



Philosophische Fakultät

Johannes Ungelenk

# Berührung berühren – Begreifen verboten. Cheirophobe Philologie in Platons Gastmahl

Suggested citation referring to the original publication:

Komparatistik Online 2019 (2019) 1, pp. 34 - 55

[https://www.komparatistik-online.de/index.php/komparatistik\\_online/article/view/195](https://www.komparatistik-online.de/index.php/komparatistik_online/article/view/195)

ISSN 1865-9195

Postprint archived at the Institutional Repository of the Potsdam University in:

Postprints der Universität Potsdam : Philosophische Reihe 171

ISSN: 1864-8533

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-472313>

DOI: <https://doi.org/10.25932/publishup-47231>



Johannes Ungelenk (Potsdam)

## Berührung berühren – Begreifen verboten Cheirophobe Philologie in Platons Gastmahl

Das Gastmahl gilt, nicht zuletzt unter Philologen, als Text zwischen Philosophie und Literatur.<sup>1</sup> Platons Dialog kann nicht darauf reduziert werden, eine berühmte Auslegung dessen zu liefern, was Philo-sophie sein könnte; er ist narratologisch komplex gebaut und entzieht sich schon durch seine vielen verschiedenen diegetischen Ebenen einer Übersetzung in eine homogene, aus auseinander folgenden Propositionen gebaute Argumentationskette. Das Geschehen des *Gastmahls* ist rasch zusammengefasst: Der Rahmenerzähler Apollodoros erzählt von einem Trinkgelage, das vor längerer Zeit stattgefunden hat. Genau genommen berichtet er, was ihm selbst der Teilnehmer Aristodemos vom Symposion mitgeteilt hatte. Man war einig geworden, anstatt erneut intensiv zu zechen – es ist der Tag nach dem Sieg des Gastgebers Agathon im Tragödienwettstreit – lieber Lobreden auf den Eros zu halten. Apollodoros' Erzählung an die Freunde überliefert sechs der Lobreden [gr. *enkomia*], die nur schwach bis gar nicht vermittelt nebeneinander stehen. Sokrates' Rede, die weithin als der eigentliche philosophische Gehalt des Dialogs gelesen wurde, ist das letzte dieser Enkomien, wobei Sokrates gar nicht recht mit eigener Stimme spricht, sondern eine Unterhaltung mit seiner Lehrerin in Liebesdingen, Diotima, wiedergibt.

Es sind aber nicht nur diese *laudationes*, die die Gesamtkomposition des Textes *Über die Liebe* sprechen lassen: Das soziale Ereignis des Symposions selbst ist durchwirkt von erotischer Energie. Die versammelten Männer stehen zueinander in Liebesverhältnissen, was spätestens thematisch wird als Alkibiades in das Gelage platzt und eifersüchtig Sokrates wegen dessen Annäherung an Agathon eine Szene macht. Auch Alkibiades hält schließlich eine Lobrede – nicht auf den Eros, sondern auf Sokrates.

Platons Text ist also maßgeblich davon geprägt, verschiedene diegetische Ebenen mehr oder weniger unkommentiert zueinander in Relation zu setzen: Das betrifft die nebeneinanderstehenden Lobreden, aber auch das Verhältnis der Reden zu den Ereignissen des Symposions, die diese Reden einbetten, sowie die rahmenden Erzählungen, die das Gelage überliefern. Dass ein Text, der sehr explizit vom produktiven ‚Zwischen‘ redet, selbst aus einem ‚Zwischen‘ heraus agiert – dem ‚Dia-log‘ der diegetischen Ebenen –, scheint nicht abwegig. Dieser sich

---

<sup>1</sup> Vgl., auch stellvertretend für andere, John Brenkman: „The Other and the One. Psychoanalysis, Reading, the *Symposium*.“ In: Yale French Studies 55/56 (1977), S. 396–456, hier S. 397.

dem philosophischen *Traktat* mit seiner Fixierung auf Argument und Proposition<sup>2</sup> ent-ziehenden Dimension ist das Folgende gewidmet. Leitfaden für die zu unternehmende philologische Arbeit ist ein unscheinbares Verb, das immer wieder mit überraschender Insistenz an Schlüsselstellen der verschiedenen Ebenen von Platons Text auftaucht. Es bildet ein bisher wenig beachtetes, abseitiges Zentrum *zwischen* den Zentren und partizipiert zudem konzeptuell entscheidend selbst an der Thematik des Zwischen: das Verb ἅπτομαι (háptomai), ‚berühren‘.<sup>3</sup>

## I Berührungen

Gleich zu Beginn des eigentlichen Berichts des Gastmahls trägt sich eine Begebenheit zu, die das wichtige Scharnier zwischen der rahmenden Situation und dem Gehalt der folgenden Reden bildet. Sokrates, der unumstritten den Ruf des weisesten Teilnehmers genießt, trifft verspätet ein. Er war, wie so oft, auf dem Weg von einem Einfall überrascht worden und plötzlich sinnierend stehen geblieben. Als er nach längerer Verzögerung den Versammlungsort betritt, richtet der Gastgeber Agathon, die wohl attraktivste Person im Raum, sofort das Wort an ihn:

Hierher, Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe [ἅπτόμενός σου (haptómenós sou), ‚indem ich dich berühre‘] auch mein Teil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe. (175c-d)<sup>4</sup>

Friedrich Schleiermachers Übersetzung verdeckt den Schlüsselbegriff des ‚Berührens‘; Platon greift hier und im Folgenden stets auf eine Form des Verbs ἅπτομαι (háptomai) zurück. In Sokrates’ Antwort, die präzise auf den begrifflichen Hintergrund von Agathons Bitte eingeht, findet sich dieses entscheidende Wörtchen dann erneut wieder:

Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre: daß sie, wenn wir einander nahten [ἅπτώμεθα ἀλλήλων (haptómetha allélōn)]; ‚wenn

---

<sup>2</sup> Dieses hier als strategischer Abstoßpunkt eingeführte Verständnis von Philosophie ist selbstverständlich hoch artifiziell und gerade in Hinblick auf die griechische Antike zudem beklagenswert ahistorisch. Am ehesten würde ein solcher ‚Idealtypus‘ von Philosophie vielleicht in der Scholastik anzutreffen sein. Allerdings scheint er mir in der gegenwärtigen Lage des Philosophierens, die vom Siegeszug der analytischen Spielart und deren Credo des Formalisierens geprägt wird, ein produktiver, fast notwendiger, Bezugspunkt.

<sup>3</sup> Vereinzelt hat die Forschung Notiz von der Bedeutung der Berührung in diesem Text genommen: Recht früh widmet Dorothy Tarrant z.B. dem „Touch of Socrates“ (1958) einen kurzen Beitrag, Dorothy Tarrant: „The Touch of Socrates.“ In: *The Classical Quarterly* 8/1-2 (1958), S. 95-98. William G. Kelley Jr. liest das Gastmahl als „a discussion of tactility in communication“, vgl. William G. Kelley Jr.: „Rhetoric as Seduction.“ In: *Philosophy and Rhetoric* 6 (1973), S. 69-80, hier S. 70. Martin Blacks Lektüre mag exemplarisch für weitere stehen, wenn sie trotz andersartiger Fragerichtung in ihrem Verlauf auf Fragen des Berührens stößt, vgl. Martin Black: „Plato’s Critique of Poetry in the *Symposium*.“ In: *Literature and Aesthetics* 19 (2009), S. 51-73, hier S. 65.

<sup>4</sup> Alle Zitate aus dem *Symposion* sind der zweisprachigen von Gunther Eigler herausgegebenen Werksausgabe entnommen, die die Schleiermachersche Übersetzung abdruckt: Platon: Das Gastmahl. In: ders.: Werke in acht Bänden. Hg. v. Gunther Eigler. Darmstadt: WBG 1974, Bd. 3, S. 209-393. Der Nachweis erfolgt direkt im Text nach der gängigen Zählung nach Stephanus.

wir einander berührten‘], aus dem Vollerem in ‚den Leererem‘ überflösse, wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollfaden aus dem vollen [ἐκ τῆς πληρεστέρας (ek tês plêrestéras)] in den leeren fließt. (175d)

Sokrates weist Agathons Theorie der Wissensvermittlung ganz offenbar zurück. Ein genauerer Blick auf Sokrates’ Antwort zeigt jedoch, dass es gar nicht der absurd wirkende Vorschlag des Berührens ist, den Sokrates nicht gelten lässt. Stein des Anstoßes ist vielmehr die von Agathons Aufforderung implizierte Vorstellung der Funktionsweise dieser ‚Berührung‘. Sokrates’ Gleichnis der vom vollen in den leeren Becher überfließenden Weisheit illustriert eine falsche Vorstellung – das Ereignis der Berührung jedoch ist schon in Sokrates’ Formulierung von diesem Gleichnis ausgenommen: „wenn *wir* einander berühren“ sagt Sokrates, noch in der ersten Person Plural und stellt so das zu erklärende Phänomen dem Gleichnis voran. Auf die Weise, wie es das Gleichnis darlegt und wie offenbar Agathon intuitiv dachte, wie „es mit der Weisheit so wäre“, verhält es sich nach Sokrates’ Meinung ganz offenbar nicht: Agathons Vorstellung, Sokrates habe Weisheit erworben und besitze sie nun [ἔχεις (écheis)], sodass Agathon etwas davon abbekommen könnte, wie eben das Wasser vom vollen in den leeren Becher überfließt, ist unzutreffend. Dass aber Agathon mit seinem Aufruf zur Berührung dennoch an Wahrem rührt, wird spätestens damit augenfällig, dass Sokrates dieser Aufforderung nachkommt. Er legt sich zu Agathon und wird am Ende sogar diesen Platz mit einer kleinen List gegenüber Alkibiades verteidigen.

Weisheit hat also, vorsichtig formuliert, etwas mit Berührung zu tun. Dieses thesenhafte Motto steht den Reden voran. Es wird performativ, also durch ein Tun der später sprechenden Akteure, etabliert und von den gehaltenen Reden eher kommentiert als in Frage gestellt. Die erzählten Begebenheiten des Symposions rund um die gehaltenen Reden bloß als narrative Rahmung zu lesen, greift deshalb zu kurz; die Reden stellen vielmehr eine wägende, eine tastende Reflexion dessen dar, was sich tatsächlich während des Symposions selbst *vollzieht*, d.h. Liebe und Weisheit.

Dass sich diese Wissensproduktion im komplexen Wechselspiel zwischen Tun und Redehalt abspielt, zeigt der philosophische Höhepunkt der gehaltenen Reden: Sokrates greift als letzter Lobredner auf den Eros vermittelt über den erzählten Dialog mit Diotima die noch offene Frage nach der Funktionsweise der liebenden Berührung und der damit verbundenen Weisheit auf. Er liefert so eine erste, tentative Begründung für Agathons Berührungsforderung nach. Auch Sokrates’ eigenes Eingehen auf diese findet so eine Erklärung:

Nämlich in dem er den Schönen berührt [Ἀπτόμενος [...] τοῦ καλοῦ (Haptómenos [...] toû kaloû)], meine ich, und mit ihm sich unterhält [ὁμιλῶν αὐτῶ (homilôn autôî); auch ‚Geschlechtsverkehr haben‘], erzeugt [γεννᾷ (gennâi)] und gebiert [τίκτει (tíktei)] er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend seiner gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte. (209c)

Wie Peter von Möllendorff herausgearbeitet hat, greift Platons Dialog nicht nur hier, sondern durchgängig auf Verben für den „Vorgang der erkennenden Begegnung“ zurück, „die auch für den sexuellen Kontakt verwendet werden“.<sup>5</sup>

Diotimas Reformulierung und Neukonzeptualisierung der liebenden Berührung und ihres Weisheitsbezugs ersetzen Agathons Intuition: Wissen wird nicht schlicht erworben und geteilt, sondern gemeinschaftlich hervorgebracht, wobei hierfür Berührung von unabweisbarer Wichtigkeit ist. Sie fungiert als das auslösende, das Hervorbringen startende Moment. Allerdings verschiebt diese Produktion das eigentliche Problem: Diotimas berühmten Ausführungen zufolge führe solches Erzeugen von der (körperlichen) Knabenliebe und der Lust am einzelnen schönen Körper über schöne Bestrebungen und Sitten stufenweise zur Kenntnis des „göttlich Schöne[n]“ (211e) selbst. Doch wiederum fragt sich, wie die Kenntnis, als Kontakt des Erzeugers zum erzeugten Wissen, von statten geht, denn Diotimas vielzitierte Stufenleiter basiert in ihrer teleologischen Struktur auf derselben Intuition, die Agathon zu Sokrates hingezogen hatte: Sie scheint, um in Sokrates' Gleichnis zu sprechen, eine Abfolge verschieden voller Becher zu errichten, bei dem das Erreichen einer Stufe mit der Partizipation an einem gegebenen ‚Weisheitsstand‘, also dem automatischen Überlaufen der jeweiligen Weisheit in den eigenen Becher gekoppelt wäre.<sup>6</sup> Das „Dilemma[ ] aus Platons *Gastmahl*“, wie Christian Tornau es nennt,<sup>7</sup> nämlich die Vereinbarkeit von Streben und (Erreichen von) Vollkommenheit, besteht also gewissermaßen fort.

Exakt an dieser problematischen Position, wo Streben an Vollkommenheit reicht, findet sich auch in Diotimas Ausführungen wieder das einschlägige Verb ἅπτομαι:

Wenn also jemand mittels der echten Knabenliebe, von dort an aufgestiegen, jenes Schöne anfängt zu erblicken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen [ἅπτοίτο τοῦ τέλους (háptoito toû télous)]; ‚kann wohl das Ziel berühren‘. (211b)

Oder glaubst du nicht, daß dort allein ihm begegnen kann, indem er schaut, womit man das Schöne schauen muß; nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich auch nicht ein Abbild berührt [εἰδώλου ἐφάπτομένῳ (eidóλου ephaptoménōi)], sondern Wahres, weil er das Wahre berührt [ἀληθοῦς ἐφάπτομένῳ (alēthoûs ephaptoménōi)]? (212a)

---

<sup>5</sup> Peter von Möllendorff: „Der Mensch, das Monstrum. Eros und Hybris in Platons *Symposion*.“ In: Roland Borgards/ Christiane Holm/ Günter Oesterle (Hg.): *Monster. Zur ästhetischen Verfassung eines Grenzbewohners*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 29–50, hier S. 40.

<sup>6</sup> Den Widerspruch innerhalb Diotimas Rede zwischen Teleologie auf der einen und Betonung unfassbarer Bewegung auf der anderen Seite hat Luce Irigaray mit großer Resonanz herausgearbeitet, vgl. Luce Irigaray: „Sorcerer Love. A Reading of Plato's *Symposium*, Diotima's Speech.“ In: *Hypatia* 3 (1989), S. 32–44.

<sup>7</sup> Christian Tornau: „Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins.“ In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 112/2 (2005), S. 271–291, hier S. 277.

Es ist dies der Gipfel von Diotimas Rede, das triumphale Ende der Argumentationskette. An diesem äußersten Punkt, fast unscheinbar, fällt nun, insistierend, dieses Verb, über dessen Definition schon bei Sokrates' Ankunft Unklarheit geherrscht hatte. Der so zielstrebig aufsteigende ‚philosophische‘ Weg, den Diotima skizziert und viel stringenter argumentiert als Sokrates' Vorredner die ihrigen Reden, wird unterlaufen vom Begriff der Berührung. Obwohl Diotima an den zentralen Stellen ihrer Argumentation, nämlich am Anfang der philosophischen Beschäftigung und an deren Zielpunkt auf den Begriff der Berührung zurückgreift, liefert auch ihre Rede keine Definition.

Das mag erstaunen, schließlich hatte Sokrates mit seinem korrigierenden Gleichnis der per Wollfaden überfließenden Becher die Frage danach, wie Berührung genau funktioniert, was Berührung als Berührung auszeichnet, ja gewissermaßen als Motto vor Beginn der Lobreden in den Raum gestellt. Dass selbst seine eigene bzw. Diotimas Rede keine definitorische Antwort zu liefern vermag, ist daher bemerkenswert, gerade weil das Fragen nach begrifflichen blinden Flecken zum Grundmodus des sokratischen Philosophierens gehört. Warum gerät ‚Berühren‘ in Sokrates' Rede nicht in den Fokus der Befragungen? Warum wird es nicht Gegenstand von philosophischer Definition? Von Begriffsbildung? Liegt es vielleicht letztlich an der Eigenart der Vorstellung des Berührens selbst?

Es ist selbstverständlich unangemessen, zu folgern, dass Sokrates' Rede nicht an ‚die Berührung‘ rührte. Genau wie die meisten anderen Reden und auch die rahmende Erzählung der Begebenheiten ist das Sprechen des Sokrates – auch, vielleicht untergründig sogar primär – mit ‚Berührung‘ befasst, ohne sie jedoch letztlich definitorisch zu *fassen*, ohne sie ein für alle Male klärend in den *Griff* zu bekommen. Die offenbare Unmöglichkeit, aus dem reichhaltigen und reichlich unsortierten Material seiner Vorredner und auch seiner Lehrerin Diotima eine formulierbare Definition der insistierenden Vorstellung der Berührung *zu ziehen* ist das stärkste Argument, das Platons Text für die eigene komplexe Gestalt – man könnte auch sagen, für seine ‚literarische Seite‘ – aufbieten kann. ‚Berührung‘ findet jenseits des philosophischen *Traktats* statt – und ent-zieht sich deshalb dem klassischen, argumentativ-definitorischen *Zu-griff* der Philosophie.<sup>8</sup> Trotzdem ist Platons Text *Über die Liebe* immer schon ein Text über das Berühren; er nähert sich dem Berühren im einzigen Modus, der Berühren als Berühren irgend zugänglich macht: berührend. Er um-schreibt [περί (peri)] das Berühren, fühlt tastend in unterschiedlichen Näherungen nach, was immer das Andere – und damit ein zu Tastendes – bleiben wird, was eben nicht in das Eigene übergehen kann. Dieser Modus etabliert sich zwangsläufig *zwischen* den verschiedenen diegetischen Ebenen des Dialogs: Sie alle, einschließlich der Reden, aber auch der Erzählung des Verhaltens der Figuren, rühren erst in ihrem Zusammenklang an das als Berührung nicht Begreifbare. Statt Definition durch Setzung, durch Position, nähert sich Platons Text in Hinblick auf Berührung einer Definition in einem

---

<sup>8</sup> Die hier benutzte Wendung des ‚Ent-Ziehens‘ lehnt sich an Jean-Luc Nancys Konzept des ‚Ent-Schreibens [*excrire*]‘ an, das auch bei Nancy maßgeblich mit Berührung zu tun hat, vgl. Jean-Luc Nancy: *Corpus, Suites sciences humaines*. Paris: Métailié 2006, S. 22.

immanent metonymischen Verfahren. Anstatt ein Paradigma begrifflich zu fassen, also einen Begriff zu setzen, der wiederum anderes unter sich fasste, umschreibt *Das Gastmahl* sich nur dem nähernd, was eben nicht zu fassen / Zufassen ist: Berührung. Eine unbegrenzte ‚Definition‘ aus dem Zwischen sozusagen, die nirgends, in keiner Rede, in keinem einzelnen Satz irgend eines Erzählers verortbar wäre – aber dennoch aus der Kombination verschiedener Stimmen und Näherungen heraus sehr präzise spricht.<sup>9</sup>

Dass *Berührung* eben kein *Begriff* ist – *Berühren* kein *Begreifen* –, ist das Credo, das sich erst aus der komplexen Komposition von Platons Text heraus artikuliert. Es ist alles eine Frage der Hände – und doch ganz anders: Denn Berührung, das ist die überraschende These des Textes, findet gerade dann statt, wenn die Hände *nicht* aktiv werden.

## II Von Handel und Handanlegen

Platons *Gastmahl* ist durch und durch ein cheiro-phober Text.<sup>10</sup> Nicht nur, weil alle, die sich ‚nur‘ auf Künste wie Handarbeiten [χειρουργίας (cheiourgias), 203a] verstehen *kurzerhand* zu Banausen [βάνανσος (banausos)] erklärt werden (vgl. 203a). Platons Text schreibt vielmehr über das, worum es ihm geht – über die Liebe, über die Berührung – indem er es von Handlungen, von Händeln verschiedener Art konsequent abgrenzt. Alkibiades‘ Auftritt am Ende des Dialogs, der dessen Struktur und Ernsthaftigkeit eher aufzulösen scheint, arbeitet untergründig genau dieses hand-feste Motiv heraus, das sich wie ein roter Faden durch verschiedenste Ebenen des Textes zieht. Alkibiades ist ganz Hand-Mensch/Chirurg – es ist dieser Zug, der ihn so komisch-lächerlich, aber auch so didaktisch wertvoll für die Gesamtkomposition des Textes macht.

So verhilft Alkibiades innerhalb seiner eigenen Erzählung Sokrates dazu, eine Vorstellung zurückzuweisen, die tatsächlich weite Teile des Nachdenkens über die Liebe und die Weisheit beherrscht hatte: die des kaufmännischen Tausches, des Handels. Für all die Weisheit, die er glaubt, von Sokrates zu bekommen, möchte er seinen Körper als Gegenleistung bieten, doch Sokrates schreitet ein:

Wenn du also [...] in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst [ἐπιχειρεῖς (epicheireîs)]: so gedenkst du ja, mich nicht wenig zu übervorteilen, und suchst [ἐπιχειρεῖς (epicheireîs)] für den bloßen Schein derselben das wahre Wesen der Schönheit zu gewinnen [κτᾶσθαι (ktâsthai)] und denkst in Wahrheit, Gold für Kupfer einzutauschen. (218e–219a)

Anders als der erste Eindruck es vielleicht vermittelt, weist Sokrates an diesem Handel nicht nur Alkibiades‘ betrügerisch-unangemessene Gegenleistung zurück;

---

<sup>9</sup> Solcherart ‚Präzision‘ scheint mir mit der speziellen Exaktheit [*exactitude*] verwandt, die Jacques Derrida Jean-Luc Nancy in *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* nachdrücklich, und immer mit Verweis auf das Konzept des Berührens, zuschreibt, vgl. Jacques Derrida: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée 2000, S. 17.

<sup>10</sup> Für die folgenden Überlegungen und Lektüren bildet das griechische Substantiv ἡ χεῖρ (hē cheír), ‚die Hand‘ (auch ‚der Arm‘) die Grundlage.



vor dem Hintergrund der konsequenten Hierarchisierung der sokratischen Weltordnung ist klar, dass dem wahren Wesen der Schönheit nichts ebenwertig und so ‚betrugsfrei‘ tauschbar wäre. Was den *Handel* in der hier vorgeschlagenen Berührungslogik als unangemessenen Umgang mit dem wahren Wesen der Schönheit disqualifiziert, ist die ihm zugrundeliegende Intention der zugreifenden Aneignung. Im obigen Zitat sind bereits der Wille oder die Intention im griechischen Original als ein tatsächlich handgreiflicher ‚Zu-Griff auf‘ [„ἐπιχερεῖς“ (epichereîs)] markiert. Freilich zieht sich die Metapher des ‚Besitzes‘ durch weite Teile des platonischen Textes<sup>11</sup> und prägt auch entscheidend die Argumentation der Diotima: Ganz im kaufmännischen Register einigen sich Diotima und Sokrates darauf, dass der „Nutzen [χρεῖαν (chreían)]“, den Eros den Menschen gewähre, letztlich im Besitz des Guten liege; der Besitz des Guten mache die Glückseligen glücklich [„Κτήσει γάρ, [...] ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες“ (Ktései gár, [...] agathôn hoi eudaímones eudaímones) (205a)]. Ein von der Forschung nicht unbemerkt gebliebener Argumentationstrick entzaubert aber schnell den (problematischen, weil unterkomplexen) Begriff des Besitzes auch in Diotimas Rede. Sie gewinnt Sokrates das Zugeständnis ab, dass Besitz des Guten allein noch keine hinreichende Bedingung für Glückseligkeit sei, sondern des zeitlichen Zusatzes „immer [ἀεί (aeí)]“ (206a) bedürfe. Damit ist diese ‚wahre, besitzende‘ Option aber der menschlichen Sphäre unzugänglich geworden. Das Problem verschiebt sich auf die Frage nach dem Streben nach Unsterblichkeit. Im Zuge dieser Verschiebung verschiebt sich, klammheimlich, auch die Fokussierung auf Besitz und Aneignung hin auf die Frage von Produktion. Wie oben ausgeführt greift Diotima in der Folge statt auf das Paradigma des Besitzes und der Aneignung scheinbar ausweichend auf das ungeklärte Paradigma der Berührung zurück, und zwar sowohl als die Produktion initiierendes als auch den Umgang mit dem Produzierten prägendes Moment.

Alkibiades’ Lobrede auf Sokrates – statt auf den Eros – arbeitet schließlich ausführlich und sehr plastisch heraus, dass Diotimas Rede keineswegs bloß von einer argumentativen Schwäche heimgesucht wird, sondern sich in der Verschiebung von Besitz auf Produktion und Berührung Wesentliches vollzieht. Die dem Besitz-Tausch-Aneignungs-Paradigma konkurrierende Vorstellung der produktiven Berührung ist in Platons Text nämlich durchweg präsent, von den ersten bis zu den letzten Worten. Angesichts des Rückgriffs auf Besitz und Erwerben in der Mitte ihrer Ausführungen gerät fast in Vergessenheit, dass Diotima selbst als Einstieg in ihre Rede eine charakteristische Intuition Agathons widerlegt, die dem Besitz-Aneignungsparadigma zugrunde liegt: Agathon, der, es sei daran erinnert, von Sokrates Berührung einfordert, um „[s]einen Teil“ der Weisheit zu bekommen (175d), spricht ‚mit gesundem Menschenverstand‘, wenn er später in seiner eigenen Rede lapidar feststellt: „[W]as einer nicht hat oder nicht weiß, das kann er auch einem andern nicht geben oder ihn lehren.“ (196e) Zugleich

---

<sup>11</sup> In Hinblick auf die Rolle von Besitz und Tausch siehe Martha Nussbaum: „The Speech of Alcibiades. A Reading of Plato’s *Symposium*.“ In: *Philosophy and Literature* 3 (1979), S. 131–172, hier S. 158, zudem Andrea Nye: „The Hidden Host. Irigaray and Diotima at Plato’s *Symposium*.“ In: *Hypatia* 3 (1989), S. 45–61, hier S. 48, und Lorenzo Chiesa: „Le ressort de l’amour: Lacan’s Theory of Love in His Reading of Plato’s *Symposium*.“ In: *Angelaki* 11 (2006), S. 61–81, hier S. 63–68.

liefert er damit einen paradigmatisch anti-sokratischen Satz, den Diotima auf fast erwartbare Weise kontert. Eros ist sowohl des Schönen als auch des Guten „bedürftig“ (201b–c), und auch sein Talent zur Produktion ändert daran wenig, denn die zugreifende Aneignung ist ihm fremd: „Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort, so daß Eros nie weder arm ist noch reich.“ (203e)

Sokrates nimmt nicht nur strukturell in Alkibiades' Lobrede als Objekt des Lobes (als Belobigter) den Platz ein, den in all den Reden vorher Eros innehatte. Offensichtlich agiert Sokrates aus (allgemein, auch in der Runde des Symposions), was ‚theoretisch‘ von Eros, also über die Liebe, gesagt werden kann/muss. Alkibiades' betrunkene Rede, die scheinbar größtenteils bloß peinliche Anekdoten zum besten gibt, ist eine sehr präzise Analyse von Sokrates' gelebtem Ethos und wird ergänzt durch die ‚Händel‘, die zwischen den beiden während des Symposions statthaben. Wieder sind es die Hände, beziehungsweise deren Abwehr, die im Zentrum stehen.

Gleich nachdem Alkibiades den Raum betritt, wird er von Sokrates als Mann der Hand klassifiziert: Sokrates fürchtet offenbar – zumindest tut er (aus philosophischen Gründen?) so –, dass Alkibiades „Hand an [ihn] legt [τὼ χεῖρε μόγις ἀπέχεται (tò cheîre mógis apéchetai)]“ (213d) und so über-griffig Gewalt auf ihn ausübt [ἐπιχειρῆ βιάζεσθαι (epicheirêi biázesthai)]. Wie ein Kind spiegelt Alkibiades diesen Vorwurf wenig später zurück: Die Unterstellung, auch vom großen philosophischen Lehrer ginge die Gefahr aus, „Hand anzulegen [ἀφέξεται τὼ χεῖρε (aphéxetai tò cheîre)]“ (214d), löst in Sokrates jedoch sogleich Empörung aus: „Wirst du wohl nicht freveln?“ (214d) herrscht er Alkibiades an. Mit gutem Grund, wie aus dessen Erzählung seiner vergangenen amourösen Annäherungsversuche an Sokrates selbst hervorgeht. Denn die Erzählung handelt von Alkibiades' Versuch, tatsächlich Hand an den Geliebten Sokrates zu legen. Nachdem alle erotischen Annäherungen fehlgeschlagen waren, Sokrates stets auf unterbreitete Angebote nicht eingegangen war, beschloss Alkibiades, so gibt er offen zu, Sokrates „mit Gewalt zuzusetzen“ (217c). Es handelt sich, im engsten Sinne, um einen händischen Übergriff.<sup>12</sup> Bei günstiger Gelegenheit, Alkibiades hatte arrangiert, dass beide zusammen übernachten müssen, legte sich Alkibiades zu Sokrates unter den Mantel, „indem [er] mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfaßte [περιβαλὼν τὼ χεῖρε (peribalón tò cheîre)]“ (219b–c). Natürlich passierte – nichts. Sokrates hatte, wie oben zitiert, Alkibiades ja schon vorher über die Verfehltheit des kaufmännisch-tauschenden Trachtens in Weisheits- und Liebesdingen aufgeklärt. Überhaupt der Versuch, gewaltsam Hand anzulegen, ist generell zum Scheitern verurteilt: „Gewalt trifft [ἄπτεται (háptetai)] Eros nicht“ doziert Agathon in seiner Rede und behält damit im Nachhinein recht. Interessant ist auch der angehängte Zusatz, dass Eros selbst auch nicht auf diese Weise verrichte, was er verrichte, „[d]enn jeder leistet dem Eros jedes freiwillig [...]“ (196b). Auch dies bestätigt Alkibiades durch eigene Erfahrung: Gewalt braucht es, um aus der Anziehung des Sokrates zu fliehen (vgl. 216a) – diese basiert aber keineswegs auf irgend handgreiflichen Mechanismen, auf irgend einem händischen Trachten oder einer zupackenden, umarmenden

---

<sup>12</sup> Vgl. Möllendorff: „Der Mensch, das Monstrum“, S. 44.

Aneignung. All diese ‚Handgreiflichkeiten‘ sind sehr konsistent im Text der Lächerlichkeit preisgegeben: Sie bilden die ausgeprägte Komödienseite von Platons Text.<sup>13</sup> Allen voran Alkibiades’ gescheiterte Liebeshändel mit Sokrates in Erzählung und wiederaufflammender Praxis, aber auch die nach den Göttern trachtenden Kugelmenschen aus Aristophanes’ Rede: Auch sie legten einst Hand an die Götter [ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς (epecheírēsan dè toîs theoîs)] (190b). Sie verhungern nach ihrer Teilung, bevor die geschlechtliche Zeugung (ebenfalls eine Verschiebung auf berührende Produktion!) erfunden wurde, kläglich als Folge der zupackenden Umarmung [περιβάλλοντες τὰς χεῖρας (peribállontes tàs cheîras)] ihrer Liebsten (191a–b). Was Eros/Sokrates „trifft“, und wie er selbst seine einzigartige Wirkkraft entfaltet, ist bereits in der Weise mitausgesagt, wie Platon dieses Affizieren in Worte kleidet: Nur was tatsächlich berührt [ἅπτεται (háptetai)] kann Eros etwas anhaben, an ihn rühren – und eben so erklärt sich die rätselhafte Macht, die Eros ausübt.

### III Von der ‚bindenden‘ Macht der berührenden Mitte: Liebe

Eros und Sokrates sind keine Handmenschen. Wie Alkibiades in Hinblick auf Sokrates ausführlich darlegt, geht die Kraft, die dieser erzeugt von seinem Munde aus [ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει (apò toû stómatos dynámei)] (215c); „ohne Instrument durch bloße Worte“ [ἄνευ ὀργάνων, ψιλοῖς λόγοις (áneu orgánōn, psiloîs lógois)] erreicht Sokrates, was der wohlgebaute Alkibiades mit seinen kräftigen Händen nicht zu vollbringen vermag. Alkibiades findet sich in Sokrates’ Gewalt [ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου (hypò toû anthrôpou)] (219d), „hingerissen“/besessen [κατεχόμεθα (katechómetha)] (215d), „in einem knechtischen Zustand [ἀνδραποδῶδ᾽ διακαιμένου (andrapodôdôḥ diakaiménou)]“ (215e). Von Sokrates geht also durchaus eine mächtige Kraft, eine Form von ‚Gewalt‘, aus, doch diese funktioniert fundamental anders als die zupackende, zugreifende, handgreifliche Gewalt des Alkibiades (weshalb der Text wohlweislich für diese Kraft nicht das Wort βία (bía) verwendet) – sie rührt:

Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz Ergriffenen pocht mir, wenn ich ihn höre, das Herz, und Tränen werden mir ausgepreßt von seinen Reden; auch sehe ich, daß es vielen anderen ebenso ergeht. (215d–e)

So beschreibt Alkibiades, „was [ihm] selbst dieses Mannes Reden angetan haben [πάσχω (páschō)] und jetzt noch antun“. Sokrates’ mächtiger Einfluss ist dabei ein konstitutiv mittelbarer – vereinnahmende Präsenz spielt für die Wirkung keine Rolle, denn Sokrates’ Worte müssen nicht einmal von ihm selbst gesprochen werden, um ihre Wirkung zu entfalten.

Offenbar macht die seiner Kraft konstitutive Mittelbarkeit, diese in ihre Entfaltung eingeschriebene Distanz, Sokrates zu dem besonderen, dämonischen

---

<sup>13</sup> Zur Frage nach Komödie vgl. Jacques Lacan: Le transfert. Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. 1960–1961. Paris: Seuil 1991, S. 97–116, Nussbaum: „The Speech of Alkibiades“, S. 163, Barbara K. Gold: „A Question of Genre. Plato’s *Symposium* as Novel.“ In: MLN 95/5 (1980), S. 1353–1359, hier S. 1355–1357, und Arlene W. Saxonhouse: „The Net of Hephaestus. Aristophanes’ Speech in Plato’s *Symposium*.“ In: Interpretation 13 (1985), S. 15–32.

Mann und unterscheidet ihn von dem handarbeitenden, ‚cheirurgischen‘ Gemeinen (vgl. 203a). Sokrates wirkt sprechend aus der Mitte, aus dem Zwischen. Seine Aufgaben, wie Eros „[z]u verdolmetschen [Ἡρμενεῦον (Hērmeneûon)] und zu überbringen [διαπορθμεῦον (diaporthmeûon)]“ (202e), entziehen sich dabei ganz von selbst der Frage von Besitz und von Begreifen, das auf immer festhält. In dieser Mitte ist kein Eigenes (kein Becher!), dem es um Aneignung von anderem ginge. Das Sokratisch-Daimonische *hantiert* nicht mit greifbaren Gegenständen – und dennoch hat es mit dem zu tun, was die Welt im Innersten zusammenhält:

In der Mitte zwischen [έν μέσῳ (en mésōi)] beiden ist es also die Ergänzung [συμπληροῖ (sympplēroî)], daß nun das Ganze in sich selbst verbunden ist [ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι (hōste tò pân autò hautōi xyndedésthai)]. (202e)

Schleiermachers Übersetzung, sein Rückgriff auf das Wort *Ergänzung* für griechisch συμπληροῖ (sympplēroî), verdeckt, obwohl in anderer Hinsicht eine glückliche Wahl, ein wichtiges Scharnier, das den Bildbereich des Gleichnisses mit dem eines früheren verbindet: Wie das Gleichnis mit den Bechern und dem Wollfaden, über den vom volleren [ἐκ τῆς πληρεστέρας (ek tês plērestéras)] in den leeren überfließt, verhandelt auch der dämonische Eros die Frage der ‚Fülle‘, des ‚Erfülltseins‘, gr. πλήρομα (plēroma). Hier wird nun das voll Angefüllte/die Fülle [συμπληροῖ] nicht in Bechern gefasst, um im Gleichnis zu sprechen, das Diotima durch ihre Wortwahl hier aktualisiert;<sup>14</sup> die Fülle findet sich in der Mitte, im Zwischen! Die Mitte ist das, was ‚zusammen‘ (συν-) füllt, indem sie ergänzt, ohne ‚etwas‘ substantiell hinzuzufügen. Sie rahmt nicht, fasst nicht ein, etwa als Behältnis. Im Gegenteil, sie ent-grenzt. Sie ist nicht Besitz – sondern Supplement! Die kursierenden Botengänge, das vermittelnde Dolmetschen – das, was Derrida die Posten oder das Postalische nennt<sup>15</sup> –, das ist es, was dafür sorgt, dass „das Ganze in sich selbst verbunden ist“. In anderen Worten: Was die Welt zusammenhält, greift nicht als Übergriff vom Einen – vom Eigenen – auf das Andere über! Es ist die Mitte, die bindet, indem sie ‚nur‘ berührt. Genauer: Es spricht,<sup>16</sup> aus der Mitte,<sup>17</sup> ohne zu- und begreifend zu sich zu ziehen, sondern indem es rührend Verschiedenes in Berührung setzt.

---

<sup>14</sup> Vgl. Kevin Corrigan/ Elena Corrigan: Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the *Symposium*. University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Press 2004, S. 120.

<sup>15</sup> Vgl. Jacques Derrida: La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion 1980.

<sup>16</sup> Diese Formulierung greift Formeln auf, die in der Geschichte des westlichen Denkens berühmt geworden sind: Heideggers „Die Sprache spricht.“ (Martin Heidegger: „Die Sprache.“ In: ders.: Unterwegs zur Sprache. Stuttgart: Klett-Cotta 2007 [1950], S. 1–33, hier S. 12.), aber auch Lacans auf Freud rückverweisendes „Là où ça parle, ça jouit, et ça sait rien.“ (Jacques Lacan: Encore. Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. 1972–1973. Paris: Seuil 1975, S. 133). Dass es sich hier nicht um eine reine Projektion eines wesentlich modernen Problems handelt, kann nur die voranstehende Lektüre von Platons Text reklamieren; offenbar entdecken Denker des zwanzigsten Jahrhunderts im Rücken der dominanten Figur des modernen Subjekts etwas, das auch schon das Denken der Antike beschäftigt hatte.

<sup>17</sup> Platons *Gastmahl* entfaltet also eine *Medien*-Theorie.

Die Vorstellung des ‚Aus-der-Mitte-in-sich-zusammengebunden-Seins‘<sup>18</sup> – αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι (autò hautôi xyndedésthai) – erscheint komplex und erläuterungsbedürftig. Da es sich bei dieser speziellen Bindung um eine Wendung des Philosophems der Berührung handelt, sozusagen den Bindungseffekt des (Be)Rührens, verwundert es nicht, dass Platon sich auch dieser Vorstellung nicht auf dem Weg einer *Begriffsklärung* und -definition nähert. Erneut umschreibt er sie präzise auf tastende und literarische Weise. Ein näherer Blick auf das Sprachmaterial, mit dem Alkibiades’ Auftritt erzählt wird, zeigt, dass dieser die berührende Bindung inszeniert und reflektiert.

Alkibiades erscheint zu Agathons Symposion nicht nur reichlich betrunken, sondern auch in eigenartigem ‚Putz‘: Er ist „bekränzt [ἐστεφανωμένον (estephanōménon)], mit einem dicken Kranz [στεφάνῳ (stephánōi)] von Efeu und Violen und Bänder [ταινίας (tainías)] in großer Menge auf dem Kopf“ (212e). Efeu und Violen transportieren Assoziationen, die den Träger dieses Kranzes charakterisieren. Der Efeu ordnet Alkibiades dem komischen Genre zu (der Efeukranz ist Attribut der Muse Thalia; laut Sokrates führt Alkibiades mit seinem Auftritt beim Symposion ein „silenisches und satirisches Schauspiel“ (222d) auf) und fügt sich gut zu Alkibiades’ Hang zum Dionysischen (der Efeu spielt als beruhigende, kühlende Beigabe eine Rolle im Dionysos-Kult). Zudem kodiert er als immergrüne Pflanze das Thema Treue, das für Alkibiades’ Verhältnis zu den Anwesenden interessant ist. Die Veilchen weisen ihn als Athener aus,<sup>19</sup> was, in Hinblick auf Alkibiades’ Biographie, seine späteren Wechsel der Seiten im Streit von Athen mit seinen Gegnern, als schmunzelnder Seitenhieb gelesen werden kann. Viel wichtiger für unsere Frage nach Berührung und Bindung ist aber, was es mit der dritten Komponente von Alkibiades’ Bekränzung auf sich hat. Die Bänder [ταινίας (tainías)] tragen schon in ihrem Namen, dass sie nicht nur mit (bezeichnendem) Schmuck (also Referenz), sondern auch mit ‚Bindung‘ [vgl. τείνω (teínō)], ‚spannen‘, ‚straff anziehen‘, ‚anbinden‘], und damit tendenziell auch mit einer pragmatischen Dimension, einer Dimension des ‚Zwischen‘ zu tun haben.

---

<sup>18</sup> Die Formel lässt an eine wichtige Denkfigur Jean-Luc Nancys denken, der von Heidegger ausgehend die Dimension des ‚Mit-Seins‘ als ontologisch unhintergebar mit-gegebene denkt (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*. Paris: Gallimard 1996). Dass auch bei Nancy das Mit-Sein mit einem berührend aus der Mitte, aus dem Zwischen Entstehen zusammengedacht ist, wird am deutlichsten in Nancy: *Corpus*, S. 22.

<sup>19</sup> Für die mythologischen Assoziationen der Veilchen [gr. ἴον] mit Athen stehen vor allem Dithyramben Pindars ein, die den Athenern [ΑΘΗΝΑΙΟΙΣ] gewidmet sind. Sie sind als Fragmente mit den Nummern 75, 76 und 77 überliefert. Fragment 75 ruft auf, in Athen Veilchenkränze zu bekommen [ιοδέτων λάχετε στεφάνων (iodétōn láchete stephánōn), 75,6] und greift die Veilchenflechten [ἴων φόβαι (iōn phóbai), 75,17] später noch einmal auf. Fragment 76 enthält eine berühmt gewordene Formel für die Stadt Athen: „O glänzendes und veilchenbekränzt und besungenes, / Bollwerk Hellas’, / berühmtes Athen, heilige Burg [Ἦ ταὶ λιπαραὶ καὶ ἰοστέφανοι αὐοῖδοι, / Ἑλλάδος ἔρεισμα, / κλειναὶ Ἀθᾶναι, δαιμόνιον πτολίεθρον. (Ἦ ταὶ liparai kai iostéphanoi aoidimoi, / Helládos éreisma, / kleinai Athânai, daimónion ptolíethron)]“ (76). Interessanterweise verläuft ein Überlieferungsweg dieses Ausspruchs über einen in Platons *Gastmahl* Anwesenden: Aristophanes greift die Formel parodistisch in seiner Komödie *Die Ritter* auf (V. 1329), sie gehört also offenbar zum verfügbaren ‚Kulturgut‘ der Zeit. Zitiert wurde aus den Odenfragmenten nach Pindar: *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Hg. v. William H. Race. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press 1997, S. 318–321.

Alkibiades überführt auch direkt nach seinem Eintreten die Bänder seines Kopfschmuckes in ein sozial verbindendes ‚Tun‘:

[...] oder sollen wir wieder gehen, wenn wir erst [μόνον (mónon)] den Agathon bekränzt [ἀναδήσαντες (anadésantes)] haben, wozu wir eben da sind? denn gestern, habe er hinzugefügt, war es mir unmöglich zu kommen; jetzt aber bin ich da, auf dem Haupte die Bänder [τὰς ταινίας (tàs tainías)], um von meinem Haupte das Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes, wenn ich so sagen darf, zu umwinden [ἀναδήσω (anadésō)]. (212e)

Alkibiades' Bekränzung des Agathon wiederholt verspätet die Auszeichnung, die Agathon als Sieger des prestigeträchtigen Tragödienwettbewerbs am Vortag erfahren hatte. Kleinere Details im Text deuten aber darauf hin, dass sich hier gleichzeitig noch mehr und Anderes vollzieht. Für Alkibiades ist Agathon nämlich nicht nur der beste, weil preisgekrönte, Tragödiendichter der Runde; er scheint vielmehr auch einen anderen Agon für sich zu entscheiden, wenn er von Alkibiades mit dem Titel des „weisesten und schönsten Mannes“ belehnt wird. Dieser Agon ist Alkibiades' persönlicher und damit anderes als bloße Ehrerweisung gegenüber einem in öffentlichem Wettstreit ermitteltem Sieger. Dies wird unterstrichen durch die Tatsache, dass Alkibiades die Bänder, mit denen er Agathon bekränzen wird, vom eigenen Kopf nimmt. Was sich hier zuträgt, wird besonders gut lesbar, wenn man die Szene durch Sigmund Freuds psychoanalytische Brille betrachtet. In „Zur Einführung des Narzißmus“ schreibt Freud:

Wir bilden so die Vorstellung einer ursprünglichen Libidobesetzung des Ichs, von der später an die Objekte abgegeben wird [...]. Wir sehen auch im groben einen Gegensatz zwischen Ichlibido und der Objektlibido. Je mehr die eine verbraucht, desto mehr verarmt die andere. Als die höchste Entwicklungsphase, zu der es die letztere bringt, erscheint uns der Zustand der Verliebtheit, der sich uns wie ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gegen die Objektbesetzung darstellt.<sup>20</sup>

Alkibiades Bekränzung erscheint so als eine Art proto-psychoanalytische Urszene, die den Übergang von narzisstischer Besetzung (die Bänder auf dem eigenen Kopf) zu einer Objektbesetzung (die Bänder auf dem Kopf des Agathon) erzählt. Und in der Tat handelt es sich bei Alkibiades' bekränzender ‚Wahl‘ des Agathon und später des Sokrates weniger um eine ehrende Auszeichnung als um eine „Objektwahl“<sup>21</sup>, wie Freud dies nennen würde: Wie alle Anwesenden merken, ist Alkibiades „noch verliebt [...] in den Sokrates“ (222c). Im Wortmaterial Platons spiegelt sich die allmähliche Verschiebung: Vom Siegerkranz [στέφανος (stéphanos)] im engeren Sinne ist sehr schnell keine Rede mehr; die Bezeichnung des Bekränzens geht vom griechischen στεφανῶω (stephanṓō), was das vereinzeln, einkreisende ‚herum-

<sup>20</sup> Sigmund Freud: „Zur Einführung des Narzißmus.“ In: ders.: *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe Bd. 3. Hg. v. Alexander Mitscherlich/ Angela Richards/ James Strachey. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 37–68, hier S. 43.

<sup>21</sup> Ebd., S. 53.

legen‘ betont, über zur konsequenten, insistierenden Benutzung des Verbs ἀναδέω (anadéō). Dieses kann zwar auch ‚bekränzen‘, ‚herumbinden‘ bedeuten, ist aber viel offener auch für transitivere, die Herstellung einer *Ver*-Bindung herausstellende Denotationen des Bindens: Die griechische Vorsilbe ἀνα- drückt gewöhnlich eine Relation ‚auf ... hin‘ aus. Alkibiades geht es mit seinen Kränzen also nicht nur um (den Sieger, etc.) signifizierenden Schmuck – seine Bänder *verhandeln* (erotische) Bindung.

Und nun sei er gekommen, von den Leuten geführt, und habe sogleich die Bänder abgenommen [περιαιρούμενον [...] τὰς ταινίας (periairóúmenon [...] tàs tainías)], um den Agathon zu umwinden [ἀναδήσοντα (anadésonta)], den Sokrates aber, obschon er ihn vor Augen hatte, doch nicht gesehen, sondern sich neben den Agathon gesetzt, zwischen [έν μέσῳ (en mésōi)] Sokrates und ihn, denn Sokrates sei etwas abgerückt, damit jener sich setzen könne. Nachdem er sich nun gesetzt, habe er den Agathon begrüßt und bekränzt [ἀναδεῖν (anadeîn)]. (213a–b)

Alkibiades‘ verspätete Ankunft ist als ein Textereignis inszeniert, das strukturell wichtige Positionen und Vorgänge des bereits Erzählten wiederholt. Alkibiades ist als mehrdeutiger Wiedergänger zu entziffern: Wie Sokrates tritt er einzeln ein und steht somit vor der entlarvenden Frage der Platzwahl. Er wählt exakt die Position, die Sokrates zugefallen war (nämlich die neben dem Gastgeber Agathon) und verschiebt damit, zumindest vorläufig, auch Sokrates‘ Platz im Gefüge des Symposions. Die Logik der Platzverteilung – und nicht Alkibiades‘ Intention – will es, dass er neben Sokrates zu liegen kommt; es sei daran erinnert, dass es gerade die berührende Nähe zu Sokrates war, die Agathon eingefordert und die die ganze Diskussion um das Erlangen von Weisheit angestoßen hatte. Unter diskreter Mithilfe von Sokrates endet Alkibiades in der Mitte [έν μέσῳ (en mésōi)], zwischen Agathon und Sokrates, und damit genau in jener charakteristischen, der ‚berührenden‘, Position, die auch der *daimon* Eros bekleidet: „In der Mitte zwischen beiden“ [έν μέσῳ (en mésōi)], „[z]u verdolmetschen [Ἑρμηνεῦον (Hermēneûon)] und zu überbringen [διαπορθμεῦον (diaporthmeûon)]“.

Sobald Alkibiades Sokrates aber dann doch erblickt, ist es zunächst um die Harmonie der Situation geschehen. Der oben angesprochene Konflikt um die Angst vor einem händischen Übergriff beginnt, im Zuge dessen Sokrates gar Agathon bittet, einzuschreiten, um ihm Alkibiades im Zweifel vom Leib zu halten. Das wiederum hält Alkibiades nicht nur für unnötig, sondern sogar für unmöglich:

Da ist kein Auseinanderbringen [διαλλαγῆ (diallagḗ)], habe Alkibiades gesagt, für uns beide. Und für dieses will ich dich ein andermal bestrafen, jetzt aber, Agathon, habe er gesagt, gib mir von den Bändern [τῶν ταινιῶν (tôn tainiôn)] welche ab, damit ich auch diesem Manne sein wunderbares Haupt umwinde [ἀναδησω (anadēsō)] und er mir nicht Vorwürfe mache, daß ich dich zwar bekränzt [ἀνέδησα (anédēsa)], ihn aber, der doch in Reden alle Menschen besiegt [νικῶντα έν λόγοις πάντας ἀνθρώπους (nikōnta en lógois pántas anthrópous)], nicht nur neulich einmal wie du, sondern immer, dennoch nicht

bekrängt [οὐκ ἀνέδησα (ouk anédēsa)] hätte. Zugleich habe er von den Bändern [τῶν ταινιῶν (tôn tainiôn)] genommen und den Sokrates damit umwunden [ἀναδεῖν (anadeîn)], dann habe er sich niedergelegt [...]. (213d–e)

Schleiermachers Übersetzung ‚Auseinanderbringen‘ für griechisch διαλλαγή (diallagḗ), eigentlich ‚die versöhnende Veränderung (durch Tausch)‘, nimmt für das von Sokrates geforderte *Eingreifen* später verwendete Vokabeln vorweg: Sokrates benennt das nun Alkibiades unterstellte trennende Einwirken wiederholt mit dem Wort διαβάλλειν (diabállein), ‚hindurch-‘ / ‚auseinander-werfen‘, übertragen dann tatsächlich das von Schleiermacher schon vorher verwendete ‚auseinander bringen‘ (vgl. 222d). Erst Agathons rein bestätigende Replik bringt das lange und mehrmals verhandelte *Eingreifen* auf den Begriff: Alkibiades habe sich „nur deshalb zwischen [ἐν μέσῳ (en mésōi)] dich [Sokrates] und mich [Agathon] gelegt, um uns voneinander zu trennen [ἡμᾶς διαλάβη (hēmās dialábēi)]“ (222e), also wörtlich ‚dazwischen zu greifen‘ [δια-λαμβάνω (di-lambánō)]. Schreibt man, wie von Schleiermachers Übersetzung nahegelegt, die von διαλλάττω (dialláttō) über διαβάλλω (diabállō) bis διαλαμβάνω (dialambánō) reichende Reihe zurück auf seinen Ausgangspunkt, spricht Alkibiades mit dem diese Reihe initiierten Satz eine tiefe Einsicht aus: ‚Da ist kein trennendes dazwischen-Greifen [δια-λαμβάνω]‘ – er nimmt zentrale psychoanalytische Erkenntnisse über das unbewusste Funktionieren von Objektwahl und libidinöse Objektbesetzungen vorweg. Eingelöst wird sie nicht nur durch die Übertragung<sup>22</sup> eines Teils der Bänder von Agathon auf Sokrates, die Alkibiades ausführt; Bände spricht vor allem Alkibiades’ Fehlleistung des Nicht-Sehens Sokrates’, obwohl dieser ihn direkt „vor Augen“ hatte. Der bedeutungsvolle Lapsus stellt aus, dass Alkibiades’ bindende Bekränzungen schon immer zu spät kommen – ihnen wohnt eine konstitutive Nachträglichkeit inne. Seine *eigenhändig* durchgeführten Bekränzungen mögen Bindungen *verhandeln* – diese hervorzubringen ist dem Cheir-urgen Alkibiades nicht möglich. Seine Bänder repräsentieren nur – und zwar als überforderter, scheiternder Versuch – was sich *zwischen* den Personen (des Symposions), zwischen all den Händeln, vollzieht. Ebenso verhält es sich mit dem intendierten trennenden Eingriff in die Liebesbände: So nachvollziehbar das egoistische Trachten nach Kontrolle über die Bindungen auch sein mag, Erfolg verspricht es, zumindest in Platons Erzählung des Gastmahls, nicht – im Gegenteil.

Das Liebesdreieck, das sich zwischen Agaton, Alkibiades und Sokrates entspinnt, die schließlich auf einer Liege in Berührung kommen, ist komplex. Bei genauerem Hinsehen erweist es sich gar nur als ein simplifizierender Ausschnitt aus einem viel komplexeren Knäuel, schließlich werden dem Sokrates gleich eine Handvoll liebender Verehrer nachgesagt, und zwar nicht nur vom betrunkenen Alkibiades. In Sokrates’ Zusammenfassung, die aus dem Versuch der Einordnung der Motivation von Alkibiades’ Lobrede hervorgeht, liest sich dies folgendermaßen:

---

<sup>22</sup> Nicht zufällig bildet Platons *Gastmahl* die Lektüre-Grundlage für Jacques Lacans dem Phänomen der Übertragung gewidmeten Seminar VIII, siehe Lacan: Le transfert.



[...] als ob du nicht alles nur deshalb vorgebracht hättest, um mich und den Agathon zu entzweien [διαβάλλειν (diabállein)], weil du meinst, ich dürfe nur dich lieben und keinen andern und Agathon nur von dir geliebt werden und auch nicht von einem andern sonst. (222c–d)

Alkibiades begibt sich also – wir erinnern uns, mit leiser Mithilfe von Sokrates, der „etwas abgerückt [sei], damit jener sich setzen könne“ – in die Mitte zwischen die beiden Objekte seiner Liebeswahl. Die durchgeführte Bekränzung unterstreicht die Richtigkeit von Sokrates' Deutung der Besetzungen mit libidinöser Energie, die von Alkibiades ausgeht. Und doch liefert die Alkibiades' Auftritt vorangegangene Rede der Diotima die entscheidenden Argumente, warum Alkibiades' egoistisch-erotisch motiviertes Dazwischen-Greifen nicht funktionieren kann; warum es die imaginierte Position des mit Verfügungsgewalt ausgestatteten Herren über die von ihm ausgehenden Liebes-Bindungen (figuriert über die Bekränzungen) nicht gibt. Alkibiades befindet sich in der Position des Zwischen – ἐν μέσῳ (en mésōi) –, d.h. in der dämonischen Position des Eros. Wie oben dargelegt, ist und bleibt Eros „bedürftig“ (201b–c): „Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort“ (203e). Als Bote im Zwischen ist es seine Aufgabe „[z]u verdolmetschen [Ἐρμηνεῦον] und zu überbringen [διαπορθμεῦον]“, er *berührt* also, zwischen Agathon und Sokrates sitzend, nicht ‚auf eigene Rechnung‘, sondern Bindungen stiftend, die, unversehens verbinden, was er doch zu trennen beabsichtigte. Das von Schleiermacher in der Übersetzung getilgte (schlichtende) Ver-Tauschen [διαλλαγὴ (diallagé)] insistiert also untergründig und widersteht damit Agathons Verneinung (vor der das Unbewusste bekanntlich wenig Respekt zeigt). Die partiellen Bindungen, Alkibiades' erotische Bände zu Agathon wie zu Sokrates, lassen sich nicht als partielle isolieren; sie fügen sich (durch das Supplement seiner berührenden Vermittlung) zu einem unkontrollierbaren, aber in sich selbst komplex verbundenen Ganzen.

Die eigenartige, die dämonische Position der berührenden Mitte, die auch Sokrates in seiner Rede trickreich für sich reklamiert hatte, ist unverkennbar die Position des Sprechens. Die Mitte, das Zwischen, stellt den Nabel des Gastmahls dar: In ihm finden der Sprechgegenstand, der Daimon, der Mittler Eros, und die unauflöslich dia-logische Anlage des Textes, der nebeneinander stehenden und kompliziert ‚zwischen-einander‘ kommunizierenden Reden, zusammen. Nicht zufällig spricht Alkibiades ‚aus der Mitte‘; nicht zufällig redet Sokrates mit gespaltener Stimme; nicht zufällig bekränzt Alkibiades doppelt; nicht zufällig wird die duale Ausgangskonstellation von Sokrates und Agathon, die einander zu ‚berühren‘ versuchen – was eben nicht automatisch, wie per Wollfaden, passiert – in eine drei-gliedrige überführt. In dieser erst, also zwischen Agathon, Alkibiades und Sokrates, ergibt sich die eigenartige, paradoxe Dynamik der dazwischengreifenden Schlichtung:<sup>23</sup> Anstatt Kontrolle über die Verteilung der Bindungen zu

---

<sup>23</sup> Dieser Übergang von Zwei- zu Dreigliedrigkeit erinnert an Jacques Lacans psychoanalytisches Projekt: Auch Lacan besteht in seinem Kampf mit der vor allem in den Vereinigten Staaten die Vorherrschaft gewinnenden Ich-Psychologie auf der grundlegenden Wichtigkeit eines dritten ‚Agenten‘, dem Symbolischen, der dem sonst rein imaginären Verhältnis des Ichs mit dem Anderen die entscheidende Dimension der Sprache und seiner Eigengesetzlichkeit hinzufügt. Inspiriert ist

generieren, eröffnet die nur scheinbar *eingreifende* Position in der Mitte den Prozess der Proliferation, der Dissemination der Bindungen. Wenn Alkibiades zuerst Agathon und anschließend Sokrates bekränzend zu binden [ἀναδεῖν (anadeîn)] versucht, befeuert er unversehens das Liebesverhältnis zwischen diesen beiden; er wird zum Berührung spendenden Liebesboten, der vermittelt und dabei selbst leer ausgeht. Seine Bänder zurren also nicht fest, spannen nicht zusammen [τείνω (teínō)], was vorher als zugehörig identifiziert wurde. Alkibiades Auftritt ist, wie Sokrates unterstreicht, Komödie: Die Zuschauer lachen über das entlarvende Unvermögen des Versuches, auf diese Weise zu binden und amüsieren sich über das schiere Gegenteil, das er bewirkt. Alkibiades' Bänder entfesseln; sie betreiben, was im Englischen treffend *con-tagion* genannt werden kann: Sie bringen (richtungs- und intentionslos) in Berührung, spenden liebende Gemeinschaft.

Alkibiades sollte also nicht allzu enttäuscht sein, wenn Sokrates, scheinbar mit einer List, am Ende von Alkibiades' Lobrede Agathon so Platz tauschen lässt, dass Agathon neben ihm selbst und auf diese Weise getrennt von Alkibiades zu liegen kommt (Anordnung Al|So|Ag). Alkibiades hatte sich ja anfangs, wir erinnern uns, zwischen Agathon und Sokrates gesetzt (Ag|Al|So) und von dort, aus der Mitte, sein Enkomion auf Sokrates gesprochen. Nun fordere, laut Sokrates, Agathons Wunsch neben Sokrates zu sitzen, zusammen mit der Logik des Sprechens (der Sprecher lobt den rechts von ihm Sitzenden), dass sich nicht Agathon in der Mitte (Al|Ag|So) niederlässt, wie von Alkibiades gewünscht, sondern Sokrates (Al|So|Ag) und dieser eine Lobrede auf Agathon hält. Für sich genommen ist Sokrates' Argument reiner Vorwand; durch ihn hindurch insistiert jedoch eine unausgesprochene Logik des Sprechens: die Regel, dass es immer die mittlere Position ist, die spricht. Diese offenbar latent zugrundeliegende Regel macht Sokrates Argument tatsächlich zwingend. Sie stellt aber eine Konstellation her, die Alkibiades Mut machen sollte: Die Sprech-Logik lässt nämlich nun Sokrates die ‚unglückliche‘ Position innehaben, die vorher Alkibiades bekleidet hatte. Es ist sogar, wie Alkibiades entlarvt, dieselbe Intention, die Sokrates scheinbar diese Position ‚wählen‘ lässt: Er vermutet, dass Alkibiades ihn nur von seinem Liebling Agathon trennen wollte und revanchiert sich nun, indem er just dasselbe tut, also trennend dazwischen-greift und Alkibiades' Berührung mit Agathon verhindert.

Sokrates wird also aus dem Liebeswettstreit, den das *Symposion* inszeniert, nicht als Sieger hervorgehen. Er wird nicht mit Agathon unter der Decke landen und damit Alkibiades' Wunsch mit anderem Partner erfolgreich in die Tat umsetzen. Er wird erotischer Dämon bleiben, der vermittelt, Liebe in die Welt trägt, ohne dabei selbst in den Besitz von irgendetwas zu gelangen. Dennoch erzählt Platons Text unverkennbar die Geschichte eines Agon – jedoch nicht, ohne die Idee des Wettstreits entscheidend zu verschieben. Die Bekränzungen und auch der anfängliche Beschluss, das *Symposion* nicht dem Zechen zu widmen, stellen es aus: Es ist ein Wettbewerb der Rede, den die Anwesenden veranstalten. Der Anlass

---

die folgende Lektüre der rotierenden Positionen von Lacans berühmten „Seminar über E.A. Poes ‚Der entwendete Brief‘“, das Lacan nicht zufällig an den Beginn seiner *Schriften* stellt. Vgl. Jacques Lacan: „Le séminaire sur la ‚Lettre Volée‘.“ In: ders.: *Écrits*. Paris: Seuil 1966, S. 11–61.

des Gelages, Agathons Sieg im Tragödienwettbewerb, kehrt also unheimlich wieder: Der mit der Bekränzung des Siegers am Vortag (eigentlich) beschlossene Wettstreit findet eine Wiederaufnahme, geht, unter veränderten Rahmenbedingungen, unerwartet in die Verlängerung. Dies ist, was sich in Alkibiades' Geste der Übertragung der Bänder von Agathons auf Sokrates' Kopf zugleich vollzieht und symbolisiert: Er bekränzt (auch) einen neuen Sieger, Sokrates, „der doch in Reden alle Menschen besiegt [νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους (nikônta en lógois pántas anthrôpous)], nicht nur neulich einmal [οὐ μόνον (ou mónon)] wie du, sondern immer [ἀλλ' αἰεὶ (all' aeí)]“ (213e).

Die Alteration von „einmal [μόνον]“ zu „immer [αἰεὶ]“ ist entscheidend und folgenreich. Wir erinnern uns, dass schon Diotima im erzählten Gespräch mit Sokrates durch das Hinzufügen des zeitlichen Zusatzes „immer [αἰεὶ]“ (206a) eine wichtige Wendung ausgelöst hatte: Vom *Besitz* der Glückseligkeit verschiebt sich die Frage zu der des Strebens und der *berührenden* (Er)Zeugung. In der menschlichen Sphäre streicht das Bestehen auf die unbegrenzte zeitliche Dimension die Möglichkeit von ewigem Besitz, von stillstellem Zu-Greifen durch. Die Bekränzung des Sokrates löst also die festgezurrten Bänder, die den Kopf des Agathon umgeben und diesen, *für den Moment*, als Sieger *fest-gestellt* hatten. Sokrates ersetzt nicht einfach den ‚Sieger des Vortags‘; er tritt ergänzend als Sieger hinzu (beide sind ja am Ende bekränzt), er ist Supplement, das die zeitliche Dimension des Siegens und Bindens, der Relation und der Fülle/Vollkommenheit diesen Phänomenen selbst konstitutiv hinzufügt. Die Bekränzung des Sokrates ist Ent-grenzung: Sie wandelt den (Rede-)Wettbewerb in einen ‚unendlichen Wettbewerb‘<sup>24</sup> – ohne zeitliches Ende, ein stets wiederkehrender, sich erneuernder, sich selbst wieder einfordernder Agon.

Dieser Rede-Agon zielt nicht auf das Telos des Fest-Stellens eines Siegers – im Gegenteil. Er zielt auf die Nicht-Feststellbarkeit, die Fortdauer seines eigenen, bewegenden Prozesses.<sup>25</sup> Sokrates' Rede zeichnet sich, laut Alkibiades, genau durch diese Unruhe und Bewegung stiftende Eigenart aus:

Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder andere gute Redner, dachte ich wohl, daß sie gut sprächen, dergleichen begegnete mir [ἔπασχον (épaschon)] aber nichts, noch geriet meine Seele in Unruhe [ἐτεθορύβητό (etethorýbētó)] darüber und in Unwillen, daß ich mich in einem knechtischen Zustand befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft so bewegt [διετέθην (dietéthēn)] worden, daß ich glaubte, es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe, wie ich wäre. (215e)

<sup>24</sup> Dieser Gedanke ist inspiriert von Sigmund Freud: „Die endliche und die unendliche Analyse.“ In: ders.: Schriften zur Behandlungstechnik. Studienausgabe Ergänzungsband, S. 351–392.

<sup>25</sup> Die Etymologie des im Kompositum *Wett-bewerb* eingelagerten Verbs *werben*, von alth. (*h*)*werban* ‚sich drehen, wenden, umkehren, einhergehen, sich bemühen‘ (8. Jh.), das dann mhd. *werben*, *werven* ‚bewegen, drehen, sich bemühen, tätig sein, sich bewerben, ausrichten, betreiben‘ wird, mag das Argument der Wendung auf den Prozess des Wettbewerbs selbst, der eben vor allem ansteckende Bewegung impliziert, stützen. Vgl. Lemma „werben“ in: Wolfgang Pfeifer (Hg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin: Akademie-Verlag 1989, Bd. 3, S. 1961–1962.

Anders als die Worte des Rhetors zielt das Sprechen von Sokrates nicht auf ein Ergebnis der ‚Überzeugung‘, das sicherlich folgenreich für die politische Sphäre der Polis sein mag, aber scheinbar den Einzelnen nicht weiter trifft. Sokrates’ Hörern begegnet etwas, vielmehr, sie erleiden [πάσχω (páschō)] eine Begegnung, die etwas mit ihnen macht. Sie werden ge-rührt und dadurch mit Unruhe und Bewegung angesteckt. Sokrates’ Reden *tangieren* wirkungskräftig die Zuhörer, reißen berührend *mit* (*con-tangere*), sodass sich das dämonische Streben der Mitte, die konstitutive und unzählbare Bewegung des Boten, der im Zwischen vermittelt, verdolmetscht und dabei niemals selbst zur Ruhe kommt, auf die Hörer überträgt. ‚Nicht-so-zu-bleiben-wie-man-ist‘<sup>26</sup> stellt dabei keinen greifbaren, idealen Zustand dar; es ist Prozess, der stets generiert, angetrieben, gewissermaßen angestoßen werden muss. Genau dies zu tun fällt dem Dämon, dem Eros, Sokrates zu. In seinem Reden insistiert die Mitte, das Zwischen, das eben nicht trennende Distanz ist, sondern bewegende, rührende Berührung. Worte aus der Mitte kommunizieren nicht nur, reichen nicht nur Inhalte weiter – sie begegnen, gehen an, halten in Bewegung. Es ist dies eine Figur der Berührung, die Platons *Symposion* ausführlich entfaltet – ein Zwischen, das kein Trennen, sondern ein Affizieren ist, zugleich berührend und nicht-berührend, eben kein aneignender Zu-Griff und doch rührende Beziehung, anziehend und an-stoßend, ab-stoßend ohne den Kon-Takt zu verlieren. Neben dem Insistieren von Formen des Verbs ἅπτομαι (háptomai) an Schlüsselstellen des Textes kodiert Platons Spiel mit der griechischen Vorsilbe δια- die hier herausgearbeitete komplexe Berührungsfigur: διαλλάττω (diállattō) [‚tauschen‘, ‚schlichten‘,], διαβάλλω (diabállō) [‚dazwischen /hindurch werfen‘; ‚hinüberbringen‘, ‚auseinander bringen‘, ‚entzweien‘], διαλαμβάνω (dialambánō) [‚auseinander nehmen‘, ‚zwischennehmen‘; ‚dazwischen greifen‘, ‚trennen‘], διατίθημι (diatíthēmi) [‚auseinander legen‘, ‚in einen Zustand ver-setzen‘], διαπορθμεύω (diaporthmeúō) [‚überbringen‘], διάκειμαι (diákeimai) [‚in eine Lage versetzt sein‘] sind allesamt semantisch affiziert von der eigenartigen Kippbewegung, die dem griechischen δια-innewohnt. Der Partikel bezeichnet sowohl ein trennendes ‚Auseinander‘ als auch ein transversales, querendes ‚Durch‘, die trotz der unterschiedlichen Richtung die Gemeinsamkeit einer Beziehung etablierenden, spannungsvollen Bewegung eint. Im Gegensatz zur deutschen Übersetzung ‚über-‘ erschöpft sich bei keinem dieser Verben sein Sinn im erfolgreichen Über-Brücken einer Distanz – ihm bleibt stets die Spannung der Relation eingeschrieben, das Zwischen kollabiert nicht. Diese Spannung von Trennung und Verbindung prägt als Figur der Berührung Platons Text.

Es ist offenbar, dass die Wortbände, die Sokrates flicht, immer zugleich Liebesbände sind – dafür sprechen auch die Regungen, die sie hervorbringen: Herzklopfen und Tränen (vgl. 215e) sind als Liebesregungen identifizierbar. Die ‚Logik‘ der Worte, nämlich ihr Wirken aus dem Zwischen, ihr Modus der

---

<sup>26</sup> Gilles Deleuze deutet Friedrich Nietzsches Philosophem der ‚Ewigen Wiederkehr‘ in einer Weise, die mit der aus Platons Text gewonnen Formel in interessante Resonanz tritt. Es geht um das kritische Denken einer offenen Zukunft, das die differenzproduzierende Kraft der Wiederholung entdeckt und affirmiert. Vgl. Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. Paris: puf 1968, S. 376–389.

Berührung, bestimmt dabei den Modus, in dem Lieben in Platons Text funktioniert: Die ubiquitär emergierenden Liebesbände laufen gerade nicht auf einzelne, *feste* Beziehungen hinaus, zurren sich nicht um Köpfe zusammen, die, wie Aristophanes' berühmte gespaltene Kugelmenschen, nur darauf warten, mit der passenden Hälfte wieder zu Vollständigkeit verpaart zu werden. In geradezu proto-Lacan'scher Manier verschafft die Engführung von Liebe und Worten/Sprechen/Sprache – ὑπὸ τῶν λόγων (hypò tōn lógōn) (215e) nennt Platon das Unterworfensein ‚unter‘ diese Sprach-Macht – dem konstitutiven Gleiten der Bande Prominenz: Die von der jeweiligen sprechenden Mitte, verkörpert von Sokrates, ausgehenden Bande verwickeln; wie von Alkibiades vorgeführt entwickelt Platons Text die Bekränzung des bewunderten Siegers Agathon, um sie gewissermaßen fort-zuschreiben, weiterzureichen, zu proliferieren, andere damit anzustecken. Sokrates ist keineswegs der ‚wahre‘ Endpunkt der Bänder. Im Gegenteil, er ist Scharnier, Relais und Umlenkrolle, der die von den Bändern bloß illustrierten bindenden, rührenden Worte disseminiert. Es fluktuiert durch das Gastmahl hindurch die Position des Zwischen, tritt gleitend mit Vielem in Berührung und steckt mit seiner unfeststellbaren Bewegung an.

Der Aufbau des Textes selbst setzt das von der rekonstruierten Berührungs-Figur geforderte Halten in der Mitte performativ um: Anders als der Untertitel, περὶ ἔρωτος (perì érōtos), suggerieren könnte, kreist das *Symposion* das Konzept der Liebe nicht ein, um in einem Prozess der zielgerichteten ‚Näherung‘ schließlich doch beim *Begriff* der Liebe, und damit ihrem Wesen zu enden. Platons berühmter Text nähert sich der Liebe be-rührend, genau im Modus, in dem Sokrates' Worte wirken: Die Position der Rede rotiert, ohne zur Ruhe zu kommen, ohne zentripetal die Essenz zu konzentrieren. Entscheidendes artikuliert sich im Zwischen der Beiträge, ohne kommentierend oder einordnend rückgebunden zu werden. Im Kreisen um die Liebe setzt er die Energie der Rotation zentrifugal um, ent-fesselt die im scheinbaren Gegen-*stand* gebundene Wirkmacht und affiziert damit die Zuhörer: ‚daß [sie] glaube[n], es lohnte nicht zu leben, wenn [sie] so bliebe[n], wie [sie] wäre[n].‘ Das Wort endet nicht im Begriff; was als ‚Streben‘ oder ‚Näherung‘ noch einem irgend definierten *telos* verpflichtet scheint, findet, Diotimas Stufenleiter durchstreichend, im fort-gesetzten Prozess des sprechenden Be-Rührens seine Energiequelle. Es ist nicht das Ziel, das Energie auf die Noch-Nicht-Angekommenen zurückspeist (das wäre das Wasser, das vom vollen Becher zurück in leerere fließt), sondern die Mitte, die rührt und stets bewegt. Die Vermittlung selbst treibt an – das Berühren –, nicht das imaginierte zu Berührende.

Die Verwicklungen der von Sokrates disseminierten Liebesbände machen dabei auch vor diegetischen Grenzen nicht halt. Die aus der ursprünglichen Kommunikationssituation herausragenden Fortschreibungen der ‚rührenden Liebe-durch-Worte‘ können – obwohl die große Angst vor der Eigendynamik der in die Welt geschickten Texte für Sokrates ja prominent geworden ist<sup>27</sup> – gar als die maßgebliche Motivation der komplexen narratologischen Struktur gelten.

---

<sup>27</sup> Vgl. Platon: Phaidros. In: ders.: Werke in acht Bänden, Bd. 5, S. 1–193. Es scheint mir kein Zufall, dass zwischen den beiden Texten, die um das Thema der Liebe kreisen, sich zugleich ein Dialog über das Wirken von Worten entspinnt.

Platons Text erzählt, dass sowohl die Erzähler als auch die Hörer, die nicht mit Sokrates selbst, sondern ‚nur‘ mit der Geschichte des Gastmahls in Kontakt kommen, verwickelt sind in das Liebesknäuel, das sich rund um Sokrates entspinnt. Sie begehren, als Hörer oder Erzähler, offenbar die sich um die Liebe drehenden Worte. Nicht zufällig setzt der Text mit der Antwort auf den Wunsch ein, doch vom Gastmahl und den Liebesreden erzählt zu bekommen. Die Freunde, die intrafiktional diesen Wunsch motivieren, fungieren dabei sofort als Identifikationsfiguren für die Leser: Es ist ja offenbar auch unser Wunsch, mit dem wir dem Text begegnen: in Kontakt mit den Liebesreden zu treten. Der Imperativ „erzähle uns[!]“ (213e) wirkt über alle ineinander verschachtelten Erzählebenen hinweg, wird von Apollodoros über Glaukon und die Freunde weitergetragen, „überbracht“, bis an uns, die wir Platons Text heute erwartungsvoll in den Händen halten. Die kundigen Erzähler, die in der Lage sind „[z]u verdolmetschen [Ἡρμενεῦον] und zu überbringen [διαπορθμεῦον]“ sind selbst sämtlich als „eifrigste[ ] Verehrer des Sokrates“ (173b) markiert. In anderen Worten: Sie waren selbst hörend in den Bann gezogen, wurden selbst bewegt von Sokrates’ Worten. Statt jedoch Liebeskonkurrenten zu werden, also um die Bande zum bewunderten Mann zu streiten, wechseln sie gewissermaßen die Seite, werden vom Hörenden selbst zum Sprechenden und disseminieren, proliferieren Sokrates’ Worte. Das Öffnen und Fluktuieren, das Sokrates’ Philo-Logie, seine berührenden Liebes-Worte oder besser seine Wort-Liebe erzeugt, macht möglich, dass seine früheren Hörer in die Position des Zwischen gleiten, in der Sprechen und Liebesbande-Knüpfen zusammenfallen. Wie im Text selbst rotiert die Redeposition, wandert weiter und steckt fort-während mit seiner berührenden Bewegung an.

Selbst wenn der Kreis sich zu schließen scheint und wiederum Sokrates, die ikonische Figur des Zwischen und der bewegenden Rede, gegen Ende erneut zum Sprecher wird, behauptet sich die fort-drängende, nicht zur Ruhe kommende Kraft des Symposions. Anstatt an ein festhaltbares Ziel zu gelangen, endet das Gastmahl als das, als was es begonnen hatte: als Symposion. Eine „große Menge Herumziehender“ (223b) stürmt die Lokalität und lässt sich nieder: Statt finaler Harmonie gerät die scheinbar geregelte Situation außer „alle Ordnung [έν κοσμῷ οὐδενί (en kosmōi oudení)]“; „Lärm“/Unruhe [[κ]αὶ θορύβου ([k]aì thorýbou)] (223b) erhält Einzug. Gänzlich unerhört und fremd ist diese Lage jedoch nicht: Als Alkibiades vom Effekt der Reden Sokrates’ erzählte, benutzte er ein Verb, dessen Stamm nun in der Unruhe der Eindringlinge bedeutungsvoll wiederhallt: Seine Seele war „in Unruhe [geraten] [έτεθορύβητό (etethorýbētó)]“. Mit dem Auftauchen der Herumziehenden kehrt ein weiteres Mal eine Situation wieder, ein neuer Umlauf beginnt: Wie zuerst Alkibiades, dann Sokrates, tritt nun die Masse ein, lässt sich *zwischen* den Freunden nieder und erneuert, aus der Mitte, die für den Text wie für Sokrates’ Sprechen konstitutive Unruhe. Anstatt zu einem Schluss zu kommen, endet das Symposion in Ent-Grenzung. „[G]ewaltig viel Wein“ (223a) wird getrunken, manche gehen, manchen schlafen. Das Zirkulieren um Sokrates hat aber kein Ende: Mit Agathon und Aristophanes – zwischen den beiden, ist man geneigt zu sagen, – führt er ein neues Gespräch, über Komödie und Tragödie, das nicht recht überliefert ist. Das Signal jedoch ist klar: Das Reden kommt an kein Ende, der be-rührende Prozess bleibt, als berührender, in Bewegung.

Wenn Sokrates sich „erst abends nach Hause zur Ruhe be[gibt]“ – und damit endet Platons Text –, dann, um die mit der Regelmäßigkeit des Sonnenaufgangs einsetzende, habituelle Unruhe zu betonen. Sokrates wird geweckt werden und zwar lange über die von ihm erlebten Sonnenumläufe hinaus. Platons *Symposion* führt vor, dass (Sokrates') Liebes-Worte zirkulieren werden – und nicht aufhören, ihre charakteristische Unruhe zu stiften. Unter einer Voraussetzung, die als Philologie einer Zunft den Namen gibt: Die Bereitschaft, sich den Worten auszusetzen, sich von ihnen, im vollen Sinne, berühren zu lassen. Das unruhige Zwischen, die sprechende Mitte, offen für Bewegung zu lassen und den Text eben nicht auf seinen ‚Begriff‘ feststellen zu wollen. Die Lust zu teilen, die alle Erzählenden und Hörenden des *Gastmahls* verbindet: die Lust sich *zusammen* von den Worten mit Unruhe *anstecken* zu lassen – *con-tangere philologia*.