

der im Glauben steht, die autonome Reflexion überhaupt anstrengt. Es liegt ein merkwürdiges Zwielicht über diesem Versuch Gott zu denken: einerseits sieht man sehr wohl ein, daß das vernünftige Denken des Glaubenden danach verlangt, sich an den Glaubensinhalten zu aktivieren, andererseits aber hat diese Aktivierung für die autonome Reflexion etwas Müßiges (der Glaube ist selber ein autarkes Verstehen), für den autonomen Glauben etwas leicht Skandalöses (denn was sucht die Vernunft noch dort, wo eh schon alles klar ist?).

Trotz dieser Ambivalenz, die der Kringsschen Position eignet, ist ihr Wert für das gegenwärtige Denken eindeutig sicher. Krings unterbreitet einen Vorschlag, wie die philosophische Reflexion sich verhalten kann, wenn sie (entgegen der herrschenden Tendenz autonomistischer Reflexion) den Glauben nicht in seiner Autarkie ausschließt: die philosophische Reflexion muß sich mit einem rein formalen Begriff von Gott bescheiden und sie muß *warten*, ob sich aus der geschichtlich sich ereignenden religiösen Erfahrung der existierende Gott erschließt, der den „insipiens“, unbelehrbar durch philosophische Reflexion, zum Verstehenden wandelt, ohne daß dieser dazu etwas zu tun vermöchte. Der Glaube, auf den die Kringssche philosophische Reflexion im Wartestand ist, ist nicht des Menschen Werk, auch wenn er sich in ihm ereignet.

Vielleicht kommt der Kringssche Versuch zu früh. Noch scheint der Absolutheitsanspruch philosophischer Reflexion so durchschlagend zu sein, daß jene Wartehaltung dem philosophisch Reflektierenden als ein *sacrificium intellectus* erscheinen muß; zwar haben sich seit dem Niedergang des Idealismus immer wieder Stimmen gemeldet, die dazu aufforderten, die Grenzen autonomistischer Reflexion hinsichtlich der Frage nach der Bestimmung des Menschen zu sehen. Aber mehr als die Aufforderung, die eigenen Grenzen zu sehen, kann in der heutigen Situation, die noch immer ganz und gar vom Autonomiebewußtsein der Vernunft geprägt ist, nicht verantwortet werden. Das bringt das Denken, wenn es um Gott geht, in eine aporetische Lage: will es denkend sich um Gott bemühen, dann kommt es (wenn überhaupt) zu einem Begriffsgott; will es, aufgrund seiner Einsicht in die eigenen Grenzen, diesen Begriffsgott zum existierenden Gott machen, um in ihm die Bestimmung des Menschen zu finden, so wird es an den eigenen Grenzen von diesem Vorhaben abgehalten. Auch wenn es eine Ahnung davon hätte, daß es stille stehen müsse, wenn ihm von außerhalb seiner selbst Antwort versprochen wird, kann es – will es nicht träge in sich ruhen – die ihm eigene Aktivität, d. h. die rationale Argumentation, nicht unterlassen. Das ist bei Krings zu sehen: das Denken, das um seine Grenzen weiß, kann nicht umhin, doch den Begriff von Gott zu denken. Daß dabei, wenn auch mit vielen Problemen versehen, dem Denken der Bezug zu einer autarken religiösen Erfahrung zugesprochen wird, sollte zumindest als ein Zeichen angesehen werden, das dem Spötter entgegengehalten werden kann, der dem, der Gott *nur* durch Begriffsanalyse finden will, zuflüstert, daß der Kopf, der einem Enthaupteten aufgesetzt wird, bedenklich wackelt.

Schein und Erscheinung im platonischen „Symposion“

Von Claus-Artur SCHEIER (Braunschweig)

Heute wie früher ist das platonische *Symposion* ein vielgelesenes und -kommentiertes Zeugnis der Philosophie. Gründe für diese Beliebtheit liegen nicht fern: ein Thema, das jedermann anspricht, ein glücklicher geschichtlicher Augenblick, ein glänzender Kreis von Rednern, ein lebendiges, sogar turbulentes Geschehen, dazwischen der souverän Spiel und

Ernst mischende Sokrates – das Ganze ein Dokument attischer Urbanität, das ohne dialektischen Zwang tiefsinnig jedem das Seine zu geben versteht; ein Kunstwerk, möchten wir sagen, der Parataxe, nicht der Hypotaxe.

Gleichwohl beunruhigt der Dialog, wenn nicht den unbefangenen Leser, doch seit längerem die Forschung¹ eben durch das, was ihn so einnehmend scheinen läßt. Opfert nicht Platon dem Werk der Kunst die Einheit des Gedankens? Tritt nicht im Verhältnis von Umständen und Rede und in der Reihenfolge der Reden selber der Zufall die Herrschaft über den Zusammenhang an? Ist nicht zu tadeln, daß sich zwischen den hintergründigen Scherz des Aristophanes und den sokratischen Höhenflug Agathons Geklingel eindrängt? Hat die Lobrede des betrunkenen Alkibiades auf Sokrates irgendeine, gar philosophische, Bedeutung für das Ganze? Kurzum: ist abgesehen vom einen oder andern Stück dies Sprach- und Bilderspiel um Eros und Sokrates überhaupt ein philosophischer Dialog oder letztlich nur eine Perlenkette, mit der uns statt der philosophischen Muse² vielmehr die gemeine und ihr Eros³ fesseln?⁴

Freilich hat sich Platon derlei Fragen selbst stellen und beantworten können. Warum hätte der Meister der dihypothetischen Methode und dialektischen Wissenschaft anders als in jedem andern seiner Dialoge es gerade vor der Frage nach dem Wesen des Eros bei einer Rhapsodie bewenden lassen sollen? Ist diese Frage doch eine so ausgezeichnete für Platon, daß er die wahre Antwort darauf nicht unmittelbar dem Philosophen, sondern der Seherin in den Mund legt. Aber wiederum: bedeutet nicht eben dies, daß hier das platonische Denken an seine Schranke kommt und der dialektische Logos vor dem offenbarmachenden Mythos schweigt? Hießes nur nicht das, wozu Diotima ihren Schüler einweihet, „Wissenschaft“,⁵

¹ Aus der Fülle neuerer Darstellungen bzw. Kommentare seien zunächst genannt: W. Bröcker, *Platos Gespräche* (Frankfurt a. M. 1964) 145–167; H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion* (Bonn 1965); R. G. Bury, *The Symposium of Plato*. Ed. with. Intr., Crit. Notes and Comm. (Cambridge ²1973 [1909]); K. J. Dover, *The Date of Plato's Symposium*, in: *Phronesis* 10 (1965) 2–20; P. Friedländer, *Platon III* (Berlin ²1960) 1–28; H. Gauss, *Philos. Handkomm.* zu den Dialogen Platons II/2 (Bern 1958) 81–117; E. Hoffmann, *Über Platons Symposion* (Heidelberg 1947); W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, II (Berlin ²1954) 244–269; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (Frankfurt a. M. ²1948); L. Robin, *Platon. Le Banquet* (Paris 1929); St. Rosen, *Plato's Symposium* (New Haven 1968); A. Taylor, *Plato. The Man and his Work* (London 1966 [1926]) 209–234; A. Valensin, *Platon et la Théorie de l'Amour*, in: *Etudes* 281 (1954) 32–45; K. Vretska, *Zu Form und Aufbau von Platons Symposion*. Serta philol. Aenipontana (= Innsbrucker Beitr. zur Kulturwissenschaft Bd. 7/8, hg. von R. Muth mit F. Schnitzer) (1962) 143–156; O. Wichmann, *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk* (Darmstadt 1966) 243–263; H. G. Wolz, *Philosophy as Drama. An Approach to Plato's Symposium*, in: *Philos. and Phenomen. Research* 30 (1969/1970) 323–353.

² *Philebos* 67 b 6.

³ 187 e 1.

⁴ Repräsentativ für eine bis in die fünfziger Jahre hinein gängig gewesene Einschätzung des Dialogs ist das Urteil U. v. Wilamowitz-Moellendorffs (*Platon II* [Berlin ²1920] 174): „Wahrlich, dem Symposion wie dem Menexenos, wie früher dem Ion und Protagoras, geschieht Unrecht, wenn sie als Lehrschriften eines Philosophen aufgefaßt werden.“ H. Koller (*Die Komposition des platonischen Symposion* [Diss. Zürich 1948]) und M. Landmann (*Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten. Die Urzelle von Conv. 207 a–212 a*, in: *Zt. f. philos. Forsch.* 10 [1956] 161–190) sind der Auffassung, daß die philosophischen Schwierigkeiten des Dialogs im wesentlichen Folge nicht bruchlos geglückter Umarbeitung seien; unbeschadet des Scharfsinns dieser Versuche bleibt es aber ein fragwürdiges Verfahren, die prima-facie-Unstimmigkeiten des Gedankens in seine eigens dazu hypostasierte Genese aufzulösen, statt ihnen als Hinweisen auf die ihm unabdingbare Vielstimmigkeit zu folgen.

⁵ 210 d 7.

„Sache des Lernens“,⁶ „das Wahre“,⁷ das von ihr eigens nicht vom Falschen, sondern vom Schein (εἶδωλον)⁸ unterschieden wird. Jedenfalls ist es eine Stufenfolge von Erscheinungen des Schönen, über die sie Sokrates hinführt zum „Schönen selbst“,⁹ angesichts dessen, wenn irgendwo, das Leben lebenswert sei für den Menschen.¹⁰ Das muß das Vor-Urteil nahelegen, daß auch die der sokratischen vorausgegangenen Reden von Platon gedacht sind als Stufen der Hinführung zu jener Hinführung, in deren Erinnerung „das Wahre über den Eros“¹¹ zur Sprache kommt. Was lassen die ersten fünf Reden sehen, lesen wir sie als den stufenweisen Vorschein des sokratischen Wissens vom Eros?

Seinem Preis sind diese Reden ja gewidmet, und die Redner sind außer Aristophanes Liebliche und Liebhaber, der ursprünglichen Reihenfolge nach der erste (Phaidros) der Liebliche des vierten (Eryximachos) und der zweite (Pausanias) der Liebhaber des fünften (Agathon). Der junge Phaidros macht den Anfang als der „Vater“ des Vorschlags,¹² statt an diesem zweiten Abend von Agathons Siegesfeier erneut nach traditioneller Regel zu trinken, Lobreden auf den Eros zu halten. Wer ist sein Eros?

Der Schein des Eros

1. Er preist ihn, wie er zusammenfassend sagt,¹³ als den ältesten, würdigsten und für die menschliche Vortrefflichkeit (ἀρετή) und Glückseligkeit wichtigsten Gott. Das klingt unverfänglich genug. Es ist aber zu bedenken, daß Phaidros damit, ob er es weiß und will oder nicht, den blinden erotischen Trieb über die gerechte Herrschaft des Zeus stellt, denn Eros ist, mit dem Wort des zitierten Hesiod, der Gott, der „aller Götter und aller Menschen / Einsicht in der Brust bezwingt und den bedachtsamen Ratschluß“. ¹⁴ Dem entspricht, daß er als Ursache menschlicher Glückseligkeit keineswegs die verbindliche Ordnung des Staats, sondern nur das einzelne Liebesverhältnis stiftet und zu nichts anderem beflügeln kann als zur Tat mit dem Charakter der Einzelheit (und d. h., gesehen auf die staatliche Ordnung, der Zufälligkeit), letztlich zur Hingabe des eigenen Lebens um eines andern willen – gerade wie diese Rede den (zufälligen) Zweck verfolgt, den kränkelnden Lieblichen Phaidros dem als Arzt „brauchbaren“¹⁵ Lieblichen Eryximachos ins rechte Licht zu rücken. Daß solche Auffassung des Eros und Zwecke dieser Art ganz geläufig sind und nicht vermögend, den Einzelnen vor den Vielen auszuzeichnen, deutet Platon dadurch an, daß er nach Phaidros einige sprechen läßt, deren Reden vergessen wurden, die also Ähnliches gesagt haben werden. Einen Unterschied macht zuerst Pausanias, nach dem Lieblichen (des Eryximachos) der Liebhaber (des Agathon).

⁶ 211 c 7.

⁷ 212 a 5; M. W. Isenberg (The Order of the Discourses in Plato's Symposium [Chicago 1940] 65 Anm. 69; zit. nach E. A. Wyller, Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie [Oslo 1960]) hat hierzu die bezeichnende Beobachtung gemacht, "that the first four speeches do not use the term ἀληθής at all... Only Socrates and Alcibiades use ἀληθής and they do so frequently".

⁸ 212 a 4.

⁹ 211 c 7.

¹⁰ 211 d 1.

¹¹ 199 b 3.

¹² 177 d 5.

¹³ 180 b 5 ff.

¹⁴ Theog. 121 f.

¹⁵ 178 c 4.

2. Pausanias unterscheidet nämlich den Eros im Blick auf die zwei Aphroditen in einen oberen, „himmlischen“, und einen unteren, „gemeinen“. Die Unterscheidung gründet jedoch nicht im Mythos – schon Phaidros hat sich den Mythos nach Bedarf zurechtgelegt –, sondern in einer Bestimmung des Tuns (πράξις),¹⁶ das nicht, wie es im unbefangenen sittlichen Verhältnis gilt, an ihm selbst als schön oder häßlich erscheint, sondern nach Inhalt und Form zu unterscheiden ist – es ist gar nicht darum zu tun: was, sondern nur: wie etwas getan wird. Der Rückgang aus dem Was in das Wie des Tuns ist aber genau die Sache des Auffassens, Beziehens und Einschätzens (δόξα), so daß diese Bestimmung die rhetorische Wurzel der Unterscheidung des Eros in einen oberen und unteren zum Vorschein bringt. Denn das Auffassen, Beziehen und Einschätzen ist der eigentümliche Ort und Gegenstand des bloß glauben machenden, nur einen Schein von Belehrung hervorbringenden Überredens im Blick auf das, was recht oder unrecht, schön oder häßlich getan ist.¹⁷ Der Liebhaber, der vermag, an seinen Eros als an den „himmlischen“ glauben zu machen, wird ein „brauchbarer“ Liebhaber sein, für denjenigen Liebbling zuvörderst, der nach öffentlichem Einfluß strebt.

Halten wir die Rede des Pausanias mit der des Phaidros zusammen, dann fällt zunächst auf, daß sie beide überreden wollen, indem sie den Eros preisen: der Liebbling trägt sich dem brauchbaren Liebhaber, der Liebhaber als brauchbar dem Liebbling an. Zugleich zeigt sich aber ein Fortgang in der Bestimmung des Eros. Beflügelt dieser in der ersten Rede den Einzelnen zur einzelnen Vortrefflichkeit, läßt die zweite ihn und die von ihm erzeugte nicht mehr nur einzelne, sondern von allen anzuerkennende Vortrefflichkeit im Zuwegebringen des Überredens erscheinen, das seine Kraft aus der Bestimmbarkeit des Auffassens zieht. Setzt die erste also das Sein des Menschen überhaupt in die Empfänglichkeit für den Eros, bringt die zweite zum Vorschein, was es damit auf sich hat: der Mensch ist das bestimmbare, weil auffassende Wesen – in dem Sinne, in dem Gorgias zu sagen pflegt, das Zuwegebringen des Überredens sei, insofern ihm alles übrige zu Diensten stehe, das Vortrefflichste.¹⁸

3. Der dritte Redner ist entgegen der ursprünglichen Reihenfolge¹⁹ der Arzt Eryximachos;²⁰ er will den Ansatz der vorigen Rede zu Ende führen. Denn war es richtig, einen „guten“ und einen „schlechten“ Eros zu unterscheiden, bleibt doch zu sehen, daß diese beiden Erosen nicht nur die Seelen der Menschen, sondern die ganze Natur durchwirken, und indem die Natur aus Entgegengesetzten besteht, ist es die Kraft des guten Eros, die Entgegengesetzten zur Vereinigung und zum Ausgleich zu bringen, während der schlechte sie dazu drängt, einander zu bekämpfen und zu vertilgen. Alles menschliche Tun aber – sei es im eigenen Beruf des Eryximachos, sei es in der Gymnastik, dem Ackerbau, der Musik usw., sogar in der Mantik – zielt darauf, den schlechten Eros durch den guten, die Zwietracht durch die Eintracht zu vertreiben, ein Werk, das nicht von ungefähr gelingt, sondern des Sichauskennens und Zuwegebringens, d. h. des sachgemäßen Herstellens (τέχνη) bedarf. Wohl gründet das getriebene Sein des Menschen in seinem auffassenden, aber das Auffassen

¹⁶ 180 e 4 ff.

¹⁷ Gorgias 454 e 9 ff.

¹⁸ Philebos 58 a 7 ff., vgl. Gorgias 456 a 7 ff.

¹⁹ Zur Umstellung der Redner-Ordnung G. Gierse, Zur Komposition des platonischen Symposion, in: *Gymn.* 77 (1970) 518–520; zur aristophanischen λύξ G. K. Plochmann, Supporting Themes in the Symposium, in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J. P. Anton with G. L. Kostas (New York 1971) 328–344.

²⁰ Eine sorgfältige Ehrenrettung des Mannes und seiner Auffassungen gibt L. Edelstein, The Role of Eryximachos in Plato's Symposium, in: *Transact. and Proc. of the American Philol. Ass.* 76 (1945) 85–103.

überhaupt ist immer schon eingenommen von solchem, das allein durch seine sachgemäße Herstellung zur Anwesenheit zu bringen ist, um derentwillen das Auffassen, Beziehen und Einschätzen selber sachgemäß zuwege gebracht werden muß: das Auffassen des Eros gründet wie das Auffassen überhaupt im herstellenden Sein des Menschen.

4. Der Eros, zur Vortrefflichkeit beflügelnd, zur Vortrefflichkeit überredend, Vortrefflichkeit als Eintracht überhaupt herstellend, ist Ursache der menschenmöglichen Glückseligkeit. Aber wie wirkt diese Ursache, was ist das eigentümliche Vermögen des Eros? Der vierte Redner, Aristophanes, er als einziger weder Liebling noch Liebhaber, erzählt davon scherzhaft ausmalend²¹ einen Mythos. Die ursprünglichen Menschen, kugelförmig, mit vier Armen, vier Beinen und unterschieden in drei selbstzufriedene Geschlechter, gedachten einst, in ihrer Kraft übermütig, den Himmel zu stürmen. Zeus schnitt sie zur Strafe mitten durch, weshalb wir seither Zweibeiner sind und im Falle erneuten Ungehorsams eine nochmalige Teilung befürchten müssen. So gehälftet kennen wir keine größere Lust, als mit unserer anderen Hälfte wieder vereint zu sein, und diese Begierde (ἐπιθυμία) nach dem ursprünglichen Ganzsein heißt Eros. Den Zorn des schneidenden Gottes fürchtend und die Huld des einenden erbittend, dürfen wir aber hoffen, unsere angestammte Natur wiederzufinden.

Der die Eintracht der Gegensätze stiftende Eros, das herstellende Sein des Menschen, gründet zuletzt nicht in der Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse, sondern mit ihnen in der Einen Begierde nach seiner Ursprünglichkeit. Was auch immer der Mensch kraft seines Sichauskennens zuwege bringen kann, es geht ihm endlich nur um sich selber, um sein ursprüngliches, übermütig verscherztes Ganzsein. Dies Ganzsein aber – darin liegt die Ironie des aristophaneischen Mythos – ist einerseits von der gegenwärtigen Halbheit nur quantitativ unterschieden, durch ein Mehr von Kraft, andererseits war eben es die Ursache des Übermuts, mithin der Häftung, mithin der gegenwärtigen Begierde. Ist sie die nach Ganzsein, das Ganzsein jedoch Ursache der Begierde, dann ist die Begierde in Wahrheit Ursache ihrer selbst, ihrer unerschöpflichen Wiederherstellung.

5. Das vom Gott getriebene Sein des Menschen gründet in seinem auffassenden, das auffassende in seinem herstellenden, das herstellende in der gegenwärtigen Begierde, die, indem sie sich unerschöpflich übersteigt, unerschöpflich nur sich selber nachstellt. Welche Gegenwart hat der Mensch dieses Seins? Der fünfte Redner, der Poet und Gastgeber Agathon, beantwortet die offengebliebene Frage im Preis der Beschaffenheit und der Gaben des Gottes. Eros ist der glücklichste Gott, weil der schönste und beste – der schönste, weil der jüngste, zarteste und wohlgestaltete; der beste, weil der gerechteste, besonnenste, standhafteste und sachkundigste. So als der vortrefflichste Gott ist er der „Hervorbringer“ (ποιητής)²² schlechthin – selbst Zeus ist sein Schüler. Wie in der ersten Rede wird auch hier dessen gerechte Herrschaft dem an ihm selbst maßlosen Maß unterstellt, das Aristophanes zum Vorschein brachte als die unerschöpfliche Begierde, die nun dadurch fortbestimmt ist, daß sie als Schönheit nicht verfügt über das Häßliche.²³ Was das ursprüngliche Sein des Menschen, die Begierde, sich selber nachstellend hervorbringt, ist das Schöne und Gute als der Augenblick ihrer Befriedigung, ein Augenblick, der das Sichvergessenmachen seines Entzugs ist, weil unerschöpflich darin allein die Begierde sich wiederherstellt. Eros, der Hervorbringer, singt „betörend aller Götter und Menschen Gedanken“,²⁴ und die Gegen-

²¹ Über die inhaltliche Beziehung zur vorausgegangenen Rede A. E. Taylor, a. a. O. 220.

²² 196 e 1.

²³ 197 b 5.

²⁴ 197 e 4.

wart des Menschen bei sich selber, bei seinem Sein, kommt in diesem Gesang zu Wort als der Augenblick des betörenden Scheins, des Seins, das nichts anderes ist als das unerschöpflich sich verzehrende Sichvergessenmachen des Nichtseins.

Indem Aristophanes zeigt, daß das Sein des Menschen als ursprüngliche Begierde in sich selber verschlossen ist, ist er der Bestimmung dieses Seins zwar schon auf den Grund gekommen, aber vollendet ist sie erst in der Bestimmung des Grundes selber nicht als Sein, sondern als das im Vergessenmachen seiner das Sein abstoßende Nichtsein – als der Schein. Das unvorgreifliche Sein des Menschen, der Grund seines Zu-seinesgleichen-Getriebenseins, seines Auffassens, seines Herstellens und seiner unerschöpflichen Begierde ist der sich in sich selber gründende Schein.²⁵

Platon wird ihn angehen im Dialog über den Sophisten und die „Jagd“ auf diesen Widersacher des Philosophen eröffnen mit einer Reihe von Kennzeichnungen,²⁶ die der sich in sich vertiefenden Beschreibung des scheinhaften Seins des Menschen auf ihre Weise entspricht:

- 1) Phaidros erfaßte es als das erotisch-getriebene – der Sophist ist „Jäger“ von Jünglingen;
- 2) Pausanias setzte das getriebene Sein des Menschen in das Auffassen – der Sophist ist „Händler in Kenntnissen“;
- 3) Eryximachos löste das auffassende Sein des Menschen auf in sein herstellendes – der Sophist stellt die verhandelten Kenntnisse selbst her;
- 4) Aristophanes gründete das getriebene, auffassende, herstellende Sein des Menschen in der Begierde nach ursprünglichem Ganzsein – der Sophist ist der Meister der Eristik, des Gegenbilds der Elenktik als der Kunst des Reinigens der Seele;
- 5) Agathon endlich brachte die gründende Verfassung des menschlichen Seins als den betörenden Schein zum Scheinen – der erscheinende Grund, in den alle Kennzeichnungen des Sophisten gesammelt sind, ist seine Bestimmung zum Meister im Zuwegbringen des Scheins (φανταστική τέχνη).²⁷

Daß er im Auffinden dieser Grundkennzeichnung gleichwohl nicht „gefangen“ ist, liegt daran, daß er, sie genau erfüllend, den für sie maßgebenden Unterschied von Schein und Sein bestreitet,²⁸ weshalb der Dialog in einem zweiten Gang den Schein als Schein bedenken, d. h. seinen selbst nicht mehr erscheinenden Grund angehen muß. Diesen Unterschied erbringt hier die Rede des Sokrates.

Das Sein des Eros

Die Gewalt des Scheins beruht darin, daß er sich als Schein vergessen macht in den Anblick seines Andern, des Seins. Sein Sichvergessenmachen macht die Genügsamkeit seines Sichbegründens aus, das aber als eines des Scheins selber scheinbar ist. In Wahrheit ist der Schein, in der Notwendigkeit, sich, um zu sein, vergessen zu machen in sein Anderes,

²⁵ K. Nawratil (Zur Komposition des platonischen Symposion, in: Anz. f. Altertumswiss. 7 [1954] 61–62) stellt die (nicht weiter gestützte) Hypothese auf, es sei „Platons Absicht gewesen, in der Reihe der Reden ein idealisiertes Bild des Ablaufs der griechischen Geistes-, insbesondere der Philosophiegeschichte zu geben“. Zu Platons Verhältnis zur älteren Philosophie s. aber H. Boeder, Zu Platons eigener Sache, in: Philos. Jb. 76 (1968) 37–66.

²⁶ Sophistes 231 c 8–e 2.

²⁷ Sophistes 236 c 4.

²⁸ 239 c 9 ff.

von ihm, vom Sein, abhängig, und weil diese Abhängigkeit seine Notwendigkeit ist, ist sie auch an ihm – aber unscheinbar. In dieser Unscheinbarkeit am Schein ist der Ausweg aus seiner verschließenden Ausweglosigkeit (ἀπορία) eröffnet: die Unselbständigkeit des Scheins ist „das Geringe“ (σμίχρ' ἄττα),²⁹ bei dem der dämonische Sokrates seinen Widersacher zu fassen weiß. Er hat es schon im Blick, als er, ironisch in der Manier des Gorgias mit dessen Namen spielend,³⁰ die sophistische Verfassung der bisherigen Reden ans Licht zieht. Eros, das muß ihm Agathon zugeben, und keiner der Redner hätte es bestreiten wollen, ist immer der Eros-von-einem; was er begehrt, ist die Schönheit und mit ihr, insofern alles Gute schön (wenngleich nicht alles Schöne gut)³¹ ist, das Gute. Eros begehrt das Schöne und Gute und ist eben darum des Schönen und Guten bedürftig (ἐνδεής). Weit gefehlt also, daß er, wie Agathon glauben zu machen suchte, der schönste und beste Gott ist, ermangelt von allen Göttern gerade er der Schönheit und Vortrefflichkeit – eine Einsicht von der Notwendigkeit, die ihre anfängliche Herrschaft an den erscheinenden Eros verloren haben sollte.³² Aber sie, die unscheinbar gewordene ist es, die die Rede des Agathon und mit ihr alle vorhergehenden in die Unwahrheit setzt – durch ein „Geringes“ ist der Schein als Schein zum Vorschein gekommen.

Was ist hiermit die Wahrheit des Eros? Wer ist er,³³ was ist sein Ursprung,³⁴ seine Beschaffenheit,³⁵ sein Werk?³⁶ Nicht Sokrates, der selbst einst in der Vergessenheit war, hat es herausgefunden, sondern es ist ihm offenbar gemacht worden von Diotima, der Seherin.³⁷ Was sie ihn lehrte, wird er wiederholen, wie Apollodoros die Umstände und Reden wiederholt, die er von Aristodemos vernommen hat, der dabei war.

Eros ist, des Schönen und Guten bedürftig, selbst weder schön noch gut; auch ist er, das Schöne und Gute begehrend, weder häßlich noch schlecht: er steht „dazwischen“ (μεταξύ),³⁸ aber als begehrend wiederum nicht gleichgültig, sondern gespannt zwischen den Extremen.³⁹ So ist er sowohl ‚weder . . . noch‘ als auch ‚sowohl . . . als auch‘ schön und häßlich, gut und schlecht. Das Sein dieses Gespannten ist die Spannung, die in der Mitte der dritten, eryximachischen, und also in der Mitte der ersten fünf Reden überhaupt zur Sprache kam im Wort Heraklits:⁴⁰ „Sie bringen nicht zusammen, wie das mit sich selbst Entzweite sich zusammenträgt: gegenstrebige Stimmung wie des Bogens und der Leier.“ Eryximachos⁴¹ freilich wußte es besser zuwege zu bringen als Heraklit: das Zusammen von Entzweit- und Unentzweitsein sei bloß als Wechsel zu fassen. So läßt seine Muse, ihrerseits

²⁹ 199 b 8.

³⁰ 198 c.

³¹ So auch H. Buchner (a. a. O. 46–54). Obzwar Platon häufig, nämlich immer dem jeweiligen Erfordernis des Gesprächs gemäß (wozu Theaitetos 184 c), „gut“ und „schön“ als Wechselbegriffe braucht, ist ihr Unterschied für den platonischen Gedanken bestimmend, vgl. u. Anm. 67.

³² 197 b 7.

³³ 201 e 8 ff.

³⁴ 203 a 9 ff.

³⁵ 203 c ff.

³⁶ 204 c 7 ff.

³⁷ Zum historischen und mythischen Hintergrund dieser umstrittenen Gestalt R. Godel, *Socrate et Diotime*, in: *Bull. de l'Ass. G. Budé*, 4, 4 (1954) 3–30.

³⁸ 202 b 5.

³⁹ Hierzu E. Hoffmann, *Methexis und Metaxy bei Platon*, in: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie* (Heidelberg 1964) 29–51 (bes. 35).

⁴⁰ DK B 51.

⁴¹ Vgl. K. Dorter, *The Significance of the Speeches in Platos Symposium*, in: *Philosophy and Rhetoric* 2 (1969) 215–234, 226 f.

Meisterin im Zuwegebringen des Scheins, das Wort ihrer „strengeren“ Schwestern fahren – wie jene sizilischen Musen, des Empedokles, die der eleatische Gast im Dialog über den Sophisten „die lässigeren“ nennt.⁴² Wieder, und kraft des Wortes der Seherin nun erst als Entscheidung, nicht nur als Irrtum, ist der Schein durchsichtig geworden, von einer Durchsichtigkeit, die den Anblick des Eros selbst preisgibt. Verschieden vom Schönen und Guten wie vom Häßlichen und Schlechten ist er sowenig ein Gott wie, als die Spannung selbst dieser Extreme, ein Sterblicher. Als Dämon⁴³ erfüllt er die Mitte zwischen Göttern und Menschen, „so daß das Ganze selbst mit sich selbst verbunden sei“.⁴⁴ Diese seine Verbindlichkeit ist der Schluß (δεσμός),⁴⁵ der die ihm Verbundenen zusammenschließt, und das sind zumal die Redner dieses Dialogs und seine Hörer.

Hier wird deutlich, warum⁴⁶ dieser Dialog, darin nur noch dem *Parmenides* vergleichbar, den erstaunlichen Bau einer Erzählung (durch Apollodoros) von Berichtetem (durch Aristodemos) von Gesagtem (durch Sokrates) von Offenbargemachtem (durch Diotima) hat: er entspricht in dieser Stufung der Bestimmung des in ihm durchgesprochenen Eros,⁴⁷ so daß im Ort der sokratischen Rede ein fünffacher Schluß erbracht ist.

- 1) Die Götter sind durch den Dämon mit den Sterblichen zusammengeschlossen,
- 2) Eros durch die Seherin mit Sokrates,
- 3) Diotima durch Sokrates mit den Gästen,
- 4) Sokrates durch den berichtenden Gast Aristodemos mit dem Erzähler Apollodoros und
- 5) Aristodemos durch Apollodoros mit den Hörern.

Diese fünf Schlüsse machen einen einzigen Schluß mit einer fünfgliedrigen Mitte aus, deren Mitte wiederum ein (einfacher) Schluß ist; die Mitte der Mitten ist Sokrates, der Götter, Dämon und Seherin als das übermenschliche und Gäste, Erzähler und Hörer als das menschliche Extrem zusammenschließt. Wie nun die ersten fünf Reden sich zur Ganzheit des Scheins verbinden, der Schein aber notwendig, wengleich unscheinbar, auf sein Anderes, das Sein verweist, erweisen sich die fünf Termini des Scheins als gebunden an die fünf Mitten des Schlusses der Wahrheit.

⁴² Sophistes 242 d 6 ff.

⁴³ Ausführlich hierzu M. Mühl, Die traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von den Dämonen (Phaidon 107 d, Symp. 202 e), in: Arch. f. Begriffsgesch. 10 (1966) 241–270; ferner B. Uhde, Zur frühen Bedeutung von ΔΑΙΜΩΝ, in: Zt. f. Missionswiss. und Religionswiss. 59 (1975) 170–181.

⁴⁴ 202 e 6 f.

⁴⁵ Eine kurze Übersicht gibt P.-M. Schuhl, ΔΕΣΜΟΣ. Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès (Paris 1956) 233–234. Die Übersetzung mit „Schluß“ will nicht den Unterschied des aristotelischen συλλογισμός vom platonischen δεσμός verwischen, wiewohl der δεσμός zugleich von logischer Bestimmtheit ist. Im „Menon“ (97 e 6 ff.) unterscheidet er als αὐτῆς λογισμός die ἐπιστήμη von der δόξα (vgl. Parm. DK B 8.26/31f. und Arist. Anal. post. 94 a 20ff.).

⁴⁶ Anders W. Bröcker (a. a. O. 146) und H. Reynen (Der vermittelte Bericht im Platonischen Symposium, in: Gymn. 74 [1967] 405–422), der primär stilistische Erfordernisse geltend zu machen sucht. R. G. Hoerber (More on „Action“ in Platons Symposium, in: The Class. Jour. 52 [1956/1957] 220–221) nimmt mit Bezug auf R. Hornsby (s. folg. Anm.) eine strikte Analogie zwischen „Reporters“, „Speakers“ und der Diotima-Rede an, wobei er jeweils sieben Stufen unterscheidet, so daß entsprechend den Reden in der Reihe der „Reporters“ die Leser, der „ungenannte Freund“, Glaukon, Phoinix, Apollodoros, die Gäste und Sokrates' Lehre bei Diotima auftreten.

⁴⁷ So auch R. Hornsby, Significant Action in the Symposium, in: The Class. Jour. 52 (1956/1957) 37–40: „Each of the reporters functions as Love functions, telling someone else, bringing to birth in beauty, educating another... until Plato educates us. Each is in a sense a daimon moving from the realm of Ideas to the realm of man.“

- 1) Wie Phaidros nur den vereinzelt oder zufälligen Eros anrief, gibt Apollodoros seine Erzählung den ungenannten und in ihrer Namenlosigkeit zufälligen „Freunden“ und mit ihnen uns, den „Vielen“, also insgesamt den am Geschehen des Symposion nicht Beteiligten.
- 2) Wie Pausanias den Eros des urteilenden Auffassens darlegte, hält Aristodemos die Mitte zwischen den Beteiligten und denen, die den Bericht empfangen.⁴⁸
- 3) Wie Eryximachos, der Arzt, das zuwege bringende Sein des Eros zum Vorschein brachte, ist Sokrates, der „Geburtshelfer“,⁴⁹ der Meister des „erotischen Zuwegebringens“.⁵⁰
- 4) Wie Aristophanes den Eros als die Begierde nach Ganzsein bestimmte, weiß Diotima ihn als den Dämon, der das Ganze mit sich selbst zusammenschließt.⁵¹
- 5) Wie schließlich Agathon, der Poet, den Eros pries als das Sein des Scheins, ist der Eros selbst, der „Hervorbringer“, als Vermittler zwischen den Göttern (bzw. den Ideen) und den Menschen, der Vorschein des Seins.

In dieser Bindung der fünf Reden an den Schluß des Ganzen liegt auch, was Platon durch den Tausch von Aristophanes und Eryximachos in der Reihenfolge der Reden andeutet, daß die schöne äußere Ordnung der Redner, das Gleichgewicht von Lieblingen und Liebhabern, ein nicht erscheinendes Inneres hat,⁵² das in der Ordnung der wahren Mitten hervortritt.

Der Mittler Eros, Sohn der Armseligkeit (*πενία*) und des Auswegs (*πόρος*), der Unscheinbare,⁵³ ist nicht schön, aber er begehrt das Schöne. Was er daran besitzen will, zeigt sich erstaunlicherweise nicht vom Schönen, sondern vom Guten her. Wer das Gute besitzen will, will glücklich sein; das erotische Sein des Menschen ist das Begehren nach Glückseligkeit als nach der steten Anwesenheit des Guten.⁵⁴ Das Werk des Eros kann darum kein anderes sein als die Hervorbringung dieser Anwesenheit – und zwar im Schönen. Weder also ist der Eros selbst schön und gut noch begehrt er bestimmungslos das Schöne; er begehrt vielmehr das Gute und dann, und nur um des Guten willen, das Hervorbringen (der Anwesenheit des Guten) im Schönen. So ist das Schöne nicht Zweck, aber auch nicht Mittel, sondern der Ort des hervorzubringenden Guten, und insofern alles Gute auch schön ist⁵⁵ – denn als das Gute wird es den Ort seiner Anwesenheit nicht vorenthalten –, ist das Schöne nichts anderes als der Vorschein des Guten. Aber umgekehrt, als der bloße Vorschein oder die Möglichkeit seiner Anwesenheit, muß nicht alles Schöne gut sein, d. h. es vermag zu täuschen: Eros ist Philosoph und Sophist in einem,⁵⁶ beides, weil er zwischen dem Sein-beider-Sache, dem Wissen, und dem Nichtsein bei ihr, dem Unwissen, in dieses eingelassen und in jenes gewendet ist. Das Unwissen ist ja dort erst ganz es selber, wo es sich selbstgenügsam ganz sein Anderes zu sein scheint, und indem es sein Selbst am Scheinen seines Andern hat, ist es selbstvergessen an das Wissen gebunden als an seine Unscheinbarkeit, die es gegen den Schein der Selbstgenügsamkeit nicht zur Ruhe kommen läßt. Diese stete Unruhe des Seins des Menschen ist die Überlegung (*λογισμός*).⁵⁷

⁴⁸ Worin vermutlich der Grund zu finden ist, warum Aristodemos als Redner unerwähnt bleibt, vgl. 175 a 4 und 193 e 1 f.

⁴⁹ Theaitetos 150 b 6 ff.

⁵⁰ 177 d 7 ff. und Phaidros 257 a 7.

⁵¹ So spielt sie auch unmittelbar auf Aristophanes an, 205 d 10 f., vgl. 212 c 5.

⁵² Vgl. 215 b.

⁵³ 203 b 6 ff.

⁵⁴ 206 a 11.

⁵⁵ 201 c 2 ff., vgl. Anm. 31.

⁵⁶ 203 d 7 f.

⁵⁷ 207 b 6.

Der Eros ist jedoch als das Begehren nach der steten Anwesenheit des Guten allgemeiner als die Überlegung, nämlich das Wesen alles Sterblichen, „Werden ins Sein“ ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\nu$).⁵⁸ Das Sein aber, in welches das Sterbliche immer nur zu werden vermag, ist die Unsterblichkeit, weshalb es als Sterbliches überhaupt fort und fort seinesgleichen hervorbringt. Dem Menschen freilich ist Höheres zugeteilt, denn als Dichter, Erfinder, Gesetzgeber begehrt er die Unsterblichkeit des Ruhms. Daß sie die gewähnte Glückseligkeit ist, scheint Diotima „wie die vollkommenen Sophisten“⁵⁹ glauben zu machen, läßt aber doch sehen, daß auch dies überlegende Begehren erst noch das nach dem Ort, nicht nach der Sache selbst ist;⁶⁰ es ist vielmehr der äußerste Schein, in dem die Wahrheit vergessen ist, denn der Ruhm ist kein Sein um seiner selbst, sondern um anderer willen. Das Gute hingegen, das um seiner selbst willen ist, wird um der Glückseligkeit, des Seins um seiner selbst willen begehrt. Zwar hat der Eros zuhöchst die Gestalt des Ruhmbegehrens und bringt in dieser Gestalt zuhöchst im Schönen hervor, aber weder ist er sich selbst als dies Begehren noch ist ihm der Ort seines Hervorbringens, das Schöne, der Zweck, der einzig das Gute ist als während die Glückseligkeit.

Wer also wahrhaft das „erotische Zuwegebringen“ innehat, der wird, wie auf „Stufen“,⁶¹ von der Liebe zu einem schönen Leib über die zu zweien zur Liebe der Schönheit des Leibes selber aufsteigen, von ihr zu der schöner Tätigkeiten und Gesetze, von dieser zu der schöner Erkenntnisse, von dieser schließlich, glückt es, zu der Einen Erkenntnis, die ihm einzig „plötzlich“⁶² zu werden vermag, und als welche die Glückseligkeit gewährt ist:⁶³ das ist das Sein beim Schönen selbst.⁶⁴ Was ist das Schöne selbst? Das Schöne, zeigte sich, ist der Ort von einem, der Vorschein des Guten. An diesem seinem Vorschein kann das Gute nicht teilhaben, weil es dann, als am Schönen teilhabend, vorzüglicher wäre als nicht teilhabend; es ist aber sich selbst genug.⁶⁵ Das Schöne umgekehrt scheint am Guten teilhaben zu können, insofern es gut sein soll; aber insofern es gut ist, ist es schon die Weise, wie das Gute selber vorscheint, der Anblick ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), das Gesicht ($\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$) des Guten, insofern es nämlich „ist“ – denn das Gute selbst ist „jenseits des Seins“. ⁶⁶ In Wahrheit ist also das Schöne selbst das Gute, das ist.⁶⁷ Es zieht⁶⁸ zu sich, erscheinend und zeugend in den Stufen des Schönen als in seinem Eigenen ($\omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\nu$).⁶⁹

⁵⁸ Philebos 26 d 8 und 53 d 3 ff.

⁵⁹ 207 c 1; über die Bedeutung dieses Vergleichs ist viel gerätselt worden – eine Untersuchung, die ihn unzweideutig als Hinweis auf diese äußerste erotische Verführung (und damit auf ihre „persona“ Alkibiades) nähme, ist mir nicht bekannt. Vgl. im übrigen 177 b 2 und Xen., Mem. II.1.33.

⁶⁰ 210 a 1.

⁶¹ 211 c 3. Dazu ausführlich G. Krüger, a. a. O. 177–283, und J. M. W. Moravcsik, Reason and Eros in the „Ascent“-Passage of the Symposium, in: Essays in Ancient Greek Philosophy, ed by J. P. Anton with G. L. Kustas (New York 1971) 285–302.

⁶² Dazu W. Beierwaltes, Εξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: Philos. Jb. 74 (1966/1967) 271–283.

⁶³ 211 d 2.

⁶⁴ 211 d 3.

⁶⁵ Vgl. Philebos 20 d 4.

⁶⁶ Politeia 509 b 9.

⁶⁷ R. Marten (Platons Theorie der Idee [Freiburg/München 1975] 119) erinnert, daß „die Schau des Schönen selbst an sich selbst . . . für Platon nicht ihren Wert in einer fortgesetzten Kontemplation“ habe. „Das Wissen, das über alles Definitionswissen hinausliegt und die Einsicht eines Selbstseins an sich selbst bedeutet, ist unmittelbar praktisch“ – aber eben von der einzigartigen Praxis des Wahren. Wahres als solches ist das Gute im λόγος, worin das dargestellte Verhältnis von ἀγαθόν und καλόν seine genaue Entsprechung als das von ἀλήθεια und πειθώ hat (vgl. Parm. DK B 2.4); zur πειθώ bei Platon s.

Deshalb sind die ersten fünf Reden schön, die fünfte am schönsten, alle jedoch auf sophistische Weise, weil in ihnen eben das Gute nicht erscheint, sondern der scheinbaren Selbstgenügsamkeit des Scheinens halber vergessen ist. Die Selbstgenügsamkeit ist jedoch die Bestimmung des Guten und scheinbar nur als die des Scheins, weshalb die fünf Reden auch – unscheinbar – gebunden sind in die fünf Stufen des Aufstiegs im Schönen.

- 1) Die erste Stufe ist die des einzelnen schönen Leibes – so faßt Phaidros die Einzelheit und Zufälligkeit des Eros.
- 2) Die zweite Stufe ist die der allgemeinen leiblichen Schönheit – so redet Pausanias der sinnlichen Allgemeinheit des Eros das Wort, dem auffassenden Sein des Menschen.⁷⁰
- 3) Die dritte Stufe ist die der schönen Tätigkeiten und Gesetze, dessen, was überhaupt in der Macht des Menschen, nicht der Natur, steht – so lehrt Eryximachos das zuwege bringende Sein des Menschen.
- 4) Die vierte Stufe ist die der schönen Erkenntnisse – so eröffnet Aristophanes das Sein des Menschen als die Begierde nach Ganzsein (es ist aber allein die Erkenntnis, die wahrhaft in das Ganze⁷¹ wendet).
- 5) Die fünfte Stufe schließlich erfüllt sich in der plötzlichen Anwesenheit des Schönen selbst – so singt durch Agathon der betörende Schein gleichsam sich selber.

Es ist darum Agathon, der Schöne,⁷² in dem Sokrates, von allen, seinen Widersacher gefunden hat, und darum schickt er sich an, um ihn zu werben.

Die Erscheinung des Eros

Der dem Sophisten gewidmete Dialog wird zuerst die mannigfaltigen Weisen durchsprechen, in denen der Widersacher des Philosophen aufzufassen ist, und sie sammeln in die eine Gestalt des Meisters im Zuwegebringen des Scheins;⁷³ sodann wird er sich in den dem unmittelbaren Auffassen, bloßen Sammeln, entzogenen Grund des Scheins als in seine Wahrheit erinnern;⁷⁴ schließlich wird er, aus dieser Erinnerung hervortretend, die wahre Erscheinung des Sophisten fassen.⁷⁵ Entsprechend verbinden sich die ersten fünf Reden des *Symposion* im Preis des Eros zum Ganzen seiner Auffassung als des erotischen Scheins des menschlichen Seins; die Rede des Sokrates aber erbringt den Unterschied von Schein und Wahrheit – den ganzen Unterschied – und macht durch die Lehre der Seherin das erotische Sein des Menschen offenbar. Wir dürfen im Blick auf den *Sophistes* demnach erwarten, daß die letzte Rede dieses Sein in jenen Schein vorbringt,⁷⁶ d. h. daß sie nach dem Schein des

H. Boeder, „Der Weg des Überzeugens“ oder Platons Sorge, in: *Studia Platonica*. Festschrift für H. Gundert, hg. von K. Döring und W. Kullmann (Amsterdam 1974) 125–138.

⁶⁸ Vgl. 222 a 5.

⁶⁹ 205 e 6.

⁷⁰ Die Zweiheit (211 c 3) als Prinzip der Vielheit und Übergang in die Allheit hat in der Reihenfolge der Reden ihre Entsprechung in den *ἄλλοι τινές* zwischen Phaidros und Pausanias 180 c 1 f.

⁷¹ Vgl. 192 e 10 f.

⁷² 174 a 9.

⁷³ *Sophistes* 218 b 7 ff.

⁷⁴ *Sophistes* 236 e ff.

⁷⁵ *Sophistes* 260 a ff.

⁷⁶ E. A. Wyller (a. a. O. 13–15) sieht *Symposion*, *Parmenides*, *Politeia*, *Ion* und *Phaidros* als „Dialoge der erhabenen Mitte“, deren „vorläufiges Strukturmodell“ die Pyramide sei; zur „Leere“ der Agathon-Rede S. 32.

Eros und nach seinem Sein seine Erscheinung faßt, darin das anfänglich Unterschiedene aus seinem Unterschied eint und, sei es kraft des Eros, sei es kraft der Notwendigkeit, zusammenbringt, „wie das mit sich selbst Entzweite sich zusammenträgt“.

Diese Erwartung erfüllt die Rede des plötzlich⁷⁷ erscheinenden und wie auch sonst plötzlich⁷⁸ des Sokrates gewahr werdenden Alkibiades.⁷⁹ Er wird, vom zuwege bringenden Eryximachos zu einer Rede auf den Eros angehalten, allerdings, weil er nicht anders kann,⁸⁰ den Sokrates preisen – aber dabei die Wahrheit sagen,⁸¹ wengleich „durch Bilder“. ⁸² Das Bild (εἰκὼν) ist, zwischen dem Schein (εἰδωλον)⁸³ und dem Wahren, für-das-Wahre (τοῖ ἀληθοῦς ἕνεκα):⁸⁴ seine Erscheinung; und die unmittelbare Erscheinung des Guten, das das Wahre ist,⁸⁵ ist die in die Sinne fallende Schönheit. Alkibiades preist also zuerst die „Schönheit“ des Sokrates, diese zweideutige Erscheinung des Satyrs, Begleiters des Dionysos,⁸⁶ des Marsyas, des um des Erscheinens der Wahrheit willen von Apoll Geschundenen. Die sokratische Schönheit ist gleichwohl keine für das Auge, denn eigentlich bezaubert sie als Rede, die weder das sinnbetörende Spiel des Satyrs noch der von Agathon mitgesungene Sirenenengesang des Scheins⁸⁷ ist, sondern ein Inneres offenbar macht. Darin erscheinen die „Götterbilder“:⁸⁸ der in das Ehrgefühl wendenden Gerechtigkeit,⁸⁹ der in das Maß wendenden Besonnenheit,⁹⁰ der in die Freiheit wendenden Standhaftigkeit⁹¹ und schließlich der Sachkundigkeit,⁹² die der Sache zuwendet, welche in den Blick zu nehmen hat, wer „schön und gut“ sein will.

Indem Alkibiades die Schönheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Standhaftigkeit und Sachkundigkeit des dämonischen Sokrates preist, wiederholt er unwissentlich den Gang der Rede Agathons, die die Schönheit,⁹³ Gerechtigkeit,⁹⁴ Besonnenheit,⁹⁵ Standhaftigkeit⁹⁶ und Sachkundigkeit⁹⁷ des Eros gepriesen hatte, der, wie Diotima offenbar machte, kein Gott, sondern ein Dämon ist. Die eine Rede scheint den Gott, die andere den Menschen zu

⁷⁷ 212 c 6.

⁷⁸ 213 c 1.

⁷⁹ Dazu noch einmal eine der typischen Assertionen U. v. Wilamowitz-Moellendorffs (a. a. O. 176): „Aber die Erklärer muten uns gar eine Disposition der Alkibiadesrede zu, als ob er in der Verfassung gewesen wäre, wie ein Schulfuchs zu reden; dazu ist er nicht nur zu voll des Weines, auch zu voll des inneren Feuers.“

⁸⁰ 214 d 2 ff.

⁸¹ 214 e 6 ff.

⁸² 215 a 5.

⁸³ 212 a 4.

⁸⁴ 215 a 6.

⁸⁵ 212 a 5.

⁸⁶ Dazu J. P. Anton, Some Dionysian References in the Platonic Dialogues, in: The Class. Jour. 58 (1962) 49–55, und H. H. Bacon, Socrates crowned, in: The Virg. Quart. Rev. 35 (1959) 415–430.

⁸⁷ 197 e 4: θέλων (vgl. Od. 12.39 f.); 216 a 6 f.

⁸⁸ 215 b 3 und 222 a 4.

⁸⁹ 216 a 4 ff.

⁹⁰ 216 c 4 ff.

⁹¹ 219 d 3 ff.

⁹² 221 c 2.

⁹³ 195 a 7 ff.

⁹⁴ 196 b 6 ff.

⁹⁵ 196 c 3 ff.

⁹⁶ 196 c 8 ff.

⁹⁷ 196 d 5 ff.

Eros und nach seinem Sein seine Erscheinung faßt, darin das anfänglich Unterschiedene aus seinem Unterschied eint und, sei es kraft des Eros, sei es kraft der Notwendigkeit, zusammenbringt, „wie das mit sich selbst Entzweite sich zusammenträgt“.

Diese Erwartung erfüllt die Rede des plötzlich⁷⁷ erscheinenden und wie auch sonst plötzlich⁷⁸ des Sokrates gewahr werdenden Alkibiades.⁷⁹ Er wird, vom zuwege bringenden Eryximachos zu einer Rede auf den Eros angehalten, allerdings, weil er nicht anders kann,⁸⁰ den Sokrates preisen – aber dabei die Wahrheit sagen,⁸¹ wenngleich „durch Bilder“.⁸² Das Bild (εἰκόν) ist, zwischen dem Schein (εἶδωλον)⁸³ und dem Wahren, für-das-Wahre (τοῖ ἀληθοῖς ἐνεκα):⁸⁴ seine Erscheinung; und die unmittelbare Erscheinung des Guten, das das Wahre ist,⁸⁵ ist die in die Sinne fallende Schönheit. Alkibiades preist also zuerst die „Schönheit“ des Sokrates, diese zweideutige Erscheinung des Satyrs, Begleiters des Dionysos,⁸⁶ des Marsyas, des um des Erscheinens der Wahrheit willen von Apoll Geschundenen. Die sokratische Schönheit ist gleichwohl keine für das Auge, denn eigentlich bezaubert sie als Rede, die weder das sinnbetörende Spiel des Satyrs noch der von Agathon mitgesungene Sirengesang des Scheins⁸⁷ ist, sondern ein Inneres offenbar macht. Darin erscheinen die „Götterbilder“:⁸⁸ der in das Ehrgefühl wendenden Gerechtigkeit,⁸⁹ der in das Maß wendenden Besonnenheit,⁹⁰ der in die Freiheit wendenden Standhaftigkeit⁹¹ und schließlich der Sachkundigkeit,⁹² die der Sache zuwendet, welche in den Blick zu nehmen hat, wer „schön und gut“ sein will.

Indem Alkibiades die Schönheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Standhaftigkeit und Sachkundigkeit des dämonischen Sokrates preist, wiederholt er unwissentlich den Gang der Rede Agathons, die die Schönheit,⁹³ Gerechtigkeit,⁹⁴ Besonnenheit,⁹⁵ Standhaftigkeit⁹⁶ und Sachkundigkeit⁹⁷ des Eros gepriesen hatte, der, wie Diotima offenbar machte, kein Gott, sondern ein Dämon ist. Die eine Rede scheint den Gott, die andere den Menschen zu

⁷⁷ 212 c 6.

⁷⁸ 213 c 1.

⁷⁹ Dazu noch einmal eine der typischen Assertionen U. v. Wilamowitz-Moellendorffs (a. a. O. 176): „Aber die Erklärer muten uns gar eine Disposition der Alkibiadesrede zu, als ob er in der Verfassung gewesen wäre, wie ein Schulfuchs zu reden; dazu ist er nicht nur zu voll des Weines, auch zu voll des inneren Feuers.“

⁸⁰ 214 d 2 ff.

⁸¹ 214 e 6 ff.

⁸² 215 a 5.

⁸³ 212 a 4.

⁸⁴ 215 a 6.

⁸⁵ 212 a 5.

⁸⁶ Dazu J. P. Anton, Some Dionysian References in the Platonic Dialogues, in: *The Class. Jour.* 58 (1962) 49–55, und H. H. Bacon, Socrates crowned, in: *The Virg. Quart. Rev.* 35 (1959) 415–430.

⁸⁷ 197 e 4: θέλγων (vgl. Od. 12.39 f.); 216 a 6 f.

⁸⁸ 215 b 3 und 222 a 4.

⁸⁹ 216 a 4 ff.

⁹⁰ 216 c 4 ff.

⁹¹ 219 d 3 ff.

⁹² 221 c 2.

⁹³ 195 a 7 ff.

⁹⁴ 196 b 6 ff.

⁹⁵ 196 c 3 ff.

⁹⁶ 196 c 8 ff.

⁹⁷ 196 d 5 ff.

preisen, aber zwischen beiden steht die sokratische Rede vom Sein des Eros, von der her sich zeigt, daß die Rede des Agathon in Wahrheit den Schein des Eros, die des Alkibiades seine Erscheinung preist,⁹⁸ weil dieser Mensch Sokrates die lebendige Anwesenheit des philosophischen Eros selbst ist.⁹⁹

Der (grundlose) Schein des Eros, das (begründende) Sein des Eros, die (begründete) Erscheinung des Eros – diese drei sind es, die von den sieben Reden auf den Eros durchgesprochen werden und in die das menschliche Wesen gesammelt ist. Sokrates ist nicht bloß Mensch, er ist die Erscheinung des philosophischen, des wahrhaft erotischen, d. h. des wahren Wesens des Menschen. Und vermutlich vergreift sich die Behauptung nicht, daß Alkibiades, dieser glänzendste unter den jüngeren Zeitgenossen des Sokrates, die Erscheinung des Schattens ist, von dem sich Platon hat unterscheiden müssen als von jenem äußersten Schein des Ruhms, den Diotima „wie die vollkommenen Sophisten“ nahelegte, als von der nur menschlichen Glückseligkeit, die aufgeopfert werden mußte um des Dienstes an der Sache willen, die „das Gute“ heißt und deren Sein das Schöne selbst ist.¹⁰⁰

Replik

Systematisch erzeugter Schein in einer spekulativen Deutung von Platons „Symposion“ Zur Kritik eines verfehlten Interpretationsansatzes

Von Ludger OEING-HANHOFF (Tübingen)

I.

„Se défier de ces jeux de réflexion qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte.“

Victor Delbos

Was Platon im *Symposion*, einem Meisterwerk der Weltliteratur, die Teilnehmer an der Siegesfeier des Dichters Agathon über die erotische Liebe sagen läßt, hat eine derart breite und anhaltende Wirkung gezeigt, daß sich nach einem bekannten Wort Whiteheads fast alle Liebeskonzeptionen unserer Kultur dem geschichtlichen Verstehen als „Fußnoten“ zu diesem Text zeigen. Auch heute fehlt es dafür nicht an Beispielen. So gibt J.-L. Barrault, übrigens ohne Platon ausdrücklich zu nennen, zu dem im *Symposion* von Aristophanes geäußerten Gedanken, Liebende verstünden sich als „Segmente“ eines ursprünglichen

⁹⁸ Die Reihenfolge während der Alkibiades-Rede ist Agathon-Alkibiades-Sokrates (213 a 7 f., 222 e 1 f., vgl. 172 a 7 f.), dann wünscht sich Alkibiades Agathon in die Mitte (222 e 8 f.), aber Sokrates erreicht durch einen *πιθανός λόγος* (223 a 8) die Reihenfolge Alkibiades-Sokrates-Agathon (222 e 10 ff.), die wiederum durch das plötzliche Hereinbrechen der *καμασταί* verhindert wird.

⁹⁹ Vgl. etwa H. H. Bacon, a. a. O. und W. Jaeger, a. a. O. 268.

¹⁰⁰ Zum Scheitern des jungen Sokrates, Alkibiades die Lehre der Diotima zu vermitteln: J. P. Anton, *The Secret of Plato's Symposium*, in: *The South. Journ. of Philos.* 12 (1974) 277–293, 291: „Harkening back to the glorious days of the fifth century, Plato will say enough to suggest his own historical place in the sequence of lovers. Alcibiades appeared too early and Plato too late in Sokrates' life to make a real difference in rededicating Athens to the quest for political excellence and eunomia.“