

INTERPRETATION DER ARISTOPHANESREDE  
IM SYMPOSION PLATONS \*

GLIEDERUNG

1. — Aristophanes als Gesprächspartner im Symposion
  - a) Aristophanes' Polemik gegen Sokrates
  - b) Das Verhältnis Platons zu Aristophanes
  - c) Der historische und der platonische Aristophanes
  - d) Die Gründe Platons für die Einführung des Aristophanes in das Symposion
2. — Die Darstellung als Mythos
  - a) Der Mythos in der Komödie und bei Platon
  - b) Platons Weg zum Aufbau des Aristophanes — Mythos
3. — Die Interpretation der Aristophanesrede : φύσις καὶ παθήματα
  - a) Episode : Vom γελοῖον und καταγέλαστον
  - b) Der Mythos
  - c) Die Folgerungen aus dem Mythos
  - d) Die Bedeutung der Aristophanesrede
4. — Das Verhältnis zwischen der Aristophanesrede und den anderen Reden im Symposion

§ 1. **Aristophanes als Gesprächspartner im Symposion.**

Bevor man in die Interpretation der Aristophanesrede eingeht, sollte man zunächst erörtern : *e r s t e n s*, warum Platon Aristophanes als Gesprächspartner im Symposion hinstellt, und *z w e i t e n s*, ob und inwieweit das platonische Bild des Komödiendichters dem historischen Aristophanes entspricht.

Es ist das einzige Mal, daß Platon den Dichter der «*Wolken*» ins Gespräch mit Sokrates treten läßt. Wie ist aber Platon dazu gekommen, den bekanntlich aus-

---

\* Referat gehalten am 1. Juli 1968 im Hauptseminar über Platons Symposion. Seminarleiter Privatdozent Dr. Norbert Hinske, Freie Universität Berlin, Sommersemester 1968.

gesprochenen Anti - Sokratiker und seinen verehrten Lehrer so darzustellen, als ob sie normale gesellschaftliche Beziehungen zueinander gehabt hätten ?

Und ferner : wie könnte der sittenstrenge Aristophanes an einem Symposion des Sokrates—Kreises,—genauer Agathons, welchen er als Homosexuellen in seiner «Thesmophoriazusen» <sup>1</sup> darstellt —, teilnehmen und eine Lobrede auf den Eros, prinzipiell auf den παιδικός Ἔρως, halten ?

#### a) Aristophanes' Polemik gegen Sokrates.

Zunächst ist die überlieferte Feindschaft zwischen Aristophanes und Sokrates nicht als persönliche aufzufassen.

Natürlich hat Aristophanes in den «Wolken» Sokrates so sehr verspottet und eine solche Sokrates - Figur präsentiert, daß man heftig die Frage diskutiert hat, wie groß die Mitschuld und Mitverantwortung des Dichters an Sokrates' Verurteilung zum Tode war.

Die Polemik aber, die Aristophanes gegen Sokrates als «Erz - Sophisten» richtet, betrifft nicht Sokrates persönlich, sondern alle verschiedenen Vertreter des neuen uneinheitlichen Denk - und Kunststiles, den man schon damals umfassend «Sophistik» <sup>2</sup> nannte und den man in der neueren Zeit unzutreffend mit der Aufklärung parallelisiert <sup>3</sup>.

Das falsche Sokrates - Modell der «Wolken» <sup>4</sup> ist keine Erfindung des Aristo-

---

Vorben : Näheres über die nur mit dem Verfassernamen zitierten Ausgaben s. Bibliographie.

1) Verse 191—192 und 200—201. Und es klingt sehr ironisch, wenn Aristophanes am Ende seiner Rede im Symposion (193 b—c) sagt, Agathon sei von Natur männlich.

2) Was Sophistik eigentlich ist, ist nicht hier zu erörtern, obwohl man einige geläufige Missverständnisse beseitigen sollte. Hier sei wenigstens betont, dass die verschiedensten Persönlichkeiten des Altertums als Sophisten bezeichnet worden sind, so dass dies Wort neben seiner ursprünglichen Bedeutung (vgl. die platonischen Dialoge miteinander und die aristotelische Definition in *Sophistici Elenchi* 1, 165 a 21) den Sinn des dem Sprechenden bzw. dem Schreibenden Unsympathischen bekommen hat. In der Tat galten als Sophisten : Sokrates für Aischines (gegen Timarchos § 173), wie Antisthenes für Xenophon (Symposion 4. § 1), Aristippos für Aristoteles oder sogar Platon und Aristoteles für Timon von Phleius. (vgl. Starkie, S. xxxiii).

3) Die Verwendung von Begriffen wie «Aufklärung», «konservativ», «progressiv» oder «Manipulierbarkeit» bei der Betrachtung der philosophischen oder politischen Tendenzen im alten Hellas ist sehr oft unzutreffend und meistens antihistorisch, weil sie die Unterschiede zwischen der heutigen und der damaligen Gesellschafts—struktur nicht berücksichtigt. Hier kann aber nicht näher auf die Kritik an solchen Betrachtungsweisen eingegangen werden. Als aktuelles Beispiel einer missverständlichen Parallelisierung sei Krügers Bezeichnung von Eryximachos als «Aufklärer» erwähnt. (S. 106 ff.).

4) Aufgeführt im Jahre 423 v. Chr., d.h. 24 Jahren vor der Verurteilung zum Tode des Sokrates. Jedoch spürt man in den «Wolken» Züge, die dem wirklichen Sokrates entsprechen. Starkie (S. xxxiii) erwähnt die Stellen : V. 103 ff, 362 ff, 415 ff, 835 ff. Ferner s. H. Erbse, Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken, *Hermes* 82 (1954) S. 385 ff.

phanes, wie auch aus der «Apologie» hervorgeht. Dort sagt Sokrates, seine früheren Ankläger seien viele gewesen und hätten lange Zeit hindurch ihre Verleumdungen vorgebracht (18 c). Außerdem merkt man, daß dieses Modell mehr zu Protagoras als zu Sokrates paßt <sup>5</sup>.

Für die öffentliche Meinung des letzten Viertels des fünften Jahrhunderts v. Chr. unterscheidet sich Sokrates kaum von den Sophisten, - ein Unterschied, der dem Leser der platonischen Schriften selbstverständlich scheint. Wie sie, stellt auch er das lebendige Ich über die erstarrte Überlieferung im Glauben und im Leben und macht statt der Natur den Menschen selbst zum Gegenstand seiner Forschung.

Schließlich war Sokrates für die Komödiendichter eine richtige komische Figur, «äußerst ähnlich jenen Silenen in den Werkstätten der Bildhauer», wie Alkibiades im Symposion sagt (215 b) und er wurde auch von anderen Komödiendichtern auf die Bühne gebracht <sup>6</sup>.

Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Aristophanes und Sokrates keine persönlichen Feinde waren. Man dürfte aber nicht so weit gehen und das Symposion Platons als Zeugnis dafür halten, daß Aristophanes und Sokrates heiter und ungezwungen miteinander verkehrt haben <sup>7</sup>.

#### b) Das Verhältnis Platons zu Aristophanes.

Für das Verhältnis Platons zu Aristophanes ist neben dem Symposion auch die «Apologie» von Bedeutung. In der «Apologie» hat Platon den gleichen, sagen wir, «Fehler» gegenüber Aristophanes gemacht, wie jener gegenüber Sokrates. Wie Aristophanes in den «Wolken» Sokrates als die Personifizierung der gesamten neuen Philosophie, Bildung, Theologie und Pädagogik dargestellt hat, so hat auch der relativ junge Platon umgekehrt den Aristophanes als den Vertreter der sehr vielschichtigen Komödienkritik und öffentlichen Meinung angenommen, indem er unter den vielen früheren Anklägern von Sokrates nur Aristophanes namentlich erwähnt (19 c), oder so auf ihn anspielt (18 c—d), daß es keinen Zweifel gibt, daß es sich um Aristophanes handelt.

Aber der reife Platon denkt nicht wie der junge Er ist imstande, die Genialität des Komödiendichters einzusehen und anzuerkennen. Eine solche Anerkennung ist die Voraussetzung dafür, daß Platon im Symposion dem Aristophanes eine so tief sinnige Rede in den Mund legt. Für manche heißt dies, daß im Altertum Aristophanes am besten von Platon verstanden worden sei <sup>8</sup>.

---

5) So Gomperz, S. 136 f.

6) Eupolis hat Sokrates sogar schärfer getadelt, indem er ihn als Dieb darstellt, (s. Süß, S. 19).

7) So Ritter, Bd. I S. 51 Anm.

8) So Teuffel, S. 21.

Nestle geht noch weiter und meint, Platon habe ihm im Symposion gehuldigt<sup>9</sup>. Spätere, allerdings nicht allzu zuverlässige, antike Quellen sprechen von einem Epigramm, das Platon für Aristophanes geschrieben habe<sup>10</sup>. Man erzählt auch in den Lebensbeschreibungen des Komödiendichters, Platon habe dem Tyrannen Dionysios, der die Verfassung von Athen kennenzulernen wünschte, die Dichtungen des Aristophanes übersandt.

Ob das alles wirklich geschehen ist, ist nicht sicher. Man kann aber annehmen, daß der Dichter—feindliche Philosoph den philosophen—feindlichen Dichter als Ausnahmefall betrachtete, welcher trotz der Meinungsverschiedenheiten seine Schätzung verdient.

### c) Der historische und platonische Aristophanes.

Um den historischen mit dem platonischen Aristophanes zu vergleichen, brauchen wir hier nicht den Dichter der «Wolken» und der «Vögel» vorzustellen<sup>11</sup>.

Die meisten Interpreten sehen im platonischen Aristophanes ein getreues Bild des historischen<sup>12</sup>. Dies kann aber nur den Sinn haben, daß Platon die künstlerische Weise und den Stil des Dichters getreu nachgeahmt hat<sup>13</sup>. Denn hinsichtlich des Inhalts der Aristophanesrede ist sicher, daß der geschichtliche Aristophanes nie eine Rede auf den παιδικός Ἔρως hätte halten können. Von dem dorischen Eros<sup>14</sup>, einer sinnlichen wie auch stark psychischen Beziehung des Kriegers zum dem die Kriegkunst erst erlernenden Jüngling, ohne daß letzterer seine Männlichkeit verliert, von diesem Eros also hat Aristophanes die verfallene Form der homosexuellen Liebe gesehen, wie sie etwa in großbürgerlichen Kreisen praktiziert worden war. Und als Verteidiger der alten attischen Sitten und Ἄρετα hat er gegen diese Praxis stark polemisiert. In seinen Komödien macht er die Homosexualität sehr oft lächerlich und bezeichnet sie als das Schlimmste, was jemandem geschehen könne<sup>15</sup>.

In dieser Hinsicht stimmt also der historische mit dem platonischen Aris-

---

9) In : Geschichte der Griechischen Literatur, Bd. I, 3. Aufl. Berlin 1961 S. 107.

10) Des Epigramm lautet etwa : Die Chariten auf ihrer Suche nach einem Tempel, welcher nicht fallen wird, haben die Seele des Aristophanes gefunden (Diehl 14).

11) Man sollte vielleicht vor dem geläufigen Missverständnis warnen, Aristophanes sei «konservativ» gewesen. Zumindest war er nicht politisch konservativ in strengen Sinne. (vgl. Ritter, Bd. I S. 39).

12) So ausdrücklich Rettig, S. 24 ; Sykoutris, S. 117\*.

13) Rettig sieht in der Aristophanesrede die Anwendung des Kunstverfahrens der alten Komödie (S. 23). Er analysiert auch den Rhythmus in der Stelle 190 c («μύγεις δὲ ὁ Ζεὺς») bis 190 d («ἀσκολιάζοντες») (S. 184).

14) S. dazu, in bezug auf die platonische Auffassung des Eros, Theodorakopoulos, S. 105 ff. Für die bisexuelle Form des Eros s. Hans Licht, Sittengeschichte Griechenlands, Stuttgart 1959.

15) «Wolken», V. 1085.

stophanes zweifellos nicht überein, wie es auch schwierig vorstellbar ist, daß der Komödiendichter an einem Symposion hätte teilnehmen können, das, von ihm selbst abgesehen, aus bekannten «Paaren» bestand (Eryximachos—Phaidros, Pausanias—Agathon und Sokrates—Alkibiades).

Schließlich bemerkt man im Symposion eine Tendenz Platons, Aristophanes und Sokrates als ähnliche Charaktere darzustellen<sup>16</sup>. Alkibiades deutet kurz nach seinem Eintritt an (213 c), beide seien γελοῖοι<sup>17</sup>. Und am Ende des Symposions sind Aristophanes und Agathon die einzigen, die noch mit Sokrates weitertrinken und diskutieren, bis dann schließlich nur noch der δαιμόνιος Sokrates wach bleibt.

Übrigens haben manche Stellen des Symposions, wie 176 b (Aristophanes wird geschildert als «βεβαπτισμένος»), die der Episode mit dem Schlucken und die schon erwähnte am Ende des Werkes die Auffassung nahegelegt, Aristophanes habe seine Dichtungen in betrunkenem Zustand geschrieben<sup>18</sup>.

#### **d) Die Gründe Platons für die Einführung des Aristophanes in das Symposion.**

Nach den obigen Ausführungen kommen wir zu der Grundfrage zurück, warum Platon Aristophanes im Symposion auftreten läßt.

Oft bleibt man bei der gewissermaßen formalen Begründung, Aristophanes sei - wie jeder andere Redner - lediglich Vertreter einer Denkweise und zwar jener der Komödiendichter. Da aber Platon mit dem Symposion etwas mehr bezweckt, hat die Teilnahme des Aristophanes eine besondere Bedeutung, die mit einem der Grundziele des Symposions verbunden ist. Das Symposion gehört zu jenen platonischen Werken, die letztlich der Verherrlichung und gleichzeitig der Rechtverteilung des Sokrates dienen<sup>19</sup>. Es ist nicht nur eine Darstellung der platonischen Theorie des Eros - die übrigens erst später, im Phaidros, vervollständigt zu werden scheint<sup>20</sup> - sondern eine historisch-philosophische Apologie für Sokrates im Gegensatz zu der «gerichtlichen» Apologie des gleichnamigen Werkes. Der Eintritt des Alkibiades und seine Lobrede auf Sokrates statt auf den Eros ist keine gewöhnliche Episode, sondern der Beleg für die Übereinstimmung von Theorie und Praxis bei Sokrates.

Der «Spötter» Aristophanes sollte also dabei sein, wenn Sokrates so beschrieben

16) So Strauss, S. 5.

17) Das Wort γελοῖον bedeutet hier etwa «komisch». Schleiermacher übersetzt «lustig».

18) So, Athenaios, Sophistenmahl X. 429 a.

19) Wie es auch mit «Apologie», «Kriton», «Menexenos» und «Phaidros» der Fall ist.

20) Eros und Anamnesis (Erinnerung), zwei der fundamentalen Elemente der platonischen Philosophie, die im Symposion bzw. im «Menon» getrennt erschienen sind, werden im «Phaidros» in einer einheitlichen Kraft zusammengefaßt. So Theodorakopoulos, S. 297.

wird, wie er wirklich war. Und Platon geht mit seiner Ironie so weit, daß er Alkibiades in seiner Verherrlichung des Sokrates die aristophantischen «Wolken» erwähnen läßt (221 b), welche gerade eine Verspottung des Philosophen beabsichtigen.

Schließlich ist die Rolle nicht zu unterschätzen, die Aristophanes hinsichtlich der Vorbereitung des Lesers auf ein Gespräch über den παιδικὸς Ἔρως spielt: es wird nämlich wegen seiner bekannten «freien» Äußerungsweise ein solches Klima geschaffen, welches die vermeintlichen sittlichen und moralischen Schranken aufhebt. Man darf nicht vergessen, daß es Übersetzungen des Symposions gegeben hat, die die Stelle ausgelassen haben, an der Alkibiades von seinen erotischen Annäherungsversuchen gegenüber Sokrates erzählt.

## § 2 Die Darstellung als Mythos

### a. Der Mythos in der Komödie und bei Platon.

Der Kern der Aristophanesrede ist ein Mythos, der Komödie und Philosophie verbindet. Mythos hat hier nicht nur die platonische didaktische Bedeutung, sondern auch die der Handlung. Aristoteles spricht in der «Poetik» (V, 3) von Reden und Handlungen (λόγοι καὶ μῦθοι) in der Komödie und definiert weiter (VI, 6) den Mythos als die Zusammensetzung von Handlungen (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων).

In der Tat hat der Aristophanes - Mythos eine komische Handlung mit Menschen und Göttern als dramatis personae. Zugleich aber ist er ein Mythos im platonischen Sinne, nach dem er einerseits im Gegensatz zum Logos steht, andererseits aber die Gedankenführung des Logos über dessen Grenzen hinaus führt. In seiner eigentümlichen Logik findet man den gleichen Dualismus, den Sokrates am Anfang des Totenrichter - Mythos im «Gorgias» (523 a) andeutet, wenn er sagt: «Höre denn, wie man zu sagen pflegt, eine gar schöne Geschichte, die du, denke ich, für einen Mythos halten wirst, ich jedoch für einen Logos». Platon sieht im Eros eine Kraft (δύναμις)<sup>21</sup>, für deren Erfassung der Logos nicht genügt und deshalb führt er mit der Aristophanesrede den Mythos ein, den er auch in der Diotimarede sowie in der Palinodie des Sokrates im «Phaidros» anwendet.

Friedländer sieht drei Stufen in der Entwicklung des platonischen Mythos<sup>22</sup> und bezeichnet den aristophanischen als den eigentümlichsten und am meisten schöpferischen der ersten Stufe. Die Diotimarede stellt er auf die zweite Stufe und den großen Welt- und Seelenmythos des «Phaidros» auf die dritte, was

---

21) Aristophanes sagt am Anfang seiner Rede (189 c), die Menschen hätten die Kraft des Eros überhaupt nicht gespürt.

22) Bd. I, S. 186 ff.

bemerkenswert für das komplementäre Verhältnis zwischen den zwei sich mit «τὰ ἐρωτικά» beschäftigenden Dialogen Platons ist.

#### b) Platons Weg zum Aufbau des Aristophanes — Mythos.

Man hat viel darüber diskutiert, ob der Aristophanes - Mythos eine eigene platonische Erfindung ist oder ob er nur verschiedene, schon von den Vorsokratikern vertretene, Weltanschauungen zusammenfasst. Man spürt Ähnlichkeiten nicht nur mit den Theorien des Empedokles<sup>23</sup>, sondern es werden sogar persische Kosmogonien<sup>24</sup> als Vorbilder herangezogen.

Der Aristophanes - Mythos ist kein solcher «Eintopf». Wenn man ihn von der anderen Seite aufrollt, kann man analytisch - deduktiv Platons Weg zum Aufbau des Mythos erschließen:

Platon ist aufgefallen, daß zwei Liebende sich als Eins fühlen, daß sie die Tendenz zum Einssein haben, was ja der rein optische Eindruck der Umarmung zweier Liebenden unterstützt. Dieses Zueinanderwollen betont auch Hegel<sup>25</sup>, wenn er schreibt, Liebe sei das Bewußtsein der Einheit mit einem anderen. Man spricht ja auch vom Geliebten als vom «alter ego».

Diese allgemeine Erfahrung also hat Platon weiterentwickelt und nach dem Vorbild des Hermaphroditen einen Mythos mit Doppelwesen auch gleichen Geschlechtes erfunden. Wenn Platon diesen entscheidenden Schritt erst einmal vollzogen hat, ist es nicht mehr schwer, sich die übrigen Einzelheiten jener Doppelwesen dazuzudenken. Erst beim Ausschmücken dieses Mythos zieht Platon fremde frühere Gedanken heran<sup>26</sup>, denen er jedoch gleichzeitig einen ironischen «parodistischen» Unterton gibt<sup>27</sup>.

### § 3 Die Interpretation der Aristophanesrede: Φύσις καὶ παθήματα.

Wie man auch bei Krüger bemerken kann, bedeutet die Überschrift der Inter-

---

23) So Bignone, *Empedocle*, Torino 1916, S. 579, der sich übrigens vorsichtig ausdrückt. Dagegen sprechen Friedländer, Bd. III, S. 433 Anm. 26 und Sykoutris, S. 119\* Anm. 2.

24) Reitzenstein schreibt, er könnte sofort im persischen «Bundahisn» nachweisen, dass die Idee des Mythos zum Ideenkreis der persischen Religion gehört. (in: *Platon und Zarathustra*, Leipzig - Berlin 1927, S. 32). Ziegler geht bis auf das Alte Testament zurück! (in: *Menschen- und Weltwerden*, Leipzig 1913, zitiert von Bignone a.a.O. S. 579).

25) Zitiert von Sykoutris, S. 123 Anm. 1.

26) Vgl. z.B. die Fragmente 60, 61, 62 und 63 von Empedokles bei Diels. Ferner ist die Idee, dass der Mond an beider Geschlechtern teilhat (190 b), in der orphischen Hymnen zu finden (orph. Hymn. 9, 4), wie man auch merkt, dass Hippokrates (περὶ διαίτης I, 28) von männlichen Weibern und weiblichen Männern in einer ähnlichen Weise spricht.

27) So Sykoutris, S. 119\* und S. 81 Anm. 4 angesichts der Stelle 190 b, wo der Mensch auf die Sonne, die Erde und den Mond bezogen wird.

pretation der Aristophanesrede zugleich ihre Kennzeichnung. Krüger also charakterisiert sie als «tragische Komödie» im Gegensatz zur Agathonrede, die er «komische Tragödie» nennt <sup>28</sup>. Zwar ist unser Mythos eine zutreffende Nachahmung der aristophanischen Komödie im Kleinen, wie es schon gesagt wurde. Außer den allgemeinen stilistischen Ähnlichkeiten (Rhythmus, Übertreibungen, Vergleichen, obszönen Anspielungen) spürt man hier und dort Analoga zu Stellen aus den «Vögeln» <sup>29</sup>. Was aber Krüger als «paradoxe Eigenschaft» <sup>30</sup> unserer kleinen Komödie erscheint, nämlich tragisch zu sein, das ist für Platon und den historischen Aristophanes kaum paradox, vielmehr die Regel. Es gibt nämlich keine aristophanische Komödie, die nicht (auch) tragisch ist. Die Furcht, die Aristophanes vor dem Verfall des klassischen Athen hat, sein vergeblicher Kampf gegen den katastrophalen peloponnesischen Krieg («Acharner», «Frieden», «Lysistrata») und gegen häufige Verurteilungen unschuldiger Angeklagter wegen einer «Sucht zu prozessieren» («Wespen»), deren Opfer auch Sokrates war - alles das sind primäre ja unentbehrliche tragische Elemente der aristophanischen Komödie. Hinter der lächerlichen Maske des Komikers steht ein ernster Tragiker <sup>31</sup>. Innerhalb der Grenzen einer gewissen Wahrscheinlichkeit beschwört uns die aristophanische Komödie nicht nur eine angenehme Unwahrheit herauf, d.h. ein Leben ohne Krieg, ohne Angst vor dem Tode, ohne Armut und Zwang oder Beschränkungen, sie deutet auch an, daß ein solches Leben mehr als schwierig zu erreichen ist, und das ist ihre Tragik. Aristophanes selbst sagt in der Parabase der «Frösche» (Vers 389): ich habe zwar viel Lächerliches (γελοῖα) <sup>32</sup>, aber auch viel Ernsthaftes gesagt.

Die platonische Auffassung über das Tragische in der Komödie geht nicht nur aus den Ausführungen Platons im «Philebos», sondern auch aus dem Symposion selbst hervor. Am Ende dieses Werkes lesen wir (223 d): Sokrates wollte in einem letzten Gespräch mit Aristophanes und Agathon sie eingestehen nötigen, «es gehöre für einen und denselben, Komödien und Tragödien dichten zu können, und der künstlerische Tragödiendichter sei auch Komödiendichter» <sup>33</sup>. Beide Dichtungsgattungen sind also so verwandt, daß die Spezialisierung in einer Gattung nicht zu billigen ist. Im «Philebos» wird das Lächerliche erörtert und

---

28) Krüger hat in seiner Interpretation des Symposions gewisse Unexaktheiten geschrieben, zu denen diese zwei populärwissenschaftlich klingenden Bezeichnungen am klarsten gehören.

29) Man vergleicht aus den «Vögeln» die Stellen: V. 685ff, 688ff, 693ff, 702ff, 728 und 755ff.

30) S. 130.

31) Bury (S. xxx Anm.) schreibt: «behind the grinning mask of comedy is the serious face of a great political teacher». Vom Tragischen in der aristophanischen Komödie s. Strauss, S. 312; C. H. Whitman, Aristophanes and the comic hero, Cambridge Massachusetts 1964, S. 231.

32) «Witze» wäre hier die zutreffendste Übersetzung.

33) Übersetzung Schleiermachers.

es steht da : in der Komödie sei unser Gemütszustand (διάθεσις τῆς ψυχῆς) eine Mischung von Leid und Freude (48 a), und weiter, in den Komödien selbst bestehe eine Mischung (50 c).

Krügers Bezeichnung der Aristophanesrede ist also unzutreffend, da sie der aristophanischen und platonischen Komödienkonzeption widerspricht, indem sie die Regel zur Ausnahme («paradox») erklärt.

Wir haben als Titel unserer Interpretation die Worte des Aristophanes vorgezogen, der den Zuhörern ankündigt, worüber er zuerst sprechen wird. Das sind Physis des Menschengeschlechtes und ihre Pathemata. Das Wort φύσις kann man ja mit «Natur» übersetzen. Für das Wort παθήματα aber bestehen einige Schwierigkeiten. Schleiermacher schreibt «Begegnisse», aber das trifft wohl nicht genau. Krüger identifiziert παθήματα mit πάθη,<sup>34</sup> was auch nicht genau stimmt<sup>35</sup>. Leiden und Leidenschaft sind hier mit einer Handlung verknüpft und es erscheint mir schwierig, παθήματα mit einem Wort ins Deutsche zu übersetzen. Im Englischen gibt es ein Wort, das vielleicht in unserem Fall mehr paßt : troubles<sup>36</sup>.

**a) Episode : Vom γελοῖον und καταγέλαστον.**

Der Aristophanesrede geht eine Episode voran, in der der Dichter und Eryximachos sich witzig miteinander unterhalten (189 a–b). Aristophanes spricht ironisch von dem, was jener über das «Wohlgeordnete des Leibes» gesagt hat und Eryximachos versucht, sich zu revanchieren, indem er sagt, Aristophanes solle aufpassen, nicht etwas γελοῖον zu sagen. Aristophanes antwortet mit einer Differenzierung zwischen γελοῖον und καταγέλαστον, die eine sehr raffinierte Ironie enthält. Was Eryximachos mit γελοῖον meint, könnte ja auch das καταγέλαστον umfassen. Aristophanes aber gibt seine Differenzierung, um anzudeuten, daß Eryximachos nicht nur komische sondern «belachenswerte» Sachen erzählt hat. Was ist aber eigentlich γελοῖον? Aristoteles definiert es als einen Fehler und harmlose Schmach (Poetik, V, 1). Beim geschichtlichen Aristophanes ist das γελοῖον ein Sammelbegriff für alles, was Lachen verursachen kann<sup>37</sup>. Krüger verweist<sup>38</sup> auf Platons Analysen des γελοῖον im «Philebos», die aber mehr für das καταγέλαστον unserer Stelle zuzutreffen scheinen<sup>39</sup>. Wahrscheinlicher meint

---

34) S. 121.

35) Der Referent setzt sich hier nur mit einigen Gedanken Krügers auseinander, ohne dass er mit dem Übrigen völlig einverstanden sein könnte.

36) Vgl. Bury, S. xxx («their sexual troubles»).

37) Vgl. die schon zitierte Stelle aus den «Fröschen».

38) S. 121.

39) Das bestätigt auch Sokrates, indem er sagt (198 c–d), er sei καταγέλαστος, weil er gar nichts von der Sache verstanden hätte, wie man loben müsse, während er vorher gesagt hat (177 d), er sei δεινός τὰ ἐρωτικά.

Aristophanes mit γελοῖον das, «wegen dessen» man lachen kann, und mit κατα-γέλαστον, das Spott Verdienende, oder das, worüber man lachen kann.

### b) Der Aufbau der Rede and ihre Mythos.

Die Aristophanesrede ist viel mehr systematisch als die vorigen Reden aufgebaut. Sie besteht aus zwei Teilen, dem Mythos (Kap. 14 und 15) und den Folgerungen, die sich aus ihm ergeben (Kap. 16). Im zweiten Teil wird noch eine Mythische Episode mit Hephaistos (197 d—e) eingefügt. Der Mythos selbst teilt sich wieder in zwei Hälften. In der einen erzählt der Dichter von der ἀρχαία φύσις der Menschen (189 d—190 b) und in der anderen von ihren παθήματα (190 c—193 a). Hinsichtlich des Aussehens der aristophanischen Urmenschen braucht man sich kein genaues Bild vorzustellen. Diese monströsen, kugelgestaltigen <sup>40</sup> Doppelmenschen lassen sich nicht etwa an einer Tafel skizzieren, sondern sind wie ein paradoxer Traum, an den man sich später nur bruchstückhaft erinnert. Außerdem weist Platon zweimal eindeutig darauf hin, daß die Einzelheiten keine Rolle spielen (190 a und 190 e).

Den Aristophanes - Mythos bezeichnet man als ein Meisterwerk von grotesker Phantasie <sup>41</sup>. Durch eine Reihe von Vergleichen gelingt es Platon, die unwahrscheinlichsten Dingen lebendig zu machen <sup>42</sup>. Rein logisch gesehen läßt der Mythos natürlich viele Fragen unbeantwortet, z.B. welche Rolle spielte dann der Unterschied zwischen den zwei oder sogar drei Geschlechtern, oder wie wurden die Menchen in der Erde geboren (191 b). Darüber sollte man aber nicht diskutieren, da der Mythos als Ganzes und hinsichtlich seines Zweckes zu verstehen ist. Wie gesagt, beansprucht Platon mit ihm keine neue «wissenschaftliche» Lehre περὶ φύσεως, wie es bei den Vorsokratikern der Fall ist.

### c) Die Folgerungen aus dem Mythos.

Die Folgerungen aus dem Mythos stellt Aristophanes selbst dar :

- 1) Da die Menschen ein Bruchstück der ursprünglichen sind, suchen sie ihren anderen Teil und dies Verlangen und Trachten nach dem Ganzen heißt Eros (192 e «Definition»).
- 2) Was von der Norm sexueller Beziehungen abweichend erscheinen mag, nämlich Ehebruch, hauptsächlich aber männliche und weibliche Homosexualität, ergibt sich aus der ursprünglichen Natur des Menschen (191 d—e).

---

40) Sykoutris vertritt die abweichende Meinung, dass diese Urmenschen Zylinderförmig wären (S. 80 Anm. 1 und 3). Dies scheint aber nicht richtig zu sein, obwohl der Text nicht eindeutig ist. Platon schreibt nicht σφαροειδής (=kugelförmig), sondern στρογγύλος, was einen Unterschied bedeuten soll. Der Bezug auf die Sterne spricht aber dafür, dass die Urmenschen kugelgestaltig waren.

41) So Bury, S. xxx.

42) Solche Vergleiche sind z.B. 190 a «wie Radschlagenden», 190 d «wie wenn man Früchte zerschneidet», 191 c «wie Zikaden», 191 d «wie die Schollen».

- 3) Deshalb sollte man die τὰ παιδικὰ Treibenden nicht tadeln (192 a).
- 4) Die Menschen suchen ineinander nicht nur die Befriedigung des Triebes, sondern etwas Weiteres, was sie jedoch nicht bestimmen können (192 c—d).
- 5) Was eigentlich die Menschen voneinander wollen ist ein gemeinsames Leben und Sterben (192 e, κοινῇ ζῆν, κοινῇ τεθνεῶτε).
- 6) Die erotischen Probleme der Menschen resultieren aus ihren Hybris gegenüber den Göttern; deshalb müssen sie fromm sein, damit sie schließlich εὐδαίμονες werden (193 c).
- 7) Eusebie wäre hier nicht nur τὰ παιδικὰ zu treiben, sondern auch wenn Männer und Frauen die Liebe «zur vollen Erfüllung bringen»<sup>43</sup> (193 c, εἰ ἐκτελέσαιμεν τὸν ἔρωτα).

#### d) Die Bedeutung der Aristophanesrede.

Was aber Aristophanes ausdrücklich von seinem Mythos sagt, gibt nicht den ganzen Sinn der Rede wieder. Der Leser des Symposions darf und muß darüber hinausgehen, wenn er seine philosophische Bedeutung finden will.

Grundstein der Rede ist die Frömmigkeit (εὐσέβεια), durch die Aristophanes die Lösung der Probleme des Eros geben will. Denn er hat erkannt, daß was die Menschen sittlich verneinen, nur durch Religion bejaht werden kann. Merkwürdig ist hier die Diskrepanz, die auch beim historischen Aristophanes besteht—nämlich einerseits Frömmigkeit zu propagieren, sich aber andererseits über die Götter lustig zu machen—und welche Platon im vorliegenden Mythos wiederholt<sup>44</sup>.

Die Eros—Definition (191 e) gibt einen fundamentalen platonischen Gedanken wieder. Diotima selbst wird später diese Definition nicht eigentlich widerlegen, sondern ergänzen (205 d—e).

Die Idee, daß Liebender und Geliebter in einer gewissen «Verwandtschaft» stehen, kommt auch im «Phaidros» vor<sup>45</sup>.

Die genetische Interpretation des Eros in unserem Mythos läßt an sich keinen Platz für die moralische Bewertung der Homosexualität. Zweifellos aber hat Platon den Mythos nicht so neutral gemeint. Es stellt sich also die Frage, ob Platon den homosexuellen Eros mit diesen Mythos bejaht oder nicht.

Krüger<sup>46</sup> meint, Aristophanes gebe keine Apologie der widernatürlichen Liebe. . . Er bejahe für die «Urmänner nicht das «Recht» der Päderastie, sondern die Stärke

---

43) Schleiermachers Übersetzung an dieser Stelle ist nicht so sinnvoll und ausserdem ungetreu. «Zur vollen Erfüllung» stammt von Apelt (Platon, Das Gastmahl, Philosophische Bibliothek Meiner, 2. Aufl. Hamburg 1960).

44) z. B. die Ratlosigkeit der Götter (190 c), die die Situation des politischen Lebens Athens andeutet, wie auch die «schlaue» Argumentation von Zeus (190 d).

45) Der οἰκεῖος von Aristophanes (193 d) wird im «Phaidros» der Partner, der auch des gleichen Gottes «Begleiter» (ἑπαδός, «Phaidros 252 c) gewesen war. Vom oikeion ist auch im «Lysis» die Rede.

46) S. 127.

und rätselhafte Komik der Leidenschaft . . . Man brauche gar nicht an die «Wolken» des geschichtlichen Aristophanes zu denken, um hier die Kritik herauszuhören.

Im Gegensatz dazu schreibt Kelsen <sup>47</sup>, der Mythos solle der homosexuellen Männerliebe ihren Rang gegenüber jedem andersartigen Eros sicherstellen . . . und von ihr den Schimpf abwehren, sie sei wider die Natur.

Die richtige Bedeutung der Aristophanesrede ergibt sich aber aus der Antinomie, die in ihr besteht. Platon sollte Aristophanes eine Lobrede auf den παιδικός Ἔρως in den Mund legen und er tut es. Da aber der geschichtliche Aristophanes bekanntlich gegen diesen Eros ist, versucht Platon durch die Universalität und die Tiefe der Rede die daraus entstehende Kluft zu überbrücken. Was unsere Rede in der Tat von allen anderen grundsätzlich unterscheidet, ist die Gleichsetzung beider Geschlechter in bezug auf den Eros. Als Höhepunkt dieser «Gleichberechtigung» zwischen Männer und Frauen könnte man die Erwähnung der Lesbierinnen im Mythos ansehen! Außerdem meint Aristophanes, es gebe auch für die Frau nicht nur bloß sinnliche Liebe, wie Pausanias behauptet <sup>48</sup>. Manche Interpreten sind dann sogar soweit gegangen, diesen Mythos als eine «Verherrlichung» der Ehe zu deuten! <sup>49</sup>

Ferner gibt Aristophanes dem Eros einen individualisierten Charakter, indem er in 193 c sagt, daß jeder seinen eigentümlichen Liebling finden müsse, was er auf beide Geschlechter bezieht. Dies heißt aber nicht, daß Aristophanes für «Monogamie» plädiert, da die Menschen auf der Suche nach ihrem Partner ihn nicht gleich oder überhaupt nie finden können.

Schließlich ist die psychologische Bemerkung in 192 c—d, daß die Liebenden nicht genau wissen, was sie voneinander wollen, eine der wichtigsten des ganzen Symposions. Zeller <sup>50</sup> schreibt, sie gehöre zu dem Tiefsten, was von alten

---

47) In : Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied am Rhein - Berlin 1964, S. 179. Hier soll die «mutige» (vgl. etwa S. 116, wo Kelsen Fire als «mutig» bezeichnet!) Interpretation Kelsens von der platonischen Liebe nicht kritisiert werden. Es sei nur gesagt, wie die Argumentation Kelsens gerade an der erwähnten Stelle schwach ist, wenn er schreibt : «Die mehr als paradoxe Phantasie dieses Mythos lässt sich kaum anders erklären : denn worauf kann wohl Platon mit der schon an das Grotesk - Komische streifenden Vorstellung der drei Arten von Kugelmenschen hinanswollen, die vier Beine . . . und insbesondere ein doppeltes Geschlechtsorgan haben?» (unmittelbar nach der im Text zitierten Stelle, S. 179—180). Hier versucht Kelsen mit «Leerformeln» -ein geläufiger Vorwurf von Topitsch und anderen gegen Platon! - wie etwa «mehr als paradoxe Phantasie», den Leser zu überzeugen, dass er für seine Behauptung Argumente bringt, während seine rhetorische Frage dem Leser die «Beweislast» überträgt, eine andere Erklärung vorzuziehen.

48) Vgl. die Stelle 193 c («insgesamt Männer und Frauen») zu 181 b («mehr den Leib als die Seele»).

49) Rettig, S 22.

50) Zitiert von Bury, S. xx Anm.

Schriftsteller über die Liebe gesagt ist. Man braucht aber nicht etwa Romantiker des voriegen Jahrhunderts zu sein, um die ganze Geschichte der Liebe in dieens Zeilen sehen zu können: Die Menschen lieben einander und vollziehen ihre Liebe. Aber nach der Befriedigung des Triebes merken sie, daß ihnen jedoch etwas fehlt. Manche können es ahnen, manche aber nicht.

#### § 4 Das Verhältnis zwischen der Aristophanesrede und den anderen Reden im Symposion.

Aristophanes betrachtet den Eros, wie Eryximachos, als natürliches (physisches) Phänomen, das sich durch eine Anthropogonie erklären läßt. Die Differenzierung zwischen zwei Arten des Eros, die Pausanias und Eryximachos machen, braucht Aristophanes nicht zu übernehmen, zumal er gerade alle Formen der Liebe vereinheitlicht. Er deutet nämlich alle Rätsel des Eros aus einem Punkte jenseits aller Erfahrung, aus dem Mythos der Doppelmenschen. Damit zeigt Aristophanes aber auch, daß man vielleicht nur mit einer solchen Konstruktion die Gesamten Erscheinungen des Eros erklären kann. Durch die ganze Rede zieht sich ein gewisser Pessimismus vermischt mit Ironie: Aristophanes stellt fest, daß es nur wenigen Menschen gelingt, den richtigen Partner zu finden (193 b).

Das andere (189 c ἄλλα), was die Aristophanesrede gegenüber jenen der Vorredner bringt, ist einmal die Originalität ihres Mythos, während die Vorredner überlieferte Mythen erzählt haben, und zweitens, daß Gegenstand seiner Erörterung nicht die Natur des Eros, sondern die Natur des Menschen ist. Aus der Erörterung der Natur des Menschen leitet er sein Eros-Bild her.

Wenn man über die «Schwäche» der Aristophanesrede sprechen wollte, müßte man nicht nur inhaltlich die Eros-Definition mit jener von Sokrates (205 d-e) vergleichen <sup>51</sup>, sondern auch in Betracht ziehen was Sokrates von der Schwäche aller Reden sagt; nämlich, daß sie nicht die ἀλήθεια sagen (198 cd—199 b). Es stellt sich aber die Frage, was Sokrates unter ἀλήθεια in diesem Fall versteht. Sind vielleicht die Differenzierungen von ἀλήθεια, die Heidegger <sup>52</sup> in bezug auf das Höhlengleichnis des 7. Buches der «Politeia» macht, hier anwendbar? Bedeutet hier ἀλήθεια vielleicht die Unverborgenheit, die Heidegger für jene Stelle verneint?

Wenn wir Wahrheit als Unverborgenheit verstehen, dann ist es möglich, daß die Reden der sokratischen Gesprächspartner nicht eigentlich «falsch» <sup>53</sup> sind, sondern etwa «einseitig», daß sie nicht alles, das Wichtigste über den Eros sagen.

51) Wie es etwa Krüger macht (S. 130).

52) S. insbesondere S. 26f. und 40ff. Mit Heidegger hat Friedländer sich ausführlich auseinandergesetzt in Platon, Bd. I 3. Aufl. S. 232ff.

53) Oder besser, dass sie dem Eros falsche «Vorteile» zuschreiben, wie Sokrates sagt (198 e ψευδῆ). Ausserdem merkt man, dass jede Rede Gedanken und Möglichkeiten zur Sprache bringt, die auch sonst in den Kranz der philosophischen Überlegungen Platons über das Gute und den Wert eingeflochten sind. (So Hirschberger, zitiert von Leisegang in «Platon» in der RE).

## BIBLIOGRAPHIE

- Bury, R. G.**, The Symposion of Plato, ed. with a commentary. 2. Aufl. Cambridge 1932.
- Friedländer, P.**, Platon. 3. Bände: I. Bd. 3. Aufl. Berlin 1964; II. Bd. 3. Aufl. Berlin 1964; III. Bd. 2. Aufl. Berlin 1960.
- Heidegger, M.**, Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1947.
- Krüger, G.**, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. 2. Aufl. Frankfurt 1948.
- Leisegang, H.**, Platon. In: Pauly - Wissowas Real - Enzyklopädie, 20. Band, Sp. 2342—2537. Stuttgart 1950.
- Rettig, G. F.**, Platons Symposion. Halle 1876.
- Ritter, C.**, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. I. Bd. München 1910, II. Bd. München 1923.
- Robin, L.**, Le banquet. 5. Aufl. Paris 1951.
- Sykoutris, J.**, Platonos Symposion. 2. Aufl. Athen 1949.
- Theodorakopoulos, J.**, Είσαγωγή στον Πλάτωνα. 3. Aufl. Athen 1958.
- Diels, H.**, Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bände, 4. Aufl. Berlin 1922.
- Gomperz, H.**, Sophistik und Rhetorik. Leipzig und Berlin 1912, Nachdruck Darmstadt 1965.
- Lord, L. E.**, Aristophanes, his plays and his influence. New York 1963.
- Murray, G.**, Aristophanes, a study. Oxford 1933.
- Roggers, B. B.**, The Birds of Aristophanes, greek text with translation, introduction and commentary. London 1906.
- Starkie, W. J. M.**, The Clouds of Aristophanes. Introduction, text and english translation. London 1911, Nachdruck Amsterdam 1966.
- Strauss, L.**, Socrates and Aristophanes. New York 1966.
- Süss, W.**, Aristophanes und die Nachwelt. Leipzig 1911.
- Teuffel, W. S.**, Die Wolken des Aristophanes. Leipzig 1867.

## Π Ε Ρ Ι Λ Η Ψ Ι Σ

### 1.—Ὁ Ἀριστοφάνης ὡς συνομιλητὴς εἰς τὸ Συμπόσιον.

Ἐν ἀρχῇ καὶ πρὸ τῆς κυρίως ἐρμηνείας τοῦ ἀριστοφανείου λόγου ἐξετάζονται δύο βασικά προκαταρκτικά θέματα : διὰ ποίους λόγους ὁ Πλάτων εἰσάγει τὸν Ἀριστοφάνη ὡς συνομιλητὴν εἰς τὸ Συμπόσιον καὶ ἂν καὶ κατὰ πόσον συμφωνῇ ὁ πλατωνικὸς Ἀριστοφάνης πρὸς τὸν πραγματικόν. Πρὸς τοῦτο ἐρευνῶνται αἱ σχέσεις τοῦ μεγάλου κωμωδιογράφου πρὸς τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα. Ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν Σωκράτη, μετὰ σύντομον ἱστορικὴν ἀνασκόπησιν, γίνεται δεκτὸν ὅτι καὶ μὲν πιθανώτατα δὲν ὑπῆρξε προσωπικὴ ἐχθρότης μεταξὺ τῶν δύο ἀνδρῶν, ὅμως δὲν θὰ πρέπη νὰ θεωρηθῇ τὸ Συμπόσιον ὡς μαοτυρία μιᾶς «εὐθύμου καὶ ἀβιάστου» συναναστροφῆς των. Διὰ τὸν προσδιορισμὸν τῆς στάσεως τοῦ Πλάτωνος ἔναντι τοῦ Ἀριστοφάνους θεωρεῖται ὅτι ἡ μομφὴ κατὰ τοῦ Ἀριστοφάνους ἐν τῇ «Ἀπολογία» (18 C—D, 19 C) ὀφείλεται εἰς τὴν ἀντιπροσωπευτικὴν διὰ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς ἀντίθεσιν τοῦ κωμωδιογράφου πρὸς τὸν ἀγαπητὸν διδάσκαλον τοῦ Πλάτωνος. Διαπιστοῦται δὲ ὅτι ὁ ὠριμώτερος Πλάτων τοῦ Συμποσίου διεῖδε καὶ ἀνεγνώρισε τὴν ἰδιοφυίαν τοῦ Ἀριστοφάνους, παρ' ὅλην τὴν διαφορὰν ἀντιλήψων ἢ ὁποῖα τοὺς ἐχώριζε, ὥστε νὰ τοῦ θέτῃ εἰς τὸ στόμα ἕνα τόσο βραθυστόχαστον καὶ πρωτότυπον λόγον.

Ἐν συνεχείᾳ παρατηρεῖται ὅτι ὁ πραγματικὸς Ἀριστοφάνης δὲν θὰ ἔπλεκε ποτὲ τὸ ἐγκώμιον τοῦ παιδικοῦ ἔρωτος καὶ ἀκόμη ὅτι εἶναι ἀπίθανον ὅτι θὰ ἐλάμβανε μέρος εἰς συγκέντρωσιν τοῦ περὶ τὸν Σωκράτη κύκλου, ἐκ τούτων δὲ συνάγεται ὅτι ἡ «ὁμοιότης» τοῦ πλατωνικοῦ πρὸς τὸν πραγματικὸν Ἀριστοφάνη περιορίζεται μόνον εἰς τὴν μορφήν τοῦ ἀριστοφανείου λόγου, ὁ ὁποῖος ἐν πολλοῖς ἀποτελεῖ μίμησιν ἀριστοφανείου κωμωδίας.

Τέλος, ὡς κύριοι λόγοι τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ Ἀριστοφάνους εἰς τὸ Συμπόσιον θεωροῦνται, πρῶτον, ἡ πρόθεσις τοῦ Πλάτωνος νὰ εἶναι παρῶν ὁ «ἀντισωκρατικὸς» ποιητὸς ὅταν ἐκτίθεται ἡ περὶ ἔρωτος φιλοσοφία του καὶ ὁ Ἀλκιβιάδης παρουσιάξῃ τὸν Σωκράτη ὅπως αὐτὸς πράγματι ὑπῆρξε, καὶ δεύτερον, ἡ σκοπιμότης ὅπως, διὰ τῆς εἰσαγωγῆς καὶ ὁμιλίας τοῦ «ἐλευθεροστόμου» Ἀριστοφάνους, προδιατεθῇ ὁ ἀναγνώστης τοῦ Συμποσίου διὰ μίαν ἄνευ «ἠθικῶν» προκαταλήψεων ἐξέτασιν ὅλων τῶν ἀπόψεων τοῦ ἔρωτος.

### 2.—Ὁ μῦθος ὡς πυρὴν τοῦ ἀριστοφανείου λόγου.

Ὁ μῦθος τοῦ ἀριστοφανείου λόγου ἀποτελεῖ τὸν σύνδεσμον μεταξὺ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ποιήσεως. Ὁ Πλάτων καταφεύγει εἰς τὸν μῦθον, διότι ὁ λόγος

δὲν ἐξαρκεῖ πρὸς ἐρμηνείαν τῆς δυνάμεως (Συμπόσιον 189 C) τοῦ ἔρωτος. Ἡ πρωτοτυπία τοῦ ἀριστοφανείου μύθου ἔχει ἀμφισβητηθῆ, διότι οὗτος παρουσιάζει ὁμοιότητα πρὸς θεωρίας τῶν προσωκρατικῶν, κατὰ τινὰς δὲ ἀκόμη καὶ πρὸς περσικὰς κοσμογονίας. Ἐὰν ὅμως ἀναστρέψῃ κανεὶς τὸν μῦθον, θὰ ἠδύνατο νὰ ὑποθέσῃ πῶς ὁ Πλάτων ὠδηγήθη εἰς τὴν κατασκευὴν του. Πιθανώτατα λοιπὸν ἐξεκίνησε ὁ Πλάτων ἀπὸ τὸ συναίσθημα ἐνότητος τὸ ὁποῖον κατέχει τοὺς ἐρωτευμένους καὶ ἐξωτερικεῦται χαρακτηριστικῶς μὲ τὸν ἐναγκαλισμὸν τῶν καὶ ἐκ τούτου ἐδημιούργησε κατὰ τὸ πρότυπον τοῦ ἔρμαφροδίτου τοὺς διπλοῦς ἐκείνους ἀνθρώπους. Πρῶτον δὲ κατὰ τὴν διάνθισιν πλεόν τοῦ μύθου ἐχρησιμοποίησε ἰδέας τῶν προσωκρατικῶν, τὰς ὁποίας μάλιστα εἰς μερικὰ σημεῖα καὶ παρῶδεῖ.

### 3.—Ἡ ἐρμηνεία : Φύσις καὶ παθήματα.

Ἐν ἀρχῇ ἀποκρούεται ὡς ἄστοχος ὁ χαρακτηρισμὸς «τραγικὴ κωμῶδια» τὸν ὁποῖον δίδει ὁ Krueger εἰς τὸν ἀριστοφάνειον λόγον, διότι ἡ τραγικότης δὲν ἀποτελεῖ «παράδοξον ἰδιότητα» τῆς ἀρχαίας κωμῶδιας, ὅπως ἐννοεῖ ὁ Krueger, ἀλλ' ἀντιθέτως θεωρεῖται καὶ διὰ τὸν πραγματικὸν Ἀριστοφάνη καὶ διὰ τὸν Πλάτωνα πρωταρχικὸν στοιχεῖον τῆς. Τοῦτο ἀποδεικνύεται μὲ μίαν σύντομον ἀναφορὰν εἰς τὰ ἀριστοφανεῖους κωμῶδιας καὶ εἰς τὰ σχετικὰ χωρία τοῦ Συμποσίου (223 D) καὶ τοῦ «Φιλίβου» (48 A, 50 C).

Μετὰ τὴν ἐρμηνείαν τοῦ πνευματώδους ἐπεισοδίου μεταξὺ Ἀριστοφάνους καὶ Ἐρυξιμάχου ἐξετάζεται ἡ δομὴ τοῦ ἀριστοφανείου λόγου. Οὗτος ἀποτελεῖται ἐκ δύο τμημάτων, τὸν μῦθον καὶ τὰ ἐξ αὐτοῦ συμπεράσματα, ὁ δὲ μῦθος πάλιν διαιρεῖται εἰς δύο μέρη, τὴν περιγραφὴν τῆς ἀρχαίας φύσεως τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν διήγησιν τῶν παθημάτων τῆς. Ἐν συνεχείᾳ ἐξαίρεται ἡ παραστατικότης τοῦ μύθου ὡς ἐκ τῆς ὁποίας οἱ ἀφύσικοι αὐτοὶ «πρωτάνθρωποι» καὶ τὰ παθήματά των ἀποκοτῶν ἀληθοφάνειαν καὶ ἐπισημαίνεται ὅτι τυχὸν ἀσυνέπειαι ἢ ἀτελεῖς σκέψεις τοῦ μύθου δὲν πρέπει νὰ ἐξετασθῶν ὡς τιαυῖται, διότι ἐν προκειμένῳ ἐνδιαφέρει ὁ μῦθος ὡς σύνολον καὶ ἀναφορικῶς πρὸς τὸν σκοπὸν του.

Τὰ συμπεράσματα τοῦ μύθου διακρίνονται εἰς ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα ἐκθέτει ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοφάνης καὶ εἰς ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα ἐξάγει ὁ ἀναγνώστης τοῦ ἔργου ἐρμηνεύων τὸ κείμενον. Ὅθεν καταχωροῦνται εἰς ἑπτὰ σημεῖα τὰ συμπεράσματα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστοφάνους καὶ ἐν συνεχείᾳ ἀναζητεῖται ἡ ἀπωτέρα σημασία τοῦ λόγου του.

Κεντρικὸς ἄξων τοῦ λόγου θεωρεῖται ἡ Εὐσέβεια, διότι ὅ,τι οἱ ἄνθρωποι ἠθικῶς ἀποδοκιμάζουσι μόνον μέσῳ τῆς θρησκείας εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποκατασταθῆ. Οὕτω ὁ ἀριστοφάνειος λόγος καταφάσκει τὸν ἔρωτα ἀποδίδων εἰς αὐτὸν τὴν σημασίαν ἐκδηλώσεως εὐσεβείας καὶ ἐπιστροφῆς πρὸς τὴν «ἀρχαίαν φύσιν» τοῦ ἀνθρώπου. Παρὰ ταῦτα παρατηρεῖται καὶ ἐνγαῦθα ἡ τυπικῶς ἀριστοφάνειος ἀντίθεσις, ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ συνιστᾶται εὐσέβεια, ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ διακωμωδῶνται οἱ θεοί.

Περαιτέρω διαπιστοῦται ὅτι ὁ ὅρισμὸς τοῦ ἔρωτος ἐν 192 E ἀποδίδει γνη-

σίαν πλατωνικήν αντίληψιν, ὥστε ἡ Διοτίμα ἀργότερον ἐν 265 D—E δὲν ἀναιρεῖ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν συμπληροῖ.

Μολονότι ἡ γενετική ἐρμηγεία τοῦ ἔρωτος, ὅπως ἐκτίθεται ἐν τῷ ἀριστοφανεῖ μύθῳ, ἀφίνει καθ' ἑαυτὴ ἀνέπαφον τὸ θέμα τῆς ἠθικῆς ἀξιολογήσεως τοῦ μεταξὺ ὁμοφύλων ἔρωτος, ἐν τούτοις προκύπτει τὸ ἐρώτημα, ἐὰν ὁ Πλάτων ἐνταῦθα ἐπιδοκιμάζῃ τοῦτον ἢ ὄχι. Ὁ Ktueger ὑποστηρίζει ὅτι ὁ μῦθος ἀποτελεῖ κριτικὴν κατὰ τοῦ παρά φύσιν ἔρωτος, ἐνῶ ὁ Kelsen ἀντιθέτως διαβλέπει ἐν αὐτῷ προσπάθειαν τοῦ Πλάτωνος νὰ ἀποκατασταθῇ ὁ μεταξὺ ἀνδρῶν ἔρωσ καὶ «νὰ ἀρθῇ ἐξ αὐτοῦ τὸ ὄνειδος ὅτι εἶναι παρά φύσιν». Ἐπ' αὐτοῦ παρατηρεῖται ὅτι ἡ ὀρθὴ σημασία τοῦ μύθου πρέπει νὰ ἀναζητηθῇ ἐν τῇ ἀντινομίᾳ ἢ ὅποια χαρακτηρίζει τὸν ἀριστοφάνειον λόγον. Συγκεκριμένως ὁ πλατωνικός Ἀριστοφάνης ἔπρεπε νὰ ἐγκωμιάσῃ τὸν παιδικὸν ἔρωτα, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς ἀποδοκιμάζεται ἀπὸ τὸν πραγματικὸν Ἀριστοφάνη. Τὸ οὕτω δημιουργούμενον χάσμα προσπαθεῖ ὁ Πλάτων νὰ γεφυρώσῃ διὰ τῆς καθολικότητος τοῦ λόγου. Πράγματι, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τοὺς ἄλλους λόγους, ἐξισοῦνται ἐνταῦθα κατ' ἀρχὴν τὰ δύο φύλα ἐν σχέσει πρὸς τὸν ἔρωτα, ἀναφερομένου μάλιστα καὶ τοῦ λεσβιακοῦ ἔρωτος. Ἡ καθολικότης αὕτη συμπληροῦται ἀπὸ τὸν ἐντελῶς ἀτομικὸν χαρακτήρα, ὁ ὁποῖος δίδεται εἰς τὸν ἔρωτα ἐν 193 C. Τέλος, αἱ ψυχολογικαὶ παρατηρήσεις ἐν 192 C—D, αἱ σχετικαὶ πρὸς τὸ τί θέλουν αἱ ψυχαὶ τῶν ἐρωτευμένων, ἀνήκουν εἰς τὰς βαθυτέρας περὶ τοῦ θέματος σκέψεις ὄχι μόνον τοῦ Συμποσίου, ἀλλὰ καὶ γενικῶς τῆς ἀρχαίας λογοτεχνίας, ὅπως γράφει ὁ Zeller.

#### 4.—Ἡ σχέσις μεταξὺ τοῦ ἀριστοφανείου καὶ τῶν ἄλλων λόγων τοῦ Συμποσίου.

Μολονότι ὁ Ἀριστοφάνης ἐξετάζει, ὅπως ὁ Ἐρυξίμαχος, τὸν ἔρωτα ὡς φυσικὸν φαινόμενον, ἀπομακρύνεται κατὰ πολὺ ἐκείνου ἀσχολούμενος μόνον μὲ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὄχι μὲ ὅλον τὸν ζωικὸν κόσμον. Τὴν διάκρισιν τῶν δύο εἰδῶν τοῦ ἔρωτος, τὴν ὁποίαν εἰσάγει ὁ Πausanias καὶ ἀποδέχεται ὁ Ἐρυξίμαχος, δὲν παραλαμβάνει ὁ Ἀριστοφάνης, διότι ἀκριβῶς ἐνοποιεῖ ὅλας τὰς μορφὰς τοῦ ἐρμηγείων ταύτας ἐξ ἐνὸς σημείου πέραν πάσης ἐμπειρίας, ἐκ τῆς ὑποθέσεως τῶν διπλῶν ἀνθρώπων. Οὕτω δεικνύει ὁ Ἀριστοφάνης, ὅτι ἴσως μόνον διὰ τῆς αὐτῆς κατασκευῆς θὰ ἦτο δυνατόν νὰ ἐξηγηθοῦν ὅλαι αἱ ἐκφάνσεις τοῦ ἔρωτος.

Τὸ διαφοροτικὸν («ἄλλη» 189 C) ἐν σχέσει πρὸς ὅ,τι ἤδη ἐλέχθη, τὸ ὁποῖον προαναγγέλλεται ἐν ἀρχῇ τοῦ ἀριστοφανείου λόγου, συνίσταται εἰς τὸ ὅτι οὗτος ἐρεῖται ἐπὶ αὐτοτελοῦς, ὠλοκληρωμένου καὶ πρωτοτύπου μύθου, ὁ ὁποῖος περιγράφει ὄχι τὴν φύσιν τοῦ ἔρωτος ἀλλὰ τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου, ἐκ τῆς ἐρεύνης δὲ τῆς τελευταίας συνάγει ὁ Ἀριστοφάνης τὴν ἰδικὴν του ἐξήγησιν διὰ τὸν ἔρωτα.

Ἀναζητῶν κανεὶς τυχὸν «ἀδυναμίαν» τοῦ ἀριστοφανείου λόγου θὰ πρέπη νὰ ἐκινήσῃ ἀπὸ τὴν ἀδυναμίαν ὄλων τῶν λόγων τοῦ Συμποσίου, περὶ τῆς ὁποίας ὀμιλεῖ ὁ Σωκράτης ἐν 198 C—199 B, ὅτι δηλαδὴ οὗτοι δὲν λέγουν τὴν «ἀλή-

θειαν» περὶ τοῦ ἔρωτος. Γεννᾶται ὅμως τὸ ἐρώτημα τί ἐννοεῖ ὁ Σωκράτης ἐνταῦθα μὲ τὴν λέξιν ἀλήθεια καὶ μήπως θὰ ἦτο δυνατόν νὰ τύχουν ἐν προκειμένῳ ἐφαρμογῆς αἱ διακρίσεις, τὰς ὁποίας ποιεῖται ὁ Heidegger, ἐρευνῶν τὴν ἔννοιαν τῆς ἀληθείας εἰς τὴν «Πολιτείαν» τοῦ Πλάτωνος. Καὶ τοῦτο διότι ὁ ἀριστοφάνειος καὶ οἱ λοιποὶ λόγοι τῶν συνομιλητῶν τοῦ Σωκράτους περιλαμβάνουν ἀναμφιβόλως ἀληθείας, ὥστε ὁ χαρακτηρισμὸς «ψευδής» νὰ ἡδύνατο νὰ λάβῃ τὴν ἔννοιαν τοῦ «μονομεροῦς» ἢ «ἐλλιποῦς», ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ὀλοκληρωμένον, «ἀ-ληθῆ» λόγον τῆς Διοτίμας.