

4 Schrift und Dialog: Medien des Denkens bei und nach Platon

Der bei Arendt thematisierte ›Dialog der Seele mit sich selbst‹ ist die Übersetzung einer Formulierung, welche sich im genauen Wortlaut bei Platon nur im *Sophistes*-Dialog findet und zunächst den Vorgang des Denkens (*dianoia*) genauer spezifiziert: »*psyches pros auten dialogos*«. ¹ Friedrich Schleiermacher, auf dessen Übersetzung im Folgenden zurückgegriffen wird, überträgt die Formulierung mit »Gespräch der Seele mit sich selbst«. Wenn Arendt hinsichtlich der Möglichkeiten politischen Handelns unter Menschen sowie in Bezug auf die Erscheinungen vom Dialog ausgeht, scheint sie die relationale Repräsentierbarkeit auf ein Paradigma der Anwesenheit oder gar auf die lebendige Rede zurückzuführen. Bei genauerem Hinsehen sind an der zitierten Stelle im platonischen Text jedoch Auffälligkeiten festzustellen, die selten thematisiert werden: Dass Sokrates diese Formulierung nicht selbst ausspricht, sondern ein Fremder (*Xenos*), und dass sie aus den schriftlichen Aufzeichnungen der Figur Eukleides vorgetragen wird, soll anleitend für die nachfolgende Untersuchung sein. Der Dialog stellt einen Bruch inmitten seiner Philosophie dar, den Platon jedoch auszuklammern sucht.

Um in Bezug auf den Dialog – zwischen An- und Abwesenheit sowie Mündlichkeit und Schriftlichkeit – eine ihm eigene und spezifische Medialität herausarbeiten zu können, wird neben Platons *Sophistes* auch *Theaitetos* konsultiert. ² Anstelle der platonischen Philosophie überhaupt ist dabei von Interesse, was von Bernhard Waldenfels als »Ordnung des Dialogs« ³ bezeichnet wurde. Diese erfordert eine Lektüre, die den Dialog sowohl in den Kontext der platonischen Schrift und der Inszenierung ihrer Inhalte stellt als auch die Bedingungen und Implikationen seines Auftauchens diskutiert.

Die Gräzistin Katarzyna Jazdzewska hat herausgearbeitet, dass *dialogos* im 5. Jahrhundert vor unserer Zeit kein geläufiger Begriff und für keinen anderen Autor als für

1 Platon: »*Sophistes*«, 253–336, in: Platon: *Sämtliche Werke Bd. 3. Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos*, Briefe, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2007, 263e.

2 Platon: »*Theaitetos*«, 147–252, in: Platon: *Sämtliche Werke Bd. 3. Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos*, Briefe, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2007.

3 Waldenfels: *Platon*, 33.

Platon überliefert ist.⁴ Ihrer Einschätzung nach gewinne der Dialog zuallererst mit und nach ihm langsam an Bedeutung. In den authentischen Schriften finde der *dialogos* achtmal eine direkte Erwähnung. Dabei handelt es sich um *Protagoras*, *Laches*, die *Politeia* und *Sophistes*. Für den *Protagoras* und den *Sophistes* stellt Jazdzewska dabei eine Nähe zum verwandten Verb *dialegesthai* fest. Dem Verb zum Dialog erkennt sie eine besondere Rolle zu, weil mit ihm die Charakterisierung des Denkens erfolge und neben der bloß vagen Bedeutung der Unterredung auch die befragende Untersuchung miteinbeziehe: eine »examination and refutation of each other's conceptions and opinions«. ⁵ Platon hebt damit am Dialog das Fragen und Antworten hervor, das als Vorgang weder den nur technischen Charakter der Dialektik aufweise noch ausschließlich als inneres Gespräch ablaufe.⁶ Das Verb *dialegesthai* sei zwar im Zeitraum des 5. und 4. Jahrhunderts nicht besonders stark verbreitet, jedoch bei einigen Autoren gebräuchlich, unter anderem beim Geschichtsschreiber Thukydides. Von besonderem Interesse ist die folgende Beobachtung Jazdzewskas: Die Wortverwandtschaft zwischen dem Substantiv *dialogos* und dem Verb *dialegesthai* bringe den *Sophistes* in eine unmittelbare Nähe mit dem *Theaitetos*-Dialog, weil in letzterem *dianoiesthai* von Sokrates direkt als *dialegesthai* gefasst werde.⁷

Dieser Zusammenhang ist von entscheidender Bedeutung. *Theaitetos* ist Teil einer Trilogie, die am zweiten Tag mit dem *Sophistes* fortgesetzt wird, der die Formulierung *psyches pros auten dialogos* enthält. Die Trilogie beginnt mit einem Prolog, der die Szene des Denkens für die drei zugehörigen Texte eröffnet. Der Prolog eröffnet die Szene des *dialegesthai* vor dem Hintergrund einer Verspätung und einer Nachträglichkeit, die zu den typischen Problemen der bei Platon diskutierten Schrift gehören. Somit scheint der, vermeintlich durch eine Unmittelbarkeit der Seele gekennzeichnete, Dialog als Denkfigur sowie die dramatisch-dialogische Anlage von Platons Philosophie unter die Bedingungen der Schriftlichkeit gestellt werden zu müssen. Die Schrift weist er unter anderem als zweitrangig aus.⁸ Diese Perspektive wird jedoch nicht nur durch den Umstand in Zweifel gezogen, dass sein Denken als Schriftdokument überliefert ist.⁹ Konterkariert wird diese Überlegung auch deswegen, weil mit der Schrift eine nach dem Ableben Sokrates' zu veranschlagende, grundsätzliche Distanz im Denken verhandelt wird, die Platon in eine Idealität des Logos umzuwandeln bemüht ist.¹⁰ Auch wenn er in diesem Zuge den ›Dialog der Seele mit sich selbst‹ sowie damit verwandte Formulierungen mit dem Zusatz versieht, ohne eine Veräußerung in der Stimme von staten gehen zu

4 Jazdzewska, Katarzyna: »From Dialogos to Dialogue. The Use of the Term from Plato to the Second Century CE«, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1/54 (2014), 17–36.

5 Vgl. ebd., 24; vgl. Platon: »Theaitetos«, 161e.

6 Vgl. Jazdzewska: »From Dialogos to Dialogue«, 27.

7 Ebd., vgl. bes. 18–29; vgl. Platon: »Theaitetos«, 189e–190a.

8 Vgl. Platon: »Phaidros«.

9 Vgl. Havelock, Eric: *Preface to Plato*, Cambridge: Harvard Univ. Press 1963; vgl. Koschorke, Albrecht: »Platon/Schrift/Derrida«, 40–58, in: Neumann, Gerhard (Hg.): *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart u.a.: J. B. Metzler 1995.

10 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«.

müssen:¹¹ Eine von Waldenfels beschriebene »ursprüngliche Fremdheit« kommt in der platonischen Fassung des Dialogs insofern zum Tragen, als die Medialität des Schriftparadigmas im Zeichen einer ursprünglichen Erfahrung der Nachträglichkeit steht und eine »implizite Dialogizität« der Vorstellung eines metaphysisch-reinen Logos auf den Plan bringt.¹² Während Platon die Philosophie als einen Modus des Denkens konzipiert, mit der eine vorgängige Teilung überwunden werden kann, verweist der Dialog auf einen Riss inmitten des philosophischen Systems. Der Dialog ist eine Bedingung für das philosophische Denken, bricht es aber zugleich auf und weist aus ihm hinaus.

Im ersten Teil dieses Kapitels (4.1) wird die Frage gestellt, ob der Dialog dem Bereich eines »Phonozentrismus«¹³ zuzurechnen ist. Vor dem Hintergrund einer Diskussion der Schriftkritik im *Phaidros*¹⁴ und einer Bezugnahme auf neuere Überlegungen zur »Stimme«¹⁵ wird deutlich, dass auch die Stimme schon jene vorgängige Nachträglichkeit aufweist, die Derrida mit dem Begriff der »archi-écriture« umschreibt. Mithilfe einer textnahen Analyse des Prologs im *Theaitetos* diskutiert der zweite Teil des Kapitels (4.2) die darin angeführte Nachschrift zur dramatisch-dialogischen¹⁶ Anlage der platonischen Philosophie und die Bedeutung der Veräußerung für die Frage des Denkens. Während Platon das Denken zwar als »stillen Dialog der Seele mit sich selbst« entwirft, gehen mit dem Dialog – das Argument Derridas und die darauf aufbauenden Hinweise Anton Bierls¹⁷ sind hierbei anleitend – Denkfiguren der Veräußerung einher. Der darauffolgende dritte Teil (4.3) diskutiert die Bedeutung der Schrift in der platonischen Philosophie vergleichend. Sie fungiert als Kippfigur, welche die Position des Dialogs zwischen Urferne und einer Logifizierungstendenz beschreibbar macht. Der vierte Teil des Kapitels (4.4) stellt mit Waldenfels zunächst die Frage, ob der Logos in die Position einer absoluten Vorrangstellung eingehen kann. Wie der von Ludwig Jäger vorgeschlagene Begriff der »Transkriptivität«¹⁸ schließlich verdeutlicht, stellt der Dialog sowohl die Begegnung als auch die Erkenntnis unter die Bedingung einer vorgängigen Nachträglichkeit.

11 Vgl. Platon: »Sophistes«, 263e; vgl. Platon: »Theaitetos«, 190a; vgl. Platon: »Timaios«, 11–103, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 4. Timaios, Kritias, Minos, Nomoi*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2009, 37b.

12 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 64; vgl. Ders.: *Das Zwischenreich des Dialogs*, 193.

13 Vgl. Derrida: *Grammatologie*.

14 Platon: »Phaidros«.

15 Kolesch, Doris/Krämer, Sybille (Hg.): *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

16 Vgl. dazu: Puchner, Martin: *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, Oxford: Univ. Press 2010.

17 Bierl, Anton: »Mnema und Mneme. Gedanken eines Gräzisten«, 47–64, in: Lenger, Hans-Joachim/Tholen, Georg Christoph (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*, Bielefeld: transcript 2007.

18 Jäger, Ludwig: »Transkriptivität. Zur medialen Logik der kulturellen Semantik«, 19–41, in: Ders./Stanitzek, Georg (Hg.): *Transkribieren. Medien/Lektüre*, München: Fink 2002. Auf diesen Text bin ich im Doktorandenkolloquium von Nikolaus Müller-Schöll gestoßen. Zur weiteren theaterwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Skript vgl. auch Müller-Schöll, Nikolaus: »Skriptbasiertes Theater«, 77–97, in: Schäfer, Martin Jörg/Nissen-Rizvani, Karin (Hg.): *TogetherText. Prozessual erzeugte Texte im Gegenwartstheater*, Berlin: Theater der Zeit 2020; vgl. Ders.: »Vom Drama zum Skript«, in: *Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik* 8 (2022), 37–55.

4.1 Dialog und »Phonozentrismus«?

An der aus dem *Sophistes* zitierten Passage »*psyches pros auten dialogos*«¹⁹ ist zunächst auffällig, dass sich im Umfeld des Dialogs ein besonderes Verhältnis der Seele mit sich selbst abzuspielen scheint, das über eine Veräußerung zustande kommt. In Korrespondenz damit hebt Jazdzewska den Zusammenhang zwischen dem Denken und der untersuchend-fragenden Rede hervor, die im Dialog zusammenläuft. Wie bereits hervorgehoben, werde das mit *dialogos* verwandte *dialegesthai* von Platon als »examination and refutation of each other's conceptions and opinions« näher beschrieben.²⁰ Das Verhältnis der Seele zu sich selbst in der dialogischen Unterredung wird mit dem Verhältniswort *pros* zum Ausdruck gebracht. Die Präposition *pros* – darauf wurde im vorangegangenen Kapitel hingewiesen – fasst Arendt als die allgemeinste Form einer Bezeichnung des Andersseins.²¹ Weil sie zwischen *psyches* und *auten* steht, lässt sich diagnostizieren, dass hier etwas zusammen und sogleich entzwei gedacht wird. Die Seele und sie selbst sind durch die Präposition nicht nur in ein Verhältnis gesetzt, sondern in diesem auch voneinander getrennt, weil *pros* eine Differenz und Selbstdifferenz markiert. Deswegen spricht Arendt mit Blick auf Platon vom »Zwei-in-einem« im Denken und einer »Dualität zwischen mir und mir«.²² Der Dialog als Selbstzuwendung der Seele ist, auf diesem Gedankengang aufbauend, der Seele einerseits sowie auch dem davon unterschiedenen *Selbst der Seele* andererseits nicht nur äußerlich, sondern verhandelt eine Spaltung der Seele. Die Rolle des Dialogs im Hinblick auf diese Spaltung und das damit einhergehende Verhältnis besteht damit in der Verwirklichung und Markierung der Spaltung oder aber in einer aufhebenden Abhilfe für dieses zwiegespaltene Verhältnis.

So lässt sich zunächst festhalten, dass der Dialog im »Dialog der Seele mit sich selbst« eine vorher nicht existente Beziehung etabliert oder ein unsicheres Verhältnis der Seele zu sich selbst stabilisiert. Wenn der Dialog die Abspaltung der Seele überwindet, ist er als Bewegung einer Selbstpräsentation und eines Zu-sich-Kommens im und durch das Denken im Selbstgespräch zu begreifen. Vom Standpunkt einer solchen Lesart ausgehend, spricht Levinas davon, dass bei Platon der Geist einer und einzig bleibe, auch wenn er im so vorgestellten Denkvollzug eine dialektische Bewegung vollziehe.²³ Eine in der platonischen Philosophie angedeutete Autosuggestion, die vermittels der Veräußerung im Dialog als Verschmelzung der Verhältnislogik in eine Präsenz gedacht wird, lässt sich mithilfe des von Derrida beschriebenen »Phonozentrismus« fassen.²⁴ Die Vorstellung einer Stimme, die als Medium für den Logos die eigene Medialität überwindet, wird dabei, vermittelt über eine Herabsetzung und Abwertung der Schrift, diagnostiziert. Die Schrift ist aus dem Bereich der erfüllten Stimme verdrängt:

19 Platon: »*Sophistes*«, 263e.

20 Vgl. Jazdzewska: »From Dialogos to Dialogue«, 24; vgl. Platon: »*Theaitetos*«, 161e.

21 Vgl. Arendt, Hannah: *Denktagebuch*, 263, Heft XI [13] – November 1952.

22 Vgl. Arendt: *The Life of the Mind*, 184.

23 Vgl. Levinas: »Dialog«, 69.

24 Dazu werden im Folgenden vorrangig die folgenden Texte konsultiert: Derrida: »*Plato's Pharmacy*«; Derrida: *Grammatologie*.

Die Geschichte der Wahrheit, der Wahrheit der Wahrheit ist, bis auf die verschwindende, aber entscheidende Differenz einer metaphorischen Ablenkung, immer schon Erniedrigung der Schrift gewesen, Verdrängung der Schrift aus dem ›erfüllten‹ gesprochenen Wort.²⁵

Hieran anschließend stellt sich die Frage, ob der Dialog Teil dieses Zusammenhangs zwischen dem erfüllten philosophischen Logos und der stimmlich-sprachlichen Aneignung von Selbstpräsenz ist. Oder anders formuliert: Realisiert der Dialog bei Platon jene metaphysisch gedachte Selbstpräsenz, in der der Geist einer und einzig bleibt? Wenn seine Philosophie auf einen dramatischen Ursprung zurückgeführt werden kann,²⁶ stellt sich für das Paradigma der stimmlichen Präsenz die Frage: Arbeitet Platons Dialog der seit dem neuzeitlichen Theaterdispositiv akzentuierten Bedeutung der »Mimesis physischer Präsenz von Körpern und Sprachäußerungen in konkreten Situationen«²⁷ für das Drama zu, oder stellt er ein noch zu erarbeitendes dialogisches Paradigma aus, welches sich in einem solchen Verständnis des Dramas nicht wiederfindet?²⁸ Um auf diese Fragen eingehen zu können, soll zunächst die Abwertung der Schrift in Platons *Phaidros* unter Hinzuziehung der Überlegungen Derridas aufgearbeitet werden, um anschließend nachzeichnen zu können, inwiefern die bei Derrida beschriebene »archi-écriture« nicht als ein auf die materiale Schriftsprache beschränkt ist, sondern das Sprechen selbst eröffnet: »schon im Aufschub oder in der Ur-Schrift, die den Bereich des Wortes selbst erschließt.«²⁹

Abwertung der Schrift

In seiner Beschreibung eines »Phonozentrismus« geht es Derrida um das »Privileg der lebendigen Gegenwart, des Sprechens, der Nähe, des Lebens«³⁰ als allgemeine und dominante Struktur in der griechisch-christlich-abendländischen Geschichte der Philosophie, die ihrerseits mit der dominanten Vorstellung eines Logos verschaltet ist: eine Bevorzugung des gesprochenen Wortes im Hinblick auf die Frage der Wahrheit. Die philo-

25 Vgl. ebd., 12.

26 Puchner: *The Drama of Ideas*, 5–8.

27 Ebd., 33.

28 In anderer Richtung ausführen ließe sich dieser Gedanke auch in Auseinandersetzung mit Brechts *Messingkauffragment* (»Messingkauf«, 695–869, in: Ders.: *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Bd. 22. *Schriften* 2, hg. v. Hecht, Werner/Gellert, Inge, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993). Ausgehend von der Bestrebung, die Zuschauer:innen zu Denkenden zu machen, schreibt er mit dieser Textsammlung im Exil und in einem Moment, in dem es für ihn unmöglich war, Theater zu machen, eine Theorie als Text des Theaters auf. Das Theorie-Theater in Dialogform findet zwischen einem Philosophen, einem Dramaturgen, einer Schauspieler:in, einem Schauspieler und einem Arbeiter über vier Nächte hinweg auf einer Bühne statt. Die vielstimmige und fragmentarische Gestalt des *Messingkaufs* verhandelt vor dem Hintergrund der Frage nach dem »Theater« jenseits des Dramas der Einfühlung in und als der Text, somit auch die Bühne des Dialogs.

29 Derrida: *Grammatologie*, 223.

30 Derrida, Jacques: »Denken, nicht zu sehen«, 41–61, in: Ders.: *Denken, nicht zu sehen. Schriften zu den Künsten des Sichtbaren 1979–2004*, hg. v. Michaud, Ginette/Masó, Joana, Berlin: Brinkmann + Bose 2017, 52.

sophische Tradition des Abendlandes etabliert die Vorrangstellung einer unmittelbaren Gegenwart von Sinn und Logos sowie eines authentischen Ursprungs des Sprechens, das heißt auch eine Selbstpräsenz des Sprechenden. Diese Vorstellung von Selbstpräsenz »des ›Sich-im-Sprechen-Vernehmens‹ durch die Lautsubstanz hindurch [...] die sich als nicht-äußerlicher, nicht-weltlicher, also nicht-empirischer oder nicht-kontingenter Signifikant gibt«³¹, wird entlang einer in der Tradition immer wieder neu- und umformulierten Abwertung der Schrift eingerichtet und befestigt. Die Schrift ist lediglich »Signifikant eines Signifikanten, Repräsentation der sich selbst gegenwärtigen Stimme, der unmittelbaren, natürlichen und direkten Bezeichnung des Sinns (des Signifikates, der Vorstellung, des idealen Gegenstandes oder wie immer man will).«³² Derrida zufolge lautet die wiederkehrende Bestandsaufnahme für die Tradition von Platon und Aristoteles über Hegel, Rousseau, Husserl und Saussure hinweg: »The signs of writing functioned within a system where they were supposed to represent the signs of voice. They were signs of signs.«³³ Die Schrift wird als nachrangige Reproduktion, Zeichen zweiter Ordnung, Veräußerung und Entäußerung sowie auch als Abweichung gegenüber dem gesprochenen Wort aufgefasst, das seinerseits als ursprünglich und authentisch entworfen ist.

In der *Grammatologie* unternimmt Derrida eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage »der Epoche des erfüllten Wortes«,³⁴ die bis einschließlich Heidegger andauere,³⁵ und in der die Stimme (phoné) zu einer ursprünglichen und wesentlichen Verbindung mit dem Logos zusammengeschnürt werde.³⁶ Die Abwertung der Schrift identifiziert Derrida nicht als eine Tradition unter anderen, sondern erhebt sie zu einer der dominanten Konstanten der westlichen Philosophiegeschichte. Der Stimme komme im Phonozentrismus ein Erstes und Essenzielles zu, während die Schrift äußerlich und sekundär sei. Aus diesem Grund fällt ihr der bereits hervorgehobene marginalisierte Status zu. Die Abwertung der Schrift wird mit der in der Tradition fortlaufend wiederholten Beschreibung eines »Herausfallen[s] aus der Innerlichkeit des Sinns«³⁷ seitens der Schrift rechtfertigt.

Die vermittels eines Interesses an den Buchstaben geprägte Untersuchung philosophie- und wissenschaftsgeschichtlicher Konzentrationspunkte von Ursprungsbehauptungen³⁸ führt mit Derrida zurück zur Diskussion einer Urszene der Schriftkritik im okzidentalischen Denken. Diese Diskussion findet sich in dem als Kapitel von *Dissémination* erschienenen Text »La pharmacie de Platon«. Dessen Gegenstand, vorrangig eine auf die Frage der Schrift bezogene Stelle aus dem *Phaidros*-Dialog, soll, trotz der großen

31 Derrida: *Grammatologie*, 19, Herv. i. O.

32 Ebd., 54.

33 Derrida: »Plato's Pharmacy«, 137.

34 Derrida: *Grammatologie*, 76.

35 Vgl. ebd., 11.

36 Vgl. ebd., 24.

37 Ebd., 27.

38 Vgl. dazu die Auseinandersetzung Derridas mit *Traurige Tropen* von Claude Lévi Strauss (Ebd., 211/236f.) und Texten Jean-Jacques Rousseaus, der mit seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Essai sur l'origine des langues*) »die ethnologische Revolution präformiert und aus[ge]löst« habe (ebd., 202).

Bekanntheit,³⁹ rekapituliert und kommentiert werden. Mittels der Sage um den ägyptischen Gottes-König Thamus, der auch als Amun-Re und damit als Sonnen-, Wind- und Fruchtbarkeitsgott geläufig ist, trägt Platon eine vehemente Schriftkritik vor, die mit dem Vorwurf von Äußerlichkeit und Nachträglichkeit zusammenhängt. Sich dieser mithilfe des Kommentars von Derrida zu nähern, verdeutlicht jedoch, dass diese Kritik viel weniger eindeutig ist, als es auf den ersten Blick scheint. Die hier eingeschlagene Herangehensweise nimmt nicht nur Bezug auf eine Ur-Szene der Schriftkritik, sondern greift auch einen der Kerngedanken Derridas auf, dem zufolge die Metaphysik starre Oppositionen entlang einer Hierarchie zwischen Primärem und Sekundärem entwirft, dabei aber die Tragweite und Bedeutung des Sekundären systematisch ausklammert, unterordnet oder gar unterschlägt.⁴⁰

Die im *Phaidros*-Dialog angeführte Sage um die Erfindung der Schrift handelt davon,⁴¹ dass die Gottheit Theut dem König der Götter eine Neuerung vorstellt, die den Ägyptern von Nutzen sein soll. Theut hat die Buchstaben erfunden und bietet sie dem Herrscher aller Götter zur Verwendung an. Thamus weist Theut mit der Begründung zurück, dass die Schrift genau das Gegenteil davon bewirken werde, was Theut mit ihr beabsichtigt. Anstelle von Weisheit und Erinnerung werde sie die Ägypter zu Vergessenheit und Vernachlässigung der Erinnerung erziehen. Indem sie sich auf die Schrift als fremde Zeichen verlassen, so schildert Sokrates mit Thamus, geben sie sich gewissermaßen selbst schon auf, wo sie sich doch unmittelbar erinnern könnten und sollten. Die sich bei Platon häufig wiederholende Kritik an der Abständigkeit von der Wesenseinheit der Dinge durch eine Repräsentation im Schein⁴² kommt auf eine spezifische Weise zum Einsatz: Nicht die Erinnerung, sondern lediglich das Erinnern (so heißt es in der Übersetzung Schleiermachers) finde durch die Einführung der Schrift statt. Nicht durch das Wesen der Sache selbst, sondern mithilfe seiner scheinhaften Reproduktion werde der Mensch demnach in den Stand gebracht, präsent zu halten, was vom Vergessen bedroht

39 Das gilt besonders aufgrund der seit den 1960er-Jahren geführten Diskussionen um Fragen von Oralität und Literalität. Hervorzuheben sind dabei speziell Beiträge aus dem amerikanischen Umfeld und deren medientheoretische Schwerpunktlegung: Havelock: *Preface to Plato*; Goody, Jack: *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Univ. Press 1986; Ong, Walter J.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Florence: Routledge 1982; Goody, Jack/Watt, Ian P./Gough, Kathleen: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986. Eine besondere Rolle in der deutschsprachigen Diskussion kann der 1983 gegründeten Reihe *Archäologie der literarischen Kommunikation* zugewiesen werden. In *Schrift und Gedächtnis* sowie in späteren Publikationen wurde nicht nur eine Öffnung der Diskussion literarischer Texte für kulturwissenschaftliche Fragen angeregt. Die Schrift wurde als Medium für die Verhandlung menschlichen Selbstverständnisses beschrieben, ohne sie »anthropologisierend« mit »Kultur« gleichzusetzen (vgl. Assmann, Aleida/Assmann, Jan/Hardmeier, Christof (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München: Fink 1983).

40 Vgl. Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris: Ed. de Minuit 2006, 392: »[...] une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole/écriture, présence/absence etc.) n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination.«

41 Vgl. Platon: »Phaidros«, 274b–277a.

42 Vgl. Platon: »Politeia«, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2011, bes. III. + VII. Buch.

war. Erschwerend komme dabei hinzu, dass die Schrift sich ihren Rezipienten nicht anpassen könne, wozu der leiblich anwesende Redner in der Lage sei. Eine Schrift könne ihren Gegenstand zwar scheinbar lebhaft darstellen, beabsichtige genau darin aber, den Leser zu täuschen. Bei Nachfragen wiederhole die Schrift immer nur dasselbe. Sie sei nicht eigenständig, weil sie ihren Urheber (Platon spricht vom Vater) zur weiteren Erläuterung an ihrer Seite benötige und weil sie somit stets bei einem gefährlichen Anderen zu sein scheine.⁴³ Aufgrund dieser Unzulänglichkeiten sei die Schrift ein bloßes Spiel und nicht ernstzunehmend. Das schriftlich Festgehaltene sei lediglich totes Wissen. Es nütze nur demjenigen zur Erinnerung, der ohnehin wisse, wovon geschrieben wurde. Alle Anderen aber könne die Schrift gefährlich täuschen, weil das Falsche als echtes Wissen ausgegeben werden könne.⁴⁴

In seiner Auseinandersetzung mit Platon hebt Derrida einen brisanten Umstand im Text zu Beginn des *Phaidros* hervor. Die Phaidros-Figur führt Schriftdokumente mit sich, um Reden besser verfassen und vortragen zu können.⁴⁵ Diese Figur tut also genau das, was in der zuvor zusammengefassten Passage als problematisch ausgewiesen wird. Dass Sokrates diese Aufzeichnungen Phaidros' als *pharmakon* bezeichnet,⁴⁶ verknüpft Derrida mit der anhand der Sage dargestellten Zweit- und Nachrangigkeit der Schrift. Das ist nicht zuletzt deswegen überzeugend, weil Schleiermacher *pharmakon* mit »Mittel« übersetzt.⁴⁷ Hinsichtlich der Möglichkeiten der Übersetzung und damit auch eines Verständnisses dieses Begriffes konstatiert Derrida eine Bandbreite der Ambiguität, die mit dem englischen Wort »drug« vielleicht am präzisesten wiederzugeben wäre und das gesamte Spektrum zwischen der wohltuenden Medizin und dem bösartigen Gift umfasst. Das *pharmakon* lässt sich als eine Erleichterung begreifen, wobei Derrida die bedrohlichen Aspekte tendenziell stärker macht als die heilenden.⁴⁸ Als Substanz könne es als falsch oder anti-substanziell charakterisiert werden und bestärkt somit die Lesart einer Inkompatibilität des Geschriebenen mit dem wahren, substanziellen Logos.

Das *pharmakon* liegt jenseits der Grenze des ursprünglichen Logos, weil es auch mit einer verführerischen Qualität irreführender Bücher zusammengebracht wird. Derrida schreibt: »Books, the dead and rigid knowledge shut up in biblia, piles of histories, nomenclatures, recipes and formulas learned by heart, all this is as foreign to living knowledge and dialectics as the *pharmakon* is to medical science.«⁴⁹ Die Bücher vermittelten im Fall der medizinischen Wissenschaft häufig falsches Wissen und seien damit zugleich dasjenige, das die von der Gesundheit gebotene und von der Philosophie gezogene Grenze überschreitet.⁵⁰ Die Benennung einer Grenze ist entsprechend der zuvor angeführten Hervorhebung und Dekonstruktion eines hierarchisch strukturierten Oppositionsdenkens zugunsten einer genaueren Betrachtung des vermeintlich

43 Vgl. Platon: »Phaidros«, 275a.

44 Vgl. ebd., 274b–277a.

45 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 70; vgl. Platon: »Phaidros«, 230d.

46 Ebd., 230d.

47 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 73; vgl. Platon: »Phaidros«, 274e.

48 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 70/132 – Fußnote 59.

49 Ebd., 73.

50 Vgl. Platon: »Phaidros«, 230 d–e, 268c.

Sekundären bei Derrida ein entscheidender Moment. Wenn Schriften eine Grenze überschreiten, dann handelt es sich bei dieser Grenze um die der erfüllten Selbstpräsenz; die abwesende Stimme kann für das Geschriebene nicht mehr bürgen. Die Grenze, von der die Rede ist, ist aber nicht nur durch den philosophischen Diskurs gesetzt, sondern sie ist auch der Schauplatz, an dem sich der philosophische Diskurs als solcher formiert. Deutlich wird das nicht zuletzt dadurch, dass sich Platon mit der Schrift, ihrer gefährlichen Abwesenheit und Nachträglichkeit, so intensiv befasst ist. Daraus folgt, dass die Philosophie in ihrer Integrität und Geschlossenheit, im Verhältnis zu ihrer eigenen Grenze, auf eine für sie auf fundamentalster Ebene notwendige Abwesenheit verwiesen sei.⁵¹

Stimme, Schrift und eine vorgängige Nachträglichkeit

Der Vorstellung einer lebendigen Anwesenheit, die Derrida auch anhand der Engführung von Logos und Zoon im *Sophistes* aufzeigt,⁵² sei im *Phaidros* so ausgearbeitet, dass der Logos durch die Präsenz des Vaters gesichert werden müsse. Der Vater als Ursprung des Logos sei als sprechendes Subjekt zu begreifen, dessen unmittelbare Gegenwart in der Stimme das Überleben des Logos garantiere. Durch das *pharmakon* Schrift sei dieses Überleben nicht mehr gewährleistet, oder sogar vielmehr geradewegs durchkreuzt. Die Schrift überantworte den Logos an eine:n Andere:n und damit sogleich an ein anderes, unsicheres, bedrohtes, aufs Spiel gesetztes Leben und sei mit dem Status eines Waisenkindes vergleichbar, dessen Wohlergehen nicht sichergestellt werden könne.⁵³ Einer gefährlichen Nachträglichkeit wird eine Rhetorik der wahrheitserfüllten stimmlichen Präsenz entgegengesetzt:

In the *Phaedrus*, the god of writing is thus a subordinate character, a second, a technocrat without power of decision, an engineer, a clever, ingenious servant who has been granted an audience with the king of the gods. The king has been kind enough to admit him to his counsel. Theuth presents a tekhnē and a pharmakon to the king, father, and god who speaks or commands with his sun-filled voice.⁵⁴

Diese, die mythische Szene leicht ironisierende und das Verhältnis der Figuren hervorhebende, Lesart Derridas weist den der Stimme zugewiesenen Charakter der Vorrangigkeit als Befähigung eines obersten Gottes aus. Dessen Befähigung zur Schöpfung und zum Akt der Schöpfung, wie sie sich analog später auch im Alten Testament wiederfinde, sei mit Sprachäußerung durch die *phoné* verknüpft.⁵⁵ Diese Befähigung könne durch die Schrift als einer minderwertigen, bloßen Technik eines untergeordneten Gottes nur

51 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 70.

52 Vgl. ebd., 77.

53 Vgl. ebd.

54 Ebd., 86.

55 Vgl. ebd., 87. Die Parallele zwischen dem sich dem Blick entziehenden, Leben schenkenden Gott – dem Vater aller Dinge – und Amun-Re stellt Derrida mit der Zitation zweier ägyptologischer Arbeiten her, die hervorheben, dass die genaue Bedeutung des Namens zwar nicht geklärt sei. Jedoch sei zum einen eine große Ähnlichkeit mit einem Verb für »sich verbergen« festzustellen und zum

unzulänglich nachgebildet werden. Das Argument einer folgenschweren Tradition des Phonozentrismus baut also nicht zuletzt darauf auf, dass der Vorschlag eines untergeordneten Gottes der Schrift Theut von dem Götter-Herrscher Thamus alias Amun-Re abgeschmettert wird. Die stimmliche Präsenz eines Vaters, der dem Idealfall des obersten Herrn nachempfunden ist, ist für Derrida nach Platon und in der philosophischen Tradition die privilegierte Ausdrucksform und das Mittel zur Absicherung des Logos, die mit einer fruchtbaren Selbstpräsenz einhergeht und der die Schrift, als eine die klare Unterscheidbarkeit von Präsenz und Absenz unterbrechende Gefahr, gegenübergestellt wird.⁵⁶ In der *Grammatologie* beschreibt Derrida die anhand der Stimme entworfene Ideologie der Präsenz dementsprechend als Bestätigung des Sinns und als Selbstbestätigung, die auf keine äußere ›Realität‹ angewiesen ist:

In nächster Nähe zu sich selbst *vernimmt sich* die Stimme [...] als völlige Auslöschung des Signifikanten: sie ist reine Selbstaffektion [...], die sich außerhalb ihrer selbst, in der Welt oder in der ›Realität‹, keines zusätzlichen Signifikanten, keiner ihrer eigenen Spontaneität fremden Ausdruckssubstanz bedient.⁵⁷

Mit Blick auf die Frage, ob diese Lesart auf den Dialog übertragbar ist, ist hervorzuheben, dass das Auftauchen der Formulierungen um den »Dialog der Seele mit sich selbst« bei Platon mit dem ausdrücklichen Zusatz versehen ist, ohne stimmliche Verlautbarung vorstatten zu gehen. Schleiermacher übersetzt im *Sophistes* den auf die Ausführung zum Verständnis des Denkens als einem Dialog der Seele mit sich selbst folgenden Zusatz *aneu phones gignomenos* mit »was ohne Stimme vor sich geht«.⁵⁸ Die Stimme (*phoné*), welche für den derridaschen Phonozentrismus von solch entscheidender Bedeutung ist, schließt Platon an dieser wichtigen Stelle seiner Philosophie – der Umschreibung des Denkens selbst – ausdrücklich aus. Und auch in anderen Dialogen finden sich entsprechende Hinweise. Im *Theaitetos* wendet sich die Seele, die sich mit sich selbst unterredet (*dialogesthai*), nicht mittels der Stimme an einen Anderen (*ou mentoi pros allon oude phoné*), sondern stillschweigend sich selbst zu (*alla sige pros auton*).⁵⁹ Im *Timaios* übersetzt Schleiermacher die sich selbst gegenüber eröffnete Rede als »laut- und geräuschlos«.⁶⁰ Wenn im Denken das Verhältnis der Seele zu sich still vollzogen werden soll, lässt sich daraus ableiten, dass bereits die Stimme eine Ablösung vom ›Vater‹ und eine gefährliche Nachträglichkeit darstellen würde.

Auf eine bereits für die Stimme zu konstatierende »Veräußerung«, die als »Entäußerung« zu begreifen ist – »ihr Vollzug ereignet sich als Entzug« – wurde in dem von Doris Kolesch und Sybille Krämer herausgegebenen Sammelband zur *Stimme* hingewie-

Anderen sei Amun-Re durch die Schriftgelehrten als derjenige große Gott dargestellt worden, der seine wahre Gestalt seinen Kindern gegenüber stets maskiert (vgl. ebd., Fußnote 19).

56 Vgl. ebd., 109.

57 Derrida: *Grammatologie*, 38.

58 Platon: »*Sophistes*«, 263e.

59 Vgl. Platon: »*Theaitetos*«, 190a.

60 Vgl. Platon: »*Timaios*«, 37b.

sen.⁶¹ Wie dabei speziell Krämers Beitrag zur »Rehabilitierung der Stimme« verdeutlicht, soll am von Derrida formulierten »Primat der Schrift« zwar festgehalten werden.⁶² Andererseits lässt sich mithilfe einer von Krämer geforderten »Positivierung«, anhand derer die Stimme als ein von der Wortsprache gelöstes Phänomen als Medium selbst in den Blick kommt, eine »negative Phänomenologie der Stimme« ableiten, wie sie mit Verweis auf Alice Lagaay hervorhebt.⁶³ Als »Schwellenphänomen«⁶⁴ zwischen Präsenz und Absenz weise die Stimme eine »Atopie« auf.⁶⁵ Damit wird nicht nur kritisch an die Formulierung eines Phonozentrismus bei Derrida angeschlossen – insofern, als eine aus ihr gefolgerte Zuordnung der Stimme als solcher zur Metaphysik der Präsenz eine Absage erteilt wird. Vielmehr werden die Überlegungen Derridas damit konsequent weitergedacht: Die Stimme wird seiner Diagnose zufolge in der Metaphysik zwar mit einer Präsenz aufgeladen. Jedoch ist das *pharmakon* Schrift, der bereits beschriebenen Bezugnahme auf die Grenze der Anwesenheit zufolge, die Denkfigur einer für das Denken und die Sprache unabdinglichen Absenz, die nicht erst ab dem Moment einer tatsächlichen, materialen Geschriebenheit relevant wird. Dieser Denkfigur gibt Derrida den Namen »archi-écriture«:

Die Urschrift aber wäre in der Form und der Substanz nicht nur des graphischen, sondern auch des nicht-graphischen Ausdrucks am Werk. Sie soll nicht nur das Schema liefern, welches die Form mit jeder graphischen oder anderen Substanz verbindet, sondern auch die Bewegung der *sign-function*, die den Inhalt an einen – graphischen oder nicht-graphischen – Ausdruck bindet.⁶⁶

Wie Derrida an dieser Stelle hervorhebt, ist die »archi-écriture« auch dort am Werk, wo ein nicht-graphematischer Ausdruck stattfindet. Die »archi-écriture« bildet die Vorlage für die Verbindung von Form und Substanz sowie auch für die Bewegung der Zeichenfunktion, die den Inhalt mit einem Ausdruck koppelt. Die Schrift macht im Sinne der »archi-écriture« die Differenz zwischen einer Äußerung und dem mit ihr geäußerten

-
- 61 Vgl. Kolesch, Doris/Krämer, Sybille: »Stimmen im Konzert der Disziplinen. Zur Einführung in diesen Band«, 7–15, in: Dies. (Hg.): *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, 7.
- 62 Krämer, Sybille: »Die ›Rehabilitierung der Stimme‹. Über die Oralität hinaus«, 269–295, in: Dies./Kolesch, Doris (Hg.): *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, 270.
- 63 Vgl. ebd., 288; vgl. Lagaay, Alice: »Züge und Entzüge der Stimme«, 293–306, in: Krämer, Sybille (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Fink 2004.
- 64 Vgl. Krämer: »Die ›Rehabilitierung der Stimme‹«, 289f. Sie bezieht sich dabei auf Kolesch, Doris: »Die Spur der Stimme. Überlegungen zu einer performativen Ästhetik«, 267–281, in: Epping-Jäger, Cornelia; Linz, Erika (Hg.): *Medien/Stimmen*, Köln: Dumont 2003; Lehmann, Hans-Thies: »Prä-dramatische und postdramatische Theater-Stimmen. Zur Erfahrung der Stimme in der Live-Performance«, in: Kolesch, Doris; Schrödl, Jenny (Hg.): *Kunst-Stimmen*, Berlin: Theater der Zeit 2004.
- 65 Vgl. Krämer: »Die ›Rehabilitierung der Stimme‹«, 290; Kolesch: »Die Spur der Stimme«, 275. Der Beschreibung einer »Atopie« der Stimme bedient sich auch Helga Finter in ihrer Auseinandersetzung mit Heiner Müller. Ihr zufolge bewegt sich die Stimme »atopisch zwischen Körper und Sprache« (Finter, Helga: »Mit den Ohren sprechen«, 62–72, in: Goebbels, Heiner/Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): *Heiner Müller sprechen*, Berlin: Theater der Zeit 2009, 66). Vgl. zur Frage der Materialität der Stimme in Philoktet das Kapitel zu Heiner Müller in dieser Studie, bes. 380ff.
- 66 Derrida: *Grammatologie*, 105.

Gehalt aus. Nicht zuletzt unter Hinzuziehung eines göttlichen Urhebersubjekts sucht Platon diese Differenz in seiner Philosophie stillzustellen, jedoch zeigt Derrida auf, dass sie weder auf eine Präsenz gebracht, zurückgeführt oder reduziert werden noch selbst als eine solche angeführt werden kann: »Sie [die Ur-Schrift] ist gerade das, was nicht auf die Form der Präsenz reduziert werden kann.«⁶⁷ Was anhand der Schrift bei Platon als gefährliche Nachträglichkeit beschrieben wurde, ist insofern vorgängig, als die Präsenz des Logos und ihre Absicherung durch eine ihrerseits präsente, quasi-göttliche Urheberinstanz immer schon in Frage steht.

4.2 Verspätung und Nachträglichkeit in Platons *Theaitetos*

Das in Folge der platonischen Philosophie diskutierte Problem der Nachträglichkeit, welches sich hinsichtlich der Fragen nach Stimme und Schrift auftut, ist auch ein Ausgangspunkt dafür, warum Waldenfels dem Ideal eines autonom-selbstsetzenden Individuums, als »Binsenweisheit der abendländischen Philosophie«, eine grundlegende »Responsivität« entgegensetzt.⁶⁸ Speziell mit Blick auf Platon spricht Waldenfels von einer Geburt des Logos aus dem Pathos,⁶⁹ deren Implikationen die nachfolgenden Ausführungen hinsichtlich der »Ordnung des Dialogs«⁷⁰ entfalten. Sie verdeutlichen, dass der Dialog nicht als Garant und Umschlagplatz des an der Vorstellung einer ursprünglichen Präsenz orientierten Phonozentrismus' zu begreifen ist. Denn Aspekte einer schriftsprachlichen Ablösung vom Selbst der Seele und vom lebendigen Logos, eines Abstands und einer Verspätung, einer Entfremdung und Nachträglichkeit, finden sich just im Umfeld der Rede vom Denken als einem »Dialog der Seele mit sich selbst«. Die vorgängige Nachträglichkeit, von der Derrida im Hinblick auf die Frage einer »archi-écriture« spricht, lässt sich bei Platon schon im Moment der Etablierung jener Szene beobachten, in der vom Denken als einem Dialog der Seele mit sich selbst die Rede ist.

Der Prolog zum *Theaitetos*, um den es im weiteren Verlauf vorrangig gehen wird, eröffnet den Schauplatz des Denkens, auf dem sich auch der anschließende *Sophistes* abspielt, anhand einer Auseinandersetzung mit der Verspätung. Der paratextuelle Vorlauf verdeutlicht auch, dass die Gespräche der Trilogie aus Aufzeichnungen vorgetragen werden. Die im Text vollzogene Bewegung ist insofern mit dem Auftritt der Phaidros-Figur vergleichbar, deren mitgeführte Aufzeichnungen mit dem *pharmakon* charakterisiert werden,⁷¹ als auch im *Theaitetos* eine vorgängige Nachträglichkeit verhandelt wird. Das Problem der Nachträglichkeit, so ist nachfolgend zu erörtern, wird nicht durch eine stimmliche Präsenz im Dialog aufgelöst, sondern geht dieser voraus.

67 Ebd., 99.

68 Vgl. Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, 11.

69 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 64.

70 Ebd., 33.

71 Platon: »Phaidros«, 230d.

Theaitetos: Ein Prolog zur Nachschrift

Die Rahmenhandlung des *Theaitetos*⁷² inszeniert das scheinbar zufällige Aufeinandertreffen von Eukleides (Euklid) und Terpsion in Megara, einer attischen Stadt auf halbem Weg zwischen Athen und Korinth. Das Treffen wird zum Anlass einer Auseinandersetzung mit der Nachschrift eines philosophischen Gesprächs mit anderen Beteiligten:

EUKLEIDES. Kommst du so eben erst, o Terpsion, oder bist du schon lange vom Lande hier?

TERPSION. Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte, und mich gewundert, daß ich dich nicht finden konnte.

EUKLEIDES. Ich war eben nicht in der Stadt.

TERPSION. Wo denn also?

EUKLEIDES. Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theaitetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.⁷³

Mit Eukleides tritt ein ehemaliger Schüler von Sokrates auf. Das legt sein nachfolgend im Gespräch immer deutlicher werdender, vertrauter Umgang mit dem Philosophen nahe. Eukleides berichtet auf die von Terpsion geäußerte Verwunderung darüber, ihn seit seiner schon länger zurückliegenden Ankunft noch nicht gefunden zu haben, von einem weiteren Aufeinandertreffen, das dem jetzigen vorausgegangen ist. Die Unterredung beginnt also mit der Rechtfertigung für eine Verspätung. Eine Zusammenkunft mit dem für den Dialog titelgebenden Theaitetos – das Treffen vor dem Treffen –, hatte ihn daran gehindert, rechtzeitig am Ort des Geschehens zu sein. Wenn der Text mit einem Missverhältnis zwischen dem unverhofft späten Eintreffen Euklides' und der zuvor vergeblichen Suche Terpsions einsetzt, macht er die Verspätung zu einem unmissverständlichen Ausgangspunkt des Sprechens zwischen den beiden. Mit Verspätung nimmt die Szene des Dialogs ihren Lauf. Wäre Euklides rechtzeitig gekommen – im Text weist nichts darauf hin, was das hätte bedeuten können; es wird auch später kein Grund angegeben, warum sich Terpsion in der Umgebung des Marktes überhaupt auf die Suche nach Eukleides begeben hatte –, hätte sich der Dialog unmöglich auf diese Weise abspielen können.

Dem Theaitetos, so wird im Prolog spezifiziert, sei Eukleides in der Nähe eines nicht näher benannten Hafens begegnet, wohin er nach den Kriegshandlungen vor Korinth zurückgebracht worden sei, um von dort nach Athen ausgeschifft zu werden. Theaitetos litt an der Infektionskrankheit Ruhr und habe Megara nicht aufgesucht, weil er es stattdessen vorgezogen hatte, auf schnellstem Wege heimzukehren. Eukleides hatte, nach vergeblichen Versuchen den Theaitetos vom Mitkommen zu überzeugen, entschieden, ihn nur eine Weile zu begleiten:

EUKLEIDES. Als ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theaitetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.

TERPSION. Lebend oder tot?

EUKLEIDES. Lebend, aber kaum noch. Denn schon an einigen Wunden befindet er sich

72 Vgl. Platon: »Theaitetos«, 142a-143c.

73 Ebd., 142a.

übel, noch mehr aber setzt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.
TERPSION. Doch nicht die Ruhr?

EUKLEIDES. Eben sie.

TERPSION. Welch ein Mann ist da in Gefahr!

EUKLEIDES. Ja wohl ein edler und trefflicher, o Terpsion! Auch jetzt nur hörte ich noch Einige ihn höflich rühmen in Bezug auf die Schlacht.

TERPSION. Das ist nichts Unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wie so ist er nicht hier in Megara eingekehrt?

EUKLEIDES. Er eilte heimwärts. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm geraten, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitet, habe ich im Zurückgehn wieder des Sokrates gedacht, und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen Andern auch von diesem gesprochen hat.⁷⁴

Eukleides, so berichtet er Terpsion, habe nach dem zufälligen Aufeinandertreffen in der Nähe des Hafens den lädierten Theaitetos bis nach Erineos begleitet. Die Begegnung mit Theaitetos ließ Eukleides an Sokrates denken, der bei einem weiteren, noch weiter zurückliegenden Aufeinandertreffen von Theaitetos geschwärmt hatte. Der in der Zwischenzeit verstorbene Philosoph habe dem heranwachsenden Theaitetos, mit großer Weitsicht, wie sich im Nachhinein feststellen lässt, eine große Zukunft vorausgesagt. Von den Unterredungen, die Sokrates mit Theaitetos geführt hatte, und von denen er Eukleides berichtet habe, sei Eukleides beeindruckt gewesen, wie es unmittelbar nachfolgend auf die zuvor zitierte Passage heißt: »Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theaitetos, der noch ein anwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammen gewesen und Gespräch gepflogen, große Freude hatte an seiner Natur.«⁷⁵

Dieses Gespräch – oder vielmehr: diese Gespräche –, denen Eukleides selbst nicht beigewohnt, sie jedoch in Folge der Nacherzählungen Sokrates' kurz vor seinem Tod in Athen später schriftlich festgehalten hatte, machen den *Theaitetos* sowie auch die in der Trilogie nachfolgenden *Sophistes* und *Politikos* aus.⁷⁶ Sie sind unter den Bedingungen zu betrachten, die im Prolog entfaltet werden. Der Prolog mit der von Franz Susemihl als »Einkleidungsform« gefassten Funktion findet sich dem Altphilologen zufolge in Platons Schriften im *Theaitetos* zum ersten Mal und markiere einen neuen werkhistorischen Abschnitt. Susemihl hebt hervor, dass hiermit Sokrates' Ableben gesetzt und die »Überlieferung aus zweiter Hand« explizit gemacht seien. Wenngleich sich Susemihl in seinem Kommentar gegen die Behauptung wendet, der Prolog habe inhaltlich keine Anbindung an den Haupttext, entwickelt er das eher biographisch und philosophiegeschichtlich gelagerte Argument einer Widmung für Euklid oder eines Denkmals für den historischen

74 Platon: »Theaitetos«, 142a-c.

75 Ebd., 142c.

76 Der *Sophistes* beginnt mit der Fortsetzung des Gesprächs im *Theaitetos*-Dialog vom vorangegangenen Tag (vgl. Platon: »Sophistes« 216a). Neben Theodoros, Sokrates und Theaitetos nimmt am *Sophistes*-Dialog auch ein »Fremder aus Elea« am Gespräch Teil. Sokrates zieht sich aus diesem Gespräch früh zurück. Im *Politikos* tritt Theaitetos nicht mehr auf.

Theaitetos.⁷⁷ In der vorliegenden Studie soll akzentuiert werden, dass die Rahmung – von der Beschreibung einer Verspätung ausgehend – die Wiedergabe und Reinszenierung einer schriftlich dokumentierten Unterredung hervorhebt und damit die »Überlieferung aus zweiter Hand« als Voraussetzung einer vorgängigen Nachträglichkeit des lebendigen Dialogs fasst.

Gewiss ließe sich einwenden, dass der in *Theaitetos* erwähnte Feldzug gegen Korinth, auf den schon nach wenigen Worten aufmerksam gemacht wird einen wesentlichen Begründungszusammenhang für den Ausgangspunkt des Gesprächs darstellt. Das verspätete Eintreffen erwarteter Personen lässt sich unter den Bedingungen des Krieges als Anlass zur Besorgnis begreifen und als einfache Erklärung für eine Verspätung anführen. Aber auch in Zeiten des Friedens, so macht die Schilderung des Aufeinandertreffens mit Theaitetos seitens Eukleides unmissverständlich deutlich, darf die Verwiesenheit der Unterredung auf ein vorangegangenes Geschehen keineswegs vernachlässigt werden. Die mündliche Nacherzählung der Unterredungen mit Sokrates und Theaitetos wird als unmöglich beschrieben und die Notwendigkeit der Schrift tritt auf den Plan:

TERPSION. [...] Jedoch könntest du wohl erzählen, was für Unterredungen dies gewesen?

EUKLEIDES. Beim Zeus, zum mindesten gewiß nicht so mündlich. Aber ich zeichnete mir gleich damals, als ich nach Hause kam, etwas darüber auf, hernach habe ich bei mehrerer Muße nachgesonnen, und sie aufgeschrieben, und so oft ich nach Athen kam, erfragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht recht erinnerte, und brachte es in Ordnung, wenn ich wieder hierherkam, so daß fast die ganze Unterredung nachgeschrieben ist.

TERPSION. Ganz recht. Auch sonst habe ich dies schon von dir gehört, und wollte dich immer bitten, sie mir mitzuteilen, es ist aber bis jetzt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jetzt durchzugehen? Auf alle Weise tut mir ohnedies Not, mich auszuruhen, da ich vom Lande komme.

EUKLEIDES. Auch ich habe doch den Theaitetos bis zum Erineon begleitet, so daß ich ebenfalls gar nicht ungern ruhte. So laß uns dann gehn, und indes wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen.

TERPSION. Wohl gesprochen.⁷⁸

Nachdem Terpsion den Eukleides auffordert, ihm von den Unterredungen zwischen Sokrates und Theaitetos zu erzählen, weist Eukleides die Möglichkeit eines mündlichen Berichts schnell von sich und erläutert, dass er diese nach seiner Heimkehr, der Nacherzählung von Sokrates folgend, aus dem Gedächtnis aufgeschrieben habe. Anschließend sei er bei jedem seiner Besuche in Athen zu Sokrates gegangen, um seine Gedächtnislücken zu stopfen, wobei auch die Korrekturen wiederum erst zuhause – offenbar ist hiermit auch wieder der gegenwärtige Ort des Geschehens, Megara, gemeint – vorgenommen werden konnten. Die Unterredung, von der Eukleides im Prolog berichtet, steht im Zusammenhang einer gegenüber einem Anderen erfolgten nacherzählenden Unterredung

77 Susemihl, Franz: *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, Leipzig: B. G. Teubner 1855, 175ff.

78 Platon: »Theaitetos«, 142d–143b.

(*dielekthe*), der Erinnerung (*hememnemen*) und der Niederschrift (*gegraphtai*), womit ihr auf der Ebene der Darstellung eine zeitliche Ebene der Latenz hinzugefügt wird, welche die bereits erwähnte »Überlieferung aus zweiter Hand« kenntlich macht. Eukleides und Terpsion steht lediglich die Aufzeichnung der sokratischen Rede zur Verfügung. Terpsion schlägt vor, das resultierende Buch, in dem »fast die ganze Unterredung nachgeschrieben«⁷⁹ sei und von dem er auch schon bei anderer Gelegenheit gehört habe, nun gemeinsam durchzugehen. Weil auch Eukleides seiner eigenen Aussage nach eine Ruhepause nötig habe, beschließen sie, den Text von einem Knaben vorlesen zu lassen:

EUKLEIDES. Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt abgefaßt, nicht daß Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, daß er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Meßkünstler Theodoros und den Theaitetos. Damit nämlich in dem geschriebenen Aufsatz die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst Sokrates geredet das ›Da sprach ich‹ oder ›Darauf sagte ich‹, und von dem Antwortenden ›Das gab er zu‹, und ›Darin wollte er nicht bestimmen‹, deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit Jenen redete mit Hinweglassung aller dieser Dinge.

TERPSION. Gar nicht übel, Eukleides.

EUKLEIDES. So nimm denn das Buch, Knabe, und lies.⁸⁰

Eukleides schickt der sich anschließenden Lesung durch den Knaben erläuternd voraus, dass er alle Vermerke der indirekten Rede seitens Sokrates in seiner die Unterredung wiedergebenden Erzählung in dem »geschriebenen Aufsatz« – so fasst die Schleiermacher-Übersetzung »*logon diegesis*« – weggelassen und so dokumentiert habe, als »ob er unmittelbar mit jenen redete«.⁸¹ Die beschriebene *diegesis*, welche die Darstellungsmittel offenbart, statt sie zu verbergen,⁸² führt im Fall des *Theaitetos* schließlich doch zu der unmittelbaren Rede, statt zu einem nacherzählenden Bericht. Das Entspringen der Philosophie Platons in der dramatischen Form⁸³ damit zu begründen, dass diese Form Lebendigkeit inszeniert,⁸⁴ klammert die diegetische Rahmung der inszenierten Lebendigkeit der platonischen Schrift, d.h. die Gemachtheit des Textes und wie sie in den Text einfällt, aus der Betrachtung aus. Wenn vom Anspruch eines lebendigen Logos im Hinblick auf Platon ausgegangen werden kann – das hatte auch die von Derrida hervorgehobene Engführung von Logos und Zoon im *Sophistes* nahegelegt⁸⁵ –, dann nur als Reinszenierung und Wiedergabe einer schriftlich dokumentierten Unterredung, die, wie auch die Szene in der ihre Lesung stattfindet, von einer Verspätung und Nachträglichkeit gekennzeichnet ist.

79 Ebd., 143a.

80 Ebd., 143b-c.

81 Vgl. ebd., 143c.

82 Vgl. Platon: »Politeia«, 393b-394b.

83 Puchner: *The Drama of Ideas*, 5–8.

84 Höhle: *Der philosophische Dialog*, 169–175.

85 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 77.

Eukleides' Verweis auf ein Treffen (mit Theaitetos) vor dem Treffen (im Prolog), eröffnet das im *Theaitetos* besprochene Feld der Erinnerung, das, wie in der Diskussion des *Phaidros* bereits ausgewiesen wurde, in einer besonderen Beziehung mit der Schrift steht. Die durch das Treffen vor dem Treffen ausgelöste Erinnerung führt Eukleides weiter zurück zu seinen zahlreichen Begegnungen mit Sokrates. Während dieser Aufeinandertreffen wird von Eukleides eine ihrerseits noch weiter zurückliegende Unterredung nacherzählt. Für die Nachschrift, die Eukleides nach den Treffen mit Sokrates anfertigt, holt er bei weiteren Treffen wiederholt Korrekturen ein. Die Schrift entsteht als Wiedergabe der Nacherzählung eines Treffens (Sokrates, Theaitetos und Theodoros) vor den Treffen (Eukleides mit Sokrates), vor dem Treffen (Eukleides mit Theaitetos) vor dem Treffen (im Prolog), wobei Eukleides an dem Treffen, das die Schrift selbst wiedergibt, gar nicht teilgenommen hat. Die Nach-Schrift einer weit zurückliegenden, durch zwischenzeitliche Ereignisse notwendigerweise überblendeten, von jeweils unterschiedlichem Personal bezeugten Unterredung, ist die Nachschrift zur Gegenwart des Dialogs in *Theaitetos*.

Der die Trilogie *Theaitetos* – *Sophistes* – *Politikos* einleitende Prolog ist aufgrund der Offenlegung der Verspätung schon mit den ihn einleitenden Worten durch eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Nachträglichkeit gekennzeichnet. Das anfängliche und rahmenstiftende Aufeinandertreffen von Eukleides und Terpsion verweist jedoch nicht nur auf das Treffen vor dem Treffen, aufgrund dessen sich Eukleides verspätet hat. Auftakt der Trilogie, in der das Denken als der stille Dialog der Seele mit sich selbst (*»psyches pros auten dialogos«*⁸⁶ –) expliziert wird, indem sie »nichts anderes tut als sich unterreden«, wie Schleiermacher übersetzt (*»ouk allo ti he dialegesthai«*⁸⁷ –), ist die Szene der Beschreibung einer dem Dialog vorgelagerten Nachschrift. Erwartung und Verspätung, Schriftdokument und gelesener Vortrag werden in Platons *Theaitetos* zum situativen Horizont einer dem Dialog-Text vorangestellten, vor-dialogischen Rahmenhandlung. Die darin erwähnte Nachschrift lässt sich, unter Hinzuziehung der im Anschluss an Derrida vorgestellten Überlegungen zur »archi-écriture«, als vorgängige Nachschrift begreifen, auf deren Grundlage die lebendige Rede zum Ausdruck kommen kann. Der Hintergrund für die Nachschrift vorangegangener Unterredungen seitens Eukleides ist das Ableben Sokrates'. Die Abwesenheit der Stimme (*aneu phones*) Sokrates' und der Entzug seiner präsenten Gegenwart im Dialog des Denkens wird demnach als eine dem Dialog eigene Nachträglichkeit verhandelt.

Schrift als Bedingung des Dialogs

Der Umstand, dass die schiere Gegenwart Sokrates' die Möglichkeit der Niederschrift auszuschließen scheint, und letztere somit stets erst nach den Besuchen bei ihm erfolgen konnte, ist Teil eines Schwankens zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, die in eine Differenz zwischen einem Schriftdiskurs bei Platon einerseits und der lebendigen Rede bei Sokrates auf der anderen Seite eingebettet ist. Die Schrift wird anhand dieses Prologs nicht lediglich als Simulakrum ausgewiesen, das trotz ihres epistemologischen

86 Platon: »Sophistes«, 263e.

87 Vgl. Platon: »Theaitetos«, 189e.

Defizits und der mit ihr einhergehenden Gefahr der Täuschung zur Verfügung steht, um lebendige, mimetische Rede zu verfertigen: Eukleides hatte darauf verwiesen, dass in der dialogischen Darstellungsform die Kennzeichen der Mittelbarkeit in der indirekten Rede getilgt wurden. Eine um ihre diegetischen Elemente reduzierte Schrift ist als Bedingung dafür ausgewiesen, dass der lebendige Dialog überhaupt zum Ausdruck kommt. Der platonische Dialog, so lässt sich mit Blick auf den *Theaitetos* unter Bezugnahme auf Waldenfels' Überlegungen festhalten, ist somit eine »Verquickung von berichteter und mimetisch-dramatisch dargestellter Rede«. Die »Einrichtung der dialogischen Szene« erfolgt durch »metadialogische Erläuterungen«. ⁸⁸ Die Niederschrift der Unterredung, die im Prolog angeführt wird, um anschließend als lebendige Unterredung im »eigentlichen« Textkorpus aufgeführt zu werden, ist auf die *dialekthe* des Sokrates bezogen. Das wiederum deutet vor dem Hintergrund der mit Jazdzewska erläuterten etymologischen Verwandtschaft darauf hin, dass auch »der Dialog der Seele mit sich selbst« nicht ohne die für den lebendigen Logos bedrohliche Schrift aufgefasst werden kann.

Warum aber sollte dem Prolog zum *Theaitetos* ein Stellenwert eingeräumt werden, der eine so weitreichende Hypothese nach sich zieht? Neben den Überlegungen Derridas lässt sich auch eine Textstelle bei Platon selbst anführen, um eine genaue Aufmerksamkeit auf die literarische Verfasstheit sowie auch die Bedingungen und Implikationen seines Schreibens zu rechtfertigen. Die von Sokrates vorgetragene Notwendigkeit einer spitzfindigen Auslegungen des Gebrauchs der Worte, ⁸⁹ lässt sich als Aufforderung zur »hyperbolischen Deutung« begreifen, mit der sich teleologische sowie holistische Lesarten zurückweisen lassen. Eine solche Lesart sei in der Lage, in den Phänomenen Spuren von »Hyperphänomenen« zu untersuchen. ⁹⁰ Das erfordert eine Untersuchung des Dialogs – sei er als lebendige Rede, Unterredung, Befragung oder stilles Zwiegespräch der Seele mit sich selbst verstanden – im Zusammenhang seines Beiwerks. Eine solche Herangehensweise ist keineswegs isoliert oder kontingent. Die hinsichtlich des Prologs zur Trilogie *Theaitetos* – *Sophistes* – *Politikos* diskutierten Aspekte einer Verspätung und einer vorgängigen Nachträglichkeit der Schrift sind nicht auf diese Texte beschränkt, sondern tauchen in einer vergleichbaren Weise im *Phaidon*, im *Symposion* oder im *Gorgias* auf, so Waldenfels. ⁹¹

Dass die im *Theaitetos* präsentierte Rahmenhandlung mehr als eine bloße Widmung für Euklid oder ein Denkmal für den historischen Theaitetos sei – das hatte Susemihl vorgeschlagen ⁹² – legt auch ein Verweis Otto Apelts auf ein »neuerdings in Ägypten aufgefundenes« Bruchstück eines griechischen Kommentars zu einer nicht überlieferten Textvariante des *Theaitetos* nahe. In den Anmerkungen zu den von ihm herausgegebenen und übersetzten *Sämtlichen Dialogen* ⁹³ verweist er auf diesen Kommentar, dessen Inhalt

88 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 22.

89 Vgl. Platon: »*Theaitetos*«, 184c.

90 Waldenfels (vgl. *Platon*, 12ff.) spricht davon, dass eine hyperbolische Lesart sich dem Außerordentlichen im Ordentlichen widmen müsse, was als Aufforderung verstanden werden kann, die der Philosophie innewohnenden Widersprüche zu untersuchen.

91 Vgl. ebd., 22.

92 Susemihl: *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, 175ff.

93 Vgl. Apelt, Otto: »Anmerkungen«, 145–189, in: Platon: *Sämtliche Dialoge Bd. IV. Theätet – Parmenides – Philebos*, hg. v. Hildebrandt, Kurt/Ritter, Constantin/Schneider, Gustav, Leipzig: Meiner 1923.

1905 in der Bearbeitung Herrmann Diels, Wilhelm Schubarts und Johan Ludvig Heibergs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sei. Das im Kommentar erwähnte »fros-tige Vorgespräch« existiere in einer anderen Variante, die Platon als nicht mehr befriedigend aufgefasst und durch die heute vorliegende Fassung ersetzt habe, so Apelt. Die Anfangsworte dieser anderen Variante des Prologs lauteten: »Bringst du Bursche, das auf den Theätet bezogene Gespräch?«⁹⁴ Weniger die Schlussfolgerungen Apelts sind an seiner Erwähnung des Kommentars interessant, als vielmehr die Umstände, dass in diesem ersten Satz das Gespräch selbst mit dem Schriftdokument gleichgesetzt wird, so wie dass Platon scheinbar verschiedene Fassungen eines Prologs geschrieben hat, der die auch von Apelt hervorgehobene »unmittelbare dramatische Form«⁹⁵ einleitet. Dass der Hinweis auf die dem Dialog zugrundeliegende Nachschrift auch in dieser anderen Fassung enthalten ist, verdeutlicht die Relevanz einer problematischen Anwesenheit von Sokrates nach seinem Tod, die einen Umgang mit Fragen der Schrift und der Nachträglichkeit erforderlich macht.

Sokrates mittels der Schrift im lebendigen Dialog wieder aufleben zu lassen, stellt eine darstellerische Strategie von Platons Philosophie dar. Während die Schrift einerseits als bloßes und gefährliches Mittel zum Erinnern beschrieben ist, weist sein Vorgehen im Einzelnen ein ambivalentes Verhältnis zur Schrift auf. Diese Ambivalenz zieht jedoch weitere Kreise. Der Altphilologe Anton Bierl hat darauf hingewiesen, dass die durch die Schrift bedrohte, gute Erinnerung (*mnema*) selbst schon zum Bereich des Vergessens gehöre und wie die Schrift somit ein Medium der Reaktivierung sei. Bierl positioniert sich mit seinen Ausführungen kritisch gegenüber Derridas Formulierung eines »phono-zentrischen« Platonismus. Obwohl die gesprochene Rede als stets ernst, fruchtbar und gedeihend gelte, und die Schrift im Gegensatz dazu nur als Spielerei beschrieben werde, bringe der platonische Text die bewusste Ausformulierung eines Darstellungsproblems hinsichtlich des »Prinzip[s] der Lebendigkeit schlechthin« auf den Plan: »Um das Höchste anzudeuten und eine Spur zu ihm zu legen, muss Platon also doch auf diese entwerteten Formen der Vermittlung zurückgreifen.« Die Schrift werde mittels einer bei Platon häufig verwendeten Charakterisierung der »Einschreibung in die Seele« ausschlaggebend für das »Prinzip der Lebendigkeit«, wo er doch ursprünglich einen vollkommenen Ausschluss der Schrift vorgesehen hatte.⁹⁶

Die Engführung von Schrift und Seele – sie ist für den Dialog von entscheidender Bedeutung – findet sich auch im *Philebos*, wo das Sprechen mit Anderen zwecks der Bezeichnung der Dinge in der äußeren Welt einem Denken gegenübergestellt wird, das die gesprochene Rede bei sich behält. Unmittelbar darauffolgend heißt es weiter, dass die Seele eine grundsätzliche Ähnlichkeit mit einem Buch (*biblion*) aufweise und das »mit den Wahrnehmungen übereinkommende Gedächtnis und jene Begegnisse, die mit diesen verbunden sind [...] in unsere Seelen gleichsam Reden einzuschreiben« scheinen.⁹⁷

94 Vgl. ebd., 148f.

95 Ebd.

96 Vgl. Bierl: »Mnema und Mneme«, 61f.

97 Platon: »Philebos«, 419–504, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 3. Kratylus, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2007, 38e/39a

Der Dialog, durch den die Seele in ein Verhältnis mit sich selbst tritt, spielt sich demnach in einem Bereich ab, der von der Schrift im Sinne der bei Derrida beschrieben »archi-écriture« durchsetzt ist. Das Seelenselbstverhältnis, in dem sich in diese »gleichsam Reden einzuschreiben« scheinen, steht im der der Schrift zugeordneten Zusammenhang von Verspätung und Nachträglichkeit. Die im Prolog zugrunde gelegte Nachschrift, die als vorgängige Nachschrift des Dialogs zu betrachten ist, verhandelt die erkenntniskritische Infragestellung der Einstimmigkeit der Seele, die durch eine immer schon in Gang gesetzte Einschreibung zum Ausdruck gebracht wird. Anschließend an die Überlegungen Bierls kann also festgehalten werden: Der Traum von einer unvermittelten Gegenwart bei Platon ist durch eine erstinstanzliche Verschiebung *ad acta* gelegt, die auch schon für das stille Selbstgespräch der Seele mit sich selbst konstatiert werden muss.

Es bleibt ein entscheidender und kaum zu unterschätzender Zusatz, dass die Definition des Denkens als Dialog der Seele mit sich selbst im *Sophistes* von einem Fremden ausgesprochen wird. Dazu kommt, dass, bis auf einige wenige Wortbeiträge zu Beginn, Sokrates in diesem Dialog nicht spricht. Sokrates' Rückzug von der Szene des Denkens und die damit einhergehende, unverzichtbare Frage nach der Nachträglichkeit wird explizit. Diese Umstände wie auch die Voraussetzungen der Beschreibung des Denkens als stillem Dialog der Seele mit sich selbst schließen die Zuordnung des Dialogs zu einem bei Platon anvisierten »Phonozentrismus« tendenziell aus: Der Dialog tritt von außen hinzu und entfaltet als Form nach dem Ableben Sokrates' seine Bestimmung. Die Konstellation von Äußerlichkeit und Verspätung, die mit dem Dialog einherzugehen scheint und die als vorgängige Nachträglichkeit beschrieben werden kann, rückt ihn nah an die »archi-écriture«. Obwohl diese Gleichsetzung nicht vorgeschlagen werden soll, so lässt sich der Dialog im Kontext der beschriebenen »Hyperphänomene« dennoch begreifen als:

[...] Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz, in Wahrheit aber Verlust dessen, was nie stattgehabt hat, einer Selbstpräsenz, die nie gegeben war, sondern erträumt und immer schon entzweit, wiederholt, unfähig, anders als in ihrem eigenen Verschwinden in Erscheinung zu treten.⁹⁸

Der das Verhältnis der Seele zu sich selbst verhandelnde Dialog des Denkens ist in den Horizont von Erinnerung und Schriftmedium eingebettet, was ihn aus dem Unmittelbarkeitsphantasma einer Seelenselbstpräsenz enthebt: als ›Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz‹. Weil das philosophisch-dialogische Denken einem dramatisch-dialogischen Seelenselbstverhältnis entlehnt ist, wie im Anschluss an Puchner festgehalten werden kann,⁹⁹ dabei jedoch keineswegs auf eine phonozentrische Ausgangslage reduziert werden kann, da der Dialog selbst schon auf schriftliche Notation

98 Derrida: *Grammatologie*, 97.

99 Auch Puchner hält fest, dass der Ursprung der platonischen Philosophie in einem dramatischen Paradigma, aus dem herausführt, was normalerweise mit dem idealistischen Platonismus in Verbindung gebracht wird: »Plato thus interrupts the different dimensions of drama in order to dislodge the materiality of the theater, turning that materiality into something much more detached, removed, mediated, and unstable. Only after the materiality of the theater has been dislodged can his dialogues be used to point to or invoke abstract forms. These abstract forms, in turn, are ne-

angewiesen ist, dringt der *dialogos* des Denkens nicht in die zeichenlose Idealität des Logos vor. Auch wenn Platon einen stillen Dialog der Seele mit sich selbst anstrebt, wählt er für die Beschreibung des Denkens eine Form der Veräußerung und koppelt die dramatisch-dialogische Anlage seiner Philosophie an die schriftsprachliche Notation. Der Dialog markiert im Herzen des Denkens bei Platon einen Abstand seiner Philosophie gegenüber ihr selbst. Dass es sich an dieser Stelle nicht um einen Einzelfall handelt, sondern sowohl eine bedrohliche Nachträglichkeit als auch eine unvermeidbare Vorgängigkeit der Schrift eine wiederkehrende thematische Rolle darstellen, wird nachfolgend verdeutlicht.

4.3 Zwischen Urferne und Vorschrift: Schrift und Metaphysik

Platon bedient sich, wie zuvor ausgeführt, im Zuge der Beschreibung einer höchsten Lebendigkeit der Seele immer wieder der Charakterisierung einer Einschreibung, die der Abwertung der Schrift in seiner Philosophie zufolge ausgeschlossen scheint: »Um das Höchste anzudeuten und eine Spur zu ihm zu legen, muss Platon also doch auf diese entwerteten Formen der Vermittlung zurückgreifen.«¹⁰⁰ Derrida hat hinsichtlich der Einschreibung in die Seele von »another sort of writing« gesprochen und damit eine Verwiesenheit des philosophischen Sprechens auf Metaphern hervorgehoben, die im Denken unermüdlich hinterfragt werden.¹⁰¹ Aber die bedrohliche Metaphorizität der »schlechten Schrift« infiltriert die »gute Schrift«,¹⁰² anhand derer Platon *volens volens* die lebendige Rede des Dialogs umschreibt, in der die Seele in ein Verhältnis mit sich tritt und zu denken fähig wird. Während Derrida in der *Grammatologie* die Verbindung dieser guten Schrift mit der Stimme hervorhebt und sie als »pneumatologisch« bezeichnet¹⁰³ – also mit einem Begriff versieht, der sich im Umfeld der Thematisierung der Seele bewegt¹⁰⁴ –, ist in »Plato's Pharmacy« für ihn entscheidend, dass die gute Schrift nur anhand der schlechten überhaupt charakterisiert werden könne.¹⁰⁵

Derrida entfaltet eine Geschichte der Wahrheit, die »bis auf die verschwindende, aber entscheidende Differenz einer metaphorischen Ablenkung«¹⁰⁶ einhellig bleiben muss. Vor dem Hintergrund der bei Bierl vorgetragenen Zurückweisung einer einseitigen Kritik und Abwertung der Schrift stellt sich die Frage, ob die bei Waldenfels kritisierte »metaphysische Deutung der Stimme«¹⁰⁷ einer Metaphysik der Präsenz nicht

ver presented by themselves. They arise from the materiality of the theatre precisely when this materiality is drained of its solidity and stability.« (Puchner: *The Drama of Ideas*, 33).

100 Bierl: »Mnema und Mneme«, 62.

101 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 78.

102 Vgl. ebd., 149.

103 Vgl. Derrida: *Grammatologie*, 33.

104 Mumm, Peter-Arnold/Richter, Susanne: »Die Etymologie von griechisch ψυχή«, in: *International Journal of Diachronic Linguistics*, 5 (2008), 33–108. Sie stellen diese immer wieder hervorgehobene Verbindung jedoch auch in Frage.

105 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 149.

106 Derrida: *Grammatologie*, 12.

107 Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 12.

noch das Wort redet, statt eine vorhandene Auseinandersetzung mit der Verspätung und der Nachträglichkeit bei Platon ernstzunehmen. Dafür lassen sich gute Gründe anführen. Wie mit Verweis auf Albrecht Koschorke festgehalten werden kann, geht die Schriftfeindschaft bei Platon aus dem seinerseits bereits schriftkulturell bedingten Phantasma eines entkörpernten Logos hervor.¹⁰⁸ Dass die Schrift als Bedingung für das metaphysische Denken aufzufassen ist, wird nachfolgend ausgehend von der Studie *Preface to Plato*¹⁰⁹ von Eric A. Havelock diskutiert. Diese Überlegungen sind deswegen wichtig, weil sie sich – mithilfe einer Bezugnahme auf Waldenfels – teilweise auf den Dialog übertragen lassen.

Schriftkultur als Voraussetzung für Platons Philosophie

Das zentrale und der derridaschen Diagnose eines Phonozentrismus auf den ersten Blick widersprechende Argument der nur wenige Jahre vor der *Grammatologie* und der *Dissemination* erschienenen Studie Havelocks ist, dass Platons Philosophie den Wendepunkt zu einem schriftgeprägten Denken gegenüber einem bis dahin vorrangigen »homeric state of mind« dokumentiert. Dies untersucht Havelock unter anderem anhand des 3., 7. und 10. Buchs der *Politeia*, deren zwiegespaltene Skepsis gegenüber der Dichtung er als kritisches Bollwerk gegen eine entlang der episch-mimetischen Prinzipien begriffenen oralen Kultur begreift. Mit der Frage danach, welche Formen der »preserved communication« in einer je gegebenen historischen und kulturellen Umgebung aufgeboten werden, rückt er die Bedingungen medialer Vermittlung in das Zentrum der Frage danach, wie alltägliche Kommunikation in einer Kultur strukturiert ist. Er kehrt damit ein vermeintliches Abbildungsverhältnis zwischen Wirklichkeit und dem davon abgeleiteten Bereich der Literatur um: »The idiom and content of area (b), the preserved word, set the formal limits within which the ephemeral word can be expressed.«¹¹⁰ Die Erfindung einer neuen Medientechnik der Schrift habe einen bedeutenden Einfluss darauf, welche Inhalte und Bedeutungen in Mitteilungen möglich seien.¹¹¹ Während Havelock den *Phaidros* und die darin verhandelte Schriftkritik etwas voreilig in die Fußnoten verbannt und von Nachhutkämpfen in einem bereits vollzogenen Umbruch zur Schriftkultur sowie einem konservativen und unlogischen Vorzug mündlicher Methoden seitens Platon

108 Vgl. Koschorke: »Platon/Schrift/Derrida«, 54.

109 Havelock: *Preface to Plato*.

110 Vgl. ebd., 134f.

111 Derrick de Kerckhove zufolge macht Havelock neben Harold Innis und Marshall McLuhan die Struktur von Kommunikationsmedien zu seinem Gegenstand und hat damit einen großen Einfluss auf die sogenannte »Toronto School of Communication« genommen. De Kerckhove weist Havelock dabei die Rolle der Klärung des Zusammenhangs zwischen Struktur und Kognition, insbesondere der Effekte der Schrift zu. Der kleinste gemeinsame Nenner der drei sei es, auch wenn sie nicht zusammengearbeitet haben, sich in die Bedeutung technologischer und medientechnischer Strukturen für menschliches Verhalten zu vertiefen. In seinem letzten Buch *The Muse learns to Write*, so de Kerckhove, habe Havelock zudem auf den Einfluss durch »The consequences of literacy« von Ian Watts und Jack Goody auf *Preface to Plato* hingewiesen (vgl. de Kerckhove, Derrick: »McLuhan and the »Toronto School of Communication«, in: *Canadian Journal of Communication*, 4/14 (1989), 73–79).

spricht,¹¹² erscheint die grundsätzliche These, dass Platon »a prophet of literacy«¹¹³ sei, auch für die bislang formulierten Überlegungen fruchtbar.

Vom »Dialog der Seele mit sich selbst« ausgehend, ist eine spezielle Beobachtung in *Preface to Plato* zunächst bemerkenswert. Havelock lokalisiert einen spezifischen Wandel im Verständnis des Begriffs der Seele (*psychê*), der sich mit einer Verschiebung der vorherrschenden Kommunikationstechnologie von einer oralen Kultur der Mnemotechniken hin zu einer der geschriebenen Zeichen erklären lässt. Während das Ich zuvor als mit der kosmischen Einheit verbunden gedacht wurde, gehe die besonders von Sokrates ab dem 5. angestoßene und auch noch im 4. Jahrhundert weiter vorangetriebene »Entdeckung der Seele« mit der Vorstellung einer Persönlichkeit und des Individuums einher, welches sich als Subjekt einem gedachten Objekt gegenüberstellen kann.¹¹⁴ Diese Entwicklung sei jedoch nicht ohne die Veräußerung der gedachten Vorstellung der Dinge durch die Schrift nachzuvollziehen. Havelock spricht von einer Trennung des Selbst vom Wort, die im Prinzip der Unterredung wurzelt und nicht mit der platonischen Form der verketteten, erkenntnisorientierten Argumentation der Mäeutik gleichzusetzen sei. Er entscheidet sich für den Begriff der Dialektik, der, wie eingangs gezeigt, auf das Verb *dialogesthai* zurückzuführen ist und Havelocks Lesart zufolge in seiner einfachsten Form im sokratischen Nachfragen nach einer Umformulierung bestehe.¹¹⁵ Platons Dichtungskritik wäre somit zu verstehen als Kritik gegenüber den überlieferten Praktiken der oralen Unmittelbarkeit zugunsten des Auftritts einer Medialität sowie der Reflexion dieser Vermittlung in Bezug auf Erkenntnis:

In short, the dialectic, a weapon we suspect to have been employed in this form by a whole group of intellectuals in the last half of the fifth century, was a weapon for arousing the consciousness from its dream language and stimulating it to think abstractly. As it did this, the conception of »me thinking about Achilles« rather than »me identifying with Achilles« was born.¹¹⁶

Der von Havelock vorgeschlagene Umbruch von einer Form der immersiven Identifikation hin zu einem Möglichkeitshorizont poetischer Erkenntnis mit Blick auf die *Ilias*, ist auf das Verständnis der Seele als einem »ghost that thinks« und die Vorstellung eines »sheer thinking« zurückzuführen, das nicht ohne Distanz vonstattengehen kann. Das als »separate identity« begriffene Subjekt wird jedoch nun zur »first premise« erhoben,¹¹⁷ womit Havelock – die Mobilisierung des Bewusstseins und des abstrakten Denkens gegen die Traumsprache im Zitat machen es unmissverständlich deutlich – den entscheidenden Motor einer Fortschrittsgeschichte mit einer durch die Schrift vorangetriebenen Rationalisierung zu identifizieren scheint. Die Schrift als medientechnische Bedingung autonomer, rationaler Subjektivität zu begreifen, die sich der Herrschaft der alten Mächte der Dichtung entgegensustellen vermag, propagiert jedoch ein dichotomes Verhältnis

112 Vgl. Havelock: *Preface to Plato*, 56.

113 Ebd., vii.

114 Vgl. ebd., 201/205f.

115 Vgl. ebd., 208f. Vgl. dazu auch: Jazdzewska: »From Dialogos to Dialogue«, 24.

116 Havelock: *Preface to Plato*, 209.

117 Vgl. ebd., 201.

von Mythos und Logos und macht sich der medientechnischen Seite einer dialektisch begriffenen Aufklärung gegenüber blind.¹¹⁸ Havelock vernachlässigt tendenziell das mit der Rationalisierung einhergehende und durch eine Unterwerfung des Gedachten eingeübte Machtgefälle. Heideggers Auseinandersetzung mit einer starken Linie der subjektphilosophischen Metaphysik rationalistischer Prägung könnte aus dieser Perspektive verdeutlichen, dass die von Havelock als Errungenschaften ausgewiesenen »separate identity« und »first premise« als Ausgangspunkt des »Gestells« identifiziert und thematisiert werden müssten.¹¹⁹

Auch wenn Havelock mit der »separate identity« und der »first premise« das Subjekt setzt und voraussetzt: Ein entscheidendes Merkmal der Schrift im platonischen Denken wird in seiner Lesart jedoch *en passant* ins Zentrum seiner Überlegungen gerückt. Anhand der Schrift thematisiert er die Überwindung der Vorstellung einer absoluten Nähe, was angesichts der in diesem Kapitel geleisteten Textanalysen einleuchtend erscheint. Die Voraussetzung einer Distanz wird bei Platon nicht zuletzt bereits dadurch verhandelt, dass im *Theaitetos* das Ableben Sokrates' gesetzt und die »Überlieferung aus zweiter Hand« – darauf wurde unter Bezugnahme auf Susemihl bereits hingewiesen¹²⁰ – zum expliziten Ausgangspunkt des Prologs gemacht ist. Als weitere Hinweise wären die als *pharmakon* eingeführten, schriftlichen Notate der Phaidros-Figur und die Beschreibung der Seele als Buch im *Philebos*-Dialog zu nennen.¹²¹ Schrift bietet den Überlegungen Havelocks zufolge bereits bei Platon sowohl den gedanklichen Horizont als auch die Möglichkeit einer Verhandlung und eines Umgangs mit einer ursprünglichen Distanz. Damit wird vielleicht nicht schon ausdrücklich vorweggenommen, was für die Frühroman-

118 Eine medientechnische Seite der *Dialektik der Aufklärung* kommt am vielleicht deutlichsten im Kulturindustrie-Kapitel zum Tragen. Adorno/Horkheimer beziehen die Kontrolle des Subjekts über seine Gegenstände – die sich zu einem gewissen Ausmaß auf die von Havelock beschriebene Herausbildung einer »first premise« übertragen lässt, weil Schrift bei ihm Subjektivität ermöglicht, sowie historisch gesehen als Bestandsaufnahme- und Verwaltungstechnik der Buchführung entstanden ist – auf den Subjektivismus in kantischer Prägung, dessen Schematismus den Weg bereitet für industrialisierte Kulturtechniken (vgl. Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 132). Eine Kulturtechnikindustrie der Schrift, deren Herrschaft das Individuum als »Exemplar« und »absolut Ersetzbares« betrachtet (vgl. ebd., 154), ließe sich mit der von Max Weber beschriebenen »Verwaltungskultur« fassen. Burkhardt Wolf hat festgehalten, dass die Texte Kafkas eine kritische »Er-schöpfung des Bürokratiediskurses« formulieren (vgl. Wolf, Burkhardt: »Kafka in Habsburg. Mythen und Effekte der Bürokratie«, in: *Administory. Zeitschrift für Verwaltungsgeschichte*, 1/1 (2016), 193–221).

119 Heideggers Beschreibung des »Weltbildes« wurzelt in einer metaphysischen Tradition, deren Ausgangspunkt ein instrumentell-technisches Verständnis der Hervorbringung von Wahrheit ist (vgl. Heidegger: »Zeit des Weltbildes«, vgl. in dieser Studie, 50f./164. In »Die Frage nach der Technik« führt er den Begriff des Gestells ein: »Das Wort ›stellen‹ meint im Titel Ge-stell nicht nur das Herausfordern, es soll zugleich den Anklang an ein anderes ›Stellen‹ bewahren, aus dem es abstammt, nämlich an jenes Her- und Dar-stellen, das im Sinne der *poiesis* das Anwesende in die Unverborgenheit hervorkommen lässt.« (Heidegger: »Die Frage nach der Technik«, 21f.) Die Schrift und wie sie von Havelock eingeführt wird, wäre dieser Lesart zufolge als Technik einer Ent-bergung zu begreifen, die einerseits Mittel menschlichen Tuns ist, aber zugleich auch »den Menschen in die Gefahr der Preisgabe seines freien Wesens stößt« (ebd., 33).

120 Susemihl: *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, 175ff.

121 Vgl. Platon: »Philebos«, 38e/39a.

tik – vor dem Hintergrund einer epistemologischen Krise und im Zusammenhang eines Bruchs mit einer durch mündliche Formen geprägten Kultur – als Nachdenken über das Gemeinsam-Sein unter den Bedingungen der Schrift in dieser Untersuchung bereits analysiert wurde.¹²² Aufgrund der auffälligen Parallelen jedoch kann festgehalten werden, warum etwa Schlegel mit Bezugnahme auf Platon das »Fragment« als »Substitut dialogischer Kommunikation« auffasst.¹²³ In der Frühromantik wird ein Denken kultiviert, das bei Platon angedeutet ist. Im bereits zitierten 77. *Athenaeums*-Fragment heißt es: »Ein Dialog ist eine Kette, oder ein Kranz von Fragmenten.«¹²⁴ Ausgehend von der Annahme eines Denkens in Diskontinuitäten zielt das Nebeneinander von Kranz und Kette auf eine Gleichzeitigkeit von Unendlichkeit und Geschlossenheit, auf eine »Legitimation durch Anschlussfähigkeit«¹²⁵ und darauf, »die Effekte von Schrift zu multiplizieren«, statt auf eine Inszenierung von Mündlichkeit.¹²⁶

Diese Schwerpunktlegung ermöglicht eine Perspektive, die Derridas und Havelocks Überlegungen als näher beieinander ausweist, als es zunächst den Anschein erweckt hat. Die Beschreibung des platonischen Denkens als eine Konsequenz von Literarisierung und die Kritik des Platonismus als eine schriftfeindliche Philosophie lassen sich gewinnbringend miteinander verbinden. Dass sich auch in diesem argumentativen Fahrwasser und auf Derrida aufbauend von einer »archi-écriture« sprechen lässt,¹²⁷ hat Waldenfels zufolge damit zu tun, dass die Schrift auf eine »Urferne« verweist, die er mit einem der Sprache eigenen Entgleiten verbindet und die auch mit Blick auf die platonische Philosophie auszumachen sei.¹²⁸ »Urferne in der Nähe«¹²⁹ – so ließe sich Waldenfels vor dem Hintergrund des bisher Ausgeführten verstehen – tritt vermittels der medientechnischen Bedingung der Schrift zum Vorschein und wird als solche einsehbar: »Die Technik bricht nicht von außen in eine *viva vox* ein, sie ist von Anfang an in ihr am Werk.«¹³⁰ Hiervon ausgehend verweist Waldenfels auf eine Distanz beziehungsweise kommunikative Ferne mit einem Schwerpunkt auf eine grundlegende Fremdheitserfahrung.¹³¹ Das mit der bei ihm formulierten »Sprache der Distanz«¹³² keine emphatische Eigenheit und Eigentlichkeit einhergeht – weder des durch sie sprechenden Subjekts noch der Sprache selbst –, führt Waldenfels in seiner »responsiven Phänomenologie« auf eine Struktur der Widerfahrnis zurück, die der philosophischen Erfahrung bei Platon mit der »Pathosformel« des *thauma*, das Verwunderliche, eingeschrieben ist. Das häufig zitierte Diktum, dass das Staunen der Anfang der Philosophie sei, welches Platon auch im *Theaitetos*

122 Vgl. dazu in der vorliegenden Untersuchung, 125f.

123 Vgl. Blanchot: *L'entretien infini*, 526.

124 Schlegel: »Fragmente«, 112.

125 Vgl. Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 72. Meyzaud stellt dabei auch die These auf, dass damit das »medientheoretische Fundament für das Zeitalter des Netzwerkes« gelegt sei.

126 Vgl. Kalmbach: *Der Dialog im Spannungsfeld von Schriftlichkeit und Mündlichkeit*, 279.

127 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 47.

128 Vgl. Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 19ff.

129 Vgl. ebd., 36.

130 Ebd., 15.

131 Vgl. ebd., 29.

132 Ebd., 33.

durch Sokrates verkünden lässt,¹³³ wendet Waldenfels in die »Kunde von einer Geburt des Logos aus dem Pathos«¹³⁴ sowie einen »dialogischen Pathos«.¹³⁵ Das Hyperphänomen Schrift verdeutlicht demnach eine grundlegende Responsivität im Denken Platons und besonders bezüglich seiner Auffassung der Sprache, die er auszuschließen bemüht ist. Wenn sie sich jedoch als vorgängige Nachträglichkeit am Dialog und somit an einer Urszene des platonischen Denkens Bahn bricht, muss sie der auch bei Waldenfels kritisch beäugten »metaphysischen Deutung der Stimme«¹³⁶ als eine Art Hyperphänomen der *Uneigentlichkeit* entgegengehalten werden.

Logifizierung des dialogischen Pathos im Zeichen der Schrift

Wenn Havelock die Schrift als medientechnologische Bedingung dafür anführt, dass ein den Dingen als »separate identity« gegenüberstehendes autonom-rationales Subjekt philosophisch denkbar wird, führt er den Gedanken einer ursprünglichen Distanz ein. Indem er die zuvor problematisierte Setzung und Voraussetzung von Subjektivität als »first premise« veranschlagt, schreibt er anhand eines Blicks auf Literarisierung eine Fortschrittsgeschichte. Er stellt die Zusammenhänge »Mythos-Mündlichkeit-Herrschaft der alten Mächte der Dichtung« und »Logos-Schriftlichkeit-abstraktes Denken« gegenüber und suggeriert damit eine mit der Schrift einhergehende Möglichkeit für Liberalisierung oder gar Demokratisierung. Auch wenn Derrida vollkommen anders argumentiert, schlägt er etwas Vergleichbares vor. Zwar spricht er die Schrift nicht von der Gewalt frei, sondern gibt zu denken, dass der Eingriff durch eine vorgeblich gewaltsame Schrift gegenüber dem lebendigen Wort in der philosophischen Tradition stets als Aggression und Deformation begriffen werde und hält dem entgegen, dass die Gewalt der Schrift nicht eine zuvor unschuldige Sprache überkomme.¹³⁷ Die Option einer »non-democratic« politics of writing« jedoch wird aufgrund einer von ihm angeführten Verbindung der phonetischen Schrift mit einem »movement of »democratization«« etwas vorschnell abgetan.¹³⁸ Wenngleich in der Struktur der »archi-écriture« das kritische Potenzial gegenüber Ansätzen erkennbar ist, die stabilisierende und normative, idealisierende und essenzialisierende Voraussetzungen und Ziele aufweisen, stellt sich die Frage, ob aus der vorgängigen Nachträglichkeit der Schrift eine ihrerseits normative Disposition zur Infragestellung eines jedem Bestehenden abzuleiten ist. Wenn dabei nicht nur eine metaphorische Beschreibung der Schrift angeführt werden kann, ist uneindeutig, ob die Schrift aus der Metaphysik hinausweise, als Teil von ihr zu begreifen ist, oder aber diese Alternativen nicht als ausschließlich zu begreifen sind. Diese Frage ist nicht zuletzt deswegen bedeutsam, weil sie sich auf den Dialog übertragen lässt.

133 Vgl. Platon: »Theaitetos«, 155d: »Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben.«

134 Waldenfels: *Platon*, 10.

135 Ebd., 11.

136 Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 12.

137 Vgl. ebd., 73/66.

138 Vgl. Derrida: »Plato's Pharmacy«, 144, Fußnote 68.

In seinem Aufsatz »Platon/Schrift/Derrida«¹³⁹ bezieht Albrecht Koschorke bezüglich dieser Gedankengänge eine Position, die eine vehemente Kritik Derridas nach sich zieht. Wenn es einen philosophischen Phonozentrismus gebe, könne er »nicht darin bestehen, die archaische Magie des Klangs in die Metaphysik aufzunehmen«. Vielmehr sei der Phonozentrismus nur vor dem Hintergrund einer »Zäsur der Schriftlichkeit« zu verstehen.¹⁴⁰ Während die bei Derrida beschriebene Metapher des schlechten Schreibens die Schrift in Platons bildsprachlichem Repertoire nicht ernst genug nehme, sei die Schrift auf einem materiellen Niveau zur Grundlage alteuropäischer Wissenstheorien zu zählen.¹⁴¹ Zwar werde im *Phaidros* eine einfache Gegenüberstellung von Schrift und lebendiger Rede aufgemacht, daraus lasse sich jedoch nicht unmittelbar eine Privilegierung der Stimme schlussfolgern. Mit der Einschreibung in die Seele gehe ein Bedingungsgefüge zwischen Schriftlichkeit und Innerlichkeit einher, die Koschorke als nicht abgewertete Form der »inneren Inskription« bezeichnet.¹⁴² Mit einer ähnlichen Stoßrichtung wie der zuvor zitierte Bierl, zeigt Koschorke, dass die Funktion der Schrift in kultureller Hinsicht auf der einen Seite zwar als Gedächtnisstütze angesehen werden muss. Auf der anderen Seite und quasi im Umkehrschluss – die Schrift ist dann metaphorisch-begriffliches Hilfswerkzeug *sine qua non*, mit der auf eine zur Verfügung stehende Beschreibungsmöglichkeit in der Lebenswelt zurückgegriffen wird, um philosophische Erkenntnis begreiflich zu machen – wird bereits das Gedächtnis als graphische Einprägung verstanden, wie Koschorke mit dem im *Theaitetos* angeführten Wachblock verdeutlicht:¹⁴³

So setze mir nun, damit wir doch ein Wort haben, in unsern Seelen einen wächsernen Fuß, welcher Abdrücke aufnehmen kann, bei dem einen größer, bei dem andern kleiner, bei dem einen von reinerem Wachs, bei dem andern von schmutzigerem, auch härter bei einigen und bei andern feuchter, bei einigen auch gerade, wie er sein muß.¹⁴⁴

Wenngleich Koschorke den Anspruch der Schriftkritik bei Platon nicht mindern wolle, verweist er damit auf eine auf den ersten Blick »widersprüchliche textuelle Struktur«.¹⁴⁵ Der Vorrang der Stimme werde nicht als etwas bereits Bestehendes durch einen dem Logos äußerlichen Schriftmechanismus aus den Angeln gehoben, sondern sei als das Resultat einer Konjunktion zwischen Logos und Schrift zu verstehen. Und schließlich müsse sogar von einer »doppelten Abweichung« die Rede sein: »So wie das als Derivat abgewertete Schreiben in den Ursprung der Vergegenwärtigung des Logos einrückt, so

139 Koschorke: »Platon/Schrift/Derrida«. Eine etwas ausführlichere Verschriftlichung der Kritik Koschorkes an Derrida findet sich in: Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr: Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München: Fink 1999, bes. 323–346.

140 Koschorke: »Platon/Schrift/Derrida«, 53.

141 Vgl. ebd., 47.

142 Vgl. ebd., 43f.

143 Vgl. ebd., 45.

144 Platon: »Theaitetos«, 191c/d.

145 Koschorke: »Platon/Schrift/Derrida«, 45.

wird umgekehrt die Rede ihrer lautlichen Äußerung, ihrer Vokalität enthoben.«¹⁴⁶ Mit Verweis auf Jesper Svenbro hebt Koschorke zunächst hervor, »daß bis in die Zeit Platons hinein Lektüre grundsätzlich ein Akt der Verlautbarung war.«¹⁴⁷ Die Schrift könne demzufolge nicht als bloße Transkription des gesprochenen Wortes aufgefasst werden, weil sie erst durch die Veräußerung zur Verstehbarkeit komme.¹⁴⁸ Wie aber der Blick auf den »stillen Dialog der Seele mit sich selbst« verdeutlicht, ist Platon Teil einer Tradition, in der eine jede Veräußerung einen schlechten Stand hat – auch die durch die Stimme. Dementsprechend fragt Koschorke nach der medialen Produziertheit der »kontinuierlich durch die Ideengeschichte tradierten Vorstellung vom Logos als einem klanglosen Wort« und »von der Sprache Gottes als einer stimmlosen Stimme.«¹⁴⁹ Das platonische Ideal einer Unmittelbarkeit des Logos sei entsprechend Teil eines medialen Substitutionsaktes, welcher der Schrift eine eigene Existenzform zugestehe, die im stillen Lesen von Texten bestehe.¹⁵⁰ Diese im Medium der Schriftsprache eingeforderte Stille ist Koschorke zufolge durch und durch metaphysisch. Dementsprechend hält er Derrida entgegen: »Das klanglose Wort der Metaphysik ist der Logos der Schrift.«¹⁵¹

Auch wenn Koschorke mit der von ihm vorgeschlagenen und »der Dekonstruktion« gegenübergestellten »Mediologie« damit zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie Derrida,¹⁵² bieten seine Überlegungen einen wichtigen Hinweis. Polemisch formuliert er, dass »eine zum Agnostizismus tendierende Rede vom unbegrenzten und digressiven Spiel der Signifikanten« einer in der Schrift möglichen »faktischen Gewalt der kulturellen Signifikationsmechanismen« nicht standhalte.¹⁵³ Die Schrift auf einen Umschlagplatz der »archi-écriture« zu reduzieren, so lässt sich zusammenfassen, tendiert zu einer Vernachlässigung des Umstands, dass sie sich in der Tradition als Technik sowohl der Gelehrsamkeit als auch der Bildung und Festigung der Vorstellung eines Logos auszeichnen kann, die wirksame Machtverhältnisse entfaltet.

Dass die Schrift kein genuin demokratisches Phänomen ist, bezieht auch Waldenfels in seine Überlegungen ein. Mit diesen lässt sich eine für die Schrift zu beschreibende Ambiguität auf den Dialog übertragen. Die Schrift ist bei Waldenfels zwar einerseits ein »Hyperphänomen«, welches das mit dem Dialog einhergehende Denken von Distanz, Pathos, Fremdheitserfahrung, Nachträglichkeit und gespaltener Vorgängigkeit greifbar

146 Ebd., 48f.

147 Ebd., 49; vgl. Svenbro, Jesper: *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris: Editions La Découverte 1988. Vgl. die dt. Übersetzung: Svenbro, Jesper: *Phrasikleia: Anthropologie des Lesens im alten Griechenland*, übers. v. Peter Geble, Paderborn: Fink 2005.

148 Vgl. Koschorke: »Platon/Schrift/Derrida«, 50.

149 Vgl. ebd., 49.

150 Vgl. ebd., 54f.

151 Ebd., 53.

152 Vgl. Geisenhanslüke, Achim: »Schriftkultur und Schwellenkunde? Überlegungen zum Zusammenhang von Literalität und Liminalität«, 97–119, in: Ders./Mein, Georg (Hg.): *Schriftkultur und Schwellenkunde*, Bielefeld: transcript 2015, 111ff. Die Beobachtung Geisenhanslückes, dass Koschorke weniger eine Kritik als vielmehr eine Bestätigung Derridas formuliert, lässt sich anhand des letzten Satzes seines Aufsatzes bestätigen: »Im Zeitalter medialer Megamaschinen kommt alles darauf an, die Herstellung von Ursprünglichkeit durch Substitution, von Unmittelbarkeit durch Vermittlung als wirklichkeitsmächtigen Prozeß zu beschreiben.« (Koschorke: »Platon/Schrift/Derrida«, 58).

153 Ebd., 57.

werden lässt.¹⁵⁴ Die dialogische Philosophie könne jedoch andererseits auch dem langfristigen Entwicklungsziel der hegelschen Dialektik zugeordnet werden, die, von allen Zufälligkeiten in Gestalt und Hergang bereinigt, so Waldenfels, einen Übergang vom *Dia-Log* zum *Dia-Log* vollzieht.¹⁵⁵ Mit dem Übergang vom *Dia-Log* zum *Dia-Log* – die Lacoue-Labarthe und Nancy mit einer gleichlautenden Formulierung in »Dialogue sur le dialogue« als Grenze zwischen Theater und Philosophie fassen¹⁵⁶ – hebt Waldenfels eine Aufhebung der Reflexion der Urferne des Dialogischen hervor. »Ein Dialog, der um einen einzigen Logos kreist und als »Homologie der Gesprächspartner« inszeniert wird, entpuppt sich als ein Monolog mit verteilten Rollen.«¹⁵⁷ Der von Waldenfels beschriebene Übergang ist der zum stillen Lesen beziehungsweise einer Entkopplung des Dialogs von der im Anschluss an Jazdzewska hervorgehobenen Veräußerung.¹⁵⁸ Eine »Logifizierung« der Philosophie, die mit der stillen Idealität des Logos in der Schrift einhergeht, vollzieht eine schleichende Umwandlung der »Pathosformel« in einen Mono-Logos, mit der die Verwiesenheit auf eine:n Andere:n, ein Anderes oder eine Andersartigkeit aufgehoben wird: Der Logos neige zu einer Einholung des dialogischen Pathos.¹⁵⁹ Deswegen stellt Waldenfels auch schon im Vorwort zu seinem Platon-Buch die Frage, ob nicht der platonische Dialog auf einen Monolog der Vernunft hinausläuft, der mit der Fremdheit des eigenen wie des fremden Wortes nur teilweise vereinbar ist.¹⁶⁰

Folgt man Platons Schriftkritik über den Punkt der unerhörten Nachträglichkeit und Vaterlosigkeit hinaus, schickt die Schrift sich an, das Problem aus dem Weg zu räumen, das mit ihr beschreibbar geworden ist: Während sie das Denken im Dialog nach dem Ableben Sokrates' unter den Voraussetzungen von Verspätung und Nachträglichkeit zunächst ermöglicht hatte, kann sie in einem zweiten Schritt eine Aufhebung der im sokratischen Verfahren angelegten Ferne aufweisen, weil sie eine grundsätzliche Abwesen-

154 Eine Ambivalenz der Schrift, die durch den toten Buchstaben gegenüber dem lebendigen Geist gefasst wird, und die damit benennbar gewordene »postliterale Oralität« liegt auch darin (vgl. Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 41), was Waldenfels als Ferne im Anschluss an die indirekte Mitteilung bei Sören Kierkegaard beschreibt: »Auch die auf Verständigung angelegte Symmetrie zwischen Gesprächspartnern [Waldenfels bezeichnet sie im Platon-Buch als »Homologie der Gesprächspartner«, Waldenfels: *Platon*, 36] wird durchkreuzt durch asymmetrisch auftretende fremde Ansprüche, die einer Normierung vorausgehen. Das Achten auf fremde Ansprüche läßt sich niemals völlig in eine Logik wechselseitiger Anerkennung integrieren. Ferne in der Nähe besagt also, daß bestimmte Momente der Ferne der leibhaftigen Gegenwart von Anfang an innewohnen.« (Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 37).

155 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 37. Vgl. zu einer anderen Lesart des Dialogs bei Hegel das fünfte Kapitel in diesem Band.

156 Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy: »Le Dialogue sur le dialogue«, 74. Vgl. dazu in dieser Untersuchung, 142.

157 Waldenfels: *Platon*, 36. Waldenfels zitiert Szlezák, Thomas A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin: de Gruyter 1985.

158 Vgl. Jazdzewska: »From Dialogos to Dialogue«, 24; vgl. Platon: »Theaitetos«, 161e.

159 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 11. Waldenfels' Überlegung ähnelt der von Rüdiger Campe auf das 18. Jahrhundert bezogenen Beschreibung des dialogisch-wissenschaftlichen Schreibens als Tilgung »[a]ller einen Selbstbezug reflektierenden Fremdadressen«, welches geprägt ist von der »reflexive[n] Praktik selbstobjektivierender Affekterregung, einer Nachahmung des Eigenaffekts«. (Vgl. Campe: *Affekt und Ausdruck*, 50f.). Vgl. dazu im vorliegenden Band, 32/336.

160 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 15.

heit und Distanz mit einer Fülle des Logos im stillen Lesen zu ersetzen bestrebt ist. Die vorgängige Nachschrift, die in Bezug auf den Dialog herausgearbeitet wurde, wird zur Vorschrift, was auch Platon mit der Möglichkeit eines starren Glaubens an das, was in Büchern steht, zu verdeutlichen sucht.¹⁶¹ Die Schrift im Umfeld des Dialog lässt sich in ihrer Hyperphänomenalität somit als Kippfigur zwischen einer radikalen Uneigentlichkeit und einer Aufhebung in eine quasi-dialogische Monologizität fassen.

4.4 Dialogische Monologizität und Transkriptivität

Die Schrift ist der platonischen Philosophie und der in ihr ausgearbeiteten Vorstellung des Dialogs nicht äußerlich. Das hat sich mit der Untersuchung des Prologs zur Nachschrift in Platons *Theaitetos* als Hyperphänomen der dramatisch-dialogischen Anlage seiner Philosophie sowie des Denkens als ›Dialog der Seele mit sich selbst‹ gezeigt. Die Schrift erweist sich als vielschichtiges Medium, die bei Havelock Bedingung von Platons Denken war, von Derrida als das seine Philosophie unterminierende Prinzip beschrieben wurde, bei Bierl als notwendiger Hintergrund der Vorstellung des Lebendigen gefasst wird, bei Koschorke dahingegen das Potenzial des klanglosen Logos der Metaphysik aufweist. Die Schrift ist eine Schranke, hinter die Platons Denken nicht zurückkommt, und dabei dennoch das von Derrida diagnostizierte Potenzial einer Überschreitung des Denkens der Metaphysik mit sich bringt. Dabei nimmt sie eine Zwischen- und Schwellenstellung ein, mit der sich auch die Position des Dialogs zwischen Urferne und einer Tendenz zur Mono-Logifizierung erhellen lässt. Wenn die Schrift – so ließe sich die von Arendt an Platon geäußerte Kritik einordnen¹⁶² – das *thaumazein* in das Verfahren eines auf den Begriff zu bringenden Staunens umwandelt, statt auf ein in jedem *dialegesthai* geäußertes sokratisches Nachfragen nach einer Umformulierung bezogen zu sein, hat sie einen Übergang vom *Dia-Log* zum *Dia-Log* vollzogen: »Der *Dia-log*, der sich zwischen verschiedenen Personen abspielt, weicht mehr und mehr einem *Dia-log*, in dem der *Logos unisono* den Ton angibt.«¹⁶³

Gerade im Hinblick auf die vorgängige Nachträglichkeit der Schrift, die eine vermeintliche Unmittelbarkeit des Denkens im Dialog aussetzt, stellt sich dabei die Frage, ob der Logos in die Position einer absoluten Vorrangstellung eingehen kann. Die Kippfigur der Schrift ist, mit Waldenfels gesprochen, zwischen der Pathos-Formel in der platonischen Philosophie und einem die Möglichkeiten des Responsiven überschreibenden Monolog des Logos anzusiedeln. Weil sich somit Konvergenzen und Überschneidungen zwischen Schrift und Dialog auftun, wird ein anhand des Schriftdenkens entfaltetes Dialog-Verständnis im Anschluss an und nach Platon erkennbar, das sich als »mediale Logik [einer] kulturellen Semantik«¹⁶⁴ fassen lässt.

161 Vgl. Platon: »Phaidros«, 268 b/c/d.

162 Vgl. dazu in dieser Studie, 191.

163 Waldenfels: *Platon*, 37.

164 Jäger: »Transkriptivität«.

Vom *Dia*-Log zum *Dia*-Log

Dass die Vorstellung einer durch die Schrift verkündeten Idealität des Logos, eine Logik ohne *Dia*-Log, ohne das auch von der Abschweifung bedrohte Hindurchgehen durch Worte und ohne Hinwendung an eine:n Andere:n – ein Logos des Logos oder ein logischer Logos – keine vollkommene Allmacht entfalten kann, führt Waldenfels zunächst anhand der *misologoi* aus. Der Umgang mit »Vernunftfeinden« und »Redehassern« stellt Waldenfels zufolge ein altes und neues Problem zugleich dar.¹⁶⁵ Sie bedrohen mit ihrem antilogischen Verhalten zwar eine Unterredung, zeigen damit aber auch auf, dass nicht mehr als »ein Rest an Mit-ein-ander« am Grunde des Dialogs steht, das sich seinerseits nicht logisch zum Ausdruck bringen lasse. Am Ende gehe es um mehr als nur den Logos, weil er ohne etwas Anderes – ein:e Andere:r, an die:den sich der Logos richtet und auf dessen Zuhörer:innenschaft er zählen muss – zwecklos bleibe.¹⁶⁶ Daraus leitet Waldenfels ab: Der Logos allein kann die Rede nie völlig beherrschen, auch wo sie mit ihm gegen die Unvernunft der Antilogiker verteidigt werden muss. Der damit aufgeführte Einbruch des Antilogischen, den Waldenfels auch mit der Formulierung der »alogischen Ränder des Dialogs« umschreibt, ist ihm demzufolge nicht äußerlich:

Doch was man auch dagegen unternehmen mag, die Rede lässt sich nie völlig vom Logos beherrschen. Sie beschränkt sich nicht auf sachliche Darlegungen und begleitende Appelle; sie lässt Momente des Ausdrucks und der Selbstdarstellung durchdringen, in denen die Dominanz der Darstellungsfunktion durchbrochen wird. Dazu gehören auch körpersprachliche Äußerungen wie das Schneuzen, das Thrasymachos dem Sokrates anempfiehlt und das an das Niesen des Aristophanes erinnert.¹⁶⁷

Der Dialog kann somit nicht ohne das gedacht werden, was ihm äußerlich ist und bleibt, auch wenn damit an der Grenze des Logos gerührt wird. An seinen Rändern kommt der Dialog in Kontakt mit dem Alogischen. Ohne diesen Kontakt wäre er kein Dialog mehr, sondern ein Monolog der Vernunft, der aber aufgrund der in ihm vorgenommenen Verabsolutierung der Vernunft als unvernünftig zu bezeichnen ist.¹⁶⁸

Waldenfels durchdenkt einen monologisch-logischen Trend, dem der Dialog jedoch nicht gänzlich unterworfen werden kann. Die Aussetzung einer absoluten Vernunft erfolgt nicht nur durch erklärte Vernunftgegner: »Der Dialog entzieht sich dem monologischen Trend, sobald solche hetero-pathischen oder ko-affektiven Momente Beachtung finden.«¹⁶⁹ Dies sei der Fall, wenn ein Redender nicht etwas enthüllt, sondern sich Anderen gegenüber bloßstellt und sich damit aussetzt und verletzbar macht. Hier wären dann aber nicht nur sympathetische Regungen *im* Text anzuführen, sondern auch die literarische Gestaltung *des* Textes. Die formale, alogische Seite des platonischen Dialogs,

¹⁶⁵ Vgl. Waldenfels: *Platon*, 40f.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 42.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 44.

¹⁶⁸ Mit Schwerpunkten auf Fragen nach der Gemeinschaft und der Veraugabung wird das Verhältnis des Dialogs zu dem, was ihm äußerlich bleibt, in der vorliegenden Untersuchung im Kapitel zu Heiner Müller diskutiert.

¹⁶⁹ Waldenfels: *Platon*, 45.

die das Wie reflektiert, in dem ein Inhalt kommuniziert wird, lässt sich mit dem Zusammenhang von Verspätung und Nachschrift im Prolog des *Theaitetos*-Dialogs zusammenbringen. Waldenfels weist deshalb speziell auf die Durchmischung von erzählendem Bericht und mimetischer Gestaltung hin.¹⁷⁰ Eukleides räumt ein, dass er die erzählenden Elemente aus seiner schriftlichen Aufzeichnung der Unterredung entfernt hat, um die Lesbarkeit des Dialogs zu vereinfachen.¹⁷¹ Die Nachträglichkeit, die dem Verhältnis der Schriftsprache zum gesprochenen Wort zugrunde liegt, wird damit in ihrem Verschwinden hervorgehoben, zum Ausgangspunkt der dramatisch-dialogischen Anlage der platonischen Philosophie erhoben, sowie darüber hinaus auch als verallgemeinerbares Problem nach dem Tod Sokrates' eingeführt. Waldenfels verweist in seinem Platon-Buch auf eine bei Platon zu beobachtende »parasitäre Interkorporeität«, die von Michel Serres in eine kommunikative Form des Dritten (»le tiers exclu«) überführt worden sei.¹⁷² Serres schreibt:

Such communication [dialogue] is a sort of game played by two interlocutors considered as united against the phenomena of interference and confusion, or against individuals with some stake in interrupting communication. These interlocutors are in no way opposed, as in the traditional conception of the dialectic game; on the contrary, they are on the same side, tied together by a mutual interest: they battle together against noise. [...] They exchange roles sufficiently often for us to view them as struggling together against a common enemy. To hold a dialogue is to suppose a third man and to seek to exclude him; a successful communication is the exclusion of the third man. The most profound dialectical problem is not the Other, who is only a variety – or a variation – of the Same, it is the problem of the third man.¹⁷³

Auch wenn mit der englischen Übersetzung des »tiers exclu« bei Serres mit »third man« eine personale Lesart vorgeschlagen scheint, lässt sich das »Dritte« bei Serres auf die entlang der Schrift bei Platon entfaltete Problem der Sprache beziehen. Das liegt nicht zuletzt deswegen nahe, weil Serres von »interference«, »confusion« und »noise« spricht, gegen die sich die Dialog-Partner zugunsten einer Idealität des Logos gemeinsam durchsetzen. Am Ende seines kurzen Textes hält er fest, dass die Verknüpfung der dialektischen Methode mit dem prozessualen Arbeitsplan im Hinblick auf abstrakte Ideale nicht lediglich ein Unfall oder eine willkürliche Entscheidung in der Ideengeschichte sei, sondern in der Natur der Sache liege: »To isolate an ideal form is to render it independent of the empirical domain and of noise.«¹⁷⁴ Auch wenn dieser Hypothese eines zwangsläufigen und naturgegebenen Ausschlusses jenes Dritten im Dialog, das als vorgängige Nachträglichkeit und mithin als Veräußerung in die Medialität beschrieben wurde, nicht in ihrer Allgemeinheit gefolgt werden kann, so erscheint sie mit Blick auf Platon

170 Vgl. ebd., 37.

171 Vgl. Platon: »Theaitetos«, 143c.

172 Waldenfels: *Platon*, 259.

173 Serres, Michel: »Platonic Dialogue«, übers. v. Marilyn Sides, 65–70, in: Ders.: *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, hg. v. Harari, Josué V./Bell, David F., Baltimore.: John Hopkins Univ. Press 1982, 66f.

174 Ebd., 70.

doch überzeugend. Eine mit der Schrift bei Platon denominierte Distanz und Nachträglichkeit, welche auf die Struktur der »archi-écriture« verweist, und die Waldenfels als das Entgleiten der Sprache beschreibt, wird der Platon-Lektüre Serres' zufolge zunächst gesetzt und in Kauf genommen, anschließend jedoch ausgeschlossen. Durch die spezifische literarische Gestaltung des platonischen Textes – eine, die das Bewusstsein einer Medialität des Denkens im Dialog formuliert – wird der Dialog als Ausdrucksmedium der reinen, unmittelbaren Idealität des Logos suspendiert und unterlaufen. Die anhand von Platons Schriftdiskurs an der Sprache erkennbar gewordene Veräußerung ist durch das Dritte der literarischen Gestaltung markiert. Platon kommt hinter die ursprüngliche Verspätung und Nachträglichkeit im Dialog nur mit einer starken Behauptungsrhetorik der Idealität und Präsenz des Logos zurück.

Statt Mündlichkeit und Schriftlichkeit in ein Verhältnis des gegenseitigen Ausschlusses zu setzen, oder sie gar gegeneinander auszuspielen, ist es vor dem Hintergrund der Ausführungen Waldenfels' und Serres' produktiver, von einer »Mündlichkeit in der Schriftlichkeit«¹⁷⁵ zu sprechen. Waldenfels formuliert mit Blick auf Platon und im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty ein »chiasmatisches Ineinandergreifen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit«, welches eine »säuberliche Abgrenzung von Oralität und Skripturalität« ausschließe.¹⁷⁶ Mit einer solchen Verbindung, welche die materiellen wie auch die metaphorischen Dimensionen der Schrift gleichermaßen ernst nimmt, wird greifbar, inwiefern die Verspätung und die Nachträglichkeit der Schrift mit einer Verwiesenheit auf den Anderen einhergehen. Waldenfels spricht in *Zwischenreich des Dialogs*¹⁷⁷ davon, dass in jedem Monolog bereits ein impliziter Dialog angelegt ist:

Der Monolog, in dem ich ausdrücklich nur mit der Sache konfrontiert bin und auf Andere nicht achte, ist doch ein impliziter Dialog. Was der Einzelne von sich aus denkt, tut und schafft, fügt sich ein in den gemeinsamen Horizont derer, die mitdenken, mit-handeln, mitleben und dabei Wirkungen empfangen und ausüben. Wie ich in jeder Setzung implizit meine früheren Entscheidungen und Überzeugungen ergänze, bestätige oder widerrufe, so setze ich mich immerfort auch mit fremden Setzungen auseinander. Selbst im Monolog führe ich einen unausdrücklichen und beiläufigen Dialog mit Andern, deren Bild ich mir vorhalte, deren Rat oder Verbot mich begleitet, deren Gegenmeinung mich herausfordert.¹⁷⁸

Die Schrift und ihre spezifische Zeitlichkeit – die Erfahrung, dass in der Schrift ein vollkommenes Bei-sich-Sein unmöglich ist – bringt zum Vorschein, dass der Urheber einer Rede als ihr »Vater« unmöglich in einem reinen Monolog verbleiben kann. Die bei Serres beschriebene Ausschließung des Dritten ist nicht gänzlich umsetzbar, weil die dialogische Kommunikation nicht nur einem Zeithorizont eingeschrieben ist. Die Schrift öffnet das Hier und Jetzt der Sprache auf ihr eigene andere Möglichkeiten. Ein von Waldenfels veranschlagter »fremde[r] Anspruch«, so wird deutlich, »läuft über ein anonymes Drit-

175 Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 42.

176 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 13.

177 Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs*.

178 Vgl. ebd., 193.

tes wie Sprache und Sitte oder über einen personalen Dritten«. ¹⁷⁹ Die Möglichkeit eines mit sich identischen *Dia-Logs* wird durch einen, der selbstgenügsamen Rede vorgelagerten, *Dia-Log* unterlaufen und ausgesetzt. Im Hindurchgehen durch die Worte befindet sich die Rede in einem »unausdrücklichen und beiläufigen Dialog mit Anderen«. Wie bereits im zweiten Kapitel herausgearbeitet wurde, betonen diesen Umstand – mit einem Schwerpunkt auf der »Theater-Schreibweise« und der »Anrede« sowie einer damit einhergehenden präsubjektiven »Verräumlichung« – im Hinblick auf eine dialogische Struktur der Sprache auch Nancy und Lacoue-Labarthe. ¹⁸⁰ Aus dieser Überschneidung lässt sich ableiten: Platon präsentiert mit seiner Situierung des Dialogs in seinem Schriftdenken zwar eine dramatisch-dialogisch angelegte Philosophie. Dieses aber als Vorläufer des Dramas der Neuzeit, und den mit ihm einhergehenden subjektphilosophischen Bedingungen sowie seinem spezifischen Verständnis von Repräsentation zu begreifen, ist nicht haltbar. Auf die mit der Aufklärung und im Zuge eines spezifischen semiotischen Diskurses im 18. Jahrhundert prominent gewordene Vorstellung einer Anthropologie im Dialog – also einer unmittelbaren Begegnung des Menschen mit sich als Lösung auf das »Abhandenkommen eines *absoluten Anfangs*« ¹⁸¹ – kommt die Untersuchung im Lessing-Kapitel zurück. ¹⁸² Die dialogische Mündlichkeit in der Schriftlichkeit lässt sich mit dem Begriff der »Transkriptivität« weiterdenken, den Ludwig Jäger in einem Aufsatz »Zur medialen Logik der kulturellen Semantik« entwickelt. ¹⁸³

Transkriptivität und Dialog

Transkriptivität ist das »einzige Verfahren der Lesbarmachung von Welt«. ¹⁸⁴ Den zuvor diskutierten Überlegungen zur Schrift bei Havelock, Derrida und Koschorke gegenüber vergleichbar, setzt Jäger mit der Transkriptivität ein mediales Verfahren als konstitutiv für die Wirklichkeitserfassung voraus. Wie Jäger in diesem Zuge hervorhebt – und hier wird erkennbar, dass er trotz zahlreicher Überschneidungen eher bei Havelock und Koschorke als bei Derrida zu verorten ist –, habe Schrift phonologische Strukturen überhaupt erst konstituiert und gefestigt, oder aber einer weniger radikalen Position zufolge »den non-fluiden, diskontinuierlichen Gegenstand, eben als Skript, konstituiert«. ¹⁸⁵ Dass Hieroglyphik und Emblematik als Beweis für die Prägung der Mediengeschichte durch transkriptive Verfahren anzuführen sind, stellt einen Vorrang des Alphabetismus, den Koschorke bereits bei Havelock als Problem ausmacht, in Frage. ¹⁸⁶ Die Frage der Transkriptivität ist deswegen interessant, weil mit ihrer Hilfe dem Phantasma einer unvermittelten Präsenz im Dialog eine Absage erteilt werden kann – sei es der einer Idealität des Logos, einer Idealisierung des Verhältnisses des Ich im (stillen) Gespräch zu sich

179 Vgl. Waldenfels: *Platon*, 67.

180 Vgl. in der vorliegenden Studie, 138f.

181 Meyzaud: »Anstelle des Staates«, 69.

182 Vgl. in diesem Band, 315ff.

183 Jäger: »Transkriptivität«.

184 Ebd., 40.

185 Ebd., 31.

186 Vgl. ebd., 43.

selbst oder zu Anderen – und sich der Dialog (des Denkens) damit weiterhin auch innerhalb des größeren Kontextes der Frage nach einer »Lesbarmachung von Welt« verorten lässt. Ein entlang der Transkriptivität verstandener Dialog bildet niemals schlichtweg etwas Bestehendes ab. Transkriptivität, mit dessen Hilfe sich das platonische Denken sowie die dramatisch-dialogische Anlage seiner Philosophie als Annäherung an einen durch sie selbst mediierten Logos beschreiben lässt, ist ein Vermittlungsvorgang, der trotz einer ihm eigenen Verspätung konstitutiv für dasjenige ist, dessen Transkript er anzufertigen scheint. Das wird besonders anhand der nachfolgenden Passage in Jägers Text deutlich:

Die Applikation dieser Terme [Transkripte, Skripte, Prätext, M. W.] aus dem Wortfeld der Skripturalität auch auf nonliterale Symbolsysteme ist dabei ausdrücklich intendiert. Skript-Status erhalten Symbolsysteme oder Ausschnitte von diesen nur dadurch, daß sie transkribiert werden, also aus Prätexten in semantisch auf neue Weise erschlossene Skripte verwandelt werden. Tatsächlich stellt also jede Transkription die Konstitution eines Skripts dar, wiewohl das Verfahren zunächst auf ein schon vor seiner transkriptiven Behandlung existierendes symbolisches System trifft. Es offenbart sich hier also eine eigentümliche Beziehungslogik von Prätext, Skript und Transkript: Obgleich der Prätext der Transkription vorausgeht, ist er als Skript doch erst das Ergebnis der Transkription.¹⁸⁷

Jäger schließt mit seiner Beschreibung einer »Beziehungslogik von Prätext, Skript und Transkript« an die Kritik eines »Basismythologems der Theorien des Geistes« an, von dem auch eine phonozentrisch angelegte Philosophie gekennzeichnet ist, insofern sie auf eine »medienfreie und damit unverstellte Erkennbarkeit beziehungsweise Repräsentation des Realen«¹⁸⁸ verweist. Insbesondere ein Kognitivismus, so Jäger, unterstelle den Dingen der Anschauung eine prämediale Identität und ein den mentalen Symbolen intrinsisches Vermögen, auf diese zu referieren.¹⁸⁹ Auch er greift damit jenes Problem auf, das im Hinblick auf das Denken der Diskontinuität nach der Romantik in der vorliegenden Studie bereits diskutiert wurde: Die vermeintlich ausschließliche Alternative zwischen einer Sprache, die an ein unendlich entzogenes Wirkliches nicht heranzukommen vermag einerseits, und einer Sprache andererseits, die einzig als Horizont einer Konstruktion von Wirklichkeit gelten kann. Er bezieht diese Oppositionslogik auf das Problem einer »postmodernen« Gegenwart: Die an die Vorstellung einer prämedialen Identität anschließende These eines »postmodernen Schrumpfstatus des Humanen« führe unmittelbar zur der Behauptung eines »für das rezente Subjekt beklagte[n] Zustand[s] anthropologischer, zwischen Realität und Virtualität oszillierender Ungewißheit«.¹⁹⁰ Weil Jäger dieser kulturpessimistischen Überlegung nicht folgt, widerspricht er dem behaupteten »Prinzip der alle Differenzen und damit auch jede Semantik auslöschenden fraktalen Selbstähnlichkeit, das die telematische Kommunikation bestimmt«.¹⁹¹ Mit dem in

187 Jäger: »Transkriptivität«, 30.

188 Ebd., 21.

189 Vgl. ebd., 25.

190 Ebd., 27.

191 Vgl. ebd., 28.

Bezug auf Platon verwandten Vokabular lässt sich Jägers Beschreibung auf die, ausgehend von der Vorstellung einer Idealität des Logos formulierte, Kritik der Schrift übertragen. Jäger geht von der Beobachtung aus, dass die häufig wiederkehrende Diagnose einer Krise der Repräsentation nicht Kennzeichen einer Verfallsgeschichte sei, die sich gegen zuvor intakte oder unproblematische Mechanismen der Sinnkonstitution abzeichnet. Vielmehr seien die festgestellten Unzulänglichkeiten symptomatisch für eine mediale Anthropologie des Menschen.¹⁹²

Eine grundlegende »Symbolizität unseres Weltbezugs«, die von Jäger auch als Diskursivität paraphrasiert wird,¹⁹³ sei nicht nur als intermediales Verfahren der Lesbarmachung durch eine Übersetzungsleistung in andere Zeichensysteme zu verstehen. Bereits das intramediale Verfahren, mit Sprache über Sprache zu kommunizieren, deren offenkundigsten Formen Jäger als »Paraphrase«, »Erläuterung« und »Explikation« fasst, sei transkriptiv.¹⁹⁴ Demzufolge sei schon das Archimedium, wie Jäger Sprache fasst, von transkriptiven Verfahren durchzogen. Wenn demnach bereits das »sozusagen einsame Sprechen« mit sich transkriptiv verfährt, wie Jäger betont¹⁹⁵ – ihm also eine Eigentranskription und Selbstlektüre zukommt –, liegt die Diagnose nahe, dass der von Platon geprägte Begriff des *dialogos*, und wie er im Anschluss an die Formulierung des Denkens als »Zwiegespräch der Seele mit sich selbst« diskutiert wurde, als eine Art gedanklicher Vorläufer der von Jäger beschriebenen Transkriptivität zu verstehen ist.

Der Dialog, so ließe es sich formulieren, muss in Folge Platons mit Rücksicht auf eine »Lesbarmachung der Welt« und anhand der Urferne des transkriptiven Verfahrens begriffen werden. Denn erstens ist die Erschließung des philosophischen Denkens auf Grundlage der von Havelock konstatierten Verschiebung zu einer umfassenden Schriftkultur als entscheidendes Fundament zum Standpunkt einer medialen Anthropologie zu verstehen, auch wenn Platon – mit Derrida gesprochen – eine grundlegende Absenz und Distanz durch eine Rhetorik der Präsenz zu überzeichnen bestrebt ist. Zweitens folgt die Transkriptivität in Gestalt von Paraphrase, Erläuterung und Explikation, ohne die Jäger zufolge weder ein Prätext – also eine vermeintlich primäre Erscheinung – zu denken ist noch so etwas wie ein Selbstverhältnis des Menschen zu fassen wäre, präzise der Aufforderung des *dialegesthai*, das als »examination and refutation of each other's conceptions and opinions«¹⁹⁶ charakterisiert worden war. So wie Transkriptivität konstitutiv für das Skript ist, dessen prä-transkriptives Sein nur mittels einer »archi-écriture« oder eines Seeleneinschreibeverfahrens überhaupt erst geschaffen wird, ist in dieser Perspektive auch der Dialog konstitutiv für die vermeintlich prä-expressive Idealität des Logos, und nicht umgekehrt.

Daran anschließend stellen sich drei Fragen. Ist – ausgehend von dem zuvor zitierten »Zusammen- und Miteinander-sein der Verschiedenen«¹⁹⁷ – mit Arendt nicht deutlich geworden, dass der »stille Dialog der Seele mit sich selbst« nach dem Vorbild eines

192 Vgl. ebd., 26.

193 Vgl. ebd.

194 Ebd., 29.

195 Vgl. ebd., 40.

196 Vgl. Jazdzewska: »From Dialogos to Dialogue«, 24; vgl. Platon: »Theaitetos«, 161e.

197 Arendt, Hannah: *Denktagebuch*, 16, Heft I [21] – August 1950.

Dialogs mit Anderen gestaltet ist? Wie steht es um jene »tiefere und ursprünglichere Zone« des *heteron*, die Derrida zufolge weder der Subjektivität noch der Objektivität ganz zugeschlagen werden könne¹⁹⁸ und die in der vorliegenden Untersuchung ausgehend von der Vorstellung der »Sprache als Dialog« primär mit Blanchot adressiert wurde?¹⁹⁹ Ist Alterität, Andersheit oder schlichtweg Anderes mit Transkriptivität überhaupt denkbar?

Das Hindurchgehen durch Worte, das den Dialog auszeichnet, lässt sich mit Jäger als ein sinngenerierendes Wechselspiel zwischen Mentalität und Sinnlichkeit beschreiben. Transkriptivität zeichnet sich durch Prozesse der Übertragung aus, ohne deren veranschaulichenden Charakter mentale Begriffe leer bleiben, wie Jäger unter Hinzuziehung Kants betont.²⁰⁰ Diese Übertragung rufe den intra- sowie intermedialen Prozess der Übersetzung auf, welcher als Modellfall der Unmöglichkeit einer »monomedialen Semantik«²⁰¹ gelten könne. Insofern der transkriptiv-dialogische Vorgang auf keine »transsymbolische Realwelt« stoßen kann, geht die in Jägers Ausführungen gesondert beschriebene, der »einsamen« gegenübergestellte, dialogische Rede über die autohermeneutische Dimension der Selbsttranskription und Selbstlektüre hinaus. Auf der Rezipientenseite sei das Verstehen geprägt

[...] durch die fortlaufend hypothetische Transkription der Rede des Anderen, die die Form einer hetero-rhetorischen Zu-Ende-Konstruktion der Alter-Äußerungen auf dem jeweiligen Stand ihrer Entfaltung annimmt.²⁰²

Auch wenn Jäger diesen Gedanken nicht weiter ausführt: Hiervon ausgehend lässt sich von einer Unterbrechung des gewissermaßen einsamen Transkripts sprechen. Die empirisch-dialogische Rede ist mit Anderen konfrontiert, deren Rede gedanklich weitergeführt, das heißt in ein hypothetisches Transkript übertragen wird. Die Rede der Anderen wird lesbar, auch wenn sie sich in und als die Differenz der im Transkript vorformulierten Erwartungshaltung und tatsächlichen Äußerung herausstellen muss. Was und wie der Andere entgegnet, ist zwar durch eine Transkription zuvor hypothetisch weitergedacht und durch eine »Zu-Ende-Konstruktion« vorweggenommen. Dieses Transkript

198 Vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 193.

199 Vgl. dazu in der vorliegenden Untersuchung, 131ff.

200 Vgl. Jäger: »Transkriptivität«, 39. Er bezieht sich hier auf die *Kritik der reinen Vernunft*: »Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als, seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.« (Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1+2, 97f (B 75)).

201 Jäger: »Transkriptivität«, 39.

202 Ebd., 40.

jedoch wird seinerseits in jedem darauffolgenden Moment von neuen »Alter-Äußerungen« unterbrochen, die ihrerseits neue »Zu-Ende-Konstruktion[en]« auf einem aktualisierten Stand erforderlich machen: Jäger spricht davon, dass »unter Umständen ständig neue Transkriptions-Hypothesen« erzwungen werden.²⁰³ Während das Transkript somit als Möglichkeitshorizont eines Zugangs zu Anderen angeführt wird, mit dem seine und die Andersheit seiner Rede jedoch auch in einen Erwartungshorizont eingemeindet wird, findet gleichzeitig die fortlaufende Erneuerung einer prinzipiell nicht-antizipierbaren Entfaltung der Rede der Anderen in Form einer Unterbrechung dieses Transkripts statt. Die:der Andere unterbricht das Transkript, das die Rede hypothetisch zu Ende konstruiert hatte, zugunsten von jeweils immer wieder aufs Neue »interventionsfähige[n] Skriptstadien«.²⁰⁴ Die terminologische Dreiteilung legt nahe, dass die von Jäger selbst nicht weiter thematisierte Unterbrechung als der »Prätex« aufzufassen ist.

Wenn Transkriptivität durch eine Unterbrechung in Bewegung gehalten wird, oder man gar so weit gehen könnte, sie als ihr entscheidendes Merkmal zu bezeichnen, dann lässt sich der auf die Alterität des Anderen und seiner Rede bezogene Prozess auch auf das zuvor erwähnte »sinngenerierende Wechselspiel zwischen Mentalität und Sinnlichkeit« beziehen. Der Vorteil, bei der Beschreibung eines stark ausgebauten Wechselverhältnisses in dieser erkenntniskritischen Frage – also im Subjekt-(Sprache)-Objekt-(Ding)-Verhältnis –, mit dem Begriff der Transkriptivität anstelle des Dialogs zu operieren, liegt auf der Hand: Es wirkt weit weniger geheimnisvoll von einer Unterbrechung des Transkripts durch sinnliche Daten und einem damit einhergehenden, stets fortschreitenden und selbst aktualisierenden Prozess zu sprechen, statt von einem Dialog mit den Dingen. Beiden Varianten ist dabei – ausgehend von einer Unterbrechung und damit einem responsiven Moment – gemein, weniger das Verständnis in den Mittelpunkt zu stellen, als vielmehr einen Prozess des Verstehens, in dem Unwägbarkeiten nicht zu einem Sonderfall für eine vermeintlich selbstverständliche Verständigung erklärt werden.

Die zuletzt akzentuierte Verbindungslinie zwischen dem Dialog und der Transkriptivität, die eine »Lesbarmachung der Welt« im Kosmos von Platons Vorstellung des Denkens sowie im Zusammenhang einer »Rede des anderen« gleichermaßen erhellen kann, stellt sich im Anschluss an Jäger vermittelt über das Problem der Übersetzung als Modellfall für das Verstehen her. Darauf weist er mit dem in seinem Text zitierten Schleiermacher explizit hin. Der Übersetzer Platons und »Analysator komplexer gewordener kommunikativer Verhältnisse« habe »bereits vor 160 Jahren formuliert«, dass es »keinen medien-transzendenten« Beglaubigungshorizont von Semantik« gebe und gewusst, »das Missverstehen sich von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muss gewollt und gesucht werden«.²⁰⁵ Diesen Umstand hat auch der bereits zitierte Manfred Frank hervorgehoben: Schleiermacher mache das Problembewusstsein hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen einer synthetischen Auffassung des Verstehens im Zeichen seiner Zeit für die Hermeneutik fruchtbar. Nicht mehr das Verstehen ergebe sich für

203 Ebd.

204 Jäger: »Transkriptivität«, 40.

205 Vgl. ebd., 27; vgl. Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Frank, Manfred, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 92.

Schleiermacher von selbst – wie es die Hermeneutik der Aufklärung mit einem nicht-kommunikativen, analytischen Vernunftbegriff entworfen habe –, sondern vielmehr das Nicht-Verstehen sei die gewöhnliche Erfahrung.²⁰⁶ Besonders interessant ist bezüglich Schleiermachers Emphase auf dem Gespräch, dass er – nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Platon – bereits für das Selbstgespräch eine Begegnung mit der sozialen Dimension, dem »extra nos«, konstatiere, so Frank. Auch wenn Schleiermacher mit seiner aus dem Krisenbewusstsein heraus entwickelten Hermeneutik einen Entwurf vorlege, der wiederum einen »Optimismus der Synthese« aufweise, weil seine Überlegungen »durch fortgesetztes Vergleichen« zu einer »Denkgemeinschaft« streben,²⁰⁷ lasse sich bei ihm auch jener »romantische Minimalkonsens« beobachten, demzufolge »das Absolute keinem adäquaten Begriff sich enthülle und darum nur inadäquat und indirekt (»allegorisch«) gewahrt werden könne».²⁰⁸ Seine damit gewissermaßen auch formulierte Kritik Hegels, dass die Dialektik des spekulativen Selbstgesprächs ihrer Bedingtheit in der Sprache nicht entgehen, sie allenthalben übergehen könne,²⁰⁹ wiederholt später Levinas von der anderen Seite her: Ihm zufolge ist es für die Sprache unmöglich, sich in den Dimensionen des *cogito* zu halten.²¹⁰ Der Dialog ist bereits bei Platon Schauplatz dieses Gedankens.

206 Vgl. in der vorliegenden Studie, 124; vgl. Frank: »Einverständnis und Vielsinnigkeit«, 94. Vgl. zur »Inkonsistenz des hermeneutischen Grundsatzes« und der bewussten Auseinandersetzung damit bei Schleiermacher den Aufsatz von Hamacher, Werner: »Hermeneutische Ellipsen. Schrift und Zirkel bei Schleiermacher«, 113–148, in: Nassen, Ulrich (Hg.): *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn: Schöningh 1979. Hamacher betont, dass Schleiermacher ein auf absolute Synthesis angelegtes Zirkeltheorem durch das Theorem einer hermeneutischen Approximation ersetzt habe, mit dem das stets zweideutige Ergebnis eines Verstehens der Anderen *als* Andere erlangt werde (vgl. ebd., 145).

207 Frank: »Einverständnis und Vielsinnigkeit«, 96.

208 Vgl. ebd., 98.

209 Vgl. ebd., 99.

210 Vgl. Levinas: »Dialog«, 72.

