SPASS UND MASS. ÜBER DEN FRÜHESTEN FALL LITERARISCHER 'SELBSTAUFHEBUNG' DER PHILOSOPHIE IN PLATONS *PHAIDROS* UND DEREN HERMENEUTISCHES UNBEHAGEN*

Borislav Mikulić
Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet

Posveta

Svoj prilog posvećujem dragom kolegi i prijatelju Zdravku Kučinaru u sjećanje na zajednički rad na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i na osobno druženje u beogradskim godinama 1988-91.

Sažetak

Šala i mjera. O najranijem slučaju književnog 'samoukidanja' filozofije u Platonovu* Fedru *i njegovoj hermeneutičkoj nelagodi

Prilog tematizira takozvanu „zabranu pisanja" za filozofiju u Platonovom dijalogu *Fedar* te suvremenu hermeneutičku kontroverzu o samoprimjenjivosti tog specijalnog slučaja filozofske kritike kulture i medija na Platonovu pisanu filozofiju. U radu se pokušava pružiti kritička pojašnjanja i daljnje argumente za debatu između predstavnika historijsko-hermentutički orijentiranih platoničkih istraživanja tzv. Tübingenske škole s jedne strane i njihovih filozofsko-hermeneutičkih protivnika, s druge strane, o načelnoj univerzalnosti i autoreferencijalnosti Platonove kritike pisma. Argumenti pojedinih pozicija ispituju se kroz detaljnu tekstualnu analizu Platonovih metaforičkih iskaza i smještaju u širi, jezično-materijalistički kontekst teorije znakovnosti mišljenja kod Platona, Hegela i historijske jezične filozofije, za razliku od recepcijsko-teorijske interepretacije u Tübingenskoj školi.

Ključne riječi: Platonov *Fedar*, zabrana pisanja za filozofiju, 'samoukidanje' filozofije, historijska vs filozofska hermeneutika, Tübingenska škola, jezični materijalizam, historijska filozofija jezika

*Tekst sadrži temeljni dio višestruko opsežnije i neobjavljene studije na njemačkom jeziku pod naslovom „Das Adonisfest der Philosophie: Platons Schriftkritik und der epistemologische Wert von Metaphorik, Narration und Selbstironie" koja je prvotno napisana 1999. za istraživačkog rada na filozofskom seminaru Sveučilišta u Tübingenu u okviru projekta „Metaphorik und Modelle im philosophischen Logos" (1996-1999.) uz potporu fondacije Deutsche Forschungsgemeinschaft, te dorađivana i djelomice prezentirana u različitim usmenim izlaganjima u Tübingenu, Beču, Ljubljani i Zagrebu (1999, 2003, 2013).

Spaß, Lachen, Witz und Ironie scheinen seit jeher die namhaftesten und seriösesten Köpfe unter den philosophisch Denkenden beschäftigt zu haben, und zwar, wie bekannt, nicht nur als theoretischer Gegenstand, wie etwa bei Bergson, Freud oder schon bei Kant. Vielmehr ist das Verhältnis der Philosophie zum Lachen und Ironie ein radikaleres. Es reicht bekanntlich an ihre eigenen Wurzeln, ihre Herkunft und ihren Habitus selbst heran. Dies bezeugt einerseits Platons notorische Legende, dass die Philosophie von ihrer Geburt an ein Gegenstand des Spaßtreibens vonseiten der „gemeinen" Außenwelt gewesen sei; andererseits bestätigen es die größten unter den modernen philosophischen Kritikern der Philosophie wie Nietzsche, Marx und deren weitgehend verkannter gemeinsamer Vorgänger in der *kulturellen Philosophiekritik*, Heinrich Heine[1]. Dieser Trend der gegenseitigen ironischen "Verobjektivierung" zwischen Philosophie und Welt hat sich über die Zeit der Klassik und die Spätantike hinaus bis in die moderne Zeit fortgesetzt. Doch es geht um viel mehr als die Äußerlichkeit der Ironie. Es geht um eine innere, philosophisch konstitutive Rolle von Witz und Ironie, die man auch bei Kant, wohl dem "seriösesten" Kritiker sowohl der Philosophie als auch des Lachens wiedererkennt: "Kant hat über Ironie eben nicht theoretisiert. Er hat sich einfach nur, wie auch Sokrates, der Waffe der Ironie bedient, indem er mit ihrer Hilfe das Terrain für das Fundament des Gebäudes der Wahrheit und der Tugend ebnete (...)".[2] Diese Tradition der Verinnerlichung von Ironie scheint den italienischen Schriftsteller und Komiker Stefano Benni veranlasst zu haben, nach einem anderen, nicht objektivierenden Verständnis der philosophischen Ironie gegenüber der gegenwärtigen, vom 'Videozentrismus' regierten Welt zu suchen. Es ist ein Verständnis, in dem der Philosoph selbst kein theoretisch souveränes sondern ein komisches Subjekt ist und dessen kritische Denkart eine "Komikosophie"[3].

Gleichwohl verdanken wir auch dieses komplexere Verhältnis der Philosophie zu Witz und Spaß wiederum Platon, Es besteht in seiner Idee, dass nicht nur die Philosophen dem Rest der Welt lachhaft vorkommen, sondern dass Philosophie ihrerseits Spaß und Unterhaltung einschließt, die sich *ebenso* auf die restliche Außenwelt *wie ihre eigene, in dieser Welt enthaltene, seriöse, kritische Denkarbeit bezieht*. So nämlich wie im *Theaítetos (173d-177c)* die Philosophen

---

1) Zum altbekannten Thema des Lachens in der Philosophie vgl. den klassischen Essay von Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Ffm. 1987. Jetzt auch eine neuere, Mythos, Philosophie, Psychoanalyse und Medizin umfassende Studie von Susanne Schröder, *"Lachen ist gesund" — Eine volkstümliche und medizinische Binsenwahrheit im Spiegel der Philosophie* (Diss. FU Berlin, 2002), vgl. insb. Kap. 2 "Das Lachen und die Philosophie. Historischer Überblick der wesentlichen Positionen". Zur kulturkritischen Bedeutung von H. Heine und dem sog. "Vormärz" in der Geschichte der modernen deutschen Philosophie vgl. jetzt *Heinrich Heine und die Philosophie. Vier Beiträge zur Popularität des Denkens*, hrsg. von M. Röll und T. Trzaskalik, Wien: Turia und Kant, 2007.

2) Vgl. Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*, Frankfurt/Main: Insel-Verlag, 1981, S. 236.

3) Stefano Benni, "Filosofia e commicità", u: *MicroMega. Almanaco di filosofia*, 5/2001, S. 193-198. (Übersetzung ins Kroatische in "Imaginarij lijevoga. Razgovori i interviewi evropskih intelektualaca o politici", Književna republika 1-2/2006, hrsg. von B. Mikulić, S. 78-134.)

nicht nur vor Gericht und sonst in der Öffentlichkeit, sondern auch untereinander als lachhaft und „kindisch“ vorkommen, endet auch der Dialog *Phaidros* mit einer selbstbezogenen Scherz-Diagnose über die philosophische Teilnahme an der *kulturellen Produktion ihrer Zeit*, einschließlich der Mythenbildung (275b-278e). Im Schlussteil des *Phaidros* sind einerseits die berühmt-berüchtigte Kritik der Schriftverwendung durch Dichter, Rhetoriker und Gesetzgeber sowie ein “Schreibverbot” für Philosophen ausgesprochen, und dies in einer Scherzform, die weitreichende Folgen für das Selbstverständnis der Philosophie in der Kulturgeschichte — bis hin zum Verdacht auf ihre Selbstaufhebung durch performativen Selbstwiderspruch — nach sich gezogen hat. Dieser Verdacht markiert nämlich die Kontroverse zwischen historischer und philosophischer Hermeneutik, die seit Jahrzehnten zwischen der sogenannten Tübinger Schule in der Platon-Forschung und der hermeneutischen Schule um H. G. Gadamer geführt wird, über den Bestand der ‘ágrapha dógmata’ und deren Bedeutung für Platons Dialoge insgesamt.

Die etwas missverständlich „esoterisch“ genannte Platoninterpretation der Tübinger Schule besteht im Wesentlichen darin, dass sie am *systematischen Primat* der ungeschriebenen Lehre vor dem dialogischen Schriftwerk festhält; hinzu kommt die Annahme von der prinzipiellen Allgemeingültigkeit und folglich der Selbstbezüglichkeit von Platons Schriftkritik im Schlussteil des Dialogs “Phaidros”.[4] Beide Annahmen charakterisieren gleichermaßen die Position der Tübinger Platon-Forschung, wobei das Thema der Selbstbezüglichkeit in neueren Beiträgen der Schule durch Thomas A. Szlezák zunehmend in den Vordergrund rückt und weitere Debatten nach sich zieht[5].

Zwar haben auch H. Krämer und K. Gaiser von Anfang an ebenso unmissverständlich wie unermüdlich dafür argumentiert, dass Platons dialogische Philosophie durch die Anerkennung des Primats der ungeschriebenen systematischen Lehre keineswegs ihr Bestandsrecht einbüße; im Gegenteil, sie werde dadurch erst auf ihre Aporien hin klärungsfähig gemacht und im Sinne eines konsistenten und kohärenten Gedankensystems vereinheitlicht. Gleichwohl scheint die durch Szlezáks ebenso literatur-historisch wie text-analytisch fundierten Zugang herbeigeführte Wendung von den doxographischen Quellen zur Struktur der Dialoge als Platons *literarischer* Produktion neue Probleme philosophiegeschichtlicher wie systematischer Art aufzuwerfen. Szlezák knüpft dabei auch an die Thematik von Gaisers früheren Forschungen zur

---

4) Vgl. zum ersteren Punkt neben früheren Arbeiten von H. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 und K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart 1962; auch H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica,* Milano (1982), 5. Aufl. 1994. Zum zweiten Punkt grundsätzlich Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York 1985 und ders., *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 .

5) Vgl. hierzu einen neueren Überblick der Diskussion durch Th. Szlezák, *“Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon”* in: Les études philosophiques 1/1998, 69-90. Zur Klärung des Begriffs “esoterisch” gegenüber “exoterisch” s. auch die oben genannten Arbeiten von Szlezák, insb. *Platon lesen,* Kap. 26: *“Der Unterschied zwischen Esoterik und Geheimhaltung”,* S. 152 ff.

literarischen Konstitution des platonischen Schriftwerks an[6]. Durch seinen rezeptionstheoretischen Ansatz bringt Szlezák die Tübinger doxographische Orientierung jedoch strategisch in eine größere und provokante Nähe zu der sogenannten immanentistischen Hermeneutik Platons, die von Schleiermacher herrührt. Damit wird auch die Ironie zum zentralen systematischen Thema, das den philosophischen Stellenwert der Dialoge insgesamt beeinträchtigt.[7] In der folgenden Diskussion über die Argumente der beiden Fronten der Platon-Interpretation werde ich weitgehend indirekt der kritischen Annahme folgen, dass die historisch-hermeneutische Interpretation Platons durch die Tübinger Schule das Moment der Ironie in Platons Schreibstrategie teilweise überbewertet und dabei, ähnlich wie die philosophisch-hermeneutische Platon-Interpretation, den theoretischen Hintergrund der *historischen Sprachphilosophie* vernachlässigt, die nicht geringer als die Ironie-Debatte dem Romantikerkreis und F. D. Schleiermacher zu verdanken ist. Es geht genauer um die bekannte Annahme von prinzipiellem *Zeichencharakter* bzw. grundlegender *Materialität* des Denkens. Diese Annahme charakterisiert ebenso die sprachtheoretischen Ansichten der führenden historischen Philologen jener Zeit wie W. von Humboldt, Hamman und Schleiermacher wie die der untereinander sonst zerstrittenen Philosophen — von Schleiermacher über Hegel und Nietzsche bis hin zu Ch. S. Peirce. Trotz Hegels und Schleiermachers eindringlicher Beschäftigung mit Platon wurde die These vom materialistischen Zeichencharakter des Denkens kaum je auf ihre platonische Motivation hin geprüft und noch weniger in Beziehung zu Platons negativer Schrifttheorie gebracht[8]. Es ist meine Absicht, diesen Hintergrund bei Platon anhand einer detaillierten Fallstudie anzuzeigen und der Kontroverse über die Allemeingültigkeit der Schriftkritik, einschließlich ihrer Selbstanwendung, eine in Bezug auf dei Tübinger Position modifizierte Argumentationsbasis zu bieten.

---

6) K. Gaiser, *Protreptik und Paränese in Platons Frühdialogen,* Tübingen 1959; ders., *Platone come scrittore filosofico,* Napoli: 1984.

7) Das romantisierte Bild von Platons Ironie hat H. Krämer eindringlich kritisch behandelt (vgl. insb. *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, 5. Aufl. 1994, Teil I. Doch während Krämer die Ironie hauptsächlich auf innerdialogische *Inhalte* beschränkt wissen will, versucht Szlezák dem Stellenwert der Ironie als *innerdialogischem* Mittel der Dramaturgie und als metadialogischem Mittel der Selbstreflexion bei Platon Rechnung zu tragen (vgl. Th. A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (insb. Kap. 21). Diese Lösung erscheint ebenso erhellend wie ambivalent in Bezug auf die Rolle der Schriftkritik bei Platon. (Hierzu näher im Schlussteil der Arbeit.)

8) Für eine Diskussion über die sprachliche Uminterpretation des Kantischen Transzendentalsubjektes durch die Romantiker und deren Einfluss auf Nietzsche bis hin zu Wittgenstein, Derrida und Tugendhat vgl. etwa Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983., insb. S. 259 ff. und 279 ff. Auf eine tiefe Verbindung zwischen Hegels Erkenntniskritik in der *Phänomenologie des Geistes* und Platons *Theaítetos* verweist Merold Westphal, (vgl. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Indiana Univ. Press, 1979, insb. S. 60 ff), ohne jedoch die sprachphilosophische Seite näher darzulegen. Für eine konstitutive Rolle der Sprache bei Platon, insb. in seiner späteren Wissensanalyse im *Theaítetos* vgl. die einschlägige, aber m.W. wenig rezipierte Arbeit von Rudolf Rehn, *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1982., auf die ich hier nur am Rande eingehen kann.

In einem in der neueren Platon-Forschung viel beachteten Beitrag über das Problem der Selbstanwendbarkeit von Platons Spaß-Theorie des philosophischen Schreibens im Dialog *Phaidros* hat Wilfried Kühn[9] den Versuch unternommen, die von der historischen Platon-Interpretation der Tübinger Schule behauptete allgemeine, prinzipielle und selbstbezügliche Geltung von Platons Schriftkritik mit der Gegenthese zu entkräften, dass die schriftstellerische Tätigkeit eines Philosophen — d.h. das *Schreiben* von *philosophischen* Dialogen — aufgrund des spezifischen platonischen Begriffsverständnisses des Philosophen als *Dialektikers* von der nämlichen Schriftkritik auszunehmen sei; die philosophische Schriftstellerei sei aufgrund ihrer *immanenten Dialektizität* für gleichwertig mit dem mündlichen Philosophieren erklärbar. Thomas A. Szlezák hat eine derartige Einführung des Begriffs "dialektische Schrift" für Platons Werk mitsamt ihrer philosophischen Aufwertung gleichsam als Phantombeschwörung abgelehnt[10]: eine "dialektische Schrift" müsse ihrem Wesen nach von vornherein widersprüchlich sein, weil eine Schrift als Medium der Mitteilung philosophischer Inhalte für Platon nur ein *Abbild* der mündlichen Mitteilungsweise sei; gerade *als* Abbild sei sie nur eine *mimetische* Darstellung — einer "zweidimensionalen photographischen Wiedergabe dreidimensionaler Gegenstände" vergleichbar — und daher dem mündlichen dialektischen Gespräch gegenüber minderwertig; sie selbst könne den dargestellten Inhalt von sich aus nicht mehr fortführen; sie bedürfe weiterhin der "Hilfe" von außen (Szlezák 1999: 262/3). Zudem werde zum Schluss des *Phaidros* die dramatische Mimesis ihrerseits als *Illusion* entwertet und so durchbrochen, dass Sokrates die im Dialog dargestellten Inhalte ein *Spiel* nenne (Szlezák 1999: 264).

Bei seinem Versuch, eine *philosophische* Schriftstellerei Platons von dessen allgemeiner Abwertung, ja sogar Verurteilung der Schriftverwendung bei Dichtern, Rhetorikern, Gesetzgebern zu retten, erkennt Kühn ausdrücklich die Allgemeingültigkeit von Platons Bemängelung der "Buchstabenschrift als Medium" an — nämlich den Mangel, dass die Buchstaben laut Platon *nicht auf Fragen antworten könnten* (Kühn 1998: 31). Er verbindet sein Zugeständnis an die 'esoterische' Platoninterpretation der Tübinger Schule jedoch nicht mit den beiden anderen Nachteilen der Buchstaben, nämlich damit, dass die Schrift für Platon auch *nicht imstande sei, nur zu geeigneten Adressaten zu sprechen* und *sich selbst als Logos zu helfen*, bzw. positiv gewendet, dass nur die mündliche Rede dies alles könne. Desgleichen scheint Kühns Zugeständnis an die Allgemeingültigkeit der Schriftkritik bei gleichzeitiger Ausnahme der dialektisch-philosophischen

9) Vgl. Wilfried Kühn, "Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluss von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert", in Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 52, 1998, 23-39.

10) Vgl. Thomas A. Szlezák, "Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8-e4", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999, 259-267.

Schriftstellerei eine fragwürdige Reduktion des Schrift-Begriffs auf einen ihrer Teilaspekte ("Buchstabenschrift als Medium") zu verbergen, die Szlezák in seiner Kritik nicht eigens beachtet.

Es ist nämlich fraglich, ob der erstgenannte, allgemein akzeptierte Mangel der Schrift, auf Fragen nicht antworten zu können, sich in Wirklichkeit auf die "Buchstaben", d.h. auf die äußerliche, materielle Seite der Schrift beziehen kann. Dagegen spricht erstens, dass Sokrates in seiner Deutung des Theuth-Mythos, nicht wie im Mythos selbst die *Buchstaben* nennt (*grámmata*, vgl. 274d3), die auch an anderen Stellen bei Platon, wie den Dialogen *Politikós* oder *Theaítetos,* einen Elementencharakter besitzen und entsprechenden, elementarisierenden Analysen unterzogen werden. An der fraglichen Stelle im *Phaidros* hingegen redet Sokrates hauptsächlich von der *Schrift* schlechthin (*graphê*, 275d4). Sie habe — der Malerei ähnlich — das Unheimliche an sich, dass deren *Produkte* scheinbar lebendig seien und doch auf Anfrage unberührt blieben (ebd.). Platon versteht unter der 'Schrift' also nicht nur Buchstaben im Sinne von losen Elementen oder einer definierten Klasse von Elementen, sondern auch ein komplexes Artefakt mit Vordergrund und Hintergrund, Ausdruckseite und Inhalt. Darüber hinaus spricht er von der *Schrift* auch unter dem Aspekt einer *Tätigkeit* (ausgedrückt durch Verbalausdrücke *gráphein* bzw. *grápsai*), also einem Verfahren, das das "Abbild"-Verhältnis zwischen dem inneren, mündlichen Logos und dem äußeren, verschriftlichten Logos vertieft und so die eigentlich zu erfragenden *Inhalte* noch weiter von einem potentiellen Fragenden wegrücken lässt. Schließlich sind es nicht die Buchstaben, die als solche die zu erfragenden Antworten enthalten; die Buchstaben werden von vornherein als eine äußerliche, kontingente Instanz der Wiedergabe eines vorab mündlich geführten Gesprächs in die Diskussion eingeführt und haben selbst keinen eigenen, vom inneren mündlichen Dialog unabhängigen Inhalt. Daher zielen mögliche neue Fragen an den geschriebenen Dialog auf dasjenige, was durch die Buchstaben verschriftlicht wurde, worüber sie sich aber wie Gemälde "erhaben ausschweigen" (*Phaidros*, 275d6).[11]

Somit ist schon vordergründig klar, dass Kühns Zugeständnis an die allgemein akzeptierte These, dass schriftliche Dialoge auf Fragen nicht antworten können, an sich schon gegen die Relevanz der Annahme von einer "dialektischen Schrift" spricht. Denn, wie Szlezák völlig zu Recht betont, heißt dieser allgemeine Mangel der Schrift so viel wie: *jeglicher Fortführung des Dialogs unfähig.* Vor

11) Hinzu kommt, dass Sokrates von einer derart, durch den Vergleich mit der Malerei veranschaulichten Schrift nicht etwa zu Reden im allgemeinen übergeht (*tautòn dè kaì hoi lógoi*, 275d6), sondern *unmittelbar* zu *geschriebenen* Reden. Dies ist aus der unmittelbar vorangehenden Formulierung (vgl. 275c5: *en grámmasi katalipeîn*, c8: *lógou gegraménou*) ersichtlich, die wiederholt ein *genetisches* Verhältnis zwischen der Schreibkunst und ihren Sprösslingen (den geschriebenen Reden) betont. Ohne diese Evidenz könnten unter Reden schlechthin (*hoì lógoi*, 275d6) etwa auch Produkte der Redekunst gemeint sein, die nicht unbedingt *geschrieben* sein müssen, sondern auswendig *gewusst* werden könnten. Die meisten Dialoge Platons enthalten Meta-Erzählungen über derart auswendig gewusste Innendialoge, die von einem Akteur im Rahmendialog *mündlich* wiedergegeben werden, mit der Ausnahme des *Theaítetos*, in dem der Innendialog *vorgelesen* wird und darüber hinaus über den Entstehungsprozess des Manuskriptes und dessen *Verifikation* konversiert wird (*Theaítetos*, 142a-143c., insb. 143a).

diesem Hintergrund ist im Hinblick auf Kühns Annahme von einer *Dialektizität der Schrift* aufgrund der Dialektizität des inneren Dialogs festzuhalten: die auf mündlichem Dialog gründende Dialektizität wird zwar durchaus in der schriftlichen Form des Dialogs (oder mit Platon gesagt: 'en lógôi gegramménôi') zu einer "dialektischen Schrift" fixiert, die insoweit nur "dialektisch" ist wie sie sich von einer rhetorischen, poetischen, dramatischen oder nomothetischen Schrift unterscheidet. Darüber müssen wir gar nicht spekulieren oder, noch weniger, streiten, denn Platons Hang zum "Dokumentieren" der Entstehung, der Umstände und der Teilnehmer eines mündlichen Dialogs ist in den Proömien vieler seiner Dialoge, zumindest der wichtigsten, gut bezeugt. Strittig ist hingegen, dass eine derartige "dialektische Schrift" bzw. ein in geschriebener Version *vorliegender* dialektischer Dialog infolge seiner Unfähigkeit, durch Fragen und Antworten weiter vertieft und fortgeführt zu werden, in Wahrheit eher seiner inhärenten *Dialogizität* beraubt wird als dass der "dialektische" Inhalt verloren ginge. Fraglich ist für Platon zuallererst gerade die *Dialogfähigkeit* des "äußeren", "abgebildeten", durch die Schrift fixierten Logos, der, so "dialektisch" auch immer er sein mag, infolge der schriftlichen Form mehrfache Schäden erleidet: er ist auch für Unverständige zugänglich, selbst auf Fragen von Verständigen bleibt er stumm und, nicht zuletzt, er kann sich selbst als Logos bei Angriffen nicht 'durch Logos' helfen.

Daraus wird klar, wie noch detailliert darzustellen sein wird, dass der besagte zentrale Mangel der Verschriftlichung des Logos sich auf die Schrift als *Medium* in einem komplexeren Verständnis bezieht als es der Buchstaben-Begriff ermöglicht. Es umfasst einerseits materiell technische Aspekte, die Form, das Verfahren und den Zweck und zieht andererseits Kommunikations- und Rezeptionsfragen nach sich.[12] Insbesondere erscheint wichtig, dass der dritte Mangel des geschriebenen Logos, sich selbst bei Angriffen nicht helfen zu können, bei genauerem Hinsehen heißt, dass die Dialogunfähigkeit des „äußeren" Dialogs *in fataler Weise* mit der Dialektizität des inneren Dialogs zusammenhängt. Daher erscheint ein Versuch, die philosophische *Schriftstellerei* auf die Dialektizität des inneren mündlichen Dialogs zu stützen, wie Kühn es unternimmt, zumindest zwielichtig. Dies setzt nämlich voraus, dass die Dialektizität des inneren, mündlichen Logos zuerst von der Dialogizität des äußern, schriftlichen Dialogs unterschieden und getrennt wird, um dann zu einer "dialektischen Schrift" wieder vereinigt zu werden. Dabei ist zu erinnern, dass die Dialektizität eigentlich die Denkform bezeichnet und die Dialogizität seine diskursive und rhetorische Form.

Es scheint mithin klar, dass Kühn keinen hinreichenden Grund anbietet, bei Platon zwischen einer *Kritik an der Buchstabenschrift als Medium* und einem „philosophischen" *Schriftgebrauch* zu unterscheiden bzw. letzteren aus der Kritik

12) Für eine medien-soziologische Interpretation von Platons Werk insgesamt vgl. Umberto Cerri, *Platone come sociologo della communicazione*, Milano: Il saggiatore, 1991. Siehe auch, A. O'Donnel, *Avatars of the Word. From Papyrus to Cyberspace*, Cambridge (MA), London (UK): Harvard UP, 1998, insb. Kap. 1 "Hearing Socrates, Reading Plato", S. 14-28.

auszunehmen. Denn was Platon in Wirklichkeit an der Schrift beanstandet, sind nicht in der Hauptsache die Buchstaben als äußerliches Medium, gegen das sich die immanente Dialektizität des inneren Dialogs behauptet, wie Kühn glaubt. Denn eine Fassung und Wiedergabe des mündlichen Dialogs durch Buchstaben hat für Platon eine sehr negative Folge, nämlich dass der Dialog den Unverständlichen ausgeliefert sei und sich nicht wehren könne. Selbst dies ließe sich doppelt — hypomnematisch und propädeutisch — als nützlich rechtfertigen und somit gleichsam entschuldigen, was Platon faktisch auch tut. Was hingegen prinzipiell und eigentlich kritikwürdig ist, ist primär die genannte, aus der *zusätzlichen* materiellen Fixierung und Veräußerlichung des Inhalts durch die Schrift resultierende *Unfähigkeit des geschriebenen Dialogs zur Fortführung des inneren mündlichen Dialogs*, oder zugespitzt gesagt: *die schlechthinnige Suspension der Dialogizität als diskursiver Grundform des Denkens*. Die Unfähigkeit zur Dialogizität entsteht am äußeren Rand des Dialogs, zwischen dem geschriebenen Logos, bzw. dem Text, und einem potentiellen kompetenten Teilnehmer des Dialogs *a fortiori*, demjenigen also, der Fragen stellen möchte aber *prinzipiell* keine Antworten bekommen kann.

Platon denkt im *Phaidros* also nicht, wie man gemeinhin annimmt, nur exklusiv elitistisch, dass der geschriebene Logos in falsche, unwissende Hände geraten, missverstanden und verfälscht werden könnte, was dem *VII. Brief* zufolge ausgerechnet Platon selbst passiert sein soll. Er denkt eher prinzipiell problematisch, denn es geht — selbst wenn ein geschriebener Dialog in qualifizierte Hände fiele — um die Unmöglichkeit, ein dem inneren, mündlichen Dialog immanentes und ihm *gleichwertiges*, *dialogisches* Verhältnis zwischen der Schrift und dem Leser zu führen. Bezweifelt wird somit in der Hauptsache die Möglichkeit, dass ein *äußerlicher* Leser des Dialogs je in ein genuin *philosophisches* Verhältnis mit dem Logos kommen könnte, wie dies den kompetenten Teilnehmern des inneren, mündlich geführten Dialogs eignet.

Platon scheint mithin, trotz seiner eigenen Position als faktischer 'Schreiber' von Dialogen, nicht vom Standpunkt eines Dialogproduzenten aus zu reden; ein Philosoph kann also durchaus schreiben und dabei dreierlei heterogene Zwecke verfolgen, nämlich bessere Einprägung, Belehrung und — was die beiden Autoren so gut wie völlig unbewertet lassen: *die beste Unterhaltung* oder *den richtigen Spaß des Philosophen* gegenüber anderen Unterhaltungsformen (vgl. 276d-e: 'diáxei paízôn', 'pankálên paidián'). Und genau diese drei Zwecke, einschließlich der *Unterhaltsamkeit des Philosophierens*, verfolgt Platon ja selbst. Daher zeigt sich seine eigentliche Pointe hier klarer, wenn man sich die Richtung seiner Rede umgekehrt vorstellt. Es ist nämlich deutlich genug, dass er mit dem Blick auf den Dialog*rezipienten* redet, was heißt: nicht vorgesehen hat, dass ein *genuin philosophischer Akt* im *Lesen* der Schriften vorliegen kann, seien sie noch so "dialektisch" wie Kühn es glaubt. Belehren und Erinnern sind zwar legitime, aber äußerliche Zwecke. Der Nachdruck liegt auf dem dritten, der Sache selbst am nächsten liegenden Zweck — dem Spaß am Philosophieren. Er vollzieht sich

nur im lebendigen Dialogführen, das für Platon *vor* der Verschriftlichung des Dialogs durch Buchstaben liegt[13]. Es scheint somit, dass wir unter 'gráphein' zwischen einem Verschriftlichungsprozess und einem *spaßbringenden* Schreiben unterscheiden müssen.

Ob der größte Schriftsteller philosophischer Dialoge aller Zeiten dabei nur ein metaphysischer Dialogtheoretiker ist, der nichts von kreativer Rezeption geahnt hat, möge an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Viel entscheidender im gegenwärtigen Kontext scheint die Frage zu sein, ob ein geschriebener Dialog für Platon tatsächlich nur eine *nachträgliche* Fassung des *zuvor* mündlich abgehaltenen Dialogs in Buchstaben ist oder ob das Schreiben auch für ihn etwas mehr impliziert. Mit anderen Worten: woher kommt eigentlich der Spaß an der Betätigung der Schrift?

Zur Kritik der Kontroverse

Zur Klärung des umrissenen Konflikts muss man sich zunächst vor Augen führen, dass Platons Wortspiel in dem fraglichen Textstück, auf das sich die beiden Autoren beziehen, derart komplex ist, dass es sich nicht ohne eine etwas mühsame philologische Analyse ausschöpfen lässt. Im folgenden werde ich nur die wichtigsten Aspekte hervorheben, die die Argumente der beiden Autoren kritisch erhellen oder über sie hinausführen. Die betreffende Stelle in Platons *Phaidros* (278b8-e4) lautet im vollen Wortlaut folgendermaßen:

> *Ouk âra spoudêi autà en hydati grápsei mélani speírôn dià kalámou metà lógôn adynátôn mèn hautoîs lógôi boêtheîn, adynátôn dè hikanôs ta'lêthê didáxai.*
>
> ["Er wird also dies nicht im Ernst ins Wasser schreiben, indem er es mit Tinte durch das Röhrchen sät, zu Worten, die unfähig sind, durch sich selbst der Rede zu helfen, und auch unfähig, das Wahre hinreichend zu lehren."]

13) Es ist an dieser Stelle nicht uninteressant anzumerken, dass zwei Teilnehmer der Dialogs *Theaítetos*, Euklid und Terpsion, die im *äußeren Rahmendialog* auftreten und über die Verschriftlichung des einst gehörten mündlichen Dialogs konversieren, den *vorhin niedergeschriebenen* Dialog nicht selbst lesen, sondern ihn sich — von einem jungen Sklaven *vorgelesen* — anhören. Diese Quasi-*Wiedervermündlichung des Geschriebenen* kann jedoch nicht über das Vergnügen und Engagement hinwegtäuschen, mit dem sie sich der Dialog-Vorlesung hingeben. Obwohl Platon am Ende des *Theaítetos* nicht mehr auf diese Metaerzählung zurückgreift, wissen wir aus anderen Dialogen wie *Symposion*, dass in den Dialogen selbst über Dialoge konversiert wurde, wie nach Sokrates' Bericht über seine *Unterredung* mit Diotima. Somit ergibt sich eine andere Möglichkeit über das Fragen-und-Antworten zu sprechen: Fragen und Antworten werden nämlich *über* das Gehörte, und nicht zwangsläufig nur *an* das Gehörte gestellt, und so *erweitert sich der Rahmen der Dialogizität*, obwohl wiederum innerdialogisch. Dabei ist es eine völlig andere Frage, ob die Teilnehmer solcher nachträglich geführter Konversationen zu kompetenten Rezipienten gehören oder nicht. Über einen inkompetenten haben wir ein dialogisches Zeugnis (Alkibiades); über das Gespräch mit einem kompetenten (Agathon) über das Komödien- und Tragödienschreiben haben wir hingegen kein Zeugnis, weil der innerdialogische Berichterstatter, Aristodemos, nach langer Nacht eingeschlafen sein soll, so dass der im Rahmendialog auftretende Berichterstatter Apollodoros nichts übertragen konnte. Mit dieser doppelbödigen mündlichen Berichterstattung hat Platon uns um ein wichtiges direktes Selbstzeugnis gebracht. Es bleiben aber indirekte Zeugnisse, wie das Vergnügen und der Spaß am Lesen der Dialoge.

Es ist erstens zu beachten, dass Kühn in seiner Berichtigung von Szlezáks "falscher" Übersetzung der Textstelle verkürzt zitiert (genauer, nur bis 'en hydati grápsei'), so dass der restliche Text, aus dem sich der komplexere Sinn der Aussage sowie Platons eigentliche Intention ergeben, fast völlig vernachlässigt wird[14]. Die im Griechischen durch *en* mit Dativ definierte Rektion des Verbums 'schreiben' ('en hydati gráphein'), was so viel wie "im" bzw. "auf dem" Wasser wie auf einer Fläche schreiben heißt, scheint im Unterschied zur Akkusativ-Rektion ('in etwas hinein') eine "Medium"-Bedeutung im Sinne eines "Trägers" zu haben[15]. An diese schließt sich mittels derselben finiten Verbform ('grápsei') eine weitere Dativform mit Instrumentalbedeutung ('... mélani' = "mit Schwärze", Tinte) an. Dabei zeigt sich eine dicht gefügte, verschachtelte Syntax des Satzes, die die Aussage Platons weitaus komplizierter macht, als es einzelne Argumente der beiden Autoren erkennen lassen.

Satzanalytisch betrachtet kann das lokativische 'en hydati' mit den beiden Verbformen, dem finiten *grápsei* und dem Partizip *speírôn* verbunden werden; dasselbe gilt von *mélani* als *nomen instrumentis*. Zudem lässt sich sogar das 'mélani' adjektivisch zu 'hydati' statt substantivisch auffassen, da das Partizip 'speírôn' sinngemäß noch eher zu 'dià kalámou' gehört als zu 'mélani'. Trotz des lexikalisch belegten Nomens 'tò mélan' in der Bedeutung *Tinte*, wäre ein adjektivischer Gebrauch von *mélan* ('en hydati mélani') grammatisch und semantisch denkbar. Das legt die bereits oben zitierte Parallele 'en métrôi' (sc. *gegramménos lógos*) nahe, durch die die lokativische Dativform die *materielle Form* in den Vordergrund rücken lässt; der Logos *liegt* in den aus 'schwarzem Wasser' gemachten *Buchstaben* genauso vor wie er *im Metrum* vorliegen kann. Da es sich aber doch um eine nominale Verwendung von *mélan* handelt, ist eine sprachliche Dekonstruktion nur aus analytischen Gründen nützlich: die enge syntaktische Zusammenführung von beiden Nomina, *hydati* und *mélani*, und die ambivalente, substantivische und adjektivische Verwertbarkeit von *mélani*, scheint einen besonderen stilistischen Aspekt und eine auf Pleonasmus gründende Emphasis des Wasser-Motivs zu enthalten: die Tinte ist an sich eine Flüssigkeit, aber gleichsam nochmal verwässert.

Auf dieser beweglichen Grundlage greifen andererseits zwei Satzperioden 'en hydati grápsei' und 'mélani speírôn dià kalámou' derart ineinander, dass die finite Verbform *grápsei* ebenso zu *hydati* wie zu *mélani* gehört; zugleich erklärt das Präsenspartizip *speírôn*, das mit *dià kalámou* eine feste syntaktische und semantische Einheit bildet, das *grápsei* technisch-inhaltlich (mit Tinte wird durch ein Röhrchen geschrieben), und beide sind logisch und syntaktisch durch *autá* als ihr gemeinsames Verbobjekt verbunden (wobei *grápsei* absolut und/oder

14) So geht Kühn nicht näher auf den sprachlichen Unterschied zwischen "ins Wasser schreiben" gegenüber Szlezáks Wiedergabe durch "schriftlich niederlegen" ein. Da der Ausdruck im Altgriechischen ein "sinnloses Tun" indiziert, macht er schon im Ansatz Kühns Vorhaben zwielichtig, die philosophische Schriftstellerei als einen dem dialektischen Denken ebenbürtigen Vorgang zu rechtfertigen.

15) Vgl. die hierzu naheliegendste Parallele etwa 277e7: 'lógon en métrôi...graphênai' oder 'lógou en métrôi gegramménou'.

transitiv verwendet wird). Andererseits fügt sich *speírôn* mit dem syntaktisch beweglichen *mélani* zum Endergebnis des Schreibvorgangs zusammen, das in der nachfolgenden Nominalphrase 'metà lógôn...' expliziert ist: '...adynátôn...' (sc. 'hautoîs lógôi boêtheîn' usf.). Dabei ist festzuhalten, dass dieselben Dinge, autá, *ins Wasser geschrieben* und *durch Röhrchen gestreut* werden; sprachlich (grammatisch und inhaltlich) verbunden sind die beiden Phrasen durch das nomen instrumentis *mélani*, d.h. durch Tinte. Eine solche syntaktische Verschränkung von Satzteilen lässt die Annahme zu, dass das sprichwörtliche figurative "ins Wasser schreiben" und der wörtliche Ausdruck "mit Tinte schreiben" sich zueinander als parallele, sich gegenseitig ersetzende und erklärende Satz-Einheiten verhalten, derart dass das Wasser, *in das* geschrieben wird, dasselbe Wasser ist, *mit dem* geschrieben wird — nämlich Tinte. Man bedarf also nicht noch eines zusätzlichen, äußerlichen Wassers, um die Minderwertigkeit der Wiedergabe vom Logos in Buchstaben darzustellen[16].

Deshalb ergibt die sprachlich hoch komplexe Zusammenführung des figurativen "en hydati (gráphein)" und wörtlichen "mélani (gráphein)" neben einer plastisch *deskriptiven* zugleich eine *wertende Ergänzung* zum Verb 'schreiben' mit starker Emphasisfunktion. Die Bildlichkeit dieser Ergänzung ist offenbar durch den früher erfolgten Vergleich zwischen der Buchstabenschrift und der Malerei motiviert (275d4ff.). Die stilvolle Anspannung des Vergleichs kommt im Ausdruck 'ins Wasser schreiben' erst dann voll zur Geltung — und sein Emphasischarakter geht erst dann in Metaphorik über —, wenn das unmittelbar darauf folgende Präsenspartizip *speírôn* herangezogen wird. Dadurch wird die wörtliche Aussage 276c7 ("Er wird nicht mit Ernst schreiben") wieder an die Analogie der Schrift mit den Adonisgärten gekoppelt, die kurz davor von Sokrates ausgelegt wurde. Zugleich aber wird der vertraute Schreibvorgang zunächst materiell-bildlich durch die plastische Vergegenwärtigung des Zubehörs gleichsam überbeleuchtet und mittels der Bindung an den *doppeldeutigen* Verbausdruck *speírôn* (säen und streuen) als metaphorischen Kernausdruck zu einem metaphorischen Vehikel verfremdet.

Somit scheint diese Stelle offensichtlich wie keine andere nahezulegen, dass das Schreiben an sich, prinzipiell und allgemein, für Platons dialektischen Philosophen nicht ernsthaft in Frage kommt: als ein Bemühen der Repräsentation von Gedanken durch Schrift bedeutet er *unmittelbar* ein nutzloses Verstreuen von Gedanken in schriftliche Logoi die als Sprösslinge einer "Tintenmalerei" von sich aus unfähig sind, ihrem *inneren* Logos zu Hilfe zu kommen. Die Unfähigkeit der

16) Es ist aber in der figürlichen Rede da und die pleonastische Verstärkung des Wasser-Motivs (mit Wasser ins Wasser schreiben) scheint auf etwas anderes, Paradoxes hinzudeuten. Nämlich auch wenn das Endergebnis des ganzen Schreibverfahrens negativ ausfällt ('diese Dinge' werden zu lógoi ver-streut, die einer Selbsthilfe unter dem Namen 'lógôi boêtheîn' nicht fähig sind), ist hinreichend klar, dass jene "Dinge", auf die es ankommt und denen die ganze Mühe gilt, eigentlich in der Schwärze bzw. der Tinte als deren viel kleinere Teilmenge vom Wasseranteil enthalten sein müssen. Diese Hypothese erscheint sinnvoll im Hinblick auf die Diskussion über die Teilmengen in den Adonisgärten und der Schrift. Doch dieser Spur können wir im gegenwärtigen Zusammenhang nicht weiter nachgehen.

geschriebenen Logoi, eine derartige Tätigkeit höheren Ranges unter dem Namen 'dem Logos helfen' nicht leisten zu können, ergibt sich somit aus dem Wechsel des Mediums, dem Übergang der seelischen Einheiten in die Materialität des Schreibens als Medium und Vorgang. Die spezifische Natur der Gedankeninhalte, auf die es dem wissenden Philosophen ankommt, und die Schriftlichkeit im üblichen Sinne dieses Ausdrucks schließen sich somit für Platon mit hinreichender Deutlichkeit aus. Die Tatsache jedoch, dass Platon ausgerechnet Dialoge geschrieben hat, um uns zu sagen dass kein Philosoph ernsthaft Dialoge schreiben soll, bleibt davon unangetastet. Noch weniger ist dadurch die Konsequenz in Angriff genommen, dass die Glaubwürdigkeit der Schriftkritik selbst in Frage gestellt wird, wenn Platons Dictum über die philosophische Irrelevanz der schriftlichen Dialoge gelten soll, ist sie doch selbst Teil eines geschriebenen Dialogs und nur so uns vermittelt worden. Die entsprechende parallele Stelle im *VII. Brief* bezieht sich trotz ihres Anscheins nicht auf dieselbe Weise auf die Wertung der Dialoge. Sie sagt nur etwas über Platons Gründe aus, die höchsten philosophischen Inhalte nicht und nie der Schrift anvertrauen zu wollen. Insofern lässt sich sagen, dass die Aussage des *VII. Briefes* eine Teilmenge — wahrscheinlich die kleinste — von Platons philosophischen Lehrinhalten umfasst. Aber die wahre Intrige besteht wiederum darin, dass diese kleinste Teilmenge, die das Ernsthafteste, Ehrwürdigste und Höchste von allem darstellt, in gleicher Weise *ins Spiel gesetzt* wird, wie es mit der Saat in den Adonisgärten geschieht. So wie der Bauer mit den Adonisgärten ein "Spiel" treibt, scheint auch der Philosoph seine "Samen" in die Schrift-Gärten zu säen. Beide verwenden dabei nur kleine Teilmengen mit großem Wachstumspotential und haben dabei ihren Spaß. Man muss also Kühns Intention zugestehen: bei Platon ist doch geschrieben worden und zwar ganz "platonisch" — nämlich mit Maß. Oder, um die zitierte Wendung Platons überzustrapazieren: *geschrieben im Meter* ('en métrôi graphénai'). Mit Maß heißt aber zugleich gegen Kühns Intention: in kontrollierten Teilmengen, was nicht 'voll dialektisch' bedeuten kann. Das Dialektische ist, wenn und wo es überhaupt Thema ist, auf die Inhalte des mündlichen Dialogs beschränkt und durch Auslassungen, Umgehungen und Schweigen gekennzeichnet. Es ist prinzipiell nie vollständig, weil es sich nie auf die Wirkungsfähigkeit des geschriebenen Dialogs erstrecken kann.

Ferner hat Kühn im Prinzip Recht damit, dass die Negation *ouk* sich auf *spoudêi* beziehe[17]; dafür spricht die durch Voranstellung von *spoudêi* nahegelegte Emphasis der Negation ('ouk spoudêi...'). Es ist aber nicht zu übersehen, dass Kühns ausschließliche Beziehung der Negation auf *spoudêi*, unter Ausschluss der Verbumform *grápsei*, sinngemäß und übrigens auch grammatisch nicht haltbar ist. Die Negation *ouk* wird, im Unterschied zur *mê*-Form, vornehmlich mit finiten, indikativischen Verbformen gebraucht wie es hier der Fall ist. Aber darüber hinaus, es ist nicht sinnvoll anzunehmen dass nur "der Ernst" *gegenüber*

17) Kühn fügt S. 31 hinzu: "..., wobei sich 'sie' auf 'seine Samen' ... — metaphorisch auf 'seine Reden' — bezieht und die Negation auf 'mit Engagement', denn einige Zeilen weiter heißt es, dass er 'zum Spiel' (paidiâs chárin, 276d2) säen und schreiben wird."

"dem Schreiben" negiert wird, etwa so dass das Schreiben für einen Philosophen neutral und unabhängig von Inhalten bestehen könnte, denn der Ernst des Schreibens wird nach dem Inhalt bestimmt. Deshalb wird mit *ouk* vielmehr *der Ernst des Schreibens* schlechthin negiert, denn '(ouk) spoudêi grápsei' heißt ja hinreichend klar: *ouk tautà grápsei eph' hôis espoúdaken*. Würde sich die Negation hingegen *nur* auf *spoudêi* beziehen, so müsste *grápsei* als pleonastisch angesehen werden, was unmöglich ist. Denn der Ausdruck *spoudêi* wird hier adverbial verwendet, und wenn er der ausschließliche Gegenstand der Negation wäre, wäre statt des *ouk* eher die *mê*-Form der Negation zu erwarten (etwa mit der Bedeutung "schreiben, jedoch nicht im Ernst").

Des weiteren berichtigt Kühn Szlezáks Wiedergabe von 'en hydati grápsei' ("ins Wasser schreiben") durch "schriftlich niederlegen" nicht zu Unrecht so, dass er das sprichwörtliche 'ins Wasser schreiben' mit der Bedeutung von 'in *Sand schreiben', nutzlos schreiben,* erklärt. Wenn man aber genauer hinsieht, besteht dieses dritte kritische Moment in Szlezáks Lesart nicht in falschem Übersetzen und Verfehlen des Sinns von Platons Aussage. In seiner Antwort auf diese Kritik weist Szlezák zu Recht, wie ich glaube, darauf hin, dass Kühns "einseitige Festlegung" der Negation *ouk* auf *spoudêi* und ihre Abkoppelung vom Verbalausdruck *grápsei* noch eine weitere gravierende Folge hat, nämlich dass die "Analogie zwischen dem Tun des Bauern und dem des Philosophen" aufgelöst werde (Szlezák: 261). Auf dieser Grundlage zeigt sich, dass das einzige kritikwürdige Moment in Szlezáks Behandlung des Textes eher im Ersetzen einer ausdrucksstarken *figurativen* Redeweise in Platons Text durch ihre *literale Interpretation* liegen könnte (was Kühn seinerseits überhaupt nicht thematisiert). Mithin handelt es sich bei Szlezák um eine *Übertragung* der *Interpretation* eines umfassenderen systematischen Sachverhalts (metaphorischer Diskurs) auf eine konkrete Textstelle als Teil des Sachverhalts, die ihrerseits eigentlich ein *Interpretandum* und *nicht* unbedingt ein *Explanans* darstellt.

Ferner erklärt Kühn in seiner Korrektur von Szlezáks Verständnis der Platonischen Analogie zwischen dem Vorgehen eines klugen Bauern beim Adonisfest und eines Philosophen beim Schreiben, wobei jeder jeweils nur einen Teil seines Saat- bzw. Gedankenguts verwenden würde, dass dort keine Rede von Teilmengen sei (Kühn: 31, Anm. 12). Angesichts des Wortlauts dieser Dialogstelle erscheint diese Annahme eher willkürlich als begründet[18]. Kühn weist zwar zu Recht darauf hin, dass Szlezáks Wiedergabe des Textes *"Das, womit ihm Ernst ist, wird er nicht schriftlich niederlegen."* (Szlezák: 31; gr. *Ouk âra spoudê autà en hydati grápsei*, 276c7) nicht dem Platonischen *Wortlaut* entspricht, und berichtigt folgendermaßen: "Er wird sie also nicht mit Engagement *ins Wasser schreiben*" (ebd.). Diese Berichtigung ist, wie oben schon umrissen, zwar berechtigt aber nur halbwegs fruchtbar. Denn erstens, Szlezák bezieht sein für diese Stelle relevantes Verständnis aus der vorangehenden Stelle 276b5 ('eph' hôis espoúdaken'), so dass

18) Er missachtet vollkommen unerklärlich die partitive Bedeutung des Genitivs 'hôn spermátôn' und der Dativform (eph' hoîs).

seine Wiedergabe von 'spoudêi' durch die Wendung 'eph' hôis espoúdaken' in Wirklichkeit eine *Paraphrase* und nicht Übersetzung ist.

Trotz detaillierter Analysen thematisieren die Autoren nicht eigens den offensichtlichen Unterschied zwischen figürlicher und wörtlicher Redeweise bei Platon und noch weniger gehen sie auf eine mögliche Relevanz dieses Unterschieds für den Gegenstand der Kontroverse ein. Deshalb bleibt die Frage, ob das *Schreiben* philosophischer Dialoge bei und für Platon sich diskurstheoretisch rechtfertigen lässt, ohne dass es Dialektik im strikten Platonischen Sinne voraussetzt, wie Kühn annimmt. Die These, von der Kühn ausgeht, nämlich dass Platon Dialoge nicht nur geschrieben hat, sondern dass sie philosophisch relevant sind, werde ich zustimmend, aber mit anderen Argumenten angehen, die einerseits weg von seiner Annahme der Dialektizität auf die generelle Position der Tübinger Schule hinführen, jedoch nicht in Szlezáks Argumentation enthalten sind.

Philosophische 'Gartenkultur' und ihr epistemologischer Ertrag

Die *Identifikation* der Bedeutung des bildlichen Sprichwortes 'ins Wasser Schreiben', die oben aus der plastischen Materialität des von Platon beschriebenen Schreibvorgangs heraus gewonnen wurde, legt zunächst nahe, dass es sich hier tatsächlich, wie Kühn annimmt, um das *Schreiben schlechthin* handelt, wobei die Thematik des "ernsthaften Engagements" als ein vom Schreiben *unterscheidbarer*, inhaltlicher Aspekt hinzukommt. Obwohl Szlezák diese beiden Aspekte nicht unterschieden wissen will, wiederholt sich diese Differenz zwischen dem allgemeinen Aspekt des Schreibens und dem besonderen Aspekt des Ernstes in Sokrates' Rede von "Teilmengen", wie Szlezák seinerseits völlig zu Recht gegen Kühn behauptet (ebd.). Der Ernst des Verfahrens (des Schreibens und des Säens) *liegt* in *Teilmengen*, die das *Objekt* des jeweiligen Verfahrens sind. Die Teilmengen sind nämlich das *Wertvollere*, das Sinn-Gebende, mithin das *Begründende* des Säens-Schreibens, und sie bieten das inhaltliche und logische Kriterium für das Verständnis der Analogie zwischen der Schrift und den Adonisgärten. Dabei macht sich eine m. W. in der Sekundärliteratur wenig beachtete doppelte Asymmetrie der jeweiligen Relate der Schrift-und-Garten-Analogie bemerkbar.

Obwohl die Schrift und die "Adonisgärten" in die Kategorie des *Spiels* fallen, kommen ihnen jeweils ungleiche Teilmengen an Inhalten zu, derart dass die kleine Samenmenge, die in die Adonisgärten gesät wird, eher der kleinen Menge der ungeschriebenen Lehre entspricht als der großen Inhaltsmenge der Dialoge. Hingegen kommt *dem Ernst* des mengenmäßig kleinen Korpus der ungeschriebenen Lehre die Bedeutsamkeit des großen Saatertrags auf wirklichen Äckern gleich. Angesichts dieser Asymmetrie muss der Sinn des Vergleichs zwischen den "Teilmengen" anders verstanden werden. Er zeigt sich in einem weiteren, paradoxen Moment der Asymmetrie, der darin besteht, dass das Spiel mit Adonisgärten eine "höhere", nämlich eine rituell-symbolische Bedeutung hat;

das rituelle Säen in Adonisgärten war, wie Szlezák betont, in Wirklichkeit auch eine *Probesaat* zur Einschätzung des künftigen Ernteertrags.[19] Fraglich ist also einerseits, ob nicht gerade das Spielerische an den Adonisgärten, durch die das *Potential* der Saat geprüft wird, für die Mühe und den Ernst des ungeschriebenen Logos einsteht, also dessen, worauf es dem Philosophen ankommt und das das Potential aller Dialoge so ausmacht wie die Probesaat der Adonisgärten die ganze Saat auf wirklichen Feldern repräsentiert. Zudem ist noch zu fragen, ob nicht wieder gerade die Analogie des Spiels mit den Adonisgärten, und nicht so sehr der Aspekt der Teilmengen, ebenso auf eine "höhere" (oder "tiefere") Bedeutung von Dialogen als materieller, literarischer Tatsache schließen lässt, die zwar nicht rituell-symbolisch wäre wie im Falle der Adonisgärten, dafür aber philosophisch.

Jedenfalls ist aber die vordergründige Botschaft des Vergleichs so weit klar: was der Platonische Philosoph "zum Spiel" bzw. "zum Spaß" (*paidiâs chárin*) schreiben würde, ist nur eine Teilmenge seines Wissens, wie groß auch immer sie sein mag. Dafür dass er dasjenige, worauf es ihm als Philosophen ernsthaft ankommt, keinesfalls schreiben würde, gibt Platon mit dem bildlichen Ausdruck einen materiellen Grund an: Wenn er es *wirklich* täte, wäre es nicht nur ein doppelte "Verwässerung" des Schreibens (ins Wasser mit Flüssigkeit). Schlimmer noch, es würde heißen: auch *jene ernsthaften Dinge* mit durch das Röhrchen zu streuen, was seinerseits wiederum nur heißt: zu Logoi streuen, die von sich aus unfähig sind, sich selbst *als* Logos mit Logos zu helfen bzw. das Wahre gebührend zu lehren.

Wenn man diese *stufenweise Abwertung* der Schreibtätigkeit in Platons Aussage nicht missachtet, kann man auch schwerlich übersehen, dass die gleichsam bildhauerische Ausdrucksweise in diesem Textstück als solche zunächst "nur" eine explikative Funktion hinsichtlich der Bedeutung bzw. des Stellenwerts vom Niederschreiben "dieser Dinge" hat.[20] Platons Verbindung des Sprichworts *ins Wasser schreiben* mit einer sehr anschaulichen Darstellung des Schreibvorgangs ('grápsei mélani speírôn dià kalámou') lässt keinen Zweifel an Platons letztendlichem Grund, gegen eine philosophische Schriftstellerei zu plädieren. Dieser Grund verbindet die beiden, oben schon angesprochenen Charaktere des wahren Philosophierens, die Dialektizität und die Dialogizität: nämlich, dass das Schreiben *als solches* deswegen *unernst* sei, weil jene Dinge, gerade *indem* sie durch die flüssige Schwärze zu Worten *gestreut-gesät werden*, der entscheidenden Leistungsfähigkeit enthoben werden, *sich selbst als Logoi mit Logos helfen zu können*. Einem Logos kann nur mit einem *anderen* Logos geholfen werden. Der Logos der schriftlichen Dialoge bedarf eines Logos höheren Ranges, nämlich eines mündlichen, wie er im Dialog vor seiner Verschriftlichung stattgefunden hat. Ein solcher ist nach der Verschriftlichung aber nicht verfügbar, und zwar nicht nur infolge der schriftlichen Fixierung

19) Vgl. Gerhard J. Baudy, *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*, Frankfurt a. Main 1986 (zitiert nach Szlezák, Platon lesen, S. 60).

20) Was "diese Dinge" (*autá*) genauer sind, benennt Platon in 276c3 als 'epistêmas dikaíôn te kaì kalôn kaì agathôn'.

eines bereits abgeschlossenen mündlichen Dialogs, sondern weil der schriftliche Dialog keiner Antwort auf Fragen fähig ist. Das heißt aber zuallererst — keines weiteren Dialogs, der auf einem höheren Logos beruhen würde als der schriftlich fixierte. Das ist der diskursive Sinn der Formel 'keiner Frage und Antwort', die vorwiegend und vordergründig den dialogischen Aspekt des Philosophierens benennt. Es geht eindeutig um zwei Logos-Begriffe bei Platon, den aussagenden und den begründenden, die bekanntlich die Grundlage des Dialogs *Theaítetos* ausmachen. Insofern ist das Thema der Schriftkritik im *Phaidros* aufs engste mit der Suche nach dem Begriff *des begründenden Logos* und dem vermeintlichen Scheitern der Definition der *epistêmê* im Schlussteil des *Theaitetus* verbunden.

Platons Aussage konnte schwerlich eindeutiger ausfallen, und ihr kommt wahrscheinlich nur noch die Direktheit seiner Beteuerung im *VII. Brief* nahe, dass er über "jene Dinge" weder geschrieben habe noch je schreiben würde (341c ff., insb. c5). Dass hier im *Phaidros* diese grundlegende Selbstaussage Platons mit *metaphorischen* Mitteln wiederholt wird — das heißt, mit *sprachlichen* Mitteln, die alles andere als Eindeutigkeit und Direktheit vermitteln — ist diskurstheoretisch eine bemerkenswerte, weiterer Forschung würdige Angelegenheit. Zu beachten ist nämlich der Ertrag des Zusammenspiels von wörtlicher und übertragener Ausdrucksweise in einem einzigen Satz des *Phaidros*. Der vor unseren Augen stattfindende Übergang einer Aussage mit wörtlichem Status (*Wissen niederschreiben mit Tinte*) in eine mit metaphorischem Status (*Samen vergeblich streuen*) enthält die Proposition, dass das Schreiben *ipso facto* für den platonischen (bzw. "dialektischen") Philosophen heißt, eine nicht-eigentliche Sache zu betreiben. Deswegen ist das Schreiben als Tätigkeit zwar unterscheidbar von der Frage des Ernstes, für den Philosophen gibt es jedoch kein Schreiben mit üblichen Mitteln (Tinte, Röhrchen, Oberfläche), ohne dass es mit Unernst verbunden wäre. Ernsthafte Dinge wie Wissen verbreiten, Wahres zu lehren, heißt für Platon zwingend, von der Betätigung der üblichen Schreibmittel abzusehen.

Eine hintergründige Dimension dieses Platonischen Dictums erschließt sich, wenn man die negative Formulierung positiv wendet: ein philosophisches Schreiben im Sinne von materieller Textproduktion gibt es immer nur *paidiâs chárin*, d.h. *zum* Spiel, *als* Spiel oder sogar auch *zum Spaß* und *aus Spaß*. Die *paidiá*, Spiel, Spaß oder Unterhaltung ist nämlich nicht nur der Name eines dritten heterogenen Zwecks des Schreibens, neben dem hypomnematischen und pädagogischen, und sie stellt auch nicht das Ende einer Argumentation dar, sondern eher ein neues Thema und den Anfang einer neuen Argumentationslinie. Das Motiv der *paidiá* scheint vielmehr im Herzen der allerernsthaftesten Sache selbst zu liegen. Platon räumt nämlich ein, dass ein Philosoph in allergrößter Einsamkeit, weit weg vom Unterhaltungstrieb der Stadt, sein größtes Vergnügen, Spaß und Unterhaltung gerade im Schreib-Spiel findet (276d-e: 'diáxei paízôn', 'pankálên paidián'). Gemeint ist natürlich: wenn er sein Wissen dialektisch ausbaut und es in *die Seele schreibt*.

Die Schwierigkeit aber mit einer derartigen (altbekannten) Lösung des

Problems liegt darin, dass dieses einzig ernsthaft gemeinte Schreiben — das "Schreiben in die Seele" — selbst als ein *Spiel* eingeführt wird, nämlich als Spiel des Philosophen mit metaphorischer Redeweise und analogischer Übertragung: das 'Schreiben' ist, in der einzig ernsthaft gemeinten Wortverwendung, ein figürlicher, mithin spielerischer sprachlicher Ausdruck, der aus der ganzen bekannten Szenerie geschöpft wird: dem buchstäblichen Wortgebrauch mitsamt dem materiellen Inventar (Flüssigkeit, Röhrchen, streuen). Mit anderen Worten, das *Schreiben* im wörtlichen, materiellen und verwerflichen Sinne wird übertragen(ermaßen) zum ernsthaften Schreiben bzw. ein "Schreiben", das keines ist. Das heißt, der Unernst der literarischen Tätigkeit mit Buchstaben wird hier im *Phaidros* durch eine *sprachspielerische Übertragung* — und nur durch sie — zu einer ernsthaften Sache für den Philosophen erklärt. Diese Umkehr ist unter der Bedingung möglich, dass Platon das Medium und die Technik des üblichen Schreibens gegen ein anderes Medium der Mitteilung von Wissen tauscht. Doch über diese technische Bedingung hinaus sehen wir auch, fast nebenbei, dass Platon selbst gerade am Thema des philosophischen Ernstes seinen eigenen besten Spaß findet, und dieser ist zweifelsohne ein schriftstellerischer. Nicht nur dass Platon über den Spaß am Schreiben schreibt, vielmehr tut er es mit erstklassigen literarischen (sprachlich-stilistischen) Mitteln. Wir müssen die Geburtsstätte und die Gestaltung dieses *ernstgemeinten* Begriffs vom literarischen Spaß über das philosophische Dialogschreiben näher anvisieren.

Es scheint für eine jegliche Interpretation dieser Stelle ausschlaggebend zu sein, dass die Schreibtätigkeit in ihren technischen Aspekten durch den metaphorischen Ausdruck "ins Wasser schreiben" ebenso betont *plastisch* analogisiert wie *negativ* gewertet wird. Doch paradoxerweise wird diese *negative* Wertung nicht im Negativen belassen, sondern in eine weitere, ebenso bildliche Analogie mit der Tätigkeit des Bauern hinübergeführt, die ihrerseits *positiv* ist und eine neue, *positive* Grundlage für den *metaphorischen* Status sowohl des Ausdrucks *Schreiben* wie des philosophischen Tuns im allgemeinen bietet. Die enge Zusammenfügung der beiden Analogien ist mit demselben Verbausdruck *speírô* indiziert. Die eindeutig negative Verwendung des Ausdrucks in der ersten Analogie (*das Wissen umsonst verstreuen durch das Röhrchen*) verwandelt sich nunmehr in der zweiten Analogie zu der einheitlichen Bedeutung von *säen* mit ambivalenter Wertung: richtig-eigentlich-vernünftig bzw. unrichtig-uneigentlich-unvernünftig. Dieser Wechsel in Platons diskursivem Vorgang zwischen verschiedenen Redeweisen und Aussagetypen ist, soweit ich sehe, von den beiden oben zitierten Autoren so gut wie völlig außer Acht gelassen und sonst kaum thematisiert, obwohl er m.E. einige relevante Aspekte birgt.

Der Umschlag der negativen in eine positive Wertung des Schreibens beruht auf der stillschweigend wirkenden Voraussetzung von Platons Formulierung "in die Seele schreiben": im Vergleich zur technisch detaillierten Beschreibung der Schreibutensilien in der ersten Analogie bringt sie als allererstes einen *Medienwechsel* mit sich. So nimmt das Schreiben durch die Übertragung des

plastisch beschriebenen und negativ bewerteten Schreibvorgangs einen neuen, und zwar *wörtlichen und positiven Sinn* einer Tätigkeit *in* und *mit* der Seele an. Um die Übertragung möglich zu machen und die neue Schreibtätigkeit möglichst genau vor Augen zu führen, bedient sich Platon, scheinbar paradox, auch weiterhin einer sehr bildlichen, materiellen Sprache der Garten-Analogie, statt eine direkte Redeweise über die Seele anzuwenden. Dabei ist zu beachten, dass es sich hier im *Phaidros* nicht um ein Analogisieren der Seele selbst handelt, wie im *Theaítetos* bei den Vergleichen der Seele mit einem Vogelkäfig (197c-198c) oder einer Wachstafel (191c-195b), wo eine quasi-technische Beschreibung der Bildung von 'Eintragungen' (genannt *typoi* oder *sêmeîa*) in der Seele vorgelegt wird[21]. Hier geht es vielmehr um eine Analogie des *Tuns* mit der Seele, das durch eine metaphorisch ausgedrückte Wertveränderung vermittelt wird: zum einen ist das "Schreiben ins Wasser" eine Verschwendung der Seeleninhalte, zum anderen ist das "Schreiben in die Seele" ein 'Säen', eine der Feldarbeit ähnliche *Kultivierung* des Seelen-Gartens. Der zentrale, metaphorisch verwendete Ausdruck *speírôn*, der durch die Analogie mit den Adonisgärten einen positiven Sinn von *säen* anstelle von *verstreuen* angenommen hat, signalisiert die *Notwendigkeit* des Mediumwechsels für den Philosophen, der sich hier unthematisiert als Erde oder Boden zeigt. Nur so wird die aufgestellte Analogie zwischen dem Philosophen und dem vernünftigen Bauern in ihrem vordergründigen Sinn stabilisiert: wenn der Philosoph in seinem Tun ('das Wahre lehren') *ernsthaft* vorgehen will, kann er sein Wissen nicht in einen uneigentlichen Boden streuen, wie beim "Schreiben mit Tinte ins Wasser", sondern nur in den richtigen Boden (die Seele) "säen". Somit erhält auch der Ausdruck "in die Seele schreiben", der ja selbst bildhaft und metaphorisch anmutet, überhaupt erst einen näheren Inhalt: es ist ein "Säen".

Auf dieser Grundlage wird das *philosophische* Schreiben noch in einem weiteren, tieferliegenden Aspekt metaphorisch, für den eine fast unmerkliche Verrückung im Aufbau der Platonischen Analogie vom Schreiben und Säen verantwortlich ist. Derjenige nämlich, der ernsthafte Themen schriftlich niederlegen will, ohne dabei die Schrift als Medium ernst zu nehmen (so Kühns Konstruktion), käme einem törichten Bauern nahe, der *alle* seine Saat in Adonisgärten säen (d.h. verspielen) würde.[22] Dieser Sinnkonstruktion muss man entschieden widersprechen: ein solcher Bauer kommt in Platons Analogie überhaupt nicht vor, denn beides, 'mit Ernst säen' und 'zum Spiel säen', tut nur der vernünftige Bauer. Desgleichen findet auch Kühns philosophischer Schriftsteller, der vermeintlich *alles*, jedoch nicht "mit Engagement" niederschreiben würde, in Platons Analogie

---

21) Für eine zeichentheoretische Aufwertung der Wachstafel-Analogie in Platons revidierter erkenntnistheoretischer Position im *Theaítetos* gegenüber *Politeia* vgl. Rehn 1982, insb. 72 ff. Gleichwohl wird dieser Teil von Platons Seelenanalyse bei Rehn, soweit ich ersehen kann, weder mit der zentralen Stellung der Sprache als "gemeinsamen Organs" funktional verbunden noch als die nötige Erklärungsbasis für die Metapher des 'Schreibens in die Seele' thematisiert.

22) Vgl. Szlezák, S. 261: In Kühns Deutung "(tut) der wissende Autor genau das, was der unkluge Bauer tun würde, nur mit dem Unterschied, dass er es nicht 'mit Ernsthaftigkeit' betreibt".

überhaupt keinen Platz: Sokrates und Phaidros erwägen eine solche Möglichkeit nur *ex negativo*, indem sie aufzählen was ein *philosophischer* Seelen-Schreiber *nicht tun würde*. Ein philosophischer Schriftsteller im Sinne eines platonischen *Dialektikers* ist, wie Szlezák zu Recht bemerkt, in Wirklichkeit ein Phantom, dem in Platons Gartengleichnis kein *reales* Analogon entspricht. Das philosophische Schreiben ist zwangsläufig metaphorisch, weil es, einerseits, innerhalb der Analogie nur einen *irrealen* Status hat (der Philosoph schreibt materiell unter keinen Umständen), und andererseits schreibt er 'ernsthaft' nur unter der Bedingung, dass das Schreiben einen immateriellen Charakter annimmt, der zugleich dessen einziger Charakter sein kann: ein Samenstreuen in die Seele und kein Tintentropfen ins Wasser.

Die Analogie zwischen dem Philosophen und dem Bauern kann mithin als ein symmetrischer Vergleich aufrechterhalten werden, wenn man noch ein zusätzliches Analogiekriterium neben dem Säen-Schreiben heranzieht. Es ist dies die von Sokrates behauptete *natürliche Verwandtschaft* zwischen dem wahren Denker, seinen Gedanken und den Seelen der Lernfähigen, die durch die Begrifflichkeit der natürlichen Entstehungs- und Wachstumsprozesse wiedergegeben wird.[23] Sobald aber für den Philosophen ein Medienwechsel beim Schreibvorgang angenommen wird, verwandelt sich der literal anmutende Vergleich zwischen dem Bauern und dem Philosophen in einen asymmetrischen figurativen Vergleich (*Gleichnis*), mit der Folge, dass das Schreiben auf keiner Seite der Analogie als *wirklicher* Vorgang erscheint. Durch den Vergleich mit dem Säen des Bauern hat das Schreiben mit Tinte seinen negativen Charakter eines "Streuens durchs Röhrchen" zwar verloren, aber bleibt konzeptuell an das technisch und materiell fremde Medium gebunden. Wir müssen daher im Hinblick auf die Bauernanalogie sagen: Was der kluge Bauer tut — nämlich nur in den geeigneten Boden ernsthaft säen, in die Adonisgärten hingegen nur zum Spiel —, kann der Philosoph überhaupt nicht tun. Beide Tätigkeiten des Bauern, ernsthaft oder spielerisch säen, enthalten nämlich *wirkliches Säen*; der wissende Philosoph kann hingegen überhaupt nicht schreiben, ohne dass es *in beiden Fällen* jeweils an *Ernst* oder an *Wirklichkeit* verliert: wenn er das Wissen in die Seele streut, "schreibt" er zwar, jedoch nur übertragenerweise bzw. nicht wirklich im üblichen materiellen Sinne von Schreiben; wenn er Schriften verfasst, schreibt er zwar wirklich, jedoch das Geschriebene büßt seinen philosophischen Ernst dadurch ein, dass es des *Dialogizitätsprinzips* unfähig wird. Daher sind für die richtige Bezeichnung einer schriftstellerischen Betätigung des Philosophen immer Anführungsstriche unentbehrlich. Es bleibt offen ob einer derartigen Betätigung des Philosophen eine Rechtfertigung höheren Ranges zukommt wie die symbolisch-rituelle beim Spiel des Bauern mit Adonisgärten. Eine Symme-

23) Vgl. 276e5; die Metaphorik der genetischen Verwandtschaft wird bis zum Ende der Schriftkritik beibehalten: vgl. 277c4: '...péphyke...tò lógôn génos'; 278a6: 'lógous hyeîs gnêsîous', a7: 'eis tines toútou (sc. toû lógou) ekgonoí te kaì adelphoì'). Sie ist bezeichnenderweise in einem so zentralen Textstück des Platonischen Schriftwerks wie dem Sonnengleichnis in der Politeia (504a-511c) wiederzufinden.

trie zwischen dem Philosophen und dem Bauern zeigt sich allerdings darin, dass ein ernsthafter Philosoph gleichermaßen wie ein ernsthafter Bauer vom Schreiben entfernt bleibt: beide können ihr jeweiliges Geschäft zwar ernsthaft betreiben, jedoch bleibt das Verhältnis zum Schreiben auch beim Bauern immer nur metaphorisch wie beim Philosophen[24].

Für die Selbstbezüglichkeit der Platonischen Kritik der Schrift als Medium scheint somit ihr *prinzipieller* d.h. *radikaler* Charakter ausschlaggebender zu sein als die Frage der Ausnahmslosigkeit und Universalität. Diese kann sie wegen der Forderung nach einer Begründung durch höheres Wissen gerade nur bei Philosophen eines bestimmten, eben platonisch-dialektischen Typs einlösen. Denn *ernsthaft* in einem *anderen* als philosophischen Sinne — d.h. schrifttheoretisch naiv — schreiben die Schriftstellertypen, unter die die von Sokrates namentlich genannten Homer, Solon und Lysias fallen, und auch die Tragödien- und Komödienschreiber. Die Komödienschreiber schreiben ja mit nicht geringerem literarischem Ernst als die Tragödiendichter, auch wenn ihre Inhalte als solche (vermeintlich) nicht ernsthaft und erhaben sind. Einen Schriftstellertypus suchen, der alles Wissen niederschreiben würde, und es doch *nicht* mit Ernst täte, hieße hingegen notwendig, sich einen vorzustellen, der einen theoretischen Abstand sowohl zu seinen Schriften wie auch zu den Inhalten hegt, oder einen, der zwar "mehr" weiß als die übrigen Schriftsteller, es jedoch nicht ernsthaft meint. Es erübrigt sich zu sagen, dass insbesondere die zweitgenannte Figur eines schreibenden "Mehr-Wissers" ziemlich genau dem Platonischen Portät eines Sophisten wie etwa Gorgias entsprechen würde, während die erstere an einen "umgekehrten Platoniker" wie Nietzsche denken lässt.

Selbstaufhebung der Philosophie oder Flucht nach innen?

Einem nicht-sophistischen Philosophen bleibt daher nichts anderes übrig als dasjenige, was er am Wissen ernst nimmt, von *direkter* Verschriftlichung im üblichen materiellen Sinne des Wortes auszunehmen und diese als nur noch eine weitere literarische Produktionsform unter die bestehenden Fälle einzuordnen. Zu seinem Wissen gehört, oder soll gehören, eben auch das Wissen darum, was dem Schreiben naturgemäß zukommt: nämlich eine *Metaphorizität im Charakter* und ein *Spiel* im Vollzug. Somit stellt sich eine lustbeladene, mit Witz verbundene ironische Haltung gegenüber der Schrift zwar wie von selbst ein. Gleichwohl muss sie nicht als Platons letztes Wort über den systematischen Status der Dialoge als Philosophie-vermittelnde *Kommunikationsform* verstanden werden.

Es ist nämlich zu bedenken, dass wir als dialogexterne Leser gleichermaßen

24) Analogien bieten nur selten Möglichkeit für reziproke Metapherbildungen: wenn vom Philosophen gesagt wird, dass er "sät", gilt nicht unmittelbar umgekehrt vom Bauern, dass er "schreibt". Das Altgriechische kennt aber eine Analogie vom Pflügen und Schreiben; man denke an die unter dem Namen 'Bustróphedon' bekanntgewordene archaische Schreibweise, die wie das Pflügen von links nach rechts und umgekehrt verläuft.

wie der junge Phaidros, der *innerdialogische* Rezipient der Belehrung über das Schreiben von philosophischen Dialogen, die Erkenntnis über die Funktionsweise und den Stellenwert der Schrift durch eine ironisch distanzierte, durch Witz und sprachliche Formbiegung reflektierte Belehrung bekommen. Die Erkenntnis ergibt sich nicht so sehr durch eine einfache Aussage wie aus der *rational nachvollziehbaren* Struktur der verwendeten "Spielmittel" des Dialogs heraus. Deshalb liegt es nahe, den ironischen Aufruf Sokrates', das Spiel mit den Reden zu beenden (276e: 'Oukoûn êdê pepaísthô metríôs hêmîn tà perì lógôn': *"Lass uns nun hinreichend über die Reden gespielt haben!"*), in einer die Dialoge *bejahenden* Funktion zu verstehen.[25] Dafür spricht der Umstand, dass das Sokratische 'pepaísthô' hier primär auf das *dialogimmanente* Thema der Schrifttheorie als Teils einer umfassenderen Diskurstheorie im *Phaidros* zu beziehen ist. Die Stelle wäre entsprechend als Aufruf zur Beendung eines Dialog-Spiels zu verstehen, in dem "hinreichend" (bzw. maßvoll, 'metríôs') über die Spielregeln verhandelt wurde.[26] Die Ironie, die sich aus der Selbstbezüglichkeit des Aufrufs ergibt, scheint vornehmlich darin zu liegen, dass Platon *selbstverräterisch* die innerdialogische Quelle der Ironie aufdeckt — nämlich das Spiel mit erzählerischen, diägetischen Mitteln wie Bildern, Vergleichen, Metaphern, Mythen, ja auch selbst mit dem Gespräch als solchem —, ohne dabei die dialogische Selbstdarstellung *zwangsläufig* an eine *mimetische Illusion* preisgeben zu müssen, wie Szlezák glaubt.

Der Selbstbezug enthält zwar die Selbstironie, aber er geht nicht zwingend in einer Aufhebung des Gesagten auf[27]. Vielmehr lässt der Dialog eher erkennen, dass die Ironie ihrerseits in einer spezifischen thematischen Erkenntnis, also einem Lehrgegenstand (Genesis, Wesen und Zweckmäßigkeit der Schriftverwendung) begründet ist, der seinerseits wiederum mit Hilfe von literarischen Spielmitteln des geschriebenen Logos erzielt wurde. Von diesen Spielmitteln gilt, dass sie ernsthaft — nämlich zwecks einer Erkenntnis — herangezogen, und vorerst, zumindest was diesen Dialog angeht, ausgeschöpft wurden. Im übrigen, wenn die Schriftkritik nicht ernsthaft gemeint worden wäre, könnte die von Phaidros an seinen Leher Lysias zu überbringende Botschaft über den Stellenwert *aller* Schriftstellerei nicht ernsthaft gelten. Desgleichen könnte auch die Gefahr einer (romantisch-hermeneutischen) All-Ironisierung oder einer (postmodernistischen) Meta-Ironie der Schrift selbst nicht abgewendet werden.

Eine philosophische Positivität von Platons Schriftkritik im *Phaidros* ließe sich somit dahingehend formulieren, dass durch die *literarisch-plastische Darstellung* der Annahme von der Uneigentlichkeit des Schreibens zugleich eine weitere systematische Problematik auf den Plan gerufen wird, nämlich die

---

25) Szlezák deutet ihn — zu stark verkürzend, wie ich glaube — als Platons endgültiges Durchbrechen der Illusion vom Ernst der dramatischen Mimesis (Szlezák: 264).

26) Die oben zitierte direkte Aussage Platons in Ep. VII bezieht sich wohlgemerkt nur auf die höheren Lehrinhalte der ungeschriebenen Lehre, und nicht auf die Schriftkritik selbst; sie gehört zum "höheren Inhalt" der Dialoge.

27) Zum zweideutigem Stellenwert der Ironie in der Tübinger Platon-Interpretation vgl. oben Anm. 7.

der materiellen, zeichenhaften Repräsentation von Gedanken, die sich hier im *Phaidros* eher implizit in der Frage nach einem geeigneten und ungeeigneten *Medium* der *Übertragung* von Gedanken niedergeschlagen hat. Dass dieses kaum ausgesprochene Unbehagen einer *Notwendigkeit des Uneigentlichen bei der Veräußerlichung des dialektischen Denkens an ein nicht-isogenes Medium* von Ironie begleitet wird, heißt nur, dass Platon einen *geeigneten* Ausweg aus der Konfliktsituation bereits dort ersehen haben dürfte, wo ein solcher sich natürlicherweise anbietet: im Potential der natürlichen Sprache zu verschiedenen Symbolisierungs- und Redeweisen, die eine *schriftgerechte* Repräsentationsstrategie von "höheren" und "eigentlicheren" Inhalten zulässt. Diese Strategie gründet auf zwei miteinander eng zusammenhängenden Bausteinen: auf einer ironischen *Verfremdung* der philosophischen Intention der Dialoge sowie auf einer prinzipiellen *Motiviertheit* bzw. *Nichtarbitrarität* aller obliquen Repräsentationsformen von Gedanken. Beide sind in der Metaphorik als spezifischem Modus des Redens und Denkens begründet. Darüber hat Platon nachweislich ein *genaues* Wissen gehabt, das sich sehr wohl in den Dialogen niedergeschrieben findet. Eine theoretisch höhere, weil grundlegendere Rechtfertigung der 'Adonisgärten' der Schrift wäre an solchen metodologischen und meta-dialogischen Stellen in Platons Dialogen zu suchen.

Es ist dabei neben der bildlich dargestellten Entstehungstheorie von *sêmeîa* bzw. *typoi* im *Theaítetos* gewiss auch an den "logischen" Dialog *Politikos*, genauer an Platons Theorie des Beispiels und die metaphorische Verwendung von *parádeigma* zu denken (*Politikos* 277d-279b; mit *Sophistes* 218c-d), die trotz der einschlägigen Arbeit von Viktor Goldschmidt über metaphorisch-epistemologische Aspekte des Paradigma-Begriffs und über Platons *Diskursbildung so* gut wie völlig unverwertet geblieben sind.[28] Zwar macht Hans Krämer implizit auf die inner- wie außerdialogische Wichtigkeit dieses Textstückes aufmerksam, wenn er daran erinnert, dass die *mathematische* Kategorie der *Ähnlichkeit* zum festen Bestand der *ungeschriebenen* kategorialen Reduktion gezählt habe[29]. Solange das Paradigma jedoch nur epistemologisch oder metaphysisch gewertet wird und nicht auch eine elementarere, *zeichentheoretische* Grundlage für seine Rede vom 'Schreiben in die Seele' aufgefunden ist, wird die *dialogtheoretische* Relevanz der Schriftkritik im *Phaidros* nicht so unmittelbar auf der Hand liegen wie dessen propädeutisch-pädagogische Rechtfertigung, die Platon ja selbst ausdrücklich thematisiert. Die diskursbildende Relevanz der Schriftkritk im *Phaidros* bleibt so lange verborgen wie eine *positive Schrifttheorie* bei Platon verkannt bleibt, die der Metapher vom 'Schreiben in die Seele' eine genauere sprachlich-materialistische Bedeutung

28) Vgl. Victor Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris: 1947.

29) "Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis" (in: Platon. *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, Klassiker auslegen Bd. 7, S. 179-203; s. Anm. 21, S. 199. Die Kategorie der Ähnlichkeit ist unverzichtbar für ein "Paradigma", da sie zwei diskrete und ungleich komplexe Analoga zusammenführt. (Auf den Aspekt eines "kleineren" und eines "größeren" Gegenstands verweist Krämer explizit in einem Nachtrag zur 2. Auflage des o.g. Aufsatzes.)

verleihen könnte und sich ihrerseits systematisch aus der ungeschriebenen Lehre heraus legitimieren ließe. Eine solche Schrifttheorie, die auch Jacques Derrida trotz seiner Wahrung der "änigmatischen Kraft" von Platons *Metapher* der *écriture* verkennt, könnte sich dann auch als die verborgene historische Quelle der Zeichentheorie des Denkens bei Hegel, Schleiermacher und auch de Saussure erweisen[30].

Ein solcher konzeptueller Bestand bei Platon müsste direkt herausgestellt werden. Doch hier lässt er sich abschließend indirekt und nur in allgemeinsten Zügen auch aus Platons Einfluss auf Hegels Verständnis eines für ihn so zentralen Themas wie der sprachlichen *Vermittlung* im Subjekt-Objekt-Verhältnis umreißen. Er zeigt sich bei Hegel zunächst in seiner Analyse der "sinnlichen Gewissheit", der "Wahrnehmung" und des "Verstandes" in der *Phänomenologie des Geistes* (1807), wo Hegel implizit, aber ganz offensichtlich dem Dreiphasengang von Platons Wissensanalyse im *Theaítetos* folgt und dabei ein asymmetrisches Verhältnis von Sprechen und Meinen annimmt (so Westphal 1979: 72 ff.). Doch erst in Hegels Vergleich der Sprache mit Wasser als Vermittlungselement in der *Wissenschaft der Logik* taucht die Wasser-Metapher in einer überraschenden, positiven Umkehrung auf, die bei Hegel zunächst nur als eine wissenschaftlich-literarisch motivierte Analogie zum chemischen Lösungsmittel anmutet. Es lässt sich aber anhand von Hegels Analyse der Anschauung als *Zeichens* in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zeigen, dass Hegels erkenntniskritische Auffassung von Sprache — gleichermaßen wie die sog. Zeichentheorie des Denkens der romantischen Sprachphilosophie wie der Schleiermacherschen — auf einer tiefer liegenden, impliziten Motivation durch Platons zeichentheoretisch revidierte, nicht mehr auf die Ideenlehre und Anamnesistheorie reduzierbare Epistemologie im *Theaítetos* beruht, was allerdings ein über den Rahmen des gegenwärtigen Arbeit hinausführendes Thema ist.

Wenn aus der hier vorgelegten Analyse der metaphorisch-bildlichen Kritik der Schrift im *Phaidros* etwas für deren *positiven* systematischen Stellenwert im Platonischen Werk insgesamt folgt, dann dies: in Bezug auf den *geschriebenen* Korpus der Dialoge verhält sie sich als höherer, *Hilfe leistender Metalogos*. Nur sie macht die Dialoge — gleichsam als ihre Ausweg anzeigende innere Regel — zu einem "ernsthaften Spiel" des Philosophen mit *Prinzipienfragen,* die in diesem Fall das Schreiben selbst betreffen. Dessen Spielmittel sind in Bezug auf das Wissen, das sie konstituiert, nicht arbiträr oder kontingent und können es nicht sein. Weil aber die Schriftkritik selbst Teil des geschriebenen Logos ist, bedarf sie auch ihrerseits der Hilfe von außen und weist über sich hinaus. Damit ist zugleich gesagt, dass die Dialoge schon deshalb nicht als autark in Bezug auf die ihnen vorenthaltene, höhere ("ungeschriebene") Lehre gelten können. Diese Möglichkeit wird zudem durch den "diägetischen" Charakter der Auslegung durch Dialoge abgewehrt, der auch spezifische Formen der Übertragung in andere

30) Vgl. Jacques Derrida, *"La pharmacie de Platon", in: La dissémination, Paris: Seuil, 1972., insb. p. 116 ff.*

Diskursformen, einschließlich der Metaphorik, miteinbezieht. Wir müssten eine gegenüber den Dialogen "fremde" Lehre (mitsamt einer anderen Methode) anscheinend zwingend annehmen, selbst wenn in ihnen keine expliziten Aussparungsstellen enthalten wären.

Weitere, an Schrift-, Literatur- und Medienkritik anknüpfende Fragestellungen bei Platon — wie die Frage nach dem Verhältnis seiner Idee von einer *diskursfreien, mentalistischen* Welterfassung im *Phaidros* und der verwandten Idee einer durch die Staatsform unmittelbar *verwirklichten* Philosophie in *Politeia* einerseits gegenüber dem im *Theaítetos* entworfenen Modell einer materiell-sprachlichen Konstitution der Gedankenrepräsentation, einschließlich des 'kommunalen' Charakters in den sprachlichen Bedeutungen der höchsten Kategorien wie *Sein, Nichtsein, Identität, Differenz, Eins, Vielheit* andererseits — müssen hier ausgespart bleiben.

Literatur

- Cerri, U., *Platone come sociologo della communicazione*, Milano: Il Saggiatore, 1991
- Benni, S. "Filosofia e commicità", u: *MicroMega. Almanaco di filosofia*, 5/2001, S. 193-198
- Blumenberg, H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main, 1987
- Derrida, J., "La pharmacie de Platon", in: *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972
- Goldschmidt, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris: 1947
- Gulyga, A., *Immanuel Kant*, Frankfurt/Main: Insel-Verlag, 1981
- Baudy, G. J., *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*, Frankfurt a. Main 1986
- Krämer, H. J., "Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis" in: *Platon. Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, Klassiker auslegen Bd. 7, S. 179-203
- Krämer, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, 5. Aufl. 1994 (Engl. *Platon and the Foundations of Metaphysics*, Albany 1990)
- Kühn, W., "Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluss von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, 1998, S. 23-39
- O'Donnel, A., *Avatars of the Word. From Papyrus to Cyberspace*, Cambridge (MA), London (UK): Harvard UP, 1998
- Rehn, R. *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1982
- Röll, M. und Trzaskalik, T., *Heinrich Heine und die Philosophie. Vier Beiträge zur Popularität des Denkens*, Wien: Turia und Kant, 2007
- Schröder, S., "Lachen ist gesund" — Eine volkstümliche und medizinische Binsenwahrheit im Spiegel der Philosophie (Diss. FU Berlin, 2002), vgl. insb. Kap. 2 "Das Lachen und die Philosophie. Historischer Überblick der wesentlichen Positionen" (http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/diss/2003/fu-berlin/2002/95/)
- Szlezák, Th. A., "Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8-e4", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999, S. 259-267
- Szlezák, Th. A., *Platon lesen,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
- Szlezák, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York 1985
- Westphal, M., *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1979 (3d ed. 1998)

Summary/Abstract

Joke and Measure. On the Earliest Case of a Literary 'Self-Upheaval' of Philosophy in Plato's Phaedrus *and Its Hermeneutic Discontent*

The contribution deals with the so-called prohibition of writing for philosophy in Plato's dialogue *Phaedrus* and the related hermeneutical controversy about the self-referrentiality of this particular case of a philosophical critique on culture and media in Plato's written work itself. The article attempts to give both further going critical explanations and additional arguments to the debate between the representatives of both the historical-hermeneutical Platonic studies of the Tübingen school and their philosophical-hermeneutical opponents concerning the issue of universality and self-applicability of Plato's writing critique. Specific arguments of both positions are being scrutinized on the basis of a detailed analysis of Plato's metaphorical assertions and, differently from recent developments in the Tübingen School towards text-reception theory, put in a broader context of linguistic materialism of a sign theory in Plato, Hegel and the historic philosophy of language.

Key words: Plato's *Phaedrus*, writing prohibition for philosophy, 'self-upheaval' of philosophy, historical vs. philosophical hermeneutics, the Tübingen Platonic studies, Plato's written vs unwritten doctrines, linguistic materialism, historical philosophy of language