

F. Bockrath, Humboldt - Universität (Berlin 9/98)

Platons Körperpädagogik - Überwindung der Sinnlichkeit?

0. Einleitung

Die Frage erscheint berechtigt, weshalb man sich heute, zumal aus sportwissenschaftlicher Sicht, mit Platon überhaupt auseinandersetzen soll. Eine eigenständige Theorie der Körperpädagogik findet sich bei diesem Autor nicht. Doch was zunächst als Manko erscheinen mag, erweist sich bei näherer Betrachtung als mögliche Chance: indem nämlich Platon Fragen zur leiblichen Erziehung und Körperlichkeit ausschließlich in systematischer Absicht behandelt, ist es möglich, von diesen Facetten auf sein Werk insgesamt rückzuschließen. Wie bereits der Titel dieses Beitrages vermuten läßt, ist dieses Werk durchzogen von Dualismen und Spannungen, die eine deutliche Abwertung sinnlicher Bezüge zum Ergebnis haben. Nach der hier vertretenen Auffassung ist jedoch der zurückgewiesene Körper insbesondere dort Thema, wo er am entschiedensten gezeugnet wird. Falls diese Vermutung zutrifft, so sind die von Platon vertretenen Ansichten erst verständlich, wenn die Pole seines Denkens in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang begriffen werden.

Dies soll im folgenden geschehen, indem zunächst Platons eigene Auffassungen über das Verhältnis von sinnlicher und körperloser Schönheit skizziert werden (1). Im Unterschied zum „Guten“ und „Wahren“ tritt das „Schöne“ auch sinnlich in Erscheinung und steht schon deshalb in einem direkteren Zusammenhang mit dem scheinbar „Natürlichen“ und „Konkreten“. Zur sogenannten „Veredelung“ dieses Konkreten im Sinne vermeintlich „höherer“ Ideale ist es nur noch ein kleiner Schritt - wovon etwa L. Riefenstahls Olympiafilm von 1936 ein anschauliches Zeugnis gibt.¹ Doch soll diesem Gedanken hier nicht weiter nachgegangen werden. Vielmehr bleibt aufzuzeigen, welchen Stellenwert Platon selbst dem Körper zuweist beziehungsweise wo er die Grenzen seiner „Bildsamkeit“ sieht (2). Denn ein weiterer Grund, sich mit Platon zu beschäftigen, liegt darin, daß er neben allen Dualismen, Dichotomien und Brüchen in seinem Denken auch Möglichkeiten zur Rettung der phänomenalen Welt in Aussicht stellt. Allerdings, und damit sollen die Ausführungen beschlossen werden, bleibt zu fragen, welcher Preis nach Platon für eine solche Rettung zu zahlen ist (3).

1. Sinnliche und körperlose Schönheit

Während Platon im *Phaidon* die letzten Stunden des Sokrates erzählt und das Thema des Sterbens am Beispiel der Trennung von Körper und Seele erörtert, beschäftigt sich das *Symposion* mit der Frage, wie Körper und Seele durch die Praxis des Eros zusammenzuführen sind. Beide Dialoge stehen also in einem engen Zusammenhang und lassen sich nur schwer voneinander trennen. Wenn im folgenden das Hauptaugenmerk auf die Möglichkeiten der Verbindung von Körper und Seele gelegt wird, so vor allem deshalb, weil insbesondere im *Symposion* das platonische Ideal der „Höherentwicklung des Menschen“ auf seine konkreten Ursprünge zurückgeführt wird. Da in dieser Schrift Körper und Sinnlichkeit an den Anfang der Überlegungen gestellt werden, erfährt der Leser auch etwas über ihre Begrenztheit. Denn obwohl der Eros als Ausdruck des menschlichen Strebens zu begreifen ist und auf diese Weise die

¹Vgl. dazu vor allem den zweiten Teil: „Fest der Schönheit“.

„Höherentwicklung des Menschen“ eigentlich bewirkt, bedeutet dies nicht zugleich, daß die Grenze zwischen den körperlichen Erscheinungen einerseits und den geistigen Formen andererseits einfach aufgehoben wird. Die Trennung zwischen der phänomenalen und der intelligiblen Welt bleibt vielmehr bestehen.

In dem Bild „Das Gastmahl des Plato“ von Anselm Feuerbach (1869) wird diese Trennung unmittelbar anschaulich:

[Bild I: „Das Gastmahl des Plato“, Gesamtbild]

Das Gemälde, das heute in der Staatlichen Kunsthalle von Karlsruhe ausgestellt ist und im Original die imposanten Ausmaße von 6,50 m × 3,20 m aufweist², zeigt einige der Teilnehmer des Symposions. In der Mitte des Bildes befindet sich Agathon, der Tragödiendichter, der zugleich Gastgeber des Festes ist. Er begrüßt den betrunken hereinstürmenden Alkibiades, der mit seinem ebenfalls berauschten Gefolge gekommen ist, um den Tragödiendichter zu beglückwünschen, nachdem dieser am Tag zuvor einen Dichtwettbewerb für sich entscheiden konnte. Agathon selbst wird von Feuerbach - im Unterschied zu der eintretenden dionysischen Gruppe - betont kontrolliert und selbstgefaßt dargestellt. Seine fast schon gefroren wirkende Geste veranschaulicht gleichsam die künstliche Schönheit seiner von den Sophisten beeinflussten Rhetorik. Die rechte Bildhälfte im Rücken von Agathon zeigt die Gruppe der Redner, die sich, einem Vorschlag des Arztes Eryximachos folgend, darauf geeinigt haben, Lobreden auf den göttlichen Eros zu halten, der im Urteil der Dichter bisher vernachlässigt worden sei. Obgleich sich Feuerbach bei seiner Darstellung nicht an die Sitzordnung des Platonischen Dialogs hält, erkennen wir, zwischen den beiden Leuchten sitzend, Sokrates und den Komödiendichter Aristophanes, welche die Eintretenden nicht einmal zu bemerken scheinen, da sie in ihr Gespräch vertieft sind. Die Leuchte zur Linken mit dem Äskulap - Zeichen identifiziert den Arzt Eryximachos, der etwas besorgt auf die Betrunkenen zu schauen scheint, zumal er in Platons Dialog - ganz im Sinne seiner Profession - ausdrücklich auf die Gefahren eines übermäßigen Alkoholkonsums hinweist. Geht man einmal davon aus, daß Feuerbach die Gruppe der Redner nach dem Gliederungsprinzip aufgeteilt hat, wonach die jeweilige Zuneigung der Personen ausschlaggebend ist, so ist zu vermuten, daß unmittelbar links neben Eryximachos dessen Geliebter Phaidros und ebenfalls links von Agathon dessen älterer Liebhaber Pausanias sitzt. Die übrigen Teilnehmer des Gastmahls bleiben unbekannt und werden auch in Platons Ausführungen nicht eigens erwähnt.³

Das Bild kann als anschaulicher Kommentar zu Platons Dialog verstanden werden. Die dargestellte Szenerie entspricht dem Zeitpunkt, an dem Sokrates, der Protagonist des Stückes, seine Ausführungen gerade beendet, nachdem seine Vorredner ihre Beiträge bereits abgegeben haben. Um zu verstehen, weshalb der Maler sein Werk in zwei Bildhälften aufteilt, ist es notwendig, den bisherigen

²Zu einer Wiederholung dieses Bildes sah sich FEUERBACH 1873 veranlaßt, nachdem er sich heftiger Kritik - insbesondere wegen der verwendeten „schmutzigen Farben“ - ausgesetzt sah. Die insgesamt üppiger und dekorativer ausfallende zweite Ausführung befindet sich derzeit in der Alten Nationalgalerie von Berlin.

³MEIER weist in seiner Bildbeschreibung darauf hin, daß der Junge zwischen Sokrates und Aristophanes wohl Aristodemos darstellt, der zu den eifrigsten Verehrern des Philosophen gehört und diesen zum Gastmahl begleitet. Der aufmerksame Junge am rechten Bildrand könnte, der Einschätzung von MEIER folgend, Platon selbst sein, der zur historischen Zeit des Festgelages - 416 v. Chr. - 12 Jahre alt war. Vgl. dazu MEIER 1993, 21.

Gesprächsverlauf zumindest grob nachzuzeichnen. Wie bereits angedeutet, sollte das gemeinsame Trinkgelage aufgewertet werden, indem man sich darauf verständigte, Lobreden auf Eros, den Gott der Liebe, zu halten. Die ersten beiden Redner, Phaidros und Pausanias, die wir bereits als Liebhaber des Arztes Eryximachos und des Gastgebers Agathon kennengelernt haben, beziehen sich in ihren Ausführungen auf die Frage nach der Bedeutung erotischer Beziehungen zwischen Jünglingen und Männern, die zu jener Zeit durchaus üblich waren. Phaidros, der Jüngere von beiden, preist zunächst die verbindende Kraft der Liebe. Sie macht die Menschen opferbereit, bezwingt Widerstände und wagt sogar den Tod, weshalb ihr das höchste Lob gebühre.⁴ Pausanias stimmt seinem Vorredner grundsätzlich zu, trifft allerdings die ergänzende Unterscheidung zwischen dem himmlischen Eros, der die Seele mehr liebt als den Leib und dem männlichen Geschlecht mehr zugetan ist als dem weiblichen sowie dem „Allerweltsheros“, den die „Dutzendmenschen“ lieben, insofern er sich auf das Weibliche richtet und allgemein für körperliches Begehren und Unvernunft steht.⁵ Bereits hier, in der sophistischen Unterscheidung des Eros, kommt es also zur Aufspaltung vermeintlich edler und tugendhafter sowie bloß sinnlicher und deshalb untergeordneter Bestrebungen, an die die folgenden Redner anknüpfen.

Das zweite Rednerpaar⁶ setzt sich zusammen aus dem Arzt Eryximachos sowie dem Komödiendichter Aristophanes. Im Unterschied zu seinen Vorrednern versucht der Wissenschaftler, die Wirksamkeit des Eros in der äußeren Natur zu erfassen, während sich der Dichter im Anschluß daran mit der inneren Natur des Menschen beschäftigt. Für Eryximachos besteht die Hauptaufgabe der Medizin darin, die Harmonie des Leibes, wenn sie gestört ist, wiederherzustellen. Der Eros wird als eine heilende Kraft begriffen, mittels derer natürliche Gegensätze wie etwa zwischen Wärme und Kälte, Ruhe und Bewegung, Trockenheit und Feuchtigkeit ausgeglichen werden können. Das Verschiedene soll zur Eintracht verbunden werden, wozu auch eine maßvolle Gymnastik beitragen kann.⁷ Die Hauptaufgabe des Heilkundigen besteht also darin, „das Feindlichste im Körper einander befreundet zu machen und mit Liebe zueinander zu erfüllen“ (vgl. Symposion 187A). Aristophanes knüpft an die vom Arzt auf den Körper bezogene Widersprüchlichkeit des Natürlichen an. Liebe ist Schmerz und qualvolles Begehren nach Ergänzung durch den, der die andere Hälfte unseres Wesens ist. Im Mythos von der ursprünglichen Ganzheit des Menschen, der aufgrund seines Frevels, die Götter nicht genug zu lieben, von diesen zerteilt wurde, beschreibt Aristophanes die Leiden des Herzens, von denen der Arzt noch nicht gesprochen hat. Erst in der wahren Liebe, die gerade nicht - wie der Fortpflanzungstrieb - beliebig zu befriedigen ist, kehren wir zurück zu unserem ursprünglich vereinigten Selbst.⁸

Während also Phaidros und Pausanias - ihrer Rolle als Liebhaber entsprechend -, die Macht des Eros auf konkrete Liebesverhältnisse anwenden, übernehmen Eryximachos und Aristophanes bereits einen verallgemeinernden Standpunkt. Agathon schließlich, der als nächster Redner auftritt, preist den Eros ohne jede Einschränkung. Die Gegensätze und Widersprüche, die bereits bei der Unterscheidung des

⁴Vgl. PLATON, Symposion, 178B - 180B.

⁵Vgl. a.a.O., 180C - 185C.

⁶Folgt man der Interpretation von HOFFMANN (1947), so ist die zahlenmäßige Aufgliederung der Redner ein wichtiges Merkmal für PLATONS Harmonieverständnis, das den erscheinenden Formen eine innere, auf die Struktur der Ideenwelt gerichtete Schönheit verleiht.

⁷Vgl. PLATON, Symposion, 185E - 188E. Außer der Medizin werden in der Rede des Arztes auch noch die Musik als Heilkunst der Seele sowie die Astronomie und Frömmigkeit als mögliche Vermittler zwischen den Menschen und Göttern benannt.

⁸Vgl. a.a.O., 189C - 194E.

himmlischen und des gewöhnlichen Eros zur Sprache kamen und in den Ausführungen über die körperlichen und seelischen Schwierigkeiten des Menschen weitergeführt wurden, werden von Agathon nicht mehr als Eigenschaften des Eros begriffen. Seiner Auffassung nach gehören derartige Unzulänglichkeiten nicht zum eigentlichen Wesen dieses Gottes, sondern sind allenfalls Ausdruck einer gewaltsamen Naturnotwendigkeit. Der Eros selbst ist gut. Er ist der schaffende Genius, ohne den nichts hervorgebracht werden kann, was dem Anspruch genügt, ebenfalls gut zu sein.⁹ Die schwärmerischen Worte, mittels derer Agathon die Schönheit und Vollkommenheit des Eros preist, entsprechen dem Ideal des Dichters und lösen bei den Zuhörern allgemeine Bewunderung und Zustimmung aus.

Dies führt schließlich den als Redner folgenden Sokrates dazu, einen anderen Ton anzuschlagen. Nicht die Schönheit des Eros, sondern seine Wahrheit will er ergründen.¹⁰ Auf diese Weise ist es ihm möglich, das Liebesverlangen aus dem Bereich der Sinnlichkeit abzuziehen, die für seine Vorredner so viele Gefahren und Widersprüche in sich barg, um das Schönheitsbegehren auf das Geistige zu zentrieren. Seine Absicht besteht darin aufzuzeigen, daß das, was im Natürlichen angelegt ist, erst durch geläutertes Streben und Erkennen veredelt wird. Nur die Überwindung des „bloß“ Sinnlichen ermöglicht es dem Menschen, sich über seine begrenzte, irdische Existenz zu erheben und am Noëtischen beziehungsweise Ideellen teilzuhaben. Diese Form der in Aussicht gestellten Höherentwicklung, die auf die Idee des Guten abzielt, wendet sich also gegen die verworrene Welt mit all ihren Unzulänglichkeiten und Gegensätzen. Erst im wahren Logos, das heißt im reinen Denken, kommt der Mensch zu sich selbst. In Platons *Phaidon* gipfelt diese Auffassung schließlich in der radikalen Forderung, bereits die irdische Existenz möglichst vollständig an die Welt der reinen Ideen anzugleichen. Die dort beschriebene und anzustrebende Trennung des Körpers von der Seele beinhaltet die Aufforderung, bereits im Leben so „todähnlich“ wie nur möglich zu sein, also mit anderen Worten: zu sterben, um der Wahrheit möglichst nahe zu kommen.¹¹

Die geistige Abtrennung von der sinnlichen Welt, die in Feuerbachs Bildaufteilung unmittelbar anschaulich ist, dient also der „großen“ beziehungsweise „höchsten“ Absonderung des Menschen von seiner eigenen Unvollkommenheit. Die konzentrierte Gemeinschaft der Redner scheint, folgt man Platon, diesem Ziel weitaus näher zu sein als der berauschte und seiner selbst vergessene Alkibiades. Die Sinnlichkeit und Losgelöstheit der hereinstürmenden Gruppe bietet keinen Anknüpfungspunkt für die um die reine Idee der Schönheit ringenden Denker. Die „sogenannten Annehmlichkeiten des Lebens“ (vgl. *Phaidon*, 64F), also etwa Essen und Trinken sowie Leib- und Liebesgenüsse, bringen den Philosophen nicht aus seiner Ruhe, da er deren „wahre Bedeutung“ bereits erkannt hat und sich nicht mehr täuschen läßt.

2. Rettung durch Überwindung?

Das Verlangen nach dem Guten ist dem Menschen nach Sokrates' Worten durch den Eros eingegeben. Allerdings kommt dieses Gute im Schönen nicht vollständig zum Ausdruck. Da alles, was entsteht, irgendwann zugrunde geht, bleibt die Liebe nach dem Schönen - gleichsam aus der Not heraus - auf den Akt der Hervorbringung eingeschränkt. Indem der Mensch auf unterschiedliche Weise Schönes zu erzeugen vermag, schafft er zwar kein dauerhaftes beziehungsweise unveränderliches Sein; er leistet

⁹Zur Rede des Agathon vgl. a.a.O., 194E - 197E.

¹⁰Vgl. a.a.O. 199A.

¹¹Vgl. PLATON, *Phaidon*, 64C.

jedoch seinen Anteil an der dauerhaften Erneuerung des Seins. In der Zeugung des Schönen offenbart sich also zugleich das Verlangen sowie die Liebe nach Unsterblichkeit und Vollkommenheit.

Sokrates' Zugang zum Thema des abendlichen Trinkgelages läßt bereits vermuten, daß er genaue Vorstellungen darüber hat, in welcher Weise der schöpferisch tätige Mensch agieren soll, um am Guten teilhaben zu können. Da er die Wahrheitssuche an die oberste Stelle setzt, sind Richtung und Ziel seiner Argumentation bereits vorgegeben. Ganz im Sinne dieser Vorentscheidung kommt er zu dem Schluß, daß es unterschiedliche Abstufungen des Schönen und damit auch der möglichen Teilhabe am Guten gebe. Er führt aus: „Beginnend mit dem sinnlich Schönen hienieden muß man dem Schönen zuliebe Schritt für Schritt immer weiter emporsteigen, als ginge es eine Stufenleiter hinauf, von einem einzelnen Schönen zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern sodann zu den schönen Lebensberufen und von diesen zu den schönen Wissensgebieten und von diesen Wissensgebieten aus gelangt man schließlich zu jenem Wissensgebiet, das nichts anderes zu seinem Gegenstand hat als eben jenes Schöne selbst, das er nun schließlich in seiner Reinheit erkennt.“ (*Symposion*, 211A) Der vorgeschlagene Weg führt also von den schönen Körpern, über die Seele und das Verstandesdenken bis zur reinen Vernunftschau, die alles überragt. Nur wem es gelingt, „mit seinem geistigen Auge“ die „volle Wahrheit“ zu erkennen, der ist ein „Gottgeliebter“ und der „Unsterblichkeit teilhaftig“. (Vgl. *Symposion* 212A)

Der beziehungsweise die Körper werden in dieser Darstellung nicht besonders hoch geschätzt. Sie gelten als unstat, veränderlich und sterblich, weshalb Platon das Experiment startet, sich zumindest gedanklich von ihnen zu befreien. Kehrt man nach dem Gedankenexperiment wieder zu ihnen zurück, mißtraut man ihrer natürlichen Verfaßtheit und kann um so einfacher Abstand nehmen beziehungsweise über sie verfügen. Wechselt man einmal die Perspektive Platons und begreift die Stufen der Höherentwicklung gleichsam von unten als Stufen der Abstoßung¹², so wird der Verlust deutlich, den man erfährt, wenn man sich auf den Weg zu den reinen Ideen macht. Die Schwierigkeit für eine mögliche Teilhabe am vermeintlich Guten besteht nämlich darin, daß der Körper, den es zu überwinden gilt, einem erst die Mittel zur Verfügung stellt, derer man bedarf, um ihn abzustoßen. Da auch Sokrates nicht nur Geist und Seele besitzt, sondern auch körperlich existiert, kann er sich nur selbst überwinden, indem er seinen Körper beherrscht. Die Dialektik von Selbstbefreiung und Unterwerfung richtet sich also gegen die eigene materielle Existenz, da sie direkt verfügbar und beeinflussbar ist. Da jedoch der Körper ebensolange existiert, wie seine Abstoßung als notwendig begriffen wird, kommt Platon zu der bereits angesprochenen Schlußfolgerung, bereits im Leben dem Tode möglichst nahe zu sein, damit der Triumph über die eigene Unvollkommenheit überhaupt gelingen kann.¹³

Nicht von ungefähr verehrt Alkibiades, der letzte Redner in Platons Dialog, Sokrates als denjenigen, dem es am besten gelingt, seine Körperlichkeit zu überwinden, indem er die Anforderungen der phänomenalen Welt erfolgreich bewältigt. Sokrates ist Alkibiades zufolge unerschütterlich gegen das Liebeswerben seiner Bewunderer, zu denen der Lobredner auch sich selbst zählt. Der Philosoph trotz

¹²Vgl. dazu vor allem HEINRICH 1986, 202 - 206. Bei KÖNIG findet sich eine Kritik an PLATONS Idee der „Höherentwicklung“ unter besonderer Berücksichtigung ihrer „körperbezogenen Kehrseite“. Vgl. KÖNIG 1989, 13 - 25; 1993, 18 - 25 sowie den Beitrag des Autors in diesem Band.

¹³Es ist folglich kein Zufall, daß die Stoiker in ihren Versuchen, die Wirklichkeit zu überwinden, sich direkt auf SOKRATES berufen. Vgl. dazu HOFFMANN 1946, 25 - 27.

den Schwierigkeiten des Lebens mit Beharrungskraft und Ausdauer. Er erträgt Strapazen, ohne aufzubegehren, und selbst im Krieg versinkt er in tiefes Nachdenken, ohne sich um sein Leben zu ängstigen.¹⁴ Es besteht kein Zweifel, daß Alkibiades in Sokrates den Mittler zwischen Gott und den Menschen sieht, den die Redner zuvor gepriesen haben. Dies ist um so auffälliger, als er selbst, schon wegen seiner Trunkenheit, das genaue Gegenbild zu diesem selbstbeherrschten und asketischen Menschen abgibt. Gleichsam um dieses Bild abzurunden, erfährt der Leser zum Schluß des Dialogs, daß Sokrates, den die gewöhnlichen Dinge des Lebens nicht aus der Ruhe bringen, bis zum Sonnenaufgang in heiterer Gelassenheit weiterzecht und diskutiert, nachdem die meisten Gäste bereits vor Erschöpfung eingeschlafen sind. Als schließlich auch seine beiden letzten Gesprächspartner einnicken, erhebt er sich, wandert zum Lykeion, wo er wie üblich den ganzen Tag verbringt, um erst am Abend wieder nach Hause zurückzukehren.

Der „Alleskönner“ Sokrates gibt hier nur ein Beispiel dafür, wie mit der profanen Realität umzugehen ist. Das Ziel, gegen sämtliche Schicksalsschläge unempfindlich zu sein, das heißt die *ataraxia*, wird durch die Schulung beziehungsweise *askesis* des Teils erreicht, der sich als unvollkommen, schwach und anfällig erweist. Der Körper wird abgehärtet und trainiert, damit der Geist um so höher triumphieren kann. Der Philosoph strebt empor, indem er seine bedürftige Existenz erfolgreich zurückweist - und zwar mit dem übergeordneten Ziel, sie letztlich überwinden zu können. Körperbearbeitung und -verneinung liegen folglich eng beieinander und der Hinweis, daß trotz der eindeutigen Abwertung des Leibes bei Platon keine negative Bewertung der gymnastischen Erziehung zu finden ist¹⁵, widerspricht dieser Einschätzung keineswegs. Im Gegenteil: damit der Körper möglichst effizient in den Dienst des herrschenden Logos beziehungsweise, wie in Platons politischen Schriften ausgeführt ist, in den Dienst der Polisgemeinschaft gestellt werden kann, erscheint die Ausbildung seiner Möglichkeiten geradezu geboten. Eine gute körperliche Verfassung ist schließlich hilfreich, um den Mühen des Alltags zu widerstehen, und daß vor allem die Krieger für ihre Aufgaben eine, wie es bei Platon heißt, „gymnastische Erziehung“ genießen sollen, überrascht ebensowenig.¹⁶ Die Erziehung des Körpers erfüllt zuerst den übergeordneten Zweck, die Funktionsfähigkeit des einzelnen und insbesondere die der Gemeinschaft zu erhalten.¹⁷ Darüber hinaus ist der Körper selbst von geringer Bedeutung beziehungsweise, wie das Beispiel des Sokrates zeigt, ist er sogar zu mißachten, wenn er seine störenden Ansprüche anmeldet. Nur auf diese Weise erscheint es möglich, daß zumindest der nicht - körperliche Teil des Menschen, das heißt seine Seele, gerettet werden kann.

3. Vorbild oder Abbild?

Ein besonderes Kennzeichen von Platons Dialektik besteht - vereinfacht gesagt - darin, daß ein Gegenstand oder ein Begriff, der nicht eindeutig ist, zunächst so aufgespalten wird, daß eine positive und

¹⁴Vgl. PLATON, *Symposion*, 220B.

¹⁵Vgl. dazu KURZ 1973, 168.

¹⁶Zur „gymnastischen Erziehung“ bei PLATON vgl. die entsprechenden Passagen in den politischen Schriften *Politeia*, 403C - 412B sowie, etwas ausführlicher, *Nomoi*, 632E - 634C, 788A - 834D.

¹⁷Wichtig für die Interpretation der Schriften PLATONS ist der Hinweis, daß auf das Individuum gerichtete Vorstellungen erst in spätantiker Zeit an Bedeutung gewannen. Bei PLATON selbst stehen demgegenüber gemeinschaftsbezogene Überlegungen im Vordergrund. Die teilweise direkte Umsetzung seiner philosophischen Überzeugungen in staatstheoretische Aussagen wird erst vor diesem Hintergrund verständlich.

eine negative Seite voneinander zu unterscheiden sind. Sodann wird versucht, diese Teile wieder so aufeinander zu beziehen, daß etwas Neues entsteht, welches seinen Grund im Gedanken selbst hat, von dem aus die Unterscheidung ihren Ausgang nahm.¹⁸ Auf unser Beispiel übertragen bedeutet dies, daß ausgehend von der sinnlichen Schönheit, die Idee der reinen, körperlosen Schönheit entwickelt wurde, indem zunächst der „irdische“ und der „himmlische Eros“ voneinander unterschieden wurden. Für Platon ist jedoch offensichtlich, daß die Idee der Schönheit mit ihrem vermeintlichen Ausgangspunkt nur wenig gemein hat. Er ist vielmehr umgekehrt der Ansicht, daß die sinnliche Schönheit allenfalls ein unvollkommenes Abbild der „Schönheit an sich“ darstellt.

Auf unser Bild bezogen meint dies, daß im Sinne Platons der schroffe Gegensatz zwischen der dionysischen Gruppe um Alkibiades und - man könnte sagen - der apollinischen Gruppe um Sokrates zu ergänzen wäre durch etwas, das sich erst im Denken zeigt, ohne jedoch selbst Gedanke zu sein. Der Maler Feuerbach versucht dieses „Dritte“ darzustellen, indem er die körperbezogene Sinnlichkeit bis in die rechte Bildhälfte hinein verlängert.

[Bild II: „Das Gastmahl des Plato“, Ausschnitt]

Das Wandgemälde im Hintergrund der Denker zeigt die Hochzeit des Bacchus und der Ariadne, denen sich ein Zug trunkener Schwärmer nähert, welcher mit der feiernden Gruppe um Alkibiades in der linken Bildhälfte durchaus vergleichbar ist. Dieses Bild im Bild ergänzt die einfache Antithetik von Trunkenheit und Nüchternheit. Wie das entfesselte Leben erst im geformten Leben des Denkens zur Ruhe gebracht wird, so wirkt auch im geformten Leben das entfesselte hintergründig weiter - allerdings, und darin liegt eine wichtige Einschränkung, nicht als unmittelbarer Vollzug, sondern als Gegenstand innerer Betrachtung.¹⁹ Die körperbezogene Schönheit und Sinnlichkeit erscheint in ihrer gleichsam „gezähmten Form“, so daß die Denker in ihren Betrachtungen allenfalls angeregt, nicht jedoch „gefährdet“ oder gar „verführt“ werden. Die Kraft des Denkens entfaltet sich ganz offensichtlich erst im Rahmen ihrer entsagenden Abstraktion und Sublimierung. Dabei gerät die andere, abgestoßene Seite, die nicht den hohen Ansprüchen des Denkens gerecht zu werden vermag, in Vergessenheit - ohne jedoch zu verschwinden. Sie wird nur in einen anderen, den verfeinerten Bedingungen des Denkens entsprechenden Zustand überführt.

Auf diese insbesondere bei Platon angelegte Dialektik zwischen Sinnlichkeit und Verstand sollte in diesem Beitrag hingewiesen werden. Im Sinne einer Theorie der Körperpädagogik bleibt die Frage allerdings bestehen, ob diese Dialektik tatsächlich im Sinne Platons aufgelöst werden kann, indem der Körper „gezähmt“ oder gar überwunden wird. Hier ist Skepsis angebracht, denn das „entfesselte Leben“ wirkt schließlich - wie auch im Bild dargestellt ist - weiter. Nur macht es einen Unterschied, ob dies nur „hintergründig“ oder auch „vordergründig“ geschehen soll. Die „vordergründige Variante“ entspricht zwar nicht den abstrakten Ansprüchen des göttlichen Logos. Sie paßt jedoch wohl besser zu den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten des menschlichen Lebens, deren Tragik und Komik gerade darin besteht, daß man sich ganz, also gleichsam mit „Haut und Haaren“, auf sie einläßt. Zwar

¹⁸Vgl. dazu die folgende Einschätzung der Verfahrensweise PLATONS: „A principle is sundered in such a way that a two emerges from a one before it is reabsorbed into something that looks but no longer is one.“ BENARDETE 1993, 75.

¹⁹Zu dieser Interpretation vgl. THEISSING 1976, 89.

fehlt diesem Zugang die Perspektive, daß Freude und Leid, wie es bei Platon heißt, letztlich im „Einen“ zusammenfließen und damit aufgelöst werden.²⁰ Es bleibt jedoch zu bedenken, daß ihre schicksalhafte Bedeutung geradezu ein Ausdruck des Lebens selbst ist und insofern zum menschlichen Dasein gehört. Wer sich davon erschüttern läßt, indem er beispielsweise laut lacht oder weint, der bleibt zwar - im Sinne Platons - entrückt und läuft Gefahr, die Kontrolle zu verlieren.²¹ Zugleich ist er sich jedoch seiner körperlichen Existenz unmittelbar gewiß, ohne bereits a priori von der Künstlichkeit seiner Gedanken „überformt“ zu werden.

Der widersprüchliche Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand wird gleichwohl auch dadurch nicht aufgehoben. Eine einseitige Auflösung ließe sich jedoch vermeiden, die zumindest bei Platon im absoluten Herrschaftsanspruch des Geistes erkennbar ist, der sich in gleichsam desillusionierter Weise von der Welt abwendet, um dem Göttlichen zuzustreben. Insbesondere gegen diesen „gewaltsamen Anspruch“ richtet sich die hier vorgetragene Kritik, indem gerade das, was überwunden werden soll, ins Gedächtnis zurückgerufen beziehungsweise auf die Körper zurückbezogen wird. Die Alternative könnte also lauten: statt ehrbarer Alleskönner, liebenswerter Dilettant - zumal wenn man bedenkt, das letzterer in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes einen Liebhaber der Künste bezeichnet, mit dem sich vermutlich sogar Platons himmlischer und irdischer Eros arrangieren könnten.

Literatur:

BENARDETE, S.: On Plato's Symposium. In: Meier, H. (Hg.): On Plato's Symposium. Vortrag von Seth Benardete, gehalten im Juni 1993. Veröffentlicht als Heft Nr. 57 in der Privatdruck - Reihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Ohne Ort 1993. S. 28 - 95.

BOCKRATH, F.: Selbstfindung durch Selbstüberwindung? Anmerkungen zu Eros und Tod im Extremsport. In: Humboldt – Spektrum 6. Jhg., 4 / 1999, S. 44 – 47.

HEINRICH, K.: Anthropomorphe: Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Basel / Frankfurt a. M. 1986.

HOFFMANN, E.: Leben und Tod in der stoischen Philosophie. Heidelberg 1946.

HOFFMANN, E.: Über Platons Symposium. Heidelberg 1947.

KÖNIG, E.: Körper - Wissen - Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers. Berlin 1989.

²⁰Vgl. dazu die von SOKRATES am Schluß des Trinkgelages geäußerte Auffassung: „Ein und derselbe Mann müsse fähig sein, eine Komödie und eine Tragödie zu schreiben und der kunstgerecht ausgebildete Tragödiendichter sei auch ein Komödiendichter.“ PLATON, *Symposion*, 223D.

²¹Zur Kontrolle und Mäßigung des Lachens und Weinens vgl. PLATON, *Nomoi*, 732C.

KÖNIG, E.: Der Philanthropismus und die Entdeckung des Leibes als pädagogische Kategorie. In: Spitzer, G. (Hg.): Die Entwicklung der Leibesübungen in Deutschland: Von den Philanthropisten bis zu den Burschenschaftsturnern. Sankt Augustin 1993. S. 17 - 40.

KURZ, D.: Gymnastische Erziehung bei Platon und Aristoteles. In: Lenk, H. et al. (Hg.): Philosophie des Sports. Schorndorf 1973. S. 163 184.

MEIER, H.: Einführung in das Thema des Abends. In: Ders. (Hg.): On Plato's Symposion. Vortrag von Seth Benardete, gehalten im Juni 1993. Veröffentlicht als Heft Nr. 57 in der Privatdruck - Reihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Ohne Ort 1993. S. 7 - 27.

PLATON: Phaidon. In: Apelt, O. (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. II. Hamburg 1993.

PLATON: Symposion. In: Apelt, O. (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. III. Hamburg 1993.

PLATON: Politeia. In: Apelt, O. (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. V. Hamburg 1993.

PLATON: Nomoi. In: Apelt, O. (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. VII. Hamburg 1993.

THEISSING, H.: „Die Ewigkeit der Kunst“. Zu Anselm Feuerbachs Schaffen und Denken. In: Staatliche Kunsthalle Karlsruhe (Hg.): Anselm Feuerbach 1829 - 1880. Gemälde und Zeichnungen. Karlsruhe 1976. S. 64 - 98.

Bildnachweis:

FEUERBACH, A.: „Das Gastmahl des Plato“ (1869). Entnommen aus: Uhde - Bernays, H. (Hg.): Klassiker der Kunst. Feuerbach - Des Meisters Gemälde in 200 Abbildungen. Stuttgart / Berlin 1913. S. 140.

FEUERBACH, A.: Ausschnitt aus „Das Gastmahl des Plato“ (1869). Entnommen aus: Deutscher Kunstverlag (Hg.): Anselm Feuerbach. Gemälde und Zeichnungen. Berlin 1976. S. 263.