

# Die Dualität des platonischen Eros

## Eros und personale Identität von Platon zu Augustin

VON DAGMAR KIESEL

### 1. Hinführung

Die ‚platonische Liebe‘, die ihren Weg bis in die Alltagssprache gefunden hat, verweist auf eine vergeistigte und entsexualisierte Form des Liebens und wird dort ebenso wie in philosophischen Fachkreisen als positiv konnotiert verstanden. Intention der folgenden Ausführungen ist erstens der Nachweis der These, dass diese Deutung des platonischen Eros einseitig beziehungsweise unvollständig ist: Im *Symposion* sowie im *Phaidros* illustriert Platon implizit zwei differente Formen der Liebe (*erôs*) – also: eine ‚Dualität des Eros‘ –, von denen er die eine (in verschiedener Hinsicht) positiv und die andere negativ bewertet.<sup>1</sup> Zweitens soll gezeigt werden, dass Platons strebenstheoretisch konzipierte Eroslehre eng mit dem Themenfeld ‚personale Identität‘ verbunden ist.<sup>2</sup> Während der philosophische Eros sowohl die synchrone innerseelische Einheit und Harmonie der Person als auch – soweit menschenmöglich – deren diachrone Beständigkeit (im Sinne eines Sich-selbst-gleich-Bleibens) befördert, ist der schädliche Eros für die innerpsychische Zerrissenheit ebenso wie für die diachrone Instabilität seines Trägers verantwortlich.

Gemäß der Standardchronologie<sup>3</sup> verfasste Platon die für die vorliegende Untersuchung zentralen Werke in folgender Reihenfolge: *Symposion* – *Poli-*

<sup>1</sup> Keines der einschlägigen Platon-Lexika diskutiert unter dem Stichwort ‚Liebe‘ bzw. ‚Eros‘ eine ‚Dualität des Eros‘ bei Platon (vgl. *M. Perkams*, Art. Liebe (*eros, philia*), in: *Ch. Schäfer* [Hg.], *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007, 181–184, und *S. Ebbesmeyer*, Art. Liebe, in: *Ch. Horn/J. Müller/J. Söder* [Hgg.], *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 300–305). Exemplarisch für die Forschungsliteratur vgl. *F. C. C. Sheffield*, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford 2006, 230: „All *erôs* (contra Pausanias) is ‚heavenly‘ by nature and directed towards good things.“ Die differenzierenden Deutungen von *Th. Gould*, *Platonic Love*, Connecticut 1981, und *R. Hunter*, *Plato's Symposium*, Oxford 2004, 15–20, scheinen eher die Ausnahme zu sein.

<sup>2</sup> Dies gilt insbesondere für das *Symposion*. Das Thema ‚Identität‘ im *Symposion* wird seitens der Forschung diskutiert mit Bezug auf Unsterblichkeit (vgl. *A. W. Price*, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, 21–25 und 30–35), Individualität (*K. Corrigan/E. Glazov-Corrigan*, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania 2004, Kap. 7.6), das Leib-Seele-Verhältnis (vgl. ebd. Kap. 8.7) sowie in Bezug auf die Schriftlichkeit der im *Symposion* aufgezeichneten Reden (vgl. *D. M. Halperin*, *Plato and the Erotics of Narrativity*, in: *J. C. Klagge/N. D. Smith* [Hgg.], *Oxford Studies of Ancient Philosophy*; Suppl. Volume: *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford 1992, 93–129, hier 116). *C. D. C. Reeve* spricht (ohne nähere Ausführung) von „Diotima's own theory of the self“ (*ders.*, *A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium*, in: *J. Lesher/D. Nails/F. Sheffield* [Hgg.], *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge/London 2006, 124–146, hier 145; im Original kursiv).

<sup>3</sup> Vgl. *J. Söder*, *Zu Platons Werken*, in: *Horn/Müller/Söder* (Hgg.), *Platon Handbuch*, 1–59, hier 24 f.

*teia* – *Phaidros*. Für alle drei Texte ist die Ideenlehre grundlegend, diskutiert werden in der Forschung die Fragen nach (1) Dreiteilung beziehungsweise Einheit der Seele, (2) der Entwicklung des platonischen Eros-Konzepts sowie (3) dem systematischen Zusammenhang beider.<sup>4</sup> Unstrittig ist, dass Platon im Unterschied zum *Phaidon*<sup>5</sup> sowohl in der *Politeia* als auch im *Phaidros* die Seele als dreigeteilt<sup>6</sup> analysiert. Dagegen sehen – bis auf einige Ausnahmen<sup>7</sup> – die meisten Interpreten kein Indiz für eine Dreiteilung der Psyche im *Symposion* vorliegen. Gängig ist die Deutung, Platon habe im *Phaidros* seine Erostheorie im *Symposion* auf der Grundlage seines dreigliedrigen Seelenmodells in der *Politeia* näher ausgearbeitet, modifiziert oder gar widerrufen.<sup>8</sup>

Eine Verknüpfung des strebenstheoretisch ausgedeuteten Eros-Konzepts bei Platon mit der Frage nach innerpsychischer Einheit beziehungsweise Zerrissenheit ergibt (aus platonischer Perspektive) nur unter der Voraussetzung einer mehrteiligen Seele Sinn: Die Erfahrung einander widerstrebender Seelenregungen sowie das Phänomen der *akrasia* waren gemäß dem platonischen Selbstzeugnis (Rep. IV 436–444) der Grund für seine Annahme einer Seelenteilung in der *Politeia*. Das bereits im *Gorgias* festgestellte Phänomen, man könne mit sich selbst im Widerspruch stehen (482c), lässt sich auf diese Weise erklären.

Die Therapie dieses Zustands seelischer Unruhe und Inkohärenz ist schon in den Frühdialogen Teil des sokratischen Projekts einer Fürsorge für die Seele (*epimeleia tês psychês*). Mit der Ideenlehre entwickelt Platon ein Idealbild von Eingestaltigkeit und Selbigkeit (also: Identität im emphatischen Sinne), das zugleich als Therapeutikum seelischer Selbstentzweiung fungieren soll: In der – vom philosophischen Eros angetriebenen – Schau der Ideen gleicht sich der Mensch den Ideen an und erzielt so die größtmögliche Einheit seiner Seele. Dies geschieht durch die Realisierung der (als Ideen geschauten) Kardinaltugenden, die seit der *Politeia* als harmonisch geordnetes Verhältnis der Seelenteile untereinander konzipiert werden und so die Kohärenz des seelischen Ganzen sicherstellen. Die Konzepte ‚Identität als seelische Einheit‘, ‚Seelenteilung‘, ‚Ideenlehre‘, ‚Eros‘ und ‚Tugend‘ sind somit systematisch verbunden. Entscheidend für meinen – das *Symposion*, die *Politeia* und den *Phaidros* synthetisierenden – Deutungsvorschlag ist, dass das *Symposion* zwar keine eindeutigen Hinweise auf eine Dreiteilung der Psyche liefert, aber mit derselben kompatibel ist und zudem auch keine

<sup>4</sup> Vgl. dazu ausführlich und mit Verweisen auf die Forschungsliteratur F. Sheffield, *Erôs before and after tripartition*, in: R. Barney/T. Brennan/Cb. Brittain (Hgg.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012, 211–237.

<sup>5</sup> Im *Phaidon* ist die Seele noch „[e]ingestaltig[...] (*monoeidei*)“ (80b) und nicht zusammengesetzt (*asyntheton*) (78c).

<sup>6</sup> Platon spricht sowohl von „Teilen (*merê*)“ (Rep. IV 442b–c, 444b und IX 581a) als auch „Formen (*eidê*)“ (Rep. IV 435c, 435e, 437b, 439e, 440e; VI 504a; IX 572a, 580d, 581e; X 595b) der Seele, vgl. J. Müller, *Psychologie*, in: Horn/Müller/Söder (Hgg.), *Platon Handbuch*, 142–154, hier 145.

<sup>7</sup> Vgl. Sheffield, *Erôs*, 215, Anm. 10.

<sup>8</sup> Vgl. die Referenzen ebd. 211, Anm. 1.

eingestaltige Seele expliziert.<sup>9</sup> Die Dreigeteiltigkeit der Seele ist für meinen Vorschlag einer ‚Dualität des Eros‘ bei Platon unabdingbar, weil der Eros als strebenstheoretisches Phänomen in *allen* Seelenteilen auf den (glücklich machenden) immerwährenden Besitz des Guten und Schönen zielt, jedoch sowohl der muthafte als auch der begehrlche Seelenteil aufgrund einer falschen Güterpräferenz dieses Ziel ohne Führung der Vernunft nicht erreichen: Die Gegenstände ihrer Liebe sind vergänglicher Natur, während die Ideen als Liebesobjekte des Vernunftvermögens ewig sind. Der philosophische Eros kann das ultimative Ziel seines Strebens erlangen; der verkehrte Eros muss zwangsläufig scheitern. Diesen dualen Eros diskutiert Platon, wie ich zeigen möchte, in der ersten Rede (verkehrter Eros) und in der zweiten Rede (philosophischer Eros) des Sokrates im *Phaidros*. Die Reden im *Symposion* sollen dem Lobpreis des Eros dienen (Symp. 177c),<sup>10</sup> insofern ist die Fokussierung auf den philosophischen Eros plausibel. Dennoch bettet Platon den dysfunktionalen Eros bereits in das *Symposion* ein: Schon Pausanias und Eryximachos diskutieren explizit einen „doppelten Eros (*dyo* [...] *erôte*)“ (Symp. 180d) und verweisen damit auf ein Motiv, das Platon teilt,<sup>11</sup> und die Illustration des verkehrten Eros in Gestalt des Alkibiades beschließt die Szenerie des Gastmahls und verweist als Schluss des Werkes zugleich auf eine neue, noch zu führende Diskussion, die dann im *Phaidros* vollzogen wird. Die Dualität des Eros (im genuin platonischen Sinne) und der diesbezügliche Konnex mit dem Problem seelischer Einheit und Identität finden sich meines Erachtens auch bei den Vorrednern des Sokrates im *Symposion*. Aus Gründen gebotener Kürze muss der diesbezügliche Nachweis jedoch an anderer Stelle geführt werden.<sup>12</sup>

Meine Ausführungen beginnen mit der Einbettung der Erosthorie in die eudaimonistische Intention des platonischen Denkens. Der daran anschließenden Darstellung des rechten Eros als göttlicher Wahnsinn, der die *eudaimonia* erlangen kann, und des falschen Eros, der als pathologischer Wahnsinn sein Ziel verfehlt, folgt die Analyse der Dialogfiguren Sokrates und Alkibiades, die Platon – so meine Deutung – im *Symposion* als Personifikationen des rechten beziehungsweise des falschen Eros literarisch stilisiert. Ein Abschlusskapitel zeigt die Nachwirkungen der platonischen Erosdualität im christlichen Liebesdenken bei Augustin.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 217.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 219.

<sup>11</sup> Vgl. *Ch. Horn*, Enthält das *Symposion* Platons Theorie der Liebe?, in: *Ders.* (Hg.), *Symposion*, Berlin 2012, 1–16, hier 3.

<sup>12</sup> Die vorliegende Interpretation schließt sich dem gegenwärtigen Trend der *Symposion*-Forschung an, die im Vergleich zur älteren Forschung den Vorreden eine substanziiell eher wichtige Rolle zuspricht, vgl. exemplarisch *S. Weber*, Der ganze Eros? Die Rede des Eryximachos (185c1–188e4), in: *Horn* (Hg.), *Symposion*, 71–88.

## 2. Eros und *eudaimonia*: Das Gute und Schöne für immer besitzen

Der den harten philosophischen Kern des platonischen *Symposion* bildende, von Sokrates referierte Dialog zwischen ihm selbst und der Priesterin Diotima aus Mantinea (Symp. 201d–212a) bewegt sich im eudaimonistischen Kontext. Sokrates stellt die einhellige Auffassung seiner Vorredner Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes und Agathon, Eros sei ein Gott, in Frage, indem er mit Diotima auf die Glückseligkeit der Götter verweist. Glückselig seien – so die in Liebesdingen kompetente Priesterin – nur diejenigen, die das Schöne und Gute besitzen (Symp. 202c). Insofern der Eros

- 1) intentional ist, das heißt sich begehrend auf ein Objekt bezieht (Symp. 199e), welches
- 2) als das Gute und Schöne<sup>13</sup> bestimmt wird (Symp. 201a–c),
- 3) und ein Begehren sich nur dann manifestiert, wenn das begehrte Objekt aktuell nicht besessen wird (Symp. 200a),
- 4) begehrt der Eros das Gute und Schöne aus Mangel (Symp. 202d)
- 5) und ist folglich kein Gott (ebd.).

Eros ist vielmehr ein Dämon (*daimôn*), und somit ein Zwischenwesen (*metaxy*) und Mittler „zwischen Gott und den Sterblichen“ (Symp. 202e).<sup>14</sup> Als solcher verkörpert er das Streben sterblicher Lebewesen nach dem Besitz des Guten (und Schönen). Im Bedürfnis zur Nachfolge des göttlichen Idealfalls der *eudaimonia* „ist [...] die Liebe (*erôs*) [zudem; D. K.] darauf aus [...], immer das Gute zu besitzen (*tou to agathon hautô einai aei*; Hervorhebung D. K.)“ (Symp. 206a).<sup>15</sup> Dies charakterisiert den Eros auch als Streben nach Unsterblichkeit (*kai tês athanasias ton erôta einai*, Symp. 207a). Insofern „die Geburt etwas Fortdauerndes und Unsterbliches ist“ (Symp. 206e), „trachtet [der Eros] nach der Geburt und der Hervorbringung im Schönen (*tês gennêseôs kai tou tokou en tô kalô*)“ (ebd.). Dies geschieht im leiblichen

<sup>13</sup> Das Gute und das Schöne sind im griechischen Denken (vgl. den Begriff der *kalokagathia*) sowie bei Platon eng miteinander verbunden. Die Paarung beider scheint bei Platon im Sinne einer „intensionale[n] Differenz und extensionale[n] Äquivalenz beider Begriffe“ (*H. Westermann, Schönes/Schönheit*, in: *Horn/Müller/Söder* (Hgg.), *Platon Handbuch*, 320–323, hier 321) gebraucht zu werden. Insofern Schönheit im Begriff der Verhältnis- bzw. Ebenmäßigkeit (*symmetron*) (vgl. *Phlb.* 26a–b) implizit als harmonische Ordnung gefasst wird, manifestiert sich die gleichfalls als Ordnung in der Seele verstandene Tugend als Schönheit der *psychê* (vgl. *Rep.* IV 444d–e und *Phlb.* 64d–e). Auch Augustin verbindet im Anschluss an Platon sittliche Reinheit mit Schönheit und das Laster mit Hässlichkeit (vgl. *Conf.* VIII 7,16).

<sup>14</sup> Hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon, Symposion. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Th. Paulsen und R. Rebn*, Stuttgart 2006. Die Dämonologie des Platonismus, die Augustin v. a. durch die Ausarbeitung des Mittelplatonikers Apuleius kennt, wird von ihm ausführlich und mit Vehemenz kritisiert, vgl. *Civ.* VIII 14–27; IX und X.

<sup>15</sup> Der Eros wird im *Symposion* somit nicht nur im eingeschränkten Sinne sexuellen Verlangens, sondern auch und v. a. als Inbegriff menschlichen Strebens diskutiert. In der Forschung wird diesbezüglich zwischen ‚spezifischem‘ und ‚generischem Eros‘ unterschieden. Vgl. dazu *Sheffield, Plato's Symposium*, 77 f.; *F. C. White, Virtue in Plato's Symposium*, in: *CQ* 54/2 (2004) 366–378, hier 368; *G. R. Carone, The Virtues of Platonic Love*, in: *Lesher/Nails/Sheffield* (Hgg.) 208–226, hier 211–215; *Price, Love and Friendship*, 15, und *G. Santas, Plato's Theory of Eros in the Symposium*. Abstract, in: *Noûs* 12/1 (1979) 67–75, hier 70 f.

Bereich durch die Zeugung von Nachkommenschaft, im seelisch-geistigen Bereich durch tapfere Heldentaten, die Schöpfung von Werken der Dichtung, der Kunst und des Handwerks sowie mittels einer gerechten „Ordnung der Städte und Häuser“ (Symp. 209a) im Rahmen politischen Tätigseins. Durch „die Unsterblichkeit ihrer Leistung und einen derartig glänzenden Nachruhm“ (Symp. 208d) soll auch das (mittelbare) Weiterleben der Person gewährleistet werden (vgl. Phdr. 258b–c).

Genau an diesem Punkt wird die Frage personaler Identität erstmals relevant. Die Unsterblichkeit der *Person* wird durch all das nämlich nur mittelbar und in einem sehr weit gefassten Sinne geleistet. Im Falle des Nachruhms durch Leistungen heldischer Tapferkeit, künstlerischer Brillanz und politischer „Besonnenheit und Gerechtigkeit“ (Symp. 209a) leben im Gedächtnis der nachfolgenden Generationen zwar Manifestationen dessen weiter, was wir als wesentliche Elemente der Identität einer Person im Sinne ihrer Werte, Überzeugungen, Charakterzüge, persönlichen Errungenschaften und folglich ihres narrativen Selbstverständnisses betrachten: Wer wir sind, zeigt sich auch in unserem Wirken in der Welt. Doch zählt zur Phänomenologie unserer Identität auch das bewusste Wahrnehmen und Erleben: Ich ‚bin‘ im Vollsinn des Wortes nur dann, wenn ich mich als existierend empfinde und wahrnehme. Den Nachruhm und die Nachwirkungen meiner Leistungen kann ich zwar antizipieren und meine Identität und mein Selbstbild somit zu Lebzeiten auf die Ewigkeit hin konstruieren. Aber dieses Vorwegnehmen der Zukunft ist in mehrfacher Hinsicht mangelhaft. Ich kann das Glück meiner Erfolge eben nicht dauerhaft (*aei*) spüren und genießen, sondern nur im sehr begrenzten Zeitraum meines (irdischen) Lebens imaginieren.<sup>16</sup> Imagination jedoch ist dem realen Erleben in qualitativer und ontologischer Hinsicht unterlegen. Der eventuelle postexistente Ruhm vollzieht sich ja im Unterschied zum alltäglichen Rückblick auf Geleistetes ohne die *faktische* Wahrnehmung durch meine Person, sondern durch bloße Vergegenwärtigung eines *möglichen* zukünftigen Sachverhalts. Zudem ist die Rezeption einer Person und ihrer Werke durch die Nachgeborenen ungewiss: Dinge, die sie selbst und der *common sense* ihrer Zeit als lobenswert beurteilen, mögen im Urteil der Nachwelt geringgeschätzt oder gar verurteilt werden. In diesem Fall überdauert die Person zwar in gewisser Hinsicht ihre Lebenszeit, jedoch geschieht das nicht in dem Sinne, den sie antizipiert und als einzig authentische Deutung ihrer Person visualisiert hat. Darüber hinaus verlieren auch unbestritten exzellente Taten mit der Zeit ihren Glanz:<sup>17</sup> Sie werden vergessen und durch Leistungen späterer Generationen überlagert und übertrumpft.

Vergleichbares gilt für die – als Bemühen um ewige Persistenz interpretierte – biologische Reproduktion. Zwar können Talente, Neigungen,

<sup>16</sup> Anders denkt Aristoteles, wenn er mutmaßt, das Glück einer Person könne auch nach deren Ableben z. B. durch missratene Nachkommen getrübt werden, vgl. EN I 11, 1100a10–31.

<sup>17</sup> Vgl. das *Somnium Scipionis* bei Cicero, Rep. VI 11,23 und Boethius, Cons. II pr. 7.

Wesenszüge einer Person an den Nachwuchs vererbt werden, doch ist diese Erbschaft weder vollständig noch ausschließlich. Zum einen manifestieren Kinder Eigenschaften *beider* Eltern sowie Charakterzüge, die *weder* Vater *noch* Mutter zeigen, sondern von früheren Ahnen stammen. Von der Fortexistenz einer klar abgrenzbaren Persönlichkeit in deren Kind kann also nicht die Rede sein. Kinder sind eben keine Klone und sollen es auch nicht sein. Elterliche Versuche, den eigenen Lebensentwurf kompromisslos ihren Kindern aufzudrängen, betrachten wir mit Recht als selbstzentriert und übergriffig. Und selbst wenn Kind, Enkel, Urenkel usw. vollständig dem Vater oder der Mutter gleichen: Die Individuen nachfolgender Generationen sind von ihrem Ahnherrn beziehungsweise ihrer Ahnfrau *numerisch* verschieden,<sup>18</sup> sodass der Genuss des Guten und Schönen im Nachwuchs bestenfalls mittelbar vollzogen wird: Im Falle der eigenen Kinder noch zu Lebzeiten als faktische Wahrnehmung deren Glücks, im Falle erst nach dem Tod der Person folgender späterer Generationen aber – vergleichbar dem Nachruhm – nur im Sinne einer imaginierten Antizipation. Darüber hinaus ist das als Unsterblichkeit bestimmte Ziel der Fortpflanzung gleich dem Nachruhm ungewiss: Die Kindersterblichkeit in der Antike war hoch, und nicht selten verstarb der Nachwuchs, ehe er ins zeugungsfähige Alter kam. Die Familienlinie war damit gekappt, sodass eine Sicherung des Glücks für *alle* Zeiten unmöglich wurde.

Und schließlich: Klaffen die Werte und Überzeugungen sowie die daraus resultierende Lebensführung einer Person und ihres Nachwuchses zu sehr auseinander, kann dies zu einer *Entfremdung* beider führen. In diesem Fall ist eine *Identifikation* (vielleicht von beiden Seiten her) nicht länger möglich: „Du bist nicht mehr mein Sohn!“, oder: „Du bist nicht mehr mein Vater!“, heißt es dann in harten Worten. Dass damit das Glück – und dies ist ja die angestrebte Folge des Besitzes des Guten und Schönen – der Person getrübt ist, bestätigt Platons Schüler Aristoteles: Wer schlechte Kinder hat, kann nicht im Vollsinne des Wortes *eudaimôn* genannt werden (EN I 10, 1099b5 f.).

Strenggenommen ist nach platonischer Auffassung eine als *Selbigkeit*<sup>19</sup> verstandene personale Identität nicht einmal für den begrenzten Zeitraum des irdischen Lebens einer Person realisierbar. Dies macht Platon mit Rekurs auf die Flusslehre Heraklits<sup>20</sup> explizit. Zwar fasst der Alltagssprachgebrauch

<sup>18</sup> Insofern numerische Identität für Platon eine notwendige Bedingung personaler Identität im Sinne von ‚Selbigkeit‘ darstellt, ist die durch Fortpflanzung angestrebte Fortdauer des eigenen glücklichen Selbst defizitär (vgl. Symp. 207d: „[...] so gut es geht (*kata to dynaton*), ewig zu sein und unsterblich“). Sie manifestiert sich daher primär als im Tierreich wirkender Eros und ist nicht geeignet zur Erfüllung der spezifisch menschlichen Funktion (*ergon*): „Sie vermag das aber nur auf diese (eine) Weise, durch Geburt, indem sie immer ein anderes [d. h. numerisch verschiedenes; D. K.] Junges anstelle des Alten hinterlässt“ (ebd.).

<sup>19</sup> Der Begriff ‚Identität‘ leitet sich vom lateinischen *idem* (derselbe/dasselbe) her. Identität könnte man demnach auch mit ‚Selbigkeit‘ übersetzen.

<sup>20</sup> Vgl. zu Heraklit: Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch, ausgewählt, übersetzt und erläutert von J. Mansfeld und O. Primavesi, Stuttgart 2011, 236–289.

(*legetai*, Symp. 207d) eine Person „von Kindheit an bis ins Greisenalter“ (ebd.) als *dieselbe*. Doch das ist nur korrekt hinsichtlich der *numerischen Identität* einer Person: Der junge Sokratesschüler Platon ist numerisch identisch mit dem Autor der *Politeia*. Dennoch unterscheiden sich beide in vielfacher Hinsicht: „Haare, Fleisch, Knochen, Blut“ (ebd.) haben sich zwischenzeitlich durch Nachwachsen beziehungsweise Zellteilung erneuert, der Zahl nach vermindert (zum Beispiel die Haare), vielleicht auch vermehrt (zum Beispiel das Fleisch). Von besonderem Gewicht ist jedoch, dass eine emphatisch verstandene *Selbigkeit*, die sowohl numerische Identität wie auch qualitative Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit und Ewigkeit inhäriert, auch im Bereich des Seelischen für den Menschen zunächst unerreichbar scheint:

Und nicht nur im Bereich des Körpers, sondern auch, was die Seele angeht, der Charakter (*hoi tropoi*), die Gewohnheiten (*ta êthê*), Meinungen (*doxai*), Begierden (*epithymiai*), Freuden (*bêdonai*), Kümmernisse (*lypai*), Ängste (*phoboi*), jedes Einzelne von diesen bleibt niemals dasselbe in einem jeden (*toutôn hekasta oudepote ta auta parestin hekastô*), sondern das eine entsteht, das andere vergeht. Noch viel merkwürdiger als dies ist aber (*poly de toutôn atopôteron eti*), dass auch das Wissen (*hai epistêmai*) generell nicht nur in uns teils entsteht, teils vergeht und dass wir niemals dieselben hinsichtlich unseres Wissens sind, sondern dass auch jedem einzelnen Wissen dasselbe widerfährt. Denn was Übung (*meletê*) genannt wird, gibt es, weil das Wissen verschwindet, ist doch das Vergessen ein Verschwinden des Wissens, Übung aber bewahrt das Wissen, indem sie wieder eine neue Erinnerung anstelle des Schwindenden vermittelt, sodass es dasselbe zu sein scheint. (Symp. 207e–208a)

Den Weg zur *eudaimonia* als dauerhaftes Erlangen des Guten und Schönen sowie die damit einhergehende Realisierung personaler Identität im Sinne unveränderlicher und stabiler Selbigkeit erläutert Diotima unter dem Stichwort der „vollkommenen und höchsten Weihen“ (Symp. 210a, vgl. Phdr. 249c), die den Abschluss der „Mysterien der Liebe (*ta erôtika*)“ (Symp. 209d) darstellen. Der Jünger der Liebe beginnt (1) mit der – von schönen Gesprächen begleiteten – Liebe zur Schönheit eines einzigen Körpers und schreitet weiter zur (2) Erkenntnis, dass die Schönheit in allen Körpern dieselbe ist. Dies ist in dem Sinne ein Fortschritt zum langfristigen Besitz des Schönen, als die Optionen des Liebenden sich vervielfachen: Bleibt die Liebe zu einem schönen Körper unerwidert oder verstirbt der Geliebte, so bieten sich als gleichwertige Alternativen zahllose andere schöne Körper an. Im nächsten Schritt (3) wird festgestellt, dass die Schönheit in den Seelen wertvoller (*timiôteron*) und liebenswerter ist als physische Schönheit. Auch dies begründet sich – neben der ontologischen Superiorität – aus der höheren Funktionalität des Seelischen zur Gewährleistung ewiger Permanenz: Während der Körper gemäß platonischen Prämissen zur Sphäre des Vergänglichen zählt, gilt ihm die Seele als unsterblich.<sup>21</sup> In der Folge richtet sich (4) die Liebe auf die Gegenstände, die seelisch-geistigen Aktivitäten entspringen: Geliebt

<sup>21</sup> Vgl. die Beweise zur Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* sowie in Phdr. 245c–246a. Diskutiert wird jedoch, ob Platon der ganzen Seele oder nur dem *logistikon* Unsterblichkeit zugesprochen hat. Ebenfalls umstritten ist die Unsterblichkeit der Seele im *Symposion*. Vgl. dazu

wird nun die Schönheit in „Tätigkeiten, Sitten und Gesetzen“ (Symp. 210c). Begleitet ist dies von der Einsicht in die Verwandtschaft alles Schönen (*hoti pan auto autô hautô syngenes estin*) sowie der „Überzeugung [...], dass die körperliche Schönheit etwas Unbedeutendes (*smikron*) ist“ (ebd.). Nach der Hinführung zur Schönheit in den Erkenntnissen (*epi tas epistêmas agagein*) erblickt der Liebende schließlich „eine bestimmte Erkenntnis“ (Symp. 210d), die das Ziel seines Strebens darstellt: die Idee des Schönen beziehungsweise das Schöne selbst (*auto to kalon*, Symp. 211d). Platon charakterisiert dieses als Inbegriff der *Selbigkeit*: Das Problem *diachroner Identität* ist aufgrund der zeitlosen Ewigkeit und absoluten Gegenwärtigkeit obsolet: Ideen sind folglich unveränderlich sowie weder entstanden noch können sie vergehen (vgl. Symp. 210e–211a). Auch hinsichtlich *synchroner Identität*<sup>22</sup> stellen die Ideen den Idealtypus dar: Ideen sind „immer in einer Gestalt (*monoeides*) mit sich selbst“ (Symp. 211b).<sup>23</sup> Aus dieser absoluten Identität entspringt auch ihr nicht-relativer und perspektivenübergreifender Status: Das Schöne selbst ist

nicht auf die eine Art schön, auf die andere hässlich [...] und nicht bald schön, bald nicht schön und nicht im Verhältnis zu dem einen schön, zu dem anderen hässlich und nicht hier schön, dort hässlich [...], als ob es für manche Leute schön, für manchen anderen aber hässlich wäre. (Symp. 211a)

Mit der Feststellung der Ideen des Schönen (und Guten) als real existierende Idealtypen von Identität<sup>24</sup> ist noch nicht geklärt, inwiefern die *Schau* derselben auch für den Menschen die zur Erreichung der *eudaimonia* notwendige Ewigkeit und Unveränderlichkeit und damit eine emphatisch verstandene Identität gewährleistet. Platons Antwort auf diese Frage ist vielschichtig. Ich versuche im Folgenden, mich ihr aus verschiedenen Perspektiven heraus zu nähern.

Zum einen glaubt Platon, dass derjenige, der die Ideen geschaut hat, sich diesen angleicht.<sup>25</sup> Im Rahmen unserer Fragestellung könnte man auch von

L. P. Gerson, A Platonic Reading of Plato's *Symposium*, in: *Lesber/Nails/Sheffield* (Hgg.), 47–67, hier 49–51, und S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven/London 1987, 230.

<sup>22</sup> Den Begriff ‚synchrone Identität‘ gebrauche ich nicht im Sinne der analytischen Ontologie, wonach A mit B genau dann numerisch identisch ist, wenn eine Übereinstimmung aller Eigenschaften von A und B vorliegt. Als ‚synchrone Identität‘ bezeichne ich vielmehr das Freisein von Ambivalenzen bei Gegenständen (z. B. in einer Hinsicht schön, in anderer Hinsicht hässlich sein) bzw. die (sokratisch konzipierte) innere Widerspruchsfreiheit einer Person hinsichtlich ihrer Überzeugungen, Bestrebungen, Emotionen, Handlungen etc. zu einem gegebenen Zeitpunkt.

<sup>23</sup> Insofern die Seele dem „Göttlichen, Unsterblichen, Denkbaren, Eingestaltigen, Unauflöflichen, dem, was sich immer gleichbleibt (*theiô kai athanatô kai noêtô kai monoeidei kai adialytô kai aei bôsautôs kata tauta echonti beutô*)“ (Phd. 80b), ähnlich ist, hat sie Zugang zu den Ideen und kann sich in der Angleichung an diese vervollkommen (vgl. auch Tim. 47b–c; *Phaidon* wird hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon*, *Phaidon*, Übersetzung von F. Schleiermacher, Nachwort von A. Graeser, Stuttgart 1987).

<sup>24</sup> Dies gilt natürlich gleichermaßen für alle übrigen Ideen.

<sup>25</sup> Vgl. Rep. VI 500c: „Wenn der Philosoph mit dem Göttlichen und Geordneten umgeht, wird er selbst, soweit es ein Mensch kann, göttlich und geordnet (*kosmos te kai theios*)“ (hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon*, *Der Staat [Politeia]*, übersetzt und herausgegeben von K. Vretska, Stuttgart 2000).



einer *Identifikation* mit den Ideen sprechen. Platon bringt diese Identifikation zum Ausdruck, indem er von der Vereinigung (*synontos*, Symp. 212a) mit dem Schönen selbst spricht. Ideen werden im rechten Schauen verinnerlicht und in diesem Sinne Teil der Person. Besonders bedeutsam sind hier die Ideen des Guten und des Schönen, denn der Besitz des Guten und Schönen ist ja mit der *eudaimonia* identisch. Da es sich bei Ideen um ewige Entitäten handelt, erfüllen sie eine notwendige Bedingung ihrer zeitlich nicht begrenzten Aneignung. Diese Bedingung korrespondiert auf Seiten des Menschen mit dem Besitz einer unsterblichen Seele. Die Schau der Idee des Guten scheint aufgrund ihres im Sonnengleichnis (Rep. VI 507a–509b) illustrierten Status als Ursprung alles Seienden in Erscheinungs- und Ideenwelt sowie als Prinzip von deren Erkennbarkeit die Schau der übrigen Ideen einzuschließen. Von besonderem Gewicht sind hier die Ideen der sittlichen Tugenden, denn ihr Besitz wird gemäß den platonischen Schlussmythen<sup>26</sup> mit dem ewigen Verweilen auf der Insel der Seligen beziehungsweise der Rückkehr der entlebten Seele in die Ideenwelt belohnt, wo sie das Gute und Schöne für immer genießen kann.

Die Angleichung an die Ideenwelt fasst Platon in zweierlei Hinsicht als Verähnlichung mit Gott (*homoïōsis theō*). Zum einen besitzen die Ideen als geistige, ewige, unveränderliche und wahrhaft seiende Entitäten göttlichen Charakter. Platon spricht im *Symposion* ausdrücklich vom „göttliche[n] Schöne[n] (*to theion kalon*)“ (Symp. 211e). Zum anderen beschreibt er im *Phaidros* die Schau der Ideen durch die zwölf olympischen Götter als Idealmodell vollständiger Ideenschau.<sup>27</sup> Sie gelten somit als Paradigma und Vorbild des Ideenwissens für den Menschen. Je mehr sich dieser in der Ideenschau vervollkommnet, desto mehr gleicht er sich den Göttern an. Platon bringt dies zum Ausdruck, indem er den Eingeweihten zuspricht, „von den Göttern geliebt zu werden (*theophilei*)“ (Symp. 212a). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Ideen einen höheren Status haben als die Götter selbst. Ideen gelten bei Platon nicht wie bei Augustin als Gedanken Gottes<sup>28</sup> und sind somit ontologisch und genetisch nicht an die Götter gebunden. Vielmehr ist er der Auffassung, dass „auf [...] der Gegenwart [der Ideen] die Göttlichkeit der Götter [zuallererst] beruht“ (Phdr. 249c).<sup>29</sup> Dies ist hinsichtlich der Plausibilität des Konzepts der *homoïōsis theō* entscheidend: Insofern der Status des Göttlichseins durch die Ideenschau initiiert wird und die Ideenschau nicht auf die olympischen Götter beschränkt ist, kann es auch dem Menschen gelingen, sich dem Göttlichen anzugleichen.

<sup>26</sup> Vgl. Rep. X 614b–621d; Gorg. 523a–527e und Phd. 107c–115a.

<sup>27</sup> Vgl. Phdr. 246e–247b.

<sup>28</sup> Vgl. Lib. arb. III 5,49 f.

<sup>29</sup> Hier und im Folgenden zitiert nach: *Platon, Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, Göttingen 1993.

Dennoch ist eine *vollständige* Vergöttlichung und damit Identität als emphatische *Selbigkeit* dem Menschen verwehrt. Platon bringt dies zum Ausdruck, indem er die *homoiôsis theô* häufig mit dem Zusatz „soweit es ein Mensch kann“ (Rep. VI 500c) versteht. Die zeitlose Ewigkeit des Göttlichen, seine absolute Eingestaltigkeit und die damit verbundene Selbigkeit übersteigen die ontologischen Möglichkeiten des Menschen. So wie die Zeit (*chronos*) gemäß Platon um Nachahmung der als absolute Gegenwärtigkeit verstandenen Ewigkeit (*aiôn*) bemüht ist, indem sie mittels eines linearen Progresses ins Unendliche fortschreitet,<sup>30</sup> kann der Mensch zwar seinen Blick auf ewige Entitäten werfen und an ihnen teilhaben, doch geschieht dies wiederum in einem zeitlichen Prozess: Idealerweise hat seine Seele prä-existent die Ideen geschaut, vermag sich in ihrer irdischen Existenz an sie zu erinnern und kehrt nach dem physischen Tod wieder zu ihnen zurück. Diese Einbettung der Ideenschau in einen zeitlichen Rahmen fasst Platon in den Begriff der Sterblichkeit, den er mit der zeitweiligen Verbindung der Seele mit dem Körper verknüpft: Auch Götter werden von uns – so Platon – als Lebewesen „mit einer Seele und mit einem Körper“ gedacht, „die jedoch für *alle* Zeit verbunden sind“ (Phdr. 246d). Deshalb – und weil sie permanent im näheren Umkreis der Ideensphäre verweilen – werden sie unsterblich genannt, während die menschliche Seele unter ungünstigen Umständen vom Ideenhimmel auf die Erde fallen kann und Inkarnationen unterworfen ist. Der Mensch gilt in dieser Hinsicht trotz seiner unsterblichen Seele als sterblich. Die eingeschränkte *homoiôsis theô* des Menschen fasst Platon somit auch in die Formulierung: „[W]enn es überhaupt einem der Menschen zuteilwird, unsterblich zu werden [...]“ (Symp. 212a).

Insgesamt ergibt sich eine dreistufige Hierarchie: Die Ideen sind das Göttliche par excellence sowie die Verkörperung zeitloser Ewigkeit und Einheit, absoluter Gegenwärtigkeit und Selbigkeit. Die Zwölfgötter werden von Platon zeitlich gedacht, weil sie neben der Ideenschau auch ihren spezifischen, in der Zeit vollzogenen Tätigkeiten nachgehen.<sup>31</sup> Doch sie verweilen stets im Umkreis der Ideen, welche sie vollständig und ungetrübt schauen. Von ihnen erhalten sie ihre Göttlichkeit sowie den zeitlich-ewigen und ununterbrochenen Besitz des Guten und Schönen. Die *Einheit* ihres Strebens beziehungsweise ihre seelische *Integrität* sind insofern gesichert, als sowohl Pferde und Wagenlenker uneingeschränkt gut sind und ihre Seelenwagen im Unterschied zu denen des Menschen kein Zweigespann führen (vgl. Phdr. 246a–b). Innerpsychische Konflikte werden damit ausgeschlossen. Die menschlichen Seelenwagen führen dagegen ein ungehorsames schwarzes Pferd (das heißt den Seelenteil des Begierdevermögens *epithymêtikon*) mit sich, das zum Ausbrechen neigt, sodass es zu Konflikten zwischen den

<sup>30</sup> Vgl. Tim. 37c–39e.

<sup>31</sup> Vgl. Phdr. 247a: „[J]eder [Gott] tut, was seines Amtes ist.“ Die Götter gehen gleich den Menschen „zu Tisch und zum Mahle“.

Seelenteilen (dem als Wagenlenker symbolisierten Vernunftvermögen *logistikón*, dem als weißes Pferd illustrierten muthaften Teil *thymoeides* sowie dem *epithymêtikón*) kommen kann. Diese Konflikte sind verantwortlich für das Versagen, die Ideen gänzlich zu schauen, den Fall auf die Erde und in den Leib sowie das Unvermögen, das Gute und Schöne gleich den Göttern für immer zu besitzen. Die *eudaimonia* muss im Rahmen kommender Inkarnationen zuallererst erarbeitet werden und ist mit der Realisierung seelischer Einheit und Konfliktlosigkeit untrennbar verbunden.

Dies führt uns zu einem weiteren relevanten Punkt: Die *Einheit* der Person versteht Platon nicht nur im *diachronen* Sinne als Unveränderlichkeit und Persistenz in der Zeit. Wichtig ist für ihn darüber hinaus die *synchrone* Einheit im Sinne innerseelischer Harmonie und Konfliktlosigkeit. Die Dreiteilung der Seele in Vernunft-, Mut- und Begierdevermögen birgt die Möglichkeit von Zuständen innerpsychischer Zerrüttung.<sup>32</sup> Als Heilmittel derselben und Garant seelischen Friedens konstruiert er in *Politeia* IV die Tugenden: Weisheit (*sophia*) besitzt die Seele aufgrund ihres Vernunftvermögens und Tapferkeit (*andreia*) aufgrund ihres muthaften Teils. Besonnenheit (*sôphrosynê*) manifestiert sich als Einigkeit insbesondere der beiden untergeordneten Seelenteile *thymoeides* und *epithymêtikón* „über die Herrschaft der Vernunft“ (Rep. IV 442d) und Gerechtigkeit (*dikaïosynê*) als Erfüllung der spezifischen Aufgaben jedes Seelenteils und Nichteinmischung in die Funktionen der anderen Seelenteile (vgl. Rep. IV 443b–d). Die Gesamtheit der Tugenden schafft durch die Hierarchisierung der Seelenteile in einen herrschenden (*logistikón*), diese Herrschaft unterstützenden (*thymoeides*) und einen gehorsamen (*epithymêtikón*) Seelenteil „Ordnung und Freundschaft zu sich selbst (*kosmêsanta kai philon genomenon heautô*)“<sup>33</sup>, sodass „aus vielem wahrhaft *einer* (*hena genomenon ek pollôn*)“ wird (Rep. IV 443d; Hervorhebung D. K.).<sup>34</sup> Diese innerseelische Einheit kann wiederum nur nach vollzogener Ideenschau realisiert werden: Nur wer *Wissen* über das

<sup>32</sup> Anthony W. Price analysiert die in der *Politeia* beschriebenen Seelenvermögen als „various mini-persons or homunculi“ (*ders.*, *Mental Conflict*, London/New York 1995, 56) und suggeriert so die Problematik innerpsychischer Zerrüttung verstanden als Identitätsdiffusion und Fragmentierung der Person. So gedeutet ist die platonische Analyse ein Vorverweis auf das Konzept des „Subjekt[s] als Vielheit“ bei Friedrich Nietzsche (*ders.*, Nachlass 1885 40[42], KSA 11, 650) und die dadurch möglichen Identitätsspaltungen sowie auf die – in der Unfähigkeit zur Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe gründende – Willensparalyse und den Zerfall der Person bei Harry G. Frankfurt, vgl. *ders.*, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: *M. Betzler/B. Guckes* (Hgg.), *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001, 65–83.

<sup>33</sup> Dieser Ordnungsgedanke sowie seine systematische Verknüpfung mit Tugend und Liebe (*erôs* bzw. *amor*) wird von Augustin übernommen, wenn er „Tugend“ definiert als „rechte Ordnung der Liebe (*ordo est amoris*)“ (Civ. XV 22; hier und im Folgenden zitiert nach: *Aurelius Augustinus*, *Vom Gottesstaat [De civitate dei]*; zwei Bände, aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme, eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 1997).

<sup>34</sup> Innerpsychische Harmonie durch die Realisierung der Tugend ergibt sich auch aus dem antiken Verständnis der *aretê* als „Harmoniemo­dell“: „Der Tugendhafte [...] ist nicht selbstbeherrsch­et; D. K.], sondern wählt die richtige Handlungsoption ohne innere Konflikte“ (*Cb. Horn*, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, 124).

Wesen der einzelnen Tugenden besitzt, kann diese vollständig und zuverlässig ausbilden. In der Schau der Idee der Gerechtigkeit zum Beispiel gleicht sich die Seele jener an: Sie wird selbst gerecht. Das durch Ideenschau konstituierte Wissen begründet den Umschwung von der bürgerlichen zur wahren Tugend, die allein die *homoïōsis theō* realisieren kann:

[...] dass es ihm [dem Menschen] allein dort zuteilwerden wird [...], nicht bloß Schattenbilder der Tugend (*eidōla aretēs*) hervorzubringen, ist er doch nicht mit einem Schattenbild in Berührung, sondern wahre Tugend (*alla alēthē*), da er Wahres berührt. Wenn er aber wahre Tugend hervorgebracht und herausgebildet hat, dann kommt es ihm zu, von den Göttern geliebt zu werden (*theophilei*), und wenn es überhaupt einem der Menschen zuteilwird, unsterblich zu werden, dann auch jenem. (Symp. 212a)

Wahre philosophische Tugend basiert auf „Einsicht (*phronēsis*)“ (Phd. 69b) und „Bildung (*paideias*)“ (Rep. IV 430b) und bedarf des Ideenwissens, während die „durch Gewohnheit und Übung (*ex ethous te kai meletēs*)“ (Phd. 82b) erworbene bürgerliche Tugend, „die bei einfachen Leuten und die in der Polis am Platze ist“ (Phd. 82a, vgl. Rep. VI 430c) und die im obigen Zitat als ‚Schattenbild der Tugend‘ referenziert wird, auf wahrer Meinung ohne „Philosophie und Vernunft“ (Phd. 82b) gründet. Wahre Meinungen sind jedoch – gemäß der platonischen Analyse – instabiler als Wissen. Wissen unterscheidet sich von wahrer Meinung durch die Anbindung an „eine begründende Argumentation (*aitias logismō*)“ (Men. 98a).<sup>35</sup> Da die Reflexion der validen Gründe und Argumente jederzeit in derselben Weise wiederholt werden kann, ist Wissen im Unterschied zu wahrer Meinung stabil. Wahre Meinungen können durch affektive Irritationen oder rhetorische Überredungskünste in falsche Meinungen umgewandelt werden; Wissen jedoch durchschaut die trügerischen Einflüsterungen irrationaler Affekte und manipulativer Rhetorik. Die Stabilität, Kohärenz und diachrone Persistenz der – im emphatischen Sinne – selbigen Person können also nur durch die Aktualisierung echter philosophischer Tugenden gewährleistet werden. Sokrates kann in diesem Sinne behaupten, dass die Eigenschaft der Philosophie, „immer dasselbe“ (Gorg. 482a) zu sagen, die innere Widerspruchsfreiheit und seelische Harmonie des Philosophen zur Folge hat (Gorg. 482c).

### 3. Rechter und falscher Eros oder: Göttlicher und pathologischer Wahnsinn

Als Streben nach immerwährendem Besitz des Guten und Schönen ist der Eros identisch mit dem Streben nach der *eudaimonia*. Obwohl das Glücksstreben allen Menschen innewohnt, erreichen nur wenige das Ziel. Die Ursache für das Verfehlen des höchsten menschlichen Strebensziels liegt in einem pervertierten Eros; Platon differenziert also zwischen einem funktionalen

<sup>35</sup> Zitiert nach: *Platon, Menon*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von M. Kranz, Stuttgart 1994.

Eros, der sein Ziel erreicht, und einem dysfunktionalen Eros, der es verfehlt.<sup>36</sup> Ein erstes Indiz für diese These findet sich im *Symposion*, wo Diotima den zur Schau des Schönen selbst aufsteigenden Eros als „richtige[...] Liebe (*to orthôs epi ta erôtika ienai*)“ (Symp. 211b) bezeichnet: Die Rede von einer ‚richtigen Liebe‘ impliziert, dass es auch eine ‚falsche Liebe‘ geben kann. Platon erörtert diese Dichotomie der Liebe nicht direkt, doch sie lässt sich aus seinen Analysen menschlichen Strebens extrahieren und führt dann – wie wir später noch im Detail sehen werden – auf direktem Wege zu Augustin. Beide analysieren menschliches Streben im Zuge ihrer Güterlehre. Menschliches Glück ist gemäß Augustin nur dann realisiert, wenn es durch keine Furcht vor Verlust getrübt ist. Als Kandidat für die Materie menschlichen Glücks kommt demnach ausschließlich das Gut in Frage, das als einziges stabil (das heißt unveränderlich, ewig und daher potenziell unverlierbar) ist: Gott. Alle anderen Güter sind vergänglich beziehungsweise sterblich und veränderlich. Das als Liebe ausbuchstabierte Streben des Menschen nach Glück kommt also nur zur Vollendung, wenn sich diese Liebe auf Gott richtet und alle anderen Güter ihm unterordnet. Die pervertierte Liebe hat dagegen als primäre Strebensziele wandelbare und nicht kontrollierbare Güter. Weil die Liebe ihre Objekte verinnerlicht (das heißt in die eigene Identität integriert), droht bei deren Verlust das Auseinanderbrechen der Person beziehungsweise ein Teilverlust ihrer Identität. Wie wir gesehen haben, konzipiert auch Platon den rechten Eros als Liebe zum Göttlichen: zu der Welt der Ideen. Und auch bei ihm geschieht dies mit Blick auf die Realisierung psychischer Einheit und Integrität, insofern beide durch die Verähnlichung mit den Ideen als Manifestationen absoluter Selbigkeit gesichert werden. Dagegen hat der pervertierte Eros verlierbare Güter als Strebensziele. Illustriert wird dies in *Politeia* IX im zweiten Beweis der sokratisch-platonischen These, der gerechteste (tugendhafte) Mensch sei der glücklichste, der ungerechteste (lasterhafte) Mensch hingegen der unglücklichste. Platon erläutert hier die differierenden Strebensziele der drei Seelenteile als Form der Liebe (*philia*).<sup>37</sup> Das *logistikon* wird als „weisheitsliebend (*philosophon*)“ (Rep. IX 581c und d) charakterisiert. Der Philosoph ist folglich der Personentypus, dessen dominanter Seelenteil das *logistikon* darstellt. Er strebt nach Ideenwissen und somit nach einem ewigen und folglich glücksverheißenden Gut. Dagegen begehrt das *thymoeides* die vergänglichen und nicht-kontrollierbaren Güter „Macht, Sieg und Ruhm“ (Rep. IX 581a), weshalb es „sieg- und ehrliebend (*philonikon auto kai philotimon*)“ (Rep. IX 581b) genannt wird. Das *epithymêtikon* schließlich hat als Strebensziele „Speise und Trunk, [...] Liebe (*aphrodisia*)

<sup>36</sup> Vgl. Gould, *Platonic Love*, 37: „[...] true [love] actually does lead us to happiness, while the false fails to do so.“ Zur Ambivalenz des Eros vgl. auch Hunter, *Plato's Symposium*, 15–20 (ohne Bezug auf die Dichotomie der Güterklassen).

<sup>37</sup> Zum Abgleich von *philia* und *erôs* im griechischen Denken vgl. Corrigan/*Glazov-Corrigan*, *Plato's Dialectic at Play*, Kap. 3.1.

[... und] Geld“ (Rep. IX 580e). Auch diese Güter sind weder kontrollierbar noch stabil. Darüber hinaus sind sie keine absoluten, sondern nur relative sowie ambivalente Güter, deren Güte von ihrem Gebrauch abhängig ist. In der tugendhaften Seele des Philosophen werden die verlierbaren Güter und Strebensziele des *thymoeides* sowie des *epithymêtikon* den unverlierbaren des *logistikôn* untergeordnet und einem guten Gebrauch zugeführt.<sup>38</sup> Herrscht in einer Seele dagegen der muthafte Seelenteil oder das Begierdevermögen, werden deren nicht-kontrollierbare Strebensziele verabsolutiert und dem unverlierbaren Gut übergeordnet.

Diese Passage veranschaulicht die Differenz zwischen verlierbaren und ewigen Gütern und bettet diese ein in eine Theorie der Strebensziele, die mit dem Begriff der Liebe (*philia, erôs*) verknüpft wird. Liebe ist in diesem Kontext also weniger ein affektbezogener, sondern eher ein strebenstheoretischer Terminus. In der Seele des wahrhaft Tugendhaften waltet der rechte, der philosophische Eros, der nach ewigen Gütern strebt. Im Kontext der vorliegenden Fragestellung ist bemerkenswert, dass Platon als Prototyp des pervertierten Eros den Tyrannen konstruiert: Der Gegenüberstellung von Philosoph (der Glücklichsste) und Tyrann (der Unglücklichste) entspricht die Kontrastierung von rechtem und fehlgeleitetem Eros.<sup>39</sup> Diese Dichotomie zwischen den beiden Formen des Eros spiegelt sich wider in der Differenzierung zweier Arten des Wahnsinns: Während in der tyrannischen Seele der Eros in Gestalt eines pathologischen „Wahnsinns (*manias*)“ (Rep. IX 573b) wütet, ist die philosophische Seele beseelt von einem „Wahnsinn dieser Art[, der] als größtes Glück von den Göttern verliehen wird (*hôs ep'eutychia*

<sup>38</sup> Diese Dichotomie der Güter in ewige und verlierbare zieht sich durch Platons Werk von den Frühschriften bis in die *Nomoi* und scheint sokratischen Ursprungs zu sein. Schon in der *Apologie* betont Sokrates die Höherwertigkeit des Bemühens um „Vernunft und die Wahrheit und darum, dass du eine möglichst gute Seele hast“ (Apol. 29e), gegenüber dem Streben nach „Geld [...] Ehre und Ansehen“ (Apol. 29d–e; jeweils zitiert nach: *Platon, Apologie des Sokrates. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von M. Fuhrmann, Stuttgart 1986*).

In den *Nomoi* differenziert Platon „menschliche und göttliche [...] Güter“. Als menschliche (und in diesem Sinne verlierbare) Güter nennt er Gesundheit, Schönheit, Körperkraft und ein-sichtsvollen Reichtum, während die Kardinaltugenden Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit als göttliche, d. h. ewige und die *homoiôsis theô* ermöglichende Güter klassifiziert werden (Leg. I 631b–d). Entsprechend beharrt Platon auch in den *Nomoi* auf der Vorstellung, das gerechteste Leben sei zugleich das glücklichste (Leg. II 660d–663d; hier jeweils zitiert nach: *Platon, Nomoi. Griechisch und Deutsch, Sämtliche Werke IX, nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl [u. a.], herausgegeben von K. Hülsler, Frankfurt am Main/Leipzig 1991*).

<sup>39</sup> Auch die Herrschaft des idealerweise mittleren Seelenteils *thymoeides* zeugt von einer pervertierten Liebes- und Strebensausrichtung. Im Tyrannen herrscht jedoch mit dem *epithymêtikon* der unterste Seelenteil, weshalb seine Fehlorientierung die radikalste ist. Darüber hinaus ist im Begierdevermögen auch der Eros im engeren Sinne, d. h. die sinnliche Leidenschaft, verortet. Die Verknüpfung der sexuellen Begierde mit einem schädlichen Eros (im weiteren Sinne einer fehlgeleiteten Strebenorientierung) wird von Augustin fortgeführt: Die geschlechtliche Begierde (und deren Unkontrollierbarkeit, die erst durch das Wirken der göttlichen Gnade überwunden werden kann) gilt ihm als Paradigma pervertierten Strebens. Auf die nur schwer zu erreichende Kontrollierbarkeit des Sexus verweist schon Platon: „Und heißt nicht schon von alters her diese Leidenschaft, der Eros, ein Tyrann?“ (Rep. IX 573b).

*tê megistê para theôn hê toiautê mania didotai*)“ (Phdr. 245b–c). Die eher beiläufige Bemerkung des Sokrates, durch den göttlichen Wahnsinn würden „uns aber die bedeutendsten Güter [...] zuteil (*ta megista tôn agathôn hêmin gignetai*)“ (Phdr. 244a), verweist abermals auf die systematische Verbindung der Erosthese mit der Güterlehre: Diese höchsten Güter sind ebendie in der Ideenschau vermittelten ewigen Güter. Analog dazu ist die platonische These, der Tyrann stehe selbst „unter der Tyrannenherrschaft des Eros“ (Rep. IX 574e) als Verweis auf die Abhängigkeit des tyrannischen Charakters von zeitlichen und nicht-kontrollierbaren Gütern zu verstehen, die seine psychische Integrität zerstört. Aufgrund der Instabilität und Verlierbarkeit der Güter, die er fälschlich für höchste Güter hält, ist er häufigen Stimmungswechseln sowie aversiven Gefühlen wie Angst, Trauer, unstillbaren Begierden oder Neid unterworfen (Rep. IX 577d–580a). Im Gegensatz zur in der Seele des Philosophen herrschenden Ordnung, Einheit und Harmonie<sup>40</sup> führt der verkehrte Eros zu „völliger Anarchie und Gesetzlosigkeit“ (Rep. IX 575a) in der Seele des Tyrannen. Die daraus resultierende innere Zerrissenheit bringt Platon mit den paradoxen Redeweisen von Knechtschaft unter sich selbst (Rep. IX 577d), Unfreiheit sich selbst gegenüber (ebd. 573e, 574d, 575a), fehlender Herrschaft über sich selbst<sup>41</sup> sowie einem Unvermögen, dem eigenen Willen zu folgen (Rep. IX 577e)<sup>42</sup>, zum Ausdruck. Glaukon spricht mit Bezug auf das Laster davon, dass „das Wesen unserer eigentlichen Lebenssubstanz in Verwirrung und Auflösung ist (*tês de autou toutou hô zômen physeôs tarattomenês kai diaphtheiromenês biôton ara estai*)“ (Rep. IV 445a), und meint damit den Verfall des Vernunftvermögens, der später im Gleichnis vom Seelentier (Rep. IX 588b–590b) als Verhungern des „inneren Menschen“ bildhaft illustriert wird.

Die beschriebene Dichotomie des Eros findet sich im *Phaidros* wieder und erklärt, warum Platon dem Sokrates dort zwei (zunächst widersprüchlich erscheinende) Reden über den Eros in den Mund legt: Die erste Rede des Sokrates beschreibt den pervertierten Eros, während die zweite Rede (die Palinodie) den rechten Eros zum Thema hat. Sokrates erläutert die Dualität des Eros im Rahmen des dihairetischen Verfahrens: Ziel philosophischer Überlegungen ist die Bestimmung des Wesens eines Begriffs. Der Begriffsinhalt mancher Termini ist unstrittig (zum Beispiel ‚Eisen‘ oder ‚Silber‘), andere (zum Beispiel ‚gut‘ oder ‚gerecht‘) sind kontrovers: „Da divergieren wir doch und sind uneins untereinander und mit uns selbst (*ouk allos allê pheretai, kai amphisbêtoumen allêlois te kai hêmin autois*)“ (Phdr. 263a). Der

<sup>40</sup> In diesem Sinne aktualisiert eine tugendhafte Person „Freundschaft zu sich selbst (*philon genomenon beautô*)“ (Rep. IV 443d).

<sup>41</sup> Vgl. Gorg. 491d–e. Das positive Gegenmodell ist der Philosoph, „der sich selbst wie ein König beherrscht (*basileuonta hautou*)“ (Rep. IX 580c).

<sup>42</sup> Insofern der Wille eines jeden Menschen auf Glückseligkeit abzielt, die wiederum nur durch ein tugendhaftes Leben zu erreichen ist, verfehlt der Lasterhafte das letztendliche Ziel seines Wollens. Entsprechend kann Sokrates behaupten, „niemand tue mit Willen Unrecht“ (Gorg. 509e).

Eros zählt „zu den umstrittenen Fällen“ (Phdr. 263c) und muss entsprechend analysiert werden. Dabei müsse man

[...] so vorgehen wie eben meine beiden Reden, die das Irrationale in uns als eine gemeinsame Form (*koinê eidos*) verstanden haben; und unter der Annahme, dass so, wie zu unserem *einen* Leib von Natur aus doppelte und gleichnamige Glieder gehören, die einen ‚linke‘, die anderen ‚rechte‘ genannt, auch das Irrationale von Natur aus eine einzige in uns existierende Form sei, hat dann die eine Rede, die den linken Teil zerlegte, mit dessen weiterer Zerlegung nicht eher aufgehört, als bis sie dabei auf einen sozusagen linken Eros (*skaion tina erôta*) stieß und ihn ganz zurecht kritisierte, die andere Rede aber, die uns zu den rechts liegenden Teilen des Wahnsinns führte, ist auf einen mit jenem linken zwar gleichnamigen, doch nun göttlichen Eros gestoßen, und indem sie ihn entfaltete, hat sie ihn als Ursache gepriesen der für uns größten Güter (*megistôn aition hêmîn agathôn*). (Phdr. 265d–266b; Hervorhebung im Original)

Sokrates beginnt wie üblich mit der Frage nach der (Wesens-)„Bestimmung der Liebe (*peri erôtos hoion t'esti*)“ (Phdr. 237c) und kündigt an, unter Berücksichtigung dieser Bestimmung zu „untersuchen, ob sie Nutzen bringt oder Schaden (*eite ôphelian eite blabên parechei*)“ (ebd.). Zunächst wird die Liebe definiert als „ein Begehren [dessen], was schön ist“ (ebd.). Die prima facie verwirrende Feststellung, dass auch Nicht-Verliebte das Schöne begehren (ebd.), erbringt in Wahrheit einen sachlichen Fortschritt: Insofern der Eros nicht auf den romantisch und/oder sexuell Verliebten beschränkt ist, wird er in den übergreifenden Kontext einer Strebenstheorie gestellt und harmonisiert folglich mit dem *Symposion*: Alle Menschen begehren das Schöne.

Dieses Begehren analysiert Sokrates in einem zweiten Schritt nicht als Begehren nach Schönheit, sondern „nach Vergnügen (*epithymia hêdonôn*)“ (Phdr. 237e). Siegt das Begehren im eventuellen Konflikt mit der „eigene[n] Meinung, die auf das Beste zielt (*doxa, ephiemenê tou aristou*)“ (Phdr. 237d),<sup>43</sup> führt dies zu „Maßlosigkeit (*hybris*)“ (Phdr. 238a), welche die Form von „Völlerei [... und] maßlosem Trunk“ (Phdr. 238b) annehmen kann. Sokrates fasst zusammen:

Wenn der irrationale Trieb (*epithymia*) über die persönliche Meinung, die das Richtige intendiert, die Oberhand gewinnt, er, der hingerissen wird zum Vergnügen an der Schönheit und [...] zu körperlicher Schönheit, und wenn er, gewaltig gestärkt, sich durchsetzt in der Führung, dann erhält er den Namen von eben dieser Stärke und heißt Eros. (Phdr. 238b–c)

Sokrates thematisiert also in seiner ersten Rede den ‚linken‘ beziehungsweise den verwerflichen Eros. Er illustriert ihn zunächst als Dominanz des Begierdevermögens in der Seele gegenüber der Vernunft. Letztere wird referenziert als ‚auf das Beste zielende Meinung‘. Dass es sich bei deren Konkurrenzinstanz um das *epithymêtikon* handelt, wird aus den genannten Strebenzielen ersichtlich: Speise, Trank und sexuelle Begierde sind die Güter und Ziele des Begierdevermögens. All diese Dinge sind unkontrollierbar; weil sie aber die unbedingten Strebenziele des Liebenden darstellen, beschreibt

<sup>43</sup> An dieser Stelle kommt das absolut Gute (hier: das Beste) aus dem *Symposion* sowie das *prôton philon* aus dem *Lysis* (vgl. ebd. 219c–220b) mit ins Spiel.



Sokrates den Zustand des vom Eros Ergriffenen als ein ‚Beherrschtwerden‘: Wer an Gütern hängt, die nicht zu beherrschen sind, wird in Wahrheit von ihnen beherrscht. Im Bemühen um Kontrolle seines Liebesobjekts versucht der Liebende, den Geliebten seinerseits in Abhängigkeit zu stürzen:

Wer vom Begehren beherrscht wird und dem Vergnügen lebt, der muss ja wohl den Geliebten möglichst angenehm für sich machen. Einem Kranken aber ist alles angenehm, was sich nicht widersetzt; was dagegen stärker ist oder gleich stark, ist ihm zuwider. Weder also einen Stärkeren noch einen gleich Starken wird ein Verliebter freiwillig als Geliebten hinnehmen, sondern immer sucht er ihn unterlegen und unselbständiger zu machen. (Phdr. 238e–239a)

Infolgedessen missgönnt der Liebende dem Geliebten die Zuneigung von Eltern, Ehefrau und Kindern ebenso wie Vermögen und Besitz. Da er ihn von der Philosophie, die ihm geistige Reife vermitteln würde, fernhält, ist „[a]uf geistigem Gebiet [...] der, der von Liebe ergriffen, als Vormund und Freund nicht gerade von Nutzen“<sup>44</sup> (Phdr. 239c). Das Ziel des Liebenden, „die eigenen Freuden möglichst lange [zu] genießen“ (Phdr. 240a), wird spätestens dann zunichtegemacht, wenn nach Ablauf der Jahre den Geliebten „äußerster Widerwille erfasst, wenn er das alternde und nicht mehr blühende Gesicht sieht“ (Phdr. 240d). Im Verein mit der eingangs zitierten Passage in Phdr. 237d, wo Sokrates den Eros als Begehren nach dem Schönen bestimmt, verweist diese Stelle auf das *Symposion* und den dort als Streben nach dem immerwährenden Besitz des Schönen und Guten definierten Eros. Dieses – dem ‚linken‘ wie dem ‚rechten‘ Eros gemeinsame – Ziel erreicht nur der spiritualisierte und damit auf unvergängliche und kontrollierbare Güter gerichtete philosophische Eros, den Sokrates in seiner zweiten Rede über den Eros in Phdr. 242d–257b besingt und der mit der Auffassung des Sokrates im *Symposion* korrespondiert.<sup>45</sup>

#### 4. Rechter und falscher Eros oder: Sokrates und Alkibiades

Sokrates versteht sich als Fachkompetenz in Sachen Eros: „[I]ch behaupte, mich auf nichts anderes zu verstehen als auf die Dinge der Liebe“ (Symp. 177d). Dieses Spezialistentum gründet in der sokratischen Daseinshaltung: Hier erweist sich Sokrates als Verkörperung des Eros, wie die von Diotima erzählte Geschichte von der Geburt des Eros zeigt: Als Sohn des göttlichen Poros und der bedürftigen Penia ist Eros gemäß dem mütterlichen Erbe „rau, ungepflegt, barfuß und ohne Wohnung“ (Symp. 203c), während er in Anknüpfung an die Natur des Vaters „den Schönen und Guten nachstellt, tapfer, verwegen und energisch ist, ein gewaltiger Jäger, [...] begierig nach

<sup>44</sup> Daher plädiert Sokrates in der ersten Rede für die Höherwertigkeit der Freundschaft eines Nichtverliebten.

<sup>45</sup> Da bei der Analyse des *Symposion* mehrfach auf die Palinodie verwiesen wird, soll hier auf eine separate Darstellung verzichtet werden.

Einsicht und erfinderisch, sein Leben lang die Weisheit liebend (*philosophôn*), ein mächtiger Zauberer und Giftmischer und Sophist“ (Symp. 203d). Insofern steht er „in der Mitte zwischen Wissen und Unwissenheit (*sophias te au kai amathias en mesô estin*)“ (Symp. 203e). All dies sind Eigenschaften des Sokrates.<sup>46</sup> Problematisch ist, dass Platon im *Symposion* den (wohl) historischen Sokrates der aporetischen Frühdialoge mit dem kompetenten Adepten der Ideenlehre der mittleren Werke verknüpft. In den Frühdialogen bekennt Sokrates sein Nichtwissen, gesteht aber zu, dass das Wissen um das sittlich Richtige für eine gelungene Lebensführung unabdingbar ist.<sup>47</sup> Hierin verkörpert er den Eros als Zwischenwesen. In den mittleren Werken scheint Platon jedoch die Notwendigkeit zu betonen, das Strebenziel des Eros (nämlich den immerwährenden Besitz des Guten und Schönen) mit der Ideenerkenntnis tatsächlich zu *erreichen* und folglich den epistemischen Zwischenzustand hin zur Schau echten Wissens zu transzendieren. Indem er dies tut, hat der Eros sich jedoch selbst überwunden: Er ist zum Göttlichen verwandelt und verliert damit seine daimonische Natur.<sup>48</sup> Platons Präsentation des Sokrates im *Symposion* ist entsprechend ambivalent: Als Personifikation des philosophischen Eros steht Sokrates einerseits zwischen Unwissen und Wissen, andererseits wird er als eine sittlich hervorragende, die *homoiôsis theô* verwirklichende Persönlichkeit portraitiert. Die Ent-rücktheit (oder im Sinne des Eros als *mania* im *Phaidros*: Ver-rücktheit) des Sokrates in die göttliche Ideensphäre wird vermerkt mit Aussagen wie: „Sokrates sei [...] irgendwie in eigene Gedanken versunken“ (Symp. 174e, vgl. ebd. 220c) oder stehe „manchmal [...] weggetreten da“ (Symp. 175b). Seine außerordentliche Trinkfestigkeit (Symp. 175c, 214a, 220a, 223b–d) soll wohl suggerieren, dass sich Sokrates schon so weit von seinem Körper entfremdet hat, dass normale physiologische Reaktionen ausbleiben. Auch die außergewöhnliche „Besonnenheit und Tapferkeit“, die der erfahrene Feldherr Alkibiades beim „Feldzug gegen Poteidaia“ (Symp. 219e) sowie beim Rückzug des athenischen Heeres nach einer Niederlage gegen Theben an dem Philosophen „bewunderte“ (Symp. 219d), zeigt die nahezu vollständige (und zur *homoiôsis theô* notwendige) Dissoziation des Sokrates von seinem Körper. Im Aushalten von Hunger und Frost (Sokrates läuft barfuß über

<sup>46</sup> Vgl. die detaillierte Analyse bei F. C. C. Sheffield, Alcibiades' Speech: A Satyric Drama, in: GAR 48/2 (2001) 193–209, hier 196 f.

<sup>47</sup> Vgl. Apol. 29b–e.

<sup>48</sup> Platon verknüpft hier seine Eroslehre mit dem Konzept der *homoiôsis theô*: Der Eros als Dämon strebt nach Verähnlichung mit dem Göttlichen und somit paradoxerweise nach einer durch *Selbstüberwindung* erreichten *Selbstvervollkommnung*. Sobald der Status der *homoiôsis theô* erreicht ist, muss sich der Eros, der ja als Zwischenwesen zwischen der menschlichen und göttlichen Sphäre definiert ist, selbst auflösen. Vgl. dazu Price, Love and Friendship, 50 (mit Zitat von W. K. C. Guthrie, Plato's Views on the Nature of the Soul, in: G. Vlastos [Hg.], Platon II, New York 1971, 230–243, hier 241): „God, and the soul that has attained divinity, can presumably no longer feel *erôs* at all, for that is the intermediate state of one who has not yet fully attained.“ Ähnlich: M. Gagarin, Socrates' *Hybris* and Alcibiades' Failure, in: Phoenix 31 (1977) 22–37, hier 27.

das Eis) sowie in der Einsatzbereitschaft für Kameraden übertrifft er die tapfersten Soldaten. Um militärische Auszeichnungen kümmert er sich nicht (Symp. 220d–e). Die absolute Kontrolle über seinen Körper zeigt sich ferner an Sokrates' unangefochtenem Standhalten gegenüber den engagierten Verführungsbemühungen des schönen und jugendlichen Alkibiades (Symp. 216c–219d).

Sokrates' göttliche Weisheit offenbart sich in der geradezu abgöttischen Verehrung durch seine Schüler. Für Apollodoros, der in der Rahmenhandlung des *Symposion* die Reden des 15 Jahre vorher stattgefundenen Gastmahls nach der Erzählung des damals anwesenden Aristodemos wiedergibt, sind „alle außer Sokrates erbärmlich“ (Symp. 173d). Aristodemos selbst übt sich in der *homoiôsis theô*, indem er Sokrates als deren Inbegriff nachahmt: Er gehörte „zu den hartnäckigsten damaligen Verehrern des Sokrates“ und lief in Imitation seines Vorbilds „immer barfuß“ (Symp. 173b).

Die platonische Darstellung des Sokrates als Verkörperung der philosophischen Kardinaltugenden<sup>49</sup> impliziert seine Unabhängigkeit von nicht-kontrollierbaren Gütern: Die Entfremdung von den vergänglichen und materiellen Gütern des Begierdevermögens (Speise und Trank, Sexualität und Geld) wird plastisch illustriert: Die im Krieg bewiesenen Hungerkünste zeigen die Loslösung von leiblicher Speise. Sokrates säuft zwar alle unter den Tisch, muss aber zum Trinken zuallererst „gezwungen (*anankastheîê*)“ werden (Symp. 220a). Seine Unabhängigkeit von sexuellen Bedürfnissen erweist die Verführungsszene; die Missachtung des Geldes belegt gleichfalls das Zeugnis des Alkibiades: „Denn ich wusste genau, dass er durch Geld rundherum noch viel weniger verwundbar (*poly mallon atrôtos*) war als Aias durch das Eisen“ (Symp. 219e).

Ebenso verhält es sich mit den nicht-kontrollierbaren Gütern des muthaften Seelenteils: Macht, Sieg und Ehre. Die wiederholte Aufforderung Agathons, sich endlich zum Gastmahl einzufinden (Symp. 175a–c), erinnert an Platons Aussage in Rep. I 347b–c, Philosophen müssten zur Herrschaft gezwungen werden, da sie von keinerlei Machtgelüsten motiviert würden. Dass er den Sieg um des Sieges willen nicht für erstrebenswert hält, zeigt Sokrates' Weigerung, mit seiner Rede über den Eros in einen „Wettstreit mit euren Reden“ zu treten (Symp. 199b). Seine Unabhängigkeit vom Urteil anderer und den damit verbundenen Verzicht auf Ehrerbietung demonstriert Sokrates' Missachtung gesellschaftlicher Konventionen: Er verspätet sich beim Gastmahl, meistens ist er ungewaschen und barfuß (Symp. 174a).

Alkibiades dagegen wird von Platon als Vertreter des verwerflichen Eros und damit abhängig von nicht-kontrollierbaren Gütern gezeichnet. Der linke Eros, der auch im *Phaidros* (238a–c) als Dominanz des Begierdevermögens

---

<sup>49</sup> Angeführt werden – wie beschrieben – vorrangig die drei Tugenden Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit. Aus dem platonischen Tugendkonzept sowie dem Gedanken der Einheit der Tugend ergibt sich notwendig auch die Gerechtigkeit des Sokrates.

analysiert wird,<sup>50</sup> ist in der *Politeia* das Kennzeichen des vom *epithymêtikon* beherrschten Tyrannen: Im Herzen des Tyrannen wohnt seinerseits der linke „Eros als Tyrann [...] und [steuert] so die ganze Seele“ (Rep. IX 573d, vgl. 573e und 575a).<sup>51</sup> Die Darstellung des Sokrates als Philosoph (und somit als *eudaimôn*) und die Zeichnung des Alkibiades als tyrannischer Charakter fungieren meines Erachtens somit als dramatische Illustration der Kontrastierung von Philosoph und Tyrann in *Politeia* IX.

Aufschlussreich ist die dionysische Charakterisierung des linken alki- biadischen Eros: Dionysos ist in der Mythologie erstens das Paradigma menschlicher Zerrissenheit (und fügt sich passend ein in die platonische Präsentation des tyrannischen Menschen als innerpsychisch desorganisiert) und zweitens Symbol des Strebens nach einheitsstiftender Erlösung. Drittens fungiert er als Inbegriff eines göttlichen Wesenskerns im Menschen, der den Keim zur Aktualisierung der *homoiôsis theô* darstellt. Alle drei Punkte ergeben sich aus der orphischen Mythologie, welche die Geschichte des mit Dionysos identifizierten Zagreus in verschiedenen Varianten erzählt.<sup>52</sup> Aus der geschlechtlichen Vereinigung des Zeus mit Persephone entsprang ein Kind. Der „Zagreus“ genannte Göttersohn war der eifersüchtigen Hera ein Dorn im Auge und sie befahl den Titanen, ihn zu ermorden. Diese schnitten das unschuldige Kind in sieben Teile und verzehrten es, nachdem sie es zuvor gekocht und gebraten hatten. Zeus ahndete das Verbrechen, indem er die Titanen mit einem Blitzschlag verbrannte. Aus dem Ruß erwuchs das Menschengeschlecht, das zugleich göttliche (der verschlungene Zagreus war gemeinsam mit den Titanen in Flammen aufgegangen) wie titanische Elemente in sich trägt. Im Rahmen einer kultischen Lebensführung soll die göttliche Natur von der titanischen gereinigt werden.

Die damit verknüpfte Doppelsymbolik des Dionysos als Inbegriff psychischer Zerrüttung einerseits und Garant der diesbezüglichen Erlösung andererseits ist merkwürdig spannungsreich, insofern sie den schlechten Eros mit dem philosophischen Eros und dessen Ziel, der *homoiôsis theô*, verbindet.<sup>53</sup> Diese Zwiespältigkeit wird uns in der folgenden Analyse noch mehrfach begegnen.

<sup>50</sup> Vgl. Th. L. Cooksey, *Plato's Symposium. A Reader's Guide*, London/New York 2010, 122: „Alcibiades resembles the weaker type of soul described by Socrates in the *Phaedrus*.“

<sup>51</sup> Die Kongruenz des linken Eros im *Phaidros* mit dem tyrannischen Eros in der *Politeia* zeigt sich in weiteren Details, so z. B. in Missgunst und Neid (*phthonos*), die gleichermaßen den Liebenden wie den Tyrannen kennzeichnen, vgl. Phdr. 239a–c, Symp. 213d und Rep. IX 579b–c.

<sup>52</sup> Vgl. dazu K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*; Band 1, München 1994, 198–201, und ders., *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976, 80–89 und 238–261.

<sup>53</sup> Die diesbezügliche Ambivalenz des Dionysischen bei Platon gründet in seiner modifizierten Aufnahme des Dionysos-Kults. Vgl. M. L. Morgan, *Plato and Greek Religion*, in: R. Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, 227–247, hier 232: „Plato accepts the ecstatic model, that human beings can, by bringing their souls to a certain state, achieve divine or nearly divine status. But he replaces the emotional character of the ritual process with cognitive content. For Plato, that is, a life aimed at salvation takes the form of a life of rational inquiry, a philosophical life.“ Gould, *Platonic Love*, 38, spricht von einer Re-Definition des Dionysos durch Platon im *Symposion*.

Das unvermittelte Auftauchen des Alkibiades gegen Ende des Gastmahls steht von Beginn an im Zeichen des Dionysos: Der mit einem „Kranz aus Efeu und Veilchen“ (Symp. 212e), den Attributen des Gottes, geschmückte Alkibiades wird angekündigt durch „großen Lärm wie von Zechern und [...] Musik einer Flötenspielerin“ (Symp. 212c). Dionysos als Gott des Weines versinnbildlicht die rauschhafte Intoxikation. Aus platonischer Perspektive ist diese ein dysfunktionaler Versuch, den Schmerz psychischer Desintegration zu betäuben. Zugleich steht sie für ‚Speise und Trank‘ als Strebenziele des Begierdevermögens. Alkibiades selbst erscheint „volltrunken“ (Symp. 212d), und dass er gleich nach seiner Ankunft erneut zwei Liter (wohl mit Wasser gestreckten) Wein trinkt, demonstriert die Maßlosigkeit des pervertierten Eros (Symp. 213e). Auch die Tatsache, dass die ebenfalls mit Dionysos assoziierten Flötenspielerinnen, die vor Beginn der Reden zum Eros vor die Tür verwiesen worden sind (Symp. 176e), wieder hörbar ihre Kunst praktizieren, deutet an, dass mit Alkibiades das ungezügelt Dionysische in die bislang gepflegte Atmosphäre agonaler Redekunst einbricht. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Platon dem Dionysos-Kult nicht unkritisch gegenübersteht; schließlich wird der Aulos aus der *kallipolis* verbannt (Rep. III 399d).

Die Abhängigkeit des Alkibiades von nicht-kontrollierbaren Gütern, welche die Instabilität und Desorganisation der Persönlichkeit zur Folge hat, und folglich seine Hinwendung zum falschen Eros zeigen sich am Inhalt seiner Rede: Anstatt den Eros in abstrakten, universellen Begriffen zu erörtern, macht er den Lobpreis des Sokrates zu seinem Projekt (vgl. Symp. 214d). Indem er dies tut, wendet er den Blick von den ewigen und unveränderlichen Ideen ab und richtet sein Verlangen stattdessen auf eine – außerhalb seiner Kontrolle stehende – Einzelperson.<sup>54</sup> Alkibiades akzeptiert Sokrates’ Unabhängigkeit nicht und bemüht sich verzweifelt um Kontrolle des Unkontrollierbaren. Mehrere intensive Verführungversuche scheitern kläglich (Symp. 217a–219d): „Ich war also ratlos und lief umher, von dem Menschen versklavt (*katadedoulômenos*)<sup>55</sup> wie keiner von irgendeinem anderen“ (Symp. 219e). Verstärkt wird die knechtische Selbstwahrnehmung des Alkibiades durch das erstaunliche Phänomen, dass er als jugendliche Schönheit den eher unansehnlichen älteren Sokrates begehrt und so das übliche Verhältnis von Liebhaber und Geliebtem in einer für Alkibiades schamvollen Weise verkehrt wird. Mit Alkibiades’ Kontrollwahn illustriert Platon den linken Eros aus der ersten Rede des Sokrates im *Phaidros*: Wer einem Sterblichen verfällt, ist nicht an dessen Prosperieren interessiert. Vielmehr muss er ihn in der Absicht, ihn an sich zu binden, schwächen. Alkibiades spricht in

<sup>54</sup> Während Platon dies offenbar als Manko betrachtet, sieht Nussbaum ebendas als Stärke des alkibiadischen Eros: „[...] for [Alcibiades] sees more, and differently; it is an integrated response to the person as a unique whole“ (*M. Nussbaum, The speech of Alcibiades: a reading of the Symposium*, in: *Dies.*, The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy, Cambridge 1986, 165–199, hier 191).

<sup>55</sup> Die tyrannische Seele ist nach Platon geknechtet (*doulên*) zu nennen, vgl. Rep. IX 577d.

diesem Sinne davon, Sokrates „gefangen“ zu nehmen und ihn „verwundbar“ zu machen (Symp. 219e). Auch der – natürlich frustrierte – Versuch, Sokrates betrunken zu machen (Symp. 214a), geschieht in ebendieser Absicht. Die Differenz zwischen rechtem und linkem Eros manifestiert sich in den erfolglosen Bemühungen des Alkibiades: Eben *weil* Sokrates als Vertreter des philosophischen Eros von zeitlichen Gütern unabhängig ist, kann er durch diese nicht übergriffig vereinnahmt und manipuliert werden.

Die pathologische „Raserei und Liebesglut (*manian*<sup>56</sup> *te kai philerastian*)“ (Symp. 213d) des linken Eros macht Alkibiades zum Opfer starker aversiver Affekte, die seine seelische Harmonie zerstören: Er ist „voller Eifersucht und Missgunst“ (ebd., vgl. 213c) und die Verweigerung sexuellen Kontakts durch Sokrates droht er mit „Rache“ zu ahnden (ebd.). Alkibiades' Fixierung auf das Sexuelle ist ein weiteres Indiz für seine tyrannische Natur: Der (nicht philosophisch sublimierte) Eros ist selbst ein Tyrann (Rep. IX 573b) und die Entwicklung zum tyrannischen Menschen ist dann abgeschlossen, wenn er zum „Lüstling (*erôtikos*)“ wird (Rep. IX 573c) und neben anderen ausufernden Leidenschaften „besonders von Eros selbst getrieben“ ist (Rep. IX 573e).<sup>57</sup>

Dass Alkibiades den philosophischen Eros des Sokrates nicht versteht und mit seinem eigenen pervertierten Eros verwechselt, zeigt sich an der Projektion seines eigenen Habitus auf Sokrates: Obwohl in Wahrheit er dem Sokrates nachstellt, interpretiert er die Präsenz des Sokrates beim Gastmahl als Annäherungsversuch: „Sokrates hier? Hast du dich wieder auf die Lauer nach mir gelegt [...]?“ (Symp. 213b). Nachdem er zunächst – in Unkenntnis der Anwesenheit des Sokrates – Agathon bekränzt hatte, fordert er einen Teil der Kranzbänder wieder zurück, um damit den Philosophen zu schmücken. Er sorgt sich wegen Sokrates' Eifer- und Ehrsucht, von der er selbst später am Beispiel ihrer gemeinsamen Erlebnisse im Krieg zeigen wird, dass Sokrates dieses Laster nicht besitzt (vgl. Symp. 220e): „Jetzt aber, Agathon, [...] gib mir von den Bändern (wieder) ab, damit ich auch sein wunderbares Haupt umwinde und er mir nicht vorwirft, dass ich dich bekränzt habe, ihn dann aber [...] nicht bekränzt habe“ (Symp. 213d–e). Beides (das heißt den Vorwurf der Übergriffigkeit des Sokrates sowie seiner angeblichen Ehr- und Eifersucht) fasst Alkibiades folgendermaßen zusammen: „Denn dieser [Sokrates] wird, wenn ich in seiner Gegenwart irgendeinen anderen als ihn [...] lobe, seine Hände nicht von mir fernhalten“ (Symp. 214d). Platon veranschaulicht mit den inkonsistenten Aussagen des Alkibiades die kognitive

<sup>56</sup> Vgl. Rosen, *Plato's Symposium*, 283: „But Alcibiades is the victim of a human mania where only a divine mania will do.“

<sup>57</sup> Alkibiades als „one of the most explicitly sexualized figures in fifth-century politics[,] Plutarch (*Alc.* 16.1–2) tells us he carried a shield emblazoned with a thunder-bearing Eros“ (V. Wohl, *The Eros of Alcibiades*, in: *CA* 18/2 (1999) 349–385, hier 352), ist als Verkörperung des geschlechtlichen Eros wie kein zweiter geeignet. Hinsichtlich seiner Sexualität galt er als Inbegriff der *paranomia* (vgl. ebd. 354 und 366).

Dissonanz des schlechten Eros, welche für die disharmonische seelische Verfasstheit seiner Vertreter mitverantwortlich zeichnet und die in auffallendem Kontrast zum – bereits erwähnten – sokratischen Prinzip des „Nicht-mit-sich-selbst-im-Widerspruch-Seins“ des philosophischen Eros steht. Die dionysische Zerrissenheit des Alkibiades manifestiert sich neben der affektiven Verwirrung auch kognitiv in der Widersprüchlichkeit seiner Aussagen.

Die Liste der Projektionen des Alkibiades lässt sich mit dem an Sokrates gerichteten Vorwurf der Hochmut (Symp. 215b) abschließen.<sup>58</sup> Tatsächlich ist Alkibiades selbst der *hybristês*. Obwohl er als Letzter und mehr als angeheitert zum Gastmahl erscheint, definiert er unaufgefordert die Spielregeln neu: „[I]hr müsst trinken“ (Symp. 231e), und ernennt sich selbst „[z]um Vorsitzenden des Gelages“ (ebd.). Sokrates' Weigerung, sexuell aktiv zu werden, interpretiert er als Ausdruck von dessen Arroganz: „[D]enn Richter seid ihr über den Hochmut des Sokrates“ (Symp. 219c). In Wahrheit ist Alkibiades selbst der Hochmütige, insofern er sich in seiner „jugendlichen Schönheit“ als „etwas Besonderes“ dünkt (ebd.) und die Bereitschaft des Sokrates zu Intimitäten als selbstverständliche Reaktion auf ebendiese physische Attraktivität erwartet.

Während Sokrates als Repräsentant des philosophischen Eros wahrheitsorientiert argumentiert, kritikfähig ist und die eigene Position nach besserer Einsicht problemlos revidieren kann,<sup>59</sup> imitiert Alkibiades diesen sokratischen Habitus in manipulativer Absicht: „Wenn ich etwas Unwahres sage, falle mir ins Wort, wenn du willst, und sage, dass ich damit lüge; denn mit Absicht werde ich in keinem Fall die Unwahrheit sagen“ (Symp. 214e). Die Entlarvung der manipulativen Rhetorik des Alkibiades legt Platon dem Sokrates in den Mund: „[A]ls ob du nicht alles deswegen gesagt hättest, um mich und Agathon zu entzweien“ (Symp. 222c). Eifersucht, Arroganz und Selbstzentriertheit sind aus sokratisch-platonischer Perspektive die wahren Motive der Rede des Alkibiades.

Dennoch: Alkibiades scheint seine dionysische Erlösungsbedürftigkeit zu spüren. Er sucht sie am rechten Ort (bei Sokrates), aber auf die falsche Weise (durch körperliche Vereinigung). In seiner Präsentation des Sokrates als philosophischer Lehrmeister wird Platons zwiespältiges Sokratesbild im *Symposion* erneut deutlich: Einerseits charakterisiert ihn Alkibiades als „wahrhaft daimonischen (*daimoniô*)<sup>60</sup> und wunderbaren (*thaumastô*) Mann“

<sup>58</sup> Dass Sokrates auch gemäß Alkibiades' eigener Darstellung kein *hybristês* sein kann, zeigt sein Hinweis auf die Besonnenheit des Sokrates (Symp. 216d und 221a): Die *sôphrosynê* ist einer der „[p]ositiven Gegenbegriffe“ zu *hybris* (S. Harwardt, Art. *hybris*, in: *Ch. Horn/Ch. Rapp* [Hgg.], Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2008<sup>2</sup>, 201 f., hier 201).

<sup>59</sup> Vgl. den Dialog des Sokrates mit Diotima (Symp. 201d–212c).

<sup>60</sup> Paulsen und Rehn übersetzen m. E. irreführend mit „göttlichen“. Diese Übertragung ist ein weiterer Hinweis auf die verwirrend ambivalente Zeichnung eines daimonisch-erotischen und zugleich göttlichen Sokrates durch Platon im *Symposion*.

(Symp. 219c) und zeichnet ihn somit als philosophischen Eros, der zwischen den Sterblichen und der Götterwelt vermittelt. Auch Alkibiades' Bemerkung,

dass Sokrates ständig in die Schönen verliebt ist (*erôtikôs*) und immer in ihrer Nähe sich aufhält und von ihnen ergriffen ist, und andererseits alles nicht weiß und nichts weiß, so wie es seine Art ist – und ist das nicht silenenhaft? Sogar sehr! (Symp. 216d),

stellt Sokrates auf die Position des philosophischen Eros<sup>61</sup> zwischen Nichtwissen und Wissen. Vielsagend ist jedoch die Fortführung des Zitats:

Damit hat dieser sich von außen umhüllt wie der gemeißelte Silen, innen aber, wenn man ihn öffnet, mit wie großer Besonnenheit, meint ihr, ist er angefüllt [...]? Wissen, dass es ihn überhaupt nicht interessiert, ob einer schön ist – vielmehr verachtet er dies so sehr, wie es wohl nicht einer glauben würde [...], und stellt sich sein ganzes Leben lang den Menschen gegenüber dumm und treibt sein Spiel mit ihnen. Wenn er aber ernst war und sich öffnete, weiß ich nicht, ob jemand die Götterbilder (*agalмата*) in seinem Inneren gesehen hat, ich aber habe sie schon einmal gesehen, und sie schienen mir so göttlich und golden, wunderschön und bewundernswert zu sein [...]. (Symp. 216d–e)

Nach der Deutung des Alkibiades ist Sokrates' Gerieren als daimonischer Eros eine bewusste, ironische Pose. In Wahrheit hat Sokrates die *homoiôsis theô* als Ziel des philosophischen Eros schon erreicht und diesen selbst transzendiert: Ein Blick in sein wahres Inneres zeigt die Gottähnlichkeit desjenigen, der die Ideen geschaut und sich ihnen angeglichen hat. Diese Interpretation legt Platon dem Alkibiades mehrfach in den Mund: Nicht nur die Person Sokrates, sondern auch seine vordergründig „lächerlich (*geloioi*)“ (Symp. 222e) erscheinenden, von „irgendwelchen Schmieden, Schustern und Gerbern“ (ebd.) handelnden „Reden (*logoi*)“ (Symp. 221d) gleichen den Silenenschalen<sup>62</sup> der Bildhauer. Erst nach deren Öffnung, das heißt nach deren intellektueller Durchdringung, wird deutlich, dass sie

die göttlichsten (*theiotatous*) sind und die meisten Standbilder der Tugend (*agalmat' aretês*) in sich enthalten und sich auf das meiste oder vielmehr alles erstrecken, was der beachten soll, der schön und gut zu werden wünscht (*tô mellonti kalô kagathô esesthai*). (Symp. 222a)

Im Kontext des dionysischen Mythos vergleicht Sokrates den Effekt der „bloßen Worte[...]“ (Symp. 215c) mit dem des Flöte spielenden Satyrs Marsyas.<sup>63</sup> Sie „bewirken, dass man ergriffen wird, und offenbaren diejenigen, die der Götter und mystischen Weihen bedürfen, weil sie (die Melodien) selbst göttlich (*theia*) sind“ (ebd.). Indem er Sokrates als Inbegriff des göttlich Guten und Schönen nacheifert, ist Alkibiades vom philosophischen Eros gepackt, den er allerdings in einen dionysischen Kontext (er vergleicht

<sup>61</sup> Vgl. auch Symp. 218b.

<sup>62</sup> Auch das Silenenmotiv verweist auf die dionysische Szenerie von Alkibiades' Auftritt: Silenen bildeten die dämonische Gefolgschaft des Dionysos. Silenos galt als Dionysos' Lehrer, vgl. *Sheffield*, Alcibiades' Speech, 204.

<sup>63</sup> Marsyas hatte mit dem Spiel auf Athenes Flöte Apollon zu musikalischem Wettkampf herausgefordert. Er unterlag und wurde von Apollo enthäutet und erhängt (vgl. *E. Tripp*, *Reclams Lexikon der antiken Mythologie*, Stuttgart 1991, 327 f., mit Quellenangaben aus der antiken Literatur). Das der Erzählung inhärente *hybris*-Motiv unterstreicht Alkibiades' Vorwurf an Sokrates, *hybristês* zu sein.



sich mit „tanzenden Korybanten“<sup>64</sup>, Symp. 215e) setzt und auf diese Weise mit dem schlechten Eros mischt. Das Ergriffensein vom philosophischen Eros zeigt sich an dem Fakt, dass Alkibiades zwei wesentliche, wohl genuin sokratische Überzeugungen aus der *Apologie* übernimmt: erstens die Einsicht, dass „ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert“ ist (Apol. 38a, vgl. Symp. 216a), und zweitens die Erkenntnis, dass dem politischen Tätigsein die Fürsorge um die eigene Seele vorangehen müsse (Apol. 29d–30c, vgl. Symp. 216a). Beide Einsichten sind jedoch nur kurzfristig und unvollkommen, weil sie sich nicht als stabile Überzeugungen in Alkibiades' Seele festigen können. Alkibiades erfährt die im Gespräch mit Sokrates gewonnenen Weisheiten nicht als Gewinn, sondern fühlt sich überrumpelt: „Er zwingt mich nämlich einzugestehen [...]“ (Symp. 216a). Die Worte des Sokrates erscheinen ihm wie betörende „Sirenen“ (ebd.), die ihm wider seinen Willen unliebsame Erkenntnisse aufdrängen wollen. Aus Furcht vor ihren lebenspraktischen Konsequenzen reißt sich Alkibiades „[g]ewaltsam“ los „und flieh[t] schleunigst, um nicht dort bei ihm sitzend ein alter Mann zu werden“ (ebd.). Die Oberflächlichkeit seiner Einsichten wird deutlich an Alkibiades' Schamreaktion. Würde Sokrates wirklich zu ihm durchdringen, müsste sich Alkibiades *vor sich selbst* schämen: Die wahre Überzeugung des Vernunftvermögens würde bei dem – die Regentschaft des *logistikon* unterstützenden – muthaften Seelenteil *Scham*<sup>65</sup> über die bislang schlechte Lebensführung und die Dominanz des Begierdevermögens auslösen und die Umkehr (*periagôgê*) zum sittlich Wertvollen bewirken. Seine Seele wäre dann von einem dionysisch zerrissenen und ungeordneten Zustand in eine harmonische Verfasstheit übergegangen. Alkibiades hat jedoch die Scham externalisiert, indem er sich *vor Sokrates schämt*, der als äußere Repräsentanz einer harmonisch organisierten *psychê* fungiert.<sup>66</sup> Dennoch ist dies ein Fortschritt gegenüber Alkibiades' früherem Habitus:

<sup>64</sup> Die priesterliche Gefolgschaft der phrygischen Kybele huldigte ihrer Göttin mit ekstatisch-orgiastischen Tänzen, deren Ritus auch selbstverstümmelnde Handlungen beinhaltete und den Praktiken der Anhängerinnen des Dionysos, den Mänaden, vergleichbar war. Die Identifikation mit der selbstzerstörerischen seelischen Unruhe des Tyrannen legt Platon so dem Alkibiades selbst in den Mund: „Alcibiades' imagery then, also speaks to the emotional abuse directed outwardly at Socrates, as well as to self-mutilation directed against himself“ (*Cooksey, Plato's Symposium*, 109).

<sup>65</sup> Platon verortet die Scham im *thymoeides* (Phdr. 253d).

<sup>66</sup> Diese beißende Scham scheint der Grund für Alkibiades' Unwohlsein im Beisein des Sokrates zu sein: „Da ich von etwas noch Schmerzhafterem gebissen wurde und an der schmerzhaftesten Stelle, an der einer wohl gebissen werden könnte, da ich nämlich im Herzen oder in der Seele oder wie man das sonst nennen soll, getroffen und gebissen wurde von den Gedanken der Philosophie, die heftiger zupacken als eine Schlange, wenn sie eine junge, nicht unbegabte Seele zu fassen bekommen [...]“ (Symp. 218a). Im Rahmen des sokratischen *elenchos* ist die Scham der notwendige Anstoß zum Bemühen um bessere Einsicht. Alkibiades setzt sich fatalerweise mit den Ursachen seines intellektuellen und moralischen Versagens nicht auseinander, sondern flüchtet sich in Vermeidungsreaktionen.

Ihm gegenüber als einzigem Menschen ist mir geschehen, wovon wohl niemand glauben würde, dass es in mir vorhanden ist, nämlich vor jemandem Scham zu empfinden.<sup>67</sup> Ich aber schäme mich vor ihm allein (*egô de touton monon aischynomai*) [...]. (Symp. 216a–b)

Dass bei Alkibiades selbst der muthafte Seelenteil dem Vernunftvermögen (fälschlicherweise) *übergeordnet* ist und somit eine besserungsorientierte Scham über die eigene Lasterhaftigkeit nur mittels der Bewertungsmaßstäbe des Sokrates möglich ist, offenbart seine Ehrsucht<sup>68</sup>:

[...] bin ich mir doch bewusst, dass ich nicht abstreiten kann, tun zu müssen, was dieser befiehlt, dass ich aber, wenn ich weggegangen bin, den Beifallsbekundungen der großen Menge erliege. Ich entlaufe ihm also und fliehe vor ihm jedes Mal, und wenn ich ihn (dann) wiedersehe, schäme ich mich (der Missachtung) des Eingestandenen. (Symp. 216b)

Das Ziel des Alkibiades ist wie bei allen Menschen der immerwährende Besitz des Schönen (und Guten). Doch trotz des aufklärerischen Bemühens seitens des Sokrates verwechselt er das inferiore sinnlich wahrnehmbare Schöne mit dem wirklich Schönen in der Ideenwelt und offeriert Sokrates einen ungleichen Tausch: „Gold gegen Erz“ (Symp. 218e; im Original kursiv). Das Gold symbolisiert nicht nur die wahre Schönheit, ebenso wie das Erz nicht allein auf das Schöne in der Sinnenwelt verweist. Vielmehr bezieht sich die Metapher auf den geordneten Seelenhaushalt des Sokrates und die desorganisierte Psyche des Alkibiades. Im Metallmythos (Rep. III 414b–415d) steht das Gold für die Herrschaft des *logistikôn*, während das Erz die Dominanz des *epithymêtikon* symbolisiert. Sokrates hat die Vernunft Herrschaft in seiner Seele realisiert, weshalb Alkibiades dessen Inneres als „göttlich und golden (*theia kai chrysa*), wunderschön“ charakterisiert (Symp. 216e), während er selbst sich nach wie vor vom Begierdevermögen lenken lässt: Seine einseitig physische Orientierung (in der Praxis) offenbart dies.

Die im *Phaidros* beschriebene Eifersucht sowie der Besitzanspruch des gemäß dem linken Eros Liebenden zeigen sich im bereits zitierten Vorwurf des Sokrates, Alkibiades habe seine Rede nur zu dem Zwecke gehalten, „um mich und Agathon zu entzweien, glaubst du doch, dass ich nur dich lieben dürfe und keinen anderen, Agathon aber nur von dir geliebt werden dürfe und von keinem einzigen anderen“ (Symp. 222c–d). Sokrates zeigt wenig Verständnis für exklusive Bindungswünsche und entscheidet sich dafür, einen weiteren Stachel in Alkibiades' Seele zu treiben: Dessen Vorschlag, Agathon möge sich „in der Mitte von uns niederlegen“ (Symp. 222e), lehnt er mit Verweis auf den von Alkibiades selbst begonnenen Modus des Lobpreises ab: So wie Alkibiades den rechts neben ihm liegenden Sokrates gelobt habe, müsse sich nun Agathon rechts neben Sokrates betten, damit er von ihm

<sup>67</sup> Auch die Schamlosigkeit ist ein Zeichen der oben beschriebenen *hybris* des Alkibiades. Wie die *sôphrosynê* ist auch *aidôs* der *hybris* entgegengesetzt (vgl. Harwardt, *hybris*, 201).

<sup>68</sup> Ehre ist ein dominantes Strebensziel des *thymoeides* (vgl. Rep. IX 581a).

gepriesen werden könne: Läge er links neben dem Meister, würde Sokrates ein zweites Mal – diesmal vom Tragödiendichter – gelobt werden.<sup>69</sup>

Die Leichtigkeit, die Sokrates' Umgang mit schönen Jünglingen charakterisiert, beweist, dass er zwar die Gemeinschaft mit ihnen schätzt, aber – anders als diese – durch die Bekanntschaft mit dem wahren Schönen von dessen sinnlichen Schattenbildern unabhängig ist. Die Souveränität, die Sokrates durch das Erreichen des vom philosophischen Eros motivierten Ziels gewonnen hat, illustriert Platon auch am Ende des Werkes. Als „eine große Menge von Nachtschwärmern“ eintrifft (Symp. 223b), verlassen die meisten Gäste das Haus; Sokrates bleibt mit Agathon und Aristophanes zurück. Trotz Lärm, Unordnung und maßlosem Alkoholgenuss der Neuankömmlinge wird er nicht aus der Ruhe gebracht, gewinnt eine neu angestoßene Diskussion und lässt schließlich die erschöpft in den Schlaf gesunkenen Dichter zurück, um „den Rest des Tages wie gewöhnlich“ zu verbringen (Symp. 223d).

### 5. Liebe und personale Einheit: Die Dichotomie des augustininischen Liebesbegriffs als platonisches Erbe

Augustin ist zweifellos derjenige christliche Denker, dem hinsichtlich einer christianisierenden Übernahme von Theoremen aus der platonischen Tradition theologiegeschichtlich die größte Bedeutung zukommt.<sup>70</sup> Wie ich im Folgenden zeigen möchte, gilt dies auch für die Dualität der Liebe und deren Konnex mit dem Themenfeld personaler Identität. Vergleichbar anderen Konzepten Platons, ist seine Theorie der Liebe durch einen neuplatonischen Filter geflossen. Auch Plotin spricht in Enn. III 5,1 vom „Eros in diesen beiden Formen (*hekateros*)“, nämlich dem „Verlangen [...] aus einer zuchtvollen Gesinnung [...], welche mit der Urschönheit vertraut ist, oder aber auch im Enderfolg auf die Verübung von etwas Hässlichem abzielt“.<sup>71</sup> Fruchtbringend ist der Ausblick von Platon auf Augustin vor allem deshalb, weil sich der Kirchenvater das Verdienst erworben hat, zwischen der Liebe als Strebens-tendenz (beziehungweise bei Augustin genauer als Willensorientierung) und personaler Identität im Sinne von innerseelischer Einheit ein systematisches

<sup>69</sup> Die rigorose Pädagogik des Sokrates und sein ‚Versagen‘ als Lehrer des Alkibiades werden in der Forschung häufig kritisiert, vgl. J. P. Anton, *The Secret of Plato's Symposium*, in: SJP 12/3 (1974) 277–293, und Gagarin, *Socrates' Hybris*, 22–37.

<sup>70</sup> Zu den Quellen der augustininischen Kenntnis des (Neu-)Platonismus vgl. ausführlich: F. van Fleteren, *Plato, Platonism*, in: A. D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine through the Ages*, Cambridge 1999, 651–654; A.-M. Bowers, *Plotinus, The Enneads*, in: Ebd. 654–657; V. H. Drecoll, *Lateinischer Mittelplatonismus*, in: Ders. (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 66–72, und ders., *Neuplatonismus*, in: Ebd. 72–85.

<sup>71</sup> Zitiert nach: Plotins Schriften; Band 5, übersetzt von R. Harder, Hamburg 1960. Zur Eroslehre Plotins vgl. (ohne Bezug auf die Dualität des Eros) Ch. Tornau, *Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins*, in: PhJ 122/2 (2005) 271–291, und ders., *Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos*, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003*, Leiden/Boston 2006, 201–229.

Netz ausgearbeitet zu haben, das bei Platon zwar gedanklich angelegt, aber nicht explizit ausformuliert wurde.

Am prägnantesten findet sich die augustinische Differenzierung zweier Liebesorientierungen in seiner Unterscheidung zwischen der irdischen Bürgerschaft (*civitas terrena*) und der Bürgerschaft Gottes (*civitas Dei*):

Demnach wurden die beiden Bürgerschaften durch zweierlei Liebe (*amores duo*) begründet, die irdische durch Selbstliebe (*amor sui*), die sich bis zur Gottesverachtung (*contemptum Dei*) steigert, die himmlische durch Gottesliebe (*amor Dei*), die sich bis zur Selbstverachtung (*contemptum sui*) erhebt. (Civ. XIV 28)<sup>72</sup>

Da Augustin wie Platon in der *Politeia* politische und personale Verfasstheiten analog analysiert, gilt die Dichotomie der frommen und der pervertierten Liebe auch auf der Ebene des Individuums. Die Liebe, die Augustin als Imperativ gottgefälligen Handelns in *Ep. Io. tr. VII* 8<sup>73</sup> anempfiehlt, wird hier als Gottesliebe näher beschrieben. Insofern Augustin als ureigenen Gegenstand der auf Personen gerichteten Liebe die in ihnen wohnende *imago Dei* beziehungsweise die „Hoffnung auf ewige Glückseligkeit (*spem sempiternae beatitudinis*)“ (S. dom. m. I 15,42) im Reich Gottes ansieht, ist auch im Begriff der Nächstenliebe (*caritas*) die Gottesliebe zwingend eingeschlossen. Terminologisch fasst Augustin folglich die rechte Liebe häufig als *caritas*<sup>74</sup>, die pervertierte Liebe in der Regel als *cupiditas*<sup>75</sup> beziehungsweise *concupiscentia*<sup>76</sup>. *Dilectio*<sup>77</sup> sowie *amor*<sup>78</sup> gebraucht er sowohl im Sinne der guten wie der fehlgeleiteten Liebe. Wie das obige Zitat belegt, charakterisiert Augustin letztere als Selbstliebe. Die Identifizierung der „übermäßige[n] Selbstliebe (*sphodra heautou philian*)“ als „das größte aller Übel“ (Leg. V 731d–e) ist platonisch. Bedeutsam ist jedoch, dass sowohl Platon (und Aristoteles<sup>79</sup>) wie auch Augustin die Selbstliebe ihrerseits einer dualen Aufspaltung unterziehen und neben einer falschen Selbstzentriertheit auch eine sittlich vorzügliche Selbstliebe kennen:<sup>80</sup> Rechte Selbstliebe, so schreibt Augustin, hat als „Ziel [...], Gott anzuhängen (*finis est adhaerere Deo*)“ (Civ. X 3). Eine zuträglichere Form der Selbstliebe ist somit ebenso wie die fromme Nächstenliebe unter die Gottesliebe zu subsumieren. Diese Theozentrik des augustinischen Liebesbegriffs sowie der damit verbundenen Ethik manifestiert sich prägnant in seiner Differenzierung zwischen Gütern, die genossen (*frui*) werden sollen, und Gütern, die ausschließlich gebraucht (*uti*) werden dürfen:

<sup>72</sup> Thimme überträgt *civitas* etwas irreführend mit ‚Staat‘. Hier wurde die Übersetzung ‚Bürgerschaft‘ gewählt.

<sup>73</sup> „Liebe, und tu, was du willst (*dilige, et quod vis fac*).“

<sup>74</sup> Zum Begriff der *caritas* bei Augustin vgl. näher D. Dideberg, Art. Caritas, in: AugL 1 (1986–1994) 730–743.

<sup>75</sup> Vgl. G. Bonner, Art. Cupiditas, in: AugL 2 (1996–2002) 166–172.

<sup>76</sup> Vgl. G. Bonner, Art. Concupiscentia, in: AugL 1 (1986–1994) 1113–1122.

<sup>77</sup> Vgl. D. Dideberg, Art. Dilectio, in: AugL 2 (1996–2002) 435–453.

<sup>78</sup> Vgl. D. Dideberg, Art. Amor, in: AugL 1 (1986–1994) 294–300.

<sup>79</sup> Vgl. EN IX 8, 1168a–1169b.

<sup>80</sup> Dagegen: *Santas*, Theory of Eros, 69.

Genießen (*frui*) bedeutet nämlich, aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anhängen; gebrauchen (*uti*) aber bedeutet, alles, was sich für den Gebrauch anbietet, auf das Erlangen dessen zu beziehen, was du liebst – wenn es sich dabei [...] um eine Sache handelt, die geliebt werden soll. (Doctr. chr. I 4,4.8)<sup>81</sup>

Genossen, das heißt um seiner selbst willen geliebt werden, darf nur der trinitarische Gott (ebd. I 5,5.10), alles andere darf nur mit Blick auf die ewige Glückseligkeit bei Gott gebraucht werden. Die *uti-frui*-Dihairesis stützt sich auf die platonische Annahme eines absolut Guten, das „aller Handlungen Ziel [...] ist und [...] um [dessen] willen alles andere getan werden muss, nicht aber dieses um des anderen willen“ (Gorg. 499e),<sup>82</sup> und qualifiziert es als Gegenstand des *frui*. Dieses höchste Gute (*summum bonum*) beziehungsweise das Endziel menschlichen Handelns und Strebens identifiziert Augustin (Civ. VIII 8) wie Platon (Symp. 205a) mit dem Glück (*eudaimonia / beata vita*).<sup>83</sup>

Zur materialen Füllung des Glücksbegriffs stellt der Kirchenvater das Kriterium der Kontrollierbarkeit auf: Das höchste menschliche Gut „muss so beschaffen sein, dass man es nicht gegen seinen Willen (*invitus*) verlieren kann“ (Mor. I 3,5).<sup>84</sup> Denn „[w]er immer [...] auf das Gut, das er genießt (*fruitur*), nicht vertraut (*confidit*), wie kann der glücklich sein in so großer Furcht vor Verlust?“<sup>85</sup> (ebd.). Als einziger Kandidat für dieses unverlierbare Gut erweist sich der zeitlos ewige, geistige und unveränderliche Gott. Alle übrigen Güter (Dinge, Lebewesen, Sachverhalte) sind veränderlich und vergänglich beziehungsweise sterblich und liegen außerhalb der Kontrolle desjenigen, der ihnen zugetan ist. Ebendeshalb dürfen sie nur gebraucht, aber nicht um ihrer selbst willen geliebt werden. Dennoch – so diagnostiziert der Kirchenvater – gibt es das Phänomen der Liebe zu verlierbaren Gütern. Die falsche Selbstliebe, die er als Signum weltlicher Gesinnung bei den Angehörigen der irdischen Bürgerschaft kritisiert und in Gegensatz zur Gottesliebe stellt, wird von ihm als Liebe zu diesen nicht-kontrollierbaren und niederrangigen Gütern ausbuchstabiert und ebendeshalb als Lust (*libido*)<sup>86</sup> an und Verlangen (*concupiscentia/cupiditas*) nach ihnen beschrieben.

Diese Dichotomie der beiden Güterklassen (das heißt die große Menge der verlierbaren Güter und das unverlierbare Gut des trinitarischen Gottes) sowie die analoge Dichotomie einer pervertierten und einer frommen Form

<sup>81</sup> Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung (*De doctrina christiana*), Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von K. Pollmann, Stuttgart 2002.

<sup>82</sup> Platon, Gorgias oder Über die Beredsamkeit, nach der Übersetzung von F. Schleiermacher herausgegeben von K. Hildebrandt, Stuttgart 1963.

<sup>83</sup> Zur (auf Platon zurückgehenden) eudaimonistischen Orientierung Augustins vgl. Ch. Tornau, Eros versus Agape?, 273, und A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1954. Nygren (ebd. 24–26) kritisiert den Eudaimonismus als Phänomen, das mit dem Christentum disharmoniert.

<sup>84</sup> Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von E. Rutzenhöfer, Paderborn [u. a.] 2004.

<sup>85</sup> Augustin scheint diesen Gedanken von Cicero (Tusc. V 14,40 f.) übernommen zu haben.

<sup>86</sup> Vgl. N. Cipriani, Art. Libido, in: AugL 3 (2004–2010) 981–985.

der Liebe verknüpft Augustin systematisch mit seinem Verständnis personaler Identität, die er primär als seelische Einheit und Integrität der Person konstruiert. Die berühmte Eingangssentenz der *Confessiones*, „[U]nruhig (*inquietum*) ist unser Herz, bis es ruht (*requiescat*) in dir“ (Conf. I 1,1),<sup>87</sup> verweist auf die psychische Verwundbarkeit, die die Liebe zu unkontrollierbaren Gütern mit sich bringt und die nur durch eine Hinwendung zur Gottesliebe geheilt werden kann. Ursache dieser zermürbenden Unruhe ist die *Identifikation* der liebenden Person mit dem Gegenstand ihrer Sehnsucht: Jeder Liebende identifiziert sich – gemäß der augustinischen Analyse – mit dem, was er liebt, und strebt nach Vereinigung, um die Integration des Geliebten in das eigene Selbst zu vollziehen. Richtet sich die Liebe auf den ewigen und unveränderlichen Gott, ist das Objekt der Liebe stets verfügbar; die Einheit und Integrität des liebenden Selbst ist somit gesichert. Die Orientierung *auf* veränderliche und verlierbare Dinge und die Identifikation *mit* ihnen bedrohen dagegen die Integrität des Selbst.<sup>88</sup> Trauer, Frustration und Depression, Schmerz, bedrohliche Ängste und unstillbare Begierden sind die emotionalen Manifestationen dieser pervertierten Liebe:

Was ist alle Liebe, wenn sie nicht eins werden will mit dem Geliebten und das Geliebte so umfasst, dass sie mit ihm vereinigt werden wird? [...] Was macht den Schmerz zu dem, was er ist, wenn nicht die gewaltsame Trennung dessen, was eins war? Darum ist es bitter und gefährlich, mit dem eins zu werden, das getrennt werden kann. (Ord. II 48)<sup>89</sup>

Eine Folge der Identifikation mit einer Vielzahl nicht kontrollierbarer Güter ist die Aufspaltung und Zersplitterung der Person in mannigfache Fragmente, während die Hinwendung zu dem *einen* Gott die Einheit des personalen Selbst gewährleistet (vgl. Conf. II 1,1). Insofern die Gottesliebe mit dem menschlichen Glück identisch und notwendig mit der Aktualisierung personaler Einheit verbunden ist, lässt sich der augustinische Glücksbegriff im Sinne einer normativen Theorie personaler Identität ausbuchstabieren.<sup>90</sup>

Die Dualität des Eros bei Platon, ihre strebenstheoretische und mit einer Dichotomie der Güter verknüpfte Verbindung mit dem Problemfeld personaler Identität (verstanden als innerpsychische Einheit) sowie die systematische Einbindung beider in sein Konzept der *eudaimonia* finden sich folglich verschärft und mit gesteigerter systematischer Klarheit im augustinischen Denken wieder.

<sup>87</sup> *Augustinus*, *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch, übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch, mit einer Einleitung von K. Flasch, Stuttgart 2009.

<sup>88</sup> Vgl. (unabhängig von Augustin) die Analysen bei M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge <sup>8</sup>2008, 458.

<sup>89</sup> *Aurelius Augustinus*, *Die Ordnung*, deutsche Übertragung durch C. J. Perl, Paderborn <sup>4</sup>1966. Vgl. Conf. I 10,31; II 6,13; II 10,18.

<sup>90</sup> Die von Maximilian Forschner im Titel seines Beitrags formulierte These „Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels“ (in: *Ders.*, *Über das Glück des Menschen*. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt <sup>2</sup>1994, 45–79) gilt auch für den Kirchenvater.

## 6. Fazit

Die Analyse der beiden Typen des *erôs* und des *amor* bei Platon und Augustin vor dem Hintergrund der Frage nach personaler Identität evoziert beziehungsweise vertieft weitere Fragen und Probleme, die in anderem Kontext von der Forschung bereits diskutiert worden sind. Die wichtigsten unter ihnen sind systematisch miteinander verwoben: das Problem einer möglichen Selbstzentriertheit von *erôs* und *amor* (auch in ihren rechtmäßigen Formen), die Entwertung der Liebe zu individuellen Einzelpersonen<sup>91</sup> sowie die Fragen nach der Ätiologie innerseelischer Harmonie (Ist die rechte Liebe eine Kraft, die der Mensch aus eigenem Vermögen und vorrangig mittels rationaler Einsicht generieren und durch Gewöhnung kultivieren kann, oder bedarf es – unterstützend oder ausschließlich – des göttlichen Eingreifens?<sup>92</sup>) und den Differenzen zwischen platonischem *erôs* und christlicher *agapê* sowie die diesbezügliche Verortung des augustiniischen *amor*. Letzteres ist spätestens seit der Monographie von Nygren<sup>93</sup> Gegenstand intensiver Debatten. Hinsichtlich der Unterschiede zwischen dem philosophischen *erôs* und der augustiniischen *caritas* als Idealform des *amor* ist bedenkenswert, dass Platon den *erôs* ausdrücklich als Phänomen eines Mangels beschreibt: Im Zentrum des *Symposion* steht daher auch keine göttliche ‚Idee der Liebe‘, sondern die Idee des Schönen, auf welche die Liebe als dämonische und insofern defizitäre Instanz gerichtet ist. Augustin verfügt hingegen auch über einen Begriff der Liebe als Ausdruck der Fülle und Vollkommenheit, die in der neutestamentlichen Gewissheit „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16b) begründet ist und von Augustin gnadentheologisch als Kreislauf der Liebe beschrieben wird, die sich – von Gott als Verkörperung der Liebe ausgehend – als Gnadengabe des Heiligen Geistes im Menschen ergießt (vgl. Conf. IX 2,3) und von dort unter Einschluss des Nächsten ebenso wie der eigenen Person wieder zu Gott zurückfließt.

Die Diskussion der genannten Fragen würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Ich hoffe aber, dass die spezifische Perspektive auf den Liebesbegriff beider Denker, die von dem Themenfeld ‚personale Identität‘ ausgeht, einerseits bei der Klärung dieser Probleme hilfreich sein kann und andererseits auch jenseits rein philosophiehistorischer Fragen von systematischem Interesse ist.

<sup>91</sup> Vgl. zu beidem G. Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in: *Ders.*, *Platonic Studies*, Princeton 1981, 3–34; Sheffield, *Plato's Symposium*, 164–179; Nussbaum, *The speech of Alcibiades*, und Ch. Gill, *Platonic Love and Individuality*, in: A. Loizou/H. Lesser (Hgg.), *Polis and Politics. Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot [u. a.] 1990, 69–88.

<sup>92</sup> Dass die diesbezüglichen Unterschiede zwischen Platon und Augustin nicht vorschnell überpointiert werden sollten, zeigt überzeugend M. Erler, *Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern*, in: Th. Kobusch/M. Erler (Hgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München/Leipzig 2002, 387–413.

<sup>93</sup> Vgl. Anm. 83.

## Summary

This article argues for the thesis that Plato illustrates in the *Symposium* as well as in the *Phaedrus* two different forms of love (*erôs*), that Augustine subsequently interprets in a Christian sense. While the positively valued Eros is directed to eternal and non-volatile goods (the ideas or the divine), the harmful Eros strives for losable goods. Furthermore the article proves that Plato's theory of Eros, as well as Augustine's conception of love, is closely connected with the subject of 'personal identity'. While the philosophical Eros conveys both the synchronous inner-soul harmony of the person and his or her diachronic continuity, the harmful Eros is responsible for inner-psychic turmoil and the diachronic instability of its bearer.