

Verfasserin:  
Xenia Annette Elisabeth Maria Gußen

Erstgutachter: Prof. Dr. Holmer Steinfath  
Zweitgutachter: Dr. Bruno Haas

Philosophische Fakultät  
Philosophisches Seminar  
Erstgutachter: Prof. Dr. Holmer Steinfath  
Zweitgutachter: Dr. Bruno Haas

**Das *kalon* in Platons Symposion**

-

**Zum Verhältnis des Schönen, Eros, des Guten und der Unsterblichkeit**

***kalon* in Platon's Symposium**

-

**About the relationship of Beauty, Eros, Good and Immortality**

*Abschlussarbeit im Fach Philosophie des Zwei-Fächer-Bachelor-Studiengangs zur Erlangung des Akademischen Grades „Bachelor of Arts“ (B.A.) der Georg-August-Universität Göttingen*

*vorgelegt am 11. Januar 2016  
von Xenia Annette Elisabeth Maria Gußen  
aus Bochum*

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung .....	3
2.	Kurze Einordnung der Rede des Sokrates in ihren Kontext.....	3
3.	Bedeutung der Philosophie im Zusammengang mit der Wahrheit, dem Schönen, dem Guten und Eros .....	5
a.	Was Sokrates‘ Rede von den vorherigen Reden unterscheidet (198a-199c) ....	5
b.	Beziehung zwischen Eros, dem Guten und dem Schönen (199c- 201c).....	6
c.	Wiedergabe des Beginns der Diotima-Rede durch Sokrates.....	9
i.	Die dämonische Natur des Eros (201d- 203e).....	9
ii.	Warum Eros philosophiert (204a-204c) .....	13
d.	Philosophie und ihre Bedeutung für den Begriff kalon.....	14
i.	Dialektik als Methode, um die Wahrheit über das Schöne zu erkennen .....	14
ii.	Eros, kalon und Philosophie .....	16
4.	Bedeutung des Guten und des Eros für das kalon .....	19
a.	Zusammenhänge und Abgrenzung der Begriffe Liebe, Glückseligkeit, Gut, Schön (204c-206a) .....	19
b.	Unsterblichkeit als Ziel des Liebesvollzugs (206b- 209e) .....	21
c.	Sinnlich Schönes vs. moralisch Gutes: Bezug und Abgrenzbarkeit der Begriffe kalon, agathon und Kalokagathie .....	24
d.	Das Schöne und das Ziel, Unsterblichkeit zu erlangen .....	28
5.	Ideenlehre .....	31
a.	Die Idee des Schönen und der Weg dorthin (209e- 212c) .....	31
b.	Inwiefern wird im Symposion die Ideenlehre entwickelt?.....	35
c.	Parallelen zu Linien- und Höhlengleichnis der <i>Politeia</i> .....	36
6.	Der Begriff kalon.....	39
a.	Allgemeiner Definitionsversuch von kalon.....	39

b.	Der Begriff kalon in der Rede des Sokrates .....	40
c.	Bedeutungsvielfalt und – wandel: Platons Version von kalon vs. allgemeine Definition. Welche Rolle spielt kalon heute?.....	43
7.	Fazit .....	45
8.	Quellen- und Literaturverzeichnis .....	46
9.	Verpflichtungserklärung.....	49

## 1. Einleitung

Im *Symposion* lässt Platon Sokrates den Weg zur Erkenntnis der Idee des Schönen beschreiben. In dieser Arbeit soll Sokrates' Rede dahingehend analysiert werden, was hier als das Schöne (καλόν) dargestellt wird. In dem Zusammenhang müssen aber auch das Gute (ἀγαθόν)<sup>1</sup>, Philosophie, Wahrheit, Glückseligkeit, Unsterblichkeit sowie Eros betrachtet werden. Eine ausführliche Betrachtung des Eros muss vorangestellt werden, das das Schöne in der Sokratesrede des platonischen *Symposions* nicht isoliert von diesem untersucht werden kann. Nach einer kurzen Einordnung der Rede in den Kontext des Dialogs wird in Kapitel 3 die Bedeutung der Philosophie untersucht, was mit einer Charakterisierung des Eros einher geht. Im vierten Kapitel sollen Zusammenhänge zwischen Eros, dem Schönen und dem Guten analysiert werden. Schließlich soll untersucht werden, inwiefern bereits im *Symposion* die platonische Ideenlehre entwickelt und die Idee des Schönen und Guten eingeführt wird. Abschließend soll der Blickwinkel erweitert werden, indem ein allgemeinerer, also sich nicht nur auf das *Symposion* stützender Versuch unternommen wird, kalon zu definieren, um danach das Bedeutungsspektrum des Begriffs mit dem, was Platon über kalon sagt, zu vergleichen. Vor diesem Hintergrund soll in Kapitel 6.c. untersucht werden, inwiefern das antike Verständnis von „schön“ heute noch Bedeutung hat. Ziel der Arbeit ist es also, ein möglichst umfassendes Bild dessen zu liefern, was der Begriff kalon in der Sokratesrede des Platonischen *Symposions* bedeutet und in dem Kontext auch auf eng damit verbundene Inhalte wie das Gute, Philosophie und Eros einzugehen.

## 2. Kurze Einordnung der Rede des Sokrates in ihren Kontext

In seinem *Symposion* lässt Platon den Sokratesschüler Apollodoros von einem Gastmahl berichten, das am Tag nach dem Siegerfest, das Agathon mit seiner ersten Tragödie mitgefeiert hat, stattgefunden haben soll. Apollodoros schildert, was Aristodemos ihm erzählt hat.<sup>2</sup> „[Das *Symposion*] ist Komödie und Drama, philosophisches Gespräch und heiter-übermütiges Spiel, in dem sich Lehrhaftes, Mystisches und Ironisches mischen“<sup>3</sup> und wird zur Gruppe Platons mittlerer Dialoge

---

<sup>1</sup> Der Philosoph Thrasylos zählt das *Symposion* zu Platons ethischen Dialogen und gibt ihm den Untertitel περί ἀγαθοῦ (vgl. Reynen 2010, S. 5.), was zeigt, dass hier auch das Gute von zentraler Bedeutung ist.

<sup>2</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 173a-b.

<sup>3</sup> Paulsen, Rehn 2006, S. 195.

gezählt<sup>4</sup>. Der genaue Zeitpunkt, wann Apollodoros seinen Freunden über das Gastmahl berichtet, geht aus dem Dialog nicht hervor, es muss aber etwa 15 Jahre nach dem beschriebenen Symposion, das auf das Jahr 416 v. Chr. datiert wird, gewesen sein.<sup>5</sup> „Ob dieses Gastmahl [...] wirklich einmal die genannten Männer vereinigt hat oder ob es sich auch hier bei Platon um eine *innere* Zusammenschau bedeutender Persönlichkeiten dieser Zeit handelt [...], sei dahingestellt.“<sup>6</sup> Apollodoros berichtet, dass Aristodemos am Tag nach dem Siegesfest Sokrates begegnet ist, der auf dem Weg zum Haus des Agathon war und Aristodemos aufgefordert hat, ihn zum Symposion zu begleiten.<sup>7</sup> „Schon die Rahmenhandlung betont die intellektuelle Einsamkeit des Dialektikers:“<sup>8</sup> Sokrates selbst trifft dann nämlich erst etwas später beim Gastmahl ein, da er „irgendetwas bei sich nachsinnend unterwegs zurückgeblieben“<sup>9</sup> ist. Als er verspätet ankommt, bittet Agathon Sokrates, sich neben ihn nieder zu legen.<sup>10</sup> Nachdem die Symposiasten sich darauf geeinigt haben, „es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen“<sup>11</sup>, schlägt Eryximachos vor, „es solle jeder [...] eine Lobrede auf den Eros vortragen, so schön er nur immer kann“<sup>12</sup>, da „den Eros [...] noch kein Mensch [...] gewagt hat, würdig zu besingen“<sup>13</sup>. Dieser Vorschlag wird angenommen und die Symposiasten halten nacheinander Lobreden auf den Gott der Liebe.

„Platon macht sich ein Vergnügen daraus, das Wesen der jeweiligen Redner durch je unterschiedliche Stilebenen herauszuarbeiten: Die jugendlichen Schwärmer Phaidros und Pausanias, der trocken-pedantische Arzt und Naturwissenschaftler Eryximachos, der Komiker Aristophanes, der offenkundig beim Prunkredner Gorgias in die Lehre gegangene Agathon, der angetrunkene Alkibiades – sie alle reden so, wie es ihrem jeweiligen Charakter entspricht.“<sup>14</sup>

Als Sokrates an der Reihe ist, betont er zunächst, dass er keine Lobrede auf den Eros nach der Art der vorherigen Vorträge halten könne. Er meint, die Aufgabe anders verstanden zu haben als seine Vorredner, denn er ging davon aus, dass man die Wahrheit über das zu Preisende sagen müsse, während die anderen anscheinend das

---

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. Gigon 1958, S. XL.

<sup>6</sup> Plat., *Das Gastmahl* 1960, S. VI.

<sup>7</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 174a-d.

<sup>8</sup> Szlezák 1985, S. 254.

<sup>9</sup> Plat., *Symp.*, 174d, 2008, S. 46 (übers. Schleiermacher).

<sup>10</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 175c.

<sup>11</sup> Plat., *Symp.*, 176e, 2008, S. 46 (übers. Schleiermacher).

<sup>12</sup> Ebd., 177d.

<sup>13</sup> Ebd., 177c.

<sup>14</sup> Paulsen, Rehn 2006, S. 196.

Ziel verfolgten, ihm möglichst viel Schönes beizulegen, ungeachtet dessen, ob es sich tatsächlich so verhält oder nicht.<sup>15</sup> Sokrates erklärt, dass er keine derartige Lobrede halten könne, bietet aber an, auf seine Weise die Wahrheit über den Eros darzulegen.<sup>16</sup> Nachdem er seinem Vorredner Agathon einige prüfende Fragen zu dessen Rede gestellt hat<sup>17</sup>, gibt Sokrates wieder, was ihm Diotima, eine Priesterin aus der Stadt Mantinea einst über den Eros gesagt hat<sup>18</sup>. Hier vollzieht sich also eine „Verwandlung des Sokrates aus dem Lehrer des Agathon in den Schüler Diotimas [...]“<sup>19</sup>.

### **3. Bedeutung der Philosophie im Zusammenhang mit der Wahrheit, dem Schönen, dem Guten und Eros**

#### **a. Was Sokrates‘ Rede von den vorherigen Reden unterscheidet (198a-199c)**

Schon zu Beginn seiner Rede fällt auf, dass Sokrates ein anderes Ziel verfolgt als seine Vorredner und sein Bestreben, nur Wahres über den Eros zu sagen. Er sagt, dass vor allem das Ende von Agathons Rede durch die Schönheit der Worte und Redensarten auffiel, das Übrige von ihm Gesagte fand Sokrates nicht komplett bewundernswert.<sup>20</sup> Sokrates zeigt, „daß es von nun an um die ‚Sache‘, nicht mehr um die Selbstdarstellung des Vortragenden gehen soll“<sup>21</sup>. Er meint, selbst nichts so Schönes wie seine Vorredner vortragen zu können und sagt, er habe sich geirrt, als er von sich behauptete gewaltig in Liebessachen zu sein, weil er doch nichts davon verstehe, etwas, was auch immer genau, zu loben. Er war davon ausgegangen, man müsse von dem, was man loben will, die Wahrheit sagen und in seiner Lobrede das Schönste und Schicklichste über diese zu lobende Sache zusammenstellen.<sup>22</sup> Hier wird deutlich, dass Sokrates stets das Ziel verfolgt, die Wahrheit zu erkennen und seinen Mitmenschen das, was er über die Wahrheit erkannt hat, beizubringen. Er möchte also Schönes über den Eros sagen, aber nur sofern dies auch der Wahrheit entspricht. „Die Form der Rede hat sich am Inhalt und dessen Sachgehalt zu orientieren und

---

<sup>15</sup> Plat., *Symp.*, 198d.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 199a-b.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 199c-201c.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 201d-212b.

<sup>19</sup> Gigon 1958, S. II.

<sup>20</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 198b.

<sup>21</sup> Sier 1997, S. 1.

<sup>22</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 198b-d.

nicht umgekehrt.<sup>23</sup> Sokrates hatte es im Vorfeld nicht so verstanden, dass man der zu lobenden Sache so viel Schönes wie möglich beilege, egal, ob das der Wahrheit entspricht oder nicht.<sup>24</sup> Er erkennt, dass die anderen in ihren Reden zwar den Anschein erweckten, den Eros zu lobpreisen, ihn aber in Wirklichkeit nicht lobpriesen<sup>25</sup>, so dass es sich nur um Ehrerbietungen eines falschen Anscheins, sozusagen „phantastische und um die Wahrheit unbekümmerte Dichtung“<sup>26</sup> handelt. Seine Vorredner hätten schöne und prächtige Lobreden gehalten, indem sie dem Eros alles beileigten und gesagt haben, dass er viel sei und hervorbringe, damit er auf das Schönste und Vortrefflichste erscheine, allerdings nur denjenigen, die den Eros nicht kennen und nicht denen, die ihn kennen.<sup>27</sup> Phaidros und die anderen Symposiasten sagen, Sokrates solle so reden, wie er selbst glaube, dass man reden müsse.<sup>28</sup>

### **b. Beziehung zwischen Eros, dem Guten und dem Schönen (199c- 201c)**

Zunächst stellt Sokrates Zusammenhänge zwischen Eros, dem Guten und dem Schönen dar. Er stimmt Agathon darin zu, dass es gut sei, am Anfang der Rede zu erklären, wie Eros ist und wie seine Werke sind.<sup>29</sup> „Diese Struktur – erst Wesen [...], dann Wirkung des Eros – bestimmt die weitere Rede von Sokrates [...]“<sup>30</sup>. Dann fragt Sokrates, ob Eros jemandes oder niemandes Liebe ist. Agathon bejaht die Frage nicht nur in Bezug auf die Liebe von Vater und Mutter, sondern auch auf diejenige von Bruders oder Schwester, meint also, dass Eros jemandes Liebe und Bruder eines Bruders oder einer Schwester ist.<sup>31</sup> Hier soll gezeigt werden, „was den Vater zum Vater, den Bruder zum Bruder, den Eros zum Eros macht“<sup>32</sup>. Anschließend fragt Sokrates, ob Eros Liebe von nichts oder von etwas ist.<sup>33</sup> Hier wird die Doppeldeutigkeit des Begriffs ἔρως erkennbar, bei dem es sich einerseits um den griechischen Begriff für „Liebe“ handelt, andererseits um den Eigennamen des Gottes der Liebe. Agathon bejaht, dass Eros Liebe von etwas ist.<sup>34</sup> Es geht darum, dass der Begriff

---

<sup>23</sup> Schur 2013, S. 237.

<sup>24</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 198d-e.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 198e.

<sup>26</sup> Schur 2013, S. 257

<sup>27</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 198e-199a.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 199b.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 199c.

<sup>30</sup> Schur 2013, S.237.

<sup>31</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 199 c-d.

<sup>32</sup> Buchner 1965, S. 27.

<sup>33</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 199d.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.



Eros in Relation zu etwas verstanden werden muss, da Eros Liebe zu etwas ist „und deswegen nur in Bezug auf seinen Gegenstand angemessen erfasst werden kann“<sup>35</sup>.

„Aus den Beispielen her erklärt sich das erfragte[sic!] ‚von etwas‘ des Eros näher als das, was der Eros gerade selbst ist, d.h. als seine Wesensverfassung. Das besagt: Der Eros besteht überhaupt nur darin, [...] Eros von etwas zu sein. Er ist [...] ein *genitivisches Verhältnis*. Er *ist* dieses Verhältnis, nicht aber hat er es bei sich als Eigenschaft neben anderen [...].“<sup>36</sup>

Sokrates‘ Frage, ob Eros das, dessen Liebe er ist, begehrt oder nicht, bejaht Agathon ebenfalls und auf die Frage, ob Eros das, was er begehrt schon hat, oder ob er es noch nicht hat und es begehrt, antwortet Agathon, Eros habe noch nicht, was er begehrt. Daraufhin möchte Sokrates wissen, ob es nur scheint oder notwendig ist, dass das Begehrende begehrt, wessen es bedürftig ist beziehungsweise nicht begehrt, wessen es nicht bedürftig ist. Agathon hält dies für notwendig.<sup>37</sup> „Die Art der Relation des Eros zu seinem Gegenstand lässt sich [also] als Begehren beschreiben [...].“<sup>38</sup> Sokrates folgert: Jemand, der etwas schon hat, ist dessen nicht mehr bedürftig, das bedeutet beispielsweise, dass jemand, der groß, stark oder gesund ist, sich nicht mehr wünscht, groß, stark oder gesund zu sein. Allerdings kann es sein, dass eine Person, die jetzt etwas notwendig schon ist oder hat, dieses trotzdem begehrt in dem Sinne, dass sie auch in Zukunft darüber verfügen können möchte.<sup>39</sup> Beispiele dafür sind Reichtum oder Gesundheit. „Hier kündigt sich bereits die Intention des Eros auf das Immerseiende und Unvergängliche an [...]“<sup>40</sup> Sokrates stellt also fest, dass die Sätze „Ich begehre das Vorhandene“ und „Ich möchte, dass das jetzt Vorhandene mir auch in Zukunft vorhanden ist“ nicht gleichgesetzt werden können.<sup>41</sup> Das heißt, „[d]er Begehrende antizipiert die Gegenwart dessen, was ihm fehlt, oder er rechnet mit der Möglichkeit, des Verlusts dessen, was er hat.“<sup>42</sup> Sokrates folgert: Zu wollen, dass einem auch in der Zukunft erhalten bleibt, was man jetzt besitzt, bedeutet, auch das zu lieben, was man noch nicht hat. Es gibt also eine Begierde oder Liebe nach noch nicht Vorhandenem oder noch nicht Fertigem beziehungsweise nach etwas, das man noch nicht hat oder noch nicht selbst ist und dessen man bedürftig ist.<sup>43</sup> Nach diesen Überlegungen fasst Sokrates erneut zusammen: Eros ist zuerst Liebe zu etwas und

---

<sup>35</sup> Schur 2013, S. 238.

<sup>36</sup> Buchner 1965, S. 27.

<sup>37</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 200a-b.

<sup>38</sup> Schur 2013, S. 238.

<sup>39</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 200b-d.

<sup>40</sup> Schur 2013, S. 238.

<sup>41</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 200d.

<sup>42</sup> Sier 1997, S. 4.

<sup>43</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 200d-e.

dann Liebe zu dem, wonach er ein Bedürfnis hat.<sup>44</sup> Zudem erinnert Sokrates daran, dass Agathon gesagt hatte, dass sich die Angelegenheiten der Götter durch die Liebe zum Schönen geordnet haben, da es keine Liebe zum Hässlichen gibt. Daraus folgt einerseits, dass Eros Liebe zur Schönheit und nicht Liebe zur Hässlichkeit ist und andererseits, dass man das liebt, dessen man bedürftig ist und das man nicht hat.<sup>45</sup> Hier findet eine „Verschiebung des Objektbereichs des Eros“<sup>46</sup> statt.

„Es macht nämlich einen [...] Unterschied, ob der Eros die Liebe zu schönen Dingen ist (ἔρως καλῶν), das heißt zu singulären Gegenständen, oder ob er die Liebe zur Schönheit ist (ἔρως κάλους, Smp 201a) als einer Eigenschaft, die allgemein allen schönen Gegenständen zukommt.“<sup>47</sup>

Aus diesen Vorüberlegungen leitet Sokrates ab, dass Eros der Schönheit bedürftig ist und sie nicht hat und fragt Agathon, ob er immer noch behaupte, Eros sei schön, wenn es sich dann tatsächlich so verhält, dass etwas schön ist, das gleichzeitig der Schönheit bedarf und sie nicht hat. Da Agathon erkennt, dass etwas, das der Schönheit bedürftig ist und sie nicht hat, nicht schön sein kann, gibt er zu, dass er wohl nichts von dem, was er am Ende seiner Rede gesagt hat, verstanden hat.<sup>48</sup> Im Gegensatz zu älteren Dialogen Platons, in denen Sokrates in eine Aporie gelangt, schließt sich hier das Finden der Wahrheit an.<sup>49</sup> Es wird klar, was Sokrates meint, wenn er zu Beginn seiner Rede sagt, dass seine Vorredner Eros viel Schönes beilegen ohne zu prüfen, ob es sich wirklich so verhält. Sokrates zeigt Agathon, dass er eine sehr schöne und stilistisch überzeugende Rede über den Eros gehalten hat, ohne selbst verstanden zu haben, was er sagt, wodurch Unwissenden vielleicht der Anschein entsteht, Eros sei schön. Durch genaueres Fragen findet Sokrates aber heraus, dass es sich nicht so verhalten kann. Die Frage, ob ihm das Gute auch schön zu sein scheint, bejaht Agathon, woraus Sokrates folgert, dass Eros auch des Guten bedürftig ist, wenn man davon ausgeht, dass er des Schönen bedürftig ist und dass das Schöne gut ist.<sup>50</sup> Hier ist die enge Verknüpfung zwischen den Begriffen gut und schön besonders klar zu erkennen. Auch wenn kalon und agathon unterschiedliche Bedeutungen haben, sind sie doch kaum trennbar zu behandeln und es bestehen enge Wechselwir-

---

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 200e.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 201a-b.

<sup>46</sup> Schur 2013, S. 239.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 201b.

<sup>49</sup> Vgl. Sier 1997, S. 3.

<sup>50</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 201c.

kungen zwischen beiden. „Die These, dass die guten Dinge schön sind, bereitet die anthropologisch bedeutsame Aussage vor, dass alle Menschen das Gute lieben und dass sie begehren, es immer zu haben. (Smp.206a) Der eigentliche Gegenstand des Eros ist demnach das Gute.“<sup>51</sup> Schließlich meint Sokrates, Agathon könne ihm, also Sokrates, zwar widersprechen, der Wahrheit aber nicht<sup>52</sup>, was impliziert, dass Sokrates die Wahrheit gesagt haben muss. So wird noch einmal deutlich, dass Sokrates durch seine Fragetechnik das Ziel verfolgt, die Wahrheit aufzuzeigen, denn „[...] der Ort der ἀλήθεια [ist] für Platon die dialektische Untersuchung zweier Partner [...]“<sup>53</sup>.

### c. Wiedergabe des Beginns der Diotima-Rede durch Sokrates

#### i. Die dämonische Natur des Eros (201d- 203e)

Ausgehend davon, worüber er mit Agathon übereingekommen ist, möchte Sokrates nun die Rede einer Mantineierin namens Diotima wiedergeben „und Diotimas Rede wird die Ansätze der Vorredner alle in der ein oder anderen Weise berücksichtigen und, was fruchtbar in ihnen war, aufnehmen und in die richtige Perspektive rücken“<sup>54</sup>. Zentrale Punkte im ersten Teil von Diotimas Gedanken sind die richtige Vorstellung als Zwischending zwischen Weisheit und Torheit, die Glückseligkeit, die diejenigen innehaben, die das Schöne und Gute besitzen, das Vermitteln zwischen Göttern und Menschen als Aufgabe des Eros und die Abstammung des Eros. Diotima hat Sokrates in Liebesdingen unterrichtet und er hält sie für sehr weise.<sup>55</sup> Die Priesterin hatte Sokrates einst ausgefragt, ähnlich wie er nun Agathon befragt, sie „[...] wendet also die sokratisch-platonische Methode des Philosophierens an: Sie *belehrt*, indem sie Fragen stellt“<sup>56</sup>. An dieser Stelle ist interessant, dass Sokrates ausnahmsweise nicht der Fragenstellende sondern der Befragte und die Fragende eine Frau ist.<sup>57</sup> Sokrates sagt, dass er damals ebenfalls davon ausging, dass Eros ein großer Gott sei und zu den Schönen gehöre. Diotima widerlegt das und zeigt, dass Eros nach Sokrates' beziehungsweise Agathons eigenen Worten weder schön, noch gut sei.<sup>58</sup> Eros ist aber auch nicht hässlich und schlecht. Diotima fragt Sokrates, ob er meine, dass das, was nicht schön ist, notwendigerweise hässlich sei. Sokrates bejaht diese

---

<sup>51</sup> Schur 2013, S. 239.

<sup>52</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 201c.

<sup>53</sup> Sier 1997, S. 2.

<sup>54</sup> Ebd., S. 2.

<sup>55</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 201d.

<sup>56</sup> Paulsen, Rehn 2006, S. 174.

<sup>57</sup> Auf dieses Phänomen kann in dieser Arbeit jedoch nicht detaillierter eingegangen werden.

<sup>58</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 201e.

Frage zuerst, woraufhin Diotima ihn fragt, ob er meine, dass das, was nicht weise ist, automatisch töricht ist. Diotima versucht, Sokrates so zu zeigen, dass es etwas zwischen Weisheit und Torheit gibt, nämlich richtige Vorstellung: wenn man eine richtige Vorstellung hat, diese aber nicht beweisen kann, handelt es sich weder um Wissen, noch um Unverstand. Etwas Grundloses kann nämlich keine Erkenntnis sein, genauso wenig wie etwas, das das Wahre enthält, Unverstand sein kann.<sup>59</sup> Analog dazu kann man daraus, dass etwas nicht schön ist, nicht folgern, dass es hässlich ist und dass etwas nicht gut ist, bedeutet nicht automatisch, dass es schlecht ist. Sokrates hat eingestanden, dass Eros weder gut noch schön ist. Deshalb soll er aber laut Diotima nicht glauben, dass Eros hässlich und schlecht ist, vielmehr ist er etwas zwischen schön und gut und hässlich und schlecht. Diotima erklärt, dass Eros nicht, von allen insgesamt, also von Wissenden und Nichtwissenden, für einen großen Gott gehalten werden kann, da Sokrates und sie ihn eigentlich für gar keinen Gott halten, weil Eros das Schöne und Gute, dessen er ja bedürftig ist, begehrt. Alle Götter sind glücklich und schön und glücklich sind wiederum diejenigen, die das Schöne und Gute besitzen. Da Eros das Schöne und Gute nicht hat, kann er also kein Gott sein. Eros befindet sich zwischen Sterblichem und Unsterblichem und ist ein großer Dämon, da alles Dämonische zwischen Göttern, die ja unsterblich sind, und dem Sterblichen ist.<sup>60</sup> Hier stellt sich jedoch die Frage, wie es logisch möglich ist, dass jemand weder sterblich noch unsterblich ist, denn entweder stirbt er irgendwann und ist demnach sterblich, oder er stirbt nicht und ist dann unsterblich. Eigentlich müsste Eros sich also entscheiden, ob er sterblich oder unsterblich ist.<sup>61</sup> Als Dämon ist Eros in der Lage zu dolmetschen und einerseits den Göttern Gebete und Opfer von den Menschen zu übermitteln, andererseits den Menschen Befehle und Vergeltung von den Göttern zu überbringen. Ein Dämon ist also eine Ergänzung in der Mitte zwischen Göttern und Menschen, so dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Diotima erklärt, dass Götter nicht direkt mit den Menschen verkehren und dass aller Umgang und alle Gespräche zwischen Göttern und Menschen über Dämonen geschehen. Man kann zwischen einem dämonischen und einem gemeinen Mann unter-

---

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 202a.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 202b-e.

<sup>61</sup> Hier ist eine gewisse Parallele zwischen Eros und dem Gedankenexperiment aus der Quantenphysik von Schrödingers Katze zu erkennen, wobei diese gleichzeitig tot und lebendig ist, während Eros gleichzeitig sterblich und unsterblich ist. In der Quantenphysik können sich Systeme tatsächlich in einer Überlagerung aus zwei Zuständen befinden, spätestens bei einer Messung muss sich das System dann aber für einen Zustand „entscheiden“. (Vgl. Schrödinger 1935, S. 811.)

scheiden: letzterer versteht sich auf Künste, Handarbeiten und andere Dinge.<sup>62</sup> „[...] [Er] versteht [...] nichts von dem Spannungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, weil er sich nur mit der Welt des Veränderlichen und Sterblichen beschäftigt.“<sup>63</sup> Eros ist einer unter vielen Dämonen<sup>64</sup>, wobei seine Entstehung und Herkunft seine dämonische Natur sowie gewissermaßen auch seine Beziehung zum Schönen widerspiegelt. Da er an ihrem Geburtstag gezeugt wurde und von Natur aus ein Liebhaber des Schönen ist und Aphrodite schön ist, ist Eros ein Begleiter und Diener der Aphrodite.<sup>65</sup> „Aphrodite ist daher Geburtshelferin für den Eros, wo immer dieser dem Schönen begegnet.“<sup>66</sup> Hier ist also eine enge Beziehung zwischen Eros und Aphrodite, der Göttin der Schönheit und der Liebe, zu erkennen.<sup>67</sup> Diotima erklärt Sokrates, wer Eros' Eltern sind: Nach Aphrodites Geburt schmausten die Götter, unter ihnen war auch Poros, der Sohn der Metis. Nach dem Essen kam Penia dazu, Poros war berauscht und schlief im Garten des Zeus ein. Da sie bedürftig war und ein Kind von ihm empfangen wollte, legte sich Penia zu Poros und so entstand Eros.<sup>68</sup> Als Sohn von Penia und Poros und hat Eros folgende Eigenschaften: Gemäß seiner Mutter Penia<sup>69</sup> ist Eros arm, nicht fein und nicht schön, sondern rau, unangenehm, unbeschuh<sup>70</sup>, ohne Behausung und liegt immer auf dem Boden, ist dabei unbedeckt, schläft vor den Türen und auf den Straßen im Freien und ist immer dürftig.<sup>71</sup> Penia ist „[...] die aporia wesenseigen, die Hilf- und Ratlosigkeit.“<sup>72</sup> Gemäß seines Vaters Poros hat Eros das Gute und Schöne im Sinn, ist tapfer, keck, rüstig, ein gewaltiger Jäger<sup>73</sup>, intrigierend, strebt nach Einsicht, ist sinnreich, philosophiert sein ganzes Leben und ist gleichzeitig ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist. Er ist weder wie ein Sterblicher, noch wie ein Unsterblicher, blüht und gedeiht, wenn es ihm gut

---

<sup>62</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 202e-203a.

<sup>63</sup> Schur 2013, S. 241.

<sup>64</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 203a.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 203b-c.

<sup>66</sup> Schur 2013, S. 242.

<sup>67</sup> „Der von Diotima beschriebene Eros wird dagegen nun zwar nicht explizit als der älteste der Götter bezeichnet, aber seine Zeugung fällt auf den Geburtstag der Aphrodite [...], womit eine außerordentliche Jugend des Dämons wohl auszuschließen ist [...].“ (Höhn 2012, S. 203.) Wenn man Aphrodite als die Geburtshelferin des Eros in Bezug auf das Schöne bezeichnet und Eros ein Philosoph ist, könnte man die These aufstellen, dass Aphrodite Eros hilft, das wahre Schöne oder dem Philosophen, die Weisheit zu erkennen. Hier kann man auch eine Parallele zu Sokrates' Maieutik erkennen.

<sup>68</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 203b.

<sup>69</sup> Penia wird hier als Eigennamen verwendet, der Begriff *πενία* kann aber auch mit „Armut“ oder „Mangel“ übersetzt werden, was die Eigenschaften der Mutter des Eros widerspiegelt.

<sup>70</sup> Hier ist eine Parallele zu Sokrates erkennbar, der ebenfalls barfuß herumgelaufen sein soll.

<sup>71</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 203c-d.

<sup>72</sup> Vgl. Schur 2013, S. 242.

<sup>73</sup> Wobei Jagen hier als Jagd nach dem Schönen und Guten verstanden werden kann (vgl. Schur 2013, S. 244).

geht und ist hinsterbend und wieder auflebend. Was Eros schafft, geht immer wieder fort und er ist nie weder arm, noch reich, steht immer in der Mitte zwischen Weisheit und Unverstand<sup>74</sup>, was verdeutlicht, dass Eros in jeder Hinsicht ein „Zwischending“ ist. Auf den ersten Blick scheint es verwunderlich, dass Poros nicht ausschließlich gute Eigenschaften aufweist. Der Name Poros (πόρος) kann mit „Furt“, „Übergang“, „Weg“, aber auch mit „Hilfsmittel“ übersetzt werden. „Als Sohn der Klugheit, der Metis, ist er eine allegorische Personifikation der findigen Intelligenz, die stets Mittel und Wege hat, ans Ziel zu gelangen, und sich immer zu helfen weiß.“<sup>75</sup> Snell übersetzt πόρος mit „Wegfinder“.<sup>76</sup> Außerdem ist in Poros auch eine Komponente des Begehrens erkennbar, in dem Sinne, „daß der Erast einen Ausweg aus seiner ἔνδεια kennt. [...] Aber um ἐραστής zu sein, muss er sozusagen dem Schönen dauernd auf der Spur sein und eine Methode kennen, die eine realistische *Aussicht* auf Gewinnung des καλόν eröffnet.“<sup>77</sup> Da Eros Liebe zur Schönheit ist und das Schöne begehrt, gleichzeitig aber des Schönen bedürftig ist<sup>78</sup>, ist hier eine weitere Parallele zu seinem Vater Poros erkennbar und auch Eros kann gewissermaßen als „Wegfinder“ bezeichnet werden, da er das Schöne begehrt und verfolgt, gleichzeitig aber auch der beste Helfer ist, um das wahre Schöne zu erlangen<sup>79</sup>. Eros verbindet also die guten und schlechten Eigenschaften beider Elternteile und ist auch in dieser Hinsicht ein Zwischending, analog zu seinem dämonischen Charakter. Aber damit Eros mit seiner dämonisch-doppeldeutigen Natur überhaupt entstehen kann, müssen sich in seinem Entstehungsmythos die Eigenschaften von Poros und Penia vermischen beziehungsweise überschneiden: „Denn so ganz bei Sinnen [...] war Poros [...] nicht, als er sich von Penia überlisten ließ. Und umgekehrt trägt Penia mit ihrem planvollen Handeln Züge, die sonst Poros charakterisieren.“<sup>80</sup> Da Eros als Dämon in jeder Hinsicht ein Zwischending ist, sich also auch zwischen Weisheit und Unverstand befindet, kann er auch als Philosoph betrachtet werden, wenn man davon ausgeht, dass er wie Philosophen nach Weisheit strebt. Das verdeutlicht Parallelen zwischen Eros, Diotima und Sokrates und Zusammenhänge zwischen Dämonen und Philosophen:

---

<sup>74</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 203d-e.

<sup>75</sup> Schur 2013, S. 242.

<sup>76</sup> Vgl. Snell 1953, S. 174.

<sup>77</sup> Sier 1997, S. 76.

<sup>78</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 201b

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 212b.

<sup>80</sup> Schur 2013, S. 243.

„Wer nun in diesem Zwischenbereich zwischen Göttern und Menschen zu den Weisen und Kundigen gehört [...] und sich auf die Welt der Dämonen versteht, der ist selbst ein dämonischer Mensch [...]. Das gilt für Priester wie Diotima, aber auch für den Erotiker Sokrates, der von sich behauptet, er verstünde nichts als die Dinge, die den Eros betreffen ([...] 198d).“<sup>81</sup>

## ii. Warum Eros philosophiert (204a-204c)

Diotima erklärt Sokrates, warum Eros als Philosoph betrachtet werden kann: Sie sagt, dass kein Gott philosophiert oder begehrt, weise zu werden, da ein Gott schon weise ist, und auch wer sonst weise ist, philosophiert nicht.<sup>82</sup> Das bedeutet, dass „weise“ gewissermaßen mit „Gott“ gleichgesetzt werden kann. Wer unverständlich ist, philosophiert ebenfalls nicht und erstrebt auch nicht, weise zu werden, denn Unverständnis bedeutet, dass jemand sich selbst für schön, gut und vernünftig hält ohne es zu sein.<sup>83</sup> Auch wenn Eros‘ Mutter Penia als rau und arm charakterisiert wird, so verdeutlicht die Tatsache, dass sie sich ihrer Bedürftigkeit bewusst ist und sich deshalb zu Poros legt, um an dessen Göttlichem teilzuhaben und Eros zu empfangen, dass sie nicht unverständlich, sondern gewissermaßen selbstreflektierend ist, was eine Voraussetzung für die Entstehung des Eros ist.<sup>84</sup> Penia verfügt also auch über philosophische Eigenschaften. Jemand, der sich nicht für bedürftig hält, begehrt nicht das, was er nicht zu brauchen glaubt, was bedeutet, dass der Unwissende nicht begehrt, weise zu werden, weil er meint, schon über Weisheit zu verfügen und ihrer damit nicht mehr zu bedürfen. Philosophierende sind also weder weise noch unverständlich, sie sind diejenigen, die zwischen beidem sind und dazu gehört auch Eros.<sup>85</sup> Hier ist zwar eine gewisse Analogie zum dämonischen Wesen des Eros zu erkennen, das sich dadurch auszeichnet, dass Eros als Dämon immer zwischen Göttern, die weise sind, und Sterblichen steht. Wenn man aber davon ausgeht, dass Philosophen in der Regel auch sterblich sind, wäre entweder Eros in diesem Fall nicht mehr zwischen Göttlichem und Sterblichem, sondern sterblich, oder man müsste davon ausgehen, dass entweder alle Menschen unverständlich oder alle Philosophen Dämonen sind. Dass Eros sowohl ein Dämon als auch ein Philosoph ist, deutet darauf hin, dass er sterblich und unsterblich ist, woraus folgt, dass Sterblichkeit keine notwendige Bedingung für einen Philosophen ist und Eros die Schnittmenge zwischen Dämonen und Philosophen darstellt. Da die Weisheit zu dem Schönsten gehört und Eros Liebe

---

<sup>81</sup> Ebd., S. 241.

<sup>82</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 204a.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 204a.

<sup>84</sup> Vgl. Schur 2013, 2013 S. 246.

<sup>85</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 204a-b.

zu dem Schönen ist, ist Eros notwendigerweise weisheitsliebend und steht somit als Philosoph zwischen den Weisen und den Unverständigen.<sup>86</sup> Allerdings stellt sich hier auch die Frage, warum Weisheit automatisch zum Schönen gezählt wird. Diotima erkennt, dass Sokrates glaubte, Eros sei das Geliebte und nicht das Liebende und deshalb erschien Eros dem Sokrates wunderschön.<sup>87</sup> Hier bleibt offen, was genau das Geliebte ist. Wenn man Weisheit als das Geliebte betrachtet, dann wäre auch die Weisheit wunderschön. Später bezeichnet Diotima das Geliebte oder Liebenswerte als das Schöne, Zarte, Vollendete und Seligzupreisende.<sup>88</sup> Auch diese können als Attribute der Weisheit betrachtet werden. Schließlich betont Diotima, dass das Liebende anders ist, nämlich so, wie sie es Sokrates erklärt hat.<sup>89</sup> Dies kann man so verstehen, dass die Weisheit das Geliebte ist und der Liebende philosophiert, also nach der Weisheit strebt. „Eros selbst, der große Daimon, ist notwendig φιλόσοφος (203d ff.), Verehrer der Schönheit und des Schönsten, der Weisheit.“<sup>90</sup>

#### **d. Philosophie und ihre Bedeutung für den Begriff kalon**

„Das Symposium steht wie kein anderer Dialog Platons für die Synthese von Eros und Philosophie.“<sup>91</sup> Obwohl der Begriff φιλοσοφία (16x) wesentlich seltener gebraucht wird als Formen aus der Wortfamilie ἔρως (insgesamt 161x)<sup>92</sup>, spielt das Symposium nicht nur in der Philosophie, sondern auch die Philosophie im Symposium eine wichtige Rolle. Hier soll die Bedeutung der Methode der Dialektik für das Erkennen der Wahrheit über das Schöne gezeigt werden, der sich Sokrates zu Beginn und Diotima in ihrer Rede bedienen. Zudem soll analysiert werden, inwiefern Eros als Philosoph zu sehen ist und was kalon mit Eros und Philosophie zu tun hat.

##### **i. Dialektik als Methode, um die Wahrheit über das Schöne zu erkennen**

Bevor Sokrates die Rede der Diotima wiedergibt, befragt er Agathon elenktisch und ähnlich wie ihn einst Diotima gefragt haben soll und macht Agathon so deutlich, dass er nichts von dem, was er in seiner stilistisch schönen Rede gesagt hat, verstanden hat. Hierbei bedient sich Sokrates der Methode der Dialektik. Dialektik ist eine be-

---

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 204b.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 204c.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.

<sup>90</sup> Szlezák 1985, S. 253.

<sup>91</sup> Schur 2013, S. 214.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., S. 215.



stimmte Form der Unterredung und „ursprünglich die Kunst, in Rede und Gegenrede durch Aufdeckung der Widersprüche zur Wahrheit zu gelangen“.<sup>93</sup> Interessant ist hier, dass Sokrates anders als seine Vorredner seine Rede nicht als reinen Vortrag gestaltet, sondern durch das Fragen und Antworten eine Verbindung mit seinem Vorredner herstellt.<sup>94</sup> Sein Ziel ist es, in seiner Rede die Wahrheit über den Eros zu sagen<sup>95</sup>, nachdem es den vorherigen Rednern in erster Linie darum ging, dass der Eros möglichst schön und vortrefflich erscheine.<sup>96</sup> Auch im *Phaidros* wird der Unterschied zwischen Wahrheit und Schein verdeutlicht<sup>97</sup>: „So werden [...] das *scheinbar* Gerechte, Gute und Schöne schlechthin mit der ἀληθεία kontrastiert, wobei [...] mit „ἀληθεία“ das *wirklich* Gerechte, Schöne und Gute gemeint ist.“<sup>98</sup> Platon „scheidet die Sinnlichkeit als Wahrheitsquelle aus“<sup>99</sup>, worin gewissermaßen schon ein Vorgriff auf die stufenweisen Erkenntnis des wahren Schönen identifizierbar ist, da wir zwar ausgehend von sinnlicher Erfahrung schöner Körper, das wahre Schöne auch nicht mehr mit unseren Sinnen wahrnehmen können. „Dieses Erkenntnismodell deutet an, daß jeder Erkenntnis ein sinnliches Moment des Begehrens zugrunde liegt, das allerdings um der wahren Erkenntnis willen transzendiert werden muss.“<sup>100</sup> Sinnlich wahrnehmbare Schönheit kann also nur als Ausgangspunkt für die Erkenntnis des wahren Schönen dienen, welches dann nicht mehr mit den Sinnen wahrnehmbar ist. Da unter seinen Vorrednern auch Sophisten sind, kann man hier auch erkennen, dass Sokrates sich zumindest in den Platonischen Dialogen in seiner Philosophie und Methodik von den Sophisten, die als Rhetoriklehrer die Kunst der Rede an Stelle verbrieft Wahrheiten setzten<sup>101</sup>, abgrenzt, was Platon als Gegner der Sophistik zeigt. Sokrates betont, dass Agathons Rede zwar stilistisch schön war, inhaltlich aber nicht vollständig überzeugend war.<sup>102</sup> Es geht Sokrates‘ Vorrednern also eher um schöne Sprache und schönen Schein als darum, die Wahrheit zu sagen. Auch wenn Agathon

<sup>93</sup> Gurst: Dialektik. In: Irmscher 1985, S. 131.

<sup>94</sup> Vgl. Sier 1997, S. 2. , s.a. Krüger 1948, S. 140.

<sup>95</sup> Für Platon sind jedoch zwei Formen von „wahr“ zu unterscheiden: logische und ontologische Wahrheit. Logische Wahrheit „besteht darin, daß unsere Urteile inhaltlich mit dem Sachverhalt übereinstimmen, den sie wiedergeben wollen“(Hirschberger 2007. Bd. 1, S. 88). Für Platon wichtiger ist die ontologische Wahrheit, bei der Wahrheit eine Eigenschaft von Seiendem ist, wobei das Seiende wahr ist, wenn es so ist, wie es sein soll. (Vgl. ebd., S. 88.) „Die Unterscheidung von einem wahren Sein [...] gegenüber einem „Seienden“, das kein wahres Sein ist, weil es in der Mitte steht zwischen Sein und Nichtsein, zieht sich durch seine ganze Philosophie.“ (Ebd., S. 88.)

<sup>96</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 199a-b.

<sup>97</sup> Vgl. Plat., *Phaidr.*, 260a.

<sup>98</sup> Szaif 1996, S. 58; vgl. auch Plat., *Phaid.* 260a.

<sup>99</sup> Hirschberger, 2007, Bd. 1, S. 89.

<sup>100</sup> Liessmann 2003, S. 39.

<sup>101</sup> Vgl. Rehfus: Sophisten. In: Rehfus 2003, S. 619.

<sup>102</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 198b.

kein Sophist in dem Maße wie Protagoras oder Aristophanes ist, der beim Gorgias gelernt hat, kann man hierin doch indirekt die Kritik an den Vorrednern des Sokrates erkennen insofern, dass es ihnen „[...] nicht um die Wahrheit geht, sondern darum, ein Wortgefecht zu gewinnen. [...] Der Philosophie hingegen käme es auf die Wahrheit an [...]“<sup>103</sup> Doch ist zu bedenken, dass Weisheit nicht gelehrt, sondern nur gelernt werden kann<sup>104</sup>, was die Rede von Sokrates und Diotima ebenfalls von den vorangegangenen Reden unterscheidet, da Sokrates und Diotima durch gezieltes Fragen den Zuhörer dazu bringen wollen, zu lernen, was Weisheit bedeuten könnte. Die Methode der Dialektik zieht sich durch die komplette Sokrates-Rede, da nicht nur Sokrates Agathon gezielte Fragen stellt, sondern auch Diotima Sokrates durch Fragen belehrt hat, was Sokrates nun wiedergibt. Die Dialektik dient nicht nur dem Erkennen der Wahrheit im Allgemeinen, sondern führt auch dazu, das Schöne an sich, was die Wahrheit über das Schöne impliziert, zu erfahren. „Die Dialektik wird im ‚Symposion‘ (209e-212a) als intuitive Erkenntnis beschrieben“<sup>105</sup>, wodurch nach einer stufenweisen Vervollkommnung schließlich das Schöne selbst erkannt wird.

„Im letzten Schritt des dialektischen Aufstiegs wird die Form der Schönheit von [den] Beziehungen [zu den entsprechenden Gegenstandsbereichen] gelöst. Der richtig geführte Schüler erblickt die reine, für sich seiende, beziehungslose, eingestaltige Form der Schönheit.“<sup>106</sup>

Das heißt, dass das Schöne unabhängig von Körpern oder Seelen erkannt wird. Dialektik, die Erkenntnis des Schönen und Eros sind eng miteinander verknüpft, denn „[p]hilosophisch betrachtet, ist die Liebe nichts anderes als Dialektik.“<sup>107</sup>

## ii. Eros, kalon und Philosophie

„Erotik ist eine von Platons zentralen Metaphern für Philosophie.“<sup>108</sup> Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen Eros und der Philosophie, denn als Dämon steht Eros in der Mitte zwischen Weisheit und Unverstand.<sup>109</sup> Das bedeutet, dass er die Weisheit nicht hat, aber nach ihr strebt, was zugleich Merkmal eines Philosophen ist. Unverstand bedeutet, dass man sich für weise hält, ohne es zu sein, was auf Eros nicht zutrifft, denn als Philosoph ist er sich dessen bewusst, dass er der Weisheit noch bedürftig ist. Neben der Weisheit ist Eros aber auch des Schönen bedürftig, was

---

<sup>103</sup> Rehfus: Sophisten. In: Rehfus 2003, S. 619.

<sup>104</sup> Summerell 2004, S. 78, f.

<sup>105</sup> Ricken 2007, S.113.

<sup>106</sup> Ebd., S. 114.

<sup>107</sup> Summerell 2004, S. 83.

<sup>108</sup> Szlezák 1985, S. 253.

<sup>109</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 203e.

erlauben könnte Weisheit und das Schöne gleichzusetzen oder zumindest eine enge Beziehung zwischen beidem zu sehen. Daran schließt sich die Frage der Gewichtung zwischen Eros und Philosophie an, ob sie also wirklich nahezu gleichgesetzt werden können, oder doch entscheidende Unterschiede zwischen beiden bestehen. Darüber, ob es im *Symposion* um eine philosophische Reflexion der Liebe oder um das Wesen der Philosophie geht, gehen die Meinungen auseinander. Intellektuell reflektierte Liebe wäre ein Teil der Ethik als Gebiet der Philosophie.<sup>110</sup> Für diesen Ansatz spricht, dass der Begriff *kalon* im *Symposion* nicht rein ästhetisch zu verstehen ist, sondern auch eine ethische Komponente beinhaltet, da davon ausgegangen wird, dass das Schöne auch gut ist. Dagegen fiel es in den Bereich der Erkenntnistheorie, das Gespräch über die Liebe als äußere Grundlage für eine theoretische Selbstbestimmung der Philosophie anzusehen.<sup>111</sup> Dann wäre

„[...] Eros nichts anderes als eine Metapher für das geistige Streben nach Einsicht in die Idee des Guten und Schönen, so dass zwar aufgrund der Begehrensstruktur eine Analogie zwischen Eros und Philosophie hergestellt werden kann, aber dennoch kein ontologischer Zusammenhang zwischen ihnen besteht“<sup>112</sup>.

Für Platon aber hängen Ethik und Erkenntnistheorie untrennbar zusammen.<sup>113</sup> Zwischen Eros und dem *kalon* besteht auf zweierlei Weise eine enge Verknüpfung: Einerseits ist Eros des Schönen bedürftig<sup>114</sup>, andererseits wird er als bester Helfer, das wahre Schöne zu finden<sup>115</sup> bezeichnet. Beide Eigenschaften des Eros, einerseits des Schönen bedürftig zu sein und andererseits helfen zu können, das Schöne zu erkennen, scheinen zunächst widersprüchlich. Im *Symposion* wird jedoch

„[...] eine Deutung der Strebekräfte des Lebens zur Diskussion gestellt [...], bei der Erkenntnis und Begehren nicht gegeneinander stehen. Vielmehr findet alles Begehren des Menschen im Streben nach Erkenntnis seine Erfüllung, und der Eros erscheint als der beste Helfer, um dieses Ziel zu erreichen“<sup>116</sup>.

Das bedeutet, dass Eros hilft, einerseits Erkenntnis zu erlangen, andererseits das Schöne zu erkennen. „Der Eros des Sokrates erzeugt eine Dynamik, die aus dem in schmerzhafter Selbsterkenntnis gewonnenen Bewusstsein der eigenen ἀμαθία und dem Streben nach Beseitigung dieses nunmehr als unhaltbar empfundenen Zustandes

---

<sup>110</sup> Vgl. Schur, S. 216.

<sup>111</sup> Vgl. ebd., S. 216.

<sup>112</sup> Ebd., S. 216.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., S. 217.

<sup>114</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 202b.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 212b.

<sup>116</sup> Schur 2013, S. 214.

entspringt [...].<sup>117</sup> Die Tatsache, dass Eros einerseits Philosoph ist und nach Weisheit strebt, andererseits aber auch das Schöne und Gute begehrt, zeigt, „[...] dass es nach Platon keine wahrheitsgemäße Erkenntnis gibt ohne philosophische Erotik und keine befriedigende menschliche Erotik ohne philosophische Erkenntnis“.<sup>118</sup> Das bedeutet, dass Eros Erotik und Erkenntnis verbindet, wenn man Erkenntnis im Zusammenhang mit dem nach Weisheit strebenden Philosophen Eros sieht und Erotik mit dem das Schöne und Gute begehrenden Eros in Verbindung bringt.<sup>119</sup> Aber alle Philosophie ist erotisch, „[d]enn wenn die sophia schön ist, und wenn weiterhin gilt, dass der Eros die Liebe zum Schönen ist, dann ist die Liebe zur sophia vom Eros inspiriert und also erotisch.“<sup>120</sup> Anfangs sagt Sokrates, er verstehe sich auf Liebesdinge<sup>121</sup>, später meint er, doch nichts davon zu verstehen, wie sie zu loben seien<sup>122</sup>. Hier kann man die These aufstellen, dass Liebesdinge mit Philosophie gleichgesetzt werden können, wobei Philosophie Liebe zu Weisheit ist, während sich Liebesdinge auf das Schöne oder allgemeiner auf ganz Verschiedenes beziehen können. Außerdem haben sowohl Philosophie, als auch Liebe beziehungsweise Eros mit Begehren zu tun, wobei das Objekt des Begehrens im ersten Fall die Weisheit ist, im zweiten das Schöne sein kann. Ausgehen davon, dass Diotima ihn Liebesdinge gelehrt hat, indem sie mehrfach mit ihm darüber gesprochen hat<sup>123</sup>, „hat sie ihn so auch die Philosophie gelehrt, allerdings ist hier zu bedenken, inwiefern Weisheit lehrbar ist oder ob nur die Methoden, Weisheit zu erkennen, gelehrt werden können. Wenn man davon ausgeht, dass Sokrates nach Weisheit strebt, somit also ein Philosoph ist und sich gleichzeitig auf Liebesdinge versteht, kann man ihn „als Stellvertreter des Eros“<sup>124</sup> betrachten. Es besteht also eine Analogie zwischen Philosophie und Liebe, „[...] die sich im Lauf des Dialogs als der Philosophie wesenseigen erweisen wird [...]“<sup>125</sup>

---

<sup>117</sup> Höhn 2012, S. 206.

<sup>118</sup> Schur 2013, S. 217.

<sup>119</sup> Allerdings muss angemerkt werden, dass der Begriff „Erotik“ hier noch enger auf die Figur des Eros bezogen ist, als in einer allgemeinen Begriffsdefinition, die Erotik als eine „den geistig-psychischen Bereich einbeziehende sinnliche Liebe [und als] (verhüllend) Sexualität“ (Duden 1990, S. 227.) determiniert. Diese Definition zeigt keine Verbindung zwischen den Begriffen Philosophie und Erotik.

<sup>120</sup> Schur 2013, S. 248.

<sup>121</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 177d.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 198d.

<sup>123</sup> Vgl. Summerell 2004, S. 71.

<sup>124</sup> Ebd., S. 71.

<sup>125</sup> Ebd., S. 71.

## 4. Bedeutung des Guten und des Eros für das kalon

### a. Zusammenhänge und Abgrenzung der Begriffe Liebe, Glückseligkeit, Gut, Schön (204c-206a)

Im Folgenden geht Diotima auf die Begriffe Liebe beziehungsweise Eros, Glückseligkeit, aber auch auf das Gute und das Schöne ein. Sie erklärt, dass eine Form der Liebe, „nämlich die Liebe zu einem Menschen“<sup>126</sup>, als Liebe bezeichnet wird. Zunächst fragt Sokrates nach dem Nutzen des Eros für den Menschen. Diotima erklärt, dass Eros auf das Schöne aus ist, woraus sich ergibt, dass jemand, der das Schöne begehrt, begehrt, dass es ihm zuteil wird. Die Frage, was mit dem, dem das Schöne zuteil wird, passiert, kann Sokrates nicht ohne Weiteres beantworten.<sup>127</sup> Im Folgenden wird der Begriff schön durch gut ersetzt und erklärt, dass auch jemand, der das Gute begehrt, begehrt, dass es ihm zuteil wird und der, dem das Gute zuteil wird, glücklich wird. Durch den Besitz des Guten sind die Guten dann glücklich.<sup>128</sup> Es ist interessant, dass Sokrates und Diotima sich an dieser Stelle einig sind, dass nicht weiter gefragt werden muss, warum jemand, der glücklich ist, glücklich sein will.<sup>129</sup> Die Glückseligkeit ist wie ein letztes Ziel. „Folglich besteht der Nutzen des Eros darin, dass man durch den Besitz des Guten glücklich wird.“<sup>130</sup> Das bedeutet, dass Eros dabei hilft, Eudaimonie zu erlangen, die „das höchste Ziel des Strebens eines Menschen [bezeichnet], dasjenige unter den Gütern, das um seiner selbst Willen erstrebt wird und insofern nicht Mittel zu anderen Zwecken ist“<sup>131</sup>. Wenn man davon ausgeht, dass ein Ziel der Liebe darin besteht, glücklich zu werden und wenn die Glückseligkeit ein letztes Ziel ist, dann bekommt Liebe eine viel weiter reichende Bedeutung: „Wenn es die Liebe auf Eudaimonie abgesehen hat, dann will sie ja [...] etwas viel Allgemeineres, als was man gemeinhin dem ‚Eros‘ zuschreibt.“<sup>132</sup> Eros kann also helfen, die Eudaimonie als höchstes Ziel zu erreichen. Auf Diotimas nächste Frage hin meint Sokrates, dass alle Menschen einen Willen und eine Liebe nach der Glückseligkeit haben und immer das Gute erstreben. Diotima fragt ihn, warum gesagt wird, dass einige lieben und andere nicht, wenn doch alle immer dasselbe

---

<sup>126</sup> Schur 2013, S. 249.

<sup>127</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 204c-d.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., 204e-205a.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., 205a.

<sup>130</sup> Schur 2013, S. 249.

<sup>131</sup> Blume: Eudaimonie. In: Rehfus 2003, S. 344.

<sup>132</sup> Krüger 1948, S. 162.

lieben.<sup>133</sup> Sie erklärt, dass im Stil einer *Pars pro toto* eine Art der Liebe mit dem Namen des Ganzen benannt wird und dass für andere Arten von Liebe andere Namen benötigt werden, analog zur vielfältigen Disziplin Dichtung, die alles umfasst, was für irgendetwas Ursache ist, aus dem Nichtsein ins Sein zu treten. Obwohl das Ganze als Dichtung bezeichnet wird, haben Teile der gesamten Dichtung eigene Namen, beispielsweise Tonkunst oder Silbenmaße.<sup>134</sup> Liebe wird so beschrieben, dass „im Allgemeinen jedes Begehren des Guten und der Glückseligkeit die größte und heftigste Liebe für jeden [ist]“<sup>135</sup>. Von denen, die sich anderen Dingen zuwenden, beispielsweise dem Gewerbe, Leibesübungen oder der Erkenntnis, sagen wir nicht, dass sie lieben oder Liebhaber sind; nur diejenigen, die sich auf eine gewisse Art oder Erscheinungsform des Ganzen konzentrieren, werden als Liebhaber oder Liebende bezeichnet und tragen damit den Namen des Ganzen.<sup>136</sup>

„So unterschiedlich der Erwerb materieller Güter, Sportbegeisterung oder das Streben nach Wissen und Weisheit auch sind, es liegt ihnen doch die gleiche Begehrensstruktur zugrunde: Sie sind Formen des Strebens nach etwas, was der Strebende für gut erachtet. Damit fallen sie gleicherweise unter den Eros“<sup>137</sup>,

was eine Verbindung zwischen dem Guten und dem Eros verdeutlicht, aber auch einen gewissen Alltagsbezug des Eros darstellt: Die verschiedenen Formen des Begehrens des Guten „unterscheiden sich in der Bewertung dessen, was gut ist, aber sie erstreben alle mittels dieser für gut gehaltenen Dinge das Glück“<sup>138</sup>. Das bedeutet, dass Sport, Materielles und auch vieles Andere, das man erstrebt und für gut hält, glücklich machen kann. Diotima erwähnt eine Rede, die besagt, dass diejenigen lieben, die ihre andere Hälfte suchen, behauptet dann jedoch, dass Liebe weder auf eine Hälfte noch auf ein Ganzes aus ist, wenn es nicht ein Gutes ist.<sup>139</sup> Liebe zielt also nur auf Gutes. Diotima behauptet, dass man nicht am Seinigen oder Eigenen hänge, sondern das Gute für einen Menschen das Seinige, das Schlechte hingegen fremd sein müsse. Als Beispiel dienen hier Gliedmaßen, die entfernt werden können, wenn sie krank, also nicht gut, sind. Ziel ist also, dass die Menschen nichts außer dem Guten

---

<sup>133</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 205a-b.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 205b-c.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 205d.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Schur 2013, S. 249.

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 205e.

lieben. Sokrates meint dann, man könne schlechthin sagen, dass Menschen das Gute lieben, Diotima ergänzt, Liebe bedeute, selbst immer das Gute haben zu wollen.<sup>140</sup>

### **b. Unsterblichkeit als Ziel des Liebesvollzugs (206b- 209e)**

Es folgt die Frage, wie diejenigen dem Guten nachgehen, deren Betrieb und Anstrengung man eigentlich Liebe nennt.<sup>141</sup> Diotima nennt es „eine Geburt in dem Schönen, sowohl dem Leibe als auch der Seele nach“<sup>142</sup> und erklärt, dass alle Menschen sowohl im Hinblick auf den Leib, als auch bezüglich der Seele fruchtbar seien und ihre Natur ab einem gewissen Alter danach strebe, hervorzubringen. Hervorbringen kann die Natur aber nur im Schönen und nicht im Hässlichen und Empfängnis und Erzeugung sind göttlich und etwas Unsterbliches im sterblichen Leben. Im Unangemessenen kann keine Empfängnis und Erzeugung erfolgen, allem Göttlichen ist das Hässliche unangemessen und das Schöne angemessen.<sup>143</sup> Die Schönheit wird als Geburtshelferin dargestellt<sup>144</sup>, wobei sich dies sowohl auf geistiges als auch auf körperliches Hervorbringen bezieht. Wenn das Zeugungslustige Schöner naht, wird es beruhigt und von Freude durchströmt und bringt hervor. Wenn es Hässlichem naht, wendet sich ab und bringt nicht hervor, sondern trägt seine Bürde mit Beschwerde weiter. Derjenige, der von Zeugungsstoff und Lust erfüllt ist, bemüht sich sehr um das Schöne, weil es ihn von großen Geburtswehen befreit. Diotima sagt, dass Liebe nicht, wie Sokrates meint, nach dem Schönen trachtet, sondern vielmehr nach der Erzeugung und Geburt im Schönen, weil Erzeugung das Unsterbliche ist, sofern dieses im Sterblichen sein kann. Wenn Liebe danach trachtet, das Gute immer zu haben, ist es notwendig, mit dem Guten nach der Unsterblichkeit zu streben, da Liebe nach Unsterblichkeit strebt.<sup>145</sup> Wenn man an dieser Stelle den Begriff Liebe durch den Gott beziehungsweise Dämonen Eros ersetzt, ergibt sich in Bezug auf das Göttliche, dass „[...] kreatürliche Prozesse wie Zeugungsdrang und Geburt sinnhaft gedeutet und transzendiert [werden]. Damit geht die Teleologie der verschiedenen Gegenstände des Begehrens einher.“<sup>146</sup> Diese Teleologie bedeutet, dass durch das Begehren schöner Körper und den durch das Schöne unterstützten Zeugungsdrang

---

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 205e-206a.

<sup>141</sup> Vgl. ebd., 206b.

<sup>142</sup> Vgl. ebd.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 206c-d.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 206d.

<sup>145</sup> Vgl. ebd., 206d-207a.

<sup>146</sup> Schur 2013, S. 250, vgl. auch Plat, *Symp.*, 205d-207a.

letztlich das Ziel verfolgt wird, in einer gewissen Weise unsterblich zu werden, nämlich indem man etwas Neues, das einem selbst ähnelt, in Form von menschlichen oder geistigen Nachkommen, hinterlässt. Diotima fragt Sokrates, was seiner Meinung nach die Ursache für diese Liebe und dieses Verlangen ist. Sie beschreibt das Balzverhalten von Tieren, die begierig sind, zu erzeugen und ihren Nachwuchs verteidigen, während man bei Menschen sagen könnte, dass ihr Zeugungsverlangen auf Überlegungen beruht.<sup>147</sup> Die sterbliche Natur möchte immer und unsterblich sein und kann dies nur durch Erzeugung, so dass immer ein anderes Junges statt des Alten zurück bleibt.<sup>148</sup> „[...] [D]ie Tatsache, daß Tiere sich für ihre Jungen einsetzen, [wird] nicht als moralisches Urphänomen genommen, sondern als ‚Liebe zur Ewigkeit‘ gedeutet [...]“. <sup>149</sup> Jedes einzelne Lebende ist von der Kindheit bis ins Greisenalter einerseits dasselbe und wird dasselbe genannt, andererseits behält es nie dasselbe an sich, sondern wird immer ein Neues, verliert im Alter Haare, Fleisch, Knochen, Blut und anderes am ganzen Körper. Nicht nur körperliche Dinge ändern sich, sondern auch an der Seele, an Gewohnungen, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust und Furcht behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Auch in Bezug auf die Erkenntnisse sind wir nie dieselben: Vergessen ist das Ausgehen einer Erkenntnis, Übung vermittelt statt der verschwindenden Erkenntnis eine Erinnerung, so dass die Erkenntnis dieselbe zu sein scheint<sup>150</sup>. So wird das Sterbliche erhalten, zwar nicht so, dass es wie das Göttliche immer dasselbe wäre, sondern so, dass das Schwindende und Alte ein Neues, das anders ist, als es selbst war, zurücklässt. So hat alles Sterbliche, sowohl der Leib, als auch alles Übrige, teil an der Unsterblichkeit, das Unsterbliche hat jedoch durch ein anderes Mittel teil an der Unsterblichkeit. Jedes Lebewesen hält von Natur aus seinen eigenen Sprössling in Ehren und begleitet ihn durch dieses Bestreben und durch diese Liebe um der Unsterblichkeit willen.<sup>151</sup> Diotima erklärt Sokrates, dass die Ehrliche der Menschen mit dem Trieb, berühmt zu werden und sich auf ewige Zeit einen unsterblichen Namen zu erwerben, zu tun hat und dass sie dafür bereit sind, Gefahren auf sich zu nehmen, ihr Vermögen aufzuwenden und sogar zu sterben, weil sie glauben, dass eine unsterbliche Erinnerung ihrer Tugend nach ihnen bleibt. Für die Unsterb-

---

<sup>147</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 207a-b.

<sup>148</sup> Vgl. ebd., 207d.

<sup>149</sup> Snell 2009, S. 162 f.

<sup>150</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 207d-208a.

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 208a-b.



lichkeit der Tugend und einen herrlichen Nachruhm tun alle alles, je besser sie sind, desto mehr, denn sie lieben das Unsterbliche. Diejenigen, die dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich den Frauen zu und sind auf diese Weise verliebt und meinen, sich durch Kinderzeugung für alle künftigen Zeiten Unsterblichkeit, Nachgedenken und Glückseligkeit zu verschaffen.<sup>152</sup> Es gibt aber auch Menschen, die der Seele nach zeugungslustig sind und zeugen wollen, was sich ziemt, der Seele nach zu erzeugen, nämlich Weisheit und andere Tugenden. Dichter und Künstler, denen man zuschreibt, erfinderisch zu sein, sind Erzeuger von Tugenden. Besonnenheit und Gerechtigkeit sind die größte und schönste Weisheit und zeigen sich in der Anordnung von Staaten und Hauswesen. Wer die schönste Weisheit, also die Besonnenheit und Gerechtigkeit als ein Göttlicher von Jugend an in seiner Seele trägt, wird auch Lust haben, zu befruchten und zu erzeugen und sucht das Schöne, um darin zu erzeugen. Er erfreut sich sowohl an schönen Leibern, als auch an schönen, edlen und wohl gebildeten Seelen, am besten ist, wenn beides vereinigt ist. Für solche Menschen hält er viele Reden über die Tugend und darüber, wie ein vortrefflicher Mann sein muss und wonach er streben muss. Indem er den Schönen berührt und sich mit ihm unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug und erzieht mit ihm gleichzeitig das Erzeugte. Die beiden haben dann eine Gemeinschaft, die enger als die eheliche Gemeinschaft und eine festere Freundschaft ist, außerdem besitzen sie gemeinsam auch schönere und unsterblichere Kinder (ἀθανατωτέρων παιδων), die gegenüber menschlichen Kindern vorzuziehen sind.<sup>153</sup> Hier wird also zwischen zwei Arten von Kindern unterschieden: Einerseits gibt es menschliche Kinder, andererseits werden durch Reden und Unterhaltungen erzeugte Tugenden und eine schöne und edle Seele mit Kindern gleichgesetzt, wobei letztere wertvoller sind als menschliche Kinder. Solche nichtmenschlichen Kinder sind Werte wie Ruhm, Tugend, Gesetze, Andenken oder Werke. „Geburt“ und „Kinder“ sind hier im übertragenen Sinn gemeint und sollen zu unsterblichem Ruhm und Andenken führen. „Die seelischen Kinder sind den leiblichen dadurch überlegen, dass sie den Grenzen von Raum und Zeit gegenüber freier sind.“<sup>154</sup> Sie altern und sterben nicht wie menschliche Nachkommen. Neben Tugenden kann man auch Gesetze erzeugen oder schöne Werke darstellen und im Vergleich zu menschlichen Kindern werden solcher „Kin-

---

<sup>152</sup> Vgl. ebd., 208c-e.

<sup>153</sup> Vgl. ebd., 209a-c; mit ἀθανατωτέρων παιδων benutzt Platon den Komparativ von ἀθάνατος, was logisch betrachtet interessant ist (vgl. ebd. 209c).

<sup>154</sup> Schur 2013, S. 252.

der“ wegen sogar Heiligtümer errichtet<sup>155</sup>, die in der Regel ebenfalls langlebiger sind als menschliche Kinder.

### c. Sinnlich Schönes vs. moralisch Gutes: Bezug und Abgrenzbarkeit der Begriffe kalon, agathon und Kalokagathie

Da an mehreren Stellen der Begriff „schön“ durch „gut“ ersetzt wird, stellt sich die Frage, wie diese Begriffe zusammenhängen und ob sie stets eine Einheit bilden, oder ob und wenn ja, wie kalon von agathon abgegrenzt werden kann. Außerdem ist der Begriff Kalokagathie, der die beiden Begriffe kalon und agathon vereint, von den einzelnen Begriffen zu unterscheiden.<sup>156</sup> Hier soll vor dem Hintergrund dessen, was die Begriffe kalon, agathon und Kalokagathie für die Griechen im Allgemeinen bedeuteten<sup>157</sup> beleuchtet werden, wie die Begriffe kalon und agathon von Sokrates und Platon insbesondere in der Diotima-Rede des Symposions verwendet werden, und wie sich dies von der Bedeutung der Kalokagathie unterscheidet. Da der Begriff kalon in Kapitel 6.b. genauer beleuchtet wird, soll hier in erster Linie die Wechselwirkung zwischen kalon und agathon untersucht werden, wobei auch die Rolle des Eros oder der Liebe in diesem Kontext thematisiert werden soll.

Dass die Begriffe kalon und agathon eng ineinander verzahnt sind, zeigt der „[...] Ausdruck καλὸς κἀγαθός, der am Ende des fünften Jahrhunderts ein viel gebrauchtes und viel diskutiertes Schlagwort gewesen zu sein scheint“<sup>158</sup>, sowie der eingedeutschte Begriff Kalokagathie, der „ästhetische und ethische Vorzüge, das Schöne (griech. Kalon) und das Gute (griech. Agathon) verbindet“<sup>159</sup>. Hier zeigt sich, dass sich kalon eher auf ästhetische Schönheit bezieht, während agathon im Zusammenhang mit Ethik verwendet wird. Ästhetik kommt von αἰσθάνομαι, was „mit den Sinnen wahrnehmen“, „empfinden“, „spüren“ bedeutet, im übertragenen Sinne aber auch „mit dem Geiste wahrnehmen“ meinen kann. Hier wird klar, dass Ästhetik primär eine sinnliche Komponente beinhaltet: „Es meinte zunächst die ‚Wissenschaft vom sinnlich Wahrnehmbaren, von der sinnlichen Erkenntnis‘, dann – verengt – die

---

<sup>155</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 209d-e.

<sup>156</sup> Hier ist die Perspektive, aus der man die einzelnen Begriffe betrachtet, wichtig. Es ist zu bedenken, dass das heutige Verständnis von „schön“ und „gut“ sich in einigen Punkten vom antiken griechischen Verständnis unterscheidet und dass auch innerhalb der antiken griechischen Literatur und Philosophie unterschiedliche Nuancen erkennbar sind.

<sup>157</sup> Für ein umfassendes Bild über das Bedeutungsspektrum der Begriffe *kalon* und *agathon* siehe auch Classen 1959.

<sup>158</sup> Classen 1959, S. 138

<sup>159</sup> Krueger: Kalokagathie. In: Imscher 1985, S. 268.

Wissenschaft, Lehre vom sinnfällig Schönen<sup>160</sup>. Ästhetik und Ethik waren im Altertum nicht sauber voneinander zu trennen, vielmehr war Ästhetik in verschiedenen Wissenschaften Thema: „[...] das ästhetische Denken [blieb] im klassischen Altertum in hohem Grade noch Bestandteil der Naturphilosophie, Staatstheorie, Ethik und Pädagogik.“<sup>161</sup> Der Begriff Ethik kommt von ἔθος, was „Gewohnheit“, „Sitte“, „Brauch“ bedeutet und Ethos bezeichnet eine „sittliche Haltung [oder die] Gesamtheit moralischer Lebensgrundsätze“<sup>162</sup>. Wenn wir „das Gute (im höchsten sittlichen Sinne) als das Geforderte, als Inhalt eines Sollens“<sup>163</sup> verstehen, impliziert der Begriff sogar eine Pflicht. Die Etymologie der Begriffe legt also die Vermutung nahe, dass kalon sich im Allgemeinen auf das sinnlich wahrnehmbar Schöne bezieht, während agathon eher das moralisch Gute beschreibt, wobei auch hier zu bedenken ist, dass kalon in Platons *Symposion* nicht ausschließlich als etwas sinnlich Wahrnehmbares verstanden werden kann, da das sinnlich Schöne nur den Beginn der stufenweisen Erkenntnis des wahren Schönen, das etwas Übersinnliches ist, markiert. Das Gute ist sowohl in dieser allgemeinen Bedeutung, als auch in Platons *Symposion* ein abstrakter Begriff, der etwas auf der Ebene des Verstehens beschreibt. Der Begriff Kalokagathie ist in gewisser Weise umfassender zu verstehen und kann sich auf weitaus mehr Lebensbereiche beziehen als die einzelnen Begriffe kalon und agathon insbesondere in Platons *Symposion* verwendet werden, denn Kalokagathie „beruht sowohl auf der vollkommenen Bildung des Körpers wie auch auf geistlich-sittlicher Bildung, umschließt daher neben Schönheit und Kraft vor allem Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Einsicht“<sup>164</sup>. Körperliche Schönheit spielt in Diotimas Rede eine eher untergeordnete Rolle, da sie ganz am Anfang der stufenweisen Erkenntnis des wahren Schönen steht<sup>165</sup> und nur Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Schönen an sich ist. „Für Sokrates vermag weder der kosmetisch manipulierte Körper noch der Körper an sich die wirkliche Schönheit adäquat auszudrücken, sondern höchstens schwach zu spiegeln, da diese für ihn geistiger Natur ist“<sup>166</sup>, was unterstreicht, dass kalon sich hier nicht ausschließlich auf sinnlich wahrnehmbar Schönes bezieht. Außerdem bezieht sich Kalokagathie auf ein Bildungsideal, während Platon in seinem

---

<sup>160</sup> Duden 1989, S. 48.

<sup>161</sup> Krueger: Ästhetik. In: Irmscher 1985, S. 63 f.

<sup>162</sup> Duden 1989, S. 165.

<sup>163</sup> Krüger 1948, S. 158.

<sup>164</sup> Krueger: Kalokagathie. In: Irmscher 1985, S. 268.

<sup>165</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 210b-c.

<sup>166</sup> Höhn 2012, S. 167.

*Symposion* die Idee des Schönen und in der *Politeia* die Idee des Guten avisiert, was auch einem Idealzustand entspricht, aber nicht nur in Bezug auf Bildung, sondern vielmehr im Sinne der Erkenntnis. Der Begriff Kalokagathie beinhaltet auch eine gesellschaftliche und politische Komponente:

„Das Schwergewicht lag in der klassischen Periode Griechenlands beim Sozialethischen und Politischen. Kalokagathie nahmen die Vertreter der griechischen Herrschicht [...] für sich in Anspruch, um damit ihre politische Autorität zu erhöhen.“<sup>167</sup>

Kalokagathie wird also nicht nur im Hinblick auf ein Bildungsideal, sondern auch im Hinblick auf ein Ideal von Herkunft und körperlichem Erscheinungsbild verwendet, wobei diese Kombination aus Bildung, Herkunft und körperlicher Schönheit nur bestimmten Bevölkerungsgruppen gewährt war:

„[...] [D]ie Sophisten [beanspruchten] als Tugendlehrer in Athen, ihre Schüler *κάλοὶ κάγαθοί* machen zu können, allerdings nicht jeden beliebigen Menschen, sondern nur den, der die rechte φύσις besitzt und Geld hat, um solche Belehrung zu bezahlen, d.h. also diejenigen, die sich ohnehin *κάλοὶ κάγαθοί* nennen.“<sup>168</sup>

Im *Symposion* geht es nicht um politische oder soziale Autorität, sondern die Begriffe schön und gut werden in einem enger gefassten Kontext verwendet.

„*καλὸς κάγαθός* wird auch von Sokrates als Ideal angesehen, doch die Bedeutung des Ausdrucks hat er geändert: Geburt, Reichtum und äußeres Aussehen besagen ebenso wenig wie gelegentliche Heldentaten; *καλὸς κάγαθός* verdient genannt zu werden, wessen Seele schön ist (d.h. *κάλᾳ ἔργα* zu tun geneigt ist) und gut ist (d.h. kundig) ist“<sup>169</sup>

In dieser Wendung des Begriffs ist erkennbar, dass es Sokrates nicht um Schein nach außen, der durch Reichtum, (adligen) Familienhintergrund oder einen schönen Körper repräsentiert werden kann, geht.<sup>170</sup> Stattdessen hält er eine schöne und gute Seele für wichtiger, was auch klar wird, wenn er sagt, dass jemand, der Zeugungskraft in der Seele hat, sich an schönen Seelen mehr erfreut als an schönen Körpern.<sup>171</sup> Zu Beginn fragt Sokrates Agathon, ob ihm das Gute auch schön zu sein scheint, was

---

<sup>167</sup> Krueger: Kalokagathie, In: Irmscher 1985, S. 268.

<sup>168</sup> Classen 1959, 139f.

<sup>169</sup> Ebd., S.147.

<sup>170</sup> Hier ist eine gewisse Parallele zum Beginn seiner Rede zu erkennen, da Sokrates dort an seinen Vorrednern, die teilweise Sophisten waren, kritisiert, dass sie in ihren Reden nur den Schein erweckten, Eros zu lobpreisen (vgl. Plat. *Symp.*, 198e). Den durch die Sophisten ausgebildeten *κάλοὶ κάγαθοί* scheint es auch in erster Linie um schönen Schein nach außen zu gehen (schöne Körper, Herkunft, materieller Reichtum). Und auch in diesem Kontext hält Sokrates den äußeren Schein für weniger wichtig. Im Zusammenhang mit den Lobreden auf Eros fordert Sokrates die Wahrheit zu sagen, in Bezug auf einen *καλὸς κάγαθός* fordert er, dass dieser eine schöne und gute Seele hat.

<sup>171</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 209a-b.

Agathon bejaht.<sup>172</sup> Es schließt sich die Frage an, ob die Tatsache, dass das Gute schön ist umgekehrt auch bedeutet, dass das Schöne gut ist, ob beide Begriffe also gleichgesetzt werden können und austauschbar sind, oder ob hier „die Selbigkeit von ‚schön‘ und ‚gut‘ aus einem von beiden, nämlich aus dem ἀγαθόν her gesehen wird“<sup>173</sup>. Später heißt es, Eros sei auf das Schöne aus und begehre damit, dass es ihm zuteil wird.<sup>174</sup> Anschließend wird auch hier „schön“ durch „gut“ ersetzt und festgehalten, dass jemand, der das Gute begehrt, ebenfalls begehrt, dass es ihm zuteil wird, was zunächst vermuten lässt, dass schön und gut gleichbedeutend sind. Der Besitz des Guten wiederum führt zur Glückseligkeit.<sup>175</sup> „Diotima setzt voraus, daß der Mensch das Gute genau so wie das Schöne liebe (204e)“<sup>176</sup>. Liebe ist also Begehren des Guten und der Glückseligkeit.<sup>177</sup> Aber „[g]erade durch die ‚eudaimonistische‘ Definition des Guten entsteht das Problem, wo nun die wahre Eudaimonie und wo das wahre Gute zu suchen sei.“<sup>178</sup> Hier zeigt sich die Problematik, dass das Gute schlecht von der Glückseligkeit abgegrenzt werden kann, wenn man schlicht davon ausgeht, dass derjenige, der das Gute hat, gleichzeitig glücklich ist. Somit ist eine Verbindung zwischen Eros, der das Schöne begehrt, und dem Streben nach dem Guten und der Glückseligkeit erkennbar. Wenn Liebe bedeutet, selbst immer das Gute haben zu wollen, folgt die Frage, wie man dem Guten nachgehen soll, und an dieser Stelle zeigt sich eine Abhängigkeit des Guten vom Schönen insofern, als dass man das Gute durch Geburt im Schönen dem Leibe und der Seele nachverfolgt. Da die Natur nur im Schönen hervorbringen kann, kann die Schönheit als eine Art Geburtshelferin für die Erzeugung angesehen werden.<sup>179</sup> Das heißt, dass das Gute ohne das Schöne nicht erreicht werden kann, was bedeutet, dass die Begriffe gut und schön nicht absolut gleichgesetzt werden können, sondern dass eine gewisse Abhängigkeit des Guten vom Schönen besteht. Dass das Gute und das Schöne durch die Liebe aber doch äußerst eng ineinander verwoben sind, zeigt sich, wenn Diotima sagt, dass Liebe nicht nach dem Schönen, sondern genauer nach der Erzeugung und Geburt im Schönen trachtet<sup>180</sup> und „[...] daß das Schöne nicht das

---

<sup>172</sup> Vgl. ebd., 201c.

<sup>173</sup> Buchner 1965, S. 53.

<sup>174</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 204d.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., 204e-205a.

<sup>176</sup> Krüger 1948, S. 158.

<sup>177</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 205d.

<sup>178</sup> Krüger 1948, S. 162.

<sup>179</sup> Vgl. Plat. *Symp.*, 206a-d.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., 206e.

eigentliche Ziel des bedürftigen Menschen bildet“<sup>181</sup>. Da die Erzeugung zur Unsterblichkeit führt und Liebe auch nach dem Guten trachtet, trachtet sie automatisch nach der Unsterblichkeit<sup>182</sup>: „Der Eros richtet sich also nicht nur auf das Schöne und Gute, das er besitzen will, sondern damit zugleich auch auf die Unsterblichkeit [...].“<sup>183</sup> Auch wenn kalon und agathon nicht gleichsetzbar sind, zeigt die Tatsache, dass das Schöne auf gewisse Art eine Voraussetzung für das Erlangen des Guten ist, dass kalon nicht nur rein ästhetisch zu verstehen ist, sondern dass durch kalon auch eine Verbindung zur Ethik geschaffen wird. Das Gute erstreben wir, da wir dadurch glücklich werden, das Schöne aber hat eine eigene Anziehungskraft, die auf uns wirkt: „Als das Gute ist es das vom Bedürfen aus Erstrebte; als das Schöne ist es das von sich aus Anziehende, Beglückende.“<sup>184</sup> Wenn man vor dem Hintergrund, dass Eros das Schöne begehrt, „Schönheit als göttliche Geburtshelferin [...], als Inspiration und Auslöser für den Zeugungsakt“<sup>185</sup> versteht, erkennt man, dass sowohl Eros als auch kalon eine anziehende Komponente haben und nicht wie Moral eher verpflichtend sind.

#### **d. Das Schöne und das Ziel, Unsterblichkeit zu erlangen**

Während Götter unsterblich sind, streben Sterbliche nach Unsterblichkeit, die jedoch anders als die Unsterblichkeit der Götter ist. „So wird im ‚Symposion‘ die Zeit eindeutig als vergehende zur Frage und Eros erscheint als die rettende Gegenmacht.“<sup>186</sup> Eros ist also nicht nur selbst ein Dämon zwischen Sterblichem und Unsterblichem, sondern hilft den Sterblichen auf gewisse Weise, Anteil an der Unsterblichkeit zu haben. Das Sterbliche wird nicht so erhalten, dass es immer dasselbe bleibt, sondern so, dass es etwas hinterlässt, das ihm selbst ähnlich ist.<sup>187</sup> Empfängnis und Erzeugung sind etwas Unsterbliches im sterblichen Leben<sup>188</sup> und durch Hinterlassen von Nachkommen hat alles Sterbliche teil an der Unsterblichkeit. Daher trachtet die Liebe nach Erzeugung und Geburt.<sup>189</sup> So ist eine Parallele zur dämonischen Natur des Eros erkennbar: Er befindet sich zwischen Sterblichem und Unsterblichem und

---

<sup>181</sup> Krüger 1948, S. 164.

<sup>182</sup> Vgl. Plat. *Symp.*, 206e-207a.

<sup>183</sup> Schur 2013, S. 250.

<sup>184</sup> Krüger 1948, S. 160.

<sup>185</sup> Schur 2013, S. 250.

<sup>186</sup> Krüger 1948, S. 168.

<sup>187</sup> Vgl. Plat, *Symp.*, 208a-b.

<sup>188</sup> Vgl. ebd. 206c.

<sup>189</sup> Vgl. ebd. 206e.

durch das Hervorbringen wird das Sterbliche gewissermaßen auch unsterblich, so dass hier ebenso eine Position zwischen absoluter Sterblichkeit und absoluter Unsterblichkeit eingenommen wird. „Nur diese Überwindung des im Augenblick Befangenen und Vergänglichen, um die sich Sokrates unablässig bemüht, verdient die Bezeichnung des Göttlichen, da sie diesem wesensverwandt ist.“<sup>190</sup> Das heißt, dass sterbliche Menschen durch Erzeugung und Hervorbringung sich nicht nur ein Stück weit unsterblich machen, sondern auch dem Göttlichen, das ja unsterblich ist, näher kommen, auch wenn sie die göttliche Unsterblichkeit nicht erreichen. Da die Natur nur im Schönen etwas hervorbringen kann, fungiert die Schönheit als Geburtshelferin sowohl für körperliches als auch für geistiges Hervorbringen.<sup>191</sup> Sowohl Menschen als auch Tiere kümmern sich also der Unsterblichkeit wegen um ihre Nachkommen<sup>192</sup>, wobei Menschen neben menschlichen auch seelische „Kinder“ hinterlassen können, indem sie durch Reden und Unterhaltungen Besonnenheit und Gerechtigkeit erzeugen, welche als schönste Formen der Weisheit zu dem gehören, was neben Tugenden seelisch hervorgebracht werden kann.<sup>193</sup> Auch diese Art des Hervorbringens wird durch das Schöne und Eros unterstützt. Wenn man die eigenen Nachkommen zu Besonnenheit, Gerechtigkeit und tugendhaftem Leben erzieht, könnte man sie sogar als Kombination aus leiblichen und seelischen Nachkommen bezeichnen, was gewissermaßen Unsterblichkeit auf beiden Ebenen verbindet. Allerdings stellt sich hier erneut die Frage, ob ein Dämon sterben kann, da er sowohl etwas Sterbliches, als auch etwas Unsterbliches aufweist, während die Götter nur Unsterbliches in sich tragen. Außerdem könnte man hier die These aufstellen, dass auch Menschen etwas Dämonisches besitzen, wenn sie durch Eros Nachfahren zeugen und durch Hervorbringung von Nachkommen Anteil an der Unsterblichkeit haben, wodurch sie sich ja eigentlich auch zwischen Sterblichem und Unsterblichem befinden. „Das Schöne ist [...] das ‚Zugehörige‘, Gute für den ‚dämonischen‘ Menschen, der unter der Herrschaft des Eros über die Sterblichkeit hinaus strebt.“<sup>194</sup> Gegen die These, dass Menschen dämonische Eigenschaften haben, spricht jedoch, dass Menschen im Vergleich zum Eros, von dem nicht explizit gesagt wird, dass er stirbt, sterben, trotzdem streben Menschen nach dem Guten. Die Tatsache, dass seelische Kinder durch Reden

---

<sup>190</sup> Höhn 2012, S. 72, f.

<sup>191</sup> Vgl. Plat. *Symp.*, 206c-d.

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 208b.

<sup>193</sup> Vgl. ebd., 209a-b.

<sup>194</sup> Krüger 1948, S. 165.

und Unterhaltungen, die ja auch eine wichtige Methode des sokratischen Philosophierens darstellen, hervorgebracht werden, deutet auf eine „[...] immanente Teleologie [hin] [...], die im Guten ihr Glück findet und in der Unsterblichkeit zur Ruhe kommt. Gerade das ist Aufgabe der Philosophie.“<sup>195</sup> Interessant ist, dass das, was Sokrates durch das Streben nach Unsterblichkeit erklärt, zumindest in Bezug auf die leibliche Zeugungslust, Ähnlichkeiten und Parallelen zum evolutionsbiologischen „Sinn des Lebens“, aufweist.<sup>196</sup> Evolutionsbiologisch gesehen „[...] geht es [nämlich] stets um das [...] genetische Überleben, also die erfolgreiche Reproduktion.“<sup>197</sup> Wenn Sokrates beziehungsweise Diotima erklärt, dass das Zeugen und Hervorbringen von Nachkommen zur Unsterblichkeit führt, kann man dies als Imperativ, sich fortzupflanzen verstehen, analog zum evolutionsbiologischen „Reproduktionsimperativ“<sup>198</sup>. In Platons *Symposion* wird durch Fortpflanzung Unsterblichkeit angestrebt. Evolutionsbiologisch sind Zweck und Ziel der Fortpflanzung die Weitergabe von Genen. Indirekt bewirkt die Weitergabe von Genen jedoch auch eine gewisse Form von Unsterblichkeit, auch wenn durch die Neukombination der Gene natürlich nicht das einzelne Individuum unsterblich ist.<sup>199</sup> Doch auch hier gilt: „Wer dem biologischen Imperativ nicht gehorcht [...], stirbt aus.“<sup>200</sup> Dennoch zielt der evolutionsbiologische Imperativ nicht auf Arterhaltung, sondern auf die Weitergabe der Gene des Individuums<sup>201</sup> und somit auf die individuelle „Unsterblichkeit“: „Worin aber besteht dieser übergeordnete Zweck eines Organismus, der Sinn seines Lebens? Darwins Theorie hat diese Frage beantwortet: *Es ist die Fortpflanzung, die möglichst große Verbreitung der eigenen Gene* (nicht die der Art).“<sup>202</sup> Das heißt, dass es sowohl bei der Unsterblichkeit, an der man laut Sokrates und Diotima durch Hervorbringen von Nachkommen Anteil hat, als auch bei der Weitergabe von Genen

---

<sup>195</sup> Schur 2013, S. 250.

<sup>196</sup> In dem Fall stellt sich im Zusammenhang mit dem, was als „Sinn des Lebens“ bezeichnet wird, die Frage, „ob die als ‚Leben‘ bezeichneten chemischen Reaktionen und Verhaltensweisen von Bakterien, Pflanzen, Tieren oder Menschen einem übergeordneten Zweck dienen.“ (Junker, S. 129).

<sup>197</sup> Wuketits 2010, S. 27.

<sup>198</sup> Fischer 2010, S. 238.

<sup>199</sup> Genetische Rekombination lässt sich folgendermaßen beschreiben: „Im Vorgang der (sexuellen) Fortpflanzung werden die elterlichen genetischen Potenzen bei den Nachkommen nicht einfach „zusammengezählt“, sondern neu durchmischt. So entstehen jeweils neue Individuen, die weder mit ihren Eltern, noch untereinander identisch sind, sondern voneinander variieren.“ (Wuketits 2010, S. 27).

<sup>200</sup> Junker, S. 130.

<sup>201</sup> Denn die Vermehrung der Gene, die nichts anderes als chemische Moleküle sind, hat keinen übergeordneten Zweck. (Vgl. Junker, S. 131).

<sup>202</sup> Junker, S. 130.



um das individuelle Fortbestehen geht<sup>203</sup>. Es handelt sich also stets um individuelle Unsterblichkeit.<sup>204</sup> Auch hier spielt das Schöne eine Rolle und kann unterstützend wirken, um „unsterblich“ zu werden, denn dadurch, dass Schönheit etwas Anziehendes ist und Erzeugung nur im Schönen und nicht im Hässlichen stattfindet<sup>205</sup>, kann, wer - in Bezug auf den Körper oder auf die Seele – schön ist, sich besser fortpflanzen, als wer nicht über das für die Erzeugung notwendige Partner anziehende Schöne verfügt, so dass sich auch evolutionär das Schöne durchsetzt.

## 5. Ideenlehre

### a. Die Idee des Schönen und der Weg dorthin (209e- 212c)

Im Folgenden führt Diotima Sokrates in die höchsten und heiligsten Geheimnisse der Liebe ein: Man beginnt in der Jugend, nur einen einzigen Schönen zu lieben und mit schönen Reden zu befruchten.<sup>206</sup> „Denn anders als bei der körperlichen Liebe zwischen Mann und Frau, aus der leibliche Kinder entstehen, werden hier Logoi geboren. Ihr Gegenstand ist der schöne Mensch.“<sup>207</sup> Dann erkennt man, dass die Schönheit in einem Körper mit der Schönheit in jedem anderen Körper eng verwandt ist, hält die Schönheit in allen Körpern für dieselbe und wird Liebhaber aller schönen Körper, die heftige Leidenschaft für einen einzigen schönen Körper lässt nach und man hält die Schönheit eines einzelnen Körpers für geringfügig.<sup>208</sup> „Denn gerade im Vergleich zeigt sich nicht nur die Einheitlichkeit des Prinzips körperlicher Schönheit, sondern auch die Begrenztheit der einzelnen Konkretion.“<sup>209</sup> Im nächsten Schritt hält man die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher als die in den Körpern und wenn einer, dessen Seele zu loben ist, nur wenig von der leiblichen Schönheit hat, ist es doch genug und er wird geliebt und man versucht, ihn durch Reden besser zu ma-

---

<sup>203</sup> Es geht nicht um den Arterhalt. „Was es aber sehr wohl gibt, ist ein Sinn des Lebens der einzelnen Individuen – der Bakterien, Pflanzen, Tiere, Menschen – und zwar als Vehikel ihrer Gene.“ (Junker S. 131).

<sup>204</sup> Auch wenn der rein evolutionsbiologische Imperativ sich fortzupflanzen nur die leiblichen Nachkommen und nicht die von Sokrates und Diotima als seelisch bezeichneten Nachkommen berücksichtigt, ist zu bedenken, „[...] dass ein Mensch (oder ein anderer Organismus) nicht selbst Kinder zeugen oder austragen muss, da seine Gene auch in den Verwandten vorhanden sind. Daraus ergibt sich die Strategie der indirekten Fortpflanzung, bei der sich ein Individuum um die Kinder seiner Verwandten kümmert.“ (Junker, S. 133). Diese Überlegung zeigt, dass leibliche und ideelle Reproduktion durchaus kombiniert werden können.

<sup>205</sup> Vgl. Plat. *Symp.*, 206c.

<sup>206</sup> Vgl. ebd., 209e-210a.

<sup>207</sup> Schur 2013, S. 254.

<sup>208</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 210a-b.

<sup>209</sup> Schur 2013, S. 255.

chen, damit er selbst dazu gebracht wird, das Schöne in den Beschäftigungen, Sitten und Gesetzen zu erkennen.<sup>210</sup> „Besser“ ist hier die Umschreibung für die Intention auf die Tugend [...].<sup>211</sup> Sokrates interpretiert den Begriff *ἔρω*s neu und fordert als „Objekt echter Liebe: nicht äußere, sondern innere Schönheit soll der Liebhaber suchen, und er soll sich deswegen um die Übung der Seele, nicht des Körpers seines jungen Freundes mühen“<sup>212</sup> Dann sieht man, dass auch alles Schöne der Seele miteinander verwandt ist, hält die Schönheit des Körpers für etwas Geringeres und geht von den Bestrebungen weiter zu den Erkenntnissen, um auch die Schönheit der Erkenntnisse zu sehen. Man hält dann die Vielfältigkeit des Schönen im Auge und bleibt nicht mehr bei einem einzelnen Schönen, beispielsweise bei der Schönheit eines Knaben, oder bei einer einzelnen Bestrebung, die man schlecht und kleinlich liebt.<sup>213</sup> Der philosophische Erotiker erkennt „[...] die Relativität der jeweiligen konkreten Gestalt des ethisch Guten und Schönen und damit der Tugendvorstellungen“.<sup>214</sup> Stattdessen begibt man sich auf die „hohe See des Schönen“<sup>215</sup>, schaut sich dort um und erzeugt viele schöne und herrliche Gedanken in unerschöpflichem Streben nach Weisheit.<sup>216</sup> „[Man] [...] sucht [...] die Schönheit und Gutheit, die allen Sitten und Gebräuchen zugrunde liegt und durch die sie einander verwandt sind.“<sup>217</sup> Hierdurch wird man gestärkt und erblickt eine einzige solche Erkenntnis, welche die Erkenntnis eines Schönen folgender Art ist. Im Folgenden wird die Idee des Schönen erklärt: Wer so weit in der Liebe ausgebildet ist und die schönen Dinge der Reihe nach und richtig betrachtet, der wird, wenn er dem Ziel der Liebeskunst entgegengeht, plötzlich ein von Natur aus wunderbar Schönes erblicken, welches jenes Schöne selbst ist, weswegen er alle vorherigen Anstrengungen auf sich genommen hat.<sup>218</sup> Das von Natur aus wunderbar Schöne ist immerdar, entsteht nicht und vergeht nicht, wächst nicht und schwindet nicht, ist nicht auf eine Art schön und auf andere hässlich, ist nicht jetzt schön und dann nicht mehr schön, nicht im Vergleich zum einen schön und zum anderen hässlich, es ist nicht hier schön und dort hässlich, nicht

---

<sup>210</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 210b-c.

<sup>211</sup> Schur 2013, S. 256.

<sup>212</sup> Classen 1959, S. 148.

<sup>213</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 210 c-d.

<sup>214</sup> Schur 2013, S. 256.

<sup>215</sup> „Die Metapher vom weiten Meer des Schönen steht für die Zusammenschau aller Konkretionen des Schönen auf körperlicher, sittlicher und kognitiver Ebenen denen der Erast auf seinem Aufstieg begegnet ist.“ (Schur 2013, S. 257f.). Leider kann in dieser Arbeit nicht detailliert untersucht werden, welches Bedeutungsspektrum diese bildliche Darstellung beinhaltet.

<sup>216</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 210 d.

<sup>217</sup> Schur 2013, S. 256.

<sup>218</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 210 d-e.

für einige Leute schön und für andere hässlich. Dem in der Liebe erzogenen erscheint das von Natur aus wunderbar Schöne nicht wie eine Gestalt, nicht wie etwas, das ein Körper an sich hat oder wie eine Rede oder Erkenntnis, nicht wie etwas, das irgendwie an etwas anderem ist, weder an einem Lebewesen, noch an der Erde, noch am Himmel. Das Schöne ist an und für sich selbst überall dasselbe. Alles andere Schöne hat an dem von Natur aus wunderbar Schönen, das der Idee des Schönen entspricht, auf irgendeine Art und Weise Anteil, was bedeutet, dass das andere Schöne zwar entstehen und vergehen kann, dass das von Natur aus Schöne davon aber nie irgendeinen Gewinn oder Schaden hat, noch dass damit irgendetwas anderes passiert.<sup>219</sup> Hier zeigt sich erneut, dass Eros, Philosophie und die Erkenntnis des Schönen eng ineinander verzahnt sind: „Für den philosophischen Aufstiegsweg [...] [gilt], dass eine Erotik, die nicht in die Erkenntnis des letzten Zieles mündet, in die Irre führt.“<sup>220</sup> Man fängt also mit echter Knabenliebe an und steigt von dort aus stufenweise auf und beginnt, jenes von Natur aus wunderbar Schöne zu erblicken, so dass man dann fast zum Ziel gelangt.<sup>221</sup> Knabenliebe oder generell Liebe zu schönen Körpern scheint also insofern wichtig zu sein, als dass sie den Beginn der stufenweisen Erkenntnis der Idee des Schönen markieren kann. Diotima bedient sich bei ihrer Erklärung einer an die religiöse Mythologie angelehnten Sprache und „verweist damit auf die höchste Form der Einweihung, die Schau des Göttlichen, in welcher der konkrete Übungsweg und das Menschliche Leben an ihr Ziel gelangt.“<sup>222</sup> Dass es sich hierbei aber nicht um eine religiöse, sondern um eine philosophische Einweihung und Einführung des Eros handelt<sup>223</sup>, verdeutlicht einerseits den Zusammenhang zwischen Eros und Philosophie, zeigt aber auch, dass Eros hilft, das Ziel zu erreichen, das darin besteht, das Schöne zu erkennen und zur Unsterblichkeit zu gelangen. Die richtige Weise an die Liebe heranzugehen oder herangeführt zu werden ist also, mit diesem einzelnen Schönen beginnend stufenweise zu jenem von Natur aus wunderbar Schönen aufzusteigen.<sup>224</sup> Diotima „betrachtet [...] die Überwindung des Gefalles als einen gestuften Aufstieg, der nach dem Muster der schrittweisen Einweihung in Mysterien zu vollziehen sei.“<sup>225</sup> Man beginnt mit den schönen Körpern, geht weiter

---

<sup>219</sup> Vgl. ebd., 211a-b.

<sup>220</sup> Schur 2013, S. 254.

<sup>221</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211c.

<sup>222</sup> Schur 2013, S. 253.

<sup>223</sup> Vgl. ebd.

<sup>224</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211c.

<sup>225</sup> Szlezák, 1985, S. 258.

zu den schönen Sitten und Handlungsweisen und von dort über die schönen Kenntnisse zur Kenntnis vom Schönen selbst.<sup>226</sup> „Obwohl die absolute Form keine explizite Beziehung mehr zu den verschiedenen Spezifizierungen und Konkretisierungen enthält, sind diese notwendige, unüberspringbare Stufen des dialektischen Aufstiegs.<sup>227</sup> Es ist also unmöglich, das Schöne zu erkennen, ohne vorher einen Prozess durchgemacht zu haben, in dem man verschiedene Vorstufen oder Abbilder der Idee des Schönen gesehen hat. „In der Betrachtung und Reflexion der grenzenlosen Weite des Schönen und ihrer dennoch gegebenen Einheitlichkeit vollzieht sich die kognitive Reifung des Erotikers“<sup>228</sup>, das heißt, dass die Erkenntnis des wahren Schönen auch als Ziel eines Entwicklungs- und Reifungsprozesses angesehen werden kann. Diotima behauptet, dass, wenn überhaupt irgendwo, dann erst, wenn man das Schöne selbst erkennt, das Leben dem Menschen lebenswert ist.<sup>229</sup> „Mit der Schau dieses unvergleichlichen, göttlich Schönen kommt der Mensch in seinem Streben nach Glück an sein Ziel“<sup>230</sup>, was verdeutlicht, dass nicht nur das Gute, sondern auch das Schöne eine Voraussetzung für das Erlangen der Eudaimonie ist. Wenn man das Schöne selbst erst erkannt hat, möchte man es nicht mehr mit Schmuck, schönen Knaben oder Anderem vergleichen, sondern möchte dieses Schöne nur anschauen und mit ihm verbunden sein. Es stellt sich die Frage, was man glauben soll, wenn jemand dieses göttlich Schöne selbst, das nicht mit menschlichem Fleisch und Farben und sterblichen Dingen angefüllt ist, rein und unvermischt in seiner Einzigartigkeit sieht. Anhand einer rhetorischen Frage erklärt Diotima, dass einer Person das Schöne selbst allein dort begegnen kann, wo sie es mit dem sieht, womit es gesehen werden muss und nicht dort, wo sie nur Schattenbilder oder Abbilder der Tugend erzeugt, da sie nämlich kein Abbild berührt, sondern wahre Tugend erzeugt, da sie Wahres berührt.<sup>231</sup> Da das wahre Schöne nicht mit den Sinnen wahrnehmbar ist, muss es mit der Seele gesehen werden. Die Schattenbilder, von denen Diotima spricht, können als Anspielung auf das Höhlengleichnis der *Politeia*<sup>232</sup> verstanden werden. Schließlich sagt Diotima, dass, wer wahre Tugend hervorbringt, verdient,

---

<sup>226</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211c.

<sup>227</sup> Ricken 2007, S. 114.

<sup>228</sup> Schur 2013, S. 258f.

<sup>229</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211d.

<sup>230</sup> Schur 2013, S. 261.

<sup>231</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211d-212a.

<sup>232</sup> Vgl. Platon, *Rep.*, 514a-521b.

von den Göttern geliebt zu werden und unsterblich zu sein.<sup>233</sup> „[Die] [...] Wendung vom konkreten Einzelschönen hin zur allgemeinen Eigenschaft der Schönheit leitet die zunehmende Transzendierung des Eros ein.“<sup>234</sup> Sokrates sagt schließlich, Eros sei der beste Helfer der Menschen, um zu diesem wahren Schönen zu gelangen. Daher solle jeder ihn ehren und Sokrates selbst ehrt alles, was zur Liebe gehört und ermuntert auch andere dazu. Zudem preist Sokrates die Macht und Tapferkeit des Eros so viel er kann.<sup>235</sup> Während Sokrates‘ Rede anfangs eher wie eine Lehrrede klingt, ist hier erkennbar, dass es sich auch um eine Lobrede auf Eros handelt.

### **b. Inwiefern wird im *Symposion* die Ideenlehre entwickelt?**

Da das, was von Sokrates beziehungsweise Diotima als das wahre Schöne an sich bezeichnet wird, der Idee des Schönen entspricht, ist hier im *Symposion* die platonische Ideenlehre erkennbar. Platon nimmt nämlich an, „dass es Urbilder oder Ideen gibt, an denen die Dinge teilhaben“<sup>236</sup>. Die Idee des Schönen ist ein Beispiel für eine Idee, es gibt jedoch viele Ideen, beispielsweise auch die Idee des Guten oder die Idee des Hundes und alles einzelne Gute oder jeder einzelne Hund hat Anteil an der entsprechenden Idee. Hier zeigt sich, dass die Ideenlehre auch als semantische Theorie aufgefasst werden kann: „Sie will die Frage nach der Bedeutung der generellen Termini (Prädikatswörter) beantworten.“<sup>237</sup> Im Zusammenhang mit dem wahren Schönen spielt Eros eine Rolle, da er helfen kann, die Idee des Schönen zu erkennen und da das erotische Streben des Menschen seine Erfüllung in der Schau des Schönen findet<sup>238</sup>. Auch andere Charakteristika des Eros wie seine dämonische und philosophische Natur sind im Kontext der Erkenntnis des wahren Schönen zu sehen.

„Eroslehre und Ideenlehre treten [im *Symposion*] gemeinsam auf. So hat man denn die Eroslehre des *Symposion* auch meist nur als eine mehr ‚propädeutische‘. ‚pädagogisch‘ vorbereitende Hinführung zu der am Schluß des Diotima-Gesprächs erstmals vorgetragenen [...] Ideenlehre angesehen.“<sup>239</sup>

Als Dämon steht Eros in Verbindung mit dem Göttlichen und über „[die] höchste Idee [...], die Idee des Guten, die Platon mit der Gottheit identifizierte“<sup>240</sup> wird durch

---

<sup>233</sup> Vgl. Platon, *Symp.*, 212a.

<sup>234</sup> Schur 2013, S. 256.

<sup>235</sup> Vgl. Platon, *Symp.*, 212b.

<sup>236</sup> Blume: Idee. In: Rehfus 2003, S. 399 f.

<sup>237</sup> Ricken 2007, S. 82.

<sup>238</sup> Vgl. Schur 2013, S. 264.

<sup>239</sup> Buchner 1965, S. 8.

<sup>240</sup> Kleine: Ideenlehre. In: Irmscher 1985, S. 250 f.

Eros also eine Verbindung zum Göttlichen geschaffen. „Denn der Eros ist es, der den ‚Liebenden‘ vom einzelnen sinnlich Schönen hinaufführt von Stufe zu Stufe bis hin zur Idee des Schönen, das identisch ist mit dem Guten.“<sup>241</sup> Das bedeutet, dass die Ideenlehre eine transzendente Komponente aufweist. „Das *Symposion* lässt klarer sichtbar werden, daß und wie die [...] Ideenlehre selbst eine Lehre vom Sein und des Seienden ist, die im Zuge eines metaphysisch-transzendentalen Eroswesens gedacht und aufgestellt wird [...]“<sup>242</sup> Hier zeigt sich, dass die Ideenlehre sich mit ontologischen Fragestellungen beschäftigt: „Die Idee ist die Bedeutung eines generellen Terminus, und sie soll erklären, warum derselbe Terminus von verschiedenen singulären Termini prädiziert werden kann.“<sup>243</sup> Schöne Körper, schöne Gegenstände, schöne Erkenntnisse und jedes einzelne Schöne sind also singuläre Prädikate der generellen Idee des Schönen. Schließlich hat die Ideenlehre auch eine erkenntnistheoretische Funktion, die sich in der philosophischen Natur des Eros widerspiegelt. „Die Ideen konstituieren [...] nicht nur den Gegenstand, sondern erklären ebenso dessen Erkenntnis.“<sup>244</sup> Als Philosoph strebt Eros nach der Weisheit und „[d]as unerschöpfliche Weisheitsstreben zielt auf die Erkenntnis der Idee des Schönen.“<sup>245</sup> Wenn Ideen eine transzendente Komponente haben und Eros einerseits als Dämon in Verbindung mit dem Göttlichen steht, andererseits als Philosoph hilft, die Ideen zu erkennen, so zeigt sich auch in diesem Punkt seine Metaxy-Stellung.

### c. Parallelen zu Linien- und Höhlengleichnis der *Politeia*

In der *Politeia* finden sich das Linien- und das Höhlengleichnis. Im *Symposion* kann man gewisse Gedanken und Andeutungen erkennen, die Parallelen zu diesen Gleichnissen darstellen könnten. Sokrates verfolgt das Ziel, die Wahrheit über den Eros kenntlich zu machen, ihr Erkennen ist ein zentraler Punkt in der platonischen Philosophie. Bereits am Beginn der Sokrates-Rede im *Symposion* ist ein indirekter Verweis auf Platons Ideenlehre, die gewissermaßen den Kern seiner Philosophie bildet, erkennbar, denn „Platon [geht] geht davon aus, dass es eine durch die Wahrnehmung zugängliche Welt der Erscheinungen und eine durch das Denken erfaßbare Welt des wahren Seins gäbe“<sup>246</sup>. Auch im Liniengleichnis<sup>247</sup> der *Politeia* wird zwischen

---

<sup>241</sup> Reynen 2010, S. 8.

<sup>242</sup> Buchner 1965, S. 8.

<sup>243</sup> Ricken 2007, S. 82.

<sup>244</sup> Blume: Idee. In: Rehfus 2003, S. 399 f.

<sup>245</sup> Schur 2013, S. 259.

<sup>246</sup> Gurst: Philosophie. In: Irmscher 1985, S. 427 ff.

Sichtbarem und Denkbarem unterschieden. Anhand einer Linie werden verschiedene Bereiche unterschieden: Das Sichtbare lässt sich unterteilen in Bilder und Schatten und in das, was den Bildern gleicht, nämlich beispielsweise Tiere und Pflanzen. Im Bereich des Denkbaren sind geometrische Figuren, die mit dem Verstand erfasst werden können, anzuordnen. Darüber hinaus umfasst das Denkbare das, was man ohne sinnliche Wahrnehmung allein mit der Vernunft erfassen kann, nämlich die Ideen.<sup>248</sup> Und auch hier betont Platon, dass Ideen mittels Dialektik erkannt werden können und dass sie konstant existieren: „Gegenstand des Denkens ist die intelligible Welt, die zugleich die Welt des unveränderlich Seienden ist.“<sup>249</sup> Während im *Symposion* beim Durchlaufen der einzelnen Stufen auf dem Weg zur Erkenntnis des Schönen eher die chronologische Abfolge der Stadien beschrieben wird, verdeutlicht das Liniengleichnis statischer und eher mathematisch-geometrisch verschiedene Strecken die vor der Erkenntnis der Ideen liegen. „Die Abschnitte der Linie symbolisieren Erkenntnisweisen und die ihnen jeweils zugeordneten Gegenstandsbereiche.“<sup>250</sup> Auch hier ist der Erkenntnis der Ideen das mit dem Verstand Erfassbare vorgeschaltet, dem wiederum Körperliches vorausgeht, während Platon am den Ideen gegenüberliegenden Ende der Linie Schatten und Abbilder ansiedelt. In seinem Höhlengleichnis<sup>251</sup> berichtet Platon von Menschen, die in einer Höhle gefangen, nur Schatten auf der Wand der Höhle anschauen können, diese Schatten für das Wahre halten<sup>252</sup> und erst nach ihrer Befreiung aus der Höhle die Dinge sehen, deren Schatten sie zuvor gesehen haben. „Um von dieser Illusion [, nämlich dass die Schatten dem Wahren entsprechen,] freizukommen, müssen sie zur Wahrheit hin umgewendet werden.“<sup>253</sup> Die Welt der Ideen ist jenseits dessen, was wir sinnlich wahrnehmen können. „Wirkliche Erkenntnis liefert allein das geistige Erfassen von Ideen, die Sinne können uns bestenfalls zu wahren Meinungen führen.“<sup>254</sup> Platon hält die Idee des Guten für die Ursache alles Richtigen und Schönen und für die Herrscherin, die Wahrheit und Vernunft hervorbringen kann.<sup>255</sup> Hier ist insofern eine Parallele zum *Symposion* erkennbar, als dass Sokrates zu Beginn seiner Rede sagt, er wolle seinen

---

<sup>247</sup> Vgl. Plat., *Rep.*, 209c-211e.

<sup>248</sup> Vgl. ebd. 509e-511e.

<sup>249</sup> Ricken 2007, S. 102.

<sup>250</sup> Ebd.

<sup>251</sup> Vgl. Plat., *Rep.*, 514a-521b.

<sup>252</sup> Vgl. ebd. 515b-c.

<sup>253</sup> Erler 2004, S. 57.

<sup>254</sup> Kenny 2014, S. 219.

<sup>255</sup> Plat., *Rep.*, 517b-c.

Zuhörern die Wahrheit über den Eros erklären und im weiteren Verlauf gewissermaßen vorgreifend auf die *Politeia* die Ideenlehre entwickelt und die Idee des Schönen darstellt. Wahrheit und Ideen sind also eng verknüpft. Da von Abbildern der Tugend die Rede ist, ist hier auch schon eine gewisse Anspielung auf das Höhlengleichnis der *Politeia* erkennbar. Platon entwickelt „die Lehre von den Ideen als übersinnlichen, einheitlichen, ewigen und unveränderlichen Wesenheiten, und durch Teilhabe an genau diesen bekommen die Einzeldinge ihr besonderes Wesen“<sup>256</sup>. Alles andere Schöne hat am von Natur aus wunderbar Schönen, das der Idee des Schönen entspricht, Anteil.<sup>257</sup> Diotima beschreibt das Schöne durch Negationen. Es ist immer, nicht nur relativ, sondern absolut schön, nimmt keine konkrete Gestalt an und kommt nicht als akzidentelle Eigenschaft zu einem anderen Seienden hinzu, stattdessen wird es positiv zur Idee des Schönen.<sup>258</sup> „Wichtigste Eigenschaft der Ideen in ontologischer Hinsicht ist ihre Unveränderlichkeit“<sup>259</sup>, die sich darin zeigt, dass die Idee trotz des Werdens und Vergehens schöner Körper oder Gegenstände stets dieselbe bleibt<sup>260</sup>. Diotima erklärt, dass man die Erkenntnis des Schönen durch einen stufenweisen Aufstieg erreichen kann, wobei Eros hier als Helfer dient und Philosophieren eine wichtige Voraussetzung für die Schau des Schönen ist. „Deswegen ist die Philosophie wesentlich die Liebe zum Schönsten, nämlich zur Idee selbst des Schönen selbst.“<sup>261</sup> Zu philosophieren und die Idee des Schönen zu erkennen kann als eine Lebensaufgabe angesehen werden, denn „[d]er Erotiker philosophiert [...] von Jugend an, weil er stets nach dem Verbindenden und Einheitlichen fragt.“<sup>262</sup> Alles Schöne verbindet, dass es Anteil an der Idee des Schönen hat. „Die Frage nach dem Einenden und Allgemeinen bewirkt die Transzendierung des Schönen auf allen Erkenntnisstufen und damit den durchgängig philosophischen Charakter des Eros in allen Wirklichkeitsbereichen, im Körperlich-Materiellen wie im Sittlich-Seelischen und Geistig-Intelligiblen.“<sup>263</sup> Das heißt, Eros und sein philosophischer Charakter, bezieht sich nicht nur auf optisch schöne Körper oder Gegenstände, sondern auch auf Sitten und Gesetze, sowie auf Wissenschaften und Erkenntnisse, weshalb man auch

---

<sup>256</sup> Reynen 2010, S. 9.

<sup>257</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211b.

<sup>258</sup> Vgl. Schur 2013, S. 261.

<sup>259</sup> Blume: Idee. In: Rehfus 2003, S. 399 f.

<sup>260</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 211b.

<sup>261</sup> Schur 2013, S. 263.

<sup>262</sup> Ebd., S. 260.

<sup>263</sup> Ebd.



von der Schönheit beispielsweise der Mathematik sprechen kann. In allen diesen Bereichen ist Eros Helfer, die Weisheit zu finden und das Schöne zu erkennen.

„Die Mitteilung der Weisheit, die hier als die plötzliche Einsicht in das an sich Schöne dargelegt wird, bildet ein zentrales Thema der Platonischen Philosophie; [...] sie bildet auch das Kernstück der Passage, die als Parallele zum Aufstieg zum an sich Schönen im *Symposion* zu betrachten ist: das Höhlengleichnis in der *Politeia*“.<sup>264</sup>

## 6. Der Begriff kalon

### a. Allgemeiner Definitionsversuch von kalon

Eine allgemeingültige Definition des Begriffs kalon zu finden ist nicht einfach, da je nach Zeit und Autor etwas Anderes als „das Schöne“ bezeichnet wird. Der griechische Begriff kalon entspricht dem lateinischen pulchrum<sup>265</sup> und kann mit schön, aber auch gesund oder angenehm übersetzt werden<sup>266</sup>. Kalos<sup>267</sup> kann sich auf die äußere Gestalt von Personen oder Sachen beziehen und bedeutet dann soviel wie hübsch, lieblich oder reizend. Es kann ebenfalls eine innere Beschaffenheit beschreiben und dann mit edel, anständig oder rühmlich übersetzt werden. Generell ist in verschiedenen Kontexten von kalon die Rede: im Zusammenhang mit Ästhetik, im Sport<sup>268</sup>, man kann den Begriff „schön“ sogar noch weiter und abstrakter fassen und eine Schönheit der Mathematik erkennen und schließlich spielt der Begriff des Schönen auch in moralischen Fragen eine Rolle. Das Schöne „ist weder der zentrale Wert der antiken Ästhetik noch ein ausschließlich ästhet[isches] Phänomen, steht aber mit den bedeutendsten ästhet[ischen] Werten in engem Zusammenhang.“<sup>269</sup> Bei Homer wird kalon an verschiedenen Stellen im Zusammenhang mit Schönheit von Körpern verwendet<sup>270</sup>, es kann aber auch in konkretem Sinn benutzt werden und bezieht sich dann auf etwas außerhalb des Körpers.<sup>271</sup> Das Schöne beruht nach antiker Auffas-

---

<sup>264</sup> Summerell 2004, S. 85.

<sup>265</sup> Krueger: Schöne. In: Irmscher 1985, S. 506.

<sup>266</sup> Mit dem Adjektiv kalos/kalon verwandte Begriffe sind ὁ καλός, der Geliebte, und ὁ κάγαθος, ein vornehmer Mann von guter Erziehung. Das Gegenteil von kalos ist αἰσχρός (vgl. Urmson 1990, S. 82.), was mit hässlich übersetzt werden kann, wobei es einerseits körperlich verunstaltet oder unangemessen, andererseits moralisch schimpflich oder unsittlich bedeuten kann und insgesamt etwas Schmähendes beschreibt.

<sup>267</sup> Bei dem Adjektiv beschreibt kalos die maskuline Form, kalon kennzeichnet das Neutrum.

<sup>268</sup> Im Zusammenhang mit Sport kann man kalon gut mit „gesund“ übersetzen, ein sportlicher Körper ist im Idealfall schön und gesund.

<sup>269</sup> Krueger: Schöne. In: Irmscher 1985, S. 506.

<sup>270</sup> Ilias 9.130,20; Odyssee 6.237; Hymnus ad Cererem 276, vgl. Liddel; Scott 1968, S. 869.

<sup>271</sup> Odyssee 18.192, vgl. Liddel; Scott 1968, S. 869.

sung vor allem auf Maß, Ordnung, fester Begrenzung, Harmonie und Symmetrie<sup>272</sup>. Dies behauptet Krueger vor dem Hintergrund von Demokrit, Platon, Aristoteles und Plotin.<sup>273</sup> „Primär wird das Schöne als Geistig-Schönes betrachtet, das sich weniger im angenehmen sinnlichen Eindruck als in der Zweckmäßigkeit, Ordnung und Vernunftgemäßigkeit des schön Gestalteten bekundet. In diesem Sinne findet das Geistig-Schöne seine Gestaltung im Körperlich-Schönen.“<sup>274</sup> Außerdem kann man einen gewissen Bedeutungswandel des Begriffs im Verlauf der griechischen Antike beobachten: Die harmonische Einheit des Geistig- und Körperlich-Schönen ist auf vollendete Kunstleistungen der klassischen Zeit, also des 5. Jahrhunderts vor Christus beschränkt, da sie in der Vorklassik noch nicht erreicht ist und im Hellenismus wieder verloren geht.<sup>275</sup> Später impliziert „schön“ eine „nicht mehr harmonische Idealisierung des schönen Gegenstandes“<sup>276</sup> Mit Bezug auf Aristoteles sagt Krueger, dass vor allem in der klassischen Zeit „der schöne Mensch, der alle Vorzüge an und in sich vereinigt“<sup>277</sup>, die Verkörperung des Schönen sei. Nach Thukydides und Aristoteles sei Liebe zum Schönen auch ein Lebenselement in der Polis, da soziale Attribute des freien Bürgers wie Ruhm, Würde, Ehre, Besitz sowie Freiheit von entehrender Arbeit als schön gelten. Nach Sokrates und Cicero könne und solle das Schöne auch Vergnügen bereiten, nach Platon könne es aber unter Umständen auch mit dem Guten gleichgesetzt werden.<sup>278</sup> Im Hellenismus wird im Vergleich zur klassischen Zeit unter dem Schönen nicht mehr zuerst das Schöne in Gesellschaft und Kunst, sondern schwerpunktmäßig das Naturschöne bezeichnet, das sich der Stoa gemäß nicht nur in der Natur sondern generell im Kosmos finden lässt.<sup>279</sup>

## **b. Der Begriff kalon in der Rede des Sokrates**

Hier soll zusammengefasst werden, wie Sokrates in seiner Rede im *Symposion* das Schöne darstellt. Zunächst fällt auf, dass er zwar, wenn er von schönen Körpern spricht, auch Aspekte anspricht, die mit Ästhetik verbunden sind. Dennoch ist Ästhetik in der Sokrates-Rede nicht der wichtigste Gesichtspunkt im Zusammenhang mit kalon, das sich bei Platon nicht ausschließlich auf sinnlich Wahrnehmbares be-

---

<sup>272</sup> Krueger: Schöne. In: Irmischer 1985, S. 506.

<sup>273</sup> Vgl. ebd.

<sup>274</sup> Ebd.

<sup>275</sup> Ebd.

<sup>276</sup> Ebd.

<sup>277</sup> Ebd.

<sup>278</sup> Ebd.

<sup>279</sup> Ebd.

zieht. Vielmehr kann zwischen geistig-Schönem und körperlich-Schönem unterschieden werden. Sinnlich Schönes markiert den Beginn der stufenweisen Erkenntnis des wahren Schönen an sich, welches geistiger Natur ist und der Idee des Schönen entspricht. Das heißt, dass körperliche Schönheit in den Hintergrund rückt und eine schöne und gute Seele noch wichtiger als ein schöner Körper ist.<sup>280</sup> Zuerst fällt auf, dass Sokrates ein anderes Verständnis von einer angemessenen Lobrede hat als seine Vorredner. Er stellt fest, dass Agathons Rede durch die Schönheit der Worte auf-  
fiel<sup>281</sup>, was zeigt, dass auch Sprache schön sein kann. Dennoch verzichtet Sokrates darauf, Schönes zu sagen, das nicht der Wahrheit entspricht<sup>282</sup>. So hat die Wahrheit für ihn eine höhere Priorität als schöne Sprache oder etwas, das den Anschein erweckt, schön zu sein, auch wenn er Schönes natürlich sehr begrüßt. Platon zeigt außerdem, dass das Schöne mit dem Guten in Verbindung steht. Darüber hinaus wird in der Sokrates-Rede des Symposions besonders deutlich, dass auch eine Verbindung zwischen dem Schönen und Eros besteht. Eros ist Liebe zur Schönheit.<sup>283</sup> In dem Zusammenhang ist die Begehrensstruktur, die zwischen Eros und dem Schönen besteht interessant: Eros ist des Schönen bedürftig und hat es noch nicht<sup>284</sup>, was bedeutet, dass er etwas begehrt, das er noch nicht hat.<sup>285</sup> Einerseits geht von Eros etwas aus, das Menschen begehren, andererseits aber begehrt auch Eros selbst etwas, nämlich das Schöne. Somit üben Eros und das Schöne gewissermaßen eine doppelte oder kombinierte Anziehungskraft auf Menschen aus. Eros ist jedoch etwas zwischen schön und hässlich und da er das Schöne und Gute nicht hat, kann er kein Gott sein. Diejenigen, die das Schöne und Gute besitzen, sind glücklich und dies trifft auf die Götter zu.<sup>286</sup> Sokrates beziehungsweise Diotima gelangen vom Schönen über das Gute zur Glückseligkeit, die das Endziel ist.<sup>287</sup> Das bedeutet, dass das Schöne für Platon eine Voraussetzung zur Erlangung der Eudaimonie ist. Jemand, der das Schöne und Gute begehrt, strebt also gleichzeitig die Glückseligkeit an. Daraus, dass Eros als Dämon das Schöne und Gute begehrt und noch nicht hat, kann man folgern, dass er ebenfalls begehrt, glücklich zu werden, was erneut auf die Begehrensstruktur hinweist. Die Tatsache, dass durch seine Erzeugung am Geburtsfest der Aphrodite

---

<sup>280</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 209a-b.

<sup>281</sup> Vgl. ebd. 198b.

<sup>282</sup> Vgl. ebd., 198d-e.

<sup>283</sup> Vgl. ebd., 201a.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., 201b.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., 200a.

<sup>286</sup> Vgl. ebd., 202b-d.

<sup>287</sup> Vgl. ebd., 204d-205a.

ein enges Verhältnis zwischen Eros und der Göttin der Schönheit besteht<sup>288</sup>, unterstreicht, dass Platon das Schöne im Zusammenhang mit Eros sieht. Platon beschreibt Eros als einen Philosophen. Als Philosoph liebt er die Weisheit und da die Weisheit zu dem Schönen gehört, verkörpert Eros auch Liebe zum Schönen.<sup>289</sup> Gleichzeitig stellt Platon Eros aber als Helfer, das Schöne zu finden dar<sup>290</sup>, was eine gewisse Ambivalenz aufzeigt, da Eros sowohl selbst das Schöne begehrt, gleichzeitig aber hilft, es zu erkennen. Diese Doppeldeutigkeit mag vor dem Hintergrund des dämonischen Charakter des Eros verständlicher werden. Eros impliziert das Streben nach der Erkenntnis der Idee des Schönen und als Methode, das Schöne zu erkennen dient die Dialektik. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist das Streben nach Unsterblichkeit:

„Das Symposion ist der Dialog des Lebens: Wir sollen alles Schöne sehen und lieben; auch wieder um, wie im Phaidon durch Philosophie und reines Wissen, so jetzt durch den Eros uns aufzuschwingen in das Reich des Urschönen und der ewigen Werte.“<sup>291</sup>

Auch in diesem Kontext spielt das Schöne für Platon eine Rolle, denn Unsterblichkeit kann durch Erzeugung erreicht werden und Erzeugung ist nur im Schönen möglich.<sup>292</sup> Platon bezeichnet Schönheit als Geburtshelferin für körperliches und geistiges Hervorbringen<sup>293</sup>, was bedeutet, dass Schönheit einerseits zur Entstehung leiblicher Kinder wichtig ist, dass das Schöne darüber hinaus aber auch eine Voraussetzung für Tugenden und andere geistige Hervorbringungen sein kann. Liebe zum Schönen begleitet einen ein Leben lang, wenn man davon ausgeht, dass der Aufstieg zur Erkenntnis des Schönen in der Jugend mit der Liebe zu schönen Körpern beginnt.<sup>294</sup> Der von Platon beschriebene stufenweise Aufstieg beschreibt auch einen Generalisierungsprozess, da von der Schönheit eines Körpers auf die Schönheit aller Körper geschlossen wird. Indem der Begriff „schön“ auch auf die Seele, Sitten, Gesetze und Tugenden ausgeweitet wird, wird der Bedeutungsumfang erweitert.<sup>295</sup> Am Ende des Aufstiegs steht im Idealfall die Erkenntnis der Idee des Schönen, welche überall und immer dieselbe ist, unvergänglich, unveränderlich, nicht relational und mit nichts anderem vergleichbar. Platon geht davon aus, dass alles andere Schöne

---

<sup>288</sup> Vgl. ebd., 203b-c.

<sup>289</sup> Vgl. ebd., 204b.

<sup>290</sup> Vgl. ebd., 212b.

<sup>291</sup> Hirschberger 2007, S. 75.

<sup>292</sup> Vgl. Plat., *Symp.*, 206b-209e.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., 206c-d.

<sup>294</sup> Vgl. ebd., 209e-210a.

<sup>295</sup> Vgl. ebd., 210a-c.

Anteil an der Idee des Schönen hat<sup>296</sup> und sieht Eros als Helfer, die Idee des Schönen zu erkennen, weshalb man Eros ehren soll<sup>297</sup>. Platon geht also davon aus, dass jede einzelne Stufe des Aufstiegs und die damit verbundene Reifung des Betrachters Voraussetzung ist, das Schöne an sich zu erkennen. Dadurch, dass Platon das Schöne in Verbindung mit der Idee des Schönen und der Ideenlehre darstellt, beschäftigt er sich hier auch mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Inhalten:

„[...] [D]er von Platon selbst als solcher gekennzeichnete Höhepunkt (210 a1, e5) des Diotima-Gesprächs [liegt] in der transzendentalen Entfaltung von τὸ καλόν [...], dem die Charakteristika dessen zugesprochen werden, was woanders bei Platon Eidos oder Idea heißt und die erste und letzte Antwort auf sie sokratisch-platonische Frage nach dem Was-Sein (τί ἐστίν), also die ontologische Frage nach der Seiendheit bildet.“<sup>298</sup>

Hier wird deutlich, dass „schön“ nicht einfach ein Attribut von veränderlichen Dingen ist, sondern dass die Idee des Schönen etwas Unveränderliches ist.

### **c. Bedeutungsvielfalt und – wandel: Platons Version von kalon vs. allgemeine Definition. Welche Rolle spielt kalon heute?**

Vor dem Hintergrund des Bedeutungsspektrums von kalon in der Antike von der Vorklassik bis zum Hellenismus zeigt sich, dass Platon einzelne Aspekte im Zusammenhang mit „schön“ besonders wichtig waren. Beispielsweise hat „schön“ bei Platon keine direkte politische Komponente. „Schön“ kann sich auch auf die Natur oder die Mathematik beziehen „und die Schönheit der Natur spiegelt sich auch in der Schönheit der Naturwissenschaft“<sup>299</sup>. Platon lässt Sokrates im Symposion auch nicht direkt auf das Naturschöne im Sinne von Schönheit von Natur Kosmos eingehen, obwohl schöne Körper, von denen die Rede ist, doch als Hervorbringungen der Natur angesehen werden können. Dennoch finden sich in dem, wie Platon das Schöne durch Sokrates darstellen lässt, einige Parallelen zu allgemeineren Vorstellungen von Schönheit und es lassen sich auch Aspekte erkennen, die heute noch so oder ähnlich gelten. Im Zusammenhang mit den Fragen, die Sokrates Agathon stellt, wird klar, dass die Wahrheit schwerer gewichtet werden sollte als schöne Worte. Diese Forderung ist zeitlos und auch heute sollte zumindest in den Bereichen, die nicht nur mit Kunst und Ästhetik zu tun haben, Wahrheit als noch wichtiger angesehen werden als Schönheit. Dies gilt für politische Reden, kann aber auch auf verschiedene andere

---

<sup>296</sup> Vgl ebd., 210e-211b.

<sup>297</sup> Vgl. ebd., 212b.

<sup>298</sup> Buchner 1965, S. 10f.

<sup>299</sup> Heisenberg 1990, S. 91.

Lebensbereiche ausgeweitet werden. Dass vom Schönen eine gewisse Anziehungskraft ausgeht, kann zeit- und raumübergreifend beobachtet werden. Heute ziehen uns schöne Körper ähnlich an wie es schon Platon beschreibt. Dass wir schöne Körper anziehend finden, kann auch darin begründet werden, dass ein schöner und sportlicher Körper auf Gesundheit hindeuten kann. Dies wiederum kann in einen Zusammenhang mit Unsterblichkeit wie sie in der Sokrates-Rede des Symposions beschrieben wird, gebracht werden. Ein schöner und dadurch anziehender Körper ist auch heute noch hilfreich, um mögliche Partner zur Fortpflanzung anzuziehen und auch wenn Fortpflanzung die einzelne Person nicht unsterblich machen kann, so können ihre Gene doch stets weiter gegeben werden und hierfür ist ein gesunder Partner von Vorteil. Dennoch ist zu bedenken, dass ein schöner Körper in diesem Kontext nicht das einzige anziehende und die Fortpflanzung unterstützende Moment ist. Für Platon findet Fortpflanzung, die durch das Schöne unterstützt wird, nicht nur auf körperlicher Ebene statt, sondern man kann sich auch durch Reden oder Gesetze Langlebigkeit verschaffen. Auch diese Tatsache ist zeitlos, denn es gibt etliche Beispiele dafür, dass jemand durch Hervorbringen von Gesetzen oder anderen Abstrakta auch nach seinem Tod noch präsent zu sein scheint. Besonders langes Andenken haben wir an Menschen, die in der Wissenschaft oder Politik viel bewirkt haben. In diesem Kontext ist jedoch zu bedenken, dass man die von Platon beschriebene Unsterblichkeit durch geistige Kinder nicht nur durch das Schöne erreichen kann, sondern dass auch Menschen, die für viel Schlimmes gesorgt haben, der Nachwelt bekannt bleiben. Der von Platon beschriebene Eros ist eine Figur, an die wir heute nicht mehr glauben. Wenn man ἔρως jedoch mit „Liebe“ übersetzt, kann man darüber diskutieren, inwiefern Schönheit im Zusammenhang mit Liebe eine Rolle spielt und inwiefern Liebe bedeutet, andere Merkmale schwerer zu gewichten als Schönheit. Das heißt, dass man „schön“ heute sowohl im Zusammenhang mit Liebe als auch getrennt davon sehen kann. Ferner muss man auch hier beachten, wie man „schön“ definiert und ob sich der Begriff nur auf Äußerlichkeiten bezieht oder auch auf eine schöne Seele oder andere nicht-körperliche Qualitäten. Platon und die antike Philosophie unterscheiden zwischen geistig-Schönem und körperlich-Schönem. Heute beschreibt der Begriff eher eine äußere als eine innere Beschaffenheit, wobei „schön“ auch heute geistig-Schönes nicht ausschließt. Außerdem stellt sich die Frage, inwiefern man Platons Argumentation, in der das Schöne und das Gute teils annähernd gleich gesetzt werden und zur Glückseligkeit führen, zustimmen möchte, da die Begriffe

„schön“ und „gut“ sowohl heute, als auch in der Antike unterschiedliche Nuancen haben. Platon zeigt einen engen Zusammenhang zwischen dem Schönen und der Philosophie auf. Man kann beides gut zusammen betrachten, allerdings beschäftigt sich die Philosophie nicht nur mit dem Schönen und man kann auch die These aufstellen, dass es Schönes gibt, das keine direkte Verbindung zur Philosophie hat.<sup>300</sup> Durch die Idee des Schönen schafft Platon es jedoch, dass das Schöne seinen subjektiven Charakter verliert. Platon nennt die Dialektik als Methode um das Schöne zu erkennen, womit er sich vom Erkenntnisweg der Sophistik klar abgrenzt. Sicherlich kann gezieltes Fragen und Antworten helfen, Schönes zu erkennen, dennoch ist es nicht die einzige Methode und eine sehr platonische Herangehensweise. Ferner muss je nach Blickwinkel des Betrachters kein stufenweiser Weg dazu führen, das Schöne zu erkennen, sondern man kann auch behaupten, auf Anhieb zu erkennen, dass etwas schön ist, beispielsweise kann ein neuzeitlicher Betrachter ein Kunstwerk auf Anhieb schön finden, wobei hier zu bedenken ist, dass er es in erster Linie aus ästhetischen Gründen schön findet und damit etwas anderes meinen könnte als das, was Platons Idee des Schönen umfasst.

## 7. Fazit

Bei der Analyse der Sokrates-Rede des Symposions hat sich gezeigt, dass der Begriff *kalon* hier in engem Zusammenhang mit Eros, aber auch mit Philosophie, Unsterblichkeit und mit dem Begriff *agathon* steht. So stellt sich die Frage, warum sich das *Symposion* und insbesondere die Rede des Sokrates in diesem Werk dazu eignen, den Begriff *kalon* zu definieren. Auch wenn *kalon* und *agathon* eng zusammenhängen und Platon beide Begriffe teilweise annähernd gleich setzt, fällt auf, dass Eros zwar in engem Zusammenhang mit dem Schönen steht, aber nicht unbedingt so eng mit dem Guten verknüpft werden kann. Dies zeigt, dass *kalon* und *agathon* nicht synonym verwendet werden können und markiert einen entscheidenden Unterschied zwischen beiden Begriffen, weshalb die Sokrates-Rede des Symposions eine wichtige Quelle ist, um das Schöne zu definieren, denn gerade die Aspekte, in denen sich *kalon* von *agathon* unterscheidet, erklären die spezifische Bedeutung des Schönen.

---

<sup>300</sup> Auch wenn Kunst und Philosophie miteinander verbunden werden können, kann es auch Kunstwerke geben, die bei einer Person keine philosophischen Gedanken hervorrufen.

## 8. Quellen- und Literaturverzeichnis

- Buchner, Hartmut: Eros und Sein. Erörterungen zu Platons *Symposion*. Bonn 1965.
- Classen, C. Joachim: Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophierens. In: *Zetemata*, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 22. München 1959.
- Drosdoski, Günther (Hrsg.): Duden Bd. 7, Etymologie, Herkunftswörterbuch der Deutschen Sprache, 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim/Wien/Zürich 1989.
- Duden, Das Fremdwörterbuch. Mannheim 1990.
- Duden, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim 1989.
- Erlar, Michael: Sokrates in der Höhle. Argumente als Affekttherapie im *Gorgias* und im *Phaidon*. In: *Platon verstehen*. Hrsg. von Marcel van Ackeren. Darmstadt 2004.
- Fischer, Joachim: Tanzendes Tier oder exzentrische Positionalität. Philosophische Anthropologie zwischen Darwinismus und Kulturalismus. In: *Der Mensch. Evolution, Natur, Kultur*. Hrsg. von Jochen Oeler. Heidelberg 2010.
- Gigon, Olof: Einleitung. In: *Platon: Meisterdialoge. Phaidon, Symposion, Phaidros*. Hrsg. von Walter Rüegg. Zürich 1958.
- Heisenberg, Werner: Quantentheorie und Philosophie. Vorlesungen und Aufsätze. Hrsg. von Jürgen Busche, Stuttgart 1990.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau 2007.
- Höhn, André: *Beobachtungen zur Formung des Sokratesbildes im platonischen Symposion*. Münster 2012
- Irscher, Johannes (Hrsg.): *Lexikon der Antike*, Bayreuth 1985.
- Junker, Thomas: *Der Darwin-Code. Die Evolution erklärt den Sinn des Lebens*. <http://www.thomas-junker-evolution.de/Evolution-des-Menschen>, 19.10.2015.



Kenny, Anthony: Geschichte der abendländischen Philosophie. Bd. 1, Antike. Darmstadt 2014.

Krüger, Gerhard: Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens. Frankfurt/Main 1948.

Liddel, Henry George; Scott, Robert: A Greek-English Lexicon. Oxford 1968.

Liessmann, Konrad Paul: Die großen Philosophen und ihre Probleme. Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie. Wien 2003.

Platon: Das Gastmahl. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, neu bearbeitet von Annemarie Capelle, Hamburg 1960.

Platon: Sokrates im Gespräch. Vier Dialoge. Hrsg. und übersetzt von Bruno Snell. Hamburg 1953.

Platon: *Symposion*. Hrsg. und übersetzt von Thomas Paulsen, Rudolf Rehn. Stuttgart 2006.

Platon, *Symposion*. Hrsg. von Ursula Wolf, übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hamburg 2008.

Rehfs, Wulff: Handwörterbuch Philosophie. Göttingen 2003.

Reynen, Hans: Platon: *Symposion*. In: Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker, eingeleitet und kommentiert von Hans Reynen. Münster 2010.

Ricken, Friedo: Philosophie der Antike. Stuttgart 2007.

Sier, Kurt: Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum Platonischen *Symposion*. Stuttgart und Leipzig 1997.

Snell, Bruno: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen 2009.

Schrödinger, Erwin: Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik. In: Die Naturwissenschaften, 23. Jahrgang, Heft 48, 29.11.1935.

Schur, Brigitte Theophilia: Von hier nach dort. Der Philosophiebegriff bei Platon. Göttingen 2013.

Summerell, Orrin: Der Wollfaden der Liebe. Anmerkungen zu einem Motiv in Platons *Symposion*. In: Platon verstehen. Hrsg. von Marcel van Ackeren. Darmstadt 2004.

Szaif, Jan: Platons Begriff der Wahrheit. München 1996.

Szlezák, Thomas Alexander: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin 1985.

Urmson, James: The Greek Philosophical Vocabulary. London 1990.

Wuketits, Franz: Evolution. Treibende Kräfte in Natur und Kultur. In: Der Mensch. Evolution, Natur, Kultur. Hrsg. von Jochen Oeler. Heidelberg 2010.

## **9. Verpflichtungserklärung**

Ich versichere, dass ich die vorliegende schriftliche Hausarbeit (Seminararbeit) selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinne nach anderen Werken entnommen sind, wurden in jedem Fall unter Angabe der Quellen (einschließlich des World Wide Web und anderer elektronischer Text- und Datensammlungen) und nach den üblichen Regeln wissenschaftlichen Zitierens kenntlich gemacht. Dies gilt auch für beigegebene Zeichnungen, bildliche Darstellungen, Skizzen und dergleichen. Mir ist bewusst, dass wahrheitswidrige Angaben als Täuschungsversuch behandelt werden.

Ort, Datum Unterschrift