

04.

'Ins Wasser
schreiben'.

Platons Schriftkritik
im *Phaidros* und
ihre metaphorische
Selbstauflösung

Platons Kritik des philosophischen Schreibens im Schlussteil des *Phaidros* stellt samt der Frage ihrer Anwendbarkeit auf Platons schriftliches Dialogwerk seit langem eine Kontroverse dar. In einem in der neueren Platon-Forschung viel beachteten Beitrag zu diesem Thema hat Wilfried Kühn die These aufgestellt, dass Platons schriftstellerische Tätigkeit aufgrund seines spezifischen Verständnisses des Philosophen als *Dialektikers* von der nämlichen Selbstanwendung auszunehmen und die philosophische Schriftstellerei aufgrund ihrer *immanenten Dialektizität* als gleichwertig mit dem mündlichen Philosophieren anzusehen sei.¹ Die These ist polemisch gegen die Platon-Deutung der Tübinger Schule gerichtet, die davon ausgeht, dass die Geltung von Platons Schriftkritik allgemein und prinzipiell sei; insofern müsse sie als selbstbezüglich angesehen und notwendig auf seine eigenen Dialoge angewendet werden.² Vielmehr hat Thomas A. Szlezák schon die Einführung des Begriffs “dialektische Schrift” für Platons Werk mitsamt ihrer philosophischen Aufwertung als “Phantombeschwörung” abgelehnt. Der Begriff *dialektische Schrift* müsse von vornherein widersprüchlich sein, weil eine *Schrift* als Medium der Mitteilung philosophischer Inhalte für Platon nur ein *Abbild* der mündlichen Vortragsweise sei; gerade *als* Abbild sei sie nur eine *mimetische* Darstellung — einer “zweidimensionalen photographischen Wiedergabe dreidimensionaler Gegenstände” vergleichbar — und daher dem mündlichen dialektischen Gespräch gegenüber minderwertig; sie selbst könne den dargestellten Inhalt von sich aus nicht mehr fortführen; sie bedürfe weiterhin der “Hilfe” von außen (Szlezák, 262–263). Zudem werde zum Schluss des *Phaidros* die dramatische Mimesis ihrerseits als *Illusion* entwertet und derart durchbrochen, dass Sokrates die im Dialog dargestellten Inhalte ein *Spiel* nenne (Szlezák, 264).

Bei seinem Versuch, eine *philosophische Schriftstellerei* Platons von dessen allgemeiner Abwertung, ja sogar Verurteilung der Schriftverwendung bei Dichtern, Rhetorikern und Gesetzgebern zu retten, erkennt Kühn zwar ausdrücklich die Allgemeingültigkeit von Platons Bemängelung der “Buchstabenschrift als Medium”

1 Kühn (1998), “Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert”. (Weitere Belegstellen zu Kühn im Haupttext beziehen sich auf diese Arbeit.)

2 Szlezák (1999), “Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8-e4”. (Weitere Belegstellen zu Szlezák im Haupttext beziehen sich auf diese Arbeit.)

an, nämlich dass die Buchstaben nicht auf Fragen antworten könnten (Kühn, 31). Kühn verbindet dieses Zugeständnis an die ‘esoterische’ Platoninterpretation jedoch nicht mit den beiden anderen Nachteilen der Buchstaben, nämlich, dass die Schrift für Platon auch nicht imstande sei, nur zu geeigneten Adressaten zu sprechen und sich selbst als Logos zu helfen, bzw. positiv gewendet, dass nur die mündliche Rede dies alles könne. So sehr sich das erste Zugeständnis trivial ausnimmt, scheint es eine fragwürdige Reduktion der Schrift auf *Buchstabenschrift* als einen ihrer Teilaspekte zu verbergen. Obwohl sie Kühns Verständnis der beiden anderen Mängel beeinträchtigt, beachtet Szlezák diese stillschweigende Reduktion in seiner frontalen Ablehnung einer dialektischen Schriftstellerei bei Platon nicht eigens. Das scheint beachtliche Folgen für beide Positionen zu haben.

Das Unbehagen in der Schrift:

γραφὴ vs. γράμματα

Es ist nämlich fraglich, ob der erstgenannte, allgemein akzeptierte Mangel der Schrift, auf Fragen nicht antworten zu können, sich in Wirklichkeit auf die “Buchstaben”, d.h. auf die äußerliche, materielle Seite der Schrift beziehen kann. Dagegen spricht erstens, dass Sokrates die *Buchstaben* (γράμματα) zwar beim Erzählen des Theuth-Mythos nennt, aber nicht bei seiner *Auslegung*. Die Buchstaben besitzen im *Phaidros* wie auch in anderen Spätdialogen *Politikós*, *Theaitetos* und *Sophistes* einen systematischen — methodologischen, epistemologischen und ontologischen — Wert, sie stehen oft für Elemente (στοιχεῖα) ein, und werden in ihrer Paradigma-Funktion jeweils verschiedenen Analysen unterzogen. Hingegen redet Sokrates an der fraglichen Stelle im *Phaidros* (274d3 ff.) hauptsächlich von der *Schrift* als einer Verbindung von Buchstaben (γραφὴ, 275d4) und als Schriftwerk (σύγγραμμα, 278c5). Platon versteht unter der *Schrift* also nicht nur Buchstaben im Sinne loser Elemente oder auch einer Klasse von Gegenständen, wie sie oft in theoretischen Zusammenhängen der genannten Spätdialoge vorkommen, sondern auch komplexe Artefakte mit materiellem Vordergrund und gedanklichen Hintergrund bzw. Ausdruckseite und Inhalt. Darüber hinaus spricht Platon von der *Schrift* auch unter dem Aspekt der *Tätigkeit* (ausgedrückt durch Verbalausdrücke γραφεῖν bzw. γράψαι), also einem der Malerei ähnlichen Verfahren (275d4-e6), das das “Abbild”-Verhältnis

zwischen dem mündlichen und dem verschriftlichten Logos vertieft.³

Dabei ist charakteristisch, dass Platon seine Motivation für eine derartig enge Zusammenfügung von Buchstaben und Malerei dem ägyptischen Schrifttypus entnimmt. Dies legt ja schon die ganze "ägyptische Erzählung" des Sokrates über die Erfindung der Buchstaben durch Teuth nahe. Trotzdem scheint die Erzählung selbst eine Erfindung des Sokrates zu sein (275b3 f.) und mehr zu vermitteln als wir zuerst sehen können. Schon deshalb ist der Status der Buchstaben, bzw. ihrer Verwendung als Schrift, in Platons Spätdialogen keineswegs nur und eindeutig negativ, so sehr dies im Schluss des *Phaidros* der Fall zu sein scheint. Da wird sie von vornherein als eine äußerliche, kontingente Instanz der Wiedergabe eines vorab mündlich geführten Gesprächs in die Diskussion eingeführt und hat selbst keinen eigenen, vom inneren mündlichen Dialog unabhängigen Stellenwert. Hinzu kommt, dass Sokrates bei seinem Vergleich der Schrift mit der Malerei nicht direkt zu Reden im allgemeinen, sondern zu *geschriebenen* Reden übergeht. Dies ist aus Formulierungen ersichtlich, die wiederholt ein *genetisches* Verhältnis zwischen der Schreibkunst und ihren Sprösslingen (den *geschriebenen* Reden) betonen.⁴ Missachtet man diese Unterscheidung nicht, so könnten hier unter Reden schlechthin auch Produkte einer Redekunst gemeint sein, die zwar nicht *niedergeschrieben* sein müssen, aber *auswendig gewusst* (bzw. "eingepägt") und auf diese Weise fixiert sind. Die meisten Dialoge Platons enthalten Berichte über die Entstehung von derart auswendig erlernten Innendialogen, die von einem der Akteure des Rahmendialogs *mündlich* wiedergegeben werden.⁵

Somit ist schon vordergründig klar, dass Kühns Zugeständnis an die allgemein geteilte Ausgangsthese, dass schriftlich fixierte Dialoge nicht auf Fragen antworten können, an sich schon die

3 *Phaidros* 275d4 f.: Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοιον ζωγραφία. Auf die schrifttheoretische Bedeutsamkeit dieser scheinbar unansehnlichen Stelle komme ich später zurück.

4 *Phaidros* 275c5: ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, c8: λόγου γεγραμένου. Zu Reden schlechthin vgl. oi λόγοι, 275d6.

5 Einen bemerkenswerten Sonderfall stellt *Theaitetos* dar, in dem der vorhin memorierte Innendialog *vorgelesen* wird. Darüber hinaus wird im äußerlichen Rahmendialog über den Entstehungsprozess des *Manuskripts* und der *Verifikation* des "Aufgenommenen" konversiert (*Theaitetos*, 142a-143c., insb. 143a).

Relevanz seiner Annahme von einer “dialektischen Schrift” in Frage stellt. Sie impliziert für ihn nur die Fähigkeit der Schrift, sich in *Dialogform* weiter entwickeln zu können, während ihr allgemeiner Mangel für Platon grundsätzlicher ist: er besteht darin, wie Szlezák zurecht betont, *jeglicher Fortführung des Dialogs unfähig* zu sein. Vor diesem Hintergrund ist im Hinblick auf Kühns Übertragung der Dialektizität als *mündlichen Dialogs* zwischen verschiedenen Personen auf eine *Dialektizität der Schrift* festzuhalten, dass die erstere — die auf mündlichem Dialog gründende Dialektizität — zwar durch Verschriftlichung zu einer schriftlich fixierten Dialektizität wird. Das ist aber ein trivialer Wortgebrauch von ‘dialektisch’. Eine Schrift ist insoweit “dialektisch” als sie in Gesprächsform von den abstraktesten Gegenständen handelt und sich dadurch *genremäßig* von anderen möglichen (rhetorischen, poetischen, dramatischen oder nomothetischen) Schriften unterscheidet. Darüber muss gar nicht spekuliert oder, noch weniger, gestritten werden. Denn einerseits wurden einige von Platons Dialogen schon in der Tradition “dialektisch” genannt und so von den “ethischen” oder “politischen” Schriften unterschieden. Andererseits, und weniger trivial, ist Platons Hang zum metalogischen Dokumentieren der Dialoge in den jeweiligen Proömien vieler seiner Dialoge, zumindest der wichtigsten, gut bezeugt. Es bezieht sich nicht nur auf die Umstände und die Teilnehmer der Dialoge, sondern auch auf die Thematik sowie die Art und Weise der Gesprächsführung in einem sich einst abgespielten mündlichen Dialog. Strittig ist hingegen, dass eine “dialektische Schrift”, bzw. ein in geschriebener Version *vorliegender mündlicher* Dialog, infolge seiner schriftlichen Fixierung und der dadurch verursachten Unfähigkeit, *weiter dialogisch fortgesetzt* zu werden, in Wahrheit mehr der mündlichen *Dialogform* beraubt wird als dass dadurch auch notwendig die *Dialektizität* seines Inhalts verloren ginge. Zur Disposition steht daher für Platon zuallererst gerade die Fähigkeit einer weiteren Dialogführung über den schriftlich fixierten innerdialogischen Logos. Das Problem ist, dass er infolge der statischen schriftlichen Form sich nicht *aus* sich selbst *durch* sich selbst und *als* er selbst helfen kann. Durch die Verschriftlichung des Dialogs wird die Schrift selbst nicht ihrerseits dialektisch in dem angegebenen Sinne (weiterer *Dialogführung* fähig), sondern eben nur ein fixierter, niedergeschriebener Dialog. Sie deckt somit aber das hauptsächliche Problem auf. Es liegt nicht im vordergründigen Verhältnis zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit — der Vorrang der

ersteren ist für Platon bereits entschieden, die Schriftlichkeit hebt nicht nur die mündliche Dialogführung auf, sie tötet sie förmlich — sondern im tieferliegenden Verhältnis zwischen Dialogizität und Dialektizität, zwischen Dialog und dem was ihn überhaupt dialektisch macht. Gerade in diesem Verhältnis wird, wie ich zeigen möchte, die Schrift in Platons Philosophie wieder aufkommen.

Darin zeichnet sich ab, wie weiter unten noch detailliert darzustellen sein wird, dass der besagte zentrale Mangel des schriftlichen Logos sich auf die Schrift als *Medium* in einem komplexeren und zugleich gewöhnlichen Verständnis bezieht als es der einfachere und zugleich abstraktere Buchstaben-Begriff ermöglicht, obwohl gerade er zu den höchsten philosophischen Gegenständen der mündlichen Unterredungen in Platons Dialogen gehört. Dieser Unterschied wird sich im späteren Verlauf der vorliegenden Diskussion als entschieden erweisen, da den Buchstaben als einer Gegenstandsklasse verschiedene spezielle Rollen zukommen. Hingegen umfasst der Schrift-Begriff einerseits die materiell technischen Aspekte des Schreibens, die Form, das Verfahren und den Zweck der Schreibtätigkeit und zieht andererseits Kommunikations- und Rezeptionsfragen nach sich.⁶ Insbesondere erscheint wichtig, dass der dritte Mangel des geschriebenen Logos, *sich selbst* bei Angriffen nicht helfen zu können, bei genauerem Hinsehen heißt, dass die Unfähigkeit, einen schriftlichen Dialog weiter dialogisch fortzusetzen, *in fataler Weise* mit der Dialektizität des inneren Dialogs zusammenhängt. Daher erscheint Kühns Versuch, die dialektische (philosophische) *Schriftstellerei* aus der Dialektizität des *mündlichen Dialogs* herzuleiten, zumindest zwielichtig. Eine derartige Unternehmung setzt nämlich voraus, dass die Dialektizität des mündlichen Logos und die Dialogizität des schriftlichen Dialogs zuerst voneinander unterschieden werden, um dann zu einer "dialektischen Schrift" vereint zu werden. Dabei ist zu erinnern, dass Dialektizität eigentlich das Formprinzip des Denkens bezeichnet und Dialogizität seine diskursive Form. Eine dialektische Schrift muss nicht notwendig eine Dialogform haben und schöpft sich nicht notwendig aus ihr. Platon ist nicht ein dialektischer Denker, weil er Dialoge schreibt, sondern umgekehrt, er schreibt Dialoge, weil er dialektisch denkt.

⁶ Für eine medien-soziologische Interpretation von Platons Werk insgesamt vgl. Cerri (1991). Auch O'Donnell (1998), insb. Kap. 1 "Hearing Socrates, Reading Plato".

Ansonsten wäre die Dialektik ein Effekt der schriftstellerischen Tradition des “sokratischen Dialogschreibens”.⁷

Es scheint mithin klar, dass Kühn keinen hinreichenden Grund für seine Annahme anbietet, dass bei Platon zwischen einer Kritik der Buchstabenschrift als Medium und einem philosophischen Schriftgebrauch zu unterscheiden sei und dass der letztere von der Schriftkritik ausgenommen werden solle. Denn was Platon in Wirklichkeit an der Schrift beanstandet, sind nicht, wie Kühn glaubt, die Buchstaben als äußerliches und nachträgliches Medium, gegen das sich eine immanente Dialektizität des inneren Dialogs behaupten würde. Obwohl eine solche durch die Annahme einer Schriftform des Dialogs nicht in Frage gestellt wird, ist der von Kühn gemeinte Sinn des Ausdrucks “dialektische Schrift” zu schwach, gerade weil er die Dialektizität der Schrift aus der Mündlichkeit des Dialogs herleitet. Was hingegen prinzipiell und eigentlich kritik- und erforschenswert ist, ist Platons Annahme einer *nachträglichen* materiellen Fixierung und Veräußerlichung der Denkinhalte durch die Schrift, aus der sich die Unfähigkeit zur Fortführung des inneren mündlichen Dialogs ergibt. Die Verschriftlichung der Denkprozesse eines lebendigen mündlichen Dialogs zieht für Platon offensichtlich die schlechthinnige Aufhebung der Dialogizität als diskursiver Grundform des Denkens nach sich. Dies impliziert jedoch, dass die Unfähigkeit zur Dialogizität am äußeren Rand des Dialogs zu lokalisieren ist, zwischen dem Dialogtext und einem von außen hinzukommenden Rezipienten des Dialogs, der Fragen an die Schrift stellen möchte, *prinzipiell* jedoch keine Antworten mehr von ihr bekommen kann, die nicht seine eigenen wären und die er nicht nur mit sich selbst austauschen würde. Eine derartige Weiterführung des schriftlichen Dialogs außerhalb des Dialogs scheint Platon ausgeschlossen zu haben, oder so glaubt man es.⁸ Dies ist paradox und umso erstaunlicher als er im *Theaitetos* ein *dialektisches Gespräch* einer einzelnen Seele mit sich selbst programmatisch vorgesehen hat: sie führe *Dialoge* still mit sich selbst über alles was sie beobachte.⁹ Man fragt sich dabei, warum sollte es eine ausserhalb des Dialogs befindliche und den Dialog

7 Sieh hierzu grundsätzlich Kahn (1976).

8 Darin liegt für Szlezák (1993) das Hauptmotiv, einen *rezeptions-theoretischen* Zugang zu Platons Schriftwerk zu entwickeln.

9 *Theaitetos* 189e-190a. Nähere Diskussion im Schlussteil der Arbeit.

beobachtende Seele nicht leisten können, einen weiteren Dialog über den beobachteten Dialog mit sich selbst zu führen? Warum sollte ein derartiger Dialogprozess in einer Dialoge lesenden Seele für Platon nicht denkbar sein? Ist es denn nicht so, dass er Sokrates oft über schon stattgefundene Unterredungen zwischen ihm und anderen Philosophen berichten und sie weiter durch eigene Fragen und Antworten ausführen lässt? Seine Annahme, dass ein geschriebener Dialog keiner weiteren dialogischen Fortführung fähig sei, scheint deswegen andere als rezeptionstheoretische Zielsetzungen zu verfolgen und alles andere zu sein als naiv oder unreflektiert.

Gleichwohl macht dies Platons Position als faktischen "Schreibers" hinter den Dialogen nicht zu einem einfachen Standpunkt des *Dialogproduzenten*. Vielmehr schreibt Platon so, dass er zugleich den Sinn des Schreibens für Philosophie leugnet. Ein Philosoph kann zwar schreiben und dabei dreierlei heterogene Zwecke verfolgen, nämlich bessere Einprägung des Stoffs bei Vergesslichen, Belehrung der Unkundigen und zugleich auch *die beste Unterhaltung für sich als Philosophen* gegenüber anderen Unterhaltungsformen zu erzielen.¹⁰ Und genau diese drei Zwecke, einschließlich der *Vergnügens am Philosophieren*, verfolgt Platon ja selbst. Zwar ist dabei nicht ganz klar, ob das Spaßhaben als der dritte Zweck der Schrift vom Standpunkt des Produzenten oder des Rezipienten aus thematisiert wird, ob es sich um ein Vergnügen am Schreiben oder am Lesen oder auch an beidem handelt. Mit anderen Worten, obwohl Platon allem Anscheine nach vorgesehen hat, dass ein *genuin philosophischer (dialektischer) Akt* nur in den Seelen der *innerdialogischen* Teilnehmer eines mündlichen (schon abgeschlossenen) Dialogs vonstatten gehen kann und nicht auch in der Seele eines *aktuellen außerdialogischen Lesers* der Schriften oder auch eines Zuhörers des mündlich vorgetragenen Dialogs, lässt der dritte Zweck des Dialogs — das Lusthaben am dialektischen Spiel eines Dialogs durch seine Wiedergabe — das Problem der Nachträglichkeit der Schrift gegenüber der Mündlichkeit in einem anderen Licht erscheinen. Die Mündlichkeit des Dialogs ist kein eindeutiger Begriff. Der Vorwurf der Nachträglichkeit betrifft nämlich nicht nur die schriftliche Fixierung des Dialogs, wie oft ohne weiteres angenommen wird, sondern auch dessen Speicherung

¹⁰ Vgl. die Wendungen im *Phaidros*, 276d-e: διάξει παίδων (...) παγκάλην παιδίαν.

im Gedächtnis. Dies impliziert zunächst, dass der Unterschied zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit in Wahrheit zunächst nur den Grad der Nachträglichkeit und Fixierung betrifft, selbst aber im Hinblick auf die Annahme einer “dialektischen Schrift” noch keinen prinzipiellen Sinn hat. Ferner bedeutet dies, dass die Annahme von der Priorität der Mündlichkeit vor der Schriftlichkeit ihrerseits eine erneute Analyse erfordert, wenn nicht auch eine Revision.

Einen bemerkenswerten Hinweis in dieser Richtung gibt der äußere Dialograhmen des *Theaitetos*. Die Szenerie legt nahe, dass die zwei Teilnehmer des einführenden Rahmendialogs, Euklid und Terpsion, gerade über die Verschriftlichung des einst gehörten und erlernten mündlichen Dialogs und die damit verbundenen Probleme konversieren. Diese betreffen Auswendiglernen und Niederschreiben des Gehörten, Verifikation des originellen Inhalts durch Absprache mit Sokrates, direkte oder indirekte Rede im Innerdialog etc.¹¹ Außerdem lesen die beiden den Dialog nicht selbst, sondern hören sich ihn — von einem jungen Sklaven *vorgelesen* — an. Diese quasi *rückwendige Vermündlichung* des einst mündlich abgehaltenen und inzwischen niedergeschriebenen Dialogs mindert in keiner Weise das Vergnügen, mit dem die zwei Zuhörer der Dialogvorlesung sich der “Erholungsstunde” im Hören des Vorlesens hingeben.¹²

Es ist an sich interessant, dass Platon nirgendwo wieder in den Dialogen, selbst nicht in der Schriftkritik des *Phaidros*, einen derart komplexen Fall von Dialogvermittlung aufgreift, obwohl man im Prolog des *Theaitetos* eine Selbstkritik erblicken könnte, die sich auf den indirekten Redestil in früheren Dialogen wie der *Politeia* bezieht.¹³ Es geht nicht einfach darum, dass im *Theaitetos* eine Schrift vorgelesen wird. Es handelt sich vielmehr darum, dass die Wiedergabe eines vorhin memorierten mündlichen “Urdialogs” nicht ihrerseits direkt mündlich erfolgt (durch Nacherzählung eines Zeugens), wie typisch in Platons Dialogen geschieht, sondern, dass die inzwischen erfolgte und im Prozess ihrer Entstehung

¹¹ *Theaitetos* 143a-c.

¹² *Theaitetos* 143a7-b4.

¹³ Euklides berichtet, die üblichen Sokratischen Einschübe wie “und ich sagte”, “er stimmte zu” ausgelassen zu haben, und betont den direkten Vortragsstil, in dem die Teilnehmer “selbst zueinander” gesprochen haben sollen. *Theaitetos* 143c4-5: ὡς αὐτὸν αὐτοῖς διαλεγόμενον ἔγραψα, ἐξελὼν τὰ τοιαῦτα.

diskutierte Schriftgestalt des Dialogs nochmal mündlich (durch Vorlesen) realisiert wird. Wir können nicht umhin, diese Leistungen als Arbeitsmomente von außerdialogisch tätigen Seelen an sich selbst zu betrachten, ganz so wie es innerhalb der Dialoge geschieht. Wir wissen nämlich, dass nicht nur innerhalb der metadialogischen Rahmenerzählungen am äußersten Innenrand der Dialoge, sondern auch tief in den Innendialogen selbst über verschiedene metadialogische Aspekte konvertiert wird, wie etwa in Sokrates' Berichten im *Symposion* über seine Unterredung mit Diotima oder mit Protagoras im *Theaitetos*. Daraus ergeben sich andere Möglichkeiten, über das Fragen-und-Antworten zu sprechen, als es hier im *Phaidros* dargetan wird. Innerdialogische Zuhörer stellen nämlich Fragen und Antworten über die Inhalte des Gehörten, und nicht zwangsläufig nur *an* das Gehörte als fixierte Form. Auf diese Weise *erweitert sich der Rahmen der Dialogizität* von außen nach innen, obwohl immer noch innerdialogisch. Dabei ist es eine völlig andere Frage, ob die Teilnehmer solcher quasi-nachträglich geführten Metagespräche zu den (von Platon) erwünschten kompetenten Rezipienten gehören oder nicht. Über einen inkompetenten haben wir im *Symposion* ein innerdialogisches Zeugnis (Alkibiades). Hingegen haben wir kein Zeugnis von einem Gespräch mit einem kompetenten (Agathon) zum Thema des Komödien- und Tragödienschreibens, weil der innerdialogische Berichterstatter (Aristodemos) nach der langen Nacht eingeschlafen sein soll; die Folge war, dass der im äußeren Rahmendialog auftretende Berichterstatter (Apollodoros) nichts über dieses innerdialogische Thema berichten konnte.

Mit dieser doppelbödigen mündlichen Berichterstattung innerhalb der Dialoge hat Platon uns zwar um ein direktes Zeugnis über das eigene Schriftstellertum gebracht. Es bleiben jedoch indirekte Zeugnisse übrig, wie das bereits erwähnte Zeugnis von Vergnügen und Lust am Schreiben und Lesen der Dialoge. Es scheint somit, dass wir unter dem Ausdruck 'Schreiben' mehrere Aspekte zusammendenken müssen wie die Verschriftlichung von zuvor mündlichen Dialogen, ein genuines Verfassen von Schriften sowie auch das Lesen. Dass der schriftlichen Verfassung von Dialogen ein besonders *lustvoller* Charakter anhaftet, spricht deutlich genug davon, dass Platon aus seiner Perspektive eines Dialogproduzenten spricht und nicht so sehr aus der Leserperspektive. Vielmehr, wie noch darzulegen sein wird, fällt dem Spaßhaben am Dialogschreiben die größte Relevanz zu, und zwar

derart, dass ein für Platon echter Philosoph — sollte ein solcher je schreiben wollen — keinen anderen *philosophisch immanenten Grund* zum Schreiben hätte als gerade Spaß und Vergnügen daran.¹⁴ Das mag hinsichtlich anderer Ideale der Philosophie, wie der Wahrheitfindung, des Ernstes und der Ehrwürdigkeit der philosophischen Anstrengung, paradox erscheinen, doch der Schein trägt. Das Thema des Ernstes und Spaßes am Philosophieren ist nicht umsonst da.

Ob Platon, der wohl größte und geistreichste Schriftsteller philosophischer Dialoge aller Zeiten, dabei nur ein metaphysischer Kritiker der literarischen Dialogkultur geblieben ist, der derart wenig Ahnung von kreativer *Rezeption* gehabt haben soll, dass man moderne Lesarten, wie die rezeptionstheoretische, anwenden muss, um seine eigenen Dialoge von seiner Schriftkritik auszunehmen, möge vorerst dahingestellt bleiben. Einen indirekten und vielleicht besseren Zugang zu diesem Thema scheint im gegenwärtigen Kontext die Frage zu gewähren, ob das Niederschreiben von Dialogen für Platon selbst tatsächlich nur eine *nachträgliche* Fixierung eines *zuvor* abgeschlossenen mündlichen Dialogs durch Buchstaben ist? Oder enthält das Schreiben vielmehr an sich auch für Platon etwas mehr wie für uns Modernen und Postmodernen? Mit anderen Worten, woher kommt für Platon eigentlich die Lust am Schreiben, wenn die Betätigung der Schrift in der Philosophie an sich nur negativ sein soll?

‘**Ins Wasser mit Schwärze schreiben**’

Zur Klärung des umrissenen Konflikts muss man sich zunächst vor Augen führen, dass Platons Wortspiel in dem fraglichen, von Kühn und Szlezák behandelten Textstück derart komplex ist, dass es sich nicht ohne eine etwas mühsame philologische Analyse ausschöpfen lässt. Im folgenden werde ich nur die wichtigsten Aspekte hervorheben, die auch die Argumente der beiden Autoren kritisch betreffen und über sie hinauszuführen anheben. Die betreffende Stelle in Platons *Phaidros* 276b8-e4 (276c) lautet im vollen Wortlaut folgendermaßen:

Οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπειρών διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τα’ληθῆ διδάξει.

¹⁴ *Phaidros* 276d2-8: ὅταν δὲ γράφῃ (...) παίζων διάξει.

“Er wird also dies nicht im Ernst ins Wasser schreiben, indem er es mit Tinte durch das Röhrchen sät, zu Worten, die unfähig sind, durch sich selbst der Rede zu helfen, und auch unfähig, das Wahre hinreichend zu lehren.”

In seinem Kommentar zu dieser Stelle¹⁵ verweist Kühn auf zwei Fehler in Szlezák's Behandlung der Stelle: auf die falsche Wiedergabe der Wendung “ins Wasser schreiben” durch “schriftlich niederlegen” sowie die Entbindung der Negation οὐκ von der Dativform des Substantivs σπουδῆ (*mit Ernst, ernsthaft*) und deren Verbindung mit der Futurform γράψει, was Kühn zufolge eine philologisch unhaltbare und interpretativ tendenziöse Lesart ergibt.¹⁶ Obwohl Kühn dabei vollkommen richtig auf den Kontrast zu der einige Zeilen weiter erfolgenden Phrase, der Dialektiker würde “zum Spiel” (παιδιᾶς χάριν) schreiben (*Phaidros* 276d2), zitiert er den fraglichen Satz derart reduziert (bis einschließlich ἐν ὕδατι γράψει), dass der restliche Text, aus dem sich erst der komplexere Sinn der ganzen Aussage über “Ernst” und “Spaß” des Schreibens sowie Platons hintergründige Intention ergeben, so gut wie völlig ignoriert wird.

Die Wendung “ins Wasser schreiben” ist bekanntlich im Altgriechischen ein Sprichwort, das bei Suida mit Akkusativ-Rektion εἰς ὕδωρ γραφεῖν vorkommt und “sinnloses Tun” indiziert.¹⁷ Die im Griechischen durch ἐν mit Dativ definierte Rektion des Verbums ‘schreiben’ (ἐν ὕδατι γράψειν) heißt so viel wie “im” bzw. “auf dem” Wasser als Fläche schreiben und indiziert ein Medium oder einen “Träger”.¹⁸ Im Unterschied zur Akkusativ-Rektion der Phrase εἰς ὕδωρ γραφεῖν die eindeutig den negativen Sinn von Vergeuden hat, scheint die Phrase mit der Dativ-Rektion mehrdeutig zu sein. An sie schließt sich mittels derselben finiten Futurform

¹⁵ Kühn (1998), 31 (Anm. 12).

¹⁶ Die fragliche Interpretation lautet bei Szlezák folgendermaßen: “Im Text heißt es auch nicht, der Dialektiker werde ‘das, womit ihm Ernst ist, nicht schriftlich niederlegen’ (Szlezák 1985, 43). Sondern: ‘Er wird sie also nicht mit Engagement ‘ins Wasser schreiben.’” (ebd.)

¹⁷ Vgl. hierzu neuerdings Yunis (2011), 233. Leider bleiben Kühn und Szlezák nur auf die negative Bedeutung der Phrase fixiert und missachten ihre syntaktische Umformung bei Platon, in der der lokativische Dativ von ὕδατι mit dem instrumentellen Dativ von μέλανι eine rhetorisch suggestive Verschachtelung ergibt.

¹⁸ Vgl. die hierzu naheliegendste Parallele etwa *Phaidros* 277e7: λόγον ἐν μέτρῳ γραφέναι oder λόγου ἐν μέτρῳ γεγραμμένου.

des Verbums (γράφει) eine weitere Dativform mit Instrumentalbedeutung (μέλανι, “mit Schwärze”, Tinte) an. Dabei zeigt sich eine dicht gefügte, verschachtelte Syntax des Satzes, die Platons Aussage weitaus komplizierter macht, als es einzelne Argumente der beiden Autoren einzusehen erlauben.

Satzanalytisch betrachtet ist das syntaktische Gefüge extrem beweglich. Das lokativische ἐν ὕδατι kann mit den beiden Verbformen, der finiten Futurform γράψει und dem Partizip σπειρών, verbunden werden; dasselbe gilt von μέλανι als *nomen instrumentis*. Zudem lässt sich die Dativform μέλανι sogar adjektivisch zu ὕδατι statt substantivisch auffassen, da das Partizip σπειρών sinngemäß noch eher zu διὰ καλάμου gehört als zu μέλανι. Nämlich trotz des lexikalisch belegten Nomens τὸ μέλαν in der Bedeutung *Tinte*, ist ein adjektivischer Gebrauch von μέλαν (ἐν ὕδατι μέλανι) nicht nur grammatisch und semantisch denkbar, sondern auch faktisch gerechtfertigt: die Tinte enthält Wasser.¹⁹ Das legt die bereits oben zitierte Parallele “metrisch geschriebener Logos” (ἐν μέτρῳ γεγραμμένος λόγος) nahe, durch die die lokativische Dativform die *materielle Form* in den Vordergrund rücken lässt; der Logos liegt ebenso in den aus ‘schwarzem Wasser’ gemachten *Buchstaben* vor wie er *im Metrum* vorliegen kann. Da es sich hier aber doch um eine substantivische Verwendung von μέλαν handelt, ist eine sprachliche Dekonstruktion nur aus analytischen Gründen nützlich: die enge syntaktische Zusammenführung von beiden Nomina, ὕδατι und μέλανι, und die ambivalente, substantivische und adjektivische Verwertbarkeit von μέλανι, scheint einen besonderen stilistischen Aspekt und eine auf Pleonasmus gründende Emphasis des Wasser-Motivs zu enthalten. Die Tinte ist an sich schon eine Flüssigkeit, die sozusagen ein inneres und “dichteres” Wasser (die Schwärze) enthält, die hier nun durch ein weiteres äußerliches Wasser — die Fläche, auf die es verstreut wird — erst einmal sichtbar und gleichsam nochmal “verwässert”. Erst dieses “dritte” Wasser macht das dichte innere Tintenwasser — die eigentliche Schreibsubstanz — sichtbar. Wir werden gleich sehen, wie das Platonische Theorem der Maße und Teilmengen hier eine systematische Rolle mitspielt. Dies gilt nicht nur in Bezug auf das in diesem Zusammenhang explizit behandelte Motiv der “Saatmengen”, was Kühn (ebd.) entschieden aber nichtsdesto trotz fälschlicherweise ablehnt, sondern auch — wenn auch nur

¹⁹ So behandelt H. Fowler die ganze Phrase ἐν ὕδατι μέλανι als eine semantische Einheit und übersetzt sie ins Englische mit der Wendung “in ink”.

implizit analogisch — in Bezug auf das Motiv der Tinte, die von innen und von außen vom Wasser bestimmt ist.

Auf dieser beweglichen Grundlage greifen andererseits zwei Satzperioden 'έν ύδατι γράψει' und 'μέλανι σπειρών διά καλάμου' derart ineinander, dass die finite Verbform γράψει ebenso zu ύδατι wie zu μέλανι gehört. Zugleich verleiht das semantisch (und inhaltlich) entscheidende Präsenspartizip σπειρών, das mit διά καλάμου eine feste syntaktische (und semantische) Einheit bildet, eine technisch-inhaltliche Erklärung für das Verbum γράψει: die Tinte wird durch ein Röhrchen *gestreut*. Dabei ist der negative Wert des Streuens sehr stark an die Redewendung selbst gebunden, während das σπειρών im selben Kontext auch positiv verwendet wird (säen). Beide Momente, das Schreiben und die Tinte, sind logisch und syntaktisch durch αὐτά als ihr gemeinsames Objekt verbunden (wobei γράψει absolut und/oder transitiv verwendet wird). Andererseits fügt sich σπειρών mit dem syntaktisch beweglichen μέλανι zu einem Endergebnis des Schreibvorgangs zusammen, das erst in der nachfolgenden Nominalphrase 'μετά λόγων' expliziert ist: ἀδυνάτων αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν usf.

Dabei ist hinreichend klar ausgedrückt, dass es dieselben Dinge (αὐτά) sind, bzw. die Essenz der Schwärze, die *durch Röhrchen gestreut* und *ins Wasser geschrieben* werden. Formal-grammatisch und inhaltlich verbunden sind die beiden Phrasen durch das *nomen instrumentis* μέλανι (Tinte). Eine derart enggeführte syntaktische Verschränkung von Satzteilen lässt die Annahme zu, dass das sprichwörtliche *figurative* "ins Wasser schreiben" und der *wörtliche* Ausdruck "mit Tinte schreiben" sich zueinander als *ersetzende* und *gegenseitig erklärende* Satz-Einheiten verhalten, und zwar derart, dass das Wasser, *in das* geschrieben wird, dasselbe Wasser ist, *mit dem* geschrieben wird — nämlich die Tinte. Es scheint, man bedarf keiner stärkeren Aussage, um den geringen Wert, ja Minderwertigkeit jeglicher Wiedergabe des Logos durch die Schrift darzustellen.

Deshalb ergibt die sprachlich hoch komplexe Zusammenfügung des figurativen έν ύδατι (γραφεῖν) und wörtlichen μέλανι (γραφεῖν) neben einer plastisch *deskriptiven* noch eine *wertende Ergänzung* zum Verb 'schreiben' mit starker Emphasis. Die Bildlichkeit dieser Ergänzung ist offenbar durch den früher erfolgten Vergleich zwischen der Buchstabenschrift und der Malerei (275d4

ff.) motiviert. Die stilvolle Anspannung des Vergleichs kommt im Ausdruck ‘ins Wasser schreiben’ erst dann voll zur Geltung — und sein Emphasischarakter geht erst dann in Metaphorik über —, wenn das unmittelbar darauf folgende Präsenspartizip $\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\rho\omega\nu$ (streuend) herangezogen wird. Dadurch wird die wörtliche Aussage 276c7 (“Er wird nicht mit Ernst schreiben”) wieder an die Analogie der Schrift mit den Adonisgärten gekoppelt, die kurz davor von Sokrates ausgelegt wurde. Zugleich aber wird der vertraute Schreibvorgang zunächst materiell-bildlich durch die plastisch bildliche Vergegenwärtigung des Schreibzubehörs gleichsam überbelichtet und mittels der Bindung an den *doppeldeutigen* Verbalausdruck $\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\rho\omega\nu$ (säen und streuen) als Kernaussage zu einem *metaphorischen* (übertragenden) Vehikel mit besonderer Schwerkraft verfremdet. Einerseits ist ihre Botschaft negativ. Nämlich diese Stelle legt wie keine andere nahe, dass das Schreiben an sich, prinzipiell und allgemein, nicht ernsthaft für Platons dialektischen Philosophen in Frage kommen kann. Als eine Repräsentationsform von Gedanken durch die Schrift bedeutet er *unmittelbar* an sich ein nutzloses Verstreuen von Gedanken, die nur zu Sprösslingen einer “Tintenmalerei” werden und von Hause aus unfähig sind, ihrem *inneren* Logos zu Hilfe zu kommen. Die Unfähigkeit der geschriebenen Logoi, eine derartige Tätigkeit höheren Ranges unter dem Titel ‘dem Logos helfen’ leisten zu können, ergibt sich somit aus dem Mediumswechsel bzw. aus der Verlagerung seelischer Einheiten und Prozesse in die Materialität eines anderweitigen Schreibens, das erst verortet werden soll.

Die spezifische Natur der Gedankeninhalte, auf die es dem wissenden Philosophen ankommt, und die Schriftlichkeit im üblichen Sinne dieses Ausdrucks schließen sich somit für Platon mit hinreichender Deutlichkeit aus. Die Tatsache jedoch, dass Platon ausgerechnet einen Dialog geschrieben hat, um uns zu sagen, dass ein Philosoph nicht ernsthaft Dialoge schreiben soll, bleibt dadurch unerklärt. Vielmehr ist erst dadurch die Konsequenz in Angriff genommen, dass die Glaubwürdigkeit der Schriftkritik selbst in Frage gestellt wird, wenn Platons Dictum über die philosophische Irrelevanz der schriftlichen Dialoge gelten soll, ist sie doch selbst Teil eines geschriebenen Dialogs und uns nur so vermittelt worden. Die entsprechende parallele Stelle im VII. Brief bestätigt das, doch sie sagt nur etwas über Platons Gründe aus, die höchsten philosophischen Inhalte nie

einer Schrift anvertraut zu haben oder es zu wollen.²⁰ Insofern behauptet diese Aussage nur das Bestehen höherer Lehrinhalte einer ungeschriebenen Lehre hinter den Dialogen und lässt sich eher als ein Hinweis auf die gesuchte "Selbsthilfe" des Logos verstehen, die die geschriebenen Dialogen nicht selbst leisten können, als dass sie auf dieselbe Weise wie *Phaidros* eine generelle negative Wertung der Dialoge enthielte. Insofern lässt sich sagen, dass die Aussage des VII. Briefes allusiv nur eine Teilmenge — wahrscheinlich die kleinste — von Platons *schriftlichen* philosophischen Lehrinhalten betrifft. Die wahre Intrige besteht jedoch wiederum darin, dass diese kleinste Teilmenge, die das Ernsthafteste, Ehrwürdigste und Höchste von allem darstellt, auch im VII. Brief in der selben Weise, nämlich allusiv, *ins Spiel gesetzt* wird, wie es mit der kleinsten Menge Saatsamen in den Adonisgärten geschieht.

Deshalb sind, wie mir scheint, im Hinblick auf Kühns Intention einige Zugeständnisse zu machen. In Platons philosophischer Schule wurde sehr wohl geschrieben, was aber nicht unbedingt heißt, dass zugleich 'voll dialektisch' geschrieben wurde. Das dialektische Denken ist nicht mit diäretischen Übungen identisch. Wenn und wo die Dialektik in den Dialogen überhaupt zum Thema wird, bleibt sie auf die Inhalte des je stattfindenden mündlichen Dialogs beschränkt, während die außerdialogischen Lehrinhalte durch Auslassungen, Umgehungen und Schweigen gekennzeichnet werden. Die Dialektik ist prinzipiell nie vollständig als ein Sonderthema erfasst; sie ist immer Teil des Denkprozesses im Wirkungs- und Themenrahmen des jeweiligen geschriebenen Dialogs oder wird am Rande als "Methode" angesprochen.

Im einzelnen hat Kühn, wie oben angemerkt, im Prinzip Recht damit, dass die Negation οὐκ gleich zu Beginn des Satzes sich auf σπουδῆ beziehe (Kühn, 31) und nicht erst auf die Futurform γράψαι, wie Szlezák annimmt. Dafür spricht die durch Voranstellung nahegelegte Emphasis der Negation (οὐκ ἄρα σπουδῆ...). Es ist aber nicht zu übersehen, dass die ausschließliche Beziehung der Negation auf σπουδῆ, unter Ausschluß der Verbums γράψει, sinngemäß und grammatisch nicht haltbar ist. Die Negation οὐκ wird, im Unterschied zur μῆ-Form, vornehmlich mit finiten, indikativischen Verbformen gebraucht, wie es hier der Fall ist. Aber darüber hinaus, es ist nicht sinnvoll anzunehmen, dass "der

²⁰ Vgl. Ep. VII, 341c ff., insb. c5.

Ernst” nur *dem* Schreiben abgesprochen wird, etwa so dass das Schreiben für einen Philosophen neutral und unabhängig von Inhalten bestehen könnte. Vielmehr wird der Ernst des Schreibens nach dem Inhalt bestimmt. Deshalb wird mit οὐκ *der Ernst des Schreibens* und nicht der Ernst schlechthin negiert, denn (οὐκ) σπουδῇ γράφει heißt, inhaltlich gesehen, so viel wie: οὐκ ταυτὰ γράφει ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν, wie Szlezák paraphrasiert. Würde sich die Negation οὐκ hingegen *ausschließlich* auf σπουδῇ beziehen, so müßte γράφει entweder semantisch leer oder willkürlich eingesetzt sein, so dass es durch ein anderes Verbum ersetzbar wäre (wie etwa *denken*). Der Ausdruck σπουδῇ wird hier adverbial (mit Ernst, ernsthaft) zum Verb *schreiben* verwendet und wenn er der ausschließliche Gegenstand der Negation wäre, wäre das Schreiben selbst für Platon eine an sich wertneutrale Tätigkeit des Dialektikers, was nicht der Fall ist.

Im Übrigen berichtigt Kühn Szlezáks Wiedergabe von ἐν ὕδατι γραφεῖν durch “schriftlich niederlegen” nicht zu Unrecht so, dass er das sprichwörtliche ‘ins Wasser schreiben’ durch die Bedeutung der bedeutungsgleichen Wendung ‘in Sand schreiben’ (nutzlos schreiben) erklärt. Wenn man aber genauer hinsieht, besteht dieses dritte kritische Moment in Szlezáks Lesart nicht im falschen Übersetzen und Verfehlen des Sinns von Platons Aussage. In seiner Antwort auf diese Kritik weist Szlezák seinerseits zu Recht darauf hin, dass Kühns “einseitige Festlegung” der Negation οὐκ auf σπουδῇ und ihre Abkoppelung vom Verbaldruck γράφει noch eine weitere gravierende Folge hat, nämlich dass die “Analogie zwischen dem Tun des Bauern und dem des Philosophen” aufgelöst werde (Szlezák, 261).

Erst vor diesem Hintergrund erweist sich seine Ersetzung von Platons ausdrucksstarker figurativen Redeweise (ins Wasser schreiben) durch eine literale Interpretation (schriftlich niederlegen) nicht als falsche Übersetzung, sondern als ein relevantes kritikwürdiges Moment, was Kühn in seiner Kritik überhaupt nicht thematisiert. Es handelt sich um eine Verwandlung eines grundlegenden systematischen Sachverhalts (metaphorischer Diskurs), der selbst erst zu interpretieren ist, in ein Explanans. Fraglich ist nämlich, ob eine starke Metapher wie “ins Wasser schreiben” durch die Paraphrase “schriftlich niederlegen” hinreichend repräsentiert ist, bzw. ob schreiben (schriftlich niederlegen) für Platon gänzlich in der Phrase “ins Wasser schreiben” aufgeht. Diesbezüglich teile ich die Grundintention von Kühns

Verkoppelung von οὐκ und σπουδῆ mit, wenn sie auch nicht aussließlich gegenüber γράψει gelten kann.

Ferner lehnt Kühn an derselben Stelle, wie bereits erwähnt, Szlezáks Erklärung der Platonischen Analogie zwischen dem Vorgehen eines klugen Bauern beim Adonisfest und eines Philosophen beim Schreiben ab, wobei jeder jeweils nur einen Teil seines Saat- bzw. Gedankenguts verwenden würde, mit der Erklärung, dass dort keine Rede von Teilmengen sei (Kühn, 31). Schon angesichts des *Wortlauts* dieser Dialogstelle nimmt sich diese Annahme willkürlich und unbegründet aus.²¹ Kühn weist zwar zu Recht darauf hin, dass Szlezáks Wiedergabe des Textes "Das, womit ihm Ernst ist, wird er nicht schriftlich niederlegen" nicht dem Platonischen Wortlaut entspreche und berichtigt folgendermaßen: "Er wird sie also nicht mit Engagement *ins Wasser schreiben*" (ebd.). Diese Berichtigung ist, wie oben schon nahegelegt, zwar berechtigt aber nur halbwegs fruchtbar. Denn erstens, Szlezák bezieht seine für diese Stelle relevante Umformulierung der Phrase 'mit Ernst' aus der vorangehenden Stelle *Phaidros* 276b5, so dass seine Wiedergabe von σπουδῆ durch die Wendung "womit ihm Ernst ist" (ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν) in Wirklichkeit eine bei Platon selbst häufig vorkommende *Paraphrase* und nicht Übersetzung ist.²²

Gleichwohl thematisieren beide Autoren trotz detaillierter Analysen nicht eigens den offensichtlichen Unterschied zwischen figürlicher und wörtlicher Redeweise bei Platon und noch weniger gehen sie auf eine mögliche Relevanz dieses Unterschieds für den Gegenstand der Kontroverse ein. Deshalb ist zu fragen, ob das *Schreiben* philosophischer Dialoge bei Platon sich diskurstheoretisch rechtfertigen lässt, ohne dass es Dialektik im strikten Platonischen Sinne voraussetzt, wie Kühn annimmt. Die Annahme, von der Kühn ausgeht, nämlich dass Platon Dialoge in philosophischer Absicht geschrieben habe, dass sie philosophisch relevant seien und dass Platon ein Dialogschreiben "zum Spaß des Dialektikers" eingeräumt habe, werde ich zustimmend, aber mit anders orientierten Argumenten angehen. Sie führen einerseits weg von Kühns Version der Dialektizität der Dialoge

21 Kühn missachtet vollkommen unerklärlich die partitive Bedeutung des Genitivs ὧν σπερμάτων' und der Dativform ἐφ' οἷς'.

22 Kühn bezieht sich auf Szlezáks Übersetzung der Wendung im Buch *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* aus 1985. Vgl. dessen umfassende Antwort in Szlezák (1999), 261.

auf die generelle Position der Tübinger Schule hin, sind jedoch in Szlezáks Argumentation nicht enthalten.²³ Anders als Kühn werde ich die Phrasen “nicht mit Ernst schreiben” und “zum Spaß schreiben” nicht einfach einander gegenüberstellen (Kühn, 31), sondern versuchen, ihren je spezifischen Sinn aufzuzeigen.

Die Gartenkultur der Philosophie

Die *Identifikation* der Bedeutung des bildlichen metaphorischen Sprichwortes ‘ins Wasser schreiben’, die aus der *plastischen Materialität* seiner Bestandteile heraus gewonnen wurde, legt zunächst nahe, dass es sich hier tatsächlich, wie Kühn annimmt, um das *Schreiben schlechthin* handelt, wobei die Thematik eines “ernsthaften Engagements” als ein vom Schreiben *unterscheidbarer* Wertaspekt hinzukommt. So sehr Szlezák diese beiden Aspekte des Schreibens nicht in Bezug auf Platon unterschieden wissen will, taucht diese Differenz zwischen ‘schreiben schlechthin’ und ‘mit Engagement schreiben’ wieder in Sokrates’ Rede von Saat-Teilungen auf, genauer, bei seiner Analogieziehung zwischen dem Schreiben eines Philosophen und dem Säen eines Bauers. Zwar hebt Szlezák diese Analogie völlig zu Recht gegen Kühn hervor, doch sie scheint mehr über das “unernste” Schreiben des Philosophen auszusagen als Szlezák in seiner Interpretation unterbringen kann. Der Ernst der beiden Verfahren liegt in der Menge des je verwendeten Samenkorns, die das *Wert-Objekt* der jeweiligen Handlung bestimmt. Die *Teilungen* sind nämlich das ‘Wertvollere’ und mithin das *Begründende* des Säens- und Schreibens, und bieten das inhaltliche und logische Kriterium für das Verständnis der Analogie zwischen der Schrift und den “Adonisgärten”.

Dabei macht sich eine in der Sekundärliteratur m. W. wenig beachtete *doppelte Asymmetrie* der jeweiligen Relate der Schrift- und Garten-Analogie bemerkbar, die an entscheidender Stelle in ihr *Gegenteil* umzuschlagen scheint, das für die vorliegende Analyse von besonderer Bedeutung sein wird.

Obwohl die Schriftverwendung im philosophischen Denken und der Anbau von Adonisgärten bei Festen für Platon explizit in die Kategorie des *Spiels* fallen, kommen diesen beiden Handlungen jeweils ungleiche Teilungen an wertvollem Inhalt zu. Dabei

²³ Für eine exoterische Lesart von Platon, die die esoterische Perspektive jedoch nicht prinzipiell ausschließt verweise ich auf F. Trabattoni (1993) und (1999).

gilt, dass die kleine, in den Adonisgärten “des Spieles halber” verwendete Samenmenge nicht der Inhaltsmenge der jeweiligen geschriebenen Dialoge entspricht. Paradoxe Weise kommt sie eher der *kleinen Inhaltsmenge der ungeschriebenen Lehre* nahe. Dies heißt, die kleinere, spielerisch verwendete Samenmenge für die Adonisgärten ist als mengenmäßig analog zu derjenigen Lehre anzusehen, die den Dialogen zu Grunde liegt — oder besser gesagt: in sie aus dem Hintergrund hineinwirkt. Hingegen kommt der Ernst der größeren, bei wirklicher Saat verwendeten Samenmenge (einschließlich des erhofften Saatertrags auf wirklichen Feldern) der im Platonischen Dialogwerk “verspielten” Lehrmenge gleich. Diese ist bezeichnenderweise durch die ebenso bildliche Wendung “die Buchstabengärten” zum Ausdruck gebracht.²⁴ Angesichts dieser paradoxen Symmetrie zwischen dem Umfang von Platons Dialogwerk und der wirklichen Kornernte bei gleichzeitiger Asymmetrie der Ernstes zwischen wirklicher Ackerbestellung und dem schriftlichen Philosophiewerk muss der Sinn des Vergleichs zwischen den “Teilmengen” offensichtlich anders als üblich verstanden werden.

Dieser zeigt sich in einem weiteren Moment der Asymmetrie, nämlich darin, dass das Spiel mit Adonisgärten selbst eine “höhere”, rituell-symbolische Bedeutung hat. Das rituelle festliche Säen soll in Wirklichkeit eine *Probesaat* zur Einschätzung des künftigen Ernteertrags repräsentiert haben.²⁵ Vor diesem Hintergrund ist einerseits zu fragen, ob nicht gerade das *Spielerische an den Adonisgärten*, durch die das *Potential* der Saat geprüft wird, für die Mühe und den Ernst des ungeschriebenen Platonischen Logos einsteht, also dessen, was sich gegenüber den Dialogen ebenso als *das Maß ihres Potentials* verhält wie die Probesaat in den Adonisgärten die *ganze* Saat auf wirklichen Feldern im voraus anzeigen soll? Zudem ist noch zu fragen, ob nicht wieder gerade die Analogie des Saatspiels mit den Adonisgärten, und nicht nur der exakte Aspekt der Teilmengen, ebenso auf eine “höhere” (oder “tiefere”) Bedeutung von Dialogen schließen lässt? Eine solche verleiht ihnen zwar keinen rituell-symbolischen Wert im Sinne einer Gottesehrung, wohl aber lässt sie ihnen einen Anteil am Wissen des Wertvollen zukommen, den Sokrates zur

24 Vgl. *Phaidros* 276d1: ἐν γράμμασι κέπους (parallel zu 276b3: Ἀδωνίδος κέπους).

25 Vgl. die Diskussion in Szlezák (1993), 60, mit Bezug auf Gerhard J. Baudy (1986), *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*.

Abschließung des *Phaidros* als “nur philosophisch” bezeichnet, während ein voller Weisheitsrang den Göttern vorbehalten bleibt.

Ob dies eine selbstironische Anspielung Platons an das ganze, die Dialoge und die ungeschriebene Lehre umfassende Wissen ist, scheint hier nicht entscheidend zu sein. Die vordergründige Botschaft der Bauernanalogie ist hinreichend klar: was der Platonische Philosoph “dem Spiel zuliebe” bzw. “des Spaßes halber” (παιδιᾶς χάριν) schreiben würde, wenn er schriebe, ist nur eine Teilmenge seines Wissens, wie groß auch immer sie ausfallen mag. Dafür aber, dass er über das Wertvollste an (und in) seinem Wissen keinesfalls schreiben würde, bietet Platon einen bildlich materiellen Grund an: Wenn er es *wirklich* täte, wäre dies nicht nur ein doppelte “Verwässerung” des Schreibens (mit schwarzem Wasser auf einer Wasserfläche schreiben), sondern gerade auch Verstreung *jener ernsthaften Dinge* durch Formen des Logos, die von sich aus nicht fähig sind, sich selbst *als* Logoi zu helfen bzw. das wirklich Wertvolle in ihnen zu verteidigen.

Wenn man diese *stufenweise Abwertung* der Schreibtätigkeit in Platons Aussage nicht missachtet, kann man auch schwerlich übersehen, dass die nahezu malerische Ausdrucksweise in diesem Textstück als solche zunächst “nur” eine explikative Funktion hinsichtlich der Bedeutung und des Stellenwerts des Niederschreibens “dieser Dinge” hat.²⁶ Platons Verbindung des üblichen Sprichworts *ins Wasser schreiben* mit einer sehr anschaulichen Darstellung des Schreibvorgangs (*Logoi mit Tinte durch ein Schreibröhrchen streuen*) lässt keinen Zweifel an seinem letzten Grund, gegen eine philosophische Schriftstellerei zu plädieren. Dieser Grund verbindet die beiden, oben schon angesprochenen Charaktere des wahren Philosophierens, die Dialektizität und die Dialogizität. Es besagt, dass das Schreiben *als solches* schon deswegen *unernst* sei, weil jene Dinge, gerade *indem* sie durch die flüssige Schwärze zu Worten *gestreut-gesät werden*, der entscheidenden Leistungsfähigkeit enthoben werden, *sich selbst als Logoi mit Logos helfen zu können*. Einem Logos kann nur mit einem *anderen* Logos geholfen werden. Folglich bedarf der Logos der schriftliche Dialoge eines *andersartigen* Logos höheren Ranges; dieser kann seinerseits nicht schriftlich, sondern mündlich sein, und zwar wie er sich *vor* der Fixierung durch eine äußere Schrift

²⁶ Was “diese Dinge” (αὐτά) genauer sind, benennt Platon unmissverständlich in 276c3: Wissensformen vom Gerechten, Schönen und Guten (ἐπιστήμας δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν).

ereignet hat.²⁷ Dass er *nach* einer solchen Verschriftlichung die Fähigkeit verloren hat, sich wie ein mündlicher zu verhalten, ist nur eine Aussage über die *nachträgliche* schriftliche Niederlegung eines vorab mündlich realisierten Dialogs bzw. über die Annahme eines solchen Verhältnisses. Sie sagt aber noch nichts über das wirkliche Verhältnis zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit eines Dialogs aus.

Platons Aussage im *Phaidros* über die Grenzen der Schriftlichkeit konnte schwerlich eindeutiger ausfallen, und ihr kommt wahrscheinlich nur noch die Direktheit seiner Beteuerung im VII. Brief nahe, über "jene Dinge" weder geschrieben zu haben noch je schreiben zu werden. Dass diese grundlegende selbstbezügliche Aussage Platons hier im *Phaidros* in einer *metaphorischen* Aussageform wiederkehrt, ist diskurstheoretisch eine bemerkenswerte, weiterer Forschung würdige Angelegenheit.

Der direkt vor unseren Augen stattfindende Übergang eines Teils der Aussage mit metaphorischem Status (*Logoi ins Wasser schreiben*) in den anderen mit wörtlichem Status (*Logoi mit Tinte streuen*) enthält einerseits die Proposition, dass das Schreiben *in beiden Teilaussagen* für einen "seriösen" (dialektischen) Philosophen so viel wie eine unseriöse Sache zu betreiben heißt. Für einen Philosophen gibt es kein Schreiben mit üblichen Mitteln (Tinte, Schreibröhrchen, Oberfläche), ohne dass es an Ernst einbüßen würde. Ernsthafte Dinge wie wahres Wissen zu erlangen, Wahres zu vermitteln, heißt zwingend, von der Betätigung der üblichen Schreibmittel abzusehen.

Andererseits erschließt sich eine andersartige Dimension dieses Platonischen Dictums erst, wenn man die negative Formulierung "nicht im Ernst" positiv wendet. Platon räumt nämlich ein, wie Kühn zurecht anmerkt, jedoch nicht eigens nach möglichen Konsequenzen auslegt, dass ein Philosoph nicht nur "des Späßes halber" schreibt (276d2). Platons Aussage ist weitaus plastischer, nämlich, dass ein Philosoph sein größtes Vergnügen, Spaß und Unterhaltung in allergrößter Einsamkeit, weit

²⁷ Es ist deutlich genug, dass der schriftliche und mündliche Logos jeweils die Rollen des aussagenden und des begründenden Logos annehmen, die den Gegenstand der finalen Diskussion im *Theaitetos* ausmachen. Insofern ist das Thema der Schriftkritik im *Phaidros* aufs engste mit der Suche nach dem Begriff *des begründenden Logos* und dem vermeintlichen Scheitern der Definition des Wissens im Schlussteil des *Theaitetos* verbunden.

weg vom Unterhaltungsbetrieb der Stadt, gerade an diesem “allerschönsten Spiel” finde.²⁸ Somit findet ein philosophisches Schreiben trotz aller genannten Nachteile (Unmöglichkeit der Weiterführung desselben Dialogs, Unfähigkeit der Selbstverteidigung, Vergesslichkeitsförderung bei Rezipienten) und sehr geringer Vorteile (Erinnerungsstütze, Anweisung für Unkundige) *einem* Spiel *zuliebe* oder sogar *zum Spaß*. Die παιδιά, Spiel, Spaß oder Unterhaltung ist nämlich nicht nur der Name eines dritten, heterogenen Zwecks des Schreibens, neben dem hypomnematischen und pädagogischen, das durch die Negation das Ende einer Argumentationslinie herbeiführt. Im Gegenteil, die negative Phrase “nicht im Ernst schreiben” enthält in sich ihre eigene positive Wendung, die besagt, dass das spaßmachende Spiel aus dem Herzen der allerernsthaftesten Sache der Philosophie selbst entspringt und gerade in einem *schriftstellerischen Spiel* besteht. Gemeint ist natürlich der Spaß des Philosophen am dialektischen Ausbau seines Wissens, in dem er seine Logoi mit Wissen in “die Seele streut”.²⁹

Der Übergang von dem negativen metaphorischen Ausdruck “Logoi ins Wasser streuen” in den positiven “Logoi in die Seele streuen” ist indessen, trotz Erwartung, nicht so sehr wegen des Wechels vom negativen zum positiven Wert des ausgedrückten Gedankens interessant wie wegen der Beibehaltung von Bildlichkeit und Metaphorizität der Sprache. Diese wird durch eine weitere — nach Wasser und Adonisgärten die dritte — metaphorische Drehung unterstützt. Dabei ist allerdings anzumerken, dass Platon nunmehr nicht das Wort *schreiben*, sondern das allgemeinere *streuen* verwendet, das alle drei Elemente der Analogie (Tinte, Samen und Logoi) verbindet und dadurch die Austauschbarkeit der Verbalausdrücke (schreiben, säen, streuen) ermöglicht. So wie die Logoi ins Wasser *geschrieben* und *gestreut* werden und so wie sie in die “Buchstaben-Gärten” *gesät* und *gestreut* werden, können sie auch in die Seele *gestreut*, *gesät* und wohl auch *geschrieben* werden. Dass jedoch einzig das letztere — “Logoi in die Seele *schreiben*” — im *Phaidros* nicht eigens gesagt wird, obwohl es durch die Analogie um nichts weniger nahegelegt wird als die

28 *Phaidros* 276e1: παγκάλην παιδιὰν λέγεις. Die Aussage schließt direkt an die Buchstabengärten-Metapher an (276d1) und ergänzt die dort befindliche Phrase “des Spieles halber schreiben”.

29 *Phaidros* 276e5: ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεῦν τε καὶ σπεῖρην μετ’ ἐπιστήμης λόγους (...)

anderen explizit genannt werden, scheint kein Zufall zu sein. Das Nichtvorkommen der metaphorischen Phrase "In die Seele schreiben" ist kaum als ein Effekt des "Schriftverbots" bzw. einer Verachtung der Schrift gegenüber einer Vergötterung der Seele anzusehen. Im Gegenteil, man darf darin ein für Platon typisches Auslassungsmanöver mit dem begründenden Hintergrundwissen ahnen. Merkwürdig kann daran nur sein, dass es hier ein exoterisches Thema der Dialoge wie Buchstabenschrift betrifft und nicht einen "wertvolleren" Inhalt der esoterischen ungeschriebenen Lehre.

Der Reiz der altbekannten und fast trivialen Lösung des ganzen Problems durch Platons Verwendung einer stark bildlichen, metaphor-ähnlichen Phrase "in die Seele streuen" liegt nicht darin, dass nun die Rede von der Seele als Endstufe der progressiven *Naturalisierung* des Schreibmetapher erscheint. Nach der Metapher der Adonisgärten, durch die die Negativität des Schreibens an sich (Tinte ins Wasser streuen) mittels der Ausdrücke *Säen* und *Einpflanzen* endgültig positiv umgesetzt wurde, kommt die Naturmetaphorik nun derart voll zum Einsatz, dass die Logoi auch in die Seele so "eingepflanzt" und "gesät" werden wie die Saatsamen in die Adonisgärten. Bei dieser Übertragung der Gartenmetaphorik auf die Seele ist nicht außer Acht zu lassen, wie oben bereits betont, dass der positive Aspekt der Adonisgärten auch für die Buchstabengärten gilt. Obwohl die Naturalisierung der Schreibmetapher offensichtlich eine spezielle inhaltliche Absicht verfolgt, ist ihre Bedeutung zunächst durch die logische Form des Diskurses nahegelegt, nämlich gerade dadurch, dass Platon in der dritten, sich auf die Seele beziehenden Schreibmetapher nicht mehr das Verbum 'schreiben' verwendet, obwohl es in der zweiten Analogie zwischen Adonisgärten und den "Buchstabengärten" (276d1) noch stark durchbricht.

Wir sehen, dass das einzig "ernsthaft" Gemeinte am Schreiben — eben die Seele — selbst eine *Spielform* des Logos, eine dritte Metapher darstellt und gerade *derartig* in die Diskussion eingeführt wird. Was wir vor uns haben, ist gerade das *schriftstellerische Spiel* des Philosophen mit einer Verkettung von Metaphern und analogischen Übertragungen, die einen Wachstumsprozess in Buchstaben-Gärten nahelegen. Das Eintragen von Logoi in die Seele erscheint hier in der einzig *ernsthaft* gemeinten Wortverwendung des *Schreibens*, eines figürlichen, mithin sprach-spielerischen Ausdrucks, der aus mehrfachen Wortfeldern für Schreiben,

Streuen und Säen geschöpft wird. Mit anderen Worten, das im wörtlichen, materiellen Sinne sonst verwerfliche *Schreiben* (das Streuen von Tinte durch ein Schreibröhrchen) dient hier als Analogie zum ernsthaften Geschäft des Philosophen mit und in der Seele. Das ist zwar erst durch die Verwandlung der negativen Wasser-Metapher in eine positive Garten-Metapher möglich geworden, in der der Ausdruck *schreiben* durch *streuen* ersetzt wird, so dass die ursprünglich starke und negative Bild (Tinte ins Wasser streuen) durch die vermittelnde Gartenmetapher abgeschwächt und verwörtlicht zur Geltung kommt: die Logoi werden in die Seele wie die Samen in die Erde gestreut. So werden zwar der getadelte “Unernst” und “Spaß” der schriftstellerischen Tätigkeit mit Buchstaben hier im *Phaidros* in eine ernsthafte Sache des Philosophen umgewandelt, doch dies geschieht auch nur durch ein weiteres gedankliches und sprachliches Übertragungsspiel, in dem das Streuen der Logoi in die Seele am Schluss der Analogie das Niederschreiben der Logoi ins Wasser vom Anfang der Analogie repräsentiert.

Die Umkehrung der negativen Metapher “Logoi ins Wasser schreiben (streuen)” in die positive Metapher “Logoi in die Seele streuen (schreiben)” scheint dadurch möglich geworden zu sein, dass das Medium und die Technik des üblichen Schreibens — die zur Wasserfläche verfremdete gewöhnliche Schreibtäfel — gegen die Seele als Schreibfläche getauscht wurde. Damit ist allerdings keins der anvisierten Probleme gelöst.³⁰ Zur Orientierung kann an dieser Stelle nur kurz daran erinnert werden, dass die Seele im *Theaitetos* als ein Organ aufgefasst wird, dessen physische Gestalt im Unterschied zu anderen Sinnesorganen flüchtig, ungreifbar und unzugänglich ist.³¹ Das der Seele am nächsten liegende Organ, mittels dessen sie die sinnlichen Eindrücke aller anderen Organe mit ihren reinen und einfachsten noematischen Inhalten wie “Sein”, “Einheit”, “Identität” usw., verbindet und das deswegen “gemeinsames Organ” (κοινὸν ὄργανον) genannt wird, ist die Zunge bzw. das Sprachvermögen (τῆς γλώσσης δύναμις). Infolge dessen kann die Seele nur *übertragenerweise* mit einer Wachstafel

³⁰ So nimmt Trabattoni (1993) in seiner umfangreichen, philologisch und ideenhistorisch fundierten Studie zur Metapher des “Seelenschreibens” keinen Bezug darauf und erwähnt die Wasser-Metapher im *Phaidros* nur einmal in ihrer negativen Bedeutung (ebd. 67).

³¹ *Theaitetos* 185c-d.

veranschaulicht werden.³² Genau dies ist die Grundlage dafür, dass die abgeschwächte metaphorische Rede vom "Streuen der Logoi in die Seele" im *Phaidros* eigentlich als das vermisste "Schreiben der Logoi in die Seele" gelesen werden muss. Doch dies gilt, wie hier erst noch näher dargelegt werden soll, nicht mehr metaphorisch sondern *wörtlich*. Die Seele wird beschriftet.

Über diesen quasi-technischen Aspekt der Auswechslung von Schreibflächen als Träger der metaphorischen Übertragung hinaus sehen wir ein weiteres und nicht weniger wichtiges Detail, nämlich dass das Thema des philosophischen Ernstes gegen das Thema des *besten philosophischen Spafes* getauscht wurde, und dieser ist zweifelsohne ein schriftstellerischer.³³ Nicht nur schreibt Platon gleichsam vor unseren Augen über Ernst und Spaß beim Schreiben, das er vorgeblich verwirft, vielmehr tut er es vergnüglich mit sehr durchdachten sprachlich-stilistischen Mitteln. Wir wollen nun die Geburtsstätte und die Gestaltung dieses *ernstgemeinten* Begriffs eines literarischen Spafes am philosophischen Schreiben näher besehen.

'In die Seele schreiben': eine Metapher, die keine ist

Es scheint für eine jegliche Interpretation dieser Stelle ausschlaggebend zu sein, dass die Schreibtätigkeit in ihren technischen Aspekten durch den metaphorischen Ausdruck "ins Wasser schreiben" ebenso betont *plastisch* analogisiert wie *negativ* gewertet wird. Scheinbar paradox, diese *negative* Wertung wurde jedoch nicht beim Negativen belassen, sondern in eine weitere, ebenso bildliche Analogie mit der Tätigkeit des Bauern bei Adonisfesten hinübergeführt. Sie ist ihrerseits *positiv* und liefert eine neue, *positive* Grundlage für den *metaphorischen* Status sowohl des Ausdrucks *Schreiben* wie des philosophischen Tuns im allgemeinen. Die enge Zusammenfügung der beiden Analogien ist mit demselben Verbal Ausdruck σπείρω (*streuen*) indiziert. Die eindeutig negative Verwendung des Ausdrucks in der ersten Analogie (*das Wissen umsonst durch das Röhrchen verstreuen*) verwandelt sich nunmehr durch die zweite Analogie in die einheitliche Bedeutung von *säen* mit ambivalenter Wertung: richtig-eigentlich-vernünftig säen bzw. unrichtig-uneigentlich-unvernünftig säen. Dieser Wechsel in Platons diskursivem Vorgang zwischen verschiedenen

³² *Theaitetos* 191c-195b.

³³ Vgl. die bereits zitierte Stelle *Phaidros* 276d-e: παίζων διάξει. — παγκάλην παιδιὰν λέγεις.

Redeweisen und Aussagetypen ist, soweit ich sehe, von den beiden anfangs zitierten Autoren, Kühn und Szlezák, so gut wie völlig außer Acht gelassen und kaum in der Platon-Forschung thematisiert, die sonst Platons Gebrauch von Stilfiguren wie Gleichnissen, Mythen, Analogien, Parabeln und Metaphern hochschätzt.

Der Umschlag der negativen in eine positive Wertung des *Schreibens* beruht auf der stillschweigend wirkenden Voraussetzung der Formulierung “in die Seele streuen”. Im Vergleich zur technisch detaillierten Beschreibung der Schreibutensilien in der ersten Analogie (“ins Wasser schreiben mit Tinte durchs Röhrchen”) bringt die letztere als Allererstes einen *ungenauen* Mediumswechsel mit sich. So nimmt das Schreiben durch die Übertragung des plastisch-materiell beschriebenen und negativ bewerteten Schreibvorgangs einen neuen, *positiven aber immer noch metaphorischen Sinn* einer Tätigkeit *in* und *mit* der Seele an, von der wir zu wenig wissen. Dabei gilt aber, um die Übertragung möglich zu machen und die neue Art des Schreiben möglichst genau vor Augen zu führen, bedient sich Platon bezeichnenderweise weiterhin der sehr bildlichen, materiellen Sprache der Garten-Analogie, statt eine direkte Redeweise auf die Seele anzuwenden. Es ist zu beachten, dass es sich hier im *Phaidros* nicht um ein Analogisieren der Seele *selbst* handelt, wie im *Theaitetos* bei dem bereits erwähnten Vergleich der Seele mit einer Wachstafel (191c-195b), einem Vogelkäfig (197c-198c) oder auch mit einem Pferdegespann, wie im *Phaidros* selbst (246a-257a). Hier geht es vielmehr um eine Analogie des *Tuns mit* der Seele, die wohlgerne auf das gemeinsame Organ der Sprache angewiesen ist. Ihr Tun wird durch eine metaphorisch ausgedrückte Wertveränderung vermittelt. Zum einen ist das “Schreiben ins Wasser” eine Verschwendung der Seeleninhalte, zum anderen ist, aus der Perspektive der Seele als Organs, die Schreibanalogie als ein ‘Säen’ dargestellt, als eine der Feldarbeit ähnliche Gartenbestellung. Der zentrale, metaphorisch und zugleich wörtlich verwendete Ausdruck *streuen*, der zuvor, durch die Analogie mit den Adonisgärten, seine negative Konnotation von *streuen* als *verstreuen* verloren hat, weist nun auf die *Notwendigkeit* des Mediumwechsels (Wasser-Erde-Seele) und die damit direkt zusammenhängende *Fruchtbarkeit* des Schreibprozesses (umsonst-spielerisch-ernsthaft) hin.

Auf dieser Grundlage wird das Schreiben eines Philosophen noch in einem weiteren, tieferliegenden Aspekt metaphorisch, für den eine fast unmerkliche Verrückung im Aufbau der Platonischen

Analogie vom Schreiben und Säen verantwortlich ist. Es ist nämlich derjenige Philosoph, der ernsthafte Themen schriftlich niederlegen will, ohne dabei die Schrift als Medium ernst zu nehmen (so Kühns Konstruktion). Ein solcher käme jedoch einem törichten Bauern nahe, der *alle* seine Saat in Adonisgärten säen (d.h. verspielen) würde.³⁴ Dieser Sinnkonstruktion ist schon deshalb entschieden zu widersprechen, weil ein solcher Bauer in Platons Analogie überhaupt nicht vorkommt. Denn beides, 'mit Ernst säen' und 'zum Spiel säen', verrichtet nur ein vernünftiger Bauer. Ebenso wenig hat auch Kühns philosophischer Schriftsteller, der vermeintlich *alles*, jedoch nicht "mit Engagement" niederschreiben würde, in Platons Analogie überhaupt keinen Platz: Sokrates und Phaidros erwägen eine solche Möglichkeit nur *ex negativo*, indem sie aufzählen, was ein *philosophischer* Seelen-Schreiber *nicht tun würde, selbst wenn er schriebe*. Ein philosophischer Schriftsteller im Sinne des Platonischen *Dialektikers*, der *alles niederschreiben* würde, ist, wie Szlezák zu Recht bemerkt, in Wirklichkeit ein Phantom, dem in Platons Gartengleichnis kein *reales* Analogon entspricht. Deshalb kann das Schreiben eines wahren Philosophen *zwangsläufig nur metaphorisch* vonstattengehen, weil es innerhalb der Analogie nur einen *irrealen* Status hat. Sollte er, einerseits, mit Tinte und Rohr schreiben, kann er es nur zu hypomnematischen und pädagogischen und nicht ernsthaft philosophischen (d.h. eigens erkenntnismäßigen) Zwecken tun; das Geschriebene kann nicht weiter dialogisch fortgesetzt werden und kann sich selbst nicht gegen Angriffe wehren. So kann er, andererseits, 'ernsthaft' nur unter der Bedingung schreiben, dass der Schreibvorgang selbst einen anderen, immateriellen Charakter annimmt. Das heißt, es muss zwangsläufig zu einem Streuen von Tinte in die Seele statt ins Wasser werden.

Was Szlezák trotz seiner Einsichten in das Bauer-Philosoph-Verhältnis nicht mehr beachtet, ist eine weitere *notwendige* Folge der Bauernanalogie, auf die oben hingewiesen wurde: nämlich dass, wenn die Bauernanalogie aufrechterhalten werden soll, es derselbe Philosoph sein muss, der, einem klugen Bauer ähnlich, ebenso ernsthaft wie auch spielerisch schreibt. Das ist sehr wohl möglich, aber nur deswegen, weil das philosophische Schreiben *zwangsläufig metaphorisch* ist, *selbst wenn es im wörtlichen Sinne*

³⁴ So richtig Szlezák (1999), 261: In Kühns Deutung tue "der wissende Autor genau das, was der unkluge Bauer tun würde, nur mit dem Unterschied, dass er es nicht 'mit Ernsthaftigkeit' betreibt".

des Ausdrucks vonstatten geht. Das ist ein Umstand, den auch Kühn trotz seines Plädoyés für ein Schreiben “des Spieles halber” nicht einzusehen scheint. Dass ein philosophisches Schreiben nur metaphorisch, bzw. “spielerisch”, sein kann, darin liegt kein Widerspruch und kein Paradox. Einerseits schreibt der Philosoph *ernsthaft* nur unter der Bedingung, dass die zur Wassertafel herabgewürdigte Schreiftafel durch eine Seele-Wachstafel ersetzt wird und das Schreiben selbst nunmehr einen nicht mehr wörtlichen und sinnlosen, sondern metaphorischen und sinnvollen Charakter annimmt. Ein Streuen der Logoi in die Seele ist gegenüber dem Schreiben auf einer Tafel eine ebenso metaphorische Redeform wie “ins Wasser schreiben”. Deswegen wird es einerseits möglich, eine direkte und zwar positive Verbindung zwischen *Wasser* und *Seele* herzustellen, und nicht nur vermittels der Adonis- und Schriftgärten-Parallele. Andererseits *schreibt* ein Philosoph nicht nur dann im wörtlichen Sinne, wenn er Buchstaben verwendet, sondern wenn er in seinem philosophischen Diskurs schriftstellerisch, d.h. literarisch-spielerisch, d.h. metaphorisierend vorgeht. Anders gesagt, wenn ein Philosoph schreibt, selbst wenn dies nur praktisch-technisch (mit Tinte und Rohr) vonstattengeht, schreibt er unter *Selbstanwendung* einer dialektischen Kunst (τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος), die es ihm ermöglicht, das Negative am Niederschreiben der Philosophie — Verlust der Dialogizität und Unfähigkeit für Metalogos — in eine positive metaphorische Wendung einzufangen.

Nur dies macht es Platon möglich, zu schreiben und es gleichzeitig zu leugnen. Genau das tut er im Akt der Schriftkritik im *Phaidros* und genau das scheint der Grund dafür zu sein, dass die Selbstanwendung der Schriftkritik im *Phaidros* nicht zur Einstellung, sondern zur Fortsetzung des Dialogschreibens geführt hat, wie dies gerade die sogenannten dialektischen Spätdialoge *Parmenides*, *Sophistes*, *Politikos*, und *Philebos* bezeugen. Sie funktioniert wie ein über sich selbst Rechenschaft ablegender, mithin sich selbst helfender Logos. Dass er sich metaphorisch-spielerisch vollzieht, liegt wohl dem Wesen der Dialektik eingeschrieben, das Gegenteil eines Dings als Teil seiner Wahrheit mitzuerfassen. Anders als die Eristik behauptet sie nicht einfach das Gegenteil von dem Gesagten, sondern zeigt auf, wie das Gegenteil *wesentlich* zur Sache gehört. Diese Dialektik erfasst nicht nur die Objekte in der Welt, über die die Logoi als Sätze gefällt werden, sondern erstreckt sich wohl auch auf die Formen des Logos selbst. Die Metaphorik

muss demnach als das dialektische, zum Wesen der "richtigen" Redeweise gehörende Andere verstanden werden. Beide sind Teilaspekte der umfassenderen systematischen Thematik der Paradigmen, des eigentlichen Spielfelds der Dialektik.

'Immer neue Sprösslinge'. Ansätze einer generativen Sprachtheorie im *Phaidros*

Die Analogie zwischen einem schriftstellerisch verspielten Philosophen und einem Bauer beim Adonisfest kann mithin nur dann als ein symmetrischer Vergleich aufrechterhalten werden, wenn man noch ein zusätzliches Analogiekriterium neben dem 'Samenstreuen in die Seele' hinzufügt.

Nämlich, sobald für den Philosophen ein Mediumswechsel beim Schreibvorgang angenommen wird, verwandelt sich der literal anmutende Vergleich zwischen dem Bauer und dem Philosophen in einen asymmetrischen figurativen Vergleich (*Gleichnis*), mit der Folge, dass das Schreiben auf keiner Seite der Analogie als *wirklicher* Vorgang erscheint. Durch den Vergleich mit dem Säen des Bauern in Adonisgärten verliert das gewöhnliche Schreiben mit Tinte zwar den negativen Charakter eines sinnlosen Tuns (Tinte ins Wasser streuen), doch bleibt es an das technisch und materiell fremde Medium gebunden ("Streuen durchs Röhrchen"). Wir müssen daher im Hinblick auf die Bauernanalogie sagen: Was ein kluger Bauer tut — nämlich nur in den geeigneten Boden ernsthaft säen, in die Adonisgärten hingegen nur zum Spiel —, darf ein "seriöser" Philosoph *überhaupt* nicht tun. Beide Tätigkeiten des Bauern, ernsthaft oder spielerisch säen, enthalten nämlich *wirkliches Säen*; der wissende Philosoph kann hingegen überhaupt nicht schreiben, ohne dass es *in beiden Fällen* jeweils an *Ernst* oder an *Wirklichkeit* verliert. Nämlich wenn er die Samen des Wissens in die Seele streut, schreibt er nur übertragenerweise bzw. nicht im üblichen materiellen Sinne von Schreiben; wenn er Schriften verfasst, schreibt er zwar im üblichen Sinne, das Geschriebene büßt jedoch seinen philosophischen Ernst ein, weil es durch das Niederschreiben des *Dialogizitätsprinzips* enthoben wird. Daher sind für die richtige Benennung einer schriftstellerischen Betätigung des Philosophen immer die *Anführungsstriche* unumgänglich. Dabei ist kaum zu erwarten, dass der hypomnematische und pädagogische Nutzen der schriftstellerischen Betätigung vonseiten des Philosophen eine Rechtfertigung höheren Ranges leisten kann wie die symbolisch-rituelle Bedeutung des Spiels mit

Adonisgärten vonseiten des Bauern. Eine Symmetrie zwischen dem Philosophen und dem Bauer zeigt sich allerdings darin, dass ein ernsthafter Philosoph gleichermaßen wie ein ernsthafter Bauer vom Schreiben entfernt bleibt: beide können ihr jeweiliges Geschäft zwar ernsthaft betreiben, jedoch bleibt das Verhältnis zum Schreiben beim Bauer ebenso wie beim Philosophen immer nur metaphorisch.³⁵

Aufgrund einer derartigen metaphorischen Sättigung des Schreibvorgangs auf den beiden Seiten der Bauer-Philosoph-Analogie kommen wir näher daran, der von Kühn und Szlezák anerkannten, aber verschiedentlich gewerteten Aporie Rechnung zu tragen. Sie liegt in der unwiderlegbaren *Tatsache*, dass Platon philosophische Dialoge geschrieben hat, die uns etwas verbindliches darüber vermitteln, was es heißt, philosophische Dialoge zu schreiben. Wir haben vor diesem Hintergrund genug Anlass, gerade in der technischen Positivität des Schreibens mit Tinte das fehlende Bindeglied zwischen Platon als *theoretischem Schriftkritiker* und Platon als *tätigem Schriftsteller* zu sehen und von daher die scheinbar unauflösbare Paradoxie von Platons Position heranzugehen.

Obwohl nämlich das Endergebnis von Platons Ausführungen zum wirklichen Schreiben mit Tinte auf der Seite des Philosophen derartig ausfällt, dass ‘die höchsten Dinge’ bloss *verstreut* werden, und zwar zu Reden, die ihrerseits keiner weiteren Befragung und Selbsthilfe fähig sind, erschöpft sich die figürliche Redewendung “ins Wasser schreiben” nicht einfach in der Ergänzung durch eine inhaltlich pleonastische Aussage wie “mit schwarzem Wasser ins Wasser schreiben”, wie man aufgrund der bisherigen Analyse zum Teil annehmen könnte. Vielmehr enthält, wie schon angedeutet, die äußerst plastische Veranschaulichung des Schreibens durch das Bild des Tintenstreuens mit dem Schreibröhrchen eine Emporhebung der Tinte als Schreib-Substanz. Gerade dieses Bild — das eigentlich die ganze metaphorische Aussage wie ein detailliert gemaltes Bild, εἶκων, bestimmt — erlaubt es, die Verhältnisse in Platons Text *gegen* seine *explizite Absicht* auf eine

³⁵ Analogien bieten nur selten die Möglichkeit für reziproke Metapherbildungen. Wenn vom Philosophen gesagt wird, dass er “säe”, kann nicht unmittelbar umgekehrt von einem Bauern gesagt werden, dass er “schreibe”. Doch das Altgriechische kennt eine wörtliche Analogie zwischen Pflügen und Schreiben, die unter dem Namen ‘Boustróphedon’ bekannte archaische *Schreibweise*, die wie das Pflügen von links nach rechts verläuft und sich dann von rechts nach links fortsetzt.

unausgesprochene Intention hin zu lesen und einer starken theoretischen Tendenz auf die Spur zu kommen.

Eine Einsicht darein verspricht gerade die Rede von den jeweils vernünftigen und unvernünftigen Verwendungen von Samenmengen, die es uns erlaubt, die Paradoxie zwischen Platons erklärter Schrift-Feindlichkeit und seiner faktischen Schriftstellerei als ein programmatisches Spiel anzusehen. Sie lässt in der dichten schwarzen Substanz der Tinte (τὸ μέλαν) — gegenüber dem weitaus größeren Anteil des Wassers in der Schreibflüssigkeit selbst — jene *kleinste Teilmenge* errahnen, auf die es Platon bei dem “viel säenden” (viel schreibenden), d.h. spielenden und spaßenden Philosophen eigentlich und letztendlich ankommt. Es geht nämlich nicht um Normen für einen hypothetischen Philosophen, der etwas nicht tun sollte, wenn er nur richtig vorgehen möchte, sondern um einen, der genau das Gegenteil tut: nämlich, die Normen im selben Akt tätig bricht, in dem er sie setzt bzw. thematisch macht. Die Rede ist natürlich von Platon selbst. In der stark bildlichen Metapher des Schreibens — oder genauer gesagt: in Platons eigenem Schreibakt und den Utensilien des Schreibens — tritt die schwarze Substanz der Tinte hervor als die *geringst* mögliche Teilmenge des Saatkorns bzw. als die *Essenz* der kleinen Menge der zu streuenden und gestreut werdenden Logoi gegenüber der weitaus größeren Erntemenge der aus ihnen gewachsenen Dialoge. Insofern lässt sich die übliche metaphorische Redewendung “ins Wasser schreiben” als piktographisch verwörtlicht verstehen und als doppelbödig auswerten. Das Schreiben selbst, das durch die explizite theoretische Wertung vordergründig negativ verobjektiviert wird, ist praktisch immer schon im Akt des Schreibens positiv umgesetzt.

Anlass zu dieser Umkehrung der negativen Wertung der Tintenmetapher in eine positive Anerkennung des Schreibens gibt gerade Platons Diskussion über die Teilmengen der jeweils vom Bauer und Philosophen verwendeten Samen für die Saat in Adonis- bzw. Buchstabengärten. Dabei ist das Mengenverhältnis zunächst umgekehrt ausgefallen: während der kundige Bauer nur wenig Samen zum Spiel mit den Adonisgärten, dagegen aber viel mehr Samen für die ernsthafte Saat auf dem Ackerfeld verwendet, nimmt der ernsthafte Philosoph nur wenig Samen, um ernsthaft in die Seele zu säen; indessen nimmt er mehr Logoi, um Spaß und Spiel auf dem Ackerfeld der Dialoge zu treiben (wie Platon es gerade eben im *Phaidros* tut). Gleichwohl, wenn wir uns diese umgekehrte

Analogie zwischen einem *ernsthaf*en Bauer, der viel Samen für die ernstgemeinte Saat verwendet, und einem *spassenden* Philosophen, der viel Tinte in sein verspieltes Dialogschreiben verstreut, genauer ansehen, erkennen wir nicht nur, dass Platon in Wahrheit sich selbst als einen philosophischen *Schriftsteller* beschreibt. Wir erkennen vielmehr, dass darin ein *verkehrtes Spiegelbild* von Ernsthaftigkeit und Spaß klar zum Vorschein kommt: was beim klugen Bauer der Ernst ist (mehr Samen auf das Ackerfeld als in die Adonisgärten zu streuen), ist bei dem Schriftsteller Platon nur Spaß. Worauf es ihm ernsthaft ankommt (wenig und nur in die Seele zu säen), ist umgekehrt beim Bauer die kleine Saat in den Adonisgärten, nur des Spieles halber. Trotzdem ist es ernsthaft: die Fruchtbarkeitsprobe des Saatkorns.

Genau dasselbe Spaß-und-Ernst-Spiel scheint auch Platon mit dem Leser des Dialogs dadurch zu treiben, dass er faktisch die Doppelrolle eines klugen Bauern und eines schriftstellerisch verspielten Philosophen spielt. Dadurch wird die asymmetrische Bauer-Philosoph-Analogie wieder symmetrisch. Was nämlich im Dialog *Phaidros* Spaß und Spiel genannt wird, nämlich das schriftliche Verfassen eines Dialogs mit philosophischem Inhalt (und kein Epos, Drama oder Gedicht), erweist sich als eine reliefartige Veranschaulichung dessen, was Platon durch und als Schrift vollbringt: nämlich die Umsetzung der Idee von einer *Potenz* des in der schwarzen Tintenessenz *verdichteten* Logos zur *Diskursbildung*, die sich nur in ihren Auswirkungen derart kundtut, dass sie in immer anderen Seelen keimt und immer neue Dialoge zeitigt. Platons extensive Schriftstellerei gleicht einer üppigen, aus kleinen Saatproben in Adonisgärten hervorgegangen Kornernte eines klugen Bauern. Der schriftliche Dialogkorpus verhält sich wie der größere Ertrag eines noch tieferliegenden und theoretisch gründlicheren Gedankens über Mengenverhältnisse. Dieser ist das dialektische Gegenstück der Dialoge und bildet den kleinen Korpus der ungeschriebenen Prinzipienlehre. Beide gehören derart wesentlich zusammen wie die Adonis- und die Feldsaat. Dabei nehmen, scheinbar überraschend, die zum Spiel verwendete Saatkornmenge der Adonisgärten und die Gedankenmenge eines seriösen Philosophen dieselbe Position in der Analogie ein. Entgegen der kleineren Teilmenge der Gartensaar bei dem Adonifest, bleibt die Prinzipienlehre ungeschrieben und das komplizierte Verhältnis zwischen direkten und indirekten, offenen und allusiven, dialogischen und monologischen Formen

des Vortrags, kommt geradezu hieroglyphisch zum Vorschein. So seriös auch immer sie sich darbietet, kann die Schriftkritik nicht umhin, als ein gewitzt spaßiges Textstück gelesen zu werden.³⁶ Dabei fällt der Tinte die Rolle eines kaum verhehlten Markers von Platons metaphilosophischem Selbstbezug zu.

Deshalb ist die asymmetrische Analogie zwischen einem wirklich vorfindlichen klugen Bauer, der mehr Samen nur auf dem Ackerfeld ernsthaft sät, dagegen wenig Samen zum Spiel in die Adonisgärten verstreut, und einem hypothetischen unklugen Philosophen, der viel Samen in die Schrift verstreut, dagegen wenig Samen zum ernsthaften Denken aufhebt, eine genaue Selbstbeschreibung Platons. Auch er erntet seine Dialoge so, wie ein Bauer seine Kornernte vom Ackerfeld einbringt. Nur so kommen beide zu ihrem je eigenen *substantiellen Genuss*. Das ist der dritte, explizit genannte Zweck einer philosophischen Schriftstellerei neben Propädeutik und Hypomnematik.

Vor diesem Hintergrund scheint für die Selbstbezüglichkeit der Platonischen Schriftkritik ihr *prinzipieller* und *radikaler* Charakter ausschlaggebender zu sein als die Kontroverse über ihre Ausnahmegeltung, Universalität oder das Verhältnis zwischen dem Dialogwerk und der ungeschriebener Lehre. Die Schriftkritik kann nicht umhin, selbstbezüglich zu sein. Denn *ernsthaft* in einem *anderen* als philosophischen Sinne — d.h. schrifttheoretisch naiv — schreiben die Schriftstellertypen, unter die die von Sokrates namentlich genannten Homer, Solon und Lysias fallen, und auch die Tragödien- und Komödienschreiber. Die Komödiendichter schreiben ja mit *keinem geringeren literarischem Ernst* als die Tragödiendichter, auch wenn ihre Inhalte als solche (vermeintlich) nicht ernsthaft und erhaben sind. Einen Schriftstellertypus suchen, der alles Wissen niederschreiben würde, und es doch *nicht* mit Ernst täte, hieße hingegen notwendig, sich einen vorzustellen, der einen theoretischen Abstand sowohl zu seinen Schriften als auch zu den Inhalten hegt, oder einen, der zwar "mehr" weiß als die übrigen Schriftsteller, es jedoch nicht

³⁶ Dass es nicht nur um einen allgemeinen Vergleich von Schrift und Malerei geht, sondern auch um eine Ironisierung der "Geheimistuerei" der Hieroglyphenschrift bei all ihrer Bildhaftigkeit, davon spricht die witzig pointierte Bemerkung über den Kontrast zwischen den lebhaft farbigen Buchstaben-Gestalten und ihrem "erhabenen Schweigen" bei Ansprache von außen. Vgl. *Phaidros* 275d5-6: καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔργονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα. ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς σιγᾷ.

ernsthaft meint. Es erübrigt sich zu sagen, dass insbesondere die zweitgenannte Figur eines schreibenden “Mehr-Wissers” ziemlich genau dem Platonischen Portrait eines Sophisten wie etwa Gorgias entsprechen würde, während die erstere an einen “umgekehrten Platoniker” wie Nietzsche denken lässt, der alles nur perspektivisch, aber dafür toternst meint.

Einem nicht-sophistischen Philosophen bleibt daher nichts anderes übrig als dasjenige, was er am Wissen ernst nimmt, von *direkter, berichterstattender* Verschriftlichung im üblichen materiellen Sinne des Wortes auszunehmen und diese unter die bestehenden literarischen Produktionsformen, wie etwa Dramen, einzuordnen. Zu einem philosophischen Wissen gehört aber, oder soll gehören, auch das Wissen darum, was zu einer Literarisierung von Philosophie beiträgt, nämlich Üppigkeit *im Ausdruck* und *Gedankenspiel* im Vollzug. Somit stellt sich eine lustbeladene, mit Witz verbundene ironische Haltung gegenüber der Schrift zwar wie von selbst ein. Gleichwohl muss sie nicht als Platons letztes Wort über den systematischen Status der Dialoge als philosophievermittelnde *Mitteilungs- und Kommunikationsform* verstanden werden. Die philosophische Schriftstellerei kann anscheinend mehr als Literatur sein.

Es ist nämlich zu bedenken, dass wir als dialogexterne Leser gleichermaßen wie der junge Phaidros, der *innerdialogische* Empfänger der Belehrung über das Schreiben von theoretisch ernsthaften Dialogen, die Erkenntnis über die Funktionsweise und den Stellenwert der Schrift durch eine mit literarischem Witz und stilvoller Sprachbiegung reflektierte Belehrung bekommen. Deshalb liegt es nahe, den ironischen Aufruf des Sokrates, das “Spiel mit den Reden zu beenden”, in einer die Dialoge *bejahenden* Funktion zu verstehen.³⁷

Zurück zur Schrifttheorie der Seele in *Theaitetos*

Dafür spricht der Umstand, dass das Sokratische “Lass uns nun genug gespielt haben!” hier primär auf das *innerdialogische* Thema der Schrifttheorie als Teil einer umfassenderen Diskurstheorie im *Phaidros* zu beziehen ist.³⁸ Die aus der Selbstbezüglichkeit

³⁷ Ich verweise generell auf die wertvolle, aber meines Wissens wenig rezipierte Studie zu Platons Sprachphilosophie in den drei Dialogen *Kratylos*, *Theaitetos* und *Sophistes* bei Rehn (1982).

³⁸ *Phaidros* 276e: Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων.

des Aufrufs hervorguckende Ironie scheint vornehmlich darin zu liegen, dass Platon *selbstverrererisch* die innerdialogische Quelle der Ironie aufdeckt — nämlich das Spiel mit diägetischen Mitteln wie Bildern, Vergleichen, Metaphern, Mythen, ja auch selbst mit Gesprächsdramaturgie —, ohne dabei die dialogische Selbstdarstellung *zwangsläufig* an eine *mimetische Illusion* preisgeben zu müssen, wie Szlezák glaubt. Der Satz "Lass uns nun hinreichend über die Reden gespielt haben!" ist nur unter starker Verkürzung als Platons "endgültiges Durchbrechen der Illusion vom Ernst der dramatischen Mimesis" zu lesen.³⁹ Eine derartige Konsequenz ist keineswegs notwendig.

Der Selbstbezug enthält zwar die Selbstironie, aber sie hebt nicht zwingend das Gesagte (Spiel) als etwas nicht eigens Gemeintes auf. Im Gegenteil, die Ironie ist eine Fortsetzung des Spiels und der Dialog ist u.a. auch ein literarisches Spiel. Deshalb lässt der Dialog eher erkennen, dass die Ironie ihrerseits in einer spezifischen thematischen Erkenntnis, also einem *Lehrgegenstand* der letzten Partie des *Phaidros* (Genesis, Wesen und Zweckmäßigkeit des Schriftgebrauchs) begründet ist, der seinerseits wiederum mit Hilfe von literarischen Spielmitteln des geschriebenen Logos erzielt wurde. Von diesen schriftspezi-fischen Spielmitteln gilt, dass sie *ernsthaft* — nämlich zwecks einer Erkenntnis — herangezogen und vorerst, zumindest was diesen Dialog angeht, ausgeschöpft worden sind. Im übrigen, wenn die Schriftkritik nicht ernsthaft gemeint worden wäre, könnte Sokrates' Belehrung über den Stellenwert *aller* Schriftstellerei, die der junge Phaidros an seinen Lehrer Lysias überbringen soll, nicht ernsthaft gelten. Desgleichen könnte auch die Gefahr einer (romantisch-hermeneutischen) All-Ironisierung oder einer (postmodernistischen) Meta-Ironie der Schrift selbst nicht abgewendet werden, woran es der historisch-hermeneutischen Platon-Forschung namentlich liegt.

Insofern scheint die Metapher des Schreibens ins Wasser, trotz ihrer proverbialen Herkunft, bei Platon kein gemein gewöhnliches rhetorisches Mittel mit durchschnittlichem Gebrauchswert zu sein. Im Unterschied zu anderen Bildern, Vergleichen, Gleichnissen und Analogien, die über die Dialoge hinaus auf eine höhere außenstehende Lehre anspielen, scheint die Wasser-Metapher des Schreibens *nach innen* zu führen, auf einen inneren, mit

³⁹ Szlezák (1999), 264.

Gartengewächs gut kamuflierten Ausgang aus den Dialogen heraus zu der ungeschriebenen Lehre hinzuweisen.

Eine philosophisch positive Perspektive von Platons Schriftkritik im *Phaidros* ließe sich somit dahingehend formulieren, dass durch die *literarisch-plastische Darstellung* der Annahme von der Uneigentlichkeit des Schreibens zugleich eine weitere systematische Problematik auf den Plan gerufen wird, nämlich die der materiellen, zeichenhaften Repräsentation von Gedanken, die sich im *Phaidros* durch die Frage nach dem geeigneten “Boden” und die Verwendung von Verben wie *streuen* und *säen* niedergeschlagen hat. Dass dieses kaum ausgesprochene Unbehagen vor der *Notwendigkeit der Entfremdung des dialektischen Denkens an ein äußerliches Medium* von Ironie begleitet wird, lässt sich positiv verstehen. Die zwischen Wasser- und Seelen-Schreiben vermittelnde Garten-Analogie mit üppiger Wachstumsmetaphorik legt nahe, dass Platon einen *geeigneten* Ausweg aus der Konfliktsituation bereits dort ersehen haben dürfte, wo ein solcher sich *natürlicherweise* anbietet. Sie liegt im Potential der *natürlichen Sprache* zu verschiedenen Symbolisierungs- und Redeweisen, die eine *schriftgerechtere* Repräsentationsstrategie von “höheren” und “eigentlicheren” Inhalten zulässt.

Diese Strategie gründet auf zwei miteinander eng zusammenhängenden Bausteinen: auf ironischer *Verfremdung* der philosophischen Intention der Dialoge sowie auf prinzipieller *Motiviertheit* bzw. *Nichtwillkürlichkeit* aller obliquen Repräsentationsformen von Gedanken. Beide sind in der Metaphorik als spezifischem Modus des Redens und Denkens begründet. Darüber hat Platon nachweislich ein *genaues* Wissen gehabt, das sich sehr wohl auf die Dialoge niedergeschlagen hat. Eine theoretisch höhere, weil grundlegendere Rechtfertigung dieser Strategie scheint an solchen methodologischen und metadialogischen Stellen in Platons Schriftwerk sichtbar zu werden, die eine systematische Erklärung des *unmittelbaren* Übergangs zwischen den beiden metaphorischen Phrasen “ins Wasser schreiben” und “in die Seele streuen” versprechen.

Der Übergang ist nämlich, wie oben bereits gezeigt, nicht nur mittelbar durch eine Anreihung und Verschachtelung von übertragene[n] und wörtlichen Redefiguren ermöglicht worden, ausgehend von der Allegorie der Adonisgärten, die einen weiteren Vergleich zwischen einem weisen Philosophen mit einem klugen

Bauer enthält, der seinerseits einen noch stärkeren figurativen Vergleich zwischen abstrakten Begriffsbeständen mit dem natürlichen Wachstum der Pflanzenwelt mit überträgt.⁴⁰ Der wesentlichste Bestandteil davon ist Platons Idee von einer *natürlichen Verwandtschaft* zwischen dem wahren Denker, seinen Gedanken und den Seelen der Lernfähigen, die durch die Begrifflichkeit der natürlichen Entstehungs- und Wachstumsprozesse wiedergegeben wird. Den Höhepunkt einer derartigen Naturalisierung drückt wohl Sokrates' Satz, der — anaphorisch beziehend auf die Buchstaben-Gärten (276d1), in denen sich ein Philosoph der Dialektik bedient (276e5) — von immer neu werdenden Logoi in immer anderen Seelen spricht.⁴¹ Gerade dieser Satz wirft ein anderes Licht auf das Thema Mündlichkeit als gemeinhin angenommen wird. Der Satz verbleibt nicht bei der nachträglichen Verschriftlichung eines mündlichen Dialogs, sondern greift tiefer *hinter* die Dialogizität des Mündlichen ein.

Obwohl also der besagte Übergang zu abstrakteren Begriffsinhalten im *Phaidros* durch eine wuchernde Metaphorik zugedeckt ist, ist er in den Dialogen auch auf direktem Wege zugänglich. Sein Ausgangspunkt liegt in Platons Theorie vom Zeichencharakter unseres Denkvermögens im *Theaitetos*.

Was Platon im *Phaidros* unter Buchstaben, die wortwörtlich in die Seelen gestreut werden wie Saatsamen in die Erde, genauer gemeint haben kann, liegt deutlich unmetaphorisch, aber anschaulich genug im *Theaitetos* vor. Es handelt sich um eine Theorie der Seeleneintragungen, die aus sinnlichen, von außen empfangenen Eindrücken (αἰσθητά) und rein-gedanklichen, der Seele inhärenten Elementen (νοητά) bestehen. Beide werden mit Hilfe von 'Namen' zu Begriffen und Vorstellungen synthetisiert und weiter zu sprachlich komplexeren Formen von Denken (διάνοια) und Glauben (δόξα) zusammengefügt. Dieses sprachliche Bild von

⁴⁰ *Phaidros* 276e5. Die Metaphorik der *genetischen Verwandtschaft* wird in der Schriftkritik durchweg erhalten. Vgl. 276a1: τοῦτου ἀδελφὸν γνήσιον (...), 277c4: πέφυκε τὸ λόγων γένος; 278a6: λόγους ὑεῖς γνησίους, a7: εἴ τινες τοῦτου (sc. τοῦ λόγου) ἐκγονοὶ τέ καὶ ἀδελφοί. Sie ist bezeichnenderweise in einem so zentralen Textstück des Platonischen Schriftwerks wie dem Sonnengleichnis der *Politeia* (504a-511c) wiederzufinden, in dem die Sonne nicht nur für die Quelle der Ideenerkenntnis einsteht, sondern auch für den Urheber des natürlichen Wachstums von Pflanzen und den Existenzgrund der Weltformen. Sieh hierzu Krämer (1987).

⁴¹ *Phaidros* 277a1: οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα ὄθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἰκανοί (...).

Erkenntnis und Realität erstreckt sich von den einfachsten bis hin zu zusammengesetzten Formen und erfasst, von unten an gesehen, Buchstaben bzw. Laute (γράμματα und φωναί), Namen und Verben (ὀνόματα und ῥήματα) sowie ihre Verbindungen in Sätzen und Urteilen (λόγοι, συλλογισμοί). Dass dabei dem Namen (ὄνομα), im allgemeinsten Sinne als benennendes Wort, eine grundlegende systematische Bedeutung zukommt, bestätigt die Ausgangs- und Endposition von Namen in der Stufenleiter der insgesamt fünf Erkenntnisformen im VII. Brief.⁴² Dem *Theaitetos* zufolge setzt die unterste Elementarebene jedoch noch tiefer an, unterhalb von Namen, bei einer technisch-konkret anmutenden Beschreibung der Gedächtnisbildung durch Einprägungen von Sinneseindrücken und eigenen Gedanken in die “Wachstafel” der Seele, vergleichbar mit Eingravierungen von Zeichen in einen Siegelring.⁴³ Schließlich geht dieser anschaulichen Beschreibung im *Theaitetos* eine Erklärung der zentralen Rolle des Sprachvermögens (τῆς γλώσσης δύναμις) voraus, in der die Zeichenfunktion von Namen schon vorausgesetzt ist. Das Sprachvermögen stellt das *gemeinsame* Erkenntnisorgan (κοινὸν ὄργανον) der Seele dar und spielt bei der Instandsetzung unserer elementarsten Begrifflichkeit (der höchsten Genera) die wesentlichste Rolle, nämlich die der Synthesis. Sie besteht darin, die generellsten und reinsten Seeleninhalte, die bereits unter den *Namen* wie ‘Sein’ und ‘Nichtsein’, ‘Eines’ und ‘Vieles’, ‘Selbiges’ und ‘Anderes’ usf. vorhanden sind, individuellen sinnlichen Eindrücken (παθήματα) als Prädikate beizugeben (ἐπονομάζειν).⁴⁴ Sie ermöglichen die Bildung von Urteilen (συλλογιζμοί), in denen einzig das Wesen und die Wahrheit (οὐσία und ἀλήθεια) enthalten sind, an die wir uns bei sinnlicher Anschauung halten sollen.⁴⁵

42 *Ep. VII*, 342b1-5. Diese Position von Namen als *Erkenntnisform* gilt trotz ihrer Unbeständigkeit und prinzipieller Austauschbarkeit. Ausgehend von Namen und zu Namen zurückkehrend, führt der Erkenntnisgang durch alle fünf Stufen hindurch, die ein Ganzes bilden (342c5), und vollzieht sich “nach oben und nach unten” (343e1-2). Vgl. gleich im Anschluss (343b5) zum Namen als spezieller Wortart (neben Verb) und als Bestandteil des definierenden Satzes (λόγος).

43 Platons Rhetorik in *Theaitetos* 191c-195b ist äußerst “logoplastisch”, insb. 191c8-d5: ‘θὲς δὴ μοι λόγου ἔνεκα ταῖς ψυχᾶς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον (...), εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουληθῶμεν μνημονεῦσαι (...) ἀποτυποῦσθαι, ὡσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους. καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεῦει τε καὶ ἐπιστᾶσθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ (...)

44 *Theaitetos* 185c-d.

45 *Theaitetos* 186d1-5.

Was wir in einer derart plastischen Darstellung der elementaren Bestandteile und Strukturen der Seele im *Theaitetos* vorfinden, ist eine Theorie des *generativen Sprachvermögens*, dessen Wurzeln aus keimendem Samen der *elementaren Synthesen des sinnlichen, noetischen und sprachlichen Materials in der Seele* hervorwachsen und es ihr ermöglichen, "mit sich selbst zu sprechen".⁴⁶ Dass dies nicht wiederum eine weitere schöne Metapher ist, dafür sorgt Platons durchaus technische Erklärung. Sie legt die allgemein geglaubte "Dialogizität" der Seele im Wesentlichen als schlechthinnige *Diskursivität* aus, die jeder Mündlichkeit vorausgeht.⁴⁷ Somit erweist sich die sogenannte "Sprachlichkeit" der Seele als ein Vermögen, das sich aus einer geringen Anzahl von "Inschriften" in der Seele schöpft, immer neue "Sprösslinge" (ἔκγονα) als "immer neue Logoi" treibt und sie in "immer andere Seelen" verpflanzt, wo sie gedeihen oder auch verfaulen können. Genau dies macht den Hintergrund von Platons Vergleichen der Sprachgebilde und -vorgänge in einer philosophischen Seele mit natürlichen Wachstumsprozessen aus und verleiht seiner Sprachtheorie ihren *generativen* Charakter. Sie beruht, wie man sieht, auf einem Buchstaben-Paradigma, das immer wieder in seinen Spätdialogen vorkommt. Diese Konzeption sieht also ein der *natürlichen Sprache* eigentümliches Sprachvermögen vor, das in der Produktion von immer neuen philosophischen Logoi (Ideen, Begriffen, Sätzen, Diskursen) aus einer begrenzten Menge von Elementareinheiten besteht, die ihrerseits in sprachlichen Synthesen der allgemeinsten Genera mit sinnlichem Material und in ihrer Anwendung auf Dinge durch Prädizierungsakte bestehen.

Eine der allerersten Implikationen dieser generativen Auffassung des Sprachvermögens ist, dass alle Benennungen und

⁴⁶ Für die zeichentheoretisch orientierte Aufwertung der Wachstafel-Analogie in Platons revidierter Erkenntnistheorie im *Theaitetos* gegenüber *Politeia* vgl. Rehn (1982), insb. 72 ff. Kritisch ist allerdings anzumerken, dass dieser Teil von Platons Seelenanalyse bei Rehn weder mit der zentralen Stellung der Sprache als "gemeinsamen Organs" funktional verbunden noch als die nötige Erklärungsbasis für die Metapher des 'In-die-Seele-Schreibens' thematisiert wird. Andererseits nimmt Trabattoni (1993) reduktiv nur die Dialog-Seite der Seele (bzw. Logos als Selbstgespräch) in Kauf.

⁴⁷ *Theaitetos* 189e6–190a5: Λόγον ὃν αὐτὴ ἢ ψυχὴ διεξέρηται παρὶ ὧν ἂν σκοπῆ. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη ἄλλο τι ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα (...) ὡστ' ἔγωγε δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν.

Prädizierungen, indem sie sich auf etwas je Spezifisches, Partikuläres beziehen, an den allgemeinsten Genera und Gattungen teilnehmen und nur aufgrund dieses *gemeinsamen Sachbezugs* gegeneinander sinnvoll ausgetauscht werden können. Die wörtliche und die übertragene Sprachverwendung haben darin den gemeinsamen Quell einer *prinzipiellen Verwandtschaft*, die die Prioritätsfrage zwischen ihnen zu einem Scheinproblem oder bestenfalls sekundär macht.⁴⁸ Eine der Konsequenzen dessen ist, dass diese Theorie nicht mit der viel bekannteren und berücksichtigten *Physis*-Theorie von der “richtigen Namengebung” im *Kratylos* zu verwechseln oder auf sie zu reduzieren ist. Im Gegenteil, sie gibt nur einen Teil der Thematik im *Kratylos* wieder und stellt nicht Platons sprachtheoretischen Standpunkt dar. Nicht nur diskutiert Platon im *Kratylos* sehr gründlich die natürliche und die konventionelle Ursprungsfrage von Namen, vielmehr erweitert er die letztere durch eine Theorie des Sprechens als Handelns, wobei das Abbildverhältnis zwischen Name und Sache durch Motivation und Funktion von Benennung und Aussagenbildung ersetzt werden. Vor diesem Hintergrund sieht man besser, dass der *Physis*-bezogene Begriff der Seele im *Phaidros*, der den generativen Charakter des Sprachvermögens und eine durch Sachbezug (Referenzakt) hergestellte Gemeinschaft von Namen und Sätzen vermittelt, mit der dynamischen Auffassung der Sprache als Rede im *Kratylos* kompatibel ist. Genau dieser Begriff einer generischen Verwandtschaft von sprachlichen Einheiten, die sich nach sprachinternen (lautlichen und syntaktischen) Gesetzmäßigkeiten und unabhängig von äußeren Abbildverhältnissen zwischen Namen und Dingen aus einfacheren und kleineren Elementen zu größeren und komplexeren zusammensetzen, scheint auch das Kriterium zum Verständnis der radikal relativistisch anmutenden Auffassung von Namen im *VII. Brief*. Sie erklingt dort in Platon Behauptung, nichts verhindere, dass eine Sache ‘verkehrt’ oder gar ‘gegensätzlich’ benannt werde, denn keines sei weniger stabil als das andere.⁴⁹ Statt darin eine

48 Vgl. die ausführliche Diskussion über Platons *Paradigma*-Begriff in Kapitel 5.

49 *Ep. VII*, 343b1-4: καὶ οὐδὲν ἦττον βεβαίως ἕξειν τοῖς μεταθέμενοις καὶ ἐναντίως καλοῦσιν. Bezeichnenderweise verwendet Platon eine fast gleiche Formulierung im *Kratylos*: οὐδὲν ἦττον τοῦτ' εἶναι ὀρθὸν τὸ μετατεθὲν τοῦ πρότερον κειμένου (sc. ὀνόματος). Somit ist klar, dass Platon im *VII. Brief* die von Hermogenes vertretene Konventionstheorie der Namengebung im *Kratylos* unterstützt, die nicht relativistisch hintergangen werden kann.

maximalistisch entgrenzte Relativität oder völlige Willkürlichkeit der Namengebungen zu sehen, sollten wir den wahren Gewinn lieber in einem sprachtheoretischen Minimum ersehen. Was der Satz eigentlich ausspricht, sind nur die *prinzipielle Differenzialität* zwischen Name, Inhalt und Sache im Prozess der Bezeichnung sowie die *prinzipielle Gleichberechtigung* des metaphorischen und wörtlichen Sprachgebrauchs. Beide ergeben sich, wie wir aus dem *Theaitetos* deutlich genug ersehen können, aus immer komplexer werdenden sprachlichen Synthesisakten in der Spanne von Zeigen, Meinen, Benennen, Attribuieren, Präzisieren, Erzählen, mit denen das heterogene Material in der Seele — reine Gedanken und Sinnesdaten sowie die sie miteinander verbindenden Zeichen — zusammengefügt und zum sprachlichen Weltbau herausgearbeitet wird.

Deshalb ist bezüglich der metaphorischen Diskursbildung in Platons Dialogen über *Theaitetos* hinaus notwendig auch an die als "logisch" rubrizierten Dialoge wie *Sophistes* und auch *Politikos* zu denken, genauer an deren Theorie der Exemplifizierung und die Verwendung von παράδειγμα.⁵⁰ Trotz der erwiesenen Relevanz des Paradigma-Begriffs für Platons dialektische Methode sind diese Einsichten kaum für Platons Epistemologie oder seine Auffassung der *Diskursbildung* insgesamt verwertet worden.⁵¹ Zwar macht beispielsweise Hans Krämer implizit auf die inner- und außerdialogische Wichtigkeit dieses Textstücks im *Politikos* aufmerksam, wenn er erinnert, dass die *mathematische* Kategorie der Ähnlichkeit zum festen Bestand der *ungeschriebenen* kategorialen Reduktion gehöre.⁵² Solange jedoch das *Paradigma* der Buchstaben im *Politikos* und anderen späteren Dialogen nur metaphysisch gewertet wird und nicht ihre *zeichentheoretische* Grundlage anerkannt ist, wird die implizite *dialogtheoretische* Relevanz der Schriftkritik im *Phaidros* nicht im selben Maße wie ihre explizite propädeutisch-pädagogische Rechtfertigung erkennbar sein. Die diskursbildende Relevanz der Schriftkritik

50 *Politikos* 277d-279b; zu vergleichen mit *Sophistes* 218c-d.

51 Vgl. Goldschmidt (1947). Zur neulich entflamnten Forschung sieh Kapitel 5 (hier).

52 Krämer (1987), 199, Anm. 21. Die Kategorie der Ähnlichkeit ist unverzichtbar für ein "Paradigma", da sie zwei diskrete und ungleich komplexe Analoga verbindet. (Auf den Aspekt eines "kleineren" und eines "größeren" Gegenstands verweist Krämer explizit in einem Nachtrag zur 2. Auflage des o.g. Aufsatzes.)

im *Phaidros* wird so lange verborgen bleiben wie eine *positive Schrifttheorie* bei Platon verkannt wird. Eine solche müsste einen genaueren sprachlich-materiellen Hintergrund der Metapher des ‘Schreibens in die Seele’ herausstellen und sich ihrerseits systematisch aus der ungeschriebenen Lehre heraus legitimieren lassen. Platons generative Theorie der Sprache ist trotz der teilweisen Übernahme durch Aristoteles über Jahrhunderte hinweg in Vergessenheit geraten und durch Reduktion auf die *Physis*-Theorie der Namengebung im *Kratylos* verfälscht worden. Sie findet sich aber, samt ihres Vorstellungs- und Begriffsapparats, in verschiedenen Ausprägungen der Zeichentheorie des Bewusstseins und der Systemtheorie der Sprache bei Locke, Herder, Hamann, Schleiermacher, Hegel und Nietzsche bis hin zu de Saussure wieder.⁵³ Trotzdem verkennt Jacques Derrida sie vollends und schon im Ansatz, wenn er bei aller Sorge um die “änigmatische Kraft” von Platons *Metapher* der *écriture naïv* an das Primat der Mündlichkeit vor Schriftlichkeit und der Wörtlichkeit vor Metaphorizität bei Platon glaubt.⁵⁴

Wenn nun aus der hier versuchten Analyse der metaphorisch-bildlichen Kritik der Schrift im *Phaidros* etwas für deren *positiven* systematischen Stellenwert im Platonischen Werk insgesamt folgt, dann ist es die Möglichkeit einer systematischen Aufwertung von Metaphorik in Platons *Diskursaufbau*. Sie besteht darin, dass die Schriftkritik mitsamt ihrer rhetorischen Mittel sich in Bezug auf den *geschriebenen* Korpus der Dialoge wie der “größere und stärkere Bruder” verhält, der zu Hilfe kommt.⁵⁵ Gemeint ist der gesuchte höhere *Metálogos* der Begründung, der von der ungeschriebenen Lehre herrührt. Umgekehrt gilt aber auch, wie wir sehen, dass die Schriftkritik ihrerseits selbst nach Hilfe ruft, die ihr aus *Theaitetos* und *Kratylos* sowie aus den methodologischen Partien der Spätdialoge *Sophistes*, *Politikos* und *Philebos* zukommt. Nur so, im dialektischen Zusammenspiel mit den Dialogen, zeigt sie die Dialoge als ein “ernsthafte Spiel” mit *Prinzipienfragen* auf, die hier das Schreiben selbst betreffen. In Bezug auf das Wissen, das dieses Spiel konstituiert, sind dessen

53 Sieh meine Diskussion über Hamanns und Herders Begriff der ‘Metakritik’ und deren heutige Interpretationen in Mikulić (2020). Zu Aristoteles’ Sprachtheorie vgl. Kap. 7.

54 Vgl. Derrida (1972), insb. 116 ff.

55 *Phaidros* 276a1-3: Τί δ’; ἄλλον ὀρώμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

literarische und rhetorische Spielmittel keineswegs arbiträr.

Epilog. 'Phonographie' gegen 'Phonozentrismus'

Im Endergebnis erweist sich die Platonische These, dass ein geschriebener Dialog sich selbst nicht helfen könne, zumindest insofern selbstwidersprüchlich als andere Dialoge ihm zu Hilfe kommen können. Dazu bedarf es nicht eines außenstehenden Lesers, um sie erst frei-assoziativ miteinander zu verbinden; die Verbindungen hat schon ihr Verfasser niedergelegt. Dies besagt, dass die Dialoge in einer kreuzweise, rückwärts und vorwärts verlaufenden Anordnung und nicht isoliert voneinander zu lesen sind. Was ein Dialog als Aporie aufstellt, findet sich in einem anderen wieder angesprochen und teilweise gelöst; was in einem als eine fertige Ansicht aussieht, erweist sich in einem anderen nur als Teil eines umfassenderen Arguments.

So erklärt der vermutlich frühere *Theaitetos* das "Änigma der Schrift" in einer Weise, die die Annahme von der Priorität der Mündlichkeit in Frage stellt und letztendlich auch gegen Derridas Annahme einer Präsenz-Metaphysik und Phallogozentrismus bei Platon spricht.⁵⁶ Die Stimme liegt, laut *Theaitetos*, in der Seele schon *vorverschriftet* vor, "wie die hineingezeichneten Zeichen eines Siegelrings"; ihre allererste Realität ist gleichsam "phonemographisch" in der Seele angelegt und kann deswegen sowohl lautlich wie schriftlich re-präsentiert werden, und zwar gleichzeitig oder nacheinander. In Bezug auf die Mündlichkeit ist die äußere Verschriftung durch historisch entstandene Symbole wie Buchstaben nur graduell nachträglich, weil Mündlichkeit selbst schon eine Repräsentationsform von Gedanken darstellt; wir fassen sie als "vorgängig" auf, als ob es Gedanken ohne eine Repräsentationsform gäbe. Prinzipiell sind beide — die Buchstabenschrift und die Mündlichkeit — in bezug auf die vorgängige innere Schriftlichkeit des Denkens gleich nachträglich und gleichursprünglich. Die Prioritätsannahme der Mündlichkeit reflektiert nur unsere historische Rückprojektion, die sich auf die Annahme von der natürlichen Priorität der Phoneme vor Schriftzeichen in unserem Geist stützt. Dass sie gleichursprünglich sind, davon spricht aber schon die homonyme Verwendung des Wortes $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ für Schriftzeichen und Laute im Griechischen sowie

⁵⁶ Für eine kritische Sicht von Derridas Bindung des Logos an die Stimme sieh auch Trabattoni (2009), der jedoch nur nebenher auf *Theaitetos* eingeht.

der zugleich abstraktere und synonyme Ausdruck στοιχεία. Eine ähnliche Abhilfe wiederholt sich in Platons Spätwerk auch so, dass der undefiniert gebliebene Begriff des begründenden Logos im *Theaitetos* durch die Frage nach dem wahrheitsmäßigen und falschen Logos im *Sophistes* weiter entfaltet wird. Noch genereller und in negativer Wendung kann die gegenseitige Hilfeleistung der Dialoge auch an der dialektischen Kritik der Ideentheorie im *Parmenides* beobachtet werden.

Dies alles verweist aber darauf, dass Platons These von der Unselbstständigkeit des geschriebenen Logos nur außerdialogisch gemeint ist und doch einen Widerspruch enthält. Er betrifft zwar die Beziehung zwischen dem Dialog — gleichgültig ob eibem auswendig vorgetragen oder niedergeschrieben — und dem jeweiligen Rezipienten, ist aber schon innerdialogisch so aufgelöst, dass der Verfasser nicht nur Sokrates, sondern auch andere innerdialogische Teilhmer des jeweiligen Dialogs lässt, Fragen an die anderweitig schon abgeschlossenen Lehrmeinungen verschiedener Philosophen zu stellen und Antworten darauf zu erwägen. Mehr noch, die Dialogakteure nehmen oft die Position und die Rolle des jeweiligen abwesenden Vertreters einer Lehrmeinung ein, wie wenn Sokrates im *Theaitetos* den Protagoras vertritt. Letztendlich nimmt Platon als Verfasser die Position und die Rolle eines jeden innerdialogischen Denkergestalt ein. Nicht anders geht jeder außerdialogische Rezipient eines philosophischen Gesprächs oder Vortrags vor. Auch wir stellen Fragen und geben Antworten, sei es in der eigenen Seele oder im Austausch mit anderen Seelen. Genau das hat auch Platon als außenstehender Rezipient seiner Gedankenspiele und Zuschauer seiner Dramen getan und wir haben kaum Gründe anzunehmen, dass es Platon unbewusst gewesen sei. Vielmehr müssen wir von einer trivialeren Annahme ausgehen, nämlich, dass er Reserve gegenüber *anderen* Rezipienten gehegt hat.

Dass Platon im Schlussteil des *Phaidros* genau jenes Dialogspiel zwischen einem *geschriebenen* Dialog und einer *lesenden*, das Gedankendrama beobachtenden Seele nicht zulassen will, wird innerdialogisch dadurch begründet, dass Rezipienten nicht kompetent genug sein mögen und den jeweiligen Dialog verfälschen können. Obwohl Platon unter anderen auch diesen Grund anführt, ist es schlichtweg trivial. Nicht alle potentielle Leser müssen inkompetent sein. Vielmehr sind einige gerade zu Platons Lebzeiten hinreichend mit der ungeschriebenen Lehre vertraut gewesen und

haben Kritik an den Dialogen geübt. Mindestens zwei solche sind namentlich bekannt, Aristoteles und Speusippos. Daher kann der Umstand, dass Platon eine rezeptionstheoretische Perspektive auf geschriebene Dialoge nicht zulassen will, schwerlich daran liegen, dass er sie nicht gekannt haben wird, wie heutzutage aus verschiedenen texttheoretischen Perspektiven angenommen wird. Ansätze für eine Rezipientenperspektive auf die Dialoge liegen, wie bereits erwähnt, schon in Platons Annahme eines Selbstgesprächs der Seele "über alles was sie beobachtet". Wenn die Seele etwas beobachtet und wahrnimmt, sind es nicht bloß physische Gegenstände wie Berge, Bäume und Steine, sondern auch Inschriften in Stein, wie "Erkenne dich selbst", ihre Bedeutungen und die damit verbundenen dianoetischen Inhalte. Es ist unplausibel anzunehmen, dass Platon sich der außerdialogischen Rezeptionsperspektive insgesamt und einer aktiven Teilnahme der Seele unbewusst gewesen wäre. Darin unterscheidet er sich von keinem modernen Autor, unabhängig davon, welcher theoretischen Sichtweise er angehört.

Eine weitere Möglichkeit zur Klärung des Widerspruchs zwischen Platons negativer Haltung zu geschriebenen Dialogen und der unleugbaren Tatsache, dass er Dialoge geschrieben hat, ergibt sich aus dem Umstand, dass er die Schriftkritik Sokrates in den Mund legt. Während dieser dafür berühmt ist, überhaupt nichts geschrieben zu haben, beschränkt sich Platons "Schreibverbot" nur auf die höheren Inhalte der ungeschriebenen Lehre. Doch eine prinzipiell unterschiedliche Position Platons gegenüber Sokrates anzunehmen, würde im Hinblick auf die Verschriftlichung der Philosophie zunächst wenig Sinn machen. Nämlich auch wenn Platon einen philosophischen Wert der geschriebenen Dialoge nur der Propädeutik und Hypomnematik einräumt, behält er die Prinzipienlehre ausdrücklich und gänzlich der Mündlichkeit vor. Insofern ist seine Einstellung zur Frage der Wahrung des "lebendigen" Logos vor Verschriftlichung nicht anders als die des Sokrates.

Die Tatsache, dass Platon die innerdialogischen Rezeptionsfragen trotz allem doch nicht auch auf außerdialogische Rezipienten anwendet, scheint damit zusammenzuhängen, dass er seiner heiklen Position als Verfasser von schriftlichen philosophischen Dialogen, deren philosophischen Wert er selbst verleugnet, eine *immanente* (innerdialogische) theoretische Klärung verleihen will. Sie besteht nicht darin, eine Verschriftlichung von bereits

abgehaltenen mündlichen Unterredungen zu sein. Vielmehr zielt sie darauf, eine gemeinsame Basis der mündlichen und der schriftlichen Dialoge herauszustellen, die seine eigene schriftstellerische Praxis bzw. das *schriftliche Verfassen* von originären Dialogdramen mit der Prinzipientheorie der ungeschriebenen Lehre verbindet. Eine derartige *Produzentenposition*, die scheinbar gegensätzliche Prinzipien — originäre Mündlichkeit gegen sekundäre Schriftlichkeit, lebendiges Denken im aktuellen Vollzug gegen fixierte Gedanken — verbindet, muss zweierlei Bedingungen erfüllen: die ungeschriebene Prinzipientheorie praktisch zum Einsatz zu bringen, ohne sie selbst zum Objekt der schriftlichen Darstellung zu machen und für allerlei Angriffe und Verfälschungen anfällig zu machen. Dies vermag nur ein innerdialogisches Theorem zu leisten, das dem Vermögen der Sprache, aus wenigen Elementen neue Reden in immer neuen Seelen zu zeitigen, gerecht wird. Und dies vermag ein Theorem nur praktisch vollbringen, indem es sich selbst durch verschiedene Mittel direkter und indirekter, wörtlicher und übertragener, begrifflicher und bildlicher Redeweise vergegenwärtigt.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint die vorhin erwähnte prinzipielle Unterscheidbarkeit zwischen Platon und Sokrates bezüglich des Schreibens von Dialogen theoretisch ergiebiger. Sie beschränkt sich nicht auf die Kontroverse um die Mündlichkeit eines lebendigen Gesprächs und dessen Fixierung durch Gedächtnis oder Niederschriften. Vielmehr erstreckt sie sich über diese Kontroverse auf Platons generative Buchstabentheorie der Seele hinaus, die den vermeintlich natürlichen Vorrang der Mündlichkeit auf innerliche Schriftzeichen ebenso reduziert wie sie die äußerliche Schriftlichkeit begründet. Mit anderen Worten, was Platon im *Theaitetos* unter der Typoi-Lehre auslegt, nimmt sich — je nach zeitlicher Reihenfolge der beiden Dialoge — entweder als eine vorgängige Anleitung zum Lesen der Schriftkritik im *Phaidros* oder als eine systematische Auflösung ihrer Einseitigkeiten und Aporien aus. Dass Sokrates beide Lehren vorträgt, mag zwar ein humorvolles Spiel Platons mit der Figur seines nun anhand der Schriftkritik theoretisch “überwundenen” Lehrers sein. Doch wahrscheinlicher ist, dass die Identität der dialogischen Hauptfigur Sokrates sowie die zeitliche Nähe der beiden Dialoge eine starke Kontinuität zwischen der Schriftkritik der Philosophie im *Phaidros* und der Schrifttheorie der Seele im *Theaitetos* nahelegt. Sie besteht gerade in

einem Begründungsverhältnis (λόγον διδόναι) zwischen den beiden Lehren oder — um es dialektischer und sachgemäßer durch eine Metapher auszudrücken, die die Natur und Techne, Verwandtschaft und Verschriftung zusammenfügt — “in der Hilfe des größeren und stärkeren Bruders”. ●