

## AGATHON UND SOKRATES (198A-201C)

ZORNITSA RADEVA

*Referat im Rahmen der Symposion-Lektüre, Heiligkreuztal, 16.02-19.02.2012, organisiert von Prof. Dr. Thomas A. Szlezák (Tübingen) und Prof. Dr. Jens Halfwassen (Heidelberg).*

**ABSTRACT:** The present article focuses on and analyses in detail the conversation between Agathon and Socrates in Plato's *Symposion*. This episode is regarded as a key moment of transition in the dialogue, which directly precedes and makes possible the delivery of Socrates' speech behind the Diotima-mask. By exposing the inner inconsistency of the speech made by the poet Agathon, who, in this dialogue, functions as the chief representative of the art of rhetoric, Socrates attains a new concept of Eros as a deficiency-and-aspiration (which, by the way, allows an analogy to the concept of soul in Plato's philosophy) – one that is radically different from Agathon's notion of the god as withdrawn into its own self-sufficiency and perfection. The two logoi on Eros correspond to their two fathers, Agathon and Socrates respectively; by means of the criticism of the first one and the affirmation of the second one the dialogue makes a transition from the rhetorical “underworld”, the abode of shadows, to the splendour of the idea of beauty, revealed later in the course of the dialectical ascent described by the Socrates-Diotima speech. The beautiful Agathon is nevertheless not simply “exposed”, but rather, similar to the situation of Phaedrus in the dialogue of the same name, finds himself an object of the pedagogical, “erotic”, activity of Socrates, quite in line with Diotima's definition of love as “giving birth in beauty” (τόκος ἐν καλῷ). By citing parallel passages from other Platonic dialogues (*Apology*, *Gorgias*, *Phaedrus* and *Meno*) the article analyses Plato's concept of rhetoric as a pseudo-art and the presented alternative of dialectic as an authentic rhetoric, that is to say, Socrates' ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά. The essence of this paradoxical knowledge-ignorance, in line with Socrates' seemingly inconsistent affirmations of his expertise in love matters on the one hand and of his fundamental lack of knowledge on the other, is revealed as self-knowledge on the part of the soul, which has become aware of its own deficiency

and strives after the fullness of divine truth.

**KEYWORDS:** transition, rhetoric, criticism, art, knowledge, Eros, beauty, soul

### **Diskurstypen und Weisheitsanspruch: Der Dichter als Vertreter des professionellen Redners<sup>1</sup>**

Der Textabschnitt von 198a bis 201c lässt sich in zwei kleinere Abschnitte aufteilen. Im ersten davon (198a-199b) geht es um die ironische Reaktion des Sokrates auf Agathons Lob des Eros, wie der Dialektiker es vor den gesammelten Tischgenossen in einer kurzen „Verteidigungsrede“ zum Ausdruck bringt. Im zweiten Textpassus (199b-201c) findet dann ein weiteres kurzes Gespräch in Form eines Elenchos zwischen Sokrates und Agathon statt. Dadurch vollzieht sich, wie ich zeigen möchte, eine entscheidende Wende im Dialog, nämlich die von den Lobreden der „nichtwissenden“ Teilnehmer zur Rede des „vom Wissen erfüllten“ Sokrates.

Wie sich die Spannung zwischen den anderen Symposiasten und der Hauptfigur der platonischen Dialoge entfaltet und was für eine „erotische“, d.h. philosophische, Bedeutung dahinter steckt, können wir am besten erfahren, wenn wir unseren Blick nicht nur auf die gehaltenen λόγοι, sondern auch auf ihre „Väter“, die handelnden Personen, richten: in diesem Fall auf Agathon und Sokrates. Wie bereits der Anfang des Dialogs angedeutet hat, geht es bei der Auseinandersetzung zwischen Agathon und Sokrates überhaupt um einen Weisheitsanspruch, über dessen Gültigkeit Dionysos, also das Symposion selbst (oder aber auch Alkibiades), als Schiedsrichter entscheiden soll (175d-e).<sup>2</sup> Agathon ist nämlich der erfolgreiche Tragödiendichter, der aufgrund seiner „Weisheit“ beim poetischen Wettbewerb vor kurzem die Bewunderung von dreißigtausend Zeugen erregt hat (175e), spricht von der Menge der Nichtwissenden (οἱ πολλοί, οἱ ἄφρονες, οὐκ εἰδότες). Sein Sieg bietet den Anlass zum Symposion, das hingegen eine Versammlung von wenigen engen Freunden ist: ein ideales Setting für Sokrates, der gerade die Menschenmenge fürchtet (174a) und seine Gespräche, d.h. sein „Theater“ meistens vor einem sehr erlesenen Publikum aus athenischen Aristokraten

---

<sup>1</sup> Im Laufe dieses Aufsatzes zitiere ich aus den deutschen Übersetzungen der platonischen Dialoge von Friedrich Schleiermacher und beziehe mich nur ausnahmsweise auf andere Übersetzungen, was immer explizit gemacht wird.

<sup>2</sup> Vgl. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985, S. 261-262.

führt.<sup>3</sup> Die recht unterschiedlichen „Zielgruppen“, welche die Weisheit Agathons bzw. die des Sokrates anvisiert, deuten schon darauf hin, dass es sich bei diesem gemeinsamen Weisheitsanspruch um unterschiedliche Konzeptionen von „Weisheit“ handelt, die gegeneinander um die Auszeichnung als „echte Weisheit“ kämpfen.

So lässt sich die Auseinandersetzung zwischen Agathon und Sokrates in den Kontext der Kontroverse „Sophistik-Philosophie“ setzen, die auch sonst das übliche Setting vieler platonischer Dialoge bildet. Der Gebrauch desselben Wortes mit unterschiedlicher Bedeutung soll uns zugleich vor einer unkritischen Anwendung fester Kategorien der heutigen Forschung auf die Dialoge warnen. Denn gerade hier vollzieht sich eine Umdefinierung mit ausgeprägt polemischen Zügen – die wir erst heute mit Hilfe der Gegenüberstellung von „Sophistik“ und „Philosophie“ beschreiben – ein Versuch Platons also, sein Verständnis nicht nur von „Weisheit“, sondern auch von „Schönheit“, „Gutheit“ und anderen Kernbegriffen der europäischen philosophischen Tradition im Kontext der von „Rednern“ aller Art wimmelnden Athen des 5. und 4. Jhs. v. Chr. erst durchzusetzen. Dasselbe gilt für Kategorien wie „Philosophie“, „Rhetorik“ und „Poesie“, die heute üblicherweise und fast ohne Weiteres verschiedene Typen von Diskurs bezeichnen. Dass die Grenzen des Wissensfeldes gerade dann – unter anderem durch die Bemühungen Platons – gezogen wurden und dass also die Verwendungen solcher „Diskurstypen“ nicht als eine tatsächliche Situation widerspiegelnde Termini, sondern eher als Versuche, eine unentschiedene Angelegenheit gemäß dem mehr oder weniger erarbeiteten Muster des jeweiligen Autors zu beeinflussen, zu verstehen sind, zeigt eine neuere Studie von Hayden Ausland.<sup>4</sup> Ohne also von einer systematischen Vorstellung von den Verhältnissen zwischen „Philosophie“/„Dialektik“, „Rhetorik“/„Sophistik“ und „Poesie“ bei Platon auszugehen, versuche ich im Folgenden den Abschnitt *Agathon und Sokrates* mit Hilfe einiger Parallelstellen aus dem *Symposion* selbst sowie aus anderen Dialogen zu erläutern.

Ich beginne mit einer Stelle aus *Gorgias*, die uns hilft, Agathon gemäß seinem „Geschäft“

---

<sup>3</sup> Emlyn-Jones, C., „The Dramatic Poet and His Audience: Agathon und Sokrates in Plato's „Symposium“, in: *Hermes* 132. Jahrg., H. 4 (2004), S. 389-405, hier S. 389-390.

<sup>4</sup> Ausland, H.W., „Poetry, Rhetoric, and Fiction in Plato's *Phaedrus*“, in: *Symbolae Osloenses*, 84:1 (2010), S. 2-25, hier S. 2, 7-8, 11.

in dieses flüssige „Durcheinander“ von Diskurstypen, einigermaßen einzuordnen. In 502b-e wird die Tragödiendichtung zusammen mit der Redekunst als Schmeichelei bezeichnet. Denn sobald der Gesang (μέλος), der Tonfall (ῥυθμόν) und das Silbenmass (μέτρον) weggenommen werden, bleiben nur Reden (λόγοι) übrig, die zudem vor einer großen Masse und dem Volk (πρὸς πολλὸν ὄχλον καὶ δῆμον) gehalten werden. Aufgrund dieser Stelle kann man erwarten, dass beim Redewettbewerb, der in *Symposion* stattfindet, sich Agathon als besonders redegewandt, als eine Art Vertreter der hier abwesenden professionellen Redner erweisen wird.

Kommen wir zu dem in Agathons Rede erhobenen Weisheitsanspruch und zum darauf folgenden Beifall seitens der Symposiasten zurück. So möchte ich die Gesamtperspektive illustrieren, aus der ich den Abschnitt *Agathon und Sokrates* betrachte.

### **Perspektive der Interpretation: Was steht auf dem Spiel?**

Ein Weisheitsanspruch wird *explizit* erst in Agathons Rede erhoben, als die Tugend des Eros und die Weisheit (σοφία) als ein Teil dieser Tugend diskutiert werden (196b-197b). Agathon behauptet nämlich nicht nur, dass Eros als Dichter weise ist, sondern auch dass er einen der Weisheit Bedürftigen zum Dichter machen und so mit Weisheit erfüllen könne (197d-e). Dies impliziert zum einen die Behauptung, dass Agathon selbst weise ist. Zum anderen findet man hier einen klaren Bezug zu *Protagoras* (311b-314c, 318a-320c) und *Gorgias* (448e-461a), wo gerade die beanspruchte Fähigkeit des Rhetors, seine Kunst auch anderen beibringen zu können, im Zentrum der Polemik zwischen Sokrates und den Sophisten steht.

Am Ende seiner Rede weiht Agathon diese nochmals *explizit* dem Eros (197e), was in den bis zu jenem Zeitpunkt gehaltenen Reden nicht der Fall ist. Dies erinnert an ein anderes Weihgeschenk, nämlich an das dem Gott als Reinigungsoffer gebrachte zweite Rede des Sokrates in *Phaidros* (243a-b; 257a-b). Den ungewöhnlich hohen Anspruch von Agathons Rede verrät somit nicht nur ihr kunstvoller Aufbau, sondern auch ihre Selbstinszenierung als ein frommer Gestus<sup>5</sup>, wodurch eine direkte Verbindung mit der

---

<sup>5</sup> Vgl. „The arrogant Agathon, paradoxically, locates the superiority of his speesh in its great piety.“ (Nichols, M.P., „Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium“, in: *Political Theory*, Vol. 32, No 2 (Apr., 2004), S. 186-206, hier S. 191).

Göttlichkeit erhofft wird. Diese Parallele lässt vermuten, dass Sokrates die Widmung Agathons nicht ohne Weiteres stehen lassen wird. Der Weisheitsanspruch äußert sich hier nämlich in der Behauptung, einen Gott, und zwar den Eros, auf die *richtige* Weise loben zu können.

Auf die Rede Agathons reagieren die Tischgenossen ausgesprochen positiv (ἀναθοροβῆσαι), weil der junge Mann passend sowohl für sich selbst, als auch für den Gott gesprochen habe (ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρεκότος καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ) (198a). Der laute Beifall lässt sich als Anspielung auf den jüngsten Sieg Agathons beim Tragödienagon interpretieren, dasselbe Verb wird aber auch für die euphorische Reaktion der Anwesenden auf sophistische „Shows“ in *Protagoras* (334c) und *Euthydemos* (276b) benutzt.<sup>6</sup> Das ist noch ein Hinweis auf die enge Verbindung zwischen Poesie und Redekunst, die wir in *Gorgias* gefunden haben. Der für den Beifall genannte Grund thematisiert außerdem eine dreifache Schönheit: diejenige Agathons, die wiederholt im Laufe des Dialogs unterstrichen wird (174a, 194d, 212e, 213c); diejenige des Eros, die ihm als erstes Attribut gerade zugeschrieben worden ist (195a); schließlich diejenige der Rede selbst, in der die Schönheit des Dichters und die Schönheit des Gottes in Verbindung gebracht worden sind. Der Beifall bestätigt somit die enge Beziehung zwischen dem schönen jungen Mann und dem schönen jungen Gott, welche die eigentliche Grundannahme der Rede bildet („das Ähnliche immer zum Ähnlichen sich hält“ (ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει) (195b)) und welche Agathon durch die Widmung zum Schluss für sich ausdrücklich beansprucht hat.<sup>7</sup> Diese so oft betonte Schönheit stellt einen Reiz für Sokrates in einem zweifachen Sinne dar. Einerseits provoziert der rhetorische Schmuck zur entgegengesetzten Haltung, zur klaren und „einfachen“ Äußerung der Wahrheit. Andererseits wird der schöne Agathon selbst zu einer Voraussetzung für die Entfaltung von Sokrates' erotischer Rede als Geburt im Schönen (τόκος ἐν καλῷ), gemäß der späteren Definition der Liebe durch Diotima (206b). Aus dieser Interpretation der Schönheit Agathons und seiner Rede ergeben sich zwei weitere inhaltliche Gründe für die Positionierung seines Lobes unmittelbar vor demjenigen des Sokrates: Dies gibt nämlich Sokrates die Möglichkeit, genauso wie in

---

<sup>6</sup> Vgl. Emlyn-Jones, „The Dramatic Poet and His Audience...“, S. 391.

<sup>7</sup> Vgl. Platon, *Symposion*, Rowe, C.J., (Hrsg., Übers. und Komm.), Warminster 1998, S. 167 (Kommentar).

*Phaidros*, sowohl mit der „rhetorischen“ Art und Weise, Reden zu halten, sich auseinanderzusetzen, als auch seinen erotischen, pädagogischen Einfluss auf den jungen Mann auszuüben. Hier steckt meines Erachtens die dramatische, aber auch die philosophische, Bedeutung dieser besonderen „Zwischenstufe“ des Dialogs, dieser im wahren Sinne erotischen Wende vom Nichtwissen zum Wissen.

Wenn die vorgeschlagene zweifache Perspektive zur Deutung des Abschnittes richtig ist, kann man eines der Hauptziele des Dialogs im Versuch sehen, den Kampf gegen den üblichen rücksichtslosen Gebrauch der Redekunst im „symposiastischen“ Umfeld der athenischen Elite – diesmal in Abwesenheit von professionellen Rednern (nicht aber von deren Vertretern) – fortzuführen. Zwar wird in *Gorgias* die Kritik an der Rhetorik primär bezüglich ihrer Bedeutung im politischen und gerichtlichen Kontext ausgeübt, in *Phaidros* geht es jedoch schon um die schädlichen Auswirkungen der Redekunst im privaten Bereich, wo die Gewinnung einer jungen Seele für das philosophische Leben auf dem Spiel steht. Im Hinblick auf *Symposion*, wo der Akzent auf den Lobreden liegt, kann man vermuten, dass Platon auch diese Art von Beredsamkeit (die der dritten Gattung der späteren Aufteilung der Rhetorik in Gerichtsreden, Staatsreden und Gelegenheitsreden entspricht<sup>8</sup>) für bedenklich hält. Solche allgemeine Gefährlichkeit der Redekunst in allen Lebensbereichen können wir auch aus der engsten Analogie zwischen Seele und Staat im zweiten Buch der *Politeia* ableiten (368d-369a): die Irreführung der Seele bedeutet letztendlich die Irreführung des Staates. Die politische Relevanz einer polemischen Auseinandersetzung mit der Redekunst im symposiastischen Kontext wird besonders deutlich, wenn man an das erste Buch der *Nomoi* (637a-650b) denkt, wo die Trinkgelagen zum äußerst wichtigen Mittel für die Ausbildung der Jugend im Kontext eines idealen Staates werden.<sup>9</sup> Erotisches,

---

<sup>8</sup> Schnidel, U., „Ursprung und Grundlegung der Rhetorik in der Antike“, in: *Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Classen, C.J., Müllenbrock, H.-J. (Hrsg.), S. 9-27, hier S. 19-20, 24. – Vgl. Ausland, „Poetry, Rhetoric, and Fiction in Plato's *Phaedrus*“, S. 5, 7-8.

<sup>9</sup> Rainer Thiel spricht von einer politischen Funktion der Trinkgelage als „Setting“ für politische Invektiven in dichterischer Form. Im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. „hat das Symposion in der herrschenden extremen Demokratie Athens seine politische Dimension weitgehend verloren“ (Thiel, R., „Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen *Symposions*“, in: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*, S. 5-16, hier S. 5-6). Wir sehen dennoch, besonders in *Nomoi*, einen Versuch seitens Platons, die politische Relevanz solcher Trinkgelagen auf seine eigene

Pädagogisches, Politisches und Philosophisches erweisen sich in der dialektischen Tätigkeit des Sokrates am engsten miteinander verflochten und im Kampf gegen die Schattenbilder der rhetorischen Kunst eingesetzt.

Nachdem ich die Perspektive, aus der ich den ganzen Abschnitt zu interpretieren versuche, angedeutet habe, möchte ich zur Auslegung des ersten Teils übergehen.

### Erster Teil (198a-199b)

#### Die schattige Schönheit der Redekunst und ihre Auswirkungen

Nach dem lauten Beifall der Tischgenossen wendet sich Sokrates an Eryximachos mit den Worten:

Dünkt dich nun wohl, o Sohn des Akumenos, daß ich schon lange um unnötige Not mich geänstigt habe, sondern nicht vielmehr, daß ich weissagend [oder „seherisch“], was ich vorhin sagte, gesprochen, daß nämlich Agathon bewundernswürdig reden, ich aber keinen Rat mehr wissen würde?<sup>10</sup>

βλέψαντα εἰς τὸν Ἐρυξίμαχον, ἄρά σοι δοκῶ, φάναι, ὦ παῖ Ἀκουμενοῦ, ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι, ἀλλ' οὐ μαντικῶς ἃ νυνδὴ ἔλεγον εἰπεῖν, ὅτι Ἀγάθων θαυμαστῶς ἐροῖ δ' ἀπορήσοιμι; (198a)

Auf der sprachlichen Ebene wird mit „ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι“, wie Paulsen und Rehn bemerken, der gorgianische Stil, welches sich Agathon bedient, nachgeäfft<sup>11</sup>. Sokrates bringt aber nicht nur die für ein Symposion charakteristische Spannung des Agons zum Ausdruck, sondern nutzt die Gelegenheit, auf seine „seherischen“ Fähigkeiten anzuspielen. Der wörtliche Bezug ist auf 194a, wo unmittelbar vor der Rede Agathons Sokrates die Schwierigkeit seiner Aufgabe beklagt, gleich nach dem Dichter zu sprechen. Rosen interpretiert diese Aussage des Sokrates als Andeutung auf den noch bevorstehenden „Eingriff“ in den Dialog der Seherin Diotima.<sup>12</sup> Aber man kann dies auch als Rückverweis deuten, nämlich auf die Szene vor dem Haus Agathons, wo der tief in Gedanken versunkene Sokrates lange stehen bleibt (174d). Ein ähnlicher dämonisch-

---

Art und Weise wiederherzustellen.

<sup>10</sup> Platon, *Symposion*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Schleiermacher, Fr. (Übers.), Hamburg 1957, S. 203-250, hier S. 228.

<sup>11</sup> Platon, *Symposion*, Paulsen, Th., Rehn, R. (Übers. u. Hrsg.), Stuttgart 2006, S. 173 (Anm. 69). – Platon, *The Symposium of Plato*, Bury, R. G. (Hrsg., Übers. u. Komm.), Cambridge 1973, S. 85 (Kommentar).

<sup>12</sup> Rosen, St., *Plato's 'Symposium'*, NewHaven/London 1968, S. 202.

prophetischer Anfall bietet in *Phaidros* den Anlass für Sokrates' zweite göttlich inspirierte Rede (242b-c). So dringt der prophetische Rahmen des Symposions sogar in die Gespräche zwischen den Symposiasten ein.

Nachdem Eryximachos die Qualität von Agathons Rede bestätigt, das ironische Geständnis von Sokrates jedoch bezweifelt hat, erklärt Sokrates selbst die Gründe für seine Reaktion (198b-c). Vor allem betont er, genauso wie die anderen Symposiasten, die Schönheit der Wörter und Redensarten (oder der Nomen und Verben (τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων))<sup>13</sup>, von der jeder „erschüttert werden“ (ἐξεπλάγη) sollte. Damit verweist er ironisch auf die „Lehre“ von den Affekten (πάθη), auf welche die Sophisten einen besonderen Schwerpunkt gesetzt zu haben scheinen.<sup>14</sup> Mit einem ähnlichen Hinweis beginnt Sokrates seine Verteidigungsrede in *Apologia*:

Was wohl euch, ihr Athener, meine Ankläger angetan haben, weiß ich nicht...<sup>15</sup>

oder

Was für einen Eindruck meine Ankläger auf euch gemacht haben, ihr Athener, weiß ich nicht...<sup>16</sup>

Auf Griechisch:

ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα... (17a),

wo durch die Form πεπόνθατε die emotionale Auswirkung von den Reden der Ankläger auf die Seelen der Athener hervorgehoben wird. Wie Sokrates später zeigen wird, ist Eros durch Agathons Rede nicht *richtig* gelobt worden, genauso wie Sokrates selbst durch die Reden seiner Ankläger, – im Rahmen einer anderen rhetorischen „Gattung“ – nicht *richtig* dargestellt worden ist.

Dass aber Agathons Lobrede eine besondere Schönheit aufweist, wird dem Leser klar, wenn Sokrates sie in Verbindung mit dem Stil des Gorgias setzt und, mit Hilfe eines Wortspiels, sein Staunen mythologisch darzustellen versucht:

<sup>13</sup> Vgl. Platon, *The Symposium of Plato*, Bury, R. G. (Hrsg., Übers. u. Komm.), S. 85 (Kommentar).

<sup>14</sup> Vgl. Sprute, J., „Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles“, in: *Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Classen, C.J., Müllenbrock, H.-J. (Hrsg.), S. 29-45, hier S. 32.

<sup>15</sup> Platon, *Apologie*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Schleiermacher, Fr. (Übers.), Hamburg 1957, S. 7-31, hier S. 9.

<sup>16</sup> Platon, *Symposion*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Rufener, R. (Übers.), Zürich/München 1974, S. 211-248, hier S. 211.



Denn gar an den Gorgias hat die Rede mich erinnert, so daß mir ordentlich jenes Homerische begegnet ist, mir ward bange, Agathon möchte das Gorgische Haupt, das gewaltige im Reden, am Ende seiner Rede gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen.<sup>17</sup>

καὶ γὰρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμησεν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὀμήρου ἐπεπόνθη: ἐφοβούμην μή μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῇ ἀφονίᾳ ποιήσειεν (198c).

Die Schönheit des Gorgias (und somit auch die der Rede Agathons, welche dem Vorbild des gorgianischen Stils folgt) hat sich in die berüchtigte Hässlichkeit der Gorgo verwandelt, in ironischer Anspielung auf Gorgias' Lehre von den ähnlichen Klängen. Sokrates vergleicht sich nämlich mit Odysseus, welcher im elften Buch des gleichnamigen homerischen Epos das Totenreich verlässt, weil er Angst davor hat, dass Persephone ihm das Haupt des Ungeheuers schicken und ihn dadurch in einen Stein verwandeln würde.<sup>18</sup> Was in diesem Verweis auf die Unterwelt wichtig erscheint, ist dass der bisherige „Sprachraum“ des Symposions als Schattenraum dargestellt wird, als Hölle und Höhle, wo sich die Reden der Tischgenossen eigentlich auf die unechten Schatten des Eros beziehen. Natürlich verhindert dies die Redner nicht, der „Affektenlehre“ entsprechend eine gewisse Auswirkung auf die anderen Einwohner der Höhle auszuüben, wie Sokrates im Höhlengleichnis von *Politeia* erklärt<sup>19</sup>. Die Schönheit von Agathons Lob ist nur ein – und zwar hässlicher – Schatten der echten Schönheit, welche den Höhepunkt von Diotimas Rede bildet. Platon versucht also dadurch eine polemisch geprägte Umdefinierung dieses Grundbegriffs der griechischen Kultur durchzusetzen.

Noch eine Bemerkung: Indem hier Agathon als ein Sprachrohr des Gorgias dargestellt wird, erinnert seine Rolle an jene von Phaidros, der am Ufer von Ilyssos dem Sokrates die Rede des Lysias vorliest. Agathon ist also, genauso wie Phaidros, ein Vertreter der Redner, nicht aber einer von ihnen selbst, und da er jung und schön ist, könnte er sich auch als die ψυχὴ προσήκουσα erweisen, welche die zeugende belehrende Tätigkeit des

---

<sup>17</sup> Platon, *Symposion*, S. 228.

<sup>18</sup> Homer, *Odysseia* 11. 632-635.

<sup>19</sup> Plat. *Politeia*, VII, 514a-517a, bes. 516c-d.

Sokrates provoziert.

Die mythologische Anspielung auf das Höhlengleichnis bietet also ein entscheidendes Merkmal der „Wende“ von Nichtwissen zum Wissen, welche durch die Umdefinierung der Eros- und Schönheitsbegriffe zustande kommt. Bevor sich aber Sokrates den Begriffen widmet, reflektiert er über die unterschiedlichen Diskurstypen, die er und die anderen Redner vertreten.

### **Sokrates' Fachwissen und Kunst (1):**

Dem Sokrates gelingt es nicht nur sein „Staunen“, sondern auch die „Scham“, die Agathons kunstvolles Lob bei ihm hervorgerufen hat, ironisch zu erklären:

Und da habe ich denn gemerkt, wie lächerlich ich war, als ich euch versprach, wenn die Reihe an mich käme, mit euch dem Eros eine Lobrede zu halten, und als ich sagte, daß ich gewaltig wäre in Liebessachen, da ich doch gar nichts von der Sache verstand, wie man, was es auch immer wäre, loben müsse. Ich dachte nämlich in meiner Einfalt, man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stück von dem zu Preisenden; dies also müsse man vor sich haben, und das Schönste davon auswählend müsse man es auf das schicklichste zusammenstellen.<sup>20</sup>

καὶ ἐνενόησα τότε ἄρα καταγέλαστος ὢν, ἠνίκα ὑμῖν ὠμολόγουν ἐν τῷ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσασθαι τὸν ἔρωτα καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πράγματος, ὡς ἔδει ἐγκωμιάζειν ὀτιοῦν. ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ὤμην δεῖν τἀληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγόμενος ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι... (198c-d).

Hier thematisiert Sokrates die Art und Weise, wie die Anwesenden – und vor allem Agathon – bisher über den Eros gesprochen haben. In Form einer ironischen Entschuldigung gibt er zu, er sei mit dieser Art des Lobens nicht vertraut und werde deshalb bei seiner Rede seinem eigenen Brauch folgen:

Denn ich halte nun keine Lobrede nach dieser Weise; ich könnte es auch nicht. Indessen die Wahrheit, wenn ihr wollt, die will ich euch wohl sagen nach meiner Art [...] in Redensarten und Wortstellungen, wie sie sich eben fügen wolle.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Platon, *Symposion*, S. 228-229.

<sup>21</sup> Ebd., S. 229.

οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον – οὐ γὰρ ἂν δυναίμην – οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἑμαυτόν [...] ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη ὅποια δᾶν τις τυχή ἐπελθοῦσα (199a-b).

Auf die kurze Analyse, der Sokrates die bisher gehaltenen Reden unterzieht, komme ich bald zurück. Zunächst möchte ich mich auf die Merkmale der sokratischen Vorstellung von einer Lobrede konzentrieren. Was mir wichtig im gerade zitierten Passus scheint, sind die eng miteinander verbundenen Behauptungen über Sokrates' Fachkenntnisse in Liebesdingen, die Wahrheit, die seine Worte zum Ausdruck bringen sollen, und den zufälligen Charakter der Wortauswahl. Gehen wir diese Aspekte der Reihe nach durch. Als Sokrates sagt, er sei ein Fachmann in Liebesdingen, verweist er auf 177d, wo er sich gerne einverstanden erklärt hat, am Lob von Eros teilzunehmen: er,

der ich ja geständig bin, nichts als Liebessachen zu verstehen...<sup>22</sup>

ὃς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά...

Als Bestätigung für Sokrates' Selbstverständnis kann auch ein Zitat aus *Phaidros* dienen:

Und möchtest du[, lieber Eros], dem Vorigen Verzeihung, diesem aber Beifall schenkend, günstig und gnädig mir die Kunst der Liebe, welche du mir verliehen, im Zorn weder nehmen noch schmälern.<sup>23</sup>

ἀλλὰ τῶν προτέρων τευγγώμην καὶ τῶν δὲ χάριν ἔχων, εὐμενῆς καὶ ἴλεως τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην ἢν ἔδωκας μήτε ἀφέλη μήτε πηρώσης δι' ὀργὴν (157a).

Von der ἐρωτικῇ τέχνῃ – einer Umschreibung von τὰ ἐρωτικά – spricht *Phaidros* im Kontext der Widmung von Sokrates' zweiter Rede an Eros, d.h. im Kontext derselben Geste, die in *Symposion* von Agathons Seite kommt. Mit einer solchen Schenkung, kann man sagen, hat der Dichter die Grenze von Sokrates' eigenem Bereich überschritten und die Weisheit des Dialektikers für sich selbst beansprucht. Wichtiger noch ist aber die Selbstdarstellung des Sokrates als einer Person mit Fachwissen (vgl. ἐπίστασθαι [...] τὰ ἐρωτικά), einer Person, welche die entsprechende Kunst (vgl. τὴν ἐρωτικὴν [...] τέχνην) beherrscht. Als Fachmann braucht Sokrates keine zusätzlichen Mittel, wie z.B. rhetorischen Schmuck, um über die Gegenstände seines Faches sprechen zu können. Er braucht nur *die Wahrheit* darüber zu sagen. Auch am Anfang der *Apologia* bemerkt

<sup>22</sup> Ebd., S. 211.

<sup>23</sup> Platon, *Phaidros*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Schleiermacher, Fr. (Übers.), Hamburg 1957, S. 7-60, hier S. 37.

Sokrates, dass seine „Beredsamkeit“ allein darin bestehe, die Wahrheit auszusprechen, und sich insofern von der Beredsamkeit seiner Ankläger beträchtlich unterscheide (εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὔτοι λέγειν τὸν ἀληθῆ λέγοντα: εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμοιοίην ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ (17b)). Ähnlich wie in *Symposion*, erklärt er weiterhin wie er zu sprechen beabsichtigt:

... ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. Jedoch, ihr Athener, beim Zeus, Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschnitten und aufgeputzt, wie dieser ihre waren, keineswegs, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Denn ich glaube, was ich sage, ist gerecht...<sup>24</sup>

ὕμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν – οὐ μέντοι μὰ Δία, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν – πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω... (17b-c).

Auch hier also betont Sokrates sowohl die (pseudo-)Schönheit der Reden seiner Gegner, welche den besonderen Ausdrücken und Redewendungen (ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν) zu verdanken sei, als auch, wie im bereits zitierten Abschnitt von *Symposion* 199a-b, die Zufälligkeit seiner eigenen Wortauswahl (vgl. τοιαύτη ὅποια δᾶν τις τυχη ἐπελθοῦσα, bzw. τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν), die allerdings die Wahrheit zum Ausdruck bringt. Diese Wahrheit stammt natürlich aus Sokrates' Fachwissen.

Sokrates' Kunst – in seiner Beziehung zur Wahrheit einerseits und zur Zufälligkeit der Redewendungen andererseits – wird auch in Alkibiades' Rede am Ende des *Symposions* thematisiert. Wenn Alkibiades am Ende seines Lobes Sokrates mit den künstlichen Silenen und Satyren vergleicht, deren äußeres Aussehen zwar hässlich ist, die aber im Inneren Götterbilder enthalten, meint er nicht mehr nur die Person von Sokrates, sondern auch seine Reden:

Denn wenn einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äußerlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von

<sup>24</sup> Platon, *Apologie*, S. 9.

Schmieden und Schustern und Gerbern...<sup>25</sup>

εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον: τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἕξωθεν περιαμπέχονται, σατύρου δὴ τινα ὑβριστοῦ δόραν. ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας... (221e).

Hier finden sich dieselben ὀνόματα καὶ ῥήματα, von denen Sokrates in unseren vorigen Zitaten wiederholt Gebrauch macht. Sokrates' Wortauswahl, so Alkibiades, erscheint zwar auf den ersten Blick ganz anspruchslos, ja schlicht und zufällig. Wenn man allerdings auf Alkibiades' Beispiele achtet, stellt man fest, dass sie sich auf Handwerker, auf Künstler, beziehen, und somit auch auf Gespräche wie jene in *Gorgias* und *Sophist* verweisen können, wo Sokrates nach dem „Wesen“ der Rhetorik sucht, indem er sie ständig mit anderen Künsten vergleicht.

Alkibiades fährt mit seinem Lob folgendermaßen fort:

Wenn sie aber einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt: so wird er zuerst finden, daß diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann, daß sie ganz göttlich sind und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten und auf das meiste von dem oder vielmehr auf alles abzwecken, was dem, der gut und edel werden will, zu untersuchen gebührt.<sup>26</sup>

διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσειτῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κάγαθῷ ἔσεσθαι (222a).

Alkibiades' Doppelbeschreibung der sokratischen Reden entspricht somit Sokrates' eigener Reflexion über seinen „Diskurstyp“: schlichte, zufällige Worte, die aber die Wahrheit aussprechen. Die Wahrhaftigkeit der sokratischen Reden macht aus ihnen – der Verweis auf die göttlichen Bilder, ἀγάλματα, lässt dies jedenfalls vermuten – die einzigen passenden Weihgeschenke. Dadurch wird Agathons Widmung am Ende seines eigenen Lobes stark in Frage gestellt.

Aufgrund des besonderen „fachmännischen“ Aspektes dieser Reden kann man sagen,

<sup>25</sup> Platon, *Symposion*, S. 248.

<sup>26</sup> Ebd., S. 249.

dass Sokrates' Fachwissen in einer Metakunst besteht, welche das Kunstsein der anderen Künste hinterfragt und untersucht und eine diese Künste übergreifende Wahrheit (mit Hilfe von zufälliger Wortauswahl) zum Ausdruck bringt. Auf die Frage, was dies mit dem von Sokrates beanspruchten Wissen über τὰ ἐρωτικά und zugleich mit den berühmten, oft wiederholten, Aussagen über sein Nichtwissen zu tun hat, komme ich gegen Ende dieses Aufsatzes zurück.

### Die „kunstlose“ Rhetorik

Seine eigene Art, über den Gegenstand seines Wissens eine Lobrede zu halten, stellt Sokrates den Reden der anderen Symposiasten gegenüber, und vor allem derjenigen Agathons als Kulmination der gorgianischen Beredsamkeit. Dem Verständnis der übrigen Redner zufolge lobe man etwas, wenn

man der Sache nur so Vieles und Schönes beilege als möglich, möge es sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen [...] habt ihr alles zusammengesucht und dem Eros beigelegt und sagt, ein solcher sei er und solches bringe er hervor, damit er nur auf das schönste und vortrefflichste erscheine...<sup>27</sup>

τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματα καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ἢ οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μή: εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα [...] πάντα λόγον κινουῦντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι, καὶ φατε αὐτὸν τοιοῦτόν τε εἶναι καὶ τοσοῦτων αἴτιον, ὅπως ἂν φαίνεται ὡς κάλλιστος καὶ ἄριστος... (198d-199a).

Die „Schönheit“ der mit Hilfe der üblichen Redekunst verfassten Reden entstammt einem rücksichtslosen Spiel mit prächtigen Epitheta. Ohne irgendein Verständnis von dem zu lobenden Gegenstand selbst ist allerdings diese pseudo-Schönheit nicht im Stande, ihn zu berühren, und bleibt in ihrer eigenen Willkürlichkeit verschlossen. Während Sokrates die Wahrheit des Gegenstandes zum Ausdruck bringt und sich dabei um die Wortauswahl nicht kümmert, verfügen die rhetorisch geschulten Redner über einen Vorrat an prunkvollen ὀνόματα καὶ ῥήματα, welche sie gerne auf beliebige Gegenstände anwenden. Das Fehlen von Objektbezogenheit ist die Ursache dafür, dass die Redekunst immer nur dem Anschein – und nicht der Wahrheit – nach spricht:

---

<sup>27</sup> Ebd., S. 229.

Denn es war wohl vorher festgesetzt, wie es scheint, jeder von uns solle sich das Ansehen geben, den Eros zu lobpreisen, nicht ihn wirklich lobpreisen.<sup>28</sup>

προυρρήθη γάρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται (198e).

Das ist aber nur für ein gewisses Publikum überzeugend:

offenbar nämlich denen, die ihn nicht kennen, denn denen, die um ihn wissen, wohl nicht. Und so ist es doch eine schöne und prächtige Lobrede.<sup>29</sup>

δῆλον ὅτι τοῖς μὴ γινώσκοντες – οὐ γὰρ δήπου τοῖς γε εἰδόσιν – καὶ καλῶς ἔχει καὶ σεμνῶς ὁ ἔπαινος (199a).

Einerseits ist also ein rhetorisch konstruiertes Lob als Weihgeschenk nicht geeignet, weil es dem Gott nicht gerecht ist, insofern es über ihn nichts Wahres aussagt. Andererseits kann eine solche Rede bloß vor Nichtwissenden mit Erfolg gehalten werden und keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Die explizite Erwähnung der Nichtwissenden markiert hier, genauso wie die Anspielung auf das Totenreich in 198c, den Moment der Wende vom Nichtwissen zum Wissen, den ich als entscheidendes Charakteristikum des ganzen Abschnittes herausstellen möchte. Diese Erwähnung der μὴ γινώσκοντες ist auch deswegen wichtig, weil sie auf den Anspruch der professionellen Rhetoriker verweist, die athenischen Jugend und Volk – als Nichtwissende – zu belehren. Neben dem Dienst des Eros ist dieses pädagogische Moment ein besonderes Anliegen des Sokrates.

Aus ähnlichen Gründen macht Platon auch in anderen Dialogen, wie oben kurz angedeutet, der Rhetorik den Rang einer Kunst streitig. In aller Ausführlichkeit erfolgt dies in *Gorgias*, wo der berühmte Rhetor die Natur seiner eigenen Tätigkeit als Redner und Lehrer von Rednern umsonst zu begründen versucht. Die Rhetorik, zusammen mit der Sophistik, wird hier – im expliziten Gegensatz zu jeder echten Kunst – als Geschicklichkeit (ἐμπειρία) entlarvt, die bei Gerichtsverfahren und Volkssammlungen die Seelen der Anwesenden durch Schmeichelei überredet:

Eine Kunst aber leugne ich, daß es sei; sondern nur eine Übung, weil sie keine Einsicht hat von dem, was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und

---

<sup>28</sup> Ebd., S. 229.

<sup>29</sup> Ebd., S. 229.

also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß; ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist.<sup>30</sup>

τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἄν ᾗ ἄλογον πρᾶγμα (465a).

Genau deswegen, weil die Rhetorik keine Erkenntnis von Dingen ihrer Natur gemäß besitzt und somit keine kausalen Verbindungen erstellen oder erklären kann, kann sie nur „bei der Menge“<sup>31</sup> (ὄχλω), und zwar von Nichtwissenden (ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν) (459a), „vor Kindern oder auch vor Männern, die so unverständlich wären wie die Kinder“<sup>32</sup> (ἐν παισὶ [...] ἢ ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ παῖδες) (464d), Überzeugung schaffen. Die von Agathons Lob so tief beeindruckten Tischgenossen bilden eine solche Gruppe von Unwissenden, die den θόρυβος und den im θέατρον gesammelten ὄχλος reproduziert.

Natürlich ist Platon weit davon entfernt, die Rolle der Rhetorik aufgrund ihres mangelnden Wissens zu unterschätzen. Im Gegenteil, genau weil das Publikum des Rhetors (und auch die Polis) größtenteils aus Nichtwissenden oder jungen Leuten besteht, birgt die Beredsamkeit eine enorme Gefahr. Dies lässt *Gorgias* erkennen, es wird aber in *Phaidros* explizit geäußert, wo die Rhetorik als „eine Seelenleitung durch Reden“<sup>33</sup> (τέχνην ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (261a), λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα (271c)) bezeichnet wird. Obwohl die zeitgenössischen Handbücher nur die Anfänge der Kunst enthalten (268a-269c), kann die Rhetorik durch die Kenntnis der Gegenständen, die sie anspricht, wie auch der Seelen, die sie zu überzeugen sucht, für sich den Status einer echten Kunst gewinnen, die über den ganzen Bereich des Redens herrscht (270b). Um das Wahrscheinliche (τὸ εἰκός) zu erkennen, muss der Rhetor erst Wissen über das Wahre (τὸ ἀληθές) haben, da das Wahrscheinliche das Wahre nachahmt (τοῦτο τὸ εἰκός τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον) (273d). Folglich darf er nicht willkürlich prächtige Epitheta aufeinanderhäufen, sondern

<sup>30</sup> Platon, *Gorgias*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Schleiermacher, Fr. (Übers.), Hamburg 1957, S. 197-283, hier S. 218-219.

<sup>31</sup> Ebd., S. 213.

<sup>32</sup> Ebd., S. 218.

<sup>33</sup> Platon, *Phaidros*, S. 41.



objektbezogen, aufgrund fachmännischen Wissens sprechen (272e-274b). Zum Seelenkenner wird man außerdem nicht mit Hilfe der traditionellen Pathoslehre, die auf der bloßen Erfahrung beruht und somit durch Zufälligkeit bedingt ist. Wissen von der Seele besitzt man, wenn man die Struktur des Kosmos und die wahre Beziehung zwischen Seelen und Ideen erkannt hat. So könnte übrigens der lange Exkurs über die Natur der Seele in Sokrates' zweiter Rede innerhalb dieses der Rhetorik gewidmeten Dialogs seine Rechtfertigung finden.<sup>34</sup> Wenn Sokrates vor seiner eigenen Rede in *Symposion* zunächst mit Agathon ins Gespräch kommt, erweist er sich als Fachmann und Seelenkenner. Erstens, weil ohne den Beweis, dass Eros die ihm von Agathon zugeschriebenen schönsten und besten Attribute *nicht* besitzt, Sokrates' Beschreibung des Gottes als mangelnden Wesens, die der üblichen Vorstellung widerspricht, nicht ohne Weiteres als wahr gelten kann. Zweitens, weil ohne Anerkennung der Einschränkungen der menschlichen Weisheit, für welche die Reden der anderen Symposiasten und die Rhetorik im allgemeinen stehen, die göttliche Weisheit in ihrer absoluten Wahrheit nicht auftreten kann.

### Zweiter Teil (199b-201c)

#### Die Korrektur des Erosbegriffs aufgrund der inneren Widersprüchlichkeit von Agathons Rede

Nachdem die Symposiasten zugestimmt haben, Sokrates könne seine Rede auf seine eigene Art und Weise halten, bittet er Phaidros um Erlaubnis, „den Agathon einiges wenige zu fragen“<sup>35</sup> (Ἀγάθωνα σίμικρ' ἄττα ἐρέσθαι), damit er mit seiner Zustimmung (ἀνομολογησάμενος παρ' αὐτοῦ) weiter sprechen kann (199b). Diese Bitte bezieht sich auf 194d, wo Sokrates bereits versucht hatte, mit Agathon ins Gespräch zu kommen; Phaidros hatte dies nicht gestattet, da die Durchführung des schon bestimmten „Programms“ des Gastmahls dadurch gestört werde. Nachdem Phaidros jetzt zustimmt, erklärt sich Sokrates zunächst mit der methodischen Einleitung und der allgemeinen Struktur von Agathons Rede einverstanden:

Also, lieber Agathon, sehr gut scheint du mir deine Rede eingeleitet zu haben, als

---

<sup>34</sup> Vgl. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, S. 45.

<sup>35</sup> Platon, *Phaidros*, S. 229.

du sagtest, zuerst müsse man den Eros selbst darstellen, welchartig er ist, und hernach seine Werke.<sup>36</sup>

καὶ μὴν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγήσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδειῖξαι ὁποῖος τίς ἐστὶν ὁ Ἔρωσ, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ (199c).

Agathon hat versucht, ausgehend von den Eigenschaften des Eros seine ursächliche Tätigkeit zu erklären. Laut *Gorgias* entspricht dies der Vorgehensweise einer echten Kunst. Der Dichter ist aber wegen mangelnden Wissens gescheitert und so kann Sokrates seine Absicht zwar loben, nicht aber deren Durchführung. In seiner prächtig ausgeführten Aufzählung der Attribute des Eros, „welcher Art er ist“<sup>37</sup> (οἷός ἐστι), hat Agathon die wichtigste und wesensbestimmende Eigenschaft übergangen, nach dem jetzt Sokrates fragt:

ob Eros auch ein solcher ist, daß er jemandes Liebe ist oder niemandes?<sup>38</sup>

oder:

Ist Eros von der Art, dass er die Liebe zu etwas ist oder zu nichts?<sup>39</sup>

πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρωσ ἔρωσ, ἢ οὐδενός; (199d)

Agathon hat Eros, einen Vektor, mit etwas Selbstgenügendem verwechselt, wie er selbst später gestehen wird. Eigentlich hatte Agathon wohl automatisch Liebe mit Verlangen verbunden, indem er die beiden Worte als Synonyme in 197a verwendet hatte.<sup>40</sup> Allerdings hatte er die Konsequenzen nicht richtig gezogen und diese will nun Sokrates in seinem Elenchos explizieren.<sup>41</sup> Es folgt ein schwieriger Passus, in dem Sokrates seine Frage zu erklären versucht:

Ich frage aber nicht etwa, ob er von einem Vater oder einer Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage, ob Eros eines Vaters oder einer Mutter Liebe ist. Sondern wie wenn ich eben nach einem Vater selbst fragte, ob ein Vater jemandes Vater ist oder nicht, du gewiß sagen würdest, wenn du anders ordentlich

<sup>36</sup> Platon, *Symposion*, S. 229.

<sup>37</sup> Ebd., S. 229.

<sup>38</sup> Ebd., S. 229.

<sup>39</sup> Platon, *Symposion*, Paulsen, Th., Rehn, R. (Übers. u. Hrsg.), S. 85.

<sup>40</sup> Platon, *Symposion*, Rowe, C.J. (Hrsg., Übers. und Komm.), S. 170 (Kommentar).

<sup>41</sup> Wie Rowe und Rosen bemerken, baut der Elenchos auf der Rede Agathons auf (Platon, *Symposion*, Rowe, C.J. (Hrsg., Übers. und Komm.), S. 169-170 (Kommentar). – Rosen, *Plato's 'Symposium'*, S. 220).

antworten wolltest, allerdings wäre ein Vater Vater eines Sohnes oder einer Tochter, oder nicht?<sup>42</sup>

ἔρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστίν – γελοῖον γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρός ἢ πατρός – ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστὶ πατήρ τινος ἢ οὐ; εἶπες ἂν δήπου μοι εἰ ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἔστιν ἕως γε ἢ θυγατρὸς ὁ πατήρ πατήρ: ἢ οὐ; (199d)

Das Problem besteht vor allem in der Interpretation der Genitivformen μητρός τινος ἢ πατρός am Anfang der Textstelle. Wie Bury im Kommentar zu seiner Ausgabe des Dialogs bemerkt, könnte hier der Genitiv als *subiectivus*, als *obiectivus*, oder aber als *originis* gedeutet werden.<sup>43</sup> Er selbst, wie auch andere Autoren, bevorzugen die zweite Alternative: da ἔρως für sinnliche Liebe, Leidenschaft stehe, bestehe die Absurdität oder Lächerlichkeit einer solcher Deutung der Frage von Sokrates in der Unmöglichkeit, den Vater oder die Mutter auf solche Weise zu lieben.<sup>44</sup> Obwohl das nicht auszuschließen ist, scheint mir Rowes Vorschlag überzeugender, dem zufolge diese Formen als *genitivus originis* zu verstehen sind, insofern „Vater“ und „Mutter“ in erster Linie Herkunft bezeichnen.<sup>45</sup> Indem Sokrates solche Beispiele einführt, zeigt er, dass er nicht „in Richtung rückwärts“, sondern „in Richtung vorwärts“ fragt, d.h. ihn interessiert nicht die „Zugehörigkeit“ von Eros, sondern die Tatsache, dass er eine Ergänzung, ein Objekt verlangt.<sup>46</sup> Sokrates will hier zur Begriffsebene wechseln, weswegen er anschließend „Vater“ und „Mutter“ (und weiterhin auch „Bruder“ und „Schwester“) als Begriffe (αὐτὸ τοῦτο πατέρα), genauer als Relationsbegriffe betrachtet. Wie Eros benötigen „Vater“ und „Mutter“ eine Ergänzung in Form eines Sohnes oder einer Tochter, um sinnvoll benutzt werden zu können. Agathon sieht sich gezwungen, die Verwandtschaft des Erosbegriffs mit diesen Relationsbegriffen zu bestätigen: Eros ist die Liebe zu etwas (199e).

<sup>42</sup> Platon, *Symposion*, S. 229.

<sup>43</sup> Platon, *The Symposion of Plato*, Bury, R. G. (Hrsg., Übers. u. Komm.), S. 89-90 (Kommentar).

<sup>44</sup> Ebd., S. 89-90. – Rosen, *Plato's 'Symposium'*, S. 211-215. – Nichols, „Socrates' Contest with the Poets“, S. 194.

<sup>45</sup> Platon, *Symposion*, Rowe, C.J. (Hrsg., Übers. und Komm.), S. 169 (Kommentar).

<sup>46</sup> Hier könnte man zwar einwenden, dass später im Dialog Sokrates/Diotima von dem Vater und von der Mutter des Eros spricht. Dann befinden wir jedoch uns inmitten eines mythologischen Diskurses, während es hier sich um Begriffe handelt, die natürlich keine Mutter und Väter haben.

In einem nächsten Schritt versucht Sokrates zu bestimmen, was für eine Relation der Relationsbegriff „Eros“ impliziert. Eros begehrt und liebt (ἐπιθυμῆι τε καὶ ἐρᾷ) das, wozu er Liebe ist, und zwar als einer, der es nicht hat. Da Agathon dies als wahrscheinlich (ὡς τὸ εἰκόζ), d.h. als überzeugend im Sinne der Redekunst, bezeichnet (200a)<sup>47</sup>, muss Sokrates zusätzliche Begründung liefern, um seine Behauptungen nicht als rhetorisch wahrscheinlich, sondern als dialektisch notwendig (ἀνάγκη οὕτως) darzustellen (200a). Man begehrt immer das, was einem fehlt (wer stark ist, wünscht sich nämlich nicht, stark zu sein) (200b); oder, falls man es bereits hat, begehrt man es nur in dem Sinne, dass es einem später fehlen könnte (wer schon stark ist, wünscht sich auch in Zukunft stark zu sein) (200b-d). Agathon ist gezwungen zuzustimmen (200d) und so fasst Sokrates das Ergebnis zusammen:

Wohlan denn, habe Sokrates gesprochen, laß uns das Gesagte zusammenrechnen. Nicht wahr, Liebe ist zuerst Liebe zu etwas und dann Liebe zu dem, wonach jemand ein Bedürfnis hat?<sup>48</sup>

Ἴθι δὴ, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρωζ πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῶ; (200e)

Wie schon angedeutet, liegt gerade die automatische Identifikation zwischen ἔρωζ und ἐπιθυμία, die Agathon in seiner Rede gemacht hat, der sokratischen Argumentation zugrunde.<sup>49</sup> Nachdem die Grundlage des Erosbegriffs eindeutig herausgearbeitet worden ist, bezieht sich Sokrates auf eine Stelle von Agathons Rede, wo der Poet „irgendwie“ (οὕτωςί πως) gesagt haben sollte,

... daß die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häßlichen gebe es keine Liebe.<sup>50</sup>

ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν: αἰσχροῶν γὰρ οὐκ εἶη ἔρωζ. οὐχ οὕτωςί πως ἔλεγες; (201a)

Gemeint ist die Stelle 197b. Nun will Sokrates zeigen, dass die Aussage, womit sich Agathon dem Erosbegriff am meisten genähert hat (Eros als die Liebe zu etwas und zwar zum Schönen), nicht mit den anderen vom Dichter aufgezählten Attributen des Gottes

<sup>47</sup> Vgl. *Phaidros* 272-273d.

<sup>48</sup> Platon, *Symposion*, S. 230.

<sup>49</sup> Bury, R. G. (Hrsg., Übers. u. Komm.), S. 91 (Kommentar).

<sup>50</sup> Ebd., S. 231.

übereinstimmt. Gemäß der bereits geklärten Grundstruktur des Erosbegriffs ist Eros, insofern er nach Schönheit strebt, derer notwendigerweise bedürftig, und folglich selbst nicht schön. Um den Elenchos abzuschließen, fragt Sokrates:

Behauptest du also noch, daß Eros schön sei, wenn sich dies so verhält?

Darauf habe Agathon gesagt: Ich mag am Ende wohl nichts von dem verstehen, o Sokrates, was ich damals sagte.

Gar recht magst du daran wohl haben, o Agathon, habe er gesagt.<sup>51</sup>

oder:

„Und dabei hast du wirklich schön gesprochen, Agathon“, habe Sokrates gesagt.<sup>52</sup>

ἔτι οὖν ὁμολογεῖς ἔρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;

καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.

καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὃ Ἀγάθων (201b-c).

Zwei Punkte aus diesem Zitat scheinen mir wichtig. Erstens, nachdem Sokrates gezeigt hat, dass die Schönheit, eines der bedeutendsten Attribute des Eros, diesem von Agathon fälschlicherweise zugeschrieben wurde, gesteht der Dichter das Unwissen ein, auf dem seine Rede basiert war (οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον). Damit bestätigt er Sokrates' grundsätzliches Urteil von den Erzeugnissen der Redekunst. Zweitens, der Dialektiker spielt mit dem Wort καλόν auf mehreren semantischen Ebenen: Agathon hat schön (καλῶς) gesprochen, indem er einerseits die Schönheit dem Eros abgesprochen hat, andererseits die pseudo-Schönheit seiner eigenen Rede eingesehen hat.

Anschließend setzt sich Sokrates mit dem zweiten Teil von Agathons Rede auseinander, der die Tugend des Eros gepriesen hatte.<sup>53</sup> Seinen Ausgangspunkt bildet die axiomatische Gleichsetzung von Schönem und Guten, die er als „eine Kleinigkeit“ anspricht:

Aber die Kleinigkeit sage mir noch, dünkt dich nicht das Gute auch schön zu sein?

Mich dünkt es so.

Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja

<sup>51</sup> Platon, *Symposion*, S. 231.

<sup>52</sup> Platon, *Symposion*, Paulsen, Th., Rehn, R. (Übers. u. Hrsg.), S. 91.

<sup>53</sup> Vgl. 196b. S. auch Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, S. 255.

auch des Guten bedürftig?<sup>54</sup>

ἀλλὰ σμικρὸν ἔτι εἶπέ: τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι;  
ἔμοιγε.

εἰ ἄρα ὁ Ἔρωσ τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστί, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλά, κἄν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής  
εἴη (201c).

Damit ist der innere Aufbau von Agathons Rede vollkommen zerstört. Das bedeutet zugleich, dass die eingangs erwähnte dreifache Spiegelstruktur von der schönen Rede und dem schönen Agathon als vollkommenen Abbildungen des schönen Eros in Frage gestellt wird. Eros ist in Wirklichkeit der Schönheit bedürftig, während sich die Schönheit der Lobrede als rhetorische μηχανή,<sup>55</sup> als pseudo-Schönheit enthüllt. Agathon selbst bleibt allerdings schön: indem er sein Unwissen eingeräumt hat, hat er schön gesprochen und sich der pädagogischen Tätigkeit des Sokrates als würdig gezeigt. Das Gespräch zwischen Agathon und Sokrates entspricht somit dem später erarbeiteten Begriff von Eros als Erzeugung und Geburt im Schönen (206e) und kann im Sinne der in *Phaidros* entwickelten Metapher des Säers, der seine λόγοι in die Seelen der Jungen und Schönen einpflanzt (276b-277a), gedeutet werden.

### Sokrates' Fachwissen und Kunst (2). Was weiß eigentlich Sokrates?

Die korrigierte Struktur des Erosbegriffs und die Anspielungen auf Wissen und Nichtwissen in unserem Passus erinnern nachdrücklich an eine Stelle aus *Menon* (80d-81a), wo Sokrates bei einem scheinbar ausweglosen Gespräch über die Washeit der Tugend die Möglichkeit der Suche nach Wahrheit und Wissen zu begründen versucht. Nachdem Sokrates zugestanden hat, dass er selbst nicht weiß, was Tugend ist, fragt der irritierte Menon, wie man überhaupt nach etwas, was man nicht weiß, suchen könnte. Sokrates fasst das Problem folgendermaßen zusammen:

Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Platon, *Symposion*, S. 231.

<sup>55</sup> Vgl. *Gorgias* 459b-c: μηχανήν δέ τινα πειθοῦς

<sup>56</sup> Platon, *Menon*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Schleiermacher, Fr. (Übers.), Hamburg 1957, S. 10-42,

ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε ἂν γὰρ ὅ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει (80e).

Unter Berufung auf Priester und Priesterinnen (eine Funktion, die in *Symposion* Diotima zukommt) argumentiert Sokrates, dass eine solche Suche immerhin möglich ist. Da die Seele unsterblich ist, braucht sie sich nach ihrer Wiedergeburt nur das in Erinnerung zu rufen, was sie schon weiß (insofern die ganze Natur unter sich verwandt ist). In dieser „Gedächtnisanstrengung“ besteht das Lernen und die Suche nach Wahrheit (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν (81d)). Der Zwischenstatus des Eros als nicht schön, dennoch nach Schönheit strebend, als nicht gut, dennoch nach Gutheit strebend, letztlich als nicht weise, dennoch nach Weisheit strebend, entspricht somit dem Zwischenstatus der nichtwissenden Seele, die nach Wissen strebt. Wenn man der häufig als Interpretationsmuster benutzten Gleichsetzung von Eros und Sokrates ein weiteres Glied, die Seele, hinzufügt, ist man in der Lage, etwas mehr über Sokrates' „Fachwissen“ zu sagen. Wenn er sich mit τὰ ἐρωτικά gut auskennt, bedeutet dies nicht nur, dass er den richtigen Erosbegriff besitzt, sondern auch dass er die entsprechende Struktur der Seele erkannt hat. Das wiederum verweist auf die delphische Inschrift γνῶθι σεαυτόν, die Sokrates in *Phaidros* (230a) und *Alkibiades* (124a-b, 132c) thematisiert. Worin besteht aber eigentlich Sokrates' Wissen, wenn er Kenntnis von Eros und der Seele hat? Am Anfang seiner Verteidigungsrede in *Apologia* erklärt er, sein „Geschäft“ (ἀσχολία) wie seinen Name und Ruf habe er einer Weisheit von besonderer Art zu verdanken (20c-21a). Den Orakelspruch in Delphi, dem zufolge Sokrates der Weiseste unter den Menschen sei, deutet er nach seinen Untersuchungen bei Staatsmännern, Dichtern und Handwerkern (d.h. „Künstlern“, „Fachmännern“) (21b-22b) folgendermaßen:

Es scheint aber, ihr Athener, in der Tat der Gott weise zu sein und mit diesem Orakel dies zu sagen, daß die menschliche Weisheit sehr wenig wert ist oder gar nichts, und offenbar nicht dies vom Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwähnend, sich meines Namens zu bedienen, wie wenn er sagte: Unter

---

hier S. 21.

euch, ihr Menschen, ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in der Tat nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt.<sup>57</sup>

τὸ δὲ κινδυνεύει, ὧς ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τούτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ φανεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὡσπερ ἂν εἰ εἴποι ὅτι 'οὗτος ὑμῶν, ὧς ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωσκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξιός ἐστι τῇ ἀλεθείᾳ πρὸς σοφίαν.' (23a-b).

Sokrates' „Fachwissen“ besteht folglich bloß in seiner Einsicht, dass nur der Gott weise ist, nicht aber die Menschen. Das ist allerdings dasselbe, was die Eros- und Seelenbegriffe zum Ausdruck bringen. Der Mensch – und darin besteht seine Selbsterkenntnis – ist von Natur aus des Göttlichen (und dessen Attribute wie Wissen, Wahrheit, Weisheit, Schönheit) bedürftig, und zugleich danach strebend. Genauso wie Eros trägt er in sich die entgegengesetzten Momente von Poros und Penia. Er findet den Weg (Poros) zur göttlichen Vollkommenheit und Überfülle, nur wenn er seinen menschlichen Mangel (Penia) einsieht. Dieselbe Haltung zeigt Sokrates, wenn er auf Agathons' endgültige Aufgabe seiner früheren Thesen reagiert:

Ich, habe er gesagt, o Sokrates, weiß dir wenigstens nicht zu widersprechen, sondern es soll so sein, wie du sagst.

Freilich wohl der Wahrheit, habe er gesagt, o geliebter Agathon, vermagst du nicht zu widersprechen. Denn dem Sokrates, das ist gar nichts Schweres.<sup>58</sup>

ἐγώ, φάναι, ὧς Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ λέγεις.

οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὧς φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασθαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπὸν (201c).

Sokrates hat nicht aus sich selbst gesprochen, d.h. sich keiner bloß sprachlichen, rhetorischen Mittel bedient, um seine Rede auszuschmücken. Er hat nur die Wahrheit dargelegt, sprich ein möglichst treues Abbild seines Gegenstandes, des göttlichen Eros, ohne „menschliche“ Hinzufügungen gezeichnet. Indem Sokrates die übliche

<sup>57</sup> Platon, *Apologie*, S. 14.

<sup>58</sup> Platon, *Symposion*, S. 231.



Vorstellung von Eros als schön zerstört, liefert er das Fundament für dessen Umdeutung bei den Symposiasten. Der äußerlich hässliche, aber im Inneren ständig nach Schönheit und Gutheit strebende Eros findet seine menschliche Entsprechung im satyrähnlichen Sokrates. Die durch Sokrates erfolgte Korrektur von Agathons Lobrede findet ihre symbolische Bestätigung in einer Handlung des Alkibiades gegen Ende des Dialogs. Mit seinen Bändern für „das Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes“<sup>59</sup> (τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλὴν) (212e) bekränzt er zunächst Agathon, korrigiert sich aber dann selbst und wendet sich mit diesen an Sokrates (213d-e).

**Schluss:**

Nicht nur Eros und die menschliche Seele sind aus Poros und Penia zusammengesetzt. Das sokratische Gespräch selbst ist eine Verkörperung der erotisch alternierenden Mangel und Ausweg zur Überfülle auf verschiedenen Ebenen. Mein Aufsatz hat versucht, das Gespräch zwischen dem „Nichtwissenden“ Agathon und dem „von Wissen Erfüllten“ Sokrates darzustellen, dieses verhält sich aber selbst wie ein Mangel zu der Überfülle, die mit Diotimas Rede eintreten wird. Die Bewusstwerdung dieses menschlichen Mangels ist letzten Endes die *conditio sine qua non*, die Platz für die göttliche Wahrheit in der Seele schafft.

---

<sup>59</sup> Ebd., S. 241.

**LITERATURVERZEICHNIS****Primärliteratur**

- Platon, *Platonis opera*, Bd. 1-5, Burnet, J. (Hrsg.), Oxford 1900-1907.
- Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 1-6, Schleiermacher, Fr., Müller, H. (Übers.), Hamburg 1957-1959.
- Platon, *The Symposion of Plato*, Bury, R. G. (Hrsg., Übers. u. Komm.), Cambridge 1973<sup>2</sup> (1932<sup>1</sup>).
- Platon, *Symposion*, Rowe, C.J. (Hrsg., Übers. u. Komm.), Warminster 1998.
- Platon, *Symposion*, (Griechisch-Deutsch), Paulsen, Th., Rehn, R. (Übers. u. Hrsg.), Stuttgart 2006.
- Platon, *Symposion*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Rufener, R. (Übers.), Zürich/München 1974, S. 211-248.

**Weitere Primärliteratur**

- Homer, *Odysee* (Griechisch und Deutsch), Weiher, A. (Übers.), München 1961.

**Sekundärliteratur:**

- Ausland, H.W., „Poetry, Rhetorik, and Fiction in Plato's *Phaedrus*“, in: *Symbolae Osloenses*, 84:1 (2010), S. 2-25
- Emlyn-Jones, C., „The Dramatic Poet and His Audience: Agathon und Socrates in Plato's “Symposium”“, in: *Hermes* 132. Jahrg., H. 4 (2004), S. 389-405
- Nichols, M.P., „Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium“, in: *Political Theory*, Vol. 32, No 2 (Apr., 2004), S. 186-206.
- Rosen, St., *Plato's 'Symposium'*, NewHaven/London 1968.
- Schnidel, U., „Ursprung und Grundlegung der Rhetorik in der Antike“, in: *Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Classen, C.J., Müllenbrock, H.-J. (Hrsg.), S. 9-27.
- Szlezák, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985.
- Sprute, J., „Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles“, in: *Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Classen, C.J., Müllenbrock, H.-J. (Hrsg.), S. 29-45.
- Thiel, R., „Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen *Symposions*“, in: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposium und*

*seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne, S. 5-16.*