

International Plato Studies
*Published under the auspices of the
International Plato Society*

Series Editors:
Franco Ferrari (Salerno), Lesley Brown (Oxford),
Marcelo Boeri (Santiago de Chile), Filip Karfik (Fribourg),
Dimitri El Murr (Paris)

Volume 35

PLATO IN SYMPOSIUM

SELECTED PAPERS FROM THE
TENTH SYMPOSIUM PLATONICUM

Edited by
MAURO TULLI AND MICHAEL ERLER



Academia Verlag  Sankt Augustin

100535

Illustration on the cover by courtesy of the Bodleian Library,
Oxford, MS. Ashmole 304, fol. 31 v.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-89665-678-0

1. Auflage 2016

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk
unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in
irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten
sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes –
auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe,
des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in
Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen
und anderweitigen Bearbeitung.

Philosophisches Seminar
Tübingen
Universität Tübingen
72074 Tübingen, Wilhelmstr. 36

List of contributors

Olga Alieva, National Research University Higher School of Economics, Moscow
Carolina Araújo, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Francesco Aronadio, Università di Roma Tor Vergata
Ruby Blondell, University of Washington
Sandra Boehringer, Université de Strasbourg
Marcelo D. Boeri, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Beatriz Bossi, Universidad Complutense de Madrid
Francisco Bravo, Universidad Central de Venezuela
Luc Brisson, CNRS, Villejuif
Giuseppe Cambiano, Scuola Normale Superiore, Pisa
Andrea Capra, Università degli Studi di Milano
Giovanni Casertano, Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília
Michele Corradi, Aix-Marseille Université
Ivana Costa, Universidad de Buenos Aires
Gabriel Danzig, Bar-Ilan University
Piera De Piano, Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Dino De Sanctis, Università di Pisa
Margherita Erbi, Università di Pisa
Mehmet M. Erginel, Eastern Mediterranean University
Rafael Ferber, Universität Luzern / Universität Zürich
Arianna Fermari, Università di Macerata
Giovanni R.F. Ferrari, University of California, Berkeley
Lloyd P. Gerson, University of Toronto
Christopher Gill, University of Exeter
Stephen Halliwell, University of St Andrews
Edward C. Halper, University of Georgia
Annie Hourcade Sciou, Université de Rouen
Chad Jorgenson, Université de Fribourg
Yahei Kanayama, Nagoya University
Filip Karfik, Université de Fribourg
Christian Keime, Université Paris IV-Sorbonne / University of Cambridge
Manfred Kraus, Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Yuji Kurihara, Tokyo Gakugei University
Annie Larivée, Carleton University
Aikaterini Lefka, Université de Liège
Francisco L. Lisi, Instituto Lucio Anneo Séneca / Universidad Carlos III de Madrid
Arnaud Macé, Université de Franche-Comté
Graciela E. Marcos de Pinotti, Universidad de Buenos Aires – CONICET
Silvio Marino, Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Giusy Maria Margagliotta, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Irmgard Männlein-Robert, Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Za 90 - 35

Die Poetik des Philosophen: Sokrates und die Rede des Agathon

Irmgard Männlein-Robert
Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Die Rede des Tragödiendichters Agathon ist die fünfte der Eros-Reden, die im Rahmen des *Symposions* gehalten wird. Sie hat in methodischer, inhaltlicher und struktureller Hinsicht eine Sonderstellung inne:¹ Agathons erster Sieg im tragischen Agon der Lenäen (Februar 416 v. Chr.) ist Anlass der Feier, zu der er einlädt. Die Rede des Gastgebers und gefeierten Tragödiensiegers erhält in der Runde also besondere Aufmerksamkeit, zudem wird sie spät, als letzte vor dem Beitrag des Sokrates, gehalten. Agathons Eros-Rede ist durch zwei kleine dialogische Gespräche gerahmt, in die Sokrates ihn verwickelt. Es handelt sich dabei nicht, wie bei den vorherigen kurzen Gesprächen in der Runde (jeweils nach den Reden des Pausanias, des Eryximachos und des Aristophanes), um Zwischengespräche, die sich aus dem situativen Wechsel des vorherigen zum folgenden Redner ergeben.² Vielmehr handelt es sich bei den beiden, die Agathon-Rede rahmenden Partien um dialogische Intermezzi, an denen sich nun erstmals Sokrates – relativ plötzlich und dominant – beteiligt, der im Anschluss an Agathon sein Eros-Lob vortragen soll. Bereits unmittelbar vor der Eros-Rede Agathons hatte sich ein kleiner Dialog zwischen diesem und Sokrates entsponnen (Intermezzo I), der jedoch von Phaidros abgebrochen wurde. Im Anschluss an Agathons Rede erwirkt Sokrates von Eryximachos nun jedoch die Erlaubnis, Agathon nur einige kleine Fragen stellen zu dürfen, da es eine Irritation auszuräumen gelte, die sich nach dessen Eros-Rede ergeben habe (Intermezzo II). Vor allem das zweite von Sokrates dominierte Intermezzo markiert einen methodischen Moduswechsel und verweist damit auf ein neues inhaltliches Niveau voraus. Die Agathon-Rede ist die einzige in der Runde, die in Aspekten ihrer Form und ihres Inhalts resp. Argumentationsganges von Sokrates ins Visier genommen und näher diskutiert wird. Der Modus dieser kritischen Diskussion ist ein Elenchos, in dem Sokrates den gerade noch bejubelten Dichter Agathon zur Rücknahme seiner Argumente zwingt. Meine These ist nun, dass es sich bei den beiden Intermezzi, welche die Agathon-Rede rahmen, um wichtige Textpassagen des Platonischen *Symposions* handelt, in denen methodische und inhaltliche Richtlinien einer nicht auf Rhetorizität und Popularität abzielenden philosophischen Poetik skizziert werden, wie sie später Sokrates für Diotima ausführlicher referieren wird (*Symp.* 205bff.).

I. Präludium

Um die Rahmung der Agathon-Rede und insbesondere den dialogischen Elenchos des Sokrates besser verstehen und einordnen zu können, müssen wir einen Blick auch auf eine frühere Szene werfen, die ihn vorab motiviert. Die von Eryximachos später explizit gemachte Affinität des Sokrates und des Agathon zu Eros (*Symp.* 193e4-7) zeigt sich bereits am Anfang des *Symposions* in einer kleinen Szene (ebd. 175c2-d2): Als Sokrates nach einiger Zeit des

Nachdenkens im Vorhof (ebd. 175a8: ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ) verspätet in der Mitte des Mahles hereinkommt, fordert Agathon, der allein auf der letzten Kline Platz genommen hat, ihn auf, sich zum ihm zu legen – was Sokrates auch tut. Bereits hier in der Rahmenerzählung des *Symposion* vor dem Referat der gehaltenen Eros-Reden findet sich ein Vorverweis auf das später tatsächlich folgende (Streit-)Gespräch zwischen Sokrates und Agathon (ebd. 175e7-9). Der Umstand, dass Sokrates direkt neben Agathon auf dessen Kline Platz nimmt, ist zum einen der Situation seines Zuspätkommens geschuldet, hat aber zum anderen auch eine symbolhafte Signalwirkung darüber hinaus und bringt über die räumliche Nähe eine gewisse Affinität dieser beiden so unterschiedlichen Symposiasten zum Ausdruck. Beide bieten im Austausch ihrer Höflichkeiten eine jeweils indirekte Schilderung von Charakteristika der *Sophia* des anderen: Sokrates beschreibt die *Sophia* des Agathon als jugendliche, wirkmächtige, eindruckliche, vom großem Publikum gefeierte (πολλὴ καὶ καλὴ σοφία, vgl. ebd. 175e1f.) – Agathon die des Sokrates als eine, die in der Einsamkeit, im einsamen Nachdenken und Durchdenken gründet.³ In der ironischen Umkehr (ebd. 175d3-7) von Agathons Witz, er wolle neben Sokrates liegen, da er dann durch Körperkontakt von dessen Weisheit profitieren könne (ebd. 175c8-d1: ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις), deutet Sokrates an, dass seine *Sophia* keine stabile sei (ebd. 175e3f.: ἀμφοιβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὐσα), dass Weisheit und Wissen nicht einfach übertragbar sei.⁴ Auch wenn der ganze Ton dieser kleinen Szene heiter und humorig und situativ bedingt zu sein scheint, so lassen sich doch Signale für das spätere dialogische Intermezzo zwischen Sokrates und Agathon identifizieren. Agathon verweist mit urbanem Humor auf die später anstehende Entscheidung darüber, wer nun von wessen *Sophia* profitiere (ebd. 175e7-9).⁵

II. Agathon und Sokrates

1. Vor der Rede des Agathon: Intermezzo I

Im Anschluss an die Rede des Aristophanes macht Eryximachos deutlich, dass jetzt nur noch Agathon und Sokrates in der Reihe der Eros-Redner fehlen (*Symp.* 193e1f.). Er lenkt somit den Blick der Runde (und der Rezipienten) auf die beiden auf der letzten Kline Platzierten und verstärkt den visuellen Eindruck eines 'Teams' dadurch, dass er diese beiden als besonders kompetent in Eros-Angelegenheiten bezeichnet (ebd. 193e5: δαινοῖς οὖσι περὶ τὰ ἐρωτικά). Daraufhin entspinnt sich ein kleines dialogisches Intermezzo (ebd. 193e3-194c10) zwischen Sokrates und Agathon: Zunächst lenkt Sokrates die Aufmerksamkeit auf die als nächste anstehende Rede des Agathon, die ihn selbst als letzten Redner in Bedrängnis bringen wird. Agathon meint, Sokrates wolle ihn aus der Fassung bringen. Der betont, Agathon habe vor riesigem Publikum im Theater Mut und Selbstvertrauen bewiesen (ebd. 194b3: ἐπιδείξασθαι), daher könne ihm das kleine Publikum hier nichts anhaben. Doch Agathon verweist auf den Unterschied zwischen einem großen unverständigen Publikum und einem kleinen verständigen. Daraufhin mutmaßt Sokrates, dass Agathon verständigen Männern, nicht den Vielen, Aufmerksamkeit entgegenbringen würde und sich vor diesen für etwas Hässliches schämen würde. Sokrates rechnet sich hier (in vorsichtiger Formulierung) nicht zu den Verständigen, sondern zur Menge. Als er Agathon fragt, ob dieser sich für etwas Unschönes auch vor der Menge schämen würde, er also die Fragestellung auf einen Fall anwendet, unterbricht ihn Phaidros, der die Fixierung des Sokrates auf diese Art von dialogischem Gespräch (194d3f.), noch dazu mit einem schönen jungen Mann, explizit macht, ein solches jetzt aber verhindert und auf andere, künftige Gelegenheiten verweist. Von da an steht aber

¹ Einen Überblick über die Forschungspositionen bietet Müller (2012), 105-107.

² Vgl. z.B. den berühmten Schluckauf des Aristophanes (*Symp.* 185c4-e5).

³ Dazu Szlezák (1985), 254-255, dagegen siehe Rehn (1996), 90-91.

⁴ Siehe Erler (1987), 68.

⁵ Zum Symbolwert des hier als Richter genannten Dionysos siehe Robinson (2004).

der Gegensatz zwischen den (wenigen) Verständigen resp. Weisen und den Vielen im Raum. Erneut kommt hier also, situativ motiviert, das Duo Sokrates-Agathon in den Blick des referierenden Erzählers. Im Komplimenten-Geplänkel darüber, wer nun den schwierigeren Part habe, entspinnt sich also unmittelbar vor Agathons Rede ein kleiner Dialog zwischen beiden, der maßgeblich von Sokrates' stimuliert und dominiert wird. Agathon gesteht Sokrates hier zu, dass für ihn die Weisen, nicht die Vielen, das ausschlaggebende Publikum darstellen. In dem Sokrates sich hier listig in einer nur scheinbar logischen Schlussfolgerung zur Gruppe der Vielen rechnet, da er ja gestern in der Menschenmenge Agathons Sieg im Theater miterlebt habe, signalisiert er dem jungen Dichter, dass er vor ihm, Sokrates, keine Angst haben müsse, was die Beurteilung seiner Eros-Rede angehe. Damit aber wiegt er den schönen Agathon, wie sich nach dessen Rede im Elenchos zeigen wird, in falscher Sicherheit.

2. Agathons Rede

Es folgt die Rede des Agathon (ebd. 194e4-197e8), die nach allen formalen Regeln der sophistischen Rhetorik komponiert ist. Agathon betont dabei nachdrücklich einen Ansatz, den die bisherigen Redner nicht verfolgt hatten: Er will sich zunächst auf die Qualität resp. die Charakteristik des Eros konzentrieren, daraus seine Urheberschaft für entsprechende Dinge ableiten und dann erst seine Gaben und Wirkungen auf die Menschen loben (ebd. 194e7: ὁμοίως, 195a2: οἷος οἶον αἴτιος ὄν, 195a4: οἷός ἐστιν). Es ist diese Systematik, die von allen vorherigen Rednern methodisch abweicht, die aber in Fragestellung und Untersuchungsmethodik mit der des Sokrates in den aporetischen Dialogen Platons übereinstimmt. Es sind aber auch weitere inhaltliche Argumente seiner Rede, etwa die von ihm fokussierten Aspekte der Schönheit und der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, kurz: die Tugenden des Eros (ebd. 196b4-d6), die zuvor nicht in dieser Weise dargestellt worden waren, vielmehr dem platonischen Sokrates in den aporetischen Dialogen als Gegenstand dialektischer Untersuchung dienen. Vor allem aber Agathons Bemerkungen, dass Eros mit Blick auf die gesamte Musenkunst ein guter Dichter resp. ein wirksames Stimulans für Dichtung sei (ebd. 196e3-5),⁶ und dass alles Gute für Menschen und Götter aus dem Eros nach Schönem resultiere (ebd. 197b7-9), heben seine Rede von allen früheren Eros-Reden in der Runde ab und machen sie – ganz offensichtlich – für den platonischen Sokrates interessant und einer prüfenden Diskussion würdig.

3. Nach Agathons Rede: Intermezzo II

Die eigentliche Eros-Rede des Agathon wird mit großem Beifall und Tumult der Anwesenden quittiert, da er "geziemend für sich selbst sowie für den Gott [*sc.* Eros]" (ebd. 198a2f.) gesprochen habe. Doch wie reagiert Sokrates nun auf diesen erneuten Erfolg des Gastgebers Agathon? Er differenziert zwischen dem Anspruch einer "schönen" und dem Anspruch einer "wahren" Rede. Scherzhaft verweist er auf seine "seherischen" Fähigkeiten (ebd. 198a5: μαντικῶς), denn er habe ja vorhergesagt, dass Agathon eine glänzende Rede halten werde. Eryximachos bestätigt ihm explizit diese mantische Gabe (ebd. 198a9f.), macht ihm aber Mut für seine ja immer noch ausstehende Rede (ebd. 198a9). Doch Sokrates ist noch nicht bereit, diese zu halten, vielmehr beschreibt er ein Missverständnis: Eine so "schöne" Rede wie Agathon könne er niemals halten, habe er doch immer gedacht, es käme darauf an, die Wahrheit über Eros zu sagen (ebd. 198d3f.: ᾧμην δεῖν τάληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐκωμιαζομένου, 198d7f.: ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν, 199a7: τὰ γε ἀληθῆ). Er könne nur auf seine Weise loben, was man ihm auch zugesteht. Damit motiviert Sokrates hier einen Moduswechsel, einen anderen τρόπος (vgl. ebd. 199a7) des Eros-Lobes, bei dem es nicht auf die (letztlich ungesicherte) Zuschreibung von Superlativen an Eros oder auf suggestive rhetori-

⁶ Zur Ambiguität von Poiesis siehe Stern-Gillet (2007), 86-91.

sche Form oder Schönheit in der Form ankommt, sondern auf das Kriterium der *Wahrheit* (ebd. 198b1-199b7): Das ist nun ein Parameter, der mit Blick auf die Eros-Thematik erstmals in die Runde kommt. Im Anschluss wendet sich Sokrates an Phaidros mit der Bitte, Agathon noch eine Kleinigkeit fragen zu dürfen, was man ihm zugesteht. Von diesem Punkt des Symposions an hat sich Sokrates die Lizenz erwirkt, so zu sprechen, wie er will. Das impliziert den ihm eigenen *Tropos* resp. Modus des Sprechens, also in Frage- und Antwortmodus und impliziert damit die dialektische Suche nach der Wahrheit. Seinen dialogischen *Tropos* wendet er vor seinem Eros-Beitrag nun zuerst auf Agathon an, da er ja sein Missverständnis noch ausräumen müsse. Raffiniert hat er sich so nun den Dialog ermöglicht, den ihm unmittelbar vor der Agathon-Rede (Intermezzo I) Phaidros noch verwehrt hatte.

4. Agathon im Elenchos des Sokrates

Sokrates lobt die Disposition der Rede Agathons, zuerst nach der Qualität des Eros, dann nach seinen Taten zu fragen. Er lenkt das kleinteilige dialogische Gespräch auf das wichtige Ergebnis, dass Eros ein Mangelzustand von etwas resp. ein Begehren nach etwas sei, das man noch nicht habe. Denn am Beispiel der Schönheit, die Agathon in seiner Rede für Eros in allerhöchstem Maße proklamiert hatte, demonstriert Sokrates den logischen Schluss, dass Eros nach Schönheit strebe, diese also nicht besitze (ebd. 201b4).⁷ Am Ende des dialogischen Intermezzos rekurriert Sokrates erneut auf das Kriterium der "Wahrheit", der Agathon nicht widersprechen könne (ebd. 201c1-9). Agathons Eros-Rede ist somit entwertet und als nur der Form und dem Klang nach schön kenntlich geworden, der gefeierte Tragödiensieger und Gastgeber der Runde vor allen seinen Gästen von Sokrates widerlegt.⁸ Während ihn die Masse am Vortag durch den Siegespreis im tragischen Agon in seinem poetischen Tun ausgezeichnet und bestätigt hatte, bringt ihn Sokrates in einem dialogischen *Elenchos* zu Fall. Die poetische *Sophia* des Dichters Agathon erweist sich spätestens hier, gleichsam *ex negativo*, als eine andere als die des Sokrates, sie entspricht zwar publikumswirksam dem modischen Geschmack der Menge und erweist sich im Gestus der Disposition (Frage nach der Qualität von Eros) und der Präsentation seiner Tugenden als quasi-philosophisch. Seine *Sophia* brilliert freilich nur im Modus der ihr genuinen Kommunikationsform, der enkomastischen Rede (oder aber der tragischen Dichtung). Schlussendlich kann Agathon aber einer Prüfung des Philosophen Sokrates im Medium des Prosa-Dialogs weder methodisch noch argumentativ standhalten, seine poetische *Sophia* vermag eine Transponierung in eine andere Kommunikationsform nicht mit zu vollziehen und erweist sich damit als zu eng, zu spezifisch, als zu wenig objektiv. Und doch ist es so, dass Sokrates allein den schönen und jungen Dichter mit einem *Elenchos* würdigt, da er nicht zuletzt aufgrund seiner Zuschreibung von Tugenden und kreativer Potenz an Eros, aber auch mit seiner Bemerkung, Eros sei ein ποιητής (ebd. 196e1), für Sokrates richtige, aber noch zu überprüfende Behauptungen formuliert. Damit weist dieser dem in *Erotika* versierten, philosophisch prinzipiell nicht untauglichen Agathon zumindest methodisch einen ersten Schritt auf dem Weg in Richtung "Wahrheit" oder echter Weisheit (*Sophia*).

III. Sokrates im Elenchos der Diotima

Im Anschluss referiert Sokrates, wie er dereinst in seiner Meinung, Eros sei schön und gut, durch die weise Diotima aus Mantikleia widerlegt worden sei (vgl. ebd. 201e6: ἤλεγχε). Dafür übernimmt er – explizit – die bereits für gut befundene Disposition des Agathon (Qualität, Taten des Eros).⁹ Die anfängliche Belehrung des jungen Sokrates durch die weise Dio-

⁷ Zur logischen Inkonzinnität dieses *Elenchos* siehe Payne (1999) und Castagnoli (2001).

⁸ Zur Passivität Agathons im *Elenchos* siehe z.B. Müller (2012), 117.

⁹ Dazu ausführlich Sier (1997), 19-90.

tima erfolgte dabei zunächst im Modus des elenktischen Dialogs, bevor sie den Weg zur Schau des Schönen beschreibt. Diese Szene hat, wie das gesamte Diotima-Gespräch, eine komplexe Bedeutungsstruktur, hier sei nur auf einige wenige Aspekte verwiesen: Die Widerlegung des Sokrates durch Diotima erweist sich als "klärende" oder "reinigende" Belehrung,¹⁰ die dialogisch erfolgt. Der junge Sokrates lernt also auf diese Weise von der weisen Diotima über Eros. Erinnern wir uns an das humorvolle Gespräch zwischen Sokrates und dem jungen Agathon bei der verspäteten Ankunft des Sokrates, als dieser eine gleichsam physische Vermittlung von *Sophia* durch körperliche Nähe zu Agathon ausgeschlossen hatte, wird nun anhand des Diotima-Referates des Sokrates deutlich, wie (wahre) *Sophia* allein vermittelt werden kann: im aktiven geistigen Eigenerwerb, im aktiven Nachvollzug,¹¹ einer von einer "weisen" Person geleiteten Argumentation, die in Form eines dialogischen Gespräches, eines *Elenchos*, stattfindet. Dieser erweist sich somit als Anfangsgrund einer auf Wahrheit basierenden (philosophischen) Poetik, die rückwirkend durch Diotima autorisiert wird. Der Modus des dialogischen *Elenchos* erweist sich damit einmal mehr als geeignete Form der Überprüfung von Wissen eines philosophischen "Anfängers", dessen Tauglichkeit sich relativ schnell zeigt – im Falle des jungen Agathon ebenso wie im Fall des damals noch jungen Sokrates. In unserem Kontext ist nicht zuletzt Diotimas Hinweis auf die produktive Potenz des Eros von besonderer Bedeutung, als sie allgemein den Übergang vom Nichtsein zum Sein auf die in ihm gründende ποιησις zurückführt (ebd. 205b8-d1).¹² "Erotik" wird somit zur – universell zu verstehenden – Poetik und umgekehrt, die Sokratische Erotik erweist sich als eine universelle "Poetik der Wahrheit" (ebd. 199a6-b5), die bereits auf objektive Wahrheit verweist.¹³ Mit Blick auf die zu Sokrates' Zeiten längst etablierte poetische Tradition, in der das Kriterium der Wahrheit seit Hesiods (llegenden) Musen (Hes. *Th.* 26-28) variabel geworden und poetologisch ausdifferenziert worden war, ist der Rekurs des platonischen Sokrates auf "Wahrheit" als grundsätzlichen Maßstab des Philosophen für eine universal verstandene Poetik resp. Erotik bemerkenswert. Eben das hebt ihn, wie demonstrativ am Beispiel des umjubelten Poeten Agathon gezeigt, von einer populären, zu kurz greifenden Poetikauffassung ab.¹⁴

IV. Fazit

Der durch Sokrates in der Rahmung der Agathon-Rede markierte, szenisch elegant vollzogene Methodenwechsel innerhalb der Eros-Enkomastik hat philosophisch-poetische Relevanz und Signalwirkung. Die Eros-Rede des Agathon, ein rhetorisches Glanzstück des tragischen Dichters, dient als Exempel einer populären Poetik, die auf ein großes Publikum abzielt, dessen Beurteilungskompetenz nicht relevant ist. Folgerichtig hält sie dem *Elenchos* des Sokrates nicht stand. Wie aber vor allem an der Rahmung durch die beiden Sokrates-Intermezzi deutlich wird, fungiert diese als "vorphilosophisch" beschriebene Rede Agathons dem Sokrates als "Aufhänger" für eine korrigierte, eine wirklich philosophische Darstellung des Phänomens Eros – so wie Sokrates das in seinem Diotima-Referat beschreibt. Die im zweiten Intermezzo, im *Elenchos* der Agathon-Rede, *ex negativo* erkennbaren Richtlinien einer philosophischen Poetik werden im ersten Intermezzo motiviert und finden im anschließenden Diotima-Referat des Sokrates konkrete Anwendung und positive Bestätigung. Somit

¹⁰ Siehe Riedweg (1987), 17-29.

¹¹ Auch Alkibiades betont die Mühe beim Wissenserwerb (*Symp.* 215a-222b); dazu Gaiser (1984), 55-76.

¹² Vgl. *Pl. Soph.* 265b.

¹³ Zum Anklang an Platonisches Ideenwissen siehe Erler (2007), 197, 488f.

¹⁴ Siehe auch *Symp.* 223d, als Sokrates Agathon und Aristophanes im Ausgang des Gelages zum Eingeständnis nötigt, dass derselbe Dichter Komödien wie Tragödien verfassen könne, dazu Stern-Gillet (2007), 104-107.

erweist sich der in diesem Beitrag fokussierte Passus als bedeutsames Gelenkstück im Übergang von populärer, modisch-technischer *Poiesis*, verkörpert durch Agathon, zu einer durch Eros inspirierten philosophischen *Poiesis*, wie sie der Autor Platon seinen Protagonisten, den Erotiker Sokrates, (re-)präsentieren lässt.

*

Castagnoli, L., "L' ἔλεγχος di Agatone. Una rilettura di Platone, *Simposio*, 199c3-201c9", *Dianoia* 6 (2001), 39-84 = Castagnoli (2001).

Erler, M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York 1987 = Erler (1987).

Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984 = Gaiser (1984).

Müller, J., "Der Wettstreit über die Weisheit zwischen Poesie und Philosophie: Agathons Rede und ihre Prüfung durch Sokrates (193e-201c)", in C. Horn (ed.), *Platon*, Symposium, Berlin 2012, 105-123 = Müller (2012).

Payne, A., "The Refutation of Agathon: *Symposion* 199c-201c", *Ancient Philosophy* 19 (1999), 235-253 = Payne (1999).

Rehn, R., "Der entzauberte Eros: *Symposion*", in T. Kobusch & B. Mojsisch (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 81-95 = Rehn (1996).

Riedweg, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987 = Riedweg (1987).

Robinson, S.R., "The Contest of Wisdom between Sokrates and Agathon in Plato's *Symposium*", *Ancient Philosophy* 24 (2004), 81-100 = Robinson (2004).

Sier, K., *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*, Stuttgart-Leipzig 1997 = Sier (1997).

Stern-Gillet, S., "Poets and Other Makers. Agathon's Speech in Context", in A. Havlíček & M. Cajthaml (eds.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum*, Prague 2007, 86-107 = Stern-Gillet (2007).

Szlezák, T.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985 = Szlezák (1985).