

einen Teil der zuvor erhaltenen Bäume umlegt, um nach und nach die nachwachsenden Bäume ans Licht zu gewöhnen“, nach *Litré*; A. d. Ü.], den *coupe définitive* [„Operation, die im Entfernen der letzten stehengelassenen Bäume besteht, sobald der neue Wald kräftig genug ist, so daß er von den Witterungseinflüssen nichts mehr zu befürchten hat“; A. d. Ü.], den *coupe à tire et à aire* [„ein Schlag, der nichts übrig läßt“, „Kahlschlag“; A. d. Ü.] praktizieren.

Unterbrechen, hier, per Entscheid und ohne zu überlegen (*coup de tête*). Die Vorrede [*préface*; *face* = Gesicht, Antlitz; A. d. Ü.] schreibt nun die Notwendigkeit ein ihrer Beschneidung (*coupure*) und ihrer Gestaltnahme (*figure*), ihrer Form und der Macht metaphorischer Darstellung, die ihr zuzusprechen ziemlich unvorsichtig wäre.³⁹

Ein Aufs-Spiel-Setzen ohne Vorspiel, von dem, was vorzubereiten bleibt mit einem Schlag (*d'un coup*).

Und dann, sollte man selbst einmal hierher kommen, begegnete man zufällig, eingerückt in irgendeine Ecke, dem, was es auf sich hat mit *la coupe or/livre* ^[63].

PLATONS PHARMAZIE^[1]

39 Zum Beispiel: „Die Liebe vor der Hochzeit (*l'hymen*) gleicht einer zu kurzen Vorrede am Kopfe eines Buches ohne Ende“ (Petit Senn).

Eine erste Version wurde 1968 in *Tel Quel* (Nr. 32 und 33) veröffentlicht.

Kolaphos: Schlag auf die Wange, Ohrfeige . . . (*kolaptō*). *Kolaptō*: 1. anreißen, -ritzen, -schneiden, insbes. wenn von Vögeln die Rede ist, aufpicken, woraus: öffnen durch Zerhacken mit Schnabelhieben . . . per anal. wenn vom Pferd die Rede ist, das mit seinen Hufen auf den Boden stampft. 2. daraus folgend: einschneiden, eingravieren: *gramma eis aigeiron*, [Pappel] Anth. 9, 341, oder *kata phloiou* [Schale], Call. fr. 101, eine Einschreibung auf einer Pappel oder einer Schale (R. *Klaph*; vgl. R. *Glyph*, graben, kratzen).

Ein Text ist nur dann ein Text, wenn er dem ersten Blick, dem ersten, der daher kommt, das Gesetz seiner Zusammensetzung und die Regel seines Spiels verbirgt. Ein Text bleibt im übrigen stets unwahrnehmbar. Nicht, daß das Gesetz und die Regel Unterschlupf fänden im Unzugänglichen eines Geheimnisses – sie geben sich schlechthin niemals preis: der *Gegenwart*, einem solchen, das man in einem strengen Sinne eine Wahrnehmung nennen könnte.

In der Gefahr, stets und wesensmäßig, derart endgültig verlorenzugehen. Wer wird je um ein solches Verschwinden wissen?

Die Verschleierung der Textur kann durchaus Jahrhunderte erfordern, ihr Gewebe (*toile*)²⁾ freizulegen. Gewebe umhüllendes Gewebe. Jahrhunderte, das Gewebe freizulegen. Es also einem Organismus gleich wiederherstellend. Endlos sein eigenes Weben (*tissu*)²⁾ regenerierend hinter der schneidenden Spur, Dezision³⁾ einer jeden Lektüre. Der Anatomie oder Physiologie einer Kritik immer eine Überraschung vorbehaltend, die glaubte, Herr des Spiels zu sein, alle Fäden davon zugleich zu überwachen, sich so dem Trug hinge-

bend, den Text erblicken zu wollen, ohne daran zu rühren, ohne an den „Gegenstand“ Hand anzulegen, ohne Gefahr zu laufen, dem irgendeinen neuen Faden hinzuzufügen – einzige Chance, ins Spiel einzutreten, indem man die Finger zur Hilfe nimmt. Hinzufügen heißt hier nichts anderes als zu lesen geben. Man muß sich auf die Ordnung einlassen, um das da zu denken: daß es nicht darum geht, hinzuzudichten^[4], außer in Anbetracht, daß hinzudichten zu können auch heißt, sich darauf zu verstehen, dem gegebenen Faden zu folgen. Das heißt, wenn man uns noch folgen möchte, dem verborgenen Faden. Wenn es eine Einheit gibt von Lektüre und Schrift – wie das heute so leichthin gedacht wird –, wenn die Lektüre Schrift *ist*, so bezeichnet diese Einheit weder die unterschiedslose Verschmelzung noch die Identität völliger Ruhe; das *ist*, das die Lektüre mit der Schrift vermählt, muß handgemein werden und einen trennenden Schnitt ziehen.

Es gälte also, in einer einzigen, aber zweigeteilten (*dédoublé*) Geste, zu lesen und zu schreiben. Und derjenige hätte nichts von dem Spiel verstanden, der sich aus dem Grunde (*du coup*) autorisiert fühlte, dem weiter hinzuzufügen, das heißt irgend etwas hinzuzufügen. Er würde nichts hinzugefügt haben: die Naht würde nicht halten. Umgekehrt würde nicht einmal derjenige lesen, den die „methodologische Umsichtigkeit“, die „Normen der Objektivität“ und die „Schutzgitter^[5] des Wissens“ davon abhielten, das seine da hinzutun. Dieselbe Dummheit, dieselbe Unfruchtbarkeit zeigt sich im „nicht ernsthaft“ und „ernsthaft“. Das Supplement an Lektüre oder Schrift muß streng vorgeschrieben sein, allerdings durch die Notwendigkeit eines *Spiels* – Zeichen, dem das System seiner gesamten Möglichkeiten zugestehen ist.

I

Bis auf sehr wenig haben wir bereits alles gesagt, was wir *sagen wollten*. Unsere Lexik jedenfalls ist nahezu ausgeschöpft. Bis auf dieses oder jenes Supplement werden unsere Fragen nurmehr die Textur des Textes, die Lektüre und die Schrift, die Beherrschung und das Spiel, die Paradoxien der Supplementarität ebenso wie die graphischen Beziehungen des Lebendigen und des Toten zu benennen haben: im Textuellen, im Textilen und im Histologischen. Wir werden uns in den Grenzen dieses *Webens* halten: zwischen der Metapher des *histos*¹ und der Frage nach dem *histos* der Metapher.

Da wir bereits alles gesagt haben, wird man Geduld haben müssen, wenn wir noch ein wenig weitermachen. Wenn wir uns mit Gewalt aufs Spiel verlegen. Wenn wir also ein wenig *schreiben*: von Platon, der bereits im *Phaidros* sagte, daß die Schrift nichts kann außer (sich) wiederholen, daß sie „stets dasselbe bedeutet (*sêmeinei*)“ und daß sie ein „Spiel“ (*paidia*) ist.

I. PHARMAKEIA

Beginnen wir von neuem. Also: die Verschleierung der Textur kann durchaus Jahrhunderte erfordern, ihr Gewebe freizulegen. Das Beispiel, das wir vorlegen werden, wird, von Platon handelnd, nicht der *Politikos* [*Staats-*

1 „*Histos*, ou, eigentl. aufgerichteter Gegenstand, davon abgeleitet: I *Schiffsmast*. II *senkrechte Walze* in der Antike, nicht horizontal wie bei uns (außer bei Gobelins und in den Manufakturen Indiens), von der die Fäden des Bandes auf einen Webstuhl abgehen, davon abgeleitet: 1. *Webstuhl*; 2. daraus folgend: *das auf dem Stuhl befestigte Band*, davon abgeleitet: *der Einschuß*; 3. *Gewebe, Stoff, ein Webstück*; 4. in übertragener Bedeutung: *Spinnennetz* oder *Bienenwabe*. III *Stöckchen, Rute*. IV in übertragener Bedeutung: *Knochen am Bein*.“

mann] sein, an den man zunächst gedacht haben wird, zweifellos aufgrund des Paradigmas des Webers und vor allem dieses Paradigmas des Paradigmas – der Schrift –, das ihm unmittelbar vorangeht.² Wir werden darauf erst nach einem langen Umweg zurückkommen.

Wir gehen hier vom *Phaidros* aus. Wir sprechen vom *Phaidros*, der nahezu fünfundsiebzig Jahrhunderte hat warten müssen, bis man darauf verzichtet, ihn als einen schlecht komponierten Dialog anzusehen. Zunächst hatte man Platon für zu jung gehalten, als daß er die Sache hätte gut machen, einen schönen Gegenstand hätte erschaffen können. Diogenes Laertius berichtet dieses „man sagt“ (*logos* [sc. *est*], *legetai*), wonach der *Phaidros* Platons erster Versuch war und noch etwas Jungenhaftes (*meirakiōdēs ti*³) erkennen läßt. Schleiermacher glaubt, diese Legende durch ein spöttisches Argument erhärten zu können: ein alter Schriftsteller hätte die Schrift nicht verdammt, wie Platon dies im *Phaidros* tut. Ein nicht nur in sich suspektes Argument: es beglaubigt die Legende des Laertius von einer anderen Legende her. In Wirklichkeit hat nur eine blinde oder oberflächliche Lektüre das Gerücht aufkommen lassen können, Platon habe die Tätigkeit des Schriftstellers *schlechthin* verdammt. Nichts ist hier aus einem Stück, und auch der *Phaidros* spielt, in seiner Schrift, damit⁷, die Schrift als das bessere, das edlere Spiel zu retten – was auch heißt zu verlieren. Von dem schönen Spiel⁸, das Platon sich auf diese Weise gibt⁹, werden wir Auftauchen und Fälligkeit weiter zu verfolgen haben.

Im Jahre 1905 ist dann die auf Diogenes Laertius zurückgehende Überlieferung ins Gegenteil verkehrt worden, nicht, um nun endlich die gute Kom-

2 „FREMDER: Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt, irgend etwas Größeres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wohl jeder von uns erst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen. SOKRATES DER JÜNGERE: Wie meinst du das? FREMDER: Gar wunderlich schein ich gegenwärtig aufzuregen, was bei dem Wissen in uns vorkommt. SOKRATES DER JÜNGERE: Woher das? FREMDER: Eines Beispiels hat mir ja nun wieder auch das Beispiel selbst bedurft. SOKRATES DER JÜNGERE: Was nun weiter? Sage es nur, und meinerwegen trage gar kein Bedenken. FREMDER: So will ich es denn sagen, da ja auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch, wenn sie eben die Bekanntschaft mit der Schrift machen (*hotan arti grammatōn empeiroi gignōntai*)“ (277 *de*, Übersetzung Diēs [Übersetzung nach Schleiermacher, mit einer Veränderung: „die Bekanntschaft mit der Schrift machen“ anstelle von „lesen lernen“; solche stets kontextbedingten Änderungen werden immer wieder erfolgen, ohne daß je im einzelnen darauf hingewiesen wird; A. d. Ü.¹⁰). Die folgende Beschreibung der Verflechtung (*symplokē*) in der Schrift macht die Notwendigkeit des Rückgriffs auf das Paradigma in der grammatikalischen Erfahrung deutlich und führt dann allmählich weiter zum Gebrauch dieses Vorgehens in seiner „königlichen“ Form und zum Paradigma der Weberei.

3 Zur Geschichte der Interpretationen des *Phaidros* und zum Problem seiner Komposition wird man einen ausführlichen Überblick in *La Théorie platonicienne de l'amour* von L. Robin finden (Paris 1964) und in der *Introduction* desselben Autors zur „édition Budé“ des *Phèdre* [*Phaidros*].

position des *Phaidros* anzuerkennen, sondern um dieses Mal die Mängel dem altersbedingten Unvermögen¹⁰ des Autors zuzuschreiben: „Der *Phaidros* ist schlecht komponiert. Diese Schwäche ist um so überraschender, als Sokrates darin das Kunstwerk als einen lebenden Organismus definiert, doch gerade die Unmöglichkeit zu realisieren, was man sich vorgenommen hat, ist ein Beweis für das Alter.“⁴

Wir sind da nicht mehr. Natürlich ist die Hypothese einer strikten, sicheren und subtilen Form fruchtbarer. Sie entdeckt neue Übereinstimmungen/Akkorde, überrascht sie in einem minutiösen Kontrapunkt, in einer geheimeren Organisation von Themen, Namen und Worten. Sie löst eine ganze, die Argumente geduldig verflechtende *symplokē* auf. Das Meisterliche der Beweisführung wird darin wendig, ironisch und diskret zugleich bestätigt und ausgestrichen.

Im besonderen – und dies wird unser supplementärer Faden sein – wird der gesamte letzte Teil (274 *b ff.*), der, wie man weiß, dem Ursprung, der Geschichte und dem Wert der Schrift gewidmet ist, diese ganze Einleitung des *Schrift-Prozesses*, wohl eines Tages aufhören müssen, als eine zusätzlich hinzugefügte mythologische Phantasie zu gelten, als ein Appendix, auf welches der Dialog, ohne Schaden zu nehmen, gut hätte verzichten können. In Wahrheit wird im *Phaidros* durchgehend strikt danach verlangt.

Stets mit Ironie. Doch was hat es hier mit der Ironie auf sich, und was ist ihr hauptsächliches Zeichen? Der Dialog enthält die einzigen „platonischen Mythen, die im strengen Sinne originär sind: die Fabel von den Zikaden im *Phaidros* und die von Theuth im selben Dialog“.⁵ Nun hatte Sokrates mit seinen ersten Worten zu Beginn des Gesprächs die Mythologeme „auf Wanderschaft geschickt“¹¹ (229 *c* – 230 *a*). Nicht, um sie absolut zurückzuweisen, sondern um sie, indem ihnen dort, wo sie hingeschickt werden, zugleich ein Feld gegeben wird, aus der schweren und ernsten Naivität der „rationalistischen“ Physiker zu befreien und um sich selbst davon, so wie man eine Haut abstreift, in der Beziehung zu sich und im Wissen von sich zu befreien.

Die Mythen auf Wanderschaft zu schicken, sie mit einem Gruß zu verabschieden, sie in die Ferien zu entlassen, ihnen Urlaub zu geben, diese schöne Lösung des *chairein*, was dies alles zugleich heißt, wird zweimal unterbrochen werden, um diese „zwei platonischen“, also „strikt originären Mythen“

4 H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905. E. Bourguet kritisiert ihn in seinem Artikel „Sur la composition du *Phèdre*“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919, S. 335. [Das obige Zitat ist die Zusammenfassung der Raederschen Argumentation durch E. Bourguet, der sich namentlich auf die S. 267 des Buches von Raeder bezieht; A. d. Ü.]

5 P. Frutiger, *Les Mythes de Platon* [Paris 1930], S. 233.

aufzunehmen. Nun, alle beide tauchen unvermutet in der Eröffnung einer Frage nach dem Geschriebenen auf. Das ist freilich, was die Geschichte der Zikaden betrifft, nicht ganz so offensichtlich – und ist es bislang je aufgedeckt worden? Aber es ist nicht minder gesichert. Die beiden Mythen folgen auf dieselbe Frage und sind nur durch eine kurze Periode, gerade mal die Zeit eines Umwegs, getrennt. Der erste gibt mit Sicherheit keine Antwort auf die Frage, suspendiert sie vielmehr, markiert die Pause und läßt uns auf die Wiederaufnahme warten, die zu dem zweiten hinführen wird.

Lesen wir. In der ganz exakt berechneten Mitte des Dialoges – man kann die Zeilen zählen – wird in der Tat danach gefragt, was es mit der *Logographie* auf sich hat (257 c). Phaidros erinnert daran, daß die mächtigsten und ehrbarsten Bürger, die freiesten Männer sich schämten (*aischynontai*), „Reden zu schreiben“ und *syngrammata* zu hinterlassen. Sie fürchteten das Urteil der Nachwelt, und sie fürchteten, als „Sophisten“ zu gelten (257 d). Der Logograph im strikten Sinne sei einer, der für andere, die einen Prozeß führten, Reden abfaßt, die er nicht selbst spricht, bei denen er nicht leibhaftig, wenn man das so sagen kann, teilnehmend zugegen ist und die ihre Wirkungen in seiner Abwesenheit hervorbringen. Indem er schreibt, was er nicht sagt, würde er niemals wahr sprechen und wohl auch niemals wahr denken, und somit hat der Autor der geschriebenen Rede bereits Stellung im Lager der Sophisten bezogen: als der Mensch der Un-Gegenwärtigkeit und der Un-Wahrheit. Die Schrift ist also bereits eine Inszenierung. Die Unvereinbarkeit des *Geschriebenen* und des *Wahren* zeigt sich in dem Augenblick klar an, wo Sokrates zu erzählen beginnt, wie die Menschen durch die Lust außer sich geraten, sich selbst abwesend werden, sich vergessen und in der Wollust des Gesangs sterben (259 c).

Doch wird der Ausgang hinausgezögert. Die Haltung des Sokrates ist noch neutral: Schreiben ist keine an sich schändliche, anstößige und entehrende (*aischron*) Handlung. Man geht nur dann seiner Ehre verlustig, wenn man auf unehrenhafte Weise schreibt. Doch was heißt auf unehrenhafte Weise schreiben? Und, so fragt Phaidros weiter, was heißt auf schöne Weise (*kalös*) schreiben? Diese Frage zeichnet die zentrale Aderung ein, die große Falte, die den Dialog teilt. Zwischen dieser Frage und der Antwort, die diese im letzten Teil ausdrücklich wiederaufnimmt („Von der Anständigkeit und der Unanständigkeit des Schreibens aber, wo angewendet es gut ist und wo unschicklich, davon wäre noch übrig zu reden. Nicht wahr?“, 274 b), bleibt der Faden fest, wenn auch nicht sehr gut sichtbar, gespannt und zieht sich durch die Fabel von den Zikaden und die Themen der Psychagogie, der Rhetorik und der Dialektik hindurch.

Sokrates beginnt also damit, daß er die Mythen auf Wanderschaft schickt, und erfindet dann, wie er, zweimal, vor der Schrift innehält, deren zwei, nicht – wir werden das sehen – in ganzen Stücken, doch freier und spontaner als je in seinem Werk. Nun *findet* aber das *chairein* zu Beginn des Phaidros *im Namen der Wahrheit* statt. Wir werden uns über die Tatsache, daß die Mythen im Augenblick und im Namen der Schrift aus den Ferien zurückkommen, noch unsere Gedanken machen.

Das *chairein* findet *im Namen der Wahrheit* statt: ihrer Erkenntnis und genauer der Wahrheit in der Selbsterkenntnis. Es ist das, was Sokrates erklärt (*explique*) (230 a). Aber dieser Imperativ des Wissens von sich wird nicht zunächst in der transparenten Unmittelbarkeit der Selbstgegenwärtigkeit empfunden oder diktiert. Er wird nicht wahrgenommen. Nur interpretiert, gelesen, dechiffriert. Eine Hermeneutik *weist* die Anschauung *an*. Eine Inschrift (*inscription*), das *delphikon gramma*, das nichts weniger ist als ein Orakel, schreibt durch seine schweigende Chiffre die Autoskopie und die Autognosis vor, bedeutet sie – so wie man jemandem etwas bedeutet im Sinne eines Befehls. Eben jene Autoskopie und Autognosis, die Sokrates dem gleichfalls den Sophisten überlassenen hermeneutischen Abenteuer der Mythen glaubt gegenüberstellen zu können (229 d).

Und das *chairein* findet im Namen der Wahrheit *Statt*. Die *Topoi* des Dialogs sind nicht gleichgültig. Die Themen, die Plätze im Sinne der Rhetorik, sind präzise eingeschrieben, einbegriffen in jeweils signifikante Landschaften, sie sind inszeniert; und in dieser theatralischen Geographie gehorcht die Einheit des Ortes einer unfehlbaren Berechnung oder Notwendigkeit. Die Zikadenfabel zum Beispiel hätte nicht Statt gefunden, wäre nicht erzählt worden, Sokrates hätte nicht den Anreiz (*incitation*) dazu empfunden, wenn nicht die Hitze, die über der ganzen Unterhaltung lastet, die beiden Freunde aus der Stadt heraus aufs Land in die Nähe des Flusses Ilissos geführt hätte. Noch bevor er von der Genealogie des Zikadenvölkchens erzählte, hatte Sokrates auf das „sommerliche Gesäusel“ angesprochen, das „in den Chor der Zikaden“ einstimmt (230 c). Doch dies ist nicht der einzige, vom Raum des Dialogs erforderte kontrapunktische Effekt. Der Mythos, der für das *chairein* und den Rückzug (*repli*)¹² in die Autoskopie den Vorwand (*prétexte*) abgibt, kann selbst nur – von den ersten Schritten dieser Wanderschaft an – am Schauspiel des Ilissos hervortreten. Ist dies hier nicht in etwa der Platz, fragt Phaidros, wo Boreas, wenn man der Überlieferung glauben darf, Oreithyia entführt haben soll? Dieses Ufer, die durchscheinende Reinheit dieser Gewässer dürfte die Jungfrauen willkommen heißen, wie ein Zauber gar angezogen und zum Spiel gereizt haben. Sokrates schlägt nun der Belustigung

halber eine gelehrte Erklärung (*explication*) des Mythos im rationalistischen und physikalistischen Stil der *sophoi* vor: in dem Augenblick, wo sie mit Pharmakeia spielte (*syn Pharmakeia paizousan*), habe der Wind Boreas (*pneuma Boreou*) Oreithyia gestoßen und „von den Felsen dort in der Nähe“ in den Abgrund gestürzt (*précipitée*), „und dieser Todesart wegen habe man gesagt, sie sei durch den Gott Boreas geraubt worden . . . Ich aber, o Phaidros, finde dergleichen [Erklärungen] im übrigen ganz artig, nur daß ein gar kunstreicher und eifriger Mann dazu gehört, der eben nicht zu beneiden ist . . .“

Ist die knappe Erwähnung von Pharmakeia, am Anfang des Phaidros, ein Zufall? Ein Außer-, ein Beiwerk (*hors-d'œuvre*)? Eine Quelle, „vielleicht eine heilende“, wie Robin anmerkt, sei Pharmakeia in der Nähe des Ilissos geweiht. Halten wir jedenfalls das eine fest, daß ein kleiner Fleck, das heißt eine Masche (*macula*) die Szene dieser *Jungfrau*, die, *als sie mit Pharmakeia spielte*, in die Tiefe gestürzt und vom Tod überrascht wurde, in der Tiefe des Gewebes für den gesamten Dialog markiert hat. *Pharmakeia* ist auch ein allgemeiner Name, der die Verwaltung des *pharmakon*, der Droge bedeutet: des Heilmittels und/oder des Giftes. „Vergiftung“ wäre nicht der am wenigsten geläufige Sinn von „pharmakeia“. Antiphon hat uns das Logogramm einer „Anklage gegen eine Schwiegermutter wegen Vergiftung“ (*Pharmakeias kata tēs mētryias*) hinterlassen. Mit ihrem Spiel hat Pharmakeia eine jungfräuliche Reinheit und ein unberührtes (*inentamé*)¹³ Inneres in den Tod gerissen.

Nur wenig weiter unten vergleicht Sokrates die von Phaidros mitgebrachten geschriebenen Texte mit einer Droge (*pharmakon*). Dieses *pharmakon*, diese „Arznei“, dieser Zauberspruch, Heilmittel und Gift zugleich, führt sich mit seiner ganzen Ambivalenz bereits in das Korpus der Rede ein. Dieser Zauber, diese Kraft der Faszination, diese Macht der Verzauberung können – nacheinander oder gleichzeitig – wohlthuend und böse sein. Das *pharmakon* wäre eine *Substanz*, mit allem, was dieses Wort wird konnotieren können, nämlich den für okkulte Mächte geeigneten Stoff, die kryptisch verschlossene Tiefe, die der Analyse ihre Ambivalenz nicht preisgibt und bereits den Raum der Alchimie vorbereitet, wenn wir nicht weiter unten dahin kommen sollten, sie als die Anti-Substanz schlechthin anzuerkennen: als das, was jedem Philosophem widersteht, was als Nicht-Identität, Nicht-Wesen, Nicht-Substanz endlos darüber hinausgeht und ihr gerade dadurch die unerschöpfliche Gegenwärtigkeit ihres Fundus (*fonds*) und ihres Mangels an Tiefe (*fond*) verschafft.

Mit dem Mittel der Verführung operierend, sorgt das *pharmakon* dafür, daß die allgemeinen, natürlichen oder habituellen Wege und Gesetze verlas-

sen werden. Es sorgt hier dafür, daß Sokrates seinen eigenen Platz und seine gewöhnlichen Wege verläßt. Diese hielten ihn stets im Innern der Stadt. Die Schriftrollen¹⁴ wirken wie ein *pharmakon*, das denjenigen, der niemals die Stadt, nicht einmal im letzten Moment, um dem Schierling zu entgehen, verlassen wollte, aus der Stadt heraus treibt oder zieht. Sie sorgen dafür, daß er aus sich herausgeht, und reißen ihn mit auf einen Weg, der eigentlich ein *exodos* ist:

PHAIDROS: . . . einem Fremden gleichst du, der sich umherführen läßt, und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst du aus der Stadt über die Grenze; noch auch selbst zum Tore scheinst du mir hinauszugehen.

SOKRATES: Dies verzeih mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und das Land und die Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du indes, dünkt mich, hast, um mich herauszulocken, das rechte Mittel gefunden (*dokeis moi tēs emēs exodou to pharmakon hēurēkenai*). Denn wie sie mit vorgehaltenem Laub oder Getreide hungriges Vieh führen, so könntest du gewiß, wenn du mir solche Rollen (*en bibliois*) mit Reden vorzeigtest, mich durch ganz Attika herumführen und wohin du sonst wolltest. Nun wir aber an Ort und Stelle angekommen sind, werde ich mich wahrscheinlich hier niederlegen; du aber, in welcher Stellung du am besten lesen zu können glaubst, die wähle und lies vor. (230 *de*)

Eben in diesem Moment, als Sokrates sich endlich in voller Länge ausgestreckt und Phaidros die bequemste Stellung eingenommen hat, um den Text oder, wenn man so will, das *pharmakon* handhaben zu können, kommt es zur Aufnahme (*s'entame*)¹⁵ des Gesprächs. Eine – von Lysias oder von Phaidros in persona – gehaltene Rede, eine in Sokrates' Gegenwart gegenwärtig vorgetragene Rede hätte nicht dieselbe Wirkung gehabt. Allein die *logoi en bibliois*, die aufgeschobenen, vorbehaltenen, eingewickelten, eingerollten Worte (*paroles*), die im vorliegenden Fall auf sich warten lassen und zwar in der Obhut eines festen Gegenstandes, die sich die Zeit eines Weges begehren lassen, allein die verborgenen Lettern können Sokrates derart zum Gehen veranlassen. Wenn die Rede schlechthin gegenwärtig, enthüllt, entblößt, in persona in ihrer Wahrheit ohne die Umwege eines fremden Signifikanten dargeboten werden könnte, wenn *a limine* ein nicht aufgeschobener *logos* möglich wäre, so würde sie nicht verführen. Sie würde Sokrates nicht wie unter der Wirkung eines *pharmakon* aus seinem Weg herausreißen. Wir greifen vor. Bereits auf die Schrift, das *pharmakon*, das Vom-Weg-Abführen.

Man wird bemerkt (*remarqué*) haben, daß wir eine gebräuchliche Platon-Übersetzung verwenden, die der „éditions Guillaume Budé“, die eine Autorität darstellt. Hier für den *Phaidros* ist es die von Léon Robin [Friedrich Schleiermacher]. Wir werden das auch weiterhin tun und zuweilen, wenn uns das angebracht und für unsere Sache treffend erscheinen wird, in Klam-

mern den griechischen Text einfügen. So zum Beispiel das Wort *pharmakon*. Und zwar, damit, wie wir hoffen, jene geregelte Polysemie deutlicher hervortreten kann, die es mit dem Mittel des Hinbiegens, der Unbestimmtheit oder der Überbestimmung, doch ohne Widersinn ermöglicht hat, dasselbe Wort durch „Heilmittel“, „Gift“, „Droge“, „Zaubertrank“ etc. zu übersetzen. Wir werden ebenfalls sehen, an welchem Punkt die plastische Einheit dieses Begriffs, seine Regel vielmehr und die befremdende Logik, die ihn an seinen Signifikanten bindet, verstreut, maskiert, verwischt und von einer relativen Unlesbarkeit getroffen wurden – die gewiß der Unvorsichtigkeit oder dem Empirismus der Übersetzer, doch zunächst der fürchterlichen und irreduziblen Schwierigkeit der Übersetzung geschuldet ist. Eine grundsätzliche Schwierigkeit, die weniger vom Übergang von einer Sprache in eine andere, von einer philosophischen Sprache in eine andere als von der Überlieferung bereits, wir werden das sehen, des Griechischen ins Griechische und, gewaltsam, eines Nicht-Philosophems in ein Philosophem abhängt. Mit diesem Übersetzungsproblem werden wir nicht weniger zu tun haben als mit dem Problem des Übergangs zur Philosophie.

Die *biblia*, die Sokrates aus seiner Reserve und aus dem Raum herauslocken, in dem er zu lernen, zu lehren, zu sprechen, Dialoge zu führen beliebt – die geschützte Einfriedung einer Stadt –, diese *biblia* umschließen den vom „größten Meister unter allen jetzt im Schreiben“ (*deinotatos ōn tōn nyn graphēin*) geschriebenen Text. Es handelt sich um Lysias. Phaidros hält den Text oder, wenn man so will, das *pharmakon* unter seinem Mantel verborgen. Er braucht ihn, weil er den Text nicht auswendig (*par cœur*)^[6] gelernt hat. Dieser Punkt ist wichtig für alles weitere, das Problem der Schrift in seiner zwangsläufig engen Verbindung mit dem Problem des „auswendig können“. Bevor Sokrates sich in voller Länge ausstreckt und Phaidros auffordert, die bequemste Stellung einzunehmen, hatte letzterer vorgeschlagen, ohne die Hilfe des Textes den Gedankengang, das Argument, den Plan der Rede des Lysias, seine *dianoia*, wiederzugeben. Sokrates hält ihn davon ab: „Nicht jedoch, bevor du gezeigt hast, lieber Mensch, was du da hast in der linken Hand unter dem Mantel. Denn ich vermute, du hast die Rede selbst . . . (*ton logon auton*).“ (228 d) Zwischen dieser Aufforderung und dem Beginn der Lektüre, während das *pharmakon* unter dem Mantel des Phaidros zirkulierte, erfolgte die Erwähnung der Pharmakeia und wurde den Mythen Urlaub gegeben.

Ist es am Ende Zufall oder zeugt es von Harmonie, wenn, schon bevor es zu der deklarierten Präsentation der Schrift als ein *pharmakon* in der Mitte des Mythos von Theuth kommt, die *biblia* und die *pharmaka* bereits in eher

böswilliger oder argwöhnischer Absicht miteinander verknüpft werden? Der wahren, auf der Wissenschaft gegründeten Medizin werden tatsächlich in einem einzigen Zug die empirische Praxis, die nach Rezepten auswendig gelernte Operation, die aus Büchern gewonnene Erkenntnis und die blinde Verwendung von Drogen gegenübergestellt. All dies gehört, heißt es, in den Bereich der *mania*: „Dann, glaube ich, würde er sagen: ‚Der Mensch ist toll und glaubt, weil er in einem Buch (*ek bibliou*) oder sonstwo einige Mittelchen (*pharmakiois*) gefunden hat, ein Arzt geworden zu sein, obwohl er doch nichts von der Kunst versteht.“ (268 c)

Diese Verknüpfung von Schrift und *pharmakon* scheint noch eine äußerliche zu sein; man könnte sie für künstlich halten und für ein bloßes Zusammentreffen. Doch Intention und Intonation sind dieselben: ein und dieselbe Verdächtigung wickelt in derselben Geste das Buch und die Droge, die Schrift und das okkulte, zweideutige, dem Empirismus und dem Zufall ausgelieferte, auf den Wegen des Magischen und nicht nach Gesetzen der Notwendigkeit operierende Wirken ein. Das Buch, das in den *biblia* eingeschlossene tote und rigide Wissen, die angehäuften Geschichten, die Nomenklaturen, die auswendig gelernten Rezepte und Formeln, dies alles ist dem lebendigen Wissen und der Dialektik genauso fremd, wie das *pharmakon* dem ärztlichen Wissen fremd ist. Und wie der Mythos dem Wissen. Da es um Platon geht, der, wenn es darauf ankam, so gut mit dem Mythos in seiner archäo-logischen oder paläo-logischen Kraft umzugehen wußte, lassen sich die Ungeheuerlichkeit und die Schwierigkeit dieser letzten Entgegensetzung erahnen. Diese Schwierigkeit macht sich daran bemerkbar (*se marque*) – und dies ist unter hundert weiteren das Beispiel, das uns hier festhält –, daß die Wahrheit – die ursprüngliche Wahrheit – der Schrift als *pharmakon* zunächst der Verantwortung (*charge*) eines Mythos überlassen sein wird. Dem von Theuth, zu dem wir jetzt kommen.

Bis an diesem Punkt des Dialogs haben sich das *pharmakon* und das Graphem Zeichen gegeben/zugewunken, wenn man das so sagen kann, aus der Ferne, indirekt aufeinander verweisend und wie zufällig, aus einem noch ungewissen Grunde, zusammen in derselben Zeile erscheinend und verschwindend, ein recht diskretes und vielleicht im Grunde gar nicht einmal absichtsvolles Wirken. Doch um diesen Zweifel auszuräumen und einmal unterstellt, den Kategorien des Willentlichen und des Unwillentlichen käme noch irgendeine absolute Trefflichkeit zu in einer Lektüre – was wir nicht einen Augenblick lang glauben, zumindest nicht auf der textuellen Ebene, auf der wir uns vorwagen –, kommen wir zur letzten Phase des Dialogs, zum Auftritt des Theuth auf der Bühne (*scène*).

Dieses Mal wird die Schrift ohne Umweg, ohne Hintergedanken, ohne ein verstecktes Argument als ein *pharmakon* vorgelegt, präsentiert und deklariert (274 e).

Dieses Stück hätte durchaus, man kann das erkennen, in der isolierten Gestalt eines Appendix, eines zusätzlich hinzugefügten Supplements erscheinen können. Und ungeachtet dessen, was in den vorangehenden Etappen danach ruft, bietet Platon es tatsächlich ein wenig in der Art einer Zerstreuung, einer Vorspeise (*hors-d'œuvre*) oder eher noch einer Nachspeise an. Alle Sujets/Subjekte des Dialogs, Themen wie Gesprächsteilnehmer, scheinen erschöpft zu sein in dem Moment, wo das Supplement, die Schrift oder, wenn man so will, das *pharmakon* eingeführt wird: „Darüber nun, was Kunst ist und Kunstlosigkeit im Reden (*to men technēs te kai atechnias logōn*)⁶, möchte dieses genug sein.“ (274 b) Und doch geschieht es genau im Moment dieser Erschöpfung, daß die Frage der Schrift sich einnistet und einrichtet.⁷ Und wie weiter oben durch das Wort *aischron* (oder das Adverb *aischrōs*) angezeigt, wird die Frage der Schrift eindeutig als eine moralische Frage eröffnet. Der Einsatz ist genau die *Moralität*, sowohl im Sinne des Gegensatzes von gut und böse, von gut und schlecht, als auch im Sinne der Sitten, der öffentlichen Sittlichkeit und der gesellschaftlichen Gepflogenheiten. Es geht darum zu wissen, was sich schickt und was sich nicht schickt. Diese moralische Beunruhigung hebt sich in nichts von der Frage der Wahrheit, des Gedächtnisses und der Dialektik ab. Diese letzte Frage, die sehr rasch als *die* Frage der Schrift angegangen werden wird, verknüpft sich mit dem moralischen Thema, entwickelt es sogar im Sinne einer Wesensverwandtschaft und nicht einer bloßen Überlagerung. Doch in einer durch die politische Entwicklung der Stadt, die Ausbreitung der Schrift und die Aktivitäten der Sophisten sehr stark auf die Gegenwart bezogenen Auseinandersetzung liegt der primäre Akzent natürlich auf den politischen und gesellschaftlichen Schicklichkeiten.

6 Robin übersetzt hier, wo es um den *logos* geht, *technē* durch „art“ [„Kunst“]. Weiter unten, im weiteren Verlauf der Untersuchung wird dasselbe Wort, dieses Mal die Schrift betreffend, mit „connaissance technique“ [„technische Kenntnis“] (275 c) übersetzt.

7 Während im *Cours* von Saussure [*Cours de linguistique générale; Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*] die Frage der Schrift ausgeschlossen oder in einer Art präliminaren Exkurs außerhalb des Werks (*hors d'œuvre*) geregelt wird, gibt sich im *Essai sur l'origine des langues* [*Versuch über den Ursprung der Sprachen*] das Kapitel, das Rousseau ihr widmet, trotz seiner tatsächlichen Wichtigkeit als eine Art ziemlich kontingentes Supplement aus, als ein Zusatzkriterium, „ein weiteres Mittel, um die Sprachen zu vergleichen und über ihre Anciennität zu entscheiden“. Dieselbe Operation in der *Enzyklopädie* Hegels; vgl. „Le puits et la pyramide“ (I-1968), in: *Hegel et la pensée moderne*, Paris 1970 (Coll. „Epiméthée“) [wiederaufgenommen in: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972; dt. „Der Schacht und die Pyramide“, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988].

Der von Sokrates vorgeschlagene Schiedsspruch spielt sich in der Opposition zwischen den Werten der Schicklichkeit und der Unschicklichkeit (*euprepeia/aprepeia*) ab: „Von der Anständigkeit und der Unanständigkeit des Schreibens aber, wo angewendet es gut ist und wo unschicklich, davon wäre noch übrig zu reden. Nicht wahr?“ (274 b)

Ist Schreiben schicklich? Gibt der Schreiber eine gute Figur ab? Ist es passend zu schreiben? Tut man das?

Nein, gewiß nicht. Doch die Antwort ist nicht so einfach und Sokrates läßt sich Zeit, bevor er sie in einem rationalen Diskurs, in einem *logos* in eigener Verantwortung auf sich nimmt. Er sorgt dafür, daß sie vernommen wird, er delegiert sie an eine *akoē*, ein umlaufendes Rumoren, Gerücht, ein Kennen vom Hören-Sagen, eine von Mund zu Mund (*de bouche à oreille*)¹⁷ kolportierte Geschichte: „Eine Sage (*akoē*) wenigstens habe ich darüber zu erzählen von den Alten, das Wahre aber wissen nur jene selbst. Könnten wir aber dieses finden, würden wir uns dann noch irgend um menschliche Urteile kümmern?“ (274 c)

Die Wahrheit der Schrift, das heißt, wir werden es sehen, die Un-Wahrheit können wir nicht in uns selbst aus uns selbst heraus entdecken. Und sie ist nicht Gegenstand einer Wissenschaft, sondern nur einer wiedererzählten (*recitée*) Geschichte, einer wiederholten Fabel. Die Bindung der Schrift an den Mythos wird genauer gefaßt als ihr Gegensatz zum Wissen und namentlich zum Wissen, welches man in sich selbst aus sich selbst heraus schöpft. Und zugleich wird durch die Schrift oder durch den Mythos der Bruch mit der Genealogie und die Entfernung vom Ursprung bedeutet. Man wird insbesondere bemerken (*remarquera*), daß dieses, dessen die Schrift weiter unten angeklagt werden wird – zu wiederholen, ohne zu wissen –, hier den gangbaren Weg definiert, der zur Aussage und zur Bestimmung ihres Status führt. Man beginnt damit zu wiederholen, ohne zu wissen – man beginnt mit einem Mythos –, und wiederholt so die Definition der Schrift: wiederholen, ohne zu wissen. Diese Verwandtschaft von Schrift und Mythos, beide unterschieden vom *logos* und von der Dialektik, wird von nun an nur noch deutlicher hervortreten. Nachdem er wiederholt hatte, ohne zu wissen, daß die Schrift darin bestünde, zu wiederholen, ohne zu wissen, wird Sokrates den beweisführenden Teil seiner Anklagerede, seines *logos* allein auf die Prämissen der *akoē*, auf die durch eine fabulöse Genealogie der Schrift hindurch lesbaren Strukturen gründen. Wenn der Mythos die ersten Schläge gesetzt haben wird, wird der *logos* des Sokrates den Angeklagten in die Enge treiben.

2. DER VATER DES LOGOS

Die Geschichte beginnt so:

SOKRATES: Ich habe also gehört, zu Naukratis in Ägypten sei einer von den dortigen alten Göttern gewesen, dem auch der Vogel, welcher Ibis heißt, geheiligt war, er selbst aber, der Gott, habe Theuth geheißt. Dieser habe zuerst die Wissenschaft der Zahl und das Rechnen erfunden, dann die Geometrie und die Sternkunde, ferner das Brett- und Würfelspiel, und so auch die Buchstaben (*grammata*). Als König von ganz Ägypten habe damals Thamus geherrscht in der großen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Theben nennen, den Gott selbst aber Ammon. Zu dem sei Theuth gegangen, habe ihm seine Künste gewiesen und begehrt, sie möchten den anderen Ägyptern mitgeteilt werden. Jener fragte, was doch eine jede für Nutzen gewähre, und je nachdem ihm, was Theuth darüber vorbrachte, richtig oder unrichtig dünkte, tadelte er oder lobte. Vieles nun soll Thamus dem Theuth über jede Kunst dafür und dawider gesagt haben, was weitläufig wäre alles anzuführen. Als er aber an die Buchstaben gekommen, habe Theuth gesagt: „Dieser Lehrgegenstand (*to mathēma*), o König, wird die Ägypter weiser machen und gedächtnisfester (*sophōterous kai mnēmonikōterous*); denn als ein Mittel (*pharmakon*) für den Verstand und das Gedächtnis ist er erfunden.“ Jener aber habe erwidert . . . Etc.

Schneiden wir hier den König ab. Er steht dem *pharmakon* gegenüber. Und es ist bekannt, daß er einen Schnitt vollziehen wird.

Stellen wir den Schauplatz und die Personen still. Schauen wir. Die Schrift (oder, wenn man so will, das *pharmakon*) wird also dem König präsentiert. Präsentiert: als eine Art Präsent¹⁸⁾, das dem Lehnsherrn zu Ehren von seinem Vasallen dargeboten wird (Theuth ist ein Halbgott, der zum König der Götter spricht), vor allem aber als ein von seiner Wertschätzung abhängiges Werk. Und dieses Werk ist selbst eine Kunst, ein Arbeitsvermögen, ein werktätiges Geschick. Dieses Artefakt, dieses künstliche Gebilde ist eine Kunst. Doch noch ist dieses Geschenk von ungewissem Wert. Gewiß, der Wert der Schrift – oder des *pharmakon* – wird dem König gegeben, doch es ist der König, der ihr ihren Wert geben wird. Der den Preis dessen festlegen wird, was er, so wie er es annimmt, konstituiert oder instituiert. Der König oder der Gott (Thamus repräsentiert⁸ Ammon, den König der Götter, den König der Könige und den Gott der Götter. *Ō basileu*, nennt ihn Theuth) ist so der andere Name für den Ursprung des Wertes. Der Wert der Schrift wird

8 Thamus ist bei Platon zweifellos der andere Name des Gottes Ammon, dessen Figur wir später um ihrer selbst willen werden zeichnen müssen (der Sonnengott und Vater der Götter). Zu dieser Frage und der von ihr veranlaßten Auseinandersetzung vgl. Frutiger, *op. cit.*, S. 233, Anm. 2, und vor allem Eisler, „Platon und das ägyptische Alphabet“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1922; Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Art.: Ammon); Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Art.: Thamus).

nicht sie selbst sein, die Schrift wird Wert nur haben, sofern und soweit Gott-der-König dies den Fall sein läßt. Letzterer erleidet dadurch nicht weniger das *pharmakon* als ein Produkt, ein *ergon*, welches nicht das seine ist, das ihm von draußen kommt, aber auch von unten, und das sein geneigtes Urteil erwartet, um in seinem Sein und in seinem Wert geheiligt zu werden. Gott der König kann nicht schreiben, aber dieses Nichtwissen oder diese Unfähigkeit zeugen von seiner souveränen Unabhängigkeit. Er braucht nicht zu schreiben. Er spricht, er sagt, er diktiert und sein Wort genügt. Ob ein Schreiber seines Sekretariats dem das Supplement einer Transkription hinzufügt oder nicht, diese Aufzeichnung ist ihrem Wesen nach sekundär.

Aus dieser Stellung heraus wird der Gottkönig, ohne die Ehrung zurückzuweisen, sie abwerten, wird er nicht nur die Nutzlosigkeit, sondern auch das Bedrohliche und das Frevelhafte an ihr deutlich werden lassen. Eine andere Weise, die ihm zugedachte Gabe der Schrift nicht anzunehmen. Indem er dies tut, handelt Gott-der-König-der-spricht wie ein Vater. Das *pharmakon* wird hier dem Vater präsentiert und durch ihn verworfen, erniedrigt, liegengelassen, mißachtet. Der Vater verdächtigt und überwacht die Schrift allzeit.

Auch wenn wir uns hier durch den leichtfallenden Übergang, der die Figuren des Königs, des Gottes und des Vaters untereinander kommunizieren läßt, nicht (ver)föhren lassen möchten, die Bereitschaft zu einer systematischen Aufmerksamkeit – was es unserer Kenntnis niemals gegeben hat – für die Durchgängigkeit eines platonischen Schemas, das den Ursprung und die Macht des Wortes, sprich: des *logos*, der väterlichen Stellung zuweist, dürfte genügen. Nicht, daß dies allein und vornehmlich bei Platon geschähe. Es ist bekannt bzw. man kann es sich ohne weiteres vorstellen. Doch daß der „Platonismus“, der die gesamte abendländische Metaphysik in ihrer Begrifflichkeit begründet, der Allgemeinheit dieses strukturalen Zwangs nicht entgeht, daß er dies gar mit einem Glanz (*éclat*) und einer Subtilität ohnegleichen illustriert, ist als Faktum um so signifikanter.

Nicht so sehr, daß der *logos* der Vater sei. Sondern, daß des Logos' Ursprung *sein Vater* ist. Nur per Anachronie ließe sich sagen, daß das „sprechende Subjekt“ *der Vater* seines Wortes (*parole*) ist. Man wird schnell gemerkt haben, daß da keinerlei Metapher vorliegt, zumindest, wenn man die geläufige und konventionelle Wirkung einer Rhetorik so versteht. Der *logos* ist ein Sohn, also, und einer, der ohne die *Gegenwart*, ohne den gegenwärtigen *Beistand*¹⁹⁾ seines Vaters zugrunde ginge. Seines Vaters, welcher (ver-)antwortet. Der für ihn antwortet und für ihn die Verantwortung übernimmt, für ihn bürgt. Ohne seinen Vater ist er freilich nichts mehr als eine Schrift.

So sagt es zumindest derjenige, der das Sagen hat: es ist die These des Vaters. Das Spezifische an der Schrift ginge folglich auf die Abwesenheit des Vaters zurück. Eine solche Abwesenheit kann noch nach verschiedenen Arten modalisiert werden, wobei diese unterschieden oder vermischt, sukzessive oder simultan vorkommen können: man kann seinen Vater verloren haben, aufgrund eines natürlichen oder eines gewaltsamen Todes, durch irgendeine Gewalt oder durch Vaternord; was das Ersuchen um den, möglichen oder unmöglichen, Beistand der väterlichen Gegenwart angeht, so kann man direkt darum ersuchen oder so tun, als wäre man gar nicht darauf angewiesen, etc. Wie sehr Sokrates auf dem beklagenswerten oder arroganten Elend des der Schrift ausgelieferten *logos* beharrt, ist bekannt: „bedarf sie immer ihres Vaters Hilfe (*tou patros aei deitai boēthou*); denn selbst ist sie weder imstande sich zu schützen noch sich zu helfen“.

Dieses Elend ist zwiespältig: gewiß, die Hilflosigkeit des Waisenkindes, das nicht nur der Anteilnahme einer Gegenwart bedarf, sondern dem man beistehen und zu Hilfe kommen muß; doch indem man das Waisenkind beklagt, klagt man es auch an und mit ihm die Schrift, sich vom Vater entfernen, selbstgefällig und sich selbst genug sich von ihm emanzipieren zu wollen. Aus der Position dessen, der das Zepter innehat, wird das Begehren der Schrift als ein Begehren danach, ein Waisenkind zu sein, und als eine Subversion mit dem Ziel des Vaternords indiziert, designiert und denunziert. Ist das *pharmakon* nicht etwas Verbrecherisches, ist es nicht ein vergiftetes Geschenk?

Der Status dieses Waisenkindes, dem kein Beistand zuteil werden kann, deckt sich mit dem eines *graphein*, das, niemandes Sohn in eben dem Moment, wo es zur Einschreibung kommt, kaum mehr etwas mit einem Sohn gemein hat und seine Herkunft nicht mehr (*an*)*erkennt*: im Sinne des Rechts wie der Pflicht. Im Unterschied zur Schrift ist der lebendige *logos* dadurch lebendig, daß er einen lebendigen Vater hat (wohingegen das Waisenkind zur Hälfte tot ist), einen Vater, der *gegenwärtig* bleibt, *aufrecht* nahe bei ihm, hinter ihm, in ihm, der ihn mit seiner Geradheit unterstützt, ihm in persona und in seinem eigenen Namen beisteht. Der lebendige *logos*, er erkennt seine Schuld an, lebt von dieser Anerkennung und verbietet sich den Vaternord, hält sich für fähig, sich diesen zu verbieten. Doch sind Verbot und Vaternord ebenso wie die Bezüge von Schrift und Sprechen Strukturen, die für einige Überraschungen gut sind, so daß wir später genötigt sein werden, den Text Platons zwischen einem verbotenen Vaternord und einem offen deklarierten Vaternord zu artikulieren. Der aufgeschobene (*différé*) Mord am Vater und Rektor.

Bereits mit dem *Phaidros* dürfte hinreichend bewiesen sein, daß die Verantwortlichkeit des *logos*, seines Sinns und seiner Effekte, auf den Beistand, auf die Gegenwart als Gegenwart des Vaters zurückkommt. Es ist vonnöten, daß man unermüdlich die „Metaphern“ befragt. So wie Sokrates, der sich an Eros wendet: „Haben wir aber in der vorigen Rede etwas dir Widerwärtiges gesprochen, Phaidros und ich, so rechne es dem Lysias als Vater dieser Rede zu (*ton tou logou patera*) . . .“ (257 b). *Logos* hat hier den Sinn von Rede, einem vorgetragenen Argument, einem richtungsweisenden und so die gesprochene Unterhaltung (den *logos*) beseelenden Vortrag. Ihn, wie es Robin tut, durch „sujet“ zu übersetzen, ist nicht nur ein Anachronismus. Es zerstört die Intention und organische Einheit einer Bedeutung. Denn allein die „lebendige“ Rede, allein ein gesprochenes Wort (*parole*) (und nicht das Thema, der Gegenstand oder das Sujet eines Diskurses) kann einen Vater haben; und einer Notwendigkeit gemäß, die von nun an nicht aufhören wird, sich für uns zu erhellen, sind die *logoi* Kinder. Lebendig genug, um gelegentlich aufzubegehren und es zuzulassen, daß man ihnen Fragen stellt, fähig, im Unterschied zu den geschriebenen Dingen, zu antworten, auch, wenn ihr Vater da ist. Sie sind die verantwortliche Gegenwart ihres Vaters.

Einige beispielsweise steigen aus *Phaidros* herab, und dieser ist aufgerufen, sie zu unterstützen. Zitieren wir nochmals Robin, der dieses Mal *logos* nicht durch „sujet“ übersetzt, sondern durch „argument“ und nach einem Intervall von zehn Zeilen das Spiel im Hinblick auf die *technē tōn logōn* unterbricht. (Es geht um jene *technē*, über die die Sophisten und die Rhetoren verfügten oder zu verfügen behaupteten, zugleich Kunst und Instrument, Rezept, okkulte, aber durch Lehre übertragbare „Abhandlung“, etc. Sokrates betrachtet hier dieses nunmehr klassische Problem ausgehend vom Gegensatz von Überredung (*peithō*) und Wahrheit (*alētheia*) (260 a).

SOKRATES: Ich gestehe es, wenn nur die gegen sie auftretenden Argumente (*logoi*) ihr werden gelten lassen, daß sie eine Kunst (*technē*) ist. Denn ich glaube einige herbeikommen und behaupten zu hören, daß sie lügt, und daß sie keine Kunst ist, sondern ein ganz kunstloses Handwerk. „Denn es gibt“, sagt der Spartaner, „keine echte Kunst des Redens (*Tou de legein*), wenn man nicht die Wahrheit berührt, und es wird nie eine geben.“

PHAIDROS: Diese Reden brauchen wir, o Sokrates (*Toutōn dei tōn logōn, ō Sōkrates*). Bringe sie denn zur Stelle und frage sie aus, was doch und wie sie es meinen (*ti kai pōs legousin*).

SOKRATES: Kommt also her, ihr edlen Geschöpfe (*gennaia*), und überredet den Vater schöner Kinder, Phaidros (*kallipaida te Phaidron*), daß, wenn er nicht gründlich philosophiert, er auch niemals gründlich über irgend etwas reden wird. Phaidros also soll antworten. (260 e–261 a)

Es ist nochmals Phaidros, doch dieses Mal im *Symposion* [*Gastmahl*], der als erster sprechen muß, „da er ja auch den ersten Platz einnimmt und überdies der Urheber ist von der ganzen Sache“ (*patēr tou logou*) (177 d).

Was wir provisorisch und der Bequemlichkeit halber auch weiterhin eine Metapher heißen werden, gehört in jedem Fall einem System an. Wenn der *logos* einen Vater hat, wenn er ein *logos* nur unter dem Beistand (*assisté de*) seines Vaters ist, so heißt das, daß er stets ein Seiendes (*on*) und sogar eine Gattung des Seienden (*Sophistes* 260 a) ist, und genauer: ein lebendiges Seiendes. Der *logos* ist ein *zōon*. Dieses Tier wird geboren, wächst auf, ist der *physis* zugehörig. Die Linguistik, die Logik, die Dialektik und die Zoologie haben ihren Anteil daran.

Mit der Beschreibung des *logos* als einem *zōon* folgt Platon gewissen Rhetoren und Sophisten, die vor ihm der Kadaverstrenge der Schrift das lebendige Wort gegenüberstellten, das sich unfehlbar nach den Notwendigkeiten der aktuellen Situation, nach den Erwartungen und dem Anspruch der anwesenden Gesprächsteilnehmer richtet, die Orte aufspürend, an denen es sich hervorbringen muß, den Anschein erweckend, als beuge (*plier*) es sich dem Moment, wo es überredend und zwingend zugleich wird.⁹

Als lebendiges und beseeltes Sein ist der *Logos* folglich auch ein erzeugter Organismus. Ein *Organismus*: ein differenzierter *eigener* Körper mit einer Mitte und mit Extremitäten, Artikulationen, mit einem Kopf und mit Füßen. Um „schicklich“ zu sein, *sollte* sich eine geschriebene Rede ebenso wie die lebendige Rede selbst den Gesetzen des Lebens unterwerfen. Die logographische Notwendigkeit (*anankē logographikē*) sollte der biologischen oder eher der zoologischen Notwendigkeit analog sein. Ohne dies – ist es nicht so? – hat sie weder Schwanz noch Kopf/weder Ende noch Anfang (*ni queue ni tête*²⁰). Es geht durchaus um *Struktur* und um *Konstitution* in der vom *logos* auf sich gezogenen Gefahr, durch die Schrift sowohl seinen Schwanz als auch seinen Kopf zu verlieren:

SOKRATES: Und wie, alles übrige in der Rede (*ta tou logou*): scheint es nicht unordentlich durcheinander geworfen? Oder ist deutlich, daß das zweite aus irgendeinem Grunde habe das zweite sein müssen? Oder irgendeins von den folgenden Stücken? Mir wenigstens – aber ich verstehe ja nichts davon – scheint der Schreiber ganz vor-

9 Die Assoziation *logos-zōon* taucht in den Reden des Isokrates *Gegen die Sophisten* und des Alkidamas *Über die Sophisten* auf. Vgl. auch W. Süss, der diese beiden Reden und den Phaidros Zeile für Zeile vergleicht, in: *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig und Berlin 1910, S. 34ff., und A. Diès, „Philosophie et rhétorique“, in: *Autour de Platon* [Paris 1927], Bd. I, S. 103.

nehm gesagt zu haben, was ihm eben einfiel. Hast du aber vielleicht irgendeine *logographische* Notwendigkeit aufzuzeigen, warum der Mann dieses so in der Ordnung nacheinander gestellt hat?

PHAIDROS: Du bist sehr gut, daß du mir zutraust, seine Arbeit so genau zu beurteilen.

SOKRATES: Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, daß eine Rede (*logon*) wie ein lebendes Wesen (*hōsper zōon*) gebaut (*synestantai*) sein und ihren eigentümlichen Körper haben muß, so daß sie weder ohne Kopf ist noch ohne Fuß, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegeneinander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis gearbeitet sind. (264 bc)

Dieser erzeugte Organismus muß von hoher Geburt, von guter Rasse sein: „*gennaia!*“, so rief Sokrates, wie erinnerlich, die *logoi*, diese „edlen Geschöpfe“. Dies impliziert, daß jener Organismus, da er erzeugt ist, einen Anfang und ein Ende hat. Die Forderung des Sokrates wird hier präzise und nachdrücklich vorgetragen: eine Rede muß einen Anfang und ein Ende haben, sie muß mit einem Anfang anfangen und mit einem Ende enden: „Ja, viel scheint freilich zu fehlen, daß dieser das tun sollte, was wir verlangen, der nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rückwärts die Rede durchschwimmen will und da anfängt, wo der Liebhaber schon aufgehört haben könnte, zu seinem Liebling zu reden.“ (264 a) Die Implikationen und die Konsequenzen einer solchen Norm sind unermesslich, aber auch hinreichend evident, so daß wir nicht darauf zu insistieren brauchen. Die gesprochene Rede verhält sich folglich wie eine Person, die in ihrem Ursprung Beistand erfährt und in dem ihr Eigenen gegenwärtig ist. *Logos*: „*Sermo tamquam persona ipse loquens*“, heißt es in einem *Platonischen Lexikon*.¹⁰ Wie jede Person hat der *logos-zōon* einen Vater.

Doch was ist ein Vater?

Muß man das als bekannt voraussetzen und von diesem – bekannten – Ausdruck aus den anderen Ausdruck erklären, indem man ihn überstürzt einer Metapher gleich erklären würde? Man würde dann sagen, daß der Ursprung oder die Ursache des *logos* mit dem verglichen wird, von dem wir wissen, daß es die Ursache eines lebendigen Sohnes ist, sein Vater. Man versteht oder imaginierte die Geburt und den Prozeß des *logos* von einem ihm fremden Bereich her: der Weitergabe des Lebens oder der Generationsbeziehungen. Doch der Vater ist nicht der Erzeuger (*générateur*), der „reale“ Schöpfer vor und außerhalb jeder Sprachbeziehung. Denn worin unterscheidet sich die Beziehung Vater/Sohn von der Beziehung Ursache/Wirkung oder Erzeuger/Erzeugtes, wenn nicht durch die Instanz des *logos*? Einzig ein

10 Fr. Ast, *Platonisches Lexikon*. Vgl. auch B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, [Paris] 1942, S. 211, und P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, [Paris] 1945, S. 43–44.

der Rede Mächtiges hat einen Vater. Der Vater ist stets der Vater eines Lebendigen/Sprechenden. Mit anderen Worten, vom *logos* her kündigt sich so etwas wie die Vaterschaft an und gibt sich zu denken. Selbst wenn in der Redeweise „Vater des Logos“ eine einfache Metapher läge, so würde das erste Wort, wiewohl es am *vertrautesten* (*le plus familier*) schiene, dennoch mehr an Bedeutung vom zweiten erhalten, als es auf dieses übertrüge. Die erste Vertrautheit/Familiarität bezieht sich stets auf ein mit dem *logos* geteiltes Wohnen^[21]. Die Lebendig-Seienden, Vater und Sohn, zeigen sich uns und beziehen sich aufeinander in der Häuslichkeit des *logos*. Aus dem man, allem Anschein zum Trotz, nicht herausgeht, um sich mittels „Metapher“ in einen fremden Bereich transportieren zu lassen, in dem man dann auf Väter, Söhne, Lebendige, auf jegliche Art von Seienden stieße, durchaus geeignet, dem, der es nicht wissen sollte, zu erklären, und zwar mittels einer Vergleichen, was es mit dem *logos*, dieser fremdartigen Sache, auf sich hat. Obgleich dieser *Brennpunkt/Herd* (*foyer*) der Brennpunkt/Herd aller Metaphorizität ist, ist „Vater des Logos“ keine einfache Metapher. Um eine solche zu haben, müßte man aussagen, daß ein der Sprache unfähiges Lebendiges, sofern man sich noch darauf versteifen wollte, an so etwas zu glauben, einen Vater hat. Es gilt also, in der generellen Umkehrung zu allen metaphysischen Richtungen vorzugehen, nicht zu fragen, ob ein *logos* einen Vater haben kann, sondern zu verstehen, daß das, wovon der Vater der Vater zu sein vorgibt, ohne die wesentliche Möglichkeit des *logos* nicht funktionieren kann.

Der einem Vater *etwas schuldige logos*, was heißt das? Wie hat man das zumindest in der Schicht des platonischen Textes zu lesen, der uns hier interessiert?

Die Figur des Vaters ist, wie man weiß, auch die des Guten (*agathon*). Der *logos repräsentiert* das, dem er etwas schuldig ist, den *Vater*, der auch ein *Chef*, ein *Kapital* und ein *Gut(es)* ist. Oder eher *der* Chef, *das* Kapital, *das* Gut(e). Dieses alles zugleich heißt im Griechischen *patēr*. Weder die Übersetzer noch die Kommentatoren Platons scheinen sich des Spiels dieser Schemata vergewissert zu haben. Es ist sehr schwierig, erkennen wir das an, dies in einer Übersetzung zu beachten, und so zumindest läßt es sich erklären, daß niemals danach gefragt worden ist. So schlägt Sokrates in eben dem Moment, wo er, in *Politeia* [*Der Staat*] (Sechstes Buch, 506 e), darauf verzichtet, vom *Guten selbst* zu sprechen, sogleich vor, dieses durch seinen *ekgonos*, durch seinen Sohn, seinen Sprößling zu ersetzen:

... was das Gute selbst ist, wollen wir jetzt doch lassen; denn es scheint mir für unseren jetzigen Anlauf viel zu weit, auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber denke. Was mir aber als ein Sprößling (*ekgonos*), und zwar als ein sehr ähnli-

cher, des Guten erscheint, will ich euch sagen, wenn es euch auch so recht ist; wo nicht, so wollen wir es lassen.

Nein, sprach er, sage es nur; und die Erklärung dessen, was der Vater ist, magst du uns ein andermal entrichten.

Ich wollte, sagte ich, daß ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet und nicht wie jetzt nur die Zinsen (*tokous*). Diesen Zins also und Sprößling des Guten nehmt für jetzt auf Abschlag (*tokon te kai ekgonon autou tou agathou*).

Tokos, das hier mit *ekgonos* verknüpft wird, bedeutet Hervorbringung und Hervorgebrachtes, Geburt und Kind, etc. Dieses Wort funktioniert in diesem Sinne in den Bereichen der Agrikultur, der Verwandtschaftsbeziehungen und der treuhänderischen Operationen. Keiner dieser Bereiche entgeht, wir werden das sehen, der Investition und der Möglichkeit eines *logos*.

Als Hervorgebrachtes ist das *tokos* ebenso das Kind, die menschliche oder tierische Leibesfrucht, wie die Frucht des dem Feld anvertrauten Samens, wie der Zins eines Kapitals; es ist ein *Zurückgekehrtes/ein Einkommen* (*revenu*). Im platonischen Text läßt sich die Verteilung aller dieser Bedeutungen verfolgen. Der Sinn von *patēr* wird selbst zuweilen auf den ausschließlichen Sinn eines Geldkapitals umgebogen. Sogar in der *Politeia*, und gar nicht weit von der Stelle entfernt, die wir gerade zitiert haben. Einer der Mängel der Demokratie besteht in der Rolle, die bestimmte Leute darin ihr Kapital spielen lassen: „Jene Sammler [Schacherer] aber, immer auf die Sache erpicht, als ob sie diese Menschen gar nicht sähen, verwunden immer wieder jeden, der nur um ein wenig ausweicht, indem sie ihm ihr Gold beibringen; und während sie nun an Zinsen das wer weiß wievielfache ihres ursprünglichen Vermögens (*tou patros ekgonous tokous pollaplasious*) aufhäufen, vermehren sie in dem Staate die Zahl der Drohnen und Armen.“ (555 e–556 a)

Nun kann man aber von diesem Vater, von diesem Kapital, von diesem Guten, von diesem Ursprung des Wertes und der erscheinenden Seienden nicht einfach oder direkt sprechen. Zunächst, weil man ihnen ebensowenig wie der Sonne ins Gesicht schauen kann. Man möge hierzu, was die Blendung im Angesichte der Sonne angeht, die berühmte Passage aus der *Politeia* nachlesen (Siebtes Buch, 515 c ff.).

Folglich wird Sokrates bloß die sinnliche Sonne, den ähnlich sehenden Sohn und das *analogon* der intelligiblen Sonne ansprechen: „Und eben diese nun, sprach ich, sage nur, daß ich verstehe unter jenem Sprößling des Guten (*ton tou agathou ekgonon*), welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat (*hon tagathon egenēsē analogon*), so daß, wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich ver-

hält, so diese in dem des Sichtbaren im Verhältnis zu dem Gesicht und dem Gesehenen.“ (508 c)

Wie tritt der *logos* in diese *Analogie* zwischen dem Vater und dem Sohn, dem *Noumenon* und dem *Horomenon* ein?

Das Gute – in der sichtbar-unsichtbaren Figur des Vaters, der Sonne, des Kapitals – ist der Ursprung der *onta*, ihres Erscheinens und ihres Kommens zum *logos*, der sie zugleich versammelt und unterscheidet: „Vieles Schöne, sprach ich, und vieles Gute, was einzeln so sei, nehmen wir doch an und bestimmen es uns durch Erklärung (*einai phamen te kai dihorizomen tō logō*).“ (507 b)

Das Gute (der Vater, die Sonne, das Kapital) ist also die verborgene, illuminierende und blendende Quelle des *logos*. Und wie man nicht von dem sprechen kann, was zu sprechen erlaubt (indem verboten wird, daß man von ihm spricht oder daß man zu ihm von Angesicht zu Angesicht spricht), wird man allein von dem sprechen, was spricht, und von den Dingen, von denen, mit Ausnahme eines einzigen, ständig gesprochen wird. Wie man nicht Rechenschaft ablegen oder eine Begründung geben kann von dem, wofür der *logos* (Rechenschaft oder Begründung: *ratio*) rechenschaftspflichtig oder eine Begründung schuldig ist, wie man nicht das Kapital zählen und dem Oberhaupt ins Angesicht blicken kann, so wird man mittels einer diskriminierenden und diakritischen Operation die Zinsen, die Erträge, die Produkte, die Sprößlinge im Plural zählen müssen. „Nein, sprach er, sage es (*lege*) nur; und die Erklärung dessen, was der Vater ist, magst du uns ein andermal entrichten. Ich wollte, antwortete ich, daß ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet und nicht wie jetzt nur die Zinsen. Diesen Zins also und Sprößling des Guten nehmt für jetzt auf Abschlag. Hütet euch jedoch, daß ich euch nicht wider Willen mit einer verfälschten Rechnung (*ton logon*) über diese Zinsen (*tou tokou*) hintergehe.“ (506 e–507 a)

Von dieser Passage wird einem gleichfalls im Gedächtnis bleiben, daß mit dem Zählen (*logos*) der Supplemente (zu Vater-Kapital-Gut-Ursprung etc.), daß mit dem, was noch zu dem einen dazu kommt in eben der Bewegung, in der es sich abwesend macht und unsichtbar wird und so gerade verlangt, suppliiert zu werden, daß mit der *différance* und der Diakritizität Sokrates die immer offene Möglichkeit des *kibdēlon*, des Verfälschten, Verdorbenen, Trügerischen, Täuschenden, Zweideutigen einführt oder aufdeckt. Nehmt euch davor in acht, sagt er, daß ich euch täusche, indem ich euch eine verfälschte Rechnung über die Zinsen (*kibdēlon apodidous ton logon tou tokou*) herausgebe. *Kibdēleuma*, das ist die verfälschte Ware. Das entsprechende

Verb (*kibdēleuō*) bedeutet „eine Währung oder eine Ware verfälschen, und, im weiteren Sinne, hinterhältig sein“.

Diesen Rückgriff auf den *logos* in der Furcht, im direkten Schauen in das Gesicht des Vaters, des Guten, des Kapitals, des Ursprungs des Seins an sich, der Form der Formen, etc. geblendet zu werden, diesen Rückgriff auf den *logos* als das, was uns *sonnengeschützt* sein läßt, unter ihr und vor ihr geschützt, schlägt Sokrates an anderer Stelle in der *analogen* Ordnung des Sinnlichen oder des Sichtbaren vor; wir werden diesen Text ausführlich zitieren. Über seinen eigentlichen Belang hinaus enthält er in seiner geläufigen Übersetzung, immer noch die von Robin [bzw. die von Schleiermacher], in der Tat Verschiebungen, die, wenn man das so sagen kann, höchst (*fort*) bedeutsam sind.¹¹ Da ist im *Phaidon* die Kritik der „Physiker“:

Es bedünkte mich nämlich nach diesem, da ich aufgegeben hatte, die Dinge (*ta onta*) zu betrachten, ich müsse mich hüten, daß mir nicht begegne, was denen, welche die Sonnenfinsternis betrachten und anschauen, begegnet. Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild (*eikona*) der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken (*en logois*) meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. [. . .] Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken (*logon*) zugrunde lege, den ich für den stärksten halte . . . (99 d–100 a)

Der *logos* ist also die *Hilfsquelle*, man muß *sich* zu ihm *hinwenden*, und nicht nur dann, wenn die Sonne als Quelle *anwesend* ist und uns die Augen zu verbrennen droht, wenn wir sie auf diese hin ausrichten; man muß sich auch dann noch zum *logos* hin abwenden, wenn die Sonne in ihrer Verfinsternung scheinbar abwesend wird. Tot, erloschen oder verborgen, ist dieses Gestirn gefährlicher denn je.

Lassen wir diese Fäden/Söhne laufen. Gefolgt sind wir ihnen allein noch, um uns vom *logos* zum Vater führen zu lassen und um das gesprochene Wort wieder an den *kyrios*, den Meister, den Herrn, anderer, dem Gut-Sonne-Kapital-Vater in der *Politeia* (508 a) gegebener Name zu binden. Später werden wir in demselben Gewebe, in denselben Texten weitere Fäden und von neuem dieselben ziehen, um weitere Pläne sich darin anspinnen oder auflösen zu sehen.

¹¹ Ich danke es der Freundschaft und Wachsamkeit von Francine Markovits, mich darauf aufmerksam gemacht zu haben. Man muß selbstverständlich diesen Text mit denen der Bücher VI und VII der *Politeia* vergleichen.

3. DIE EINSCHREIBUNG DER FÄDEN/SÖHNE: THEUTH, HERMES, THOT, NABUX, NEBO

„Die Universalgeschichte setzte ihren Weg fort: die allzumenschlichen Götter, gegen die Xenophanes geeifert hatte, wurden herabgemindert zu poetischen Fiktionen oder zu Dämonen; doch hieß es, daß ein Gott, Hermes Trismegistos, Bücher diktiert habe, deren Anzahl verschieden angegeben wird (42 nach Clemens von Alexandria, 20 000 nach Jamblichus, 36 525 nach den Priestern des mit Hermes gleichbedeutenden Toth), Bücher, auf deren Seiten alle Dinge verzeichnet standen. Fragmente dieser illusorischen Bibliothek, die vom dritten Jahrhundert an kompiliert oder ersonnen wurden, bildeten das sogenannte *Corpus Hermeticum* . . .“ (Jorge Luis Borges^[21])

„Ein Gefühl von Angst vor dem Unbekannten regte sich im Herzen seiner Müdigkeit, Angst vor Symbolen und Vorzeichen, vor dem falkengleichen Mann, dessen Namen er trug und der sich schwang hoch auf aus der Gefangenschaft auf weidengeflochtenen Flügeln, vor Thoth, dem Gott der Schreiber, der mit einem Rohr auf ein Täfelchen schrieb und auf seinem schmalen Ibiskopf das Mondhorn trug.“

(James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*^[23])

„Eine andere Schule behauptet, daß bereits *die ganze Zeit* abgelaufen, und daß unser Leben nur die nachdämmernde Erinnerung oder der unzweifelhaft verfälschte und verstümmelte Widerschein eines unwiederbringlichen Vorganges sei. Eine andere, daß die Geschichte der Welt – und darin unser Leben und die geringfügigste Einzelheit unseres Lebens – die Schrift einer untergeordneten Gottheit sei, die sie verfertigt, um sich mit einem Dämonen zu verständigen. Eine andere, daß die Welt mit jenen Kryptogrammen zu vergleichen sei, in denen nicht alle Zeichen gültig sind . . .“ (Jorge Luis Borges^[24])

Es war allein unsere Absicht, mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß die Spontaneität, die Freiheit, die Phantasie, die man Platon in der Legende des Theuth nachsagt, von strengen Notwendigkeiten überwacht und begrenzt werden. Die Organisation des Mythos ist machtvollen Zwängen unterworfen. Diese wirken als ein System von Regeln zusammen, die sich bald im Inneren dessen, was empirisch für uns als „Werk Platons“ (wir haben eben erst einige davon angeführt), als „die griechische Kultur“ oder „die griechische Sprache“ Kontur gewinnt^[25], bald im Äußeren in der „fremden Mythologie“ anzeigen. Aus der Platon nicht nur entlehnt und nicht nur ein einfaches Element entlehnt hat: die Identität einer Gestalt, Thoth, der Gott

der Schrift. Man kann in der Tat nicht, wo man im übrigen gar nicht weiß, was dieses Wort hier heißen könnte, von einer Entlehnung sprechen, das heißt von einer äußerlichen und kontingenten Hinzufügung. Platon hat seine Erzählung Strukturgesetzen anpassen müssen. Die allgemeinsten, diejenigen, welche die Gegensätze Sprechen/Schreiben^[26], Leben/Tod, Vater/Sohn, Herr/Knecht, erster/zweiter, legitimer Sohn/Waise-Bastard, Seele/Körper, Drinnen/Draußen, Gut/Böse, Ernst/Spiel, Tag/Nacht, Sonne/Mond etc. kommandieren und artikulieren, beherrschen gleichfalls und denselben Konfigurationen gemäß die ägyptische, die babylonische und die assyrische Mythologie. Freilich auch noch andere, die hier einzuordnen wir weder die Absicht noch die Mittel haben. Da wir uns für die Tatsache interessieren, daß Platon nicht bloß ein *einfaches* Element *entlehnt* hat, klammern wir also das Problem der faktischen Genealogie und der empirischen, tatsächlichen Verbindung zwischen den Kulturen und den Mythologien ein.¹² Wir möchten nur die innere und strukturelle Notwendigkeit anzeigen, die allein derlei Verbindungen und jegliche eventuelle Übertragung (*contagion*) von Mythen möglich gemacht hat.

Platon gibt freilich keine Beschreibung von der Gestalt des Theuth. Kein konkreter Charakterzug wird ihm zugeschrieben, weder im *Phaidros* noch in der sehr kurzen Anspielung im *Philebos*. So stellt es sich zumindest dar. Doch bei beharrlicherem Hinsehen ist zu erkennen, daß seine Situation, der Inhalt seiner Rede und seiner Operationen, die Relation der Themen, der Begriffe und der Signifikanten, in denen seine Interventionen eingebunden sind, daß dies alles die Züge einer überaus markanten Figur ergibt. Die strukturelle Analogie, über die sie mit anderen Göttern der Schrift und zuvorderst mit dem ägyptischen Thoth in Beziehung gesetzt wird, läßt sich weder auf eine zerstückelte oder totale Entlehnung noch auf den Zufall oder die Einbildungskraft Platons zurückführen. Und ihre gleichzeitige, so strikte und so enge Einfügung in die Systematik der Philosopheme Platons, diese Aneinanderfügung des Mythologischen und des Philosophischen verweist auf eine tiefer vergrabene Notwendigkeit.

Zweifellos hat der Gott Thoth mehrere Gesichter, mehrere Epochen, meh-

¹² Wir können hier nur auf all die Arbeiten über die, bekanntlich vielfältigen, Verbindungen Griechenlands mit dem Nahen und dem Mittleren Osten verweisen. Was Platon und seine Beziehungen mit Ägypten, die Hypothese seiner Reise nach Heliopolis, die Zeugnisse des Strabon und des Diogenes Laertius betrifft, wird man die Belege und die wesentlichen Beweisstücke in Band I der *Révélation d'Hermès Trismégiste* von Festugière [Paris 1944–1954], in *Platon à Héliopolis d'Égypte* von R. Godel [Paris 1956] und in *Les Prêtres de l'ancienne Égypte* von S. Sauneron [Paris 1957] finden können.

re Wohnstätten.¹³ Die Verflechtung der mythologischen Erzählungen, in denen er einbegriffen ist, darf nicht vernachlässigt werden. Nichtsdestoweniger geben sich durchgehend Invarianten zu erkennen und zeichnen sich in fetten Lettern und in hervorgehobenen Zügen ab. Das könnte zu der Aussage verführen, sie bildeten die permanente Identität dieses Gottes im Pantheon – wäre seine Funktion nicht, wie wir gleich sehen werden, die, gerade an einem subversiven Aus-den-Angeln-heben der Identität im allgemeinen zu arbeiten, angefangen bei der des theologischen Prinzipats.

Welche übereinstimmenden Züge zeigen sich demjenigen, der die strukturelle Ähnlichkeit zwischen der platonischen Figur und den anderen mythologischen Figuren vom Ursprung der Schrift zu rekonstituieren versucht? Dabei soll das Kenntlichmachen dieser Züge nicht nur dazu dienen, die involvierten Bedeutungen jeweils im Spiel der thematischen Oppositionen, so wie sie gerade von uns aufgereiht wurden, oder im platonischen Diskurs oder eben in einer Konfiguration der Mythologien zu bestimmen. Vielmehr soll darüber die allgemeine Problematik der Bezüge zwischen Mythen und Philosophemen im Ursprung des abendländischen *logos* eröffnet werden. Das heißt einer Geschichte – oder vielmehr der Geschichte –, die voll und ganz in der *philosophischen* Differenz zwischen *mythos* und *logos* entstanden ist und die sich darin wie in der natürlichen Selbstverständlichkeit ihres eigenen Elements blind verkriecht.

Im *Phaidros* ist der Gott der Schrift also eine untergeordnete Gestalt, ein zweiter, ein Technokrat ohne Entscheidungsmacht, ein Ingenieur, ein listen- und erfindungsreicher Diener, dem gestattet wird, vor den König der Götter zu treten. Dieser ist so freundlich gewesen, ihn in seinem Rat zu empfangen. Theuth präsentiert dem König, dem Vater und Gott, der mit seiner sonnerfüllten Stimme spricht oder befiehlt, eine *technē* und ein *pharmakon*. Wenn dieser seinen Urteilsspruch verkündet haben wird, wenn er ihn von oben fallen gelassen haben wird, wenn er *im selben Schlag* vorgeschrieben haben wird, das *pharmakon* fallen zu lassen, wird Theuth nicht antworten. Die gegenwärtige Konstellation der Kräfte verlangt, daß er an seinem Platz bleibt.

Hat er nicht in der ägyptischen Mythologie denselben Platz? Auch dort ist Thoth ein gezeugter Gott. Er bezeichnet sich häufig als Sohn des Gottkönigs, des Sonnengottes, des Amun-Re: „Ich bin Thoth, ältester Sohn des Re . . .“¹⁴ Re (Sonne) ist der Schöpfergott und er erzeugt durch das Wort (*verbe*).¹⁵ Sein

¹³ Vgl. Jacques Vandier, *La Religion égyptienne*, Paris 1949, insbesondere S. 64–65.

¹⁴ Vgl. S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 34. Diese Formulierung ist nach Morenz des Vorkommens der ersten Person wegen bemerkenswert. „Diese Seltenheit scheint uns deshalb bemerkenswert, weil solche Wendungen in griechisch verfaßten Hymnen auf die ägypt-

anderer Name, mit dem er eben auch im *Phaidros* bezeichnet wird, ist Amun. Der überlieferte Sinn dieses Eigennamens: der Verborgene.¹⁶ Wir haben hier also abermals eine verborgene Sonne als Vater aller Dinge, der sich durch das Wort repräsentieren läßt.

Die konfigurative Einheit dieser Bedeutungen – die Macht des Wortes, die Erschaffung des Seins und des Lebens, die Sonne (das heißt genauso auch, wir werden es sehen, das Auge), das Sich-Verbergen – wird in dem, was man die Geschichte des Eis oder das Ei der Geschichte nennen könnte, konjugiert. Die Welt ist aus einem Ei geboren. Genauer, der lebendige Schöpfer des Lebens der Welt ist aus einem Ei geboren: die Sonne wurde demnach zunächst in der Schale eines Eis ausgetragen. Wodurch sich mehrere Merkmale des Amun-Re explizieren lassen: er ist auch ein Vogel, ein Falke („ich bin der große, aus seinem Ei geschlüpfte Falke“). Doch als Ursprung von allem ist Amun-Re auch der Ursprung des Eis. Mal bezeichnet man ihn als aus dem Ei geborenen Sonnen-Vogel, dann wieder als Urvogel, als Träger des ersten Eis. In diesem Fall, und insofern das Vermögen zu sprechen eins ist mit dem Schöpfungsvermögen, sprechen bestimmte Texte vom „Ei des großen Gackerers“. Es hätte keinen Sinn, hier die ebenso triviale wie philosophische Frage nach „dem Ei und der Henne“, nach der logischen, chronologischen oder ontologischen Vorzeitigkeit der Ursache gegenüber der Wirkung zu stellen. Auf diese Frage haben einige Sarkophagen eine bewundernswerte Antwort gegeben: „O Re, der du dich in deinem Ei befindest.“

tische Göttin Isis („Ich bin Isis“ usw.) oft auftreten; so entsteht der Verdacht, daß sie sich dort aus nicht-ägyptischen Bereichen herschreiben.“ (S. 35)

¹⁵ S. Sauneron, *op. cit.*, S. 123: „Der anfängliche Gott brauchte, um zu erschaffen, nur zu *sprechen*, und die angesprochenen Wesen und Dinge wurden in seiner Stimme geboren“, etc.

¹⁶ Vgl. Morenz, *op. cit.*, S. 22, und S. Sauneron, der zu diesem Sujet weiter ausführte: „Was sein Name genau bedeutet, wissen wir nicht. Er wurde indes auf dieselbe Weise ausgesprochen wie ein anderes Wort, welches ‚verbergen‘, ‚sich verbergen‘ bedeutete, und die Schreiber spielten mit dieser Assonanz, um Amun als den großen Gott zu definieren, der sein wirkliches Aussehen vor seinen Kindern unter einer Maske verbirgt . . . Doch einige zögerten nicht, noch weiter zu gehen: Hekataios von Abdera hat eine priesterliche Überlieferung aufgenommen, wonach dieser Name (Amun) der in Ägypten gebräuchliche Ausdruck sei, um jemanden zu rufen . . . Es ist richtig, daß das Wort *amoini* ‚komm‘, ‚komm zu mir‘ bedeutet; es ist andererseits eine Tatsache, daß bestimmte Hymnen mit den Worten *Amoini Amun* beginnen . . . ‚Komm zu mir, Amun‘. Die bloße Assonanz dieser beiden Worte hat die Priester dazu veranlaßt, eine innerliche Beziehung zwischen ihnen zu vermuten – um darin die Erklärung des göttlichen Namens zu finden: *auch, indem sie sich an den Gott ersten Ranges . . . wie an ein unsichtbares und verborgenes Wesen wenden, laden sie ihn ein und fordern sie ihn auf, indem sie ihn Amun nennen, sich ihnen zu zeigen und zu entdecken*“ (*op. cit.*, S. 127).

Fügt man hinzu, daß das Ei ein „verborgenes Ei“¹⁷ ist, so wird man das System dieser Bedeutungen konstituiert, aber auch eröffnet haben.

Die Unterordnung Thoths, dieses Ibis, des erstgeborenen Sohns des Urvogels, wird auf mehrfache Weise vermerkt: in der memphitischen Lehre beispielsweise ist Thoth derjenige, der – mittels Sprache – den schöpferischen Entwurf des Horus ausführt.¹⁸ Er trägt die Zeichen des großen Sonnengottes. Er interpretiert ihn als seinen Wortführer. Und genauso wie sein griechisches Homolog Hermes, von dem Platon übrigens niemals spricht, hat er die Rolle des Götterboten inne, des listigen, erfindungsreichen und subtilen Zwischenträgers, der Entziehende und der sich stets Entziehende. *Le dieu (du) signifiant* : der signifikante Gott/der Gott Signifikant – der Gott des Signifikanten. Was er auszusagen oder in Wortform mitzuteilen hat, ist bereits von Horus gedacht worden. Die Sprache, zu deren Depositär und Sekretär man ihn macht, leistet also nichts anderes, als einen bereits geformten göttlichen Gedanken, einen festgelegten Plan zu repräsentieren und die darin enthaltene Botschaft weiterzugeben.¹⁹ Die Botschaft ist nicht, sie repräsentiert nur den absolut schöpferischen Moment. Sie ist ein zweites und ein zweitrangiges Sprechen. Und wenn Thoth doch einmal mehr mit der gesprochenen Sprache als mit der Schrift zu tun hat, was eher selten ist, so ist er nicht der Autor oder der absolute Initiator der Sprache. Er führt im Gegenteil die Differenz in die Sprache ein, und so wird denn auch der Ursprung der Vielheit der Sprachen auf ihn zurückgeführt.²⁰ (Wir werden uns weiter unten die Frage stellen, wenn wir zu Platon und zum *Philebos* zurückkehren, ob die

17 Vgl. Morenz, *op. cit.*, S. 187. Der hiermit beschlossene Absatz wird deutlich markiert haben, daß die Pharmazie Platons auch den Text Batailles miteinbezieht und so in die Geschichte des Eis die Sonne des verfeimten Teils einschreibt. Wobei das Ganze dieses Essais selbst, wie man schnell verstehen haben wird, nichts anderes ist als eine Lektüre von *Finnegans Wake*.

18 Vgl. Vandier, *op. cit.*, S. 36: „diese beiden Götter [Horus und Thoth], wären im Schöpfungsakt verbunden gewesen, Horus das empfangende Denken darstellend und Thoth das ausführende Sprechen“ (S. 64). Vgl. auch A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin und Leipzig 1934, S. 92.

19 Vgl. Morenz, *op. cit.*, S. 22–23; und Festugière, *op. cit.*, S. 70–73. Als Bote ist Thoth folglich auch Interpret, *hermēneus*. Das ist eines der, neben weiteren, äußerst zahlreichen Merkmale einer Ähnlichkeit mit Hermes. Festugière analysiert diese im vierten Kapitel seines Buches.

20 J. Černý zitiert eine Hymne auf Thoth, die mit folgenden Worten beginnt: „Heil dir, Thoth-Mond, der die Sprachen eines jeden Landes verschieden gemacht hat.“ Černý hatte dieses Dokument für einzigartig gehalten, entdeckte aber kurz darauf, daß Boylan (*Thoth, The Hermes of Egypt*, London 1922) einen weiteren analogen Papyrus zitiert hatte (S. 184: „du, der du die Sprache von Land zu Land unterschieden [oder getrennt] hast“), und noch einen weiteren („du, der du die Sprache eines jeden fremden Landes unterschieden hast“). Vgl. Černý, *Thoth as Creator of Languages*, in: *The Journal of Egyptian Archaeology*, 34. Jg./1948 (London), S. 121 ff., S. Sauneron, *La Différenciation des langages d'après la tradition égyptienne*, Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Kairo 1960.

Differenzierung ein zweites Moment ist und ob diese „Zweitrangigkeit“ nicht das Hervortreten des Graphems als Ursprung und Möglichkeit des *logos* selbst ist. Im *Philebos* wird Theuth tatsächlich als der Urheber der Differenz erwähnt: der Differenzierung in der Sprache und nicht der Vielheit der Sprachen. Freilich glauben wir, daß die beiden Probleme an ihrer Wurzel nicht voneinander getrennt werden können.)

Als Gott der zweiten Sprache und der sprachlichen Differenz kann Thoth nur durch metonymische Substitution, durch historische Verschiebung und mitunter durch gewaltsame Subversion Gott des schöpferischen Sprechens werden.

Die Substitution setzt so Thoth *an die Stelle* von Re wie den Mond an die Stelle der Sonne. Der Gott der Schrift wird so, sich an ihn anschließend und ihn während seiner Abwesenheit und seinem wesensmäßigen Verschwinden ersetzend, zum Stellvertreter (*suppléant*) von Re. Solcher Art ist der Ursprung des Mondes als Supplement der Sonne, des Lichts der Nacht als Supplement des Lichts des Tages. Die Schrift als Supplement für das gesprochene Wort. „Als Re am Himmel weilte, sagt er einmal: ‚*Ruft mir doch den Thoth*‘, und man führte ihn sogleich herbei. Die Majestät dieses Gottes sagt zu Thoth: ‚*Sei du am Himmel an meiner Stelle, dieweil ich für die Verklärten leuchte in der Unterwelt . . . Du bist an meiner Stelle, mein Stellvertreter, so nenne man dich: Thoth, den Stellvertreter des Re*‘. Und nun entstanden weiter allerlei Dinge durch spielende Reden des Re. Er sagte zu Thoth: ‚*Ich will dich beide Himmel mit deiner Schönheit und deinen Strahlen umarmen (ionh) lassen*‘ – da entstand der Mond (*joo*). Und weiter mit Bezug darauf, daß Thoth für einen Vertreter des Re einen etwas niedrigen Rang einnimmt: ‚*Ich will dich Größere als du bist aussenden (hob) lassen*‘, da entstand der Ibis (*hib*), der Vogel des Thoth.“²¹

Diese Substitution, die sich somit wie ein reines Spiel von Spuren und Supplementen oder, wenn man es so lieber will, in der Ordnung des reinen Signifikanten vollzieht, die keine Realität, die keine absolut äußere Referenz, die kein transzendentes Signifikat umranden, begrenzen, kontrollieren können, diese Substitution, die man für „verrückt“ halten könnte, weil sie sich endlos im Element der sprachlichen Permutation von Substituten und von Substituten von Substituten hält, diese losgekettete Verkettung ist nicht minder gewaltsam. Man dürfte von dieser „sprachlichen“ „Immanenz“ nichts verstanden haben, wollte man darin nur das friedliche Element eines fiktiven Krieges sehen, eines harmlosen Spiels mit Worten, im Gegensatz zu irgend-

21 A. Erman, *op. cit.*, S. 65.

einem *polemos*, der in der „Realität“ wüten würde. Nicht in einer den „Wortspielen“ fremden Realität ist Thoth so häufig an Verschwörungen, an hinterhältigen Machenschaften, an gegen den König gerichteten Bestrebungen, die Macht zu übernehmen, beteiligt. Er hilft den Söhnen, sich vom Vater, und den Brüdern, sich vom Bruder freizumachen, sobald dieser König geworden ist. Die von Re verfemte Nut hatte kein Datum, keinen Kalendertag mehr frei, um ein Kind zur Welt zu bringen. Re hatte ihr die Zeit und jeden Tag, an dem etwas an den Tag, jeden Zeitraum, in dem etwas zur Welt hätte gebracht werden können, versperrt. Thoth, der ebenfalls die Macht hat, die Institution und den Gang des Kalenders zu berechnen, fügt die fünf Schalttage hinzu. Diese supplementäre Zeit ermöglicht es Nut, fünf Kinder hervorzubringen: Haroeris, Seth, Isis, Nephthys und Osiris, der später anstelle seines Vaters Geb König werden sollte. Während der Regentschaft des Osiris (Sonnenkönig) „führte“ Thoth, der auch sein Bruder war²², „die Männer in die schöne Literatur und die Künste ein“; er „erschuf die hieroglyphische Schrift, um es ihnen zu ermöglichen, ihre Gedanken festzuhalten“.²³ Später jedoch ist er an einer Verschwörung des Seth, des eifersüchtigen Bruders des Osiris, beteiligt. Man kennt die berühmte Legende vom Tod des Osiris: durch Anwendung einer List war er in einen Kasten von seiner Größe eingeschlossen und nach allerlei Hin und Her von seiner Frau Isis wiedergefunden worden, während sein Leichnam zerlegt und sodann in vierzehn Stücke zerstreut wurde – Isis findet sie alle wieder mit Ausnahme des Phallus, den ein Fisch in Oxyrhynchos verschlungen hatte.²⁴ Das hindert Thoth nicht daran, sich in seinem Vorgehen des geschmeidigsten und vergeßlichsten Opportunismus zu befeißigen. In einen Geier verwandelt, hatte sich Isis nämlich auf den Leichnam des Osiris gelegt. Sie zeugt auf diese Weise Horus, „das Kind mit-dem-Finger-im-Mund“, das sich später an den Mörder seines Vaters heranwagen sollte. Dieser, Seth, entriß ihm sein Auge und er entriß Seth seine Hoden. Als es Horus gelingt, sein Auge zurückzuerhalten, bietet er es seinem Vater an – und dieses Auge war eben auch der Mond: Thoth, wenn man so will –, der dadurch wiederbelebt wurde und seine Stärke zurückgewann. Im Verlauf des Kampfes hatte Thoth die Kämpfenden getrennt und hatte sie – als Gott-Arzt-Pharmazeut-Zauberer – von ihrer Verletzung geheilt und ihre Wunden wieder vernäht. Später – als das Auge und die Hoden an Ort und Stelle waren – fand dann ein Prozeß statt, in dessen Verlauf

22 A. Erman, *op. cit.*, S. 70.

23 J. Vandier, *op. cit.*, S. 51.

24 *Ebenda*, S. 52.

sich Thoth gegen Seth erhebt, dessen Komplize er doch gewesen war, und dem Wort des Osiris als dem wahren Wort Geltung verschafft.²⁵

Als Stellvertreter, der fähig war, den König, den Vater, die Sonne, das gesprochene Wort zu doubl(ier)en, sich davon nur als dessen Repräsentant, dessen Maske, dessen Wiederholung unterscheidend, war Thoth natürlich in der Lage, ihn vollständig zu verdrängen und sich alle seine Attribute anzueignen. Er fügt sich als das wesentliche Attribut dessen hinzu, dem er sich hinzufügt und von dem er sich in nahezu nichts unterscheidet. Er ist vom göttlichen Sprechen oder Licht nur so verschieden wie das Offenbarende vom Offenbarten. Kaum.²⁶

Doch vor, wenn man das so sagen kann, der Angleichung von Ersetzung und Machtübernahme ist Thoth wesentlich der Gott der Schrift, der Sekretär des Re und der neun Götter, der Hierogrammat und der Hypomnetograph.²⁷ Nun, genau indem er aufscheinen läßt – wir werden es sehen –, daß das *pharmakon* der Schrift gut sei für die *hypomnēsis* (Re-memorierung, Wieder-versammlung^[27], Aufzeichnung) und nicht gut für die *mnēmē* (das lebendige und wissende Gedächtnis), klagt Thamus es im *Phaidros* eines niedrigen Wertes an.

Im weiteren war Thoth im osirischen Zyklus auch der Schreiber und der Rechenschaftspflichtige des Osiris, den man nun, vergessen wir das nicht, als seinen Bruder ansieht. Thoth wird darin als Urbild und als Patron der in den pharaonischen Kanzleien so wichtigen Schreiber vorgestellt: „Wenn der Sonnengott der Herrscher der Welt ist, so ist Thoth sein höchster Beamter,

25 A. Erman, *op. cit.*, S. 101.

26 So kann der Gott der Schrift Gott des schöpferischen Wortes werden. Dies ist eine strukturelle Möglichkeit, die in seinem supplementären Status und in der Logik des Supplements liegt. Man kann darin aber auch eine Entwicklung in der Geschichte der Mythologie sehen. Das tut insbesondere Festugière: „Doch gibt sich Thoth mit dem zweiten Rang nicht zufrieden. Zu der Zeit, als die Priester Ägyptens Kosmogonien schmiedeten, in denen jeder lokale Klerus dem von ihm verehrten Gott die erste Rolle verleihen wollte, arbeiteten die Theologen von Hermopolis, Nebenbuhler derer des Deltas und von Heliopolis, eine Kosmogonie aus, in der der bedeutsamste Teil Thoth zufiel. Da Thoth Zauberer war und da er die Macht der Laute kannte, die, sofern man bei ihrer Äußerung nur den richtigen Ton trifft, unfehlbar ihre Wirkung hervorbringen, sollte Thoth durch die Stimme, das Sprechen oder, besser, den Gesang die Welt erschaffen. Die Stimme von Thoth ist somit eine schöpferische: sie bildet und erschafft; und sich selbst verdichtend, zu Materie gerinnend, wird sie zu einem Sein. Thoth wird mit seinem Atem identifiziert, dessen alleiniges Ausstoßen alle Dinge entstehen läßt. Es ist nicht unmöglich, daß diese hermopolitanischen Spekulationen manche Ähnlichkeit mit dem *Logos* der Griechen – Wort, Vernunft und Demiurg in einem – und der *Sophia* der Alexandrinischen Juden zu bieten hatte; vielleicht unterlagen sogar schon vor dem Zeitalter des Christentums die Priester des Thoth in diesem Punkt dem Einfluß des griechischen Denkens, doch wird man das nicht bestätigen können“ (*op. cit.*, S. 68).

27 *Ebenda*, vgl. auch Vandier und Erman, *op. cit.*, passim.

sein Vezier, der auch in seinem Schiffe bei ihm steht, um ihm Vortrag zu halten.²⁸ Als „der Herrscher der Bücher“ wird er, sie zu verzeichnen, sie zu registrieren, von ihnen Rechenschaft zu geben und ihre Aufbewahrung zu behüten, zum „Herrn der Gottesworte“.²⁹ Seine Gefährtin schreibt ebenfalls: ihr Name, Seschat, bedeutet unzweifelhaft *diejenige-die-schreibt*. Als „Herrscherin der Bibliotheken“ zeichnet sie die Heldentaten der Könige auf. Als erste, des Einritzens fähige Göttin verzeichnet (*marque*) sie die Namen der Könige auf einem Baum im Tempel von Heliopolis, während Thoth die Zahl der Jahre auf einem Stock als Einkerbungen aufträgt. Bekannt ist auch die auf den Flachreliefs zahlreicher Tempel reproduzierte Szene von der Amtseinführung des Königs: der König sitzt unter einer Persea, während Thoth und Seschat seinen Namen in die Blätter eines heiligen Baumes einschreiben.³⁰ Sowie die Szene vom Totengericht: in der Unterwelt, im Angesichte des Osiris, zeichnet Thoth das Gewicht des Herzens der Seele des Toten auf.³¹

Denn der Gott der Schrift ist auch – selbstverständlich – der Gott des Todes. Vergessen wir nicht, daß im *Phaidros* ebenfalls der Erfindung des *pharmakon* der Vorwurf gemacht werden wird, daß sie das lebendige Wort durch das atemlose Zeichen ersetzt, daß sie sich des (lebendigen und Quelle des Lebens seienden) Vaters des *logos* zu entledigen bestrebt ist, daß sie genauso wenig wie eine Skulptur oder wie ein unbelebtes Gemälde noch von sich aus zu antworten/sich zu verantworten vermag, etc. In allen Zyklen der ägyptischen Mythologien steht Thoth der Organisation des Todes vor. Der Herr der Schrift, der Zahlen und des Rechnens schreibt nicht nur das Gewicht der toten Seelen ein; als erstes wird er die Tage des Lebens gezählt, wird er die Geschichte *aufgezählt* haben. Seine Arithmetik deckt auch die Ereignisse der göttlichen Biographie. Er ist derjenige, „der die Lebenszeiten der Götter (und) der Menschen berechnet“³². Er benimmt sich wie ein für das Begräbnis zuständiger Protokollchef und man vertraut ihm insbesondere die Salbung der Toten an.

Mitunter nimmt der Tote die Stelle des Schreibers ein. Und im Raum dieser Szene fällt die Stelle des Toten an Thoth zurück. Man kann auf den Pyramiden die himmlische Geschichte eines Toten lesen: „*Wohin geht er denn?*“ fragt ein großer Stier, der ihn mit seinem Horne bedroht“ (ein anderer Name

für Thoth, den nächtlichen Vertreter von Re, ist, halten wir das im Vorübergehen fest, der „Stier unter den Sternen“). „*Er geht zum Himmel voll Lebenskraft, daß er seinen Vater schaue, daß er den Re schaue*“, und das schreckliche Wesen läßt ihn vorbeigehen.“ (Die im Sarg dem Leichnam beigegebenen Totenbücher enthielten insbesondere Formeln, die ihm ermöglichen sollten, „im Licht herauszukommen“ und die Sonne zu sehen. Der Tote muß die Sonne sehen, der Tod ist die Bedingung, ja die Erfahrung dieses Von-Angesicht-zu-Angesicht. Man wird an *Phaidon* denken.) Gott der Vater empfängt ihn in seinem Schiff und mitunter kommt es sogar dazu, daß er „seinen eigenen himmlischen Schreiber ab(setzt) und den Toten *an seine Stelle* (setzt), so daß *er richtet und Schiedsrichter ist und Befehle gibt einem, der größer ist als er*“³³. Der Tote kann sich auch einfach mit Thoth identifizieren, „er heißt schlechtweg ein Gott; er ist Thoth, *der stärkste der Götter*“³⁴.

Der hierarchische Gegensatz vom Sohn zum Vater, vom Untertan (*sujet*) zum König, vom Tod zum Leben, von der Schrift zum gesprochenen Wort etc. vervollständigt sein System natürlich durch den von der Nacht zum Tag, vom Okzident zum Orient, vom Mond zur Sonne. Thoth, der „nächtliche Vertreter von Re, der Stier unter den Sternen“³⁵, ist dem Westen zugewandt. Er ist der Gott des Mondes, sei es, daß er sich mit ihm identifiziert, sei es, daß er ihn schützt.³⁶

Das System dieser Charaktere setzt eine eigentümliche Logik ins Werk: die Figur des Thoth setzt sich seinem anderen entgegen (Vater, Sonne, Leben, Wort, Ursprung oder Orient, etc.), freilich indem sie es suppliert. Sie fügt sich hinzu und setzt sich entgegen, indem sie wiederholt oder indem sie den Platz einnimmt. Im selben Schlag nimmt sie Gestalt an, erhält sie ihre Gestalt von dem, dem sie zugleich widersteht und an dessen Stelle sie sich setzt. Sie setzt sich folglich sich selbst entgegen, sie geht in ihr Gegenteil über, und dieser Boten-Gott ist eben ein Gott des absoluten Übergangs zwischen den Gegensätzen. Hätte er eine Identität – doch ist er schlicht der Gott der Nicht-Identität –, so wäre er jene *coincidentia oppositorum*, auf die wir alsbald erneut zurückgreifen werden. Indem er sich von seinem anderen unterscheidet, ahmt Thoth es zugleich nach, macht er sich zu dessen Zeichen und Repräsentanten, gehorcht ihm, *paßt sich ihm in der Form an*, ersetzt es – wenn nötig, mit Gewalt. Er ist also der andere des Vaters, der Vater und die

28 Erman, *op. cit.*, S. 57.

29 *Ebenda*.

30 Vandier, *op. cit.*, S. 182.

31 Vandier, *op. cit.*, S. 136–137; Morenz, *op. cit.*, S. 134; Festugière, *op. cit.*, S. 68.

32 Morenz, *op. cit.*, S. 25.

33 A. Erman, *op. cit.*, S. 213.

34 *Ebenda*.

35 *Ebenda*, S. 22.

36 Boylan, *op. cit.*, S. 62–75; Vandier, *op. cit.*, S. 65; Morenz, *op. cit.*, S. 31; Festugière, *op. cit.*, S. 67.

subversive Bewegung der Ersetzung. Der Gott der Schrift ist also zugleich sein Vater, sein Sohn und er selber. Er läßt sich keinen festen Platz im Spiel der Differenzen anweisen. Listig, ungreifbar, maskiert, wie Hermes ein Hintertreiber und Grimassenschneider, ist er weder ein König noch ein Diener; eher eine Art *Joker*, ein verfügbarer Signifikant, eine neutrale Karte, die dem Spiel Spielraum gibt.

Dieser Gott der Wiederauferstehung interessiert sich weniger für das Leben oder für den Tod denn für den Tod als Wiederholung des Lebens und für das Leben als Wiederholung des Todes, für das Wiedererwecken des Lebens und für den Wiederbeginn des Todes. Das genau wird durch die *Zahl* bedeutet, deren Erfinder und Patron er ist. Thoth wiederholt alles in der Addition des Supplements: die Sonne supplierend, ist er anders als die Sonne und dasselbe wie sie; anders als das Gute und dasselbe wie es, etc. Indem er allzeit die Stelle einnimmt, die nicht die seinige ist, und man ihn auch an die Stelle des Toten rufen kann, hat er weder einen eigenen Ort noch einen eigenen Namen. Seine Eigenschaft (*propriété*) ist die Eigenschaftslosigkeit (*impropriété*), die flottierende Unbestimmtheit, die die Substitution und das Spiel ermöglicht. Das *Spiel*, dessen Erfinder er zugleich ist – Platon selbst erinnert daran. Man schuldet ihm das Würfelspiel (*kybeia*) und das Brettspiel (*petteia*) (274 d). Er wäre die vermittelnde Bewegung der Dialektik, würde er sie nicht gleichfalls mimen und durch diese ironische Doublierung ihre Vollendung in einer abschließenden Erfüllung oder einer eschatologischen Wiederaneignung endlos verhindern. Thoth ist niemals gegenwärtig. Nirgendwo tritt er leibhaftig in Erscheinung. Kein Da-Sein ist ihm *eigen*.

Alle seine Handlungen werden von dieser instabilen Ambivalenz gezeichnet sein. Dieser Gott des Rechnens, der Arithmetik und der rationalen Wissenschaften³⁷ befiehlt auch über die okkulten Wissenschaften, die Astrologie, die Alchimie. Er ist der Gott der magischen Formeln, die das Meer besänftigen, der geheimen Erzählungen, der verborgenen Texte: der Archetyp des Hermes, des Gottes des Kryptogramms nicht weniger als der Graphie.

Wissenschaft und Magie, Übergang zwischen Leben und Tod, Supplement des Übels und des Mangels: die Medizin sollte Thoths bevorzugte Domäne bilden. Alle seine Mächte kamen darin zusammen und zur Anwendung. Der Gott der Schrift, der dem Leben ein Ende zu setzen weiß, heilt

37 Morenz, *op. cit.*, S. 65. Eine weitere Gefährtin von Thoth ist Maat, die Göttin der Wahrheit. Sie ist ebenfalls „die Tochter des Re, die Herrin des Himmels, die Beherrscherin der beiden Länder, das Auge des Re, die ihres Gleichen nicht hat“. A. Erman schreibt auf der Seite, die er ihr widmet, insbesondere dieses: „... eine Göttin, der man, Gott weiß aus welchem Grunde eine Geierfeder zum Abzeichnen gibt“ (S. 57–58).

auch die Kranken. Und sogar die Toten.³⁸ Die Stelen des Horus auf den Krokodilen berichten davon, wie der König der Götter Thoth ausschickt, Harsiesis zu heilen, der in Abwesenheit seiner Mutter von einer Schlange gebissen wurde.³⁹

Der Gott der Schrift ist also ein Gott der Medizin. Der „Medizin“: Wissen-

38 Vandier, *op. cit.*, S. 71 ff. Vgl. vor allem Festugière, *op. cit.*, S. 287 ff. Zahlreiche Texte über Thoth als den Erfinder der Zauberei finden sich darin versammelt. Einer von ihnen, der uns hier ganz besonders interessiert, beginnt so: „Formel, die in *Gegenwart der Sonne* zu rezitieren ist: ‚Ich bin Thoth, der Erfinder und der Schöpfer der Zaubertänke und der Buchstaben, etc.‘“ (S. 292).

39 Vandier, *op. cit.*, S. 230. Die Kryptographie, die magische Medizin und die Figur der Schlange werden im übrigen in einem erstaunlichen, von G. Maspero in *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne* transkribierten Volksmärchen ineinander verflochten. Es handelt sich um Satni-Khamois' Abenteuer mit den Mumien. Satni-Khamois, Sohn eines Königs, „verbrachte seine Zeit damit, die Metropole Memphis abzulaufen, um darin in geheiligter Schrift verfaßten Bücher sowie die Bücher vom *Zweifachen Lebenshaus* zu lesen. Eines Tages machte sich ein Adliger über ihn lustig. – Warum lachst du über mich? Der Adlige sagt: – Ich lache überhaupt nicht über dich; doch wie soll ich verhindern, daß ich lachen muß, wenn du hier Schriften entzifferst, die keinerlei Macht haben? Wenn du wirklich eine wirkungsvolle Schrift zu lesen wünschst, dann komm mit mir; ich werde dich an den Ort bringen, an dem sich das Buch befindet, welches Thoth mit eigener Hand geschrieben hat und das dich in eine Position unmittelbar unterhalb der Götter versetzen wird. Wenn du von den beiden Formeln, die darin geschrieben stehen, die erste rezitierst, so wirst du den Himmel, die Erde, die Welt der Nacht, die Berge, die Wasser verzaubern; du wirst verstehen, was die Vögel des Himmels und die Reptilien alles sagen, so viele es auch sind; du wirst die Fische sehen, denn eine göttliche Kraft wird sie zur Oberfläche des Wassers hinaufsteigen lassen. Wenn du die zweite Formel liest, und auch wenn du bereits im Grabe liegen solltest, so wirst du wieder die Gestalt annehmen, die du auf Erden hattest; du wirst sogar die Sonne sehen, wie sie sich am Himmel erhebt, und den von ihr beschriebenen Kreis, und den Mond in eben der Gestalt, die er aufweist, wenn er erscheint“. Satni sagt: „Um des Leben willen! Sage mir nur, was du möchtest, und ich werde es dir geben; doch führe mich an den Ort, wo das Buch sich befindet!“ Der Adlige sagt zu Satni: „Das besagte Buch ist nicht meines. Es befindet sich inmitten der Nekropole, im Grab des Nenerkeptah, Sohn des Königs Mineptah . . . Hüte dich sehr davor, ihm dieses Buch zu entreißen, denn er würde dafür sorgen, daß du es zurückbringst, eine Gabel und einen Stock in der Hand, entzündete Kohlenglut auf dem Kopf . . .“ In der Tiefe des Grabes drang Licht aus dem Buch. Die Doppelgänger des Königs und seiner Familie waren „aufgrund der Macht des Buches des Thoth“ mit dabei. . . . Alles wiederholte sich. Nenerkeptah hatte selbst bereits die Geschichte Satnis erlebt. Der Priester hatte zu ihm gesagt: „Das besagte Buch ist mitten im Koptischen Meer, in einem Kasten aus Eisen. Der Kasten aus Eisen ist in einem Kasten aus Bronze; der Kasten aus Bronze ist in einem Kasten aus Schindelholz; der Kasten aus Schindelholz ist in einem Kasten aus Elfenbein und Ebenholz. Der Kasten aus Elfenbein und Ebenholz ist in einem Kasten aus Silber. Der Kasten aus Silber ist in einem Kasten aus Gold, und das Buch ist in diesem. [Ein Irrtum des Schreibers? Meine erste Version hatte ihn mitunterschieden bzw. reproduziert, eine spätere Ausgabe des Buches von Maspero hatte ihn in einer Anmerkung aufgedeckt: „Der Schreiber hat sich hier in der Aufzählung getäuscht. Es hätte heißen müssen: der Kasten aus Eisen *umschließt* . . . etc.“. (Ein auf Rechnung einer Logik der Einschließung aufgelassenes Beweisstück.)] Und es gibt da ein Schoinos [in der Zeit des Ptolemäus ungefähr 12 000 Ellen zu 0,52 m] von Schlangen, von Skorpionen aller Arten und von Reptilien rund um den Kasten, in dem das Buch ist, und es gibt eine unsterbliche, um den besagten Kasten gerollte Schlange.“ Nach drei Versuchen

schaft und okkulte Droge zugleich. Des Heilmittels und des Giftes. Der Gott der Schrift ist der Gott des *pharmakon*. Und es ist die Schrift als *pharmakon*, die er dem König im *Phaidros* mit einer Unterwürfigkeit präsentiert, die genauso beunruhigend ist wie die Herausforderung.

4. DAS PHARMAKON

„Gegen solche Übel muß also der Gesetzgeber in jedem Fall ein *pharmakon* finden. Nun besagt ein richtiger und alter Spruch, daß gegen zwei und noch dazu entgegengesetzte Übel schwer anzukämpfen ist, wie zum Beispiel bei Krankheiten und in vielen andern Fällen.“ (*Nomoi* [Gesetze], 919 b^[98])

Kommen wir zum Text von Platon zurück, gleichwohl unterstellend, daß wir ihn niemals verlassen haben. Das Wort *pharmakon* wird darin in einer Kette von Bedeutungen aufgenommen. Das Spiel dieser Kette macht einen systematischen Eindruck. Doch das System ist hier nicht einfach das der Intentionen des unter dem Namen Platon bekannten Autors. Dieses System ist nicht zunächst das eines Sagen-wollens. Dank dem Spiel der Sprache kommt es zu geregelten Verbindungen zwischen diversen Funktionen des Wortes und, in ihm, zwischen diversen Sedimenten oder diversen Regionen der Kultur. Diese Verbindungen, diese Sinnkorridore ist Platon zuweilen imstande, offen zu benennen und kenntlich zu machen, indem er „willentlich“ damit spielt – ein Wort, das wir in Anführungszeichen setzen, weil es, um damit im geschlossenen Raum dieser Gegensätze zu bleiben, nur einen Modus der „Unterwerfung“ unter die Notwendigkeiten einer gegebenen „Sprache“ be-

tötet der Unvorsichtige die Schlange, trinkt das in Bier aufgelöste Buch und erwirbt so ein unbegrenztes Wissen. Thoth beklagt sich darüber bei Re und erwirkt die härtesten Strafen.

Halten wir am Ende fest, bevor wir hier die ägyptische Gestalt des Thoth verlassen, das er über den griechischen Hermes hinaus ein bemerkenswertes Homolog in der Gestalt des Nabux hat, des Sohnes des Marduk. In der babylonischen und assyrischen Mythologie „ist Nabux wesentlich der Gottes-Sohn, und so wie Marduk seinen Vater, Ea, auslöscht, so sehen wir, wie Nabux Marduks Platz usurpiert“ (E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, S. 150ff.). Marduk, der Vater von Nabux, ist der Sonnen-Gott. Nabux, „Herr des Schreibrohrs“, „Schöpfer der Schrift“, „Träger der Schicksalstafelchen der Götter“, erscheint zuweilen vor seinem Vater, bei dem er sich das symbolische Instrument ausleiht, das *marru*. „Ein aus Kupfer bestehendes Objekt der Verehrung, das in Susa gefunden wurde und das ‚eine Schlange‘ darstellt, ‚die eine Art Schaufel im Maul hielt‘, auf der“, wie Dhorme festhält, „die Inschrift verzeichnet war ‚das *marru* des Gottes Nabux“ (S. 155). Vgl. auch M. David, *Les Dieux et le Destin en Babylonie*, Paris 1949, S. 86ff.

Man könnte all die Züge der Ähnlichkeit zwischen Thoth und Nabux (dem biblischen Nebo) nacheinander herunterbuchstabieren.

zeichnet. Keiner dieser Begriffe kann den Bezug (*rapport*)^{99]} übersetzen, auf den wir hier abzielen. Wie Platon auch in anderen Fällen imstande ist, die Verbindungen nicht zu sehen, sie im Schatten zu lassen oder sie darin zu unterbrechen. Und dennoch werden diese Verbindungen von sich aus tätig. Trotz ihm? Dank ihm? In *seinem* Text? *Außerhalb* seines Textes? Aber wo dann? Zwischen seinem Text und der Sprache? Für welchen Leser? In welchem Moment? Eine grundsätzliche und allgemeine Antwort auf derartige Fragen wird uns allmählich unmöglich scheinen; und dies wird uns Anlaß geben zu der Vermutung, die Frage selbst; jeder ihrer Begriffe und jeder der so beglaubigten Gegensätze sei falsch gestellt. Man wird immer annehmen können, daß Platon, wenn er bestimmte Übergänge nicht gegangen ist, wenn er sie sogar unterbrochen hat, sie durchaus wahrgenommen, aber eben im Unbegehbaren gelassen hat. Eine Formulierung, die nur möglich ist, wenn man jeden Rückgriff auf die Differenz zwischen Bewußtsein und Unbewußtem, Willentlichem und Unwillentlichem – ein sehr grobes Instrument, wenn es darum geht, vom Bezug zur Sprache zu handeln – vermeidet. Das gleiche dürfte von dem Gegensatz des Sprechens (*parole*) – oder Schreibens – zur Sprache (*langue*) gelten, sofern er, wie es häufig der Fall ist, auf diese Kategorien verweisen sollte.

Bereits dieser Grund für sich allein sollte uns daran hindern, die ganze Kette der Bedeutungen des *pharmakon* zu rekonstituieren. Kein absolutes Privileg gestattet es uns, ihr textuelles System absolut zu beherrschen. Diese Grenze kann und muß nichtsdestoweniger in einem bestimmten Maße verschoben werden (*se déplacer*). Die Möglichkeiten der Verschiebung, die Mächte der Verschiebung sind diverser Natur, und statt hier die Titel aufzuzählen, versuchen wir lieber, *im Weitergehen* durch die platonische Problematik der Schrift hindurch einige Wirkungen davon hervorzubringen.⁴⁰

Wir waren eben noch der Entsprechung zwischen der Figur des Thoth in der ägyptischen Mythologie und einer bestimmten Organisation von Begriffen, Philosophemen, Metaphern und Mythen gefolgt, wie sie sich vom sogenannten platonischen Text her zu erkennen gibt. Das Wort *pharmakon* ist uns überaus geeignet erschienen, alle Fäden jener Entsprechung in diesem Text zusammenzuknüpfen. Lesen wir nun aufs neue, immer noch in der Übersetzung von Robin [Schleiermacher], folgenden Satz aus dem *Phaidros*: „Dieser Lehrgegenstand (*to mathēma*), o König“, sagt Theuth, „wird die

40 Ich gestatte mir hier den anzeigend und vorläufig gemeinten Hinweis auf die in *De la grammatologie* [Grammatologie] vorgelegte „*Question de méthode*“ [„Methodenfrage“]. Mit einigen vorsichtigen Einschränkungen wird man sagen können, daß *pharmakon* in dieser Lektüre Platons eine *analoge* Rolle zu der des *Supplements* in der Lektüre Rousseaus spielt.

Ägypter weiser machen und gedächtnisfester (*sophōterous kai mnēmōnikōterous*); denn als ein Mittel (*pharmakon*) für den Verstand und das Gedächtnis ist er erfunden.“

Die geläufige Übersetzung von *pharmakon* durch (*Heil*)Mittel – wohlthuende Droge – ist sicher nicht falsch. Nicht allein, daß *pharmakon* Heilmittel heißen und auf einer bestimmten Oberfläche seines Funktionierens die Ambiguität seines Sinns austreichen kann. Sondern es ist ganz offenkundig, daß, wenn es Theuths erklärte Absicht ist, das Wertvolle seines Produktes herauszustreichen, dieser das Wort um seinen eigenartigen und unsichtbaren Drehpunkt *herumdrehen läßt* und es unter einem einzigen, dem beruhigenderen seiner *Pole* präsentiert. Diese Arznei ist wohlthuend, sie bringt hervor und stellt wieder her, sammelt an und heilt, erweitert das Wissen und verringert das Vergessen. Nichtsdestoweniger streicht die Übersetzung durch „(Heil)Mittel“ im Herausgehen aus der griechischen Sprache den anderen, im Wort *pharmakon* vorbehaltenen Pol aus. Sie annulliert die Ressource an Ambiguität und macht das Verstehen des Kontextes schwieriger, wenn nicht unmöglich. Im Unterschied zu „Droge“ und selbst noch zu „Arznei“ besagt (*Heil*)Mittel die transparente Rationalität der Wissenschaft, der Technik und der therapeutischen Kausalität und schließt so aus dem Text die Berufung auf die magische Qualität einer Kraft aus, deren Effekte man nicht so richtig zu beherrschen weiß, einer *dynamis*, die für den, der sie als Herr und Subjekt in die Hand nehmen möchte, stets Überraschungen bereithält.

Nun, *auf der einen Seite* beschränkt Platon sich darauf, die Schrift als eine okkulte und infolgedessen verdächtige Macht zu präsentieren. Wie die Malerei, mit der er sie später vergleichen wird, und wie die Augentäuschung (*trompe-l'œil*) und wie die Techniken der *mimēsis* im allgemeinen. Sein Mißtrauen gegenüber der Mantik, den Zauberern, den Hexern und den Hexenmeistern ist bekannt.⁴¹ Insbesondere in den *Nomoi* hält er furchtbare Strafen für sie parat. Einer Operation gemäß, derer wir uns später werden erinnern müssen, empfiehlt er, sie aus dem sozialen Raum auszuschließen, sie aus diesem zu vertreiben oder davon abzuschneiden: sogar beides zugleich in Form des Gefängnisses, in dem sie nicht einmal mehr den Besuch von freien Männern empfangen dürfen, sondern nur noch den des Sklaven, der ihnen die Nahrung bringen wird, und schließlich mit der Verweigerung der Beerdigung: „Nach seinem Tode aber soll man ihn unbestattet über die Landes-

41 Vgl. insbesondere *Politeia*, Zweites Buch, 364 a ff. und den *Siebenten Brief*, 333 e. Das Problem wird mit sehr zahlreichen und wertvollen Belegen in *La Musique dans l'œuvre de Platon* (S. 13 ff.) von E. Moutsopoulos (Paris 1959) angesprochen.

grenzen werfen; wenn aber ein Freier ihn bestatten hilft, so soll er wegen Frevels wider die Götter von jedem, der ihn belangen will, angeklagt werden können.“ (Zehntes Buch, 909 bc)

Auf der anderen Seite unterstellt die Erwiderung des Königs, daß die Wirkungskraft des *pharmakon* ins Gegenteil umschlagen könne: das Übel verschlimmern statt es zu heilen. Oder eher noch: die königliche Antwort bedeutet, daß Theuth, aus List und/oder aus Naivität, die Kehrseite der wahrhaften Wirkung der Schrift vorgeführt hat. Um seine Erfindung zur Geltung zu bringen, hätte Theuth so das *pharmakon* de-naturiert, das Gegenteil (*lounantion*) von dem, wozu die Schrift fähig ist, behauptet. Er hat ein Gift für ein Heilmittel durchgehen lassen. So daß mit der Übersetzung von *pharmakon* durch (*Heil*)Mittel zweifellos eher als das Sagen-wollen des Theuth, ja von Platon, beachtet wird, wovon der König sagt, daß Theuth, es ihn oder sich täuschend, gesagt habe. Gibt der Text Platons die Antwort des Königs als die Wahrheit der Hervorbringung des Theuth und sein Wort als die Wahrheit der Schrift aus, so klagt folglich die Übersetzung durch (*Heil*)Mittel Theuth der Naivität oder des Betrugers an, *vom Gesichtspunkt der Sonne aus*. Von diesem Gesichtspunkt aus hat Theuth zweifellos, was das Wort betrifft, gespielt, indem er um seiner Sache willen die Verbindung zwischen den beiden entgegengesetzten Werten unterbrochen hat. Doch der König stellt sie wieder her und die Übersetzung trägt dem nicht Rechnung. Allemal bleiben die beiden Gesprächsteilnehmer, was sie auch tun und was sie wollen oder nicht wollen, stets in der Einheit desselben Signifikanten. Ihre Rede spielt sich darin ab, was im Französischen [im Deutschen] nicht mehr der Fall ist. (*Heil*)Mittel wischt stärker, als „Arznei“ oder „Droge“ es je könnten, die virtuelle dynamische Referenz auf andere Verwendungen desselben Wortes in der griechischen Sprache aus. Eine derartige Übersetzung zerstört vor allem, was wir weiter unten die anagrammatische Schrift Platons heißen werden, indem sie die Bezüge unterbricht, die sich darin zwischen verschiedenen Funktionen desselben Wortes an verschiedenen Orten weben – virtuell „zitathafte“ Bezüge, dies aber notwendigerweise. Wenn ein Wort sich als das Zitat eines anderen Sinns desselben Wortes einschreibt, wenn die textuelle Vorbühne (*l'avant-scène*³⁰¹) des Wortes *pharmakon*, wiewohl es (*Heil*)Mittel bedeutet, zitiert, re-zitiert und zu lesen gibt, was *in demselben Wort* an einem anderen Ort und in einer anderen Tiefe der Bühne Gift bedeutet (zum Beispiel, denn *pharmakon* will noch andere Dinge sagen), so bewirkt die Auswahl eines einzigen dieser französischen [deutschen] Worte durch den Übersetzer als erstes eine Neutralisierung des Zitatenspiels, des „Anagramms“ und *a limine* schlechthin der Textualität des übersetzten Textes. Freilich

ließe sich zeigen, und wir werden uns im angebrachten Moment darum bemühen, daß diese Unterbrechung des Übergangs zwischen den gegensätzlichen Werten selbst bereits ein „Platonismus“-Effekt ist, die Konsequenz einer Arbeit, die bereits im übersetzten Text begonnen hat, im Verhältnis von „Platon“ zu seiner „Sprache“. Zwischen dieser Aussage und der vorangehenden besteht kein Widerspruch. Die Textualität, aus Differenzen und Differenzen von Differenzen gebildet, ist von Natur aus absolut heterogen und schließt ständig Kompromisse mit den Kräften, die auf ihre Annullierung hinzielen.

So wird man das Zusammenwirken dieser beiden Kräfte oder dieser beiden Gesten akzeptieren, befolgen und analysieren müssen. Dieses Zusammenwirken ist sogar in einem bestimmten Sinne das einzige Thema dieses Essais. Einerseits treibt Platon die Entscheidung einer Logik, die den Übergang zwischen den beiden gegensätzlichen Bedeutungen ein und desselben Wortes nicht duldet, um so stärker voran, als sich ein derartiger Übergang als etwas ganz anderes herausstellen wird denn eine einfache Konfusion, Alternanz oder Dialektik von Gegensätzen. Und doch konstituiert andererseits das *pharmakon*, sollte sich unsere Lektüre bestätigen, die ursprüngliche Mitte dieser Entscheidung, das ihr vorgängige, sie umfassende, sie umrandende Element, das sich niemals darauf reduzieren läßt und das von keinem einzigen im griechischen und platonischen Text operierenden Wort (oder signifikanten Apparat) getrennt werden kann. Alle Übersetzungen in die Erb- und Depositärsprachen der abendländischen Metaphysik üben also auf das *pharmakon* einen *Analyseeffekt* aus, der es gewaltsam zerstört, der es auf eines seiner einfachen Elemente reduziert, indem er es paradoxerweise vom Späteren her auslegt, das es erst möglich gemacht hat. Solch eine auslegende Übersetzung ist folglich so gewaltsam wie unvermögend: sie zerstört das *pharmakon*, verbietet es sich jedoch zugleich, es anzurühren, und läßt es unangetastet in seinem Reservat.

Die Übersetzung durch „(Heil)Mittel“ wäre also weder annehmbar noch könnte sie einfach zurückgewiesen werden. Selbst wenn man glaubte, auf diese Weise den „rationalen“ Pol und die löbliche Absicht retten zu können, die Idee eines *guten* Gebrauchs von der *Wissenschaft* oder der *Kunst* des Arztes, hätte man immer noch alle Chancen, sich von der Sprache täuschen zu lassen. Ob als Heilmittel oder als Gift, die Schrift ist nach Platon einfach nicht mehr wert. Man braucht gar nicht darauf zu warten, daß Thamus sein abwertendes Urteil fallen läßt, schon das Heilmittel an sich ist beunruhigend. Man muß nämlich wissen, daß Platon das *pharmakon* generell verdächtig ist, selbst wenn es um Drogen geht, die ausschließlich zu therapeuti-

schen Zwecken verwendet werden, selbst wenn sie mit besten Absichten verabreicht werden, und selbst wenn sie als solche Wirkung zeigen. Es gibt kein harmloses Heilmittel. Das *pharmakon* kann niemals einfach wohltuend sein.

Aus zwei Gründen, die verschieden tief reichen. Zuallererst, weil das wohltuende Wesen oder die wohltuende Kraft des *pharmakon* es nicht daran hindern, schmerzhaft zu sein. Der *Protagoras* ordnet die *pharmaka* unter die Dinge, die gut (*agatha*) und peinlich (*aniara*) zugleich sein können (354 a). Das *pharmakon* ist stets in Mischung begriffen (*symmeikton*), wovon auch der *Philebos* spricht (46 a), so zum Beispiel jene *hybris*, jener gewaltsame und maßlose Exzeß in der Lust, der die Übermütigen wie Verrückte schreien läßt (45 e), und „wie sie sich zum Beispiel die Krätze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen, was keines andern Mittels bedarf (*ouk allēs deomena pharmaxeōs*)“. Dieser mit der Krankheit wie auch mit ihrer Linderung verbundene schmerzhaft Genuß ist bereits an sich ein *pharmakon*. Er partizipiert gleichzeitig am Guten und am Bösen, am Angenehmen und am Unangenehmen. Oder eher noch: in seiner Massierung zeichnen sich diese Gegensätze ab.

Des weiteren ist, tiefer reichend, über den Schmerz hinaus, das pharmazeutische Heilmittel im wesentlichen schädlich, weil es künstlich ist. Platon folgt darin der griechischen Überlieferung und genauer den Ärzten von Kos. Das *pharmakon* steht im Gegensatz zum natürlichen Leben: nicht nur zum Leben, solange es von keinem Übel befallen ist, sondern sogar zum kranken Leben oder mehr noch zum Leben der Krankheit. Denn Platon glaubt an das natürliche Leben und an die normale Entwicklung, wenn man das so sagen kann, der Krankheit. Im *Timaios* wird die natürliche Krankheit – wie, man erinnert sich daran, der *logos* im *Phaidros* – mit einem lebenden Organismus verglichen, für den gilt, daß man ihn sich seinen eigenen Normen und Formen, seinen spezifischen Rhythmen und Artikulationen gemäß entwickeln läßt. Indem es die normale und natürliche Entfaltung der Krankheit fehlerhaft ist, ist das *pharmakon* folglich der Feind des Lebendigen im allgemeinen, ob es nun gesund sei oder krank. Man muß sich daran erinnern, und Platon gemahnt uns daran, wenn die Schrift als *pharmakon* vorgeschlagen wird. Dem Leben entgegengesetzt, hat die Schrift – oder, wenn man so will, das *pharmakon* – nur die *Verschiebung*, ja sogar die *Reizung* des Übels zur Folge. So wird auch, seinem logischen Schema nach, der Einwand des Königs gegen die Schrift lauten: unter dem Vorwand (*prétexte*), das Gedächtnis zu supplieren, macht die Schrift nur noch vergeßlicher; weit davon entfernt, das Wissen wachsen zu lassen, vermindert sie es. Sie entspricht nicht dem, was das Gedächtnis braucht, zielt seitlich daran vorbei, bestärkt nicht die

mnēmē, sondern allein die *hypomnēsis*. Sie handelt also genau wie jedes *pharmakon*. Und wenn die formale Struktur der Argumentation in den beiden Texten, die wir jetzt in Betracht ziehen werden, ganz dieselbe ist, wenn in beiden Fällen jenes, das angeblich das Positive hervorbringt und das Negative annulliert, nur für eine *Verschiebung* und zugleich für eine *Vervielfältigung* der Effekte des Negativen sorgt und so den Mangel sich ausdehnen läßt, der seine Ursache war, so ist diese Notwendigkeit in das *Zeichen pharmakon* eingeschrieben, welches Robin (zum Beispiel) zergliedert, hier in das Heilmittel und dort in die Droge. Wir sagen ausdrücklich das *Zeichen pharmakon*, womit wir vermerken wollen, daß es sich *unauflöslich* um einen Signifikanten und einen signifizierten Begriff handelt.

A) Im *Timaios*, der sich von seinen ersten Seiten an im Abstand zwischen Ägypten und Griechenland wie zwischen der Schrift und dem gesprochenen Wort aufspreizt (*s'écarte*) („ihr Hellenen seid doch immer Kinder, einen hellenischen Greis aber gibt es nicht“, während in Ägypten „alles von alten Zeiten her . . . aufgeschrieben (ist)“: *panta gegrammena* [23 a]), weist Platon nach, daß die beste unter den Bewegungen des Körpers die natürliche Bewegung ist, diejenige, die ein Körper spontan von innen heraus „in sich selbst durch sich selbst erfolgen“ läßt:

Ferner ist unter den Bewegungen die in sich selbst durch sich selbst erfolgende Bewegung die beste – denn diese ist am nächsten mit der Bewegung des Denkens und des Alls verwandt –, die durch ein anderes aber erfolgende ist schlechter, am schlechtesten endlich ist diejenige, welche den Körper, während er daliegt und sich in Ruhe befindet, durch die Aktion einer *fremden* Ursache Teil für Teil bewegt. Deshalb ist auch unter allen Arten der Reinigung und Wiederherstellung des Körpers die durch Leibesübungen die beste; die zweitbeste aber ist die durch das rhythmische Schaukeln auf Seereisen und wo irgend sonst Fahrten stattfinden, die nicht ermüden. Die dritte Form von Bewegung ist zwar, wenn jemand einmal sehr dazu gezwungen ist, nützlich, anders aber ist sie für einen Verständigen auf keine Weise annehmbar, nämlich die ärztliche Form, welche durch Arzneimittel-Reinigung erfolgt (*tēs pharmakeutikēs katharseōs*). Denn die Krankheiten, welche nicht mit großen Gefahren verbunden sind, darf man nicht durch Arzneimittel reizen (*ouk erethisteon pharmakeiais*). Jegliche Bildung (*sysstasis*) von Krankheiten hat nämlich mit der Natur der Lebewesen (*te tōn zoōn physei*) in gewisser Weise Ähnlichkeit, denn auch die Zusammensetzung dieser erfolgt mit festgesetzten Lebenszeiten, und zwar für die Art insgesamt, und auch das einzelne Lebewesen für sich wird mit seiner ihm zugeteilten Lebenszeit geboren, wenn man absieht von Unfällen, die der Notwendigkeit entspringen. [. . .] Die gleiche Art der Bildung nun tritt auch bei den Krankheiten auf, stört diese aber jemand entgegen der Vorbestimmung der Zeitdauer durch Arzneimittel (*pharmakeiais*), dann pflegen aus leichten schwere, aus wenigen viele Krankheiten zu entstehen. Darum muß man alle derartigen Krankheiten durch gesunde Lebensweise, insoweit man

dazu Zeit hat, an die Hand nehmen, nicht aber durch Arzneien (*pharmakeuonta*) ein unangenehmes Übel erregen. (89 a-d)

Man wird bemerkt haben, daß:

1. die Schädlichkeit des *pharmakon* just in dem Moment beklagt wird, wo der gesamte Kontext seine Übersetzung eher durch „(Heil)Mittel“ als durch Gift autorisieren könnte.

2. die natürliche Krankheit des Lebendigen in seinem Wesen als *Allergie* definiert wird, als Reaktion auf die Aggression eines fremden Elements. Und daß, sowie das natürliche Leben des Körpers nur seinen eigenen und endogenen Bewegungen gehorchen soll, die Allergie zwangsläufig der allgemeinste Begriff der Krankheit ist.

3. ebenso wie die Gesundheit auto-nom und auto-matisch ist, die „normale“ Krankheit ihre Autarkie darin bekundet, daß sie den pharmazeutischen Eingriffen *metastatische* Reaktionen entgegensetzt, die den Ort des Übels verschieben, unter Umständen, um die Widerstandspunkte zu verstärken und zu vervielfältigen. Die „normale“ Krankheit verteidigt sich. Indem sie sich so den supplementären Zwängen, der zusätzlich hinzugefügten Pathogenie des *pharmakon* entzieht, folgt die Krankheit ihrem Verlauf.

4. dieses Schema impliziert, daß das Lebendige endlich sei (und sein Übel ebenso): daß es somit im Übel der Allergie in einem Bezug zu seinem anderen stehen kann und daß es eine begrenzte Dauer gäbe, daß der Tod bereits in seiner Struktur, in seinen „konstitutiven Dreiecken“ eingeschrieben, vorgeschrieben ist. („Denn die Dreiecke, welche das Vermögen zur Bildung des jeweiligen Lebewesens besitzen, haben sogleich zu Anfang bei ihrem Zusammenschluß die Fähigkeit, bis zu einer bestimmten Zeit stark genug zu sein, über welche hinaus wohl niemand sein Leben auszudehnen vermöchte.“ *Ebenda*) Die Unsterblichkeit und die Vollendung eines Lebendigen bestehen darin, keinen Bezug zu einem Draußen zu haben. Das ist mit Gott der Fall (vgl. *Politeia*, Zweites Buch, 381 bc). Gott hat keine Allergie. Die Gesundheit und Tüchtigkeit (*hygieia kai aretē*), oft miteinander verknüpft, wenn es um den Körper und analogisch um die Seele geht (vgl. *Gorgias* 479 b), gehen immer von innen aus. Indem das *pharmakon* stets von draußen hereinbricht und sich selbst als das Draußen aufführt, wird es niemals eine eigene und definierbare Tüchtigkeit haben. Wie aber diesen supplementären Parasiten durch Aufrechterhaltung der Grenze, sagen wir: des Dreiecks, ausschließen?

B) Das System dieser vier Merkmale wird wiederhergestellt, sobald der König im *Phaidros* das *pharmakon* der Schrift – ein Wort, das man nicht übereilt, auch da nicht, als Metapher aufnehmen sollte, außer man läßt der

metaphorischen Möglichkeit ihre ganze rätselhafte Kraft – niederdrückt und entwertet.

Vielleicht können wir nun die Antwort des Thamus lesen:

Jener aber habe erwidert: „O kunstreichster Theuth (*O technikōtate Theuth*): einer versteht, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein anderer, zu beurteilen, wieviel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen werden. So hast auch du jetzt als Vater der Buchstaben (*patēr ōn grammatōn*) aus Liebe das Gegenteil (*tounantion*) dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses (*lēthēn men en psychais parexei mnēmēs ameletēsia*), weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen (*dia pistin graphēs exōthen hyp'allotriōn typōn*), nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden (*ouk endothen autous hyp' autōn anamimnēskomenous*). Nicht also für das Gedächtnis, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden (*oukoun mnēmēs, alla hypomnēseōs, pharmakon heures*). Und von der Weisheit (*Sophias de*) bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei (*doxan*), nicht die Sache selbst [die Wahrheit] (*alētheian*). Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, obwohl sie doch unwissend größtenteils sind und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkelse (doxosophoi) geworden sind statt weise (*anti sophōn*).“ (274 e–275 b)

Der König, der Vater des gesprochenen Wortes, hat so seine Autorität gegenüber dem Vater der Schrift bekräftigt. Und er hat das mit Strenge getan, ohne gegenüber dem, der die Stellung seines Sohnes einnimmt, die freundliche Nachsicht walten zu lassen, die Theuth mit seinen eigenen Kindern, seinen „Buchstaben“ verband. Thamus übt Druck aus, vervielfacht seine Vorbehalte und will Theuth sichtlich keinerlei Hoffnung lassen.

Damit die Schrift, so wie er sagt, die „umgekehrte“ Wirkung dessen hervorbringt, was man von ihr hätte erwarten können, damit dieses *pharmakon* sich im Gebrauch als schädlich erweist, muß seine Wirksamkeit, seine Stärke, seine *dynamis* bereits zwiespältig sein. Wie es im *Protagoras*, im *Philebos* und im *Timaios* vom *pharmakon* gesagt wird. Diese Zwiespältigkeit will nun Platon, durch den Mund des Königs, meistern und darüber die Definition in der einfachen und entschiedenen Opposition: von Gutem und Schlechtem, von Drinnen und Draußen, von Wahrem und Falschem, von Wesen und Schein herrschen lassen. Man lese nur die für das königliche Urteil angegebenen Gründe nach, man wird diese Reihe von Oppositionen darin wiederfinden. Und eine Inszenierung derart, daß das *pharmakon* oder, wenn man so will, die Schrift sich darin nur im Kreise drehen kann: nur dem Schein nach ist die Schrift wohltuend für das Gedächtnis und verhilft ihm

von innen her dazu, durch seine eigene Bewegung das Wahre zu erkennen. Denn in Wahrheit ist die Schrift ihrem Wesen nach schlecht, dem Gedächtnis äußerlich, und sie bringt kein Wissen hervor, sondern eine Meinung, keine Wahrheit, sondern Schein. Das *pharmakon* bringt das Spiel des Scheins hervor, wodurch begünstigt es als Wahrheit durchgehen kann, etc.

Doch während im *Philebos* und im *Protagoras* das *pharmakon*, weil es schmerzhaft ist, als schlecht erscheint, während es doch wohltuend ist, gibt es sich hier im *Phaidros* wie im *Timaios* als ein wohltuendes Heilmittel aus, während es doch in Wahrheit schädlich ist. Eine schlechte Zwiespältigkeit wird also einer guten Zwiespältigkeit gegenübergestellt, eine lügnerische Absicht einem schlichten Anschein. Der Fall der Schrift ist schwerwiegend.

Damit, daß die Schrift von diesen oder jenen in Reihe geschalteten Oppositionen her gedacht wird, ist noch nicht genug gesagt. Platon denkt sie von der *Opposition* selbst her und versucht sie so zu verstehen und zu beherrschen. Damit diese gegensätzlichen Werte (gut/schlecht, wahr/falsch, Wesen/Schein, drinnen/draußen, etc.) einander entgegengesetzt werden können, muß jeder Ausdruck dem jeweils anderen schlicht *äußerlich* sein, das heißt, muß eine der Oppositionen (drinnen/draußen) bereits als Matrix jeder möglichen Opposition beglaubigt sein. Eines der Elemente des Systems (oder der Reihe) muß zugleich als allgemeine Möglichkeit der Systematizität oder der Reihenförmigkeit gelten. Und käme man nun auf den Gedanken, daß so etwas wie das *pharmakon* – oder die Schrift –, weit davon entfernt, von diesen Oppositionen beherrscht zu werden, die Möglichkeit für diese eröffnet, ohne sich darin einbegreifen zu lassen; käme man nun auf den Gedanken, daß allein von etwas derartigem wie der Schrift – oder wie dem *pharmakon* – aus die eigentümliche Differenz zwischen dem Drinnen und dem Draußen angezeigt werden kann; käme man schließlich auf den Gedanken, daß die Schrift als *pharmakon* sich nicht einfach einen Platz zuweisen läßt, einen *situs*, innerhalb dessen, was sie situiert, sich nicht unter die Begriffe subsumieren läßt, die von ihr her entschieden werden, der Logik, die sie nur beherrschen wollen kann, indem sie selbst noch aus ihr hervorgeht, bloß ihr Phantom überläßt, es wären merkwürdige Bewegungen, worunter man zu *beugen* (*plier*) hätte, was man nicht einmal mehr schlichtweg Logik oder Diskurs nennen könnte. Um so mehr, als sich das, was wir gerade unvorsichtig *Phantom* genannt haben, nicht mehr, mit derselben Sicherheit, von der Wahrheit, der Wirklichkeit, dem lebendigen Leib etc. unterschieden werden kann. Man muß akzeptieren, daß in einer bestimmten Weise mit dem Lassen des eigenen Phantoms dieses eine Mal nichts gerettet werden soll.

Mit dieser kleinen Übung wird dem Leser immerhin eines genügend klar geworden sein: Die Auseinandersetzung (*l'explication*) mit Platon, so wie sie in diesem Text umrissen wird, untersteht bereits nicht mehr den anerkannten Modellen des Kommentars, der genealogischen oder strukturalen Wiederherstellung eines Systems, ob damit eine Bestätigung oder eine Widerlegung, eine Bestärkung oder eine „Verkehrung“, das Bewerkstelligen einer Rückkehr – zu – Platon oder das „zum Spaziergehen Fortschicken“ in der noch platonisierenden Weise des *chairein* beabsichtigt wird. Es geht hier um etwas ganz anderes. Auch um dies, aber noch um etwas ganz anderes. Man lese nochmals, sofern man Zweifel daran hat, den vorangehenden Absatz. Über alle Vorbilder klassischer Lektüre wird darin an einem Punkt hinausgegangen, und zwar genau an dem ihrer Zugehörigkeit zum Drinnen der Reihe, wobei man das Darüberhinausgehen freilich nicht als ein *einfaches* Herausstreten *aus* der Reihe ansehen darf, schließlich wissen wir ja, daß diese Geste unter eine Kategorie der Reihe fällt. Das Darüberhinausgehen – doch kann man es noch so nennen? – ist nur eine *gewisse* Verschiebung der Reihe. Und eine *gewisse Rückfaltung* (*repli*¹³¹) – wir werden sie später *Remarkierung* (*remarque*) nennen – in der Reihe der Opposition, ja in ihrer Dialektik. Wir können es nicht nochmals mit einem einfachen Begriff bezeichnen, benennen, begreifen, ohne daß wir es sogleich verfehlen. Diese funktionale Verschiebung, die weniger die bedeuteten begrifflichen Identitäten betrifft als die Differenzen (und, wie wir sehen werden, die „Trugbilder“), ist eine echte Herausforderung. Sie schreibt sich. Man muß sie also zunächst einmal lesen.

Wenn die Schrift gemäß dem König und unter der Sonne die umgekehrte Wirkung von dem hervorbringt, was man ihr zuschreibt, wenn das *pharmakon* unheilbringend ist, so weil es wie das des *Timaos* nicht von hier ist. Es kommt von da drüben, es ist äußerlich oder fremd: dem Lebenden, welches das Hier-selbst des Drinnen ist, und dem *logos* als *zōon*, dem es angeblich Hilfe leistet oder Ersatz bringt. Die Abdrücke (*typoi*) der Schrift schreiben sich dieses Mal nicht wie in der Hypothese des *Theaitetos* (191 ff.) als Vertiefungen *in* das Wachs der Seele ein, womit sie den spontanen, autochthonen Bewegungen des psychischen Lebens entsprechen. Im Wissen, daß er seine Gedanken dem Draußen, der Aufbewahrung, den physischen, räumlichen und oberflächigen Markierungen, die man flach auf ein Täfelchen setzt, anvertrauen oder überlassen kann, wird derjenige, der über die *technē* der Schrift verfügen wird, sich auf ihr ausruhen. Er wird wissen, daß er abwesend sein kann, ohne daß die *typoi* aufhören, da zu sein, daß er sie vergessen kann, ohne daß sie ihren Dienst aufkündigen. Sie werden ihn auch dann noch repräsentieren, wenn er sie vergißt, sie werden auch dann noch sein

Wort tragen, wenn er nicht mehr da ist, ihnen Leben einzuhauchen. Selbst wenn er tot ist – und allein ein *pharmakon* kann eine solche Macht innehaben, über den Tod zweifellos, aber auch im Zusammenspiel mit ihm. Das *pharmakon* und die Schrift, das ist folglich immer eine Frage von Leben oder Tod.

Läßt sich ohne begrifflichen Anachronismus – und damit ohne schwerwiegenden Lektürefehler – behaupten, die *typoi* seien die Repräsentanten, die *physischen* Suppleanten des abwesenden *Psychischen*? Eher sollte man denken, daß die geschriebenen Spuren nicht mehr selbst der Ordnung der *physis* angehören, da sie nicht lebendig sind. Sie treiben nicht; genausowenig wie das, was man, wie Sokrates gleich darauf sagen wird, mit einem Schilfrohr (*kalamos*) besamt haben wird. Sie tun der natürlichen und autonomen Organisation der *mnēmē*, in der *physis* und *psychē* in keinem Gegensatz stehen, Gewalt an. Sofern die Schrift der *physis* zugehört, gehört sie dann nicht zu jenem Moment der *physis*, zu jener notwendigen Bewegung, durch die ihre Wahrheit, die Hervorbringung ihres Erscheinens sich, wie Heraklit sagt, in ihrer Krypta zu verbergen beliebt? „Kryptogramm“ verdichtet in einem einzigen Wort die Aussage eines Pleonasmus.

Glaubt man somit dem König aufs Wort, so würde das *pharmakon* der Schrift sich sogleich daranmachen, eben dieses Leben des Gedächtnisses zu hypnotisieren: indem es das Gedächtnis fasziniert, es sodann aus sich herausgehen läßt und im Monument in Schlaf versetzt. Auf die Beständigkeit und Unabhängigkeit seiner *Typen* (*typoi*¹³²) vertrauend, wird das Gedächtnis einschlafen, wird es sich nicht mehr halten (*ne se tiendra plus*), wird es nicht mehr darauf wert legen, sich gespannt, gegenwärtig, in nächster Nähe zur Wahrheit der Seienden zu halten (*ne tiendra plus à se tenir*). Von seinen Wächtern, von seinen eigenen Zeichen, von den mit der Behütung und Bewachung des Wissens beauftragten Typen durch medusenhaften Blick zum Erstarren gebracht, wird es sich von *Lēthē* verschlingen, vom Vergessen und Nicht-Wissen überschwemmen lassen.⁴² Gedächtnis und Wahrheit dürfen hierbei nicht getrennt werden. Die Bewegung der *alētheia* ist durch und durch Entfaltung der *mnēmē*. Des lebendigen Gedächtnisses, des Gedächtnisses als das psychische Leben, so wie es sich selbst darstellt. Die

42 Wir verweisen hier im besonderen auf den überaus reichen Text von Jean-Pierre Vernant (der diese Probleme mit ganz anderen Absichten angeht): „Aspects mythiques de la mémoire et du temps“, in: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965. Was das Wort *Typos* und seine Bezüge zu *perigraphē* und *παράδειγμα* betrifft, vgl. A. von Blumenthal, *Τύπος und Παράδειγμα* [in: *Hermes. Zeitschrift für classische Philologie*, Berlin, 43. Jg., 1928], zitiert von P. M. Schuhl in *Platon et l'Art de son temps*, Paris 1952, S. 18, Anm. 4.

Kräfte der Lēthē lassen gleichzeitig die Bereiche des Todes, der Nicht-Wahrheit und des Nicht-Wissens anwachsen. Weshalb uns die Schrift, zumindest, insofern sie die „Seelen vergeßlich“ macht, dem Unbelebten und dem Nicht-Wissen entgegen wendet. Ohne daß man behaupten könnte, ihr Wesen würde sie schlicht und *gegenwärtig* mit dem Tod und der Nicht-Wahrheit vermischen. Denn die Schrift hat kein Wesen oder eigenen Wert, sei er positiv oder negativ. Sie spielt sich im Trugbild ab. Sie ahmt in ihrem Typos das Gedächtnis, das Wissen, die Wahrheit etc. nach. Weshalb die Männer der Schrift unter dem Auge Gottes nicht als Wissende (*sophoi*) (vor Gericht) erscheinen, sondern in Wahrheit als vorgebliche oder sogenannte Wissende (*doxosophoi*).

Gemäß Platon ist dies die Definition des Sophisten. Denn jene Anklage-rede gegen die Schrift klagt an erster Stelle die Sophistik an; man kann sie in den unter dem Namen Philosophie gegen die Sophisten von Platon eingeleiteten endlosen Prozeß einschreiben. Der Mensch, der sich auf der Schrift ausruht, der sich der Möglichkeiten von Macht und Wissen rühmt, die sie ihm sichert, dieser von Thamus entlarvte Vortäuscher trägt alle Züge des Sophisten: „Nachahmer des Weisen“, sagt der *Sophistes* (*mimētēs tou sophou*, 268 d). Der, den wir Graphokraten nennen könnten, ähnelt dem Sophisten Hippias, so wie er in *Hippias minor* aufgepflanzt wird, wie ein Bruder: beweihräuchert er sich doch, alles zu wissen und alles zu können. Und vor allem – was Sokrates zweimal in zwei Dialogen ironisch vorgibt, in der Aufzählung vergessen zu haben – verstehe er sich besser als sonst jemand auf die Mnemonik oder Mnemotechnik. Auf dieses Vermögen legt er denn auch den größten Wert:

SOKRATES: Derselbe also wird auch in der Sternkunde der Wahrhafte sein und der Falsche.

HIPPIAS: Das scheint so.

SOKRATES: Komm also, Hippias, und erwäge es überall so in allen Erkenntnissen, ob es sich irgendwo anders verhält oder so. Denn du bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der weiseste (*sophōtatos*). Wie ich dich auch einmal habe rühmen gehört und deine vielfältige beneidenswerte Weisheit aufzählen auf dem Markt an den Wechseltischen. [...] Überdies hättest du Gedichte bei dir gehabt, epische und Tragödien und Dithyramben und ungebunden gar viele und mancherlei gearbeitete Vorträge. Und so wärest du in jenen Künsten also, deren ich vorhin erwähnte, als ein Meister hingekommen, ausgezeichnet vor den andern, und auch im Tonmaß und Wohllaut und der Sprachrichtigkeit, und noch überdies in vielen andern, wie ich mich gar wohl zu erinnern glaube. Wiewohl, deine Gedächtniskunst habe ich ganz vergessen, wie es scheint, worin du glaubtest am meisten zu glänzen. Ich glaube aber auch noch viel anderes vergessen zu haben. Also, was ich eigentlich meine, sowohl in Hinsicht auf deine eignen Künste, denn auch die sind schon hinrei-

chend, als auch auf anderer ihre, sage mir, ob du irgend findest nach dem bisher unter uns Eingestandenen, worin der Wahrhafte und der Falsche getrennt sind und nicht derselbe. Erwäge dies, an welcher Geschicklichkeit oder Kunststück, oder wie du es am liebsten nennen magst, du nur immer willst. Gewiß, du wirst keine finden, Freund, denn es gibt keine. Aber sage selbst.

HIPPIAS: Ich weiß nichts, Sokrates, so jetzt gleich.

SOKRATES: Du wirst auch niemals, wie ich glaube. Wenn ich aber recht habe, so erinnerst du dich doch, was uns aus der Rede folgt.

HIPPIAS: Noch merke ich nicht recht, Sokrates, was du willst.

SOKRATES: Jetzt vielleicht bedienst du dich eben nicht deiner Gedächtniskraft . . . (368 a-d)

Der Sophist verkauft also die Zeichen (*signes*) und Insignien der Wissenschaft: nicht das Gedächtnis selbst (*mnēmē*), sondern die Monumente (*hypomnēmata*), die Inventarien, die Archive, die Zitate, die Kopien, die Erzählungen, die Listen, die Noten, die Doppel, die Chroniken, die Genealogien, die Referenzen. Nicht das Gedächtnis (*mémoire*), sondern die *mémoires*³³¹. Auf diese Weise kommt er dem Verlangen der jungen reichen Leute nach und erhält so den größten Zuspruch. Nachdem er zugestanden hat, daß die jungen Bewunderer es gar nicht leiden mögen, ihn vom schönsten Teil seiner Wissenschaft sprechen zu hören (*Hippias major*, 285 cd), sieht sich der Sophist genötigt, Sokrates alles zu sagen:

SOKRATES: Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es mir doch selbst, da ich es nicht finde.

HIPPIAS: Wenn ich ihnen spreche von den Genealogien der Heroen sowohl als der Menschen und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt, was zu den Altertümern gehört, das hören sie am liebsten; so daß ich um ihretwillen genötigt worden bin, dergleichen Dinge zu erforschen und einzulernen.

SOKRATES: Beim Zeus, Hippias, da ist es ja ein Glück für dich, daß es den Lakedaimoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe, um sie zu lernen.

HIPPIAS: Woher, Sokrates? Wenn ich fünfzig Namen einmal höre, will ich sie behalten.

SOKRATES: Das ist wahr! Ich bedachte nicht, daß du auch die Gedächtniskunst besitzt . . . (285 d-e)

In Wahrheit tut der Sophist nur so, als wisse er alles, seine „Polymathie“ (*Sophistes*, 232 a) ist stets bloß Schein. Insofern die Schrift der Hypomnesie und nicht dem lebendigen Gedächtnis *ihre Hand reicht*, ist folglich auch sie der wahren Wissenschaft, der Anamnese in ihrer im eigentlichen Sinne psychischen Bewegung, der Wahrheit im Prozeß ihrer (der) Darstellung, der Dialektik fremd. Die Schrift kann diese nur *mimen*. (Man könnte zeigen,

doch möchten wir uns hier solches zu entwickeln ersparen, daß die Problematik, die heute und gerade hier die Schrift an die (In)Frage(Stellung) der Wahrheit bindet – sowie des Denkens und des gesprochenen Wortes, die ihr zugeordnet sind –, notwendig, ohne sich allerdings darauf zu beschränken, die begrifflichen Monumente, die Spuren des Schlachtfeldes (*champ de bataille*), die Merkzeichen, die die Orte des Aufeinandertreffens von Sophistik und Philosophie markieren, und, allgemeiner, alle die vom Platonismus aufgerichteten Gegenbefestigungen exhumieren muß. In mehr als einer Hinsicht und von einem Blickpunkt aus, der nicht das gesamte Feld abdeckt, befinden wir uns heute am Vorabend des Hegelianismus denken kann. An diesem Punkt werden die *philosophia*, die *epistēmē* nicht im Namen von so etwas wie der Schrift „verkehrt“, „widerlegt“, „gebremst“, etc.; ganz im Gegenteil. Sie werden vielmehr gemäß einer Beziehung, die die Philosophie *Simulacrum* nennen würde, gemäß einem subtileren Darüberhinausgehen der Wahrheit aufgenommen und gleichzeitig in ein ganz anderes Feld verschoben, worin man noch, aber mehr auch nicht, „das absolute Wissen mimen“ können wird, dem Wort von Bataille gemäß, dessen Name uns hier ein ganzes Netz von Bezugnahmen ersparen wird.)

Die Frontlinie, die sich gewaltsam zwischen dem Platonismus und seinem nächsten anderen, im vorliegenden Fall der Sophistik einschreibt, ist weit davon entfernt, einheitlich und kontinuierlich zu sein, so als wäre sie zwischen zwei homogenen Räumen ausgespannt. Ihr Grundriß ist derart, daß aufgrund einer systematischen Nichtentscheidung die Teile und die Parteien ihre jeweiligen Plätze häufig wechseln, die Formen nachahmen und sich der Wege des Widersachers bedienen. Diese Permutationen sind also möglich, und wenn sie gleichwohl auf einem gemeinsamen Terrain eingeschrieben werden müssen, so bleibt die Entzweiung freilich intern und drängt irgendein Ganz-Anderes der Sophistik und des Platonismus, irgendeinen Widerstand ohne gemeinsames Maß mit dieser ganzen Kommutation in ein absolutes Dunkel zurück.

Doch im Gegensatz zu dem, was wir weiter oben glauben machten, wird man gleichfalls gute Gründe für die Annahme haben, daß die Anklagerede gegen die Schrift nicht an erster Stelle auf die Sophistik zielt. Im Gegenteil scheint sie mitunter daraus hervorzugehen. Das Gedächtnis üben statt sich den Spuren im Draußen anzuvertrauen, ist das nicht die gebieterische und klassische Empfehlung der Sophisten? So hätte sich also Platon hier abermals, so wie er es häufig getan hat, eine Argumentation der Sophisten zu eigen gemacht. Hier abermals hätte er diese gegen sie gewendet. Und so ist

im weiteren, im Anschluß an das königliche Urteil, die gesamte Rede des Sokrates – wir werden sie Masche für Masche analysieren – aus Schemata und aus Begriffen gewoben, die aus der Sophistik hervorgegangen sind.

Man wird also peinlich genau den Übergang über die Grenze ausfindig machen müssen. Und recht verstehen, daß diese Lektüre Platons in keinem Moment durch irgendeinen Slogan oder ein Lösungswort vom Schlage eines „Zurück-zu-den-Sophisten“ beseelt wird.

So wird in beiden Fällen von beiden Seiten die Schrift verdächtigt und das geübte Wachhalten des Gedächtnisses vorgeschrieben. Nicht den Rückgriff auf das Gedächtnis greift Platon also in der Sophistik an, sondern innerhalb eines solchen Rückgriffs die Vertretung des lebendigen Gedächtnisses durch eine Gedächtnishilfe (*aide-mémoire*), des Organs durch die Prothese, die Perversion, die darin besteht, daß ein Glied durch ein Ding ersetzt, daß hier die aktive Wiederbelebung des Wissens, seine gegenwärtige Reproduktion durch eine mechanische und passive „Auswendigkeit“ („*par-cœur*“) vertreten wird. Die Grenze (zwischen dem Drinnen und dem Draußen, dem Lebendigen und dem Nicht-Lebendigen) trennt nicht einfach zwischen gesprochenem Wort und Schrift, sondern zwischen dem Gedächtnis als Gegenwärtigkeit (re-)produzierende Entschleierung und der Wieder-Erinnerung (*re-mémoration*) als Wiederholung des Monuments: zwischen der Wahrheit und seinem Zeichen, dem Seienden und dem Typos. Das „Draußen“ beginnt nicht an der Gelenkstelle dessen, was wir heute das Psychische und das Physische nennen, sondern an dem Punkt, wo die *mnēmē*, anstatt an sich in ihrem Leben als Bewegung der Wahrheit gegenwärtig zu sein, sich durch das Archiv ausstechen, sich von einem zur Re-Memorierung oder Kom-Memorierung dienenden Zeichen verdrängen läßt. Der Raum der Schrift, der Raum als Schrift eröffnet sich in der gewaltsamen Bewegung dieser Supplierung (*suppléance*), in der Differenz zwischen *mnēmē* und *hypomnēsis*. Das Draußen ist bereits in der Arbeit des Gedächtnisses. Das Übel schleicht sich ein in die Selbstbeziehung des Gedächtnisses, in die allgemeine Organisation der mnestischen Aktivität. Das Gedächtnis ist seinem Wesen nach endlich. Platon erkennt das an, indem er ihm Leben zuspricht. Wie jedem lebenden Organismus, wir haben das gesehen, weist er ihm Grenzen an. Ein Gedächtnis ohne Grenze wäre im übrigen kein Gedächtnis, sondern die Unendlichkeit einer Selbstgegenwärtigkeit. Stets also braucht das Gedächtnis bereits Zeichen, um sich des Nicht-Gegenwärtigen zu erinnern, zu dem es notwendig Bezug hat. Die Bewegung der Dialektik zeugt davon. Das Gedächtnis läßt sich so von seinem ersten Draußen, von seinem ersten Supplierenden kontaminieren: der *hypomnēsis*. Doch Platon *träumt* von einem Gedächtnis ohne Zei-

chen. Das heißt ohne Supplement. *Mnēmē* ohne *hypomnēsis*, ohne *pharmakon*. Und er tut dies im selben Moment, wo, und aus demselben Grund, wegen dem er die Konfusion des Hypothetischen und des Anhypothetischen in der Ordnung der mathematischen Erkennbarkeit *Traum* nennt (*Politeia*, Siebtes Buch, 533 b).

Warum ist das Supplement gefährlich? Es ist nicht an sich, wenn man das so sagen kann, gefährlich, in dem, was in ihm als eine Sache, als ein Gegenwärtig-Seiendes sich darstellen könnte. Das wäre beruhigend. Das Supplement hier ist nicht, ist kein Seiendes (*on*). Doch genausowenig ist es ein schlichtes Nicht-Seiendes (*mē on*). Sein Gleiten entzieht es der einfachen Alternative der Anwesenheit und der Abwesenheit. Darin liegt die Gefahr. Und das, was es dem Typos immer wieder ermöglicht, sich für das Original auszugeben. Sobald das Draußen eines Supplements sich eröffnet hat, impliziert seine Struktur, daß es sich selbst „typ(isier)en“³⁴ lassen, durch sein Double ersetzen lassen könnte, und daß ein Supplement des Supplements möglich sei und notwendig. Notwendig, weil diese Bewegung kein sinnlicher und „empirischer“ Zufall ist, er ist an die Idealität des *eidōs* als Möglichkeit der Wiederholung des Selben gebunden. Und die Schrift erscheint Platon (und nach ihm der gesamten Philosophie, die sich als solche in dieser Geste konstituiert) als dieses schicksalhafte *Mitreißen* der Verdoppelung: Supplement eines Supplements, Signifikant eines Signifikanten, Repräsentant eines Repräsentanten. (Eine Serie, bei der es noch nicht notwendig ist – aber weiter unten werden wir es tun –, den ersten Term oder eher noch die erste Struktur zu *sprengen* (*faire sauter*) und deren Irreduzibilität offenzulegen.) Selbstverständlich haben die Struktur und die Geschichte der *phonetischen* Schrift eine entscheidende Rolle in der Bestimmung der Schrift als Verdoppelung des Zeichens, als Zeichen eines Zeichens gespielt. Signifikant des phonischen Signifikanten. Während sich letzterer in der beseelten Nähe, in der lebendigen Gegenwärtigkeit von *mnēmē* oder *psychē* hielte, entfernt sich der graphische Signifikant, der ihn reproduziert oder ihn nachahmt, davon um einen Grad, fällt aus dem Leben heraus, reißt dieses aus sich selbst heraus und versetzt es in den Schlaf in seinem typi(si)erten Double (*double typé*). Woraus sich die zwei Missetaten dieses *pharmakon* ergeben: es stumpft das Gedächtnis ab, und wenn es eine Hilfe ist, dann nicht für die *mnēmē*, sondern für die *hypomnēsis*. Anstatt das Leben in seinem Original, „leibhaftig“ zu erwecken, bringt es bestenfalls eine Wiederherstellung der Monumente zustande. Ein debil machendes Gift für das Gedächtnis, ein Heilmittel oder Rekonstituens für seine äußeren Zeichen, seine *Symptome*, samt allem, was dieses Wort im Griechischen zu konnotieren vermag: empirisches, kontingentes, oberflächli-

ches Ereignis, allgemein das, was mit Fall oder mit Absenkung zu tun hat, und was sich wie ein Anzeichen von dem unterscheidet, worauf es verweist. Deine Schrift heilt nur das Symptom, sagte bereits der König, von dem wir das Wissen um die unüberschreitbare Differenz zwischen dem Wesen des Symptoms und dem Wesen des Signifikats sowie davon, daß die Schrift der Ordnung und der Äußerlichkeit des Symptoms angehört, haben.

Obgleich die Schrift somit dem (inneren) Gedächtnis äußerlich, obgleich die Hypomnesie nicht das Gedächtnis sein soll, affiziert und hypnotisiert sie es in seinem Drinnen. So ist die Wirkung dieses *pharmakon*. Äußerlich, wie sie ist, dürfte die Schrift eigentlich nicht an die Innerlichkeit oder die Integrität des psychischen Gedächtnisses rühren können. Und doch hält Platon, wie es auch Rousseau und Saussure, derselben Notwendigkeit nachgebend, tun werden, ohne dem indessen *andere* Bezüge zwischen dem Innersten und dem Fremden abzulesen, sowohl die Äußerlichkeit der Schrift als auch ihr unheilvolles Vermögen einzudringen für fähig, das Tiefinnerste zu affizieren oder zu infizieren. Das *pharmakon* ist jenes gefährliche Supplement, das per Einbruch genau in das hinein eintritt, was auf jenes gerade nicht hatte angewiesen sein wollen und was sich *zugleich* eben durch die Spur, wodurch die Gegenwart erweitert wird, wiewohl sie darin verschwindet, eine Bahn anweisen, Gewalt antun, erfüllen und ersetzen, vervollständigen läßt.

Wenn man, anstatt über die Struktur nachzudenken, die eine solche Supplementarität möglich macht, wenn man, anstatt vor allem über die Reduktion nachzudenken, mit deren Hilfe „Platon-Rousseau-Saussure“ sie in einer befremdlichen „Argumentation“ vergeblich zu meistern versucht, sich damit begnügte, daran den „logischen Widerspruch“ aufzuzeigen, so wäre darin das berühmte „Argument vom Kessel“ zu erkennen, eben jenes, das Freud in der *Traumdeutung** heranzieht, um damit die Logik des Traumes zu illustrieren.⁴³ Indem er alle Möglichkeiten auf seine Seite ziehen will, häuft der sich Verteidigende die folgenden widersprüchlichen Argumente auf: 1. Der Kessel, den ich Ihnen zurückgegeben habe, ist unbeschädigt. 2. Die Löcher waren bereits darin, als Sie ihn mir geliehen haben. 3. Im übrigen haben Sie mir überhaupt keinen Kessel geliehen. Genauso: 1. Die Schrift ist dem lebendigen Gedächtnis und dem lebendigen gesprochenen Wort strikt äußerlich und untergeordnet; diese sind also davon unberührt. 2. Sie ist ihnen schädlich, weil sie sie einschläfert und sie sogar in ihrem Leben, das ohne sie unberührt wäre, infiziert. Ohne die Schrift gäbe es also keine Löcher im Gedächtnis oder im tatsächlichen Sprechen. 3. Im übrigen hat man sich auf die

43 Vgl. S. Freud, *Die Traumdeutung*, in: *G. W.*, Bd. II/III, S. 125. (A. d. Ü.)

Hypomnesie oder auf die Schrift nicht ihres eigenen Wertes wegen berufen können, sondern weil das lebendige Gedächtnis endlich ist, weil es bereits Löcher hatte, bevor überhaupt die Schrift darin ihre Spuren gelassen hat. Die Schrift hat keinerlei Auswirkung auf das Gedächtnis.

Die Opposition zwischen *mnēmē* und *hypomnēsis* würde demnach den Sinn der Schrift beherrschen. Es wird sich uns zeigen, daß diese Opposition mit all den großen strukturalen Oppositionen des Platonismus ein System bildet. Was sich an der Grenze zwischen diesen beiden Begriffen abspielt, ist folglich so etwas wie die Grundsatzentscheidung der Philosophie, diejenige, in der sie sich errichtet, aufrechterhält und ihren Gegen-Grund zügelt.

Nun (*Or*)^[35], zwischen *mnēmē* und *hypomnēsis*, zwischen dem Gedächtnis und seinem Supplement, ist die Grenze mehr als subtil, ist sie kaum mehr wahrnehmbar. Auf der einen wie auf der anderen Seite dieser Grenze geht es um *Wiederholung*. Das lebendige Gedächtnis wiederholt die Gegenwärtigkeit des *eidos* und die Wahrheit ist so die Möglichkeit der Wiederholung im Rückruf. Die Wahrheit entschleierte das *eidos* oder das *ontōs on*, das heißt das, was in seiner Identität nachgeahmt, reproduziert, wiederholt werden kann. In der anamnestischen Bewegung der Wahrheit indes muß sich das, was wiederholt wird, in der Wiederholung als solches darstellen, als das, was es ist. Das Wahre ist (wird) wiederholt, ist das Wiederholte der Wiederholung, das in der Repräsentation präsente Repräsentierte. Es ist nicht das Wiederholende der Wiederholung, der Signifikant der Signifikation. Das Wahre ist die Präsenz des signifizierten *eidos*.

Nun (*Or*), genauso wie die Dialektik als Entfaltung der Anamnese setzt die Sophistik als Entfaltung der Hypomnesie die Möglichkeit der Wiederholung voraus. Jedoch hält sie sich dieses Mal auf der anderen Seite, auf der anderen Ansicht (*face*), könnte man sagen, der Wiederholung. Und der Signifikation. Das, was sich wiederholt, ist das Wiederholende, das Nachahmende, das Signifizierende, das Repräsentierende, anlässlich der Abwesenheit *der Sache selbst*, die sie, und zwar ohne die psychische und mnestische Belebung, ohne die lebendige Anspannung der Dialektik aufs neue herauszugeben scheinen. Nun (*Or*), damit wäre die Schrift die Möglichkeit für den Signifikanten, sich ganz allein, mechanisch, ohne eine Seele, welche lebte, um ihn in seiner Wiederholung zu unterhalten und ihm beizustehen, das heißt, ohne daß die Wahrheit irgendwo *sich präsentierte*, zu wiederholen. Die Sophistik, die Hypomnesie, die Schrift wären also von der Philosophie, der Dialektik, der Anamnese und dem lebendigen gesprochenen Wort nur durch die unsichtbare, beinahe nichtige Dicke jenes *Blattes* zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat getrennt; das „Blatt“ (*la „feuille“*): signifikante

Metapher, halten wir es fest, oder eher der signifikanten Seite entlehene Metapher, da das eine Vorder- und eine Rückseite (*recto/verso*) mitbringende Blatt sich zunächst als Oberfläche und Schriftträger anzeigt. Doch ist nicht, im gleichen Einschlag, die Einheit dieses Blattes, des Systems dieser Differenz zwischen Signifikat und Signifikant, eben auch die Untrennbarkeit zwischen der Sophistik und der Philosophie? Die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant ist zweifellos das leitende Schema, von dem her der Platonismus sich errichtet und seinen Gegensatz zur Sophistik bestimmt. Sich auf diese Weise einfürend, bestimmen die Philosophie und die Dialektik sich darüber, daß sie ihr gemeinsames Anderes bestimmen.

Diese tiefe Komplizität im Bruch hat eine erste Konsequenz: die Argumentation des *Phaidros* gegen die Schrift kann in eben dem Moment, wo sie ihre Waffen, sie „transponierend“⁴⁴, gegen die Sophistik zurückwendet, ihre gesamten Hilfsmittel dem Isokrates oder dem Alkidamas entnehmen. Platon ahmt die Nachahmer nach, um die Wahrheit dessen wiederherzustellen, was sie nachahmen: die Wahrheit selbst. Denn allein die Wahrheit als Gegenwärtigkeit (*ousia*) des Gegenwärtigen (*on*) ist hier diskriminierend. Und ihr Diskriminierungsvermögen, das die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant befehligt oder, wenn man so will, von dieser befehligt wird, bleibt auf jeden Fall davon systematisch untrennbar. Nun (*Or*), diese Diskriminierung wird selbst immer subtiler, bis sich in letzter Instanz stets nur mehr das Selbe von sich, von seinem perfekten und beinahe ununterscheidbaren Double trennt. Eine sich ganz in der Struktur der Ambiguität und der Reversibilität des *pharmakon* produzierende Bewegung.

Wie simuliert nun der Dialektiker denjenigen, den er als den Simulanten, als den Mann des Simulacrums denunziert? Auf der einen Seite gaben die Sophisten wie auch Platon den Rat, das Gedächtnis zu üben. Doch geschah dies nur, wir haben es gesehen, um sprechen zu können, ohne zu wissen, um zu rezitieren ohne Urteil, ohne Sorge um die Wahrheit, um Zeichen zu geben. Besser noch, um sie zu verkaufen. Dieser Ökonomie der Zeichen wegen sind die Sophisten schon in dem Moment Männer der Schrift, wo sie sich noch dagegen verwahren. Doch gilt das nicht auch, erwirkt durch einen Effekt symmetrischer Verkehrung, für Platon? Nicht nur deshalb, weil er Schriftsteller ist (ein banales Argument, das wir weiter unten genauer ausführen werden) und weil er weder *de facto* noch *de jure* explizieren kann, was Dialektik ist, ohne sich auf die Schrift zu berufen; nicht nur, weil er an-

44 Wir bedienen uns hier des Wortes von Diès und verweisen auf seine Studie über *La Transposition platonicienne*, insbesondere auf deren Erstes Kapitel, „La Transposition de la rhétorique“, in: *Autour de Platon* [Paris 1927], Bd. II, S. 400.

nimmt, daß die Wiederholung des Selben in der Anamnese notwendig ist, sondern auch, weil er sie als Einschreibung in den Typos für unerläßlich hält. (Es ist bemerkenswert, daß *typos* sich mit gleicher Trefflichkeit auf den graphischen Eindruck und auf das *eidōs* als Vorbild applizieren läßt. Unter einer Vielzahl weiterer Beispiele vgl. *Politeia*, Drittes Buch, 402 d.) Diese Notwendigkeit untersteht zunächst einmal der Ordnung des Gesetzes, und sie wird auch durch die *Nomoi* [Gesetze] aufgestellt. In jenem Fall wird die unwandelbare und versteinerte Identität der Schrift dem signifizierten Gesetz oder der vorgeschriebenen Regel nicht als ein stummes und dummes Simulacrum hinzugefügt: sie sichert deren Beständigkeit und Identität mit der Wachsamkeit eines Wächters. Als anderer Wächter der Gesetze sichert uns die Schrift das Mittel, in Muße, so oft es nötig sein wird, auf diesen idealen Gegenstand, der das Gesetz ist, zurückzukommen. Man wird es so erforschen, befragen, konsultieren und sprechen lassen können, ohne seine Identität zu verändern. Das ist genau, mit denselben Worten (*boētheia* insbesondere), die Kehrseite, das andere Gesicht der Rede des Sokrates im *Phaidros*:

KLEINIAS: . . . Und ferner gibt es doch für eine mit Einsicht verbundene Gesetzgebung (*nomothesia*) eine sehr große Hilfe (*boētheia*), weil nämlich die gesetzlichen Vorschriften (*protagmata*), sobald sie schriftlich niedergelegt sind (*en grammasi tethenta*), um für alle Zeit eine Nachprüfung zu gestatten, völlig unverändert bleiben; daher braucht es uns nicht zu ängstigen, wenn sie anfangs nur schwer verständlich sein sollten, da ja auch derjenige, der nur schwer begreift, sie wiederholt durchgehen und durchdenken kann. Und wenn sie lang, aber nützlich sind, so ist das deshalb noch keineswegs ein Grund, und es erscheint mir auch nicht fromm, daß nicht jedermann nach Kräften diesen Sätzen beistehen soll (*to mē ou boēthein toutois tois logos*). (*Nomoi*, Zehntes Buch, 891 a. Ich zitiere stets die in ihrer Autorität anerkannte Übersetzung, hier die von Diēs [Schleiermacher], und füge, sobald das für uns von Interesse ist, die griechischen Worte hinzu, die sich geltend machen, und überlasse es so dem Leser, die üblichen Effekte der Übersetzung abzuschätzen. Zu den Beziehungen zwischen ungeschriebenen und geschriebenen Gesetzen vgl. vor allem Siebtes Buch, 793 bc.)

Die hervorgehobenen griechischen Worte zeigen es deutlich: die *protagmata* des Gesetzes können nur schriftlich *aufgestellt* werden (*en grammasi tethenta*). Die Nomothese ist engrammatisch. Der Gesetzgeber ist ein Schriftsteller. Und der Richter ein Leser. Gehen wir weiter zum *Zwölften Buch*: „Das alles muß derjenige, der ein unparteiischer Richter gemäß dem Recht werden will, ins Auge fassen und muß Schriften (*grammata*) darüber besitzen und aus diesen lernen. Denn von allen Lerngegenständen dürften die Schriften über die Gesetze, sofern sie richtig abgefaßt sind, das wirksamste Mittel sein, um den Lernenden zu einem besseren Menschen zu machen . . .“ (957 c)

Umgekehrt und symmetrisch dazu hatten die Rhetoren nicht auf Platon warten müssen, um *die Schrift ins Urteil zu übersetzen*. Für Isokrates⁴⁵ und für Alkidamas ist der *logos* ebenfalls ein Lebewesen (*zōon*), dessen Reichtum, Stärke, Geschmeidigkeit und Geschick durch die Kadaverstrenge des geschriebenen Zeichens begrenzt und eingengt wird. Der Typos paßt sich nicht mit der ganzen erforderlichen Feinheit an die wechselnden Gegebenheiten der gegenwärtigen Situation an, an das, was diese jedes Mal an Einzigartigem und Unerstzlichem aufzuweisen vermag. Während die *Gegenwärtigkeit* die allgemeine Form des Seienden ist, ist das *Gegenwärtige* wiederum stets anderes. Nun (*Or*) biegt (*plōie*) sich aber das Geschriebene, insofern es sich im Typos wiederholt und mit sich identisch bleibt, nicht nach allen Sinnrichtungen, es beugt (*plie*) sich nicht den Unterschieden zwischen

45 Wenn man wie Robin daran festhält, daß der *Phaidros* einem gewissen Anschein zum Trotz „eine Anklagerede gegen die Rhetorik des Isokrates“ ist (Introduction au *Phèdre*, éd. Budé, S. CLXXIII), und daß letzterer sich, was er auch immer sagen mag, mehr um die *doxa* als um die *epistēmē* bekümmert (S. CLXVIII), so wird man sich nicht mehr durch den Titel seiner Rede verblüffen lassen: „Gegen die Sophisten“. Und darin beispielsweise dieses finden, dessen formale Ähnlichkeit mit der sokratischen Argumentation blendend ist: „Nicht nur sie, sondern auch diejenigen, die versprechen, die öffentliche Redekunst (*tous politikous logos*) zu lehren, sind zu kritisieren. Denn eben letztere, ohne daß sie sich irgend um die Wahrheit bekümmern, denken, daß das Wissen darin besteht, die größtmögliche Anzahl von Leuten bei einer möglichst niedrigen Gegenleistung anzulocken . . . [Man muß wissen, daß Isokrates zu sehr gehobenen Tarifen praktizierte; und daß die Wahrheit ihren Preis hatte, wenn sie durch seinen Mund sprach] . . . Selbst verständnislos, glauben sie, daß die anderen es auch sind, so daß sie gar ihre Reden schlechter niederschreiben, als gewisse Laien sie aus dem Stegreif halten, versprechen aber, aus ihren Schülern Redner zu machen, die gewandt genug sind, um sich in ihren Angelegenheiten keines der möglichen Argumente entgehen zu lassen. Bei dieser Fähigkeit gestehen sie weder der Erfahrung noch den natürlichen Eigenschaften des Schülers einen Anteil zu und geben vor, ihm die Wissenschaft der Rede (*ten tōn logōn epistēmēn*) auf dieselbe Weise zu vermitteln wie die der Schrift . . . Ich bin erstaunt zu sehen, daß man Leute für würdig hält, Schüler zu haben, die, ohne es zu merken, zum Beispiel festgelegte Vorgehensweisen als eine schöpferische Kunst ausgegeben haben. Denn wer außer ihnen weiß nicht, daß die Buchstaben festgelegt sind und denselben Wert bewahren, so daß wir stets dieselben Buchstaben für denselben Gegenstand verwenden, während das bei den Worten das völlige Gegenteil ist? Was ein Mann gesagt hat, hat nicht denselben Nutzen für den, der an zweiter Stelle spricht; und der gewandteste in dieser Kunst ist derjenige, der sich so ausdrückt, wie das Thema es verlangt, der aber dabei von denen der anderen absolut verschiedene Ausdrücke zu finden vermag. Und dies hier beweist am besten die Unähnlichkeit dieser beiden Dinge: die Reden können nicht schön sein, wenn sie nicht in Übereinstimmung mit den Umständen, dem Thema angemessen und voll von Neuigkeit sind; die Buchstaben jedoch haben niemals etwas derartiges nötig gehabt.“ Schlußfolgerung: man muß bezahlen, um zu schreiben. Die Männer der Schrift dürften niemals bezahlt werden. Das Ideal: daß sie die Kosten stets aus eigener Tasche bestreiten. Daß sie bezahlen, weil sie der Zuwendungen der Meister des *logos* bedürftig sind. „So müßten die Leute, die solche Beispiele (*paradeigmasin*: die Buchstaben) verwenden, viel eher bezahlen als Geld erhalten, denn wiewohl sie selbst aufmerksamer Zuwendungen bedürftig sind, machen sie sich daran, die Erziehung anderer durchzuführen.“ (*Kata tōn sophistōn*, XIII, 9, 10, 12, 13)

den Gegenwärtigen, den veränderlichen, fließenden und flüchtigen Notwendigkeiten der Psychagogie. Derjenige, der spricht, unterwirft sich demgegenüber keinem vorweg erstellten Schema; er geleitet seine Zeichen besser; er ist da, um sie zu akzentuieren, sie zu beugen, sie zurückzuhalten oder loszulassen, je nach den Erfordernissen des Augenblicks, der Beschaffenheit der gewünschten Wirkung, dem vom Gesprächspartner bewiesenen Entgegenkommen. Indem er seinen Zeichen in ihrem Vollzug beisteht, dringt derjenige, der mit der Stimme agiert, leichter in die Seele des Schülers ein, um darin stets einzigartige Wirkungen hervorzubringen und sie so, als würde er in ihr wohnen, dahin zu führen, wohin er will. Nicht ihre böswillige Gewalt, sondern ihr des Lebenshauchs entbehrendes Unvermögen werfen die Sophisten der Schrift vor. Diesem blinden Diener, seinen linkischen und irrenden Bewegungen setzt die attische Schule (Gorgias, Isokrates, Alkidamas) die Kraft des lebendigen *logos*, den großen Meister, das großartige Können entgegen: *logos dynastēs megas estin*, sagt Gorgias im *Lobpreis der Helena*. Die Dynastie des gesprochenen Wortes kann gewaltsamer sein als die der Schrift, ihr Einbruch reicht tiefer, dringt tiefer ein, verschiedenartiger und sicherer. In die Schrift zieht sich nur zurück, wer nicht besser zu sprechen weiß als der erste, der daherkommt. Alkidamas erinnert daran in seiner Abhandlung „über diejenigen, die Reden schreiben“ und „über die Sophisten“. Die Schrift als Trost, als Ausgleich, als Heilmittel für das schwächliche Sprechen.

Trotz dieser Ähnlichkeiten kommt es bei den Rhetoren nicht zu einer Verurteilung der Schrift, wie das im *Phaidros* der Fall ist. Verachtet wird die Schrift nicht etwa als *pharmakon*, welches nach und nach das Gedächtnis und die Wahrheit verdirbt. Sondern, weil der *logos* ein wirksameres *pharmakon* ist. So nennt ihn Gorgias. Als *pharmakon* ist der *logos* gut und schlecht zugleich; er wird nicht von Beginn an vom Guten und von der Wahrheit befehligt. Allein im Innern dieser Ambivalenz und dieser geheimnisvollen Unbestimmtheit des *logos* – und sobald sie (an)erkannt sein wird – bestimmt Gorgias die Wahrheit als *Welt*, Struktur oder Ordnung, als Gefüge (*kosmos*) des *logos*. Womit er freilich die platonische Geste ankündigt. Doch vor einer derartigen Bestimmung befinden wir uns im ambivalenten und unbestimmten Raum des *pharmakon*, dessen, was im *logos* Macht, an der Macht bleibt, was noch nicht transparente Sprache des Wissens ist. Wäre es gestattet, dies in späteren und genau von der derart eröffneten Geschichte abhängenden Kategorien aufzunehmen, Kategorien *von nach der Entscheidung*, so müßte man hier von der „Irrationalität“ des lebendigen *logos* sprechen, von seiner Macht der Verzauberung, von der nach Art der Medusa erstarren machenden Faszination, der alchemistischen Verwandlung, die ihn der Zauberei und

der Magie verwandt sein läßt. Zauberei (*goēteia*) und Psychagogie, das sind die „res gestae“ des gesprochenen Wortes, des furchtbarsten *pharmakon*. In seinem *Lobpreis der Helena* bedient sich Gorgias dieser Worte, um die Macht der Rede zu beschreiben:

Die göttlichen Beschwörungen durch Reden (*hai gar entheoi dia logōn epōidai*) nämlich werden zu Freudebringern und Entführern von Leid; denn vereint sich die Macht der Beschwörung mit der Ansicht der Seele, so betört (*ethelxe*) und bekehrt und gestaltet sie die Seele um durch Zauberei (*goēteiai*). Für Zauberei und Magie aber sind zwei Anwendungen der Kunst ausfindig gemacht worden, welche Fehlleitungen der Seele und Täuschungen der Ansicht sind. [. . .] Was für ein Grund hindert also? – Auch die Helena erreichte ein Hymnos (*hymnos*⁴⁶), als sie gleichermaßen ohne Besinnung war, wie wenn sie durch die Gewalt von Gewaltmitteln geraubt worden wäre. [. . .] Rede nämlich, die Seele-bekehrende, zwingt stets die, die sie bekehrt, den Worten zu glauben und den Taten zuzustimmen. Wer also bekehrte, tat, weil er Zwang ausübte, Unrecht, während die Bekehrte als durch die Rede gezwungen grundlos in schlechtem Rufe steht.⁴⁷

Die überredende Beredsamkeit (*peithō*) ist Macht des Einbruchs, der Vereinnahmung, der innerlichen Verführung, des unsichtbaren Raubes. Sie ist die verholene Kraft schlechthin. Doch dadurch, daß Gorgias zeigt, daß Helena der Gewalt eines gesprochenen Wortes nachgegeben hat (wäre sie schwach geworden angesichts eines Briefes?), dadurch, daß er sie zum unschuldigen Opfer erklärt, bezichtigt er den *logos*, eine lügnerische Macht zu sein. Er will, „indem ich mit meiner Rede (*toi logoi*) eine Überlegung biete (*logismon*), die übel Beleumdete von ihrer Schuld entheben, die Tadler jedoch als irrend erweisen, ferner die Wahrheit zeigen und dem Unverstand ein Ende setzen“.

Doch bevor er vom *kosmos* und von der Ordnung der Wahrheit beherrscht und bezähmt wird, ist der *logos* ein wildes Geschöpf, eine zwiespältige Ani-

46 In der von Derrida zitierten französischen Übersetzung, die im Wortlaut durchgängig von der hier verwendeten deutschen Übersetzung abweicht, mit „*charme*“ (Zauber, Reiz) übersetzt. (A. d. Ü.)

47 Ich zitiere die in der *Revue de poésie* veröffentlichte Übersetzung („La parole dite“, Nr. 90, Oktober 1964). [Ich zitiere, mitunter leicht abweichend, die Übersetzung von Thomas Buchheim in: Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*, griechisch-deutsch, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim, Hamburg 1989; „die Rede übt eine große Macht aus“ ist die Übersetzung des weiter oben angeführten *logos dynastēs megas estin* (was Buchheim durch: „Rede ist ein großer Bewirker“ wiedergibt); A. d. Ü.] Vgl. auch zu dieser Passage aus dem *Lobpreis*, zu den Beziehungen von *thelgō* und *peithō*, von Zauber und Überredung und über deren Gebrauch bei Homer, Aischylos und Platon Diēs, *op. cit.*, S. 116–117.

malität. Seine magische, „pharmazeutische“ Kraft hängt an dieser Ambivalenz, und dies erklärt, daß sie in keinem Verhältnis steht zu jener Wenigkeit, die ein gesprochenes Wort darstellt:

Wenn es hingegen Rede war, die bekehrte und ihre Seele trog, dann ist es auch nicht schwer, daß sie in diesem Punkte verteidigt und von der Anschuldigung befreit werde, wie folgt: die Rede übt eine große Macht aus; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt sie göttlichste Taten: vermag sie doch Schrecken zu stillen, Schmerz zu beheben, Freude einzugeben und Rührung zu mehren.

Die „durch die Rede in die Seele eintretende Überredung“ ist genau das *pharmakon*, und das ist auch der Name, dessen sich Gorgias bedient:

Im selben Verhältnis (*ton auton de logon*) steht die Macht der Rede (*tou logou dynamis*) zur Ordnung der Seele (*pros tēn tēs psychēs taxin*) wie die Verordnung von Drogen (*tōn pharmakōn taxis*) zur körperlichen Konstitution (*tēn tōn somatōn physin*): Denn wie andere Drogen andere Säfte aus dem Körper austreiben, und die einen Krankheit, die anderen aber das Leben beenden, so auch erregen unter den Reden die einen Leid, die anderen Genuß, und dritte Furcht, und wieder andere versetzen die Hörer in zuversichtliche Stimmung, und noch andere berauschen und bezaubern die Seele mit einer üblen Bekehrung (*tēn psychēn epharmakeusan kai exegoēteusan*).

Man wird im Vorübergehen reflektiert haben, daß die Beziehung (die Analogie) zwischen der Beziehung *logos*/Seele und der Beziehung *pharmakon*/Körper selbst als *logos* bezeichnet wird. Der Name der Beziehung ist derselbe wie der einer ihrer Terme. Das *pharmakon* wird in die Struktur des *logos* einbegriffen. Dieses Einbegreifen, dieses Verstehen (*comprehension*) ist eine *Beherrschung* und eine *Entscheidung*.

5. DER PHARMAKEUS

„Denn wenn uns nichts mehr schadete, so bedürften wir auch nirgends keiner Hilfe. Und so würde alsdann offenbar, daß wir nur des Bösen wegen dem Guten (*tagathon*) anhängen und es liebten, weil nämlich das Gute die Arznei (*pharmakon*) ist wider das Böse, das Böse aber die Krankheit. Gibt es nun keine Krankheit mehr, so bedarf man auch keiner Arznei (*ouden dei pharmakou*). Ist es wohl so beschaffen mit dem Guten? [. . .] Es hat das Ansehen, sprach er, sich so zu verhalten.“

Lysis, 220 cd

Doch ist mit diesem Anspruch, und sofern der *logos* bereits ein eindringendes Supplement ist, Sokrates, „derjenige, der nicht schreibt“, nicht gleichfalls

ein Meister des *pharmakon*? Und sieht er dadurch nicht einem Sophisten zum Verwecheln ähnlich? Einem *pharmakeus*? Einem Zauberer, einem Hexer, ja einem Giftmischer? Und gar einem dieser Hochstapler, wie Gorgias sie denunziert hat? Die Fäden dieser Komplizitäten sind beinahe nicht mehr zu entwirren.

Sokrates trägt in den Dialogen Platons häufig das Antlitz des *pharmakeus*. Der Name eines solchen ist von Diotima an Eros vergeben worden. Doch kann man nicht umhin, unter dem Portrait des Eros die Züge des Sokrates zu erkennen, als ob Diotima, Eros im Blick, Sokrates das Portrait des Sokrates vorgelegt hätte (*Symposion*, 203 cde). Eros, der weder reich noch schön noch feinfühlig ist, verbringt sein Leben damit, zu philosophieren (*philosophōn dia pantos tou biou*), ist ein furchtbarer Hexer (*deinos goēs*), Zauberer (*pharmakeus*) und Sophist (*sophistēs*). Ein Individuum, das von keiner „Logik“ in einer sich nicht widersprechenden Definition festgehalten werden kann, ein Individuum von dämonischer Art, weder Gott noch Mensch, weder unsterblich noch sterblich, weder lebendig noch tot, auf dessen Kraft „auch alle Weissagung (*mantikē pasa*) und die Kunst der Priester in bezug auf Opfer und Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung (*thysias-teletas-epōdas-manteian*)“ (202 e) zurückgeht.

Und im selben Dialog klagte Agathon Sokrates an, ihn verzaubern zu wollen, ihn behext zu haben^[36] (*Pharmattein boulei me, ō Sōkrates*, 194 a). Das Portrait des Eros, gezeichnet von Diotima, hat seinen Platz zwischen dieser Apostrophe und dem Portrait des Sokrates, gezeichnet von Alkibiades.

Der daran erinnert, daß die sokratische Zauberei mit dem *logos* ohne Instrument, mit einer Stimme ohne Beiwerk, ohne die Flöte des Satyrs Marsyas operiert:

Oder etwa kein Flötenspieler? Wohl ein weit bewundernswürdigerer als jener! Jener nämlich bezauberte mit dem Instrument die Menschen durch die Gewalt seines Mundes . . . [. . .] Seine Melodien [. . .] sind allein hinreißend und offenbaren, wer der Götter und ihrer Weihungen bedürftig ist, weil sie göttlich sind. Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument (*aneu organōn*) durch bloße Worte (*psilos logos*⁴⁸) dasselbe ausrichtest. (215 cd)

Man kann diese nackte und organlose Stimme allein dadurch daran hindern einzudringen, daß man sich wie der die Sirenen fliehende Odysseus die Ohren verstopft (216 a).

48 „Stimme, nackt, entblößt, etc.“; *psilos logos* hat auch den Sinn von abstraktem Argument oder einfacher Behauptung ohne Beweis (vgl. *Theaitetos*, 165 a).

Das sokratische *pharmakon* agiert gleichfalls wie ein Gift, wie ein Giftstoff, wie ein Vipernbiß (217–218). Und der sokratische Biß ist schlimmer als der der Vipern, denn seine Spur bricht in die Seele ein. Eines haben das sokratische Sprechen und die giftige Mixtur auf jeden Fall gemeinsam, daß sie nämlich in die verborgenste Innerlichkeit der Seele und des Körpers eindringen, um sich ihrer zu bemächtigen. Das dämonische Sprechen dieses Thaumaturgen treibt einen in die philosophische *mania* und in den dionysischen Taumel (218 b). Und wenn es nicht wie das Gift der Viper agiert, so ruft die pharmazeutische Zauberei des Sokrates eine Art *Narkose* hervor, erstarrt und lähmt sie in der Aporie, nach Art der Entladung des Zitterrochen (*narkē*):

MENON: O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, daß du allemal so selbst in Verwirrung bist und auch andere in Verwirrung bringst. Auch jetzt kommt mir vor, daß du mich, durch welche Zauberei und welche Drogen auch immer, durch deine Beschwörungsgesänge bezaubert hast, so daß ich voll Verwirrung geworden bin (*goēteueis me kai pharmatteis kai atechnōs katepadeis, hōste meston aporias gegonenai* [Wir zitieren nach wie vor, man wird es erkannt haben, die Budé-Übersetzung [die Schleiermacher-Übersetzung mit einigen dem Kontext geschuldeten Korrekturen auf der Grundlage der Budé-Übersetzung; A. d. Ü.]), und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt (*eidos*) und auch sonst jenem breiten Seefisch, dem Zitterrochen (*narkē*), zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahekommt und ihn berührt, erstarren. Und so, dünkt mich, hast auch du mir jetzt etwas Ähnliches angetan [daß ich erstarre]. Denn in der Tat, an Seele und Leib bin ich erstarrt und weiß dir nichts zu antworten [. . .] Daher dünkt es mich weislich gehandelt, daß du von hier nicht fortreist, weder zu See noch sonst. Denn wenn du anderwärts dergleichen als Fremder tätest, so würde man dich vielleicht als einen Zauberer (*goēs*) abführen. (80 ab)

Sokrates als Zauberer (*goēs* oder *pharmakeus*) in Haft genommen: doch gedulden wir uns.

Was hat es auf sich mit jener *Analogie*, welche unablässig das sokratische *pharmakon* auf das sophistische *pharmakon* bezieht und uns, sie zueinander ins Verhältnis setzend, dazu bringt, endlos vom einen zum anderen zurückzusteigen? Wie sie auseinanderhalten?

Die Ironie besteht nicht darin, einen sophistischen Zauber aufzulösen, eine okkulte Substanz oder ein okkultes Vermögen mittels der Analyse und der Frage aus dem Weg zu räumen. Sie besteht nicht darin, die scharlataneske Versicherung eines *pharmakeus* von der unbeugsamen Instanz einer transparenten Vernunft und eines unschuldigen *logos* aus zu demontieren. Die sokratische Ironie stürzt ein *pharmakon* in der Berührung mit einem anderen *pharmakon*. Mehr noch: sie verkehrt die Macht des *pharmakon* und

dreht seine Oberfläche um.⁴⁹ Und nimmt so, indem sie es *einordnet*, davon Kenntnis, nimmt es zu den Akten und zu den Daten, daß das Eigentliche (*propre*) des *pharmakon* in einer gewissen Inkonsistenz (*inconsistance*), einer gewissen Uneigentlichkeit (*impropriété*) besteht (*consiste*), jener Nicht-Identität mit sich, die ihm gestattet, stets gegen sich selbst gekehrt und verwendet zu werden.

In dieser Umkehrung oder Verwendung geht es um die Wissenschaft und um den Tod. Die in der Struktur des *pharmakon* ein und demselben Typos einbeschrieben werden: der einzigartige Name für diese Mixtur, die es abzuwarten gilt. Und die man (sich) halt wie Sokrates verdienen muß.

49 Gleichzeitig und/oder Zug um Zug versteinert und erweckt, anästhesiert und sensibilisiert, beruhigt und ängstigt das sokratische *pharmakon*. Sokrates ist der narkotische Zitterrochen, aber auch das Tier mit Stachel: erinnern wir uns an die Biene aus dem *Phaidon* (91 c); darüber hinaus könnten wir die *Apologie* an eben der Stelle aufschlagen, wo Sokrates sich just mit einer Kuhfliege vergleicht. Die gesamte Konfiguration des Sokrates fügt sich somit zu einem Bestiarium. Ist es verwunderlich, daß das Dämonische in einem Bestiarium seine Signatur erhält? Von dieser zoopharmazeutischen Ambivalenz und dieser anderen sokratischen *Analogie* aus lassen sich die Grenzen des *anthropos* bestimmen.

II

Der sokratische Gebrauch des *pharmakon* hatte nicht die Absicht, die Macht des *pharmakeus* zu sichern. Die Einbruchs- oder Lähmungstechnik kann eventuell sogar auf ihn selbst zurückschlagen; zudem kommt es stets darauf an, daß man in der symptomatologischen Manier Nietzsches eine Diagnose der *Ökonomie*, des Aufwands an Mitteln und des unter dem Zeichen des reinen Verzichts, unter dem *Einsatz* des uneigennütigen Opfers aufgeschobenen Nutzens durchführt.

Die Nacktheit des *pharmakon*, die entblößte Stimme (*psilos logos*) gewährt eine gewisse Meisterschaft im Dialog – unter der Bedingung, daß Sokrates seinen Verzicht auf jeden daraus erwachsenden Nutzen, auf das Wissen als Macht, auf die Leidenschaft und auf den Genuß erklärt. Unter der Bedingung, daß er, in einem Wort, damit einverstanden ist, den Tod zu empfangen. Den des Körpers jedenfalls: die *alētheia* und die *epistēmē*, die auch Mächte sind, sind nur zu diesem Preis zu haben.

Die Furcht vor dem Tod treibt all die Zaubereien und okkulten Heilkünste hervor. Der *pharmakeus* setzt auf diese Furcht. Von daher entspricht die sokratische Pharmazie, wenn sie daran arbeitet, uns davon zu befreien, der Operation des *Exorzismus*, wie sie von seiten und vom Standpunkt Gottes aus in Angriff genommen und durchgeführt werden kann. Nachdem er sich die Frage gestellt hatte, ob ein Gott den Menschen eine Droge gegeben hätte, um die Furcht hervorzubringen (*phobou pharmakon*), gibt *Der Athener* aus den *Nomoi* der Hypothese einen abschlägigen Bescheid: „Wir wollen also wieder zum Gesetzgeber folgendes sagen: „Nun gut, Gesetzgeber, zur Erregung der Furcht zwar hat wohl kein Gott den Menschen eine solche Droge (*pharmakon*) geschenkt, noch haben wir selbst eine entdeckt – denn die Zau-

berer (*goētas*) rechne ich nicht zu unsrer Gesellschaft –; was aber die Furchtlosigkeit (*aphobias*) betrifft und die übertriebene und unzeitige Zuversicht da, wo sie nicht angebracht ist: gibt es zu deren Erregung einen Trank, oder sind wir anderer Meinung?“ (649 a)

Was Furcht hat, das ist das Kind in uns. Es wird erst dann keine Scharlatane mehr geben, wenn das Kind, das „in uns ist“, genausowenig Furcht vor dem Tod hat wie vor einem *mormolykeion*, einem Schreckbild, um den Kindern Furcht einzujagen, einem Schreckgespenst. Und so gilt es, täglich die Beschwörungsgesänge zu vervielfältigen, um das Kind von diesem Phantasma zu befreien: „– Da sagte KEBES lächelnd: So tue denn so, als fürchteten wir uns, und versuch, uns zu überreden. Lieber jedoch nicht, als ob wir selbst uns fürchteten, aber vielleicht ist auch in uns ein Kind, welches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen wir versuchen zu überzeugen, daß es den Tod nicht fürchten müsse wie ein Gespenst. – Dieses müßt ihr, sprach SOKRATES, täglich beschwören, bis ihr es herausbannt. – Woher aber, o Sokrates, sprach er, sollen wir einen tüchtigen Beschwörer (*epōdon*) zu solchen Dingen nehmen, nun du doch von uns scheidest? –“ (*Phaidon*, 77 e) Im *Kriton* weigert sich Sokrates ebenfalls, der Masse nachzugeben, auch wenn diese, „um uns wie Kinder einzuschüchtern, Gefangenschaft und Tod auf uns losließe und Einzug des Vermögens“ (46 d).

Die Gegenbeschwörung, der Exorzismus, das Antidot ist die Dialektik. Auf die Frage des Kebes erwidert Sokrates, daß man nicht nur einen Zauberer suchen, sondern auch – und dies ist die sicherste Beschwörung – sich in der Dialektik üben soll: „... und groß sind auch die Geschlechter der Barbaren, die ihr alle durchsuchen müßt, um einen solchen Beschwörer zu finden, ohne Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es gibt wohl nichts, worauf ihr das Geld besser wenden könntet. Aber auch untereinander müßt ihr euch bemühen, denn ihr möchtet auch wohl nicht leicht wen finden, der dies besser als ihr vermöchte zu tun.“ (*Phaidon*, 78 ab)

Sich einer gegenseitigen Untersuchung unterziehen, versuchen, über den Umweg und die Sprache des anderen sich selbst zu erkennen, ist genau jene Operation, welche Sokrates, an das erinnernd, was der [französische] Übersetzer „précepte de Delphes“ [„Vorschrift von Delphi“] [und der deutsche Übersetzer den „delphischen Spruch“; A. d. Ü.] nennt (*tu Delphikou grammatos*), dem Alkibiades als Antidot (*alexipharmakon*), als Gegenmischung präsentiert (*Alkibiades I*, 132 b). In dem Text der *Nomoi*, aus dem zu zitieren wir oben unterbrochen haben, wird, sobald sich die Notwendigkeit des Buchstabens nachhaltig geltend gemacht haben wird, die Introjektion, die Verinnerlichung der *grammata* in die Seele des Richters als in ihren sichersten Sitz

nun unter den Titel des Antidot verfügt. Nehmen wir also das Zitat wieder auf:

Das alles muß derjenige, der ein unparteiischer Richter gemäß dem Recht werden will, ins Auge fassen und muß Schriften darüber besitzen und aus diesen lernen. Denn von allen Lerngegenständen dürften die Schriften über die Gesetze, sofern sie richtig abgefaßt sind, das wirksamste Mittel sein, um den Lernenden zu einem besseren Menschen zu machen; andernfalls hätten wir dem göttlichen und bewundernswürdigen Gesetz umsonst einen Namen gegeben, der der Vernunft ähnelt [*nomos/nous*]. Und auch für alle andern Äußerungen, die in Gedichten in Gestalt von Lob oder Tadel über irgend etwas vorgetragen werden oder auch in Prosa, sei es in Schriftwerken oder tagtäglich in allen möglichen sonstigen Unterhaltungen, und die oft aus Rechthaberei bestritten werden oder gelegentlich völlig unbegründete Zustimmung finden: für dies alles also dürften die Schriften des Gesetzgebers (*ta tou nomothetou grammata*) ein zuverlässiger Prüfstein sein. Diese muß der tüchtige Richter wie Gegengifte (*alexipharmaka*) gegen die andern Reden in sich tragen (*ha dei kektēmenon en hautō*) und dadurch sich selbst und den Staat auf der rechten Bahn erhalten, indem er in den Guten ein Fortdauern und Zunehmen der Gerechtigkeit bewirkt, in den Schlechten aber nach Möglichkeit eine Abkehr von Unwissenheit, Zügellosigkeit, Feigheit, kurz von aller Ungerechtigkeit, soweit es sich um solche schlechten Menschen handelt, deren Ansichten heilbar sind. Handelt es sich aber um Leute, denen diese Ansichten wahrhaft vom Schicksal zugeteilt worden sind, so werden solche Richter und Vorsteher von Gerichten, die den so gearteten Seelen den Tod als Heilmittel (*iama*) verabreichen, wie mit Recht schon mehrfach bemerkt worden ist, im ganzen Staat allen Lobes würdig sein. (Zwölftes Buch, 957 c–958 a. Hervorhebungen von mir – J. D.)

Als Wiederholung des *eidōs* läßt sich die anamnestiche Dialektik nicht vom Wissen und der Selbstbeherrschung unterscheiden. Beide sind die besten Exorzismen, die man der schrecklichen Angst der Kinder vor dem Tod und der Scharlatanerie der Schreckgespenster entgegenstellen kann. Die Philosophie besteht darin, die Kinder zu beruhigen. Das heißt, wenn man das lieber möchte, ihnen zu ermöglichen, aus der Kindheit zu entkommen, das Kind zu vergessen, oder umgekehrt, wenn auch im selben Zug, zunächst für es zu sprechen, ihm beizubringen zu sprechen und ein Gespräch zu führen und so seine Furcht oder seine Begierde zu verschieben.

Man könnte in der Weberei des *Politikos* (280 a ff.) mit der Klassifizierung dieser Dialektik genannten und als Gegengift aufgefaßten Art Schutzvorrichtung (*amyntērion*) spielen. Unter den Seienden, die man künstlich heißen könnte (hergestellt oder erworben), unterscheidet der *Fremde* die Mittel zu einer Handlung (in der Absicht des *poiein*) und die Schutzvorrichtungen (*amyntēria*), die zur Vermeidung von Leid und Schaden dienen (*tu me pa-*

schein). Unter den letzteren wird man unterscheiden 1) die *Antidote (alexipharmaka)*, die menschlich oder auch göttlich sein können (und die Dialektik ist unter diesem Gesichtspunkt das Antidot-Sein des Antidots im allgemeinen, noch vor der Möglichkeit, es zwischen den Regionen des Göttlichen und des Menschlichen aufzuteilen. Die Dialektik ist der Übergang zwischen diesen beiden Regionen), und 2) die *Probleme (problēmata)*: das, was man vor sich hat – Hindernis, Schutz, Rüstung, Schild, Wehr. Den Weg der Antidote verlassend, folgt der *Fremde* der Teilung der *problēmata*, die als Rüstungen oder Verschlüsse funktionieren können. Die *Verschlüsse*³⁷¹ (*phragmata*) sind Behänge oder Schutzvorrichtungen (*alexētēria*) gegen Kälte oder Hitze; die *Schutzvorrichtungen* sind Bedachungen oder Bedeckungen; *Bedeckungen*, die entweder ausgestreckt (wie Teppiche) oder umhüllend sein können, etc. Die Einteilung folgt somit den verschiedenen Herstellungstechniken der einwickelnden Bedeckungen und gelangt schließlich zur gewebten Bekleidung und zur Kunst des Webens: eine *problematische* Art des Schutzes. Diese Kunst schließt also, wenn man der Einteilung buchstäblich (*à la lettre*) zu folgen gewillt ist, den Rückgriff auf die Antidote aus; und folglich auch auf diese Art Antidot oder verkehrtes *pharmakon*, welches die Dialektik darstellt. Der Text schließt die Dialektik aus. Und doch wird man weiter unten eindeutig zwischen zwei Texturen unterscheiden müssen, wenn darauf reflektiert werden wird, daß die Dialektik gleichfalls eine Kunst des Webens, eine Wissenschaft von der *symplokē* ist.

Die dialektische Verkehrung des *pharmakon* oder des gefährlichen Supplements macht also den Tod annehmbar und nichtig zugleich. Annehmbar, weil vernichtet. Ihm einen guten Empfang zu bereiten, zerstreut die Unsterblichkeit der Seele, wie ein Antikörper agierend, das schreckliche Phantasma desselben. Das verkehrte *pharmakon*, das alle Schreckgespenster in die Flucht schlägt, ist nichts anderes als der Ursprung der *epistēmē*, die Öffnung auf die Wahrheit als Möglichkeit der Wiederholung und Unterwerfung der „Lebensgier“ (*epithymēin zēn*, *Kriton*, 53 e) unter das Gesetz (das Gute, den Vater, den König, den Anführer, das Kapital, die Sonne – und diese alle unsichtbar). Es sind die Gesetze selbst, die im *Kriton* dazu einladen, nicht „an den Tag zu legen diese Lebensgier im Mißachten der wichtigsten Gesetze“.

Was sagt nun Sokrates, als Kebes und Simmias ihn darum bitten, ihnen einen Beschwörer zu verschaffen? Er ruft sie zum philosophischen Dialog und zu seinem würdigsten Gegenstand auf: zur Wahrheit des *eidos* als der Wahrheit dessen, was mit sich identisch, stets dasselbe wie es selbst und damit einfach, nicht-zusammengesetzt (*asyntheton*), unzerlegbar, unveränderlich ist (78 c-e). Das *eidos* ist das, was stets als *das Selbe* wiederholt werden

kann. Die Idealität und Unsichtbarkeit des *eidos* ist sein Wiederholt-werden-können. Nun ist das Gesetz stets das Gesetz einer Wiederholung, und die Wiederholung ist stets die Unterwerfung unter ein Gesetz. Der Tod ist also Öffnung hin auf das *eidos* als Gesetz-Wiederholung. In der Prosopopöie der Gesetze des *Kriton* wird Sokrates aufgefordert, Tod und Gesetz *zugleich* zu akzeptieren. Er muß sich als der Sproß, der Sohn oder der Repräsentant (*ekgonos*) und sogar als der Sklave (*doulos*) des Gesetzes erkennen, welches seine Geburt ermöglicht hat, indem es seinen Vater und seine Mutter vereinte. Ruchloser noch ist also die Gewalt, wenn gegen das Gesetz von Mutter/Vaterland ausgeübt, als wenn sie Vater und Mutter verletzt (51 c). Das ist der Grund, und daran erinnern ihn die Gesetze, weshalb Sokrates sterben muß, dem Gesetz gemäß und innerhalb der Umfriedung dieser Stadt, er, der (fast) nie aus ihr hat herausgehen wollen:

Oder bist du so weise, daß du nicht weißt, wieviel höher als Vater und Mutter und alle anderen Vorfahren das Vaterland geachtet ist und wieviel ehrwürdiger und heiliger bei den Göttern und bei allen Menschen, welche bei Verstand sind? [...] . . . Gewalt aber nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland? [...] . . . hiervon haben wir große Beweise, daß wir sowohl als der Staat (*polis*) dir wohlgefallen haben. Sonst würdest du ja wohl nicht so vorzüglich vor allen Athenern immer einheimisch darin geblieben sein, wenn sie dir nicht vorzüglich gefiele. Denn weder bist du je zu dem großen Fest aus der Stadt (*polis*) herausgegangen, außer einmal auf den Isthmos, noch sonst irgend wohin anders als nur mit dem Heere ziehend, oder hast sonst eine Reise gemacht wie andere Menschen, noch auch hat dich jemals Lust angewandelt, andere Städte und andere Gesetze zu sehen, sondern wir genügten dir und unser Staat (*polis*); so sehr zogst du uns vor und gelobtest, uns gemäß dein Bürgerleben zu führen . . . (51 ac-52 bc)

Das sokratische Sprechen (*parole*) ist an den Aufenthalt, den Verbleib, die Bewahrung gebunden: in der Autochthonie, in der Stadt, im Gesetz, unter Beaufsichtigung – von oben herab – seiner Zunge/Sprache (*langue*). Was später seinen vollen Sinn annehmen wird, wenn die Schrift als das Umherirren selbst und die stumme Verletzlichkeit für alle Aggressionen beschrieben wird. Die Schrift hat in nichts einen festen Ort.

Eidos, Wahrheit, Gesetz oder *epistēmē*, Dialektik, Philosophie, so lauten die anderen Namen des *pharmakon*, die es dem *pharmakon* der Sophisten und der verhexenden Furcht vor dem Tod entgegenzusetzen gilt. *Pharmakeus* gegen *pharmakeus*, *pharmakon* gegen *pharmakon*. Deshalb auch vernimmt oder versteht Sokrates die Gesetze so, als wäre er durch ihre Stimme einem Initiationszauber unterworfen, einem klingenden Zauber, also einem stimmlichen Zauber eher, das heißt einem Zauber, der in die Seele eindringt und den Ge-

richtshof des inneren Gewissens (*for intérieur*)³⁸⁾ mitreißt. „Dies, lieber Freund Kriton, glaube ich zu hören, wie die, welche in die korybantische Mystik eingeweiht werden, die Flöten zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Klang dieser Reden (*hē echē toutōn tōn logōn*), und macht, daß ich andere nicht hören kann.“ (54 d) Die Korybanten und die Flöte waren im *Symposion* von Alkibiades herangezogen worden, um so einen Eindruck von den Wirkungen des sokratischen Sprechens zu geben: „Denn wenn ich ihn wirklich höre, pocht mir das Herz weit heftiger als den Korybanten in ihrem Transport.“ (215 e³⁹⁾)

Die philosophische und epistemische Ordnung des *logos* als Antidot, als *in die allgemeine und a-logische Ökonomie des pharmakon eingeschriebene* Kraft ist keine gewagte Interpretation des Platonismus, die von uns hier vorgebracht wird. Lesen wir besser erst das Gebet, das den *Kritias* eröffnet: „Damit wir also in Zukunft den Bericht über das Entstehen der Götter richtig vortragen, bitten wir ihn (*den Gott*), uns das vollkommenste Heilmittel (*pharmakon teleōtaton*) und das beste aller Heilmittel (*ariston pharmakōn*), das Wissen (*epistēmēn*), zu geben.“ Und auch die erstaunliche Inszenierung des ersten Aktes im *Charmides* könnte so gesehen werden. Man müßte das von Moment zu Moment verfolgen. Geblendet von der Schönheit des Charmides, möchte Sokrates vor allem die Seele dieses jungen Mannes, der die Philosophie liebt, entkleiden. Man wird daraufhin Charmides holen unter dem Vorwand, ihn einem Arzt (Sokrates) vorzustellen, der ihn von seinen Kopfschmerzen und seiner Schwäche heilen kann. Sokrates akzeptiert es in der Tat, sich für einen Menschen auszugeben, der über ein Heilmittel gegen Kopfschmerzen verfügen soll. Und wie im *Phaidros*, man erinnert sich, folgt nun die Szene des „Mantels“ und eines bestimmten *pharmakon*:

Hernach aber, als Kritias ihm sagte, ich wäre der, welcher das Mittel wüßte (*ho to pharmakon epistamenos*), und er mich, ich kann gar nicht beschreiben wie, mit seinen Augen ansah und ansetzte, als wollte er fragen, und nun alle in der Palaistra uns ganz im Kreise umringten, da, du Herrlicher, sah ich ihm unter das Gewand und erbrannte und verlor den Kopf . . . [. . .] Dennoch als er mich fragte, ob ich das Mittel wider den Kopfschmerz (*to tēs kephalēs pharmakon*) wüßte, brachte ich, wiewohl mit Mühe und Not, die Antwort heraus, ich wüßte es. [. . .] Ich sagte darauf, es wäre eigentlich ein Blatt, aber es gehörte noch ein Beschwörungsgesang zu dem Mittel (*epōdē de tis epī tō pharmakō*), wenn man den zugleich sänge, indem man es gebrauchte, machte das Mittel ganz und gar gesund; ohne ihn aber wäre das Blatt zu nichts nutz. – So werde ich denn, sprach er, den Beschwörungsgesang von dir abschreiben. (155 d–156 a. Vgl. auch 175–176).⁵⁰

50 Man wird bemerkt haben, daß diese Szene eine eigentümliche, eine umgekehrte symmetrische Replik auf die Szene aus dem *Phaidros* ist. Die Umkehrung besteht darin, daß die Einheit,

Doch kann man den Kopf nicht (ab)getrennt heilen. Die guten Ärzte behandeln „das Ganze“ und „versuchen, mit dem Ganzen auch den Teil zu behandeln und zu heilen“. Indem er nun vorgibt, er sei von einem thrakischen Arzt inspiriert, „einem jener Ärzte unter den Schülern des Zalmoxis, von denen man sagt, sie machten auch unsterblich“, zeigt Sokrates, daß das Ganze des Körpers nur an der Quelle all seiner Güter und Übel – an der Seele – geheilt werden kann. „Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt durch gewisse Beschwörungsgesänge (*epōdais tisin*), und diese wären die schönsten Reden. Denn durch solche Reden entstehe in der Seele Besonnenheit (*sōphrosynēn*), und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen.“ (157 a) Und das ist dann der Übergang zu einem Dialog über das Wesen der Besonnenheit, das beste *pharmakon*, das Haupt-Heilmittel.

Die Philosophie setzt also ihrem anderen diese Umwandlung der Droge in ein Heilmittel, des Giftes in ein Gegengift entgegen. Eine solche Operation wäre nicht möglich, wenn nicht der *pharmako-logos* in sich diese Komplizität gegensätzlicher Werte verwahren und wenn nicht das *pharmakon* im allgemeinen – vor jeder Diskriminierung – das wäre, was, als Heilmittel sich (aus)gebend, zu einem Gift/als Gift verderben (*peut (se) corrompre en poison*), oder, als Gift sich (aus)gebend, sich als Heilmittel erweisen, in seiner Wahrheit als Heilmittel nachträglich erscheinen kann. Das „Wesen“ des *pharmakon* besteht darin, daß es, da es weder ein festes Wesen noch einen „eigenen“ Charakter hat, in keinem Sinne dieses Wortes (metaphysisch, physisch, chemisch, alchemistisch) eine *Substanz* ist. Das *pharmakon* hat keine ideale Identität, es ist aneidetisch, und an erster Stelle, weil es nicht monoeidetisch ist (in dem Sinne, in dem der *Phaidon* vom *eidos* als einem einfachen spricht: *monoeides*). Diese „Arznei“ ist kein einfaches. Doch sie ist deshalb noch kein zusammengesetztes, kein sinnliches oder empirisches *syntheton*, das an mehreren einfachen Wesenheiten teilhat. Sie ist vielmehr die vorgängige Mitte,

die unter dem Mantel einen Text und ein *pharmakon* ineinander übergehen ließ, im *Phaidros* vor-(weg)-geschrieben (*pré-écrite*) (das *pharmakon* ist der vom „größten Meister unter allen jetzt im Schreiben“ bereits geschriebene Text), im *Charmides* bloß vorgeschrieben (*prescrite*) ist (die Verordnung des von Sokrates verschriebenen (*prescrit*) *pharmakon* muß als von ihm diktiert genommen werden). Die sokratische Vorschrift oder Verschreibung ist hierbei eine mündliche und die Rede begleitet das *pharmakon* als Bedingung seiner Wirksamkeit. In der Dichte und Tiefe dieser Szene gilt es in der Mitte des *Politikos* die Kritik der geschriebenen ärztlichen Verordnung, der „*hypomnēmata graphein*“ wiederzulesen, deren Rigidität sich nicht der Singularität und der Entwicklung der Krankheit anzupassen vermag: eine Illustration des politischen Problems geschriebener Gesetze. Wie der Arzt wiederkommen muß, seinen Kranken zu sehen, so muß der Gesetzgeber zur Abwandlung seiner ersten Vorschriften instande sein (294 a–297 b; siehe auch 298 de).

in der sich die Differenzierung im allgemeinen und die Opposition zwischen dem *eidos* und seinem anderen vollzieht; diese Mitte ist *analog* zu der, die später, nach der philosophischen Entscheidung und ihr gemäß, der transzendenten Einbildungskraft vorbehalten sein wird, dieser „verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“⁵¹, die weder einfach dem Sinnlichen noch dem Übersinnlichen angehört, weder der Passivität noch der Aktivität. Die Element-Mitte wird stets der Mischungs-Mitte analog sein. In gewisser Weise hat Platon diese Ambivalenz gedacht und sogar formuliert. Doch hat er das im Vorübergehen getan, als beiläufigen Einfall und diskret verborgen: anlässlich der Einheit der Gegensätze in der Tugend und nicht der Einheit der Tugend und ihres Gegensatzes:

DER FREMDE: Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten und ihrer Natur gemäß gebildeten Gemütern allein werden diese Vorstellungen durch die Gesetze sich einbilden und eben unter diesen dies nun das kunstmäßige Heilmittel (*pharmakon*) und, wie wir gesagt haben, das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesetzt fortstrebenden Teile der Tugend. (*Politikos* 310 a)

Diese pharmazeutische Nicht-Substanz läßt sich nicht völlig sicher handhaben, weder in ihrem Sein, da sie dergleichen nicht hat, noch in ihren Wirkungen, deren Sinnrichtung unaufhörlich umschlagen kann. So wird die Schrift, von Theuth als ein Heilmittel, als eine wohltuende Droge verkündet (*annoncé*), anschließend durch den König und danach an des Königs Statt durch Sokrates als unheilvolle Substanz und Zaubertrank des Vergessens aufgedeckt, zurückgegeben und beklagt (*denoncé*). Umgekehrt und obgleich nicht unmittelbar lesbar wird der Schierling, diese Mixtur, die im *Phaidon* niemals einen anderen Namen gehabt hat denn *pharmakon*⁵², Sokrates als ein Gift vorgestellt, doch durch die Wirkung des sokratischen *logos* und die philosophische Beweisführung des *Phaidon* wird er in ein Mittel zur Befreiung, eine Heilmöglichkeit und eine kathartische Kraft verwandelt. Der Schierling hat eine *ontologische* Wirkung: einzuführen in das Schauen des *eidos* und in die Unsterblichkeit der Seele.⁵³ *Als solche nimmt Sokrates ihn.*

51 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141/B 180 (A. d. Ü.).

52 Der Anfang des Dialogs: „ECHEKRATES: Warst du selbst, o Phaidon, bei dem Sokrates an jenem Tage, als er das Gift (*pharmakon*) trank in dem Gefängnis, oder hast du es von einem anderen gehört?“ (57 a)

Das Ende des Dialogs: „SOKRATES . . . : Denn es dünkt mich doch besser zu baden, ehe ich den Trank (*pharmakon*) nehme, und nicht hernach den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams.“ (115 a) Vgl. auch 117 a.

53 Man könnte somit den Schierling auch als eine Art Unsterblichkeits-*pharmakon* ansehen. Eine Einladung dazu stellt bereits die rituelle und zeremonielle Form dar, die den *Phaidon* beschließt (116 bc). In *Le Festin d'immortalité* (Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-

Haben wir es in dieser über Kreuz geführten Vergleichung mit einem Spiel oder mit etwas Künstlichem zu tun? Gewiß gibt es vor allem *Spiel* in einer solchen Bewegung, und dieser Chiasmus ist durch die Ambivalenz des *pharmakon* autorisiert und sogar vorgeschrieben. Nicht nur durch die Polarität gut/böse, sondern durch die doppelte Teilhabe an den unterschiedenen Regionen der Seele und des Körpers, des Unsichtbaren und des Sichtbaren. Diese doppelte Teilhabe vermischt nicht, das sei noch einmal gesagt, zwei vormals getrennte Elemente, sie verweist zurück auf das Selbe, welches nicht das Identische ist, auf das gemeinsame Element, auf das Medium jeder möglichen Dissoziierung. So ist die Schrift *gegeben* als das sinnliche, sichtbare und räumliche Supplierende der *mnēmē*; sie stellt sich alsdann für das unsichtbare Drinnen der Seele, das Gedächtnis und die Wahrheit als schädlich und lähmend heraus. Umgekehrt wird der Schierling als ein schädliches und den Körper lähmendes Gift gegeben. Er stellt sich alsdann als wohltuend für die Seele heraus, die er vom Körper befreit und zur Wahrheit des *eidos* erweckt. Das *pharmakon* ist also „ambivalent“, weil es genau die Mitte bildet, in der die Gegensätze sich entgegensetzen können, die Bewegung und das Spiel, worin sie aufeinander bezogen, ineinander verkehrt und verwandelt werden (Seele/Körper, gut/böse, Drinnen/Draußen, Gedächtnis/Vergessen, Sprechen/Schrift, etc.). Aus diesem Spiel oder dieser Bewegung heraus werden die Gegensätze oder die Unterschiedenen von Platon *angehalten*. Das *pharmakon* ist die Bewegung, der Ort und das Spiel (die Hervorbringung der) Differenz. Es ist die *différance* der Differenz. Es hält in Reserve, unentschieden zwischen Dämmern und Wachsein, die Unterschiedenen (*différents*) und die Strittigen (*différends*), die alsdann durch die Diskriminierung da herausgeschnitten werden. Die Widersprüche und die Gegensatzpaare heben sich auf dem Grund dieser diakritischen und differierenden (*différente*) Reserve ab. Differierend bereits, um dem Gegensatz der differentiellen Effekte „zuvorzukommen“, um den Differenzen als Wirkungen zuvorzukommen, hat diese Reserve folglich nicht die punktuelle Einfachheit einer *coincidentia oppositorum*. Aus diesem Grund wird die Dialektik ihre Philosopheme schöpfen. Ohne von sich aus etwas zu sein, geht das *pharmakon* als ihr

européenne, 1924 [in: *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études*, Bd. 34]) spielt G. Dumézil auf „Spuren, in Athen, eines theseischen Zyklus in Korrelation mit den Thargelien“ an (wir werden noch weiter unten von einer bestimmten Beziehung zwischen den Thargelien, der Geburt und dem Tod des Sokrates sprechen müssen) und bemerkt dazu: „Weder Pherekydes noch Apollodoros haben die Riten aufgezeichnet, die in einem bestimmten Landstrich Griechenlands der Geschichte des von den Giganten heftig begehrten Unsterblichkeits-*pharmakon* und der Geschichte der ‚künstlich geschaffenen Göttin‘, *Athena*, die dafür sorgte, daß die Giganten ihre Unsterblichkeit verloren, entsprochen haben müssen“ (S. 89).

grund-loser Grund (*fonds sans fond*) stets über sie hinaus. Es hält sich immer in Reserve, obgleich es über keine grund-legende Tiefe noch letzte Lokalität verfügt. Wir werden sehen, wie es endlos sich versprechen und immer wieder durch verborgene Türen sich entziehen wird, die wie Spiegel brillieren und auf ein Labyrinth hin geöffnet sind. Deshalb geben wir auch dieser Reserve^[40] tiefsten Hintergrundes den Namen *Pharmazie*.

6. DER PHARMAKOS

Es gehört zur Regel dieses Spiels, daß dieses *scheinbar anhält*. Das *pharmakon*, das älter ist als die beiden Gegensätze, wird nun von der Philosophie, vom Platonismus „aufgegriffen“, der sich in dieser Aufnahme als Vermischung zweier reiner und heterogener Terme konstituiert. Man könnte nun dem Wort *pharmakon* als einem Leitfaden folgen, der in die ganze platonische Problematik der Mischungen hineinführt. Aufgenommen als Vermischung und Unreinheit agiert das *pharmakon* gleichfalls als Einbruch und Aggression, bedroht es eine innere Reinheit und eine innere Sicherheit. Diese Definition ist eine absolut allgemeine und bewahrheitet sich sogar in dem Fall, wo eine solche Macht aufgewertet wird: das gute Heilmittel, die sokratische Ironie bringen die innere Organisation der Selbstgefälligkeit durcheinander. Die Reinheit des Drinnen kann daraufhin nur dadurch wiederhergestellt werden, daß unter der Kategorie eines unwesentlichen und nichtsdestoweniger dem Wesen schädlichen Supplements, eines Überschusses, der nicht hätte kommen und sich der unangeschnittenen Fülle des Drinnen hinzufügen müssen, die Äußerlichkeit *angeklagt* wird. Die Wiederherstellung der inneren Reinheit muß also das rekonstituieren, *rezitieren* – und dies ist der Mythos selbst, die *Mythologie* beispielsweise eines seinen Ursprung erzählenden und zum Vorabend einer pharmakographischen Aggression zurücksteigenden *logos* –, dem das *pharmakon* sich nicht hätte, es so *buchstäblich parasitierend*, zusätzlich hinzufügen müssen: als Buchstabe, der sich im Inneren eines lebenden Organismus installiert, um ihm seine *Nahrung* zu nehmen und die reine Hörbarkeit einer Stimme zu *stören*. Solcher Art sind die Bezüge zwischen dem Schriftsupplement und dem *logos-zōon*. Um letzteren vom *pharmakon* zu heilen^[41] und den Parasiten zu vertreiben, muß man das Draußen an seinen Platz zurückversetzen. Das Draußen draußen halten. Welches die inaugurale Geste der „Logik“ selbst ist, des guten „Sinns“/des Gemein„sinns“, so wie er mit der Selbstidentität dessen, *was ist*, übereinstimmt: das Seiende ist das, was es ist, das Draußen ist draußen und das

Drinnen drinnen. Die Schrift muß also wieder zu dem werden, was zu sein sie *niemals hätte aufhören dürfen*: ein Zusätzliches, ein Zufälliges, ein Überschießendes (*un accessoire, un accident, un excédent*).

Die Kur mittels des *logos*, der Exorzismus, die Katharsis werden also das Überschießende annullieren. Doch diese Annullierung therapeutischer Natur muß sich genau auf das berufen, was sie vertreibt und überdies *nach draußen setzt*. Die pharmazeutische Operation muß *sich aus sich selbst ausschließen*.

Was wird damit gesagt? und geschrieben?

Platon stellt die Kette von Bedeutungen nicht heraus, um deren fortschreitende Exhumierung wir uns bemühen. Hätte es Sinn, hier eine derartige Frage zu stellen – was wir nicht annehmen –, so wäre es unmöglich zu sagen, bis zu welchem Punkt er sie willentlich oder bewußt behandelt und bis zu welchem Punkt er Zwängen unterliegt, wie sie von der „Sprache“ („*langue*“) her auf seiner Rede lasten. Das Wort „Sprache“ ist uns aus dem Grunde, daß es an allem festhält, was wir hier in Frage stellen, keine verlässliche Hilfe, und den Zwängen einer Sprache zu folgen, schlosse nicht aus, daß Platon damit spielt, auch wenn dieses Spiel kein darstellendes und willentliches ist. Es geschieht im Hinterzimmer, im Halbschatten der Pharmazie, vor den Gegensätzen zwischen Bewußtsein und Unbewußtem, Freiheit und Zwang, Willentlichem und Unwillentlichem, Rede und Sprache, daß diese textuellen „Operationen“ hervortreten.

Platon scheint keinerlei Betonung auf das Wort *pharmakon* zu legen in dem Moment, wo die Schriftwirkung vom Positiven ins Negative umschlägt, wenn unter dem Auge des Königs das Gift als die Wahrheit des Heilmittels erscheint. Er sagt nicht, daß das *pharmakon* der Ort, der Träger und der Operator dieser Wandlung ist. Weiter unten, wir werden dahin noch kommen, wird Platon in einem ausdrücklichen Vergleich der Schrift mit der Malerei dieses Urteil nicht explizit mit der Tatsache in Beziehung setzen, daß er die Malerei anderswo *pharmakon* nennt. Denn im Griechischen bedeutet *pharmakon* auch Malerei, nicht die natürliche Farbe, sondern die künstliche Färbung, den chemischen Farbstoff, der das in den Dingen gegebene Chromatische nachahmt.

Nichtsdestoweniger treten all diese Bedeutungen und, genauer, all diese Worte im Text von „Platon“ in Erscheinung. Allein die Kette ist verborgen und zu einem Teil, der sich nicht abschätzen läßt, für den Autor selbst – sofern es etwas derartiges gibt. Was sich auf jeden Fall sagen läßt, ist dies, daß all die pharmazeutischen „Worte“, die wir angezeigt haben, tatsächlich einen, wenn man das so sagen kann, „Anwesenheitsnachweis“ („*acte de*

présence“) im Text der Dialoge erbracht haben. Nun ist da noch ein weiteres Wort, das unserer Kenntnis nach niemals von Platon verwendet worden ist. Wenn wir es mit der Reihe *pharmakeia* – *pharmakon* – *pharmakeus* in Verbindung bringen, so können wir uns nicht mehr damit begnügen, eine Kette zu rekonstituieren, die, mag sie auch eine geheime, ja eine von Platon unbeachtete sein, nicht minder durch bestimmte, im Text aufzeigbare *Anwesenheitspunkte* (*points de présence*) hindurchginge. Denn das Wort, auf das wir nun Bezug nehmen werden, ein Wort, das in der Sprache gegenwärtig (*présent*) ist und auf eine in der griechischen Kultur und noch zu Zeiten Platons gegenwärtige Erfahrung verweist, scheint dem „platonischen Text“ abwesend zu sein.

Doch was will hier *abwesend* oder *anwesend* sagen? Wie jeder Text konnte auch der von „Platon“ nicht umhin, zumindest auf virtuelle, dynamische, laterale Weise mit all den Worten, aus denen sich das System der griechischen Sprache zusammensetzt, in Beziehung zu stehen. Assoziationskräfte vereinigen über Distanzen hinweg mit einer Kraft und auf verschiedenen Wegen die in einer Rede „tatsächlich anwesenden“ Worte mit allen anderen Worten des lexikalischen Systems, ob sie nun als „Worte“, das heißt als relative verbale Einheiten in einer derartigen Rede erscheinen oder nicht. Sie kommunizieren mit der Totalität der Lexik durch das syntaktische Spiel und zumindest durch die Unter-Einheiten, die das zusammensetzen, was man ein Wort nennt. So kommuniziert beispielsweise „*pharmakon*“ bereits, aber nicht allein mit allen Worten derselben Familie, mit allen von derselben Wurzel her konstruierten Bedeutungen. Die textuelle Kette, die wir nun an ihren Platz zurückversetzen müssen, ist somit der platonischen Lexik nicht mehr einfach „innerlich“. Doch wenn wir über die Ränder dieser Lexik hinausgehen, so ist uns weniger daran gelegen, unberechtigt oder berechtigt bestimmte Grenzen zu überschreiten, als vielmehr daran, ein Mißtrauen zu entwickeln bezüglich des Rechts, derlei Grenzen aufzurichten. In einem Wort, wir glauben nicht, daß es, streng genommen, einen mit seinem Drinnen und seinem Draußen auf sich selbst hin geschlossenen platonischen Text gibt. Nicht daß man deshalb gleich anzunehmen habe, er sei auf jeder Seite leckgeschlagen und man könne ihn nun unterschiedslos in der ungeschiedenen Allgemeinheit seines Elementes ertränken. Sondern man muß, vorausgesetzt, die Artikulationen sind peinlich genau und umsichtig erkannt, schlechthin die verborgenen Anziehungskräfte herausheben können, die im Text von Platon ein anwesendes Wort und ein abwesendes Wort verbinden. Es kann nicht sein, daß eine solche Kraft, bei einem gegebenen *System* der Sprache, nicht auf der Schrift und auf der Lektüre dieses Textes gelastet habe. Im Hinblick auf dieses Lasten

stellt die sogenannte „Anwesenheit“ einer vollends relativen verbalen Einheit – das Wort –, ohne deshalb ein kontingentes Akzidens zu sein, das keinerlei Aufmerksamkeit verdiente, dennoch nicht das letzte Kriterium und die höchste Trefflichkeit dar.

Der von uns vorgeschlagene Kreisweg ist im übrigen um so leichter und legitimer, als er zu jenem Wort hinführt, daß man auf der einen seiner Seiten als das Synonym, beinahe das Homonym eines Wortes ansehen kann, dessen Platon sich „tatsächlich“ bedient hat. Es handelt sich um das Wort „*pharmakos*“ (Zauberer, Magier, Giftmischer), das Synonym zu (dem von Platon verwandten) *pharmakeus*, dem die Besonderheit eignet, von der griechischen Kultur mit einer anderen Funktion – mit einer anderen *Rolle*, und das ungeheuer – überdeterminiert, überladen worden zu sein.

Man hat die Gestalt des *pharmakos* mit einem Sündenbock (*bouc émissaire*) verglichen. Das *Übel* und das *Draußen*, die Austreibung des Übels, sein Ausschluß aus dem Körper (und aus) der Stadt sind die beiden Hauptbedeutungen der Gestalt und der rituellen Praxis.

Harpokration beschreibt sie so in seinem Kommentar zu dem Wort *pharmakos*: „In Athen pflegte man zwei Menschen zu vertreiben, um die Stadt zu reinigen. Dies geschah jeweils zur Zeit der Thargelien, und zwar wurden einer für die Männer und ein anderer für die Frauen vertrieben.“⁵⁴ Im allge-

54 Die Hauptquellen, die eine Beschreibung des Rituals des *pharmakos* ermöglichen, sind in den *Mythologischen Forschungen* von W. Mannhardt (1884) versammelt, worauf genau sich insbesondere J. G. Frazer in *The Golden Bough* (New York 1959, S. 54off.; dt., übers. v. Helen von Bauer, *Der Goldene Zweig*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1977, S. 84off.), J. E. Harrison in *Prolegomena to the study of greek religion* (1903, S. 95ff.), *Themis, a study of the social origins of greek religion* (1912, S. 416), Martin P. Nilsson in *History of greek religion* (1925, S. 27; dt. *Geschichte der griechischen Religion*, Erster Band, München 1967, S. 107ff.) und P. M. Schuhl in *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934, S. 36–37) beziehen. Man wird auch das Kapitel heranziehen können, das Marie Delcourt in ihren *Légendes et Culte des héros en Grèce* (1942, S. 101) Ödipus widmet; von derselben Autorin auch *Pyrrhos et Pyrrha, Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (1965, S. 29), und vor allem *Cédipe ou la légende du conquérant* (1944, S. 29–65).

Das ist freilich der richtige Moment, in bezug auf die so notwendige Vergleichung der Gestalt des Ödipus und der Gestalt des *pharmakos* anzumerken, daß einem gewissen Anschein zum Trotz der Diskurs, den wir hier halten, kein psychoanalytischer *stricto sensu* ist. Und dies zumindest in dem Maße, wie wir an den textuellen Grund rühren (die griechische Kultur, Sprache, Tragödie, Philosophie etc.), aus dem zu schöpfen Freud hat beginnen müssen und auf den sich zu beziehen er nicht hat aufhören können. Eben diesen Grund zu befragen, schlagen wir vor. Das bedeutet nicht, daß die so gegenüber einem psychoanalytischen Diskurs, der sich auf naive Weise in einem unzureichend dechiffrierten griechischen Text entwickeln würde etc., markierte Distanz vom selben Typus wäre wie jene, auf die zum Beispiel M. Delcourt (*Légendes*, S. 109, 113 etc.) und J. P. Vernant Wert legen (*Cédipe sans complexe*, in: *Raison présente*, 1967).

Seit der Erstveröffentlichung dieses Textes ist der bemerkenswerte Essai von Jean-Pierre Vernant, *Ambiguïté et renversement, sur la structure énigmatique d'Édipe-Roi*, in: *Echanges et*

meinen wurden die *pharmakoi* zu Tode gebracht. Doch war dies, so scheint es⁵⁵, nicht der wesentliche Zweck der Operation. Der Tod kam zumeist als

communications, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, Den Haag 1970, erschienen. Man kann darin insbesondere folgendes lesen, was unsere Hypothese zu bestätigen scheint (vgl. Anm. 47): „Wie könnte die Stadt in ihrem Innern denjenigen dulden, der wie Ödipus ‚seinen Pfeil weiter geschossen hat als je ein anderer‘ und *isotheos* geworden ist? Mit der Gründung des Scherbengerichts und der Verbannung hat die Stadt eine Einrichtung geschaffen, deren Rolle umgekehrt symmetrisch zum Ritual der Thargelien ist. In der Gestalt des durch das Scherbengericht Verbannten treibt die Stadt dasjenige aus, das in ihr zu groß geworden ist und welches das Übel verkörpert, das ihr von oben kommen kann. In der des *pharmakos* treibt sie dasjenige aus, was sie eher als minderwertig behandelt und welches das Übel verkörpert, das von unten beginnt. Durch diese zweifache und komplementäre Verwerfung grenzt sie sich selbst gegenüber einem Jenseits und einem Diesseits ab. Sie ergreift das dem Menschlichen eigene Maß im Gegensatz einerseits zum Göttlichen und Heroischen, andererseits zum Viehischen und Monströsen.“ (S. 1275) Vgl. auch (insbesondere im Hinblick auf das *poikilon*, von dem wir an anderer Stelle sprechen werden, S. 163–164) von Vernant et Détiénne *La Métis d'Antiloque*, in: *Revue des Études Grecques*, 80, 1967, S. 68–83, und *La Métis du renard et du poulpe*, ebenda, 82, 1969, S. 291–317 [beide aufgenommen in M. Détiénne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Paris 1974]. Weitere Bestätigung: 1969 sind die *Œuvres* von Mauss erschienen. Und darin ist folgendes zu lesen:

„Im übrigen haben all diese Ideen zwei Seiten. In anderen indoeuropäischen Sprachen ist der Ausdruck für Gift (*poison*) ungewiß. Kluge und die Etymologen haben zu Recht die Reihe *potio* ‚poison‘ mit *gift*, *gift* verglichen. Man kann auch mit Gewinn die hübsche Erörterung von Aulus Gellius (12) über die Ambiguität des griechischen *pharmakon* und des lateinischen *venenum* lesen. Denn die *Lex Cornelia de Sicariis et veneficiis*, deren „Rezitation“ uns Cicero zum Glück aufbewahrt hat, führt noch das *venenum malum* auf (13). Der Zauberspruch, der köstliche Zauberspruch (14) kann gut oder übel sein. Das griechische *philtion* ist ebensowenig ein zwangsläufig unheilvoller Ausdruck, und der Freundschafts- oder der Liebestrank ist nur dann gefährlich, wenn der Zauberer es will.“

(12) 12, 9, der diesbezüglich ausgiebig Homer zitiert.

(13) *Pro Cluentio*, 148. In den *Digesta* steht noch die Vorschrift, daß aufzuführen ist, um welches ‚venenum‘, ‚bonum sive malum‘, es sich handelt.

(14) Wenn die Etymologie stimmt, die *venenum* (siehe Walde, *Lat. etym. Wört.*, ad. verb.) auf Venus und skr. *van*, *vanati* zurückgehen läßt, was wahrscheinlich ist.

(*Gift-gift* (1924), Extrait des *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves*, Istra, Strasbourg, in: *Œuvres*, Band III, Paris 1969, S. 50)

Was zum *Essai sur le don* [Die Gabe] zurückführt, der bereits auf diesen Artikel verwies:

„Gift, gift‘, *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg 1924. Wir sind gefragt worden, weshalb wir nicht die Etymologie *gift* untersucht haben, eine Übersetzung des lateinischen *dosis*, das selbst wiederum eine Transkription des griechischen δόσις ist, Dosis, eine Dosis Gift. Diese Etymologie würde voraussetzen, daß die ober- und niederdeutschen Dialekte einer Sache von volkstümlichem Gebrauch einen gelehrten Namen vorbehalten hätten, und das widerspricht dem gebräuchlichen semantischen Gesetz. Zudem müßte noch die Wahl des Wortes *Gift* für diese Übersetzung sowie das umgekehrte Sprachtabu, das auf der Bedeutung „Gabe“ („don“) dieses Wortes in bestimmten germanischen Sprachen lag, erklärt werden. Schließlich beweist der lateinische und vor allem der griechische Gebrauch des Wortes *dosis* im Sinne von Gift, daß es auch in der Antike Verknüpfungen von Ideen und moralischen Regeln jener Art gab, wie wir sie hier beschreiben.

Wir haben die Ungewißheit über die Bedeutung von *gift* mit der über das lateinische *venenum* sowie der über φίλτρον und φάρμακον verglichen; hinzuzufügen wäre noch der Vergleich

sekundäre Wirkung einer energischen Auspeitschung hinzu. Die als erstes auf die Genitalorgane zielte.⁵⁶ Sobald die *pharmakoi* erst einmal vom Raum der Stadt abgeschnitten waren, sollten die Schläge⁵⁷ das Übel aus ihren Körpern verjagen oder auf sich ziehen. Verbrannte man sie auch zum Zweck einer Reinigung (*katharmos*)? In seinen *Chiliaden* beschreibt Tzetzes, sich auf Fragmente des satirischen Dichters Hipponax beziehend, die Zeremonie wie folgt: „(Das Ritual des) *Pharmakos* war eine der ältesten Reinigungspraktiken. Wenn sich ein dem Zorn Gottes Ausdruck verleihendes Unglück über die Stadt gelegt hatte, Hungersnot, Pest oder jede andere Katastrophe, so wurde der schmutzigste aller Männer zum Zweck einer Reinigung und als Heilmittel für die Leiden der Stadt gleichsam zum Opfer gebracht. Das Opfer wurde an einem dafür vorgesehenen Ort vollzogen; [der *pharmakos*] erhielt aus ihren Händen Käse und einen Kuchen aus Gerste und Feigen; dann schlug man ihn sieben Mal mit Lauch, wilden Feigen und anderen wildwachsenden Pflanzen. Am Ende wurde er mit den Zweigen wilder Bäume verbrannt und seine Asche ins Meer und in den Wind verstreut, als eine Art Reinigung, wie gesagt, von den Leiden der Stadt.“

Der *eigene* Körper der Stadt rekonstituiert also seine Einheit, verschließt sich aufs neue in der Sicherheit seines *for intérieur*, gibt sich selbst das Wort zurück, das ihn in den Grenzen der Agora mit sich selbst verbindet, indem er den Repräsentanten der Bedrohung oder der äußeren Aggression gewaltsam aus seinem Territorium ausschließt. Der Repräsentant repräsentiert eindeutig die Andersheit des Übels, welches das Drinnen affizieren und infizieren wird, sowie es unvorhersehbar darin einbricht. Doch der Repräsentant des Äußeren ist darum nicht minder selbst *konstituiert*, auf geregelte Weise von der Gemeinschaft an seinen Platz gestellt, erwählt, wenn man das sagen kann, in ihrem Inneren, von ihr unterhalten, genährt etc. Die Parasiten waren, wie das halt so vor sich geht, von dem lebenden Organismus, der sie auf seine Kosten beherbergt, ans Haus gewöhnt worden. „Die Athener unterhielten regelmäßig eine Reihe von entarteten und unnützen Wesen auf öffentliche Kosten. Wenn dann irgendein Unheil, wie z. B. eine Seuche, Trockenheit oder Hungersnot, die Stadt heimsuchte, opferten sie zwei dieser Ausgestoßenen als Sündenböcke.“⁵⁸

(Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, Band III, S. 410) von *venia*, *venus*, *venenum* mit *vanati* (Sanskrit: Vergnügen bereiten) und *gewinnen*, *win*. Auch müssen wir einen Zitierfehler berichtigen. Aulus Gellius hat sehr wohl über diese Worte geschrieben, doch nicht er ist es, der Homer zitiert (Odyssee, Buch IV, S. 226); es ist Gaius, der Rechtsgelehrte selbst, in seinem Buch über die *Zwölf Tafeln* (*Digesta*, Buch XVI, De verb. signif., 236).“ (*Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, 1980, S. 255, Anm. I [Soziologie und Anthropologie, Band II, München 1975, S. 120–121, Anm. 109 – Übersetzung verändert; A. d. Ü.]

Die Zeremonie des *pharmakos* spielt sich also auf der Grenze des Drinnen und des Draußen ab, und ihre Funktion ist die, diese Grenze unaufhörlich zu ziehen und nachzuziehen. *Intra muros/extra muros*. Als Ursprung der Differenz und der Teilung repräsentiert der *pharmakos* das introjizierte und projizierte Übel. Wohltuend, insofern er heilt – und deshalb verehrt und umsorgt – Schlechtes bewirkend, insofern er die Mächte des Bösen verkörpert – und deshalb gefürchtet und mit Schutzvorkehrungen umgeben. Ängstigend und beruhigend. Geheiligt und verfehmt. Die Konjunktion, die *coincidentia opposi-*

55 Vgl. Harrison, *Prolegomena* . . ., *op. cit.*, S. 104.

56 „Daß der menschliche Sündenbock mit Meerzwiebeln [eine krautartige zwiebelähnliche Pflanze, die ab und an wegen ihrer pharmazeutischen, insbesondere harntreibenden Qualitäten angebaut wurde] auf die Genitalien geschlagen wurde, muß in der Absicht geschehen sein, seine zeugenden Kräfte freizumachen von einer Hemmung oder einem Zauber, dem sie vielleicht durch dämonische oder andere böswillige Einwirkungen unterworfen waren.“ (Frazer, *Der goldene Zweig*, Band II, *op. cit.*, S. 843).

57 Gelegenheit, hier die vermutete Etymologie von *pharmakon/pharmakos* ins Gedächtnis zu rufen. Zitieren wir E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. „*Pharmakon*: Zauber, Zaubertrank, Droge, Heilmittel, Gift. *Pharmakos*: Zauberer, Hexer, Giftmischer; derjenige, den man zum Opfer bringt, um die Vergehen einer Stadt zu sühnen (vgl. Hipponax, Aristophanes), davon abgeleitet: Schuft *; *pharmasso*: att. *to*: mit Hilfe einer Droge bearbeiten oder beinträchtigen.“

* Havers IF [Indogermanische Forschungen] XXV, S. 375–392, ausgehend von *parempharakatos*: *parakekommenos*, leitet sich *pharmakon* von *pharma* ab: „Schlag“, und dieses von R. *bher*: schlagen, vgl. lit. *burui*, so daß *pharmakon* bedeutet hätte: „das, was mit einem dämonischen Schlag zu tun hat oder gegen einen solchen Anschlag als Heilmittel verwendet wird“, angesichts des weit verbreiteten Volksglaubens, wonach Krankheiten durch Schläge eines Dämons verursacht und ebenso geheilt werden. Kretschmer Glotta III 388 ff. wendet ein, daß *pharmakon* im Epos immer eine Substanz, ein Kraut, eine Salbe, ein Getränk oder eine andere Materie bezeichnet, aber nicht die Handlung des Heilens, des Zauberns, des Vergiftens; die Etymologie von Havers fügt nur eine Möglichkeit im Angesichte weiterer hinzu, zum Beispiel die Herleitung aus *pherō*, *pherma*, „quod terra fert“.

Vgl. auch Harrison, *Prolegomena* . . ., *op. cit.*, S. 108: „. . . *pharmakos* bedeutet schlicht ‚Wunder-Mann‘. Der verwandte Terminus auf litauisch ist *burin*, magisch; auf lateinisch erscheint er in der Form von *forma*, Formel, magischer Zauber; unser *formulary* [Formelbuch] bewahrt eine gewisse Spur seiner ursprünglichen Konnotation. *Pharmakon* heißt im Griechischen Heildroge, Gift, Farbstoff, doch immer, im besten wie im schlimmsten Sinne, in einem magischen Sinne.“

In seiner *Anatomy of criticism* [Princeton 1957; dt., übers. v. Edgar Lohner und Henning Clewing, *Analyse der Literaturkritik*, Stuttgart 1964] erkennt Northrop Frye in der Figur des *pharmakos* eine archetypische und durchgängige Struktur der abendländischen Literatur. Der Ausschluß des *pharmakos*, der, so Frye, „weder unschuldig noch schuldig“ (S. 41; dt. S. 46) ist, wiederholt sich bei Aristophanes oder Shakespeare, er wird ebenso auf Shylock angewandt wie auf Falstaff, auf Tartuffe nicht weniger als auf Charlie Chaplin. „Wir begegnen einer *pharmakos*-Figur in Hawthornes Hester Prynne, in Melvilles Billy Budd, in Hardys Tess, im Septimus aus Virginia Woolfs *Mrs Dalloway*, in Geschichten über verfolgte Juden und Neger, in Geschichten über Künstler, deren Genie sie zu Ishmaels einer bürgerlichen Gesellschaft macht“ (S. 41; dt. S. 46; vgl. auch die Seiten 45–48; dt. 50–53, S. 148–149; dt. S. 150–151).

58 Frazer, *The Golden Bough*, S. 540–541; dt. *Der Goldene Zweig*, S. 841. Vgl. auch Harrison, *Prolegomena* . . ., *op. cit.*, S. 102.

torum wird unaufhörlich durch den Übergang, die Entscheidung, die Krise aufgelöst. Die Austreibung des Bösen und des Wahnsinns stellt die *sōphrosynē* wieder her.

Der Ausschluß fand in kritischen Momenten statt (Dürre, Pest, Hungersnot). Die *Entscheidung* wurde dabei wiederholt. Doch die Beherrschung der kritischen Instanz erfordert, daß der Überraschung zuvorgekommen wird: durch die Regel, das Gesetz, die Regelmäßigkeit der Wiederholung, das feste Datum. Die rituelle Praxis, die in Abdera, in Thrazien, in Marseille etc. stattfand, wurde in Athen *alle Jahre* reproduziert. Und noch im fünften Jahrhundert. Bei Aristophanes und bei Lysias finden sich eindeutige Anspielungen darauf. Platon konnte nicht umhin, davon zu wissen.

Das Datum der Zeremonie ist bemerkenswert: der sechste Tag des Thargelion. Es ist der Tag, an dem derjenige geboren wurde, dessen Tötung – und das nicht nur, weil ein *pharmakon* die nächste Ursache war – der eines aus dem Inneren kommenden *pharmakos* ähnelt: Sokrates.

Sokrates, in den Dialogen Platons mit dem Zusatznamen *pharmakeus* belegt, Sokrates, der es im Angesicht der gegen ihn vorgetragenen Klage (*graphē*) ablehnte, sich zu verteidigen, der das logographische Angebot des Lysias, des „größten Meisters unter allen jetzt im Schreiben“, der ihm vorgeschlagen hatte, ihm ein geschriebenes Plädoyer auszuarbeiten, zurückwies, Sokrates wurde am sechsten Tage des Thargelion geboren. Diogenes Laertius bezeugt dies: „Geboren wurde er (. . .) am sechsten des Monats Thargelion (. . .), an dem die Athener die Stadt durch Sühnung reinigten.“⁵⁹

7. DIE INGREDIENZNIEN: DIE SCHMINKE, DAS PHANTASMA, DAS FEST

Der Ritus des *pharmakos*: Das Böse und der Tod, die Wiederholung und der Ausschluß.

Sokrates verknüpft alle diese Anklagepunkte gegen das *pharmakon* der Schrift in dem Moment zu einem System, wo er, um es zu unterstützen, zu verdeutlichen und zu interpretieren, das göttliche, königliche, väterliche und solare Wort, den kapitalen Ausspruch des Thamus auf eigene Rechnung übernimmt (*reprend à son compte*). Die schlimmsten Auswirkungen der Schrift waren von diesem Wort bloß prophezeit worden. Als nicht beweisfüh-

59 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg² 1967, S. 95 (A. d. Ü.).

rendes Sprechen sprach es kein Wissen aus – es sprach sich aus. Verkündend, voraussagend, (ent)scheidend. Es ist eine *manteia*, hatte Sokrates gesagt (275 c). Dessen Rede sich von nun an darauf verwenden wird, diese *manteia* in Philosophie zu übersetzen, dieses Kapital bezahlt zu machen, ihm Geltung zu verschaffen, Rechenschaft abzulegen (*rendre compte*), Stellungnahmen und Gründe anzugeben (*donner des comptes et des raisons*), diesem basileo-patro-helio-theologischen Gesagten recht zu geben (*donner raison*). Den *mythos* in *logos* zu verwandeln.

Welches mag der erste Vorwurf sein, von einem Gott in voller Verachtung gegen das gerichtet, was seinem Wirken entzogen zu sein scheint? Die Unwirksamkeit, gewiß, die Unproduktivität, die nur scheinbare Produktivität, die nur wiederholen macht, was in Wahrheit bereits da ist. Deshalb ist – so das erste Argument des Sokrates – die Schrift keine gute *technē*, sofern wir darunter eine Kunst verstehen, die fähig ist, zu erzeugen, hervor-zubringen, erscheinen zu lassen: das Deutliche, das Sichere, das Feste (*saphes kai bebaion*). Das heißt die *alētheia* des *eidōs*, die Wahrheit des Seienden in seiner Gestalt, in seiner „Idee“, in seiner nicht-sinnlichen Sichtbarkeit, in seiner intelligiblen Unsichtbarkeit. Die Wahrheit dessen, was ist: die Schrift hat buchstäblich nichts damit zu tun/nichts darin zu begucken (*n'a rien à y voir*). Sie hat darin eher blind zu sein/sich blind zu machen (*à (s')y aveugler*). Und wer glaubte, er hätte durch ein Graphem die Wahrheit hervorgebracht, lieferte nur den Beweis größter Dummheit (*euētheia*). Während der sokratische Weise weiß, daß er nichts weiß, weiß dieser Dummkopf da nicht, daß er, was er durch die Schrift zu lernen glaubt, bereits weiß und sich durch die Typen nur ins Gedächtnis zurückversetzen läßt. Kein Sich-Erinnern – durch Anamnese – des vor dem Sturz der Seele in den Körper geschauten *eidōs*, sondern ein Sich-Rememorieren – auf hypomnestische Weise – dessen, wovon er das mnestiche Wissen bereits hat. Der geschriebene *logos* ist allein für den, der bereits weiß (*ton eidota*), ein Mittel, sich die Dinge, um derentwillen es Schrift gibt (*ta gegrammena*), zu rememorieren (*hypomnēsai*) (275 d). Die Schrift tritt somit nur in dem Moment dazwischen, wo das Subjekt eines Wissens bereits über die Signifikate verfügt, die die Schrift sodann nur konsignieren wird.

Sokrates nimmt so die hauptsächliche und entscheidende Opposition auf, die die *manteia* des Thamus durchzog: *mnēmē/hypomnēsis*. Die subtile Opposition zwischen einem Wissen als Gedächtnis und einem Nicht-Wissen als Rememorierung, zwischen zwei Formen und zwei Momenten der Wiederholung. Eine Wiederholung von Wahrheit (*alētheia*), die zu sehen gibt und das *eidōs* präsentiert; und eine Wiederholung von Tod und Vergessen (*lēthē*), die

verhüllt und abwendet, weil sie nicht das *eidōs* präsentiert, sondern die Präsentation re-präsentiert, die Wiederholung wiederholt.⁶⁰

Die Hypomnese, von der aus die Schrift verkündet wird und sich hier denken läßt, fällt nicht nur mit dem Gedächtnis nicht zusammen, sondern wird allein als eine Dependance des Gedächtnisses – und folglich der Präsentation der Wahrheit – konstruiert. In dem Moment, wo sie aufgerufen ist, vor der väterlichen Instanz zu erscheinen, wird die Schrift innerhalb einer Problematik des Gedächtnisses und des Wissens bestimmt; sie wird folglich von allen ihren Attributen und allen ihren Bahnungen schaffenden Potenzen entblößt. Ihre Kraft zur Bahnung wird nicht durch die Wiederholung abgeschnitten, sondern durch das Übel der Wiederholung, durch das, was in der Wiederholung sich verdoppelt, sich redupliziert, die Wiederholung wiederholt und, indem es das tut, getrennt von der „guten“ Wiederholung (derjenigen, welche das Seiende im lebendigen Gedächtnis präsentiert und versammelt), stets, sich selbst überlassen, nicht mehr sich zu wiederholen vermag. Die Schrift wäre eine reine Wiederholung, also eine tote Wiederholung, die stets nichts zu wiederholen vermag oder die nicht *spontan* vermag, sich selbst wiederholen zu können: das heißt eben auch nur sich selbst zu wiederholen vermag, die entleerte und verwaiste Wiederholung.

Diese reine Wiederholung, diese „schlechte“ Neuauflage wäre folglich tautologisch. Die geschriebenen *logoi*, „du könntest glauben, sie sprächen, als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so enthalten sie doch nur ein und dasselbe stets (*hen ti sēmainei monon tauton aei*)“ (275 d). Reine Wiederholung, absolute Wiederholung ihrer selbst, aber ihrer selbst als Verweis bereits und Wiederholung, Wiederholung des Signifikanten, nichtige oder annullierende Wiederholung, Wiederholung von Totem ist alles eins. Die Schrift ist nicht die lebendige Wiederholung des Lebendigen.

Was sie mit der Malerei gemeinsam hat. Und ebenso wie die *Politeia* im gleichen Moment, wo sie die nachahmenden Künste verdammt, Malerei und Dichtkunst vergleicht, ebenso wie die *Poetik* des Aristoteles sie gleichfalls unter demselben Begriff *mimēsis* verknüpfen wird, so vergleicht auch Sokrates hier das Geschriebene mit dem gemalten Portrait, das *Graphem* mit dem *Zographem*. „Denn dieses Schlimme (*deinon*) hat doch die Schrift, Phaidros,

60 Man könnte zeigen, daß die gesamte Husserlsche Phänomenologie systematisch um eine analoge Opposition zwischen Präsentation und Re-präsentation (*Gegenwärtigung*/Vergegenwärtigung**) und weiter zwischen primärer Erinnerung (die einen Teil des Originären „im weiten Sinne“ bildet) und sekundärer Erinnerung herum organisiert ist. Vgl. *La Voix et le Phénomène*.

und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich (*homoion zōgraphia*): Denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend (*hōs zōnta*), wenn man die Ausgeburten aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig (*semmōs*) still. Ebenso auch die Schriften.“ (275 d)

Das Unvermögen, von sich aus zu antworten/sich selbst zu verantworten, die Unverantwortlichkeit der Schrift klagt Sokrates auch im *Protagoras* an. Die schlechten politischen Redner sind diejenigen, welche, „wenn einer etwas weiter fragt“^[42], „wie die Bücher nichts weiter weder zu antworten noch selbst zu fragen (wissen)“ (329 a). „Aus diesen Gründen“, heißt es noch im *Siebten Brief*, „wird niemand, der Verstand hat, sich jemals darauf einlassen, diesem Kraftlosen das, was er durchdacht hat, anzuvertrauen, noch dazu, wenn es unveränderlich ist, wie das ja mit dem in Buchstaben Geschriebenen der Fall ist.“ (343 a; vgl. auch *Nomoi*, Zwölftes Buch, 968 d)

Welches sind in der Tiefe, unterhalb der Aussagen des Sokrates, die Züge einer Ähnlichkeit, die aus der Schrift ein Homolog zur Malerei machen? Von welchem Horizont aus verkünden sich ihr gemeinsames Schweigen, dieses hartnäckige Verstummen, diese Maske feierlicher und sprachloser Ernsthaftigkeit, die eine unheilbare Aphasie, eine steinerne Taubheit, eine unheilbar debile Verschließung gegen die Anforderung des *logos* so schlecht verbirgt? Wenn Schrift und Malerei zusammen unter Anklage gestellt und aufgefordert werden, mit gebundenen Händen vor dem Tribunal des *logos* zu erscheinen und sich dort zu verantworten, so heißt das ganz einfach, daß sie alle beide *befragt und vernommen* werden: als zwei mutmaßliche Repräsentanten eines Sprechens, als einer Rede fähig, als Treuhänder, ja als Hehler von Worten, die man nun gern von ihnen gesagt bekommen möchte. Und zeigen sie sich nicht auf der Höhe dieses verbalen Prozesses^[43], erweisen sie sich als unvermögend, würdevoll eine lebendige Rede zu repräsentieren, deren Interpret oder Wortführer zu sein, eine Konversation in Gang zu halten und auf mündliche Fragen zu antworten, schon sind sie nichts mehr wert, sind sie Figürchen, Masken, Trugbilder.

Vergessen wir nicht, daß die Malerei hier *zōgraphia* geheißen wird, eingeschriebene Darstellung, Zeichnung *des Lebendigen*, Portrait eines belebten Vorbilds. Das Vorbild dieser Malerei ist die einem lebenden Vorbild konforme, repräsentierende Malerei. Das Wort *Zographem* wird sogar manchmal mit *gramma* (*Kratylos*, 430 e und 431 c) abgekürzt. Genauso sollte die Schrift das lebendige Sprechen abmalen. Sie ähnelt also der Malerei in dem Maße, wie sie von diesem besonderen Vorbild her gedacht wird – in der gesamten platonischen Problematik läßt sich diese massive und fundamentale Bestimmung mit einem Wort sagen –, welches die phonetische Schrift ist, so wie sie

über die griechische Kultur regierte. Die Zeichen der Schrift funktionierten darin in einem System, in welchem sie die Zeichen der Stimme repräsentieren sollten. Zeichen von Zeichen.

Ebenso wie das Vorbild der Malerei oder der Schrift die Treue zum Vorbild ist, so ist auch die Ähnlichkeit zwischen Malerei und Schrift *die Ähnlichkeit selbst*: das heißt, daß diese beiden Operationen vor allem darauf abzielen müssen, ähnlich zu sein. Sie werden alle beide in der Tat als mimetische Techniken begriffen, so daß die Kunst von Beginn an als *mimēsis* bestimmt wird.

Trotz dieser Ähnlichkeit der Ähnlichkeiten ist der Fall der Schrift schwerwiegender. Wie jede nachahmende Kunst sind die Malerei und die Dichtkunst gewiß von der Wahrheit entfernt (*Politeia*, Zehntes Buch, 603 b). Aber für beide gelten mildernde Umstände. Die Dichtkunst ahmt zwar nach, doch sie ahmt die Stimme nach, die lebendige Stimme. Und die Malerei ist ebenso wie die Bildhauerkunst schweigend, aber auch ihr Vorbild spricht nicht. Malerei und Bildhauerkunst sind Künste des Schweigens, Sokrates weiß das genau, er, der Sohn eines Bildhauers, der zunächst das Metier seines Vaters hatte übernehmen wollen. Er weiß es und er sagt es im *Gorgias* (450 cd). Das Schweigen des gemalten Bildraumes oder des Raumes der Skulptur ist, wenn man das so sagen kann, normal. Das ist nicht mehr so in der Ordnung des Schreibens, da die Schrift sich als das Bild des Sprechens (aus)gibt. Sie denaturiert also das, was sie nachzuahmen vorgibt, weit schwerer. Sie ersetzt nicht einmal ihr Vorbild durch ein Bild, sie schreibt in den Raum des Schweigens und in das Schweigen des Raums die lebendige Zeit der Stimme ein. Sie entstellt (*déplace*) ihr Vorbild, liefert davon kein Bild mehr, reißt ihrem Element gewaltsam die belebte Innerlichkeit des Sprechens aus. Indem sie dies tut, entfernt sich die Schrift unermesslich von der Wahrheit der Sache selbst, der Wahrheit des Sprechens und der Wahrheit, die sich dem Sprechen eröffnet.

Und folglich vom König.

Erinnern wir uns nur der berühmten Anklagerede gegen das Mimetische des gemalten Bildes in der *Politeia* (*Zehntes Buch*, 597).⁶¹ Es geht zunächst darum, die Dichtkunst aus der Stadt zu verbannen, und dieses Mal, im Unterschied zu dem, was im *Zweiten* und *Dritten Buch* geschieht, aus Gründen, die wesentlich mit ihrer mimetischen Natur zusammenhängen. Die tragischen Dichter spielen, wenn sie die Nachahmung praktizieren, dem Ver-

61 Ich werde diese Passage aus einem anderen Blickwinkel in einem demnächst erscheinenden Text untersuchen: „*Entre deux coups de dés*“^[44].

stand derer, die ihnen zuhören (*tēs tōn akouontōn dianoias*), ziemlich übel mit, wenn letztere nicht über ein Antidot verfügen (*pharmakon*, 595 b). Und dieses Gegengift ist, zu „wissen, wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten“ (*to eidenai auta hoia tynchanei onta*). Denkt man daran, daß weiter unten die Nachahmer/Nachbildner und Meister der Illusionen als Scharlatane und Thaumaturgen präsentiert werden (602 d), das heißt als Unterarten der Gattung des *pharmakeus*, so ist das ontologische Wissen in der Tat noch eine pharmazeutische Kraft, die einer pharmazeutischen Kraft entgegengesetzt wird. Die Ordnung des Wissens ist nicht die transparente Ordnung der Formen oder der Ideen, so wie man sie per Retrospektion interpretieren könnte, sie ist das Antidot. Bevor die Aufteilung in eine dunkle Gewalt und ein richtiges Wissen erfolgt, ist das Element des *pharmakon* der Ort des Kampfes zwischen der Philosophie und ihrem anderen. Ein *in sich selbst*, wenn man das noch sagen kann, *unentscheidbares* Element.

Um nun die Dichtkunst als Nachahmung definieren zu können, muß man wissen, was die Nachahmung im allgemeinen ist. Und es kommt nun das rundum *vertraute/familiäre* Beispiel vom Ursprung des Bettes. Man wird alle Mühe haben, sich an anderer Stelle nach der Notwendigkeit zu befragen, die zur Wahl dieses Beispiels führt, und nach dem Gleiten, das im Text unmerklich vom Tisch zum Bett übergehen läßt. Zum bereits gemachten Bett. Auf jeden Fall ist Gott der wahre Vater des Bettes, des klinischen *eidōs*. Der Stellmacher ist nur dessen „Demiurg“. Der Maler, der hier noch Zoograph genannt wird, ist weder dessen Erzeuger (*phytourgos*: Urheber der *physis* – als Wahrheit – des Bettes) noch dessen Demiurg. Bloß der Nachahmer. Er ist somit um drei Grade von der ursprünglichen Wahrheit, von der *physis* des Bettes entfernt.

Und folglich vom König.

„Dieses also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein dritter von dem Könige und dessen wahrem Wesen, und so auch alle anderen Nachbildner.“ (597 e)

Was das schriftliche Niederlegen/Zu-Bett-bringen dieses *eidōlon*, dieses Bildes, welches dichterische Nachahmung bereits ist, anbetrifft, so würde dies darauf hinauslaufen, es um einen *vierten Grad* vom König zu entfernen oder eher noch es durch einen Wechsel der Ordnung oder des Elements maßlos weit von ihm abzuziehen, wenn nicht Platon bereits an anderer Stelle, über den nachahmenden Dichter im allgemeinen sprechend, selbst gesagt hätte, daß er „von der Wahrheit aber ganz weit entfernt bleibt (*tou de alēthous porrō pany apestōta*)“ (605 c). Denn im Unterschied zur Malerei erschafft die Schrift nicht einmal ein Phantasma. Der Maler bringt, wie man

weiß, nicht das Wahr-seiende hervor, sondern den Schein, das *phantasma* (598 b), das heißt das, was bereits die Kopie simuliert (*Sophistes*, 236 b). Man übersetzt im allgemeinen *phantasma* (Kopie einer Kopie) mit Trugbild (*simulacre*).⁶² Derjenige, der im Alphabet schreibt, ahmt nicht einmal mehr nach. Freilich auch deshalb, weil er, in einem bestimmten Sinne, perfekt nachahmt. Er hat größere Chancen, die Stimme zu reproduzieren, da die phonetische Schrift sie besser zerlegt und in abstrakte und räumliche Elemente verwandelt. Diese *Zerlegung* der Stimme ist hier das, was sie zugleich am besten bewahrt und am besten verdirbt. Sie perfekt nachahmt, weil sie sie überhaupt nicht mehr nachahmt. Denn die Nachahmung behauptet und schärft ihr Wesen, indem sie sich austreicht. Ihr Wesen ist ihr Nicht-Wesen. Und keine Dialektik vermag diese Inadäquation mit sich selbst zusammenzufassen. Eine perfekte Nachahmung ist keine Nachahmung mehr. Indem man den winzigen Unterschied unterdrückt, der, indem er das Nachahmende vom Nachgeahmten trennt, genau dadurch darauf verweist, macht man das Nachahmende zu einem absolut Verschiedenen: zu einem anderen Seienden, das nicht mehr auf das Nachgeahmte Bezug nimmt.⁶³ Die Nachahmung entspricht ihrem Wesen, ist das, was sie ist – Nachahmung –, nur dann, wenn sie in irgendeinem Punkte fehler- oder eher noch mangelhaft ist. Sie ist ihrem Wesen nach schlecht. Sie ist nur gut, wenn sie schlecht ist. Insofern ihr das Scheitern eingeschrieben ist, hat sie keine Natur, hat sie

62 Was den Platz und die Entwicklung des Begriffs *mimēsis* im Denken Platons angeht, verweisen wir vor allem auf den *Essai sur le Cratyle* (1940) von V. Goldschmidt (insbesondere S. 165 ff.). Es wird darin besonders deutlich, daß Platon nicht immer und überall die *mimēsis* verdammt hat. Man kann daraus zumindest folgendes schließen: ob er die Nachahmung nun verdammt oder nicht, Platon stellt die Frage der Dichtung, indem er sie als *mimēsis* bestimmt und so das Feld eröffnet, auf dem die von dieser Kategorie durchgängig beherrschte *Poetik* des Aristoteles den Begriff der Literatur hervorbringen wird, der bis ins 19. Jahrhundert regieren wird, bis zu Kant und Hegel exklusive (exklusive, zumindest wenn man *mimēsis* mit *Nachahmung* übersetzt).

Andererseits verdammt Platon unter dem Namen *Phantasma* oder *Trugbild* das, was sich heute in seiner radikalsten Forderung als Schrift behauptet. Zumindest läßt sich so im *Innern* der Philosophie und der „Mimetologie“ bezeichnen, was über die begrifflichen Oppositionen hinauschießt, in denen Platon das Phantasma definiert. Jenseits dieser Oppositionen, jenseits der Werte Wahrheit und Un-Wahrheit kann sich, man ahnt es, dieses Überschießende der Schrift nicht mehr einfach durch das Trugbild oder das Phantasma beschreiben lassen. Und vor allem nicht durch den klassischen Schriftbegriff.

63 „Wären dies wohl noch so zwei verschiedene Dinge (*pragmata*) wie Kratylus und des Kratylus Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere ebenso machte wie das deinige, mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte und mit einem Worte alles, wie du es hast, noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylus und ein Bild des Kratylus oder zwei Kratylus? KRATYLOS: Das, dünkt mich, wären zwei Kratylus.“ (*Kratylos*, 432 bc)

nichts, was ihr eigen ist. Ambivalent, mit sich spielend, sich selbst entwickelnd, sich nur erfüllend, indem sie sich aushöhlt, gut und schlecht zugleich, verschwägert sich unentscheidbar die *mimēsis* dem *pharmakon*. Keine „Logik“, keine „Dialektik“ vermag ihre Reserve aufzuzehren, während sie unaufhörlich daraus schöpfen und sich darin rückversichern muß.

Und de facto ist die Technik der Nachahmung ebenso wie die der Hervorbringung des Trugbilds in den Augen Platons stets eine magische, thaumaturgische Bekundung gewesen:

Und dasselbe als krumm und gerade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder außerhalb, und als ausgehöhlt und erhoben wegen der Täuschungen, die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesamt eine große Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattierkunst (*skiagraphia*) lauert und keine Täuschung (*thaumatopoiia*) ungebraucht läßt, so auch die Kunst der Gaukler (*goēteia*) und viele andere dergleichen Handgriffe. (*Politeia*, 602 cd; vgl. auch 607 c⁶⁴)

Das Antidot ist immer noch die *epistēmē*. Und wie die Hybris im Grunde nichts anderes ist als dieses maßlose Fortgerissenwerden, welches das Sein im Trugbild, in der Maske und im Fest erfaßt, so wird es an Antidot nur geben, was *das Maß zu wahren* erlaubt. Das *alexipharmakon* wird die Wissenschaft des Maßes sein, in allen Bedeutungen dieses Wortes. Derselbe Text geht weiter:

Haben sich nun nicht Messen (*metrein*), Zählen (*arithmein*) und Wägen (*histanai*) als die dienstlichen Hilfsmittel hiergegen erwiesen, so daß das scheinbar (*phainomenon*) Größere oder Kleinere oder Mehrere und Schwerere nicht in uns aufkommt, sondern das Rechnende, Messende und Wägende? [. . .] Aber dies ist doch das Geschäft des Verstandes (*tu logistikou ergon*) in der Seele. (Was Chambry hier mit „remèdes“ [„Heilmittel“] übersetzt [und Schleiermacher mit „Hilfsmittel“], ist genau das Wort, welches im *Phaidros* den Beistand, die Hilfe (*boētheia*) bezeichnet, die der Vater des lebendigen Sprechens stets der Schrift leisten sollte, die dergleichen um ihrer selbst willen nötig hat.)

Der Illusionist, der Techniker der Augentäuschung, der Maler, der Schriftsteller, der *pharmakeus*. Es konnte nicht unentdeckt bleiben: „. . . Ist nicht das Wort *pharmakon*, welches Farbe bedeutet, eben jenes, welches auf die Drogen der Zauberer und der Ärzte angewandt wird? Greifen nicht die Wahrsager für ihre Behexungen auf Wachsfingern zurück?“⁶⁵ Die *Verzauerung* (*l'envoûtement*) ist stets die Wirkung einer *Darstellung* in einem ge-

64 Vgl. zu all diesen Themen besonders P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*.

65 P. M. Schuhl, *op. cit.*, S. 22. Vgl. auch den *Essai sur la formation de la pensée grecque*, S. 39 ff.

malten oder in Stein geschlagenen Bild, das die Gestalt des Anderen einfängt und fesselt, vornehmlich in seinem Antlitz, seinem Gesicht, in Wort und Blick, Mund und Auge, Nase und Ohren: *vultus*.

Das Wort *pharmakon* bezeichnet also auch die Farbe des gemalten Bildes, die Materie, in die das *zōgraphēma* sich einschreibt. Siehe den *Kratylos*: in seinem Austausch mit Hermogenes prüft Sokrates die Hypothese, derzufolge die Namen das Wesen der Dinge nachahmen. Er vergleicht, um sie zu unterscheiden, die Nachahmung in der Musik oder im gemalten Bild auf der einen und die Nachahmung im Namen auf der anderen Seite. Seine Vorgehensweise interessiert uns dabei nicht nur, weil er sich auf das *pharmakon* beruft, sondern auch, weil eine andere Notwendigkeit sich ihm auferlegt, die wir von jetzt an fortschreitend aufzuhellen versuchen werden: in dem Moment, wo er auf die differentiellen Elemente der Namenssprache eingeht, muß er, wie es später auch Saussure tun wird, die Instanz der Stimme als Laute imitierende Lautlichkeit (nachahmende Musik) suspendieren. Wenn die Stimme nennt, so tut sie dies durch die Differenz und die Relation, die zwischen den *stoicheia*, den Elementen oder den Buchstaben (*grammata*) eingeführt werden. Dasselbe Wort (*stoicheia*) bezeichnet die Elemente und die Buchstaben. Und man wird auf das reflektieren müssen, was sich hier als konventionelle oder pädagogische Notwendigkeit (aus)gibt: bezeichnet werden die Phoneme im allgemeinen, Vokale – *phōnēnta*⁶⁶ – und Konsonanten, durch die sie einschreibenden Buchstaben.

SOKRATES: . . . Auf welche Weise sollen wir aber nun das einteilen, wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachahmung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaßen^[45] abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben (*stoicheiōn*) bestimmen, dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaßen gelangen, eher aber nicht?

HERMOGENES: Ja.

SOKRATES: Sollen nicht ebenso auch wir zuerst die Selbstlaute (*phōnēnta*) bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, die, welche weder Laut noch Ton haben (*aphōna kai aphthonga*) – denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen – und dann die, welche zwar keinen Laut haben, aber doch nicht ganz tonlos sind? Und so auch unter den lautenden die sich voneinander unterscheidenden Arten? Haben wir dann dies richtig eingeteilt, dann müssen wir wiederum ebenso alle Dinge vor uns nehmen, wie die Worte, und zusehen, ob es auch hier so etwas gibt, worauf sich alle zurückbringen lassen, wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und ob es auch unter ihnen verschiedene Arten gibt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben. Haben wir nun auch diese alle wohl kennengelernt: dann müssen wir verstehen, nach Maßgabe der Ähnlichkeit zusammenzubringen und auf-

66 Vgl. auch den *Philebos*, 18 ab.

einander zu beziehen, sei nun einzeln eines auf eines zu beziehen oder mehrere zusammenmischend auf eines, wie die Maler, wenn sie etwas abbilden wollen, bisweilen Purpur allein auftragen und ein andermal wieder eine andere Farbe (*allo tōn pharmakōn*), dann aber auch wieder viele untereinandermengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild jeden Färbestoffs (*pharmakou*) bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald einem einen, wenn uns das nötig scheint, bald mehrere zusammen, indem wir bilden, was man Silben nennt, und wiederum Silben zusammensetzend, aus denen Wörter, Haupt- und Zeitwörter, zusammengesetzt werden, und aus diesen endlich wollen wir dann etwas Großes, Schönes und Ganzes bilden, so wie eben das lebendige Wesen (*zōon*), von der Malerei (*tē graphikē*) reproduziert ... (424 b–425 a)

Und weiter unten:

SOKRATES: Wohl gesprochen. Wenn also nun das Wort dem Gegenstande ähnlich sein soll, so müssen notwendig auch von Natur den Gegenständen die Buchstaben ähnlich sein, aus denen man die Stammwörter zusammensetzen muß. Ich meine es so: Könnte wohl jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgendeinem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel (*pharmakeia*), aus denen das Gemälde zusammengesetzt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? Oder wäre das unmöglich? (434 ab)

Politeia nennt auch die Farben des Malers *pharmaka* (420 c). Die Magie der Schrift und der Malerei ist also die Magie einer Schminke, die den Tod unter dem Anschein des Lebendigen verhehlt. Das *pharmakon* führt den Tod ein und beherbergt ihn. Es verleiht dem Leichnam eine schöne Gestalt, maskiert und schminkt ihn. Parfümiert ihn mit seinem Wesen^[46], wie es bei Aischylos heißt. Das *pharmakon* bezeichnet auch das Parfüm. Parfüm ohne Wesen, so wie wir weiter oben von einer Droge ohne Substanz sprachen. Es verwandelt die Ordnung in Schmuck und den Kosmos in Kosmetik. Der Tod, die Maske, die Schminke sind das Fest, das die Ordnung der Stadt, so wie sie durch den Dialektiker und die Wissenschaft vom Sein geregelt sein sollte, subvertiert. Platon wird, wir werden das sehen, nicht zögern, die Schrift und das Fest miteinander zu identifizieren. Und das Spiel. Ein bestimmtes Fest und ein bestimmtes Spiel.

8. DAS ERBE DES PHARMAKON: DIE FAMILIENSZENE

So haben wir nun die Einführung in eine andere Tiefe der platonischen Reserve erhalten. Diese Pharmazie ist auch, wir haben es gespürt, ein Theater.

Das Theatralische läßt sich dabei nicht in einem Sprechen resümieren: es gibt Kräfte, es gibt einen Raum, es gibt das Gesetz, es gibt die Verwandtschaft, das Menschliche und das Göttliche, das Spiel, den Tod, das Fest. Auch wird die Tiefe, die sich uns entdeckt, notwendig eine andere Bühne/ein anderer Schauplatz (*une autre scène*) sein oder eher noch ein anderes Tableau in dem Stück von der Schrift. Nach der Präsentation des *pharmakon* vor dem Vater, nach der Demütigung des Theuth nimmt Sokrates also das Wort auf eigene Rechnung wieder auf. Er scheint den Mythos durch den *logos*, das Theater durch die Rede, die Illustration durch die Demonstration ersetzen zu wollen. Und doch wagt sich durch seine Explikationen hindurch ein anderer Schauplatz langsam ans Licht hervor, einer, der weniger unmittelbar sichtbar als der vorangehende doch in einer stummen Latenz genauso gespannt und so gewaltsam ist wie der andere und mit ihm zusammen im pharmazeutischen Innenraum eine wissende und lebendige Organisation von Figuren, Verschiebungen und Wiederholungen bildet.

Diese Szene ist niemals als das gelesen worden, was sie, so wie sie sich in ihren Metaphern zugleich birgt und bekundet, zunächst einmal ist: eine Familienszene. Es geht um den Vater und um den Sohn, um den Bastard, dem nicht einmal durch öffentliche Hilfe geholfen wird, und um den ehelichen und ruhmreichen Sohn, um Erbschaft, um Sperma und um Unfruchtbarkeit. Die Mutter wird schweigend übergangen, aber das wird für uns keinen Einwand bedeuten. Und wenn man richtig nach ihr sucht – wie etwa in jenen Suchbildrätseeln –, so wird man vielleicht ihre unstete Gestalt, verkehrt herum gezeichnet, im Laubwerk erkennen können, in der Tiefe eines Gartens, *eis Adōnidōs kēpous*. In den Gärten des Adonis (276 b).

Sokrates hat gerade erst die Sprößlinge (*ekgona*) der Malerei mit denen der Schrift verglichen. Er hat deren selbstgefällige Unzulänglichkeit^[47], die monotone und feierliche Tautologie der Antworten lächerlich gemacht, die sie uns jedes Mal bedeuten, wenn wir sie befragen. Er fährt fort:

Ist sie aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, für die sie sich nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. Und wird sie beleidigt oder unverdienterweise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hilfe; denn selbst ist sie weder imstande sich zu schützen noch sich zu helfen. (275 e)

Die anthropomorphische, ja animistische Metapher läßt sich freilich dadurch erklären, daß das Geschriebene eine geschriebene Rede ist (*logos gegrammenos*). Als lebender ist der *logos* aus einem Vater hervorgegangen. Es

gibt also für Platon keine geschriebene Sache. Es gibt einen mehr oder weniger lebendigen, mehr oder weniger bei sich seienden *logos*. Die Schrift ist keine unabhängige Bedeutungsordnung, sie ist ein abgeschwächtes Sprechen und eine noch nicht ganz und gar tote Sache: ein Lebend-Totes, ein Totes mit Galgenfrist, ein aufgeschobenes (*différée*) Leben, ein scheinbares Atmen; das Phantom, Phantasma, Trugbild (*eidōlon*, 276 a) der lebendigen Rede ist nicht unbelebt, ist nicht insignifikant, es bedeutet nur wenig und stets identisch. Dieser Signifikant von wenigem, diese Rede ohne großen Gewährsmann (*répondant*) ist wie alle Phantome: umherirrend. Er rollt (*kylindetai*) hierhin und dorthin, wie jemand, der nicht weiß, wohin er geht, der den rechten Weg, die richtige Richtung, die Regel der Geradheit, die Norm verloren hat; aber auch wie jemand, der seine Rechte verloren hat, wie ein Gesetzloser (*hors-la-loi*), ein aus der Bahn Geworfener, ein schlechter Kerl, ein Strolch oder ein Abenteurer. Die Straßen ablaufend, weiß er nicht einmal mehr, wer er ist, welches seine Identität ist, wenn er denn dergleichen und einen Namen, den Namen seines Vaters, hat. Er wiederholt an allen Ecken der Straße, wenn man ihn fragt, dasselbe, aber seine Herkunft weiß er nicht mehr zu wiederholen. Nicht zu wissen, woher man kommt und wohin man geht, heißt für eine Rede ohne Gewährsmann, nicht zu wissen, wie man spricht, ist der Zustand der Kindheit. Selbst entwurzelt und anonym, ohne Verbindung mit seiner Heimat und seiner Sendung steht dieser nahezu insignifikante Signifikant aller Welt zur Verfügung⁶⁷, gleichermaßen den Kompetenten wie den Inkompetenten, denen, die verstehen und sich darauf ver-

stehen (*tois epaiousin*), und denen, die das nichts angeht und die, ohne sich darin auszukennen, ihm mit allen möglichen Dreistigkeiten zur Last fallen können.

Allen und jedem verfügbar, feilgeboten auf den Trottoirs – ist die Schrift nicht ihrem Wesen nach demokratisch? Man könnte den der Schrift gemachten Prozeß mit dem Prozeß gegen die Demokratie vergleichen, wie er in *Politeia* eingeleitet wird. In der demokratischen Gesellschaft kümmert man sich nicht um Kompetenzen; die Verantwortlichkeiten werden übertragen an wen auch immer. Die Magistraturen werden ausgelost (557 a). Das Gleiche kommt gleichermaßen dem Gleichen und dem Ungleichen zu (558 c). Maßlosigkeit, Anarchie; der demokratische Mensch, der sich in keiner Weise um die Hierarchie bekümmert, wird „in einem gewissen ruhigeren Gleichgewicht der Lüste leben“ und die Regierung seiner Seele der ersten überlassen, die daherkommt, „als ob das Los sie getroffen hätte [. . .], bis sie befriedigt ist, und dann wieder einer anderen, indem er keine nachteilig auszeichnet, sondern sie alle gleichmäßig pflegt. [. . .] Was die Vernunft (*logon*) betrifft und die Wahrheit (*alēthē*), fuhr ich fort, so weist er sie zurück und läßt sie überhaupt nicht eintreten in seine Wacht, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen guten Begierden her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen und unterwerfen; sondern hierüber hat er immer nur eine Antwort, daß sie alle einander ähnlich sind und auf gleiche Weise zu ehren.“ (561 bc).

Dieser wie ein Begehren oder wie ein vom *logos* befreiter Signifikant umherirrende Demokrat, dieses Individuum, das nicht einmal regelrecht pervers ist, das zu allem bereit ist, das sich allen anbietet, das allen Lüsten, allen Aktivitäten gleichermaßen frönt, unter Umständen sogar der Politik und der Philosophie („bald wieder, als vertiefte er sich ganz in die Philosophie. Oft auch treibt er die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn er aufspringt, redet und handelt er, wie es sich gerade trifft“, 561 d), wie der aus dem *Phaidros* simuliert dieser Abenteurer aufs Geratewohl alles und ist in Wahrheit nichts. Allen Strömungen ausgeliefert, ist er wie die Masse; er hat kein Wesen, keine Wahrheit, kein Patronym, keine eigene Verfassung. Im übrigen ist auch die Demokratie genausowenig eine Verfassung, wie der demokratische Mensch einen eigenen Charakter hat: „Und meiner Meinung nach, fuhr ich fort, ist der Mann ein gar mannigfaltiger, die meisten Sitten und Gemütsstimmungen in sich vereinigend und schier ebenso schön und bunt (*poikilon*)

beachten. Die Entwicklung der phonetischen Schrift ist auf jeden Fall untrennbar von der Bewegung der „Demokratisierung“.

67 J.-P. Vernant zeigt eine solche „Demokratisierung“ der Schrift und durch die Schrift im klassischen Griechenland an. „Dieser Wichtigkeit, die dem zum hervorragenden Instrument des politischen Lebens gewordenen Sprechen nun eingeräumt wird, entspricht auch ein Wechsel in der sozialen Bedeutung der Schrift. In den Königreichen des Vorderen Orients war die Schrift die Spezialität und das Privileg der Schreiber. Sie gestattete der königlichen Administration, das ökonomische und soziale Leben des Staates durch Rechnungsführung zu kontrollieren. Sie zielte auf die Bildung von stets mehr oder weniger geheimgehaltenen Archiven im Innern des Palastes hin . . .“ Im klassischen Griechenland „wird die Schrift, statt das Privileg einer Kaste, das Geheimnis einer Klasse von für den Palast des Königs tätigen Schreibern zu sein, zu einer allen Bürgern ‚gemeinsamen Sache‘, zu einem Instrument der Öffentlichkeit . . . Die Gesetze mußten geschrieben sein . . . Dieser Wandel im sozialen Status der Schrift sollte grundlegende Folgen für die Geistesgeschichte haben“. *Op. cit.*, S. 151–152 (vgl. auch S. 52, S. 78, und *Les Origines de la pensée grecque*, Paris 1962, S. 43–44; dt., übers. v. Edmund Jacoby, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt am Main 1982, S. 47–48). Nun, läßt das nicht die Behauptung zu, Platon halte daran fest, die Schrift vom Platz des Königs aus zu denken und innerhalb der zu der Zeit untergegangenen Strukturen der *basileia* zu präsentieren? Das trifft sicher für die Mytheme zu, die hier seinem Denken die Form (vor)geben. Doch andererseits glaubt Platon an die Notwendigkeit, die Gesetze aufzuschreiben; und der gegen die Schrift erhobene Verdacht okkulten Qualitäten zielte dann eher gegen eine nicht „demokratische“ Politik der Schrift. Es gilt, all diese Fäden auseinanderzuwickeln und all diese Stufen oder all diese Abstufungen zu

wie jener Staat, so daß ihn auch viele Männer und Frauen seiner Lebensweise wegen beneiden, weil er auch die Muster der meisten Verfassungen und Denkungsarten in sich trüge.“ (561 e) Die Demokratie ist die Orgie, die Wollust, der Basar, der Flohmarkt, die „Trödelbude (*pantopōlion*) von Staatsverfassungen“, wo man sich das Vorbild „aussuchen“ kann, das man reproduzieren möchte (557 d).

Ob man sie nun als graphisch oder als politisch betrachtet oder besser noch – wie es das gesamte 18. Jahrhundert in Frankreich tun wird und vor allem Rousseau – als politisch-graphisch, eine solche Degradierung läßt sich stets aus einer schlechten Beziehung des Vaters zum Sohn explizieren (vgl. 559 a–560 b). Die Begierden, sagt Platon, müssen wie die Söhne erzogen werden.

Die Schrift ist der *miserable* Sohn. *Le misérable*. Der Ton von Sokrates ist bald anklagend und *kategorisch*, wenn er einen aus der Bahn geworfenen und aufsässigen Sohn, eine Maßlosigkeit und eine Perversion denunziert, bald von Mitleid bewegt und entgegenkommend, wenn er ein entblößtes Lebewesen, einen von seinem Vater verlassenen Sohn beklagt. Jedenfalls einen *verlorenen* Sohn. Dessen Ohnmacht eben die einer Waisen⁶⁸ sowie die eines – und zuweilen zu Unrecht – verfolgten Vatermörders ist. Im Mitleiden (*commiseration*) läßt sich Sokrates ziemlich weit mitreißen: wenn es verfolgte und der Hilfe eines Logographen entblößte lebendige Reden gibt (und das war beim sokratischen Sprechen der Fall), so gibt es auch halb-tote Reden – Schriften –, die verfolgt werden, weil ihnen das Sprechen des toten Vaters fehlt. Man kann nun die Schrift angreifen, ihr ungerechte Vorwürfe machen (*ouk en dikē*

68 Die Waise ist immer, im Text Platons – und auch anderswo –, das Urbild des Verfolgten. Wir haben zu Anfang auf der Affinität von Schrift und *mythos* in ihrem gemeinsamen Gegensatz zum *logos* insistiert. Der Waisenstatus ist vielleicht ein weiteres Verwandtschaftsmerkmal. Der *logos* hat einen Vater; der Vater des Mythos ist fast immer unauffindbar: daher die Notwendigkeit der Hilfe (*boētheia*), von der der *Phaidros* mit Blick auf die Schrift als Waise spricht. Sie taucht auch an anderer Stelle auf:

SOKRATES: . . . und so ging die Sache verloren, die protagoreische sowohl als auch zugleich die deinige von Erkenntnis und Wahrnehmung, daß beides einerlei ist.

THEAITETOS: Offenbar.

SOKRATES: Wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hilfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaist ist, mißhandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vormünder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hilfe kommen wollen (*boēthein*), von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen (*boēthein*).

THEODOROS: . . . werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst (*boēthes*).

SOKRATES: Wohl gesprochen, Theodoros. So betrachte nun meine Hilfeleistung (*boētheian*) . . . (*Theaitetos*, 164 d–165 a)

loidorētheis), die allein der Vater – der auf diese Weise seinem Sohn helfen würde – aus der Welt schaffen könnte, wenn, ja wenn ihn nicht gerade sein Sohn getötet hätte.

Der Tod des Vaters eröffnet die Herrschaft der Gewalt. Indem er die Gewalt wählt – und genau darum geht es von Beginn an –, und zwar die Gewalt gegen den Vater, kann der Sohn – oder die vatermörderische Schrift – nicht umhin, sich selbst auszusetzen. Dies alles geschieht, damit der tote Vater, das erste Opfer und die letzte Hilfsquelle, nicht mehr da ist. Das Da-Sein ist stets das eines väterlichen Wortes. Und der Ort eines Vaterlandes.

Die Schrift, der Gesetzlose, der verlorene Sohn. Man muß hier daran erinnern, Platon verknüpft stets das Sprechen und das Gesetz, *logos* und *nomos*. Die Gesetze sprechen. In der Prosopopöie des *Kriton* wenden sie selbst sich an Sokrates. Und im Zehnten Buch der *Politeia* sprechen sie just zum Vater, der seinen Sohn verloren hat, sprechen ihm Trost zu und gebieten ihm, Widerstand zu leisten:

Ein rechtschaffener Mann, sprach ich, den ein solches Geschick betroffen hat, daß er einen Sohn verloren hat oder sonst etwas ihm vorzüglich Wertes, wird dieses, das sagten wir wohl schon damals, bei weitem leichter ertragen als andere. [. . .] Und was ihm gebietet, Widerstand zu leisten, das ist doch Vernunft und Gesetz (*logos kai nomos*); was ihn aber zur Betrübnis hinzieht, das ist die Leidenschaft (*auto to pathos*)? [. . .] Das Gesetz sagt ja doch (*Legei pou ho nomos*), es sei am schönsten, möglichst ruhig zu sein bei Unfällen . . . (603 e–604 ab)

Was ist der Vater? fragten wir uns weiter oben. Der Vater ist. Der Vater ist (der Sohn verloren).^[48] Die Schrift, der verlorene Sohn, antwortet nicht auf diese Frage, sie schreibt: der Vater *ist nicht*, das heißt, ist nicht anwesend/sie schreibt (sich): (daß) der Vater *nicht ist*, das heißt, nicht anwesend ist^[49]. Sobald sie kein vom Vater abgefallenes Sprechen mehr ist, suspendiert sie die Frage *Was ist*, die stets tautologisch die Frage „Was ist der Vater?“ und die Antwort „der Vater ist das, was ist“ ist. Damit wird ein Vorsprung hervorgebracht, der sich nicht mehr in der geläufigen Opposition von Vater und Sohn, von Sprechen und Schrift denken läßt.

Es ist der Moment gekommen, wo daran zu erinnern ist, daß Sokrates in den Dialogen die Rolle des Vaters spielt, den Vater *repräsentiert*. Oder den erstgeborenen Bruder. Wir werden nun in einem Augenblick sehen können, was es mit diesem auf sich hat. Und wie ein Vater seine Kinder, so erinnert Sokrates die Athener daran, daß sie, wenn sie ihn töten, als erstes sich selbst schaden. Hören wir ihn an in seinem Gefängnis. Seine List ist unendlich, also naiv oder nichtig (Laßt mich am Leben – da ich doch bereits gestorben bin – für euch):

Und nun, ihr Athener, unterbrecht mich nicht . . . [. . .] Ich erkläre euch, wenn ihr mich zum Tode verurteilt, als das, was ich bin, so werdet ihr nicht mir das größte Leid zufügen, sondern euch selbst. [. . .] Denn wenn ihr mich hinrichtet, werdet ihr nicht leicht einen anderen solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt und der Anreizung durch den Sporn bedarf, wie mich scheint der Gott dem Staate als einen solchen zugelegt zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen, zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend. Nein, ihr Richter, ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden. Wenn ihr also mir folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ihr aber werdet vielleicht verdrießlich wie die Schlummernden, wenn man sie aufweckt, um euch stoßen und mich, dem Anytos folgend, leichtsinnig hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen anderen zuschickt aus Erbarmen (*epipempseie*). Daß ich aber ein solcher bin, der wohl von dem Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas Menschliches sieht es aus, daß ich das Meinige samt und sonders versäumt habe, und so viele Jahre schon ertrage, daß meine Angelegenheiten zurückstehen, immer aber die eurigen betreibe, an jeden einzeln mich wendend und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm (*hōsper patera ē adelphon presbyteron*) zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. (*Apologia Sokratous* [Des Sokrates Verteidigung], 30 c–31 b).

Dazu gedrängt, den Vater oder den erstgeborenen Bruder gegenüber den Athenern zu ersetzen (*suppléer*) – eine Rolle, bei der er auch seine eigene Ersetzung in Betracht zieht –, wird Sokrates durch eine gewisse Stimme. Eine Stimme im übrigen, die eher untersagt als daß sie diktiert; und eine Stimme, der er spontan gehorcht, wie das gute Pferd des *Phaidros*, bei dem die Anordnungen der Stimme, des *logos* genügen:

Hiervon ist nun die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt, was auch Meletos in seiner Anklage auf Spott gezogen hat ([*phōnē*,] *ho dē kai en tē graphē epikōmōdōn Meletos egrapsato*). Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme (*phōnē*) nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie. (31 cd)

Als Träger dieses Zeichens des Gottes (*to tou theou sēmeion*, 40 bc; *to daimonion sēmeion*, *Politeia*, Sechstes Buch, 496 c) übernimmt Sokrates also die Stimme des Vaters, ist er der Wortführer des Vaters. Und Platon schreibt *ausgehend von seinem Tod*. Das gesamte platonische Schreiben – und wir sprechen hier nicht davon, was es sagen will, von seinem Bedeutungsgehalt: die Wiederherstellung des Vaters, wenn nötig wider die *graphē*, die *über seinen Tod* entschied – ist also, *ausgehend vom Tod des Sokrates gelesen*, steht also in der Situation der im *Phaidros* angeklagten Schrift. Die Einschachtelung der Szenen ist abgründig. Die Pharmazie hat keinen Grund.

Wie verhält es sich nun mit dieser Angeklagten? Bis hierhin hatte die Schrift – die geschriebene Rede – keinen anderen Status, wenn man das noch so sagen kann, als den einer Waisen oder eines todgeweihten Vatermörders. Wenn sie sich im Gang ihrer Geschichte, indem sie mit ihrer Herkunft bricht, pervertiert, so würde noch nichts dafür sprechen, daß diese bereits in sich selbst schlecht wäre. Jetzt stellt sich heraus, daß die geschriebene Rede im „eigentlichen“ Sinne – eingeschrieben in den sinnlichen Raum – schon bei der Geburt mißgebildet ist. Sie ist nicht wohlgeboren: nicht nur, daß sie, wie wir gesehen haben, nicht ganz lebensfähig ist, sondern sie ist auch nicht von guter Geburt, von gesetzlicher/ehelicher Geburt. Sie ist nicht *gnēsios*. Sie ist nicht einmal ein gemeines Kind, sie ist ein Bastard. Sie kann nicht durch die Stimme ihres Vaters angezeigt und anerkannt werden. Sie ist gesetzlos. Nachdem *Phaidros* zugestimmt hat, fährt Sokrates in der Tat fort:

SOKRATES: Wie aber? Wollen wir nicht nach einer anderen Rede sehen, dem rechtmäßigen Bruder^[50] (*adelphon gnēsion*) von dieser [der geschriebenen Rede], wie die echte entsteht und wieviel besser und kräftiger als jene sie gedeiht?

PHAIDROS: Welche doch meinst du, und wie soll sie entstehen?

SOKRATES: Welche mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele (*Hos met' epistēmēs graphetai en tē tou manthanontos psychē*), wohl imstande, sich selbst zu helfen (*dynatos men amynai heautō*), und wohl wissend, zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll.

PHAIDROS: Du meinst die lebende und beseelte (*zōnta kai empsychon*) Rede des Wissenden (*to eidotos logon*), von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild (*eidōlon*) ansehen könnte?

SOKRATES: Allerdings eben sie. (276 a)

Inhaltlich hat diese Replik nichts Originelles, Alkidamas⁶⁹ sagte fast dasselbe. Sie markiert jedoch eine Art Umkehrung im Gang der Argumentation. So wie er die Schrift als einen falschen Bruder^[51], als einen Verräter, einen Treulosen und ein Trugbild zugleich darstellt, wird Sokrates zum ersten Mal dazu geführt, den Bruder dieses Bruders, den rechtmäßigen, als eine *andere Art von Schrift* ins Auge zu fassen: nicht nur als eine wissende, lebendige und beseelte Rede, sondern als eine *Einschreibung* der Wahrheit in der Seele. Sicher, gewöhnlich hat man das Gefühl, hier einer „Metapher“ gegenüberzustehen. Platon – und warum nicht und was ist daran so wichtig? – glaubte es

69 Vgl. M. J. Milne, *A study in Alcidas and his relation to contemporary sophistic* [Diss. Bran Mawr, Pennsylvania], 1924. P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*, S. 49.

Eine weitere Anspielung auf die gesetzmäßigen Söhne findet sich in 278 a. Was den Gegensatz zwischen den Bastarden und den wohlgeborenen Söhnen (*nothoi/gnēsioi*) angeht, vgl. vor allem *Politeia* (496 a: die „Sophisten“ haben nichts „gnēsion“); *Politikos* (293 e: die „Nachahmungen“ von Verfassungen sind nicht „wohlgeboren“). Vgl. auch *Gorgias*, 513 b; *Nomoi* 741 a, etc.

vielleicht auch in eben dem Moment, als die Geschichte einer „Metapher“ (Einschreibung, Eindruck, Markierung etc. im Wachs des Gehirns oder der Seele) in Gang kam und freilich gar begann, von der die Philosophie nicht mehr wird lassen können, so wenig kritisch auch der Umgang damit sein mag. Doch ist es hier nicht minder bemerkenswert, daß das sogenannte lebendige Sprechen plötzlich durch eine „Metapher“ beschrieben wird, die genau der Ordnung dessen entlehnt ist, was man davon ausschließen will, der Ordnung ihres Trugbildes. Eine Entlehnung, die von dem notwendig gemacht wird, was strukturell das Intelligible an seine Wiederholung in der Kopie bindet, und so kann die die Dialektik beschreibende Sprache nicht umhin, sich darauf zu berufen.

Einem Schema gemäß, das die gesamte abendländische Philosophie beherrschen wird, wird eine gute (natürliche, lebendige, wissende, intelligible, innerliche, sprechende) Schrift einer schlechten (künstlichen, todgeweihten, unwissenden, sinnlichen, äußerlichen, stummen) Schrift gegenübergestellt. Und die gute kann nur in der Metapher der schlechten bezeichnet werden. Die Metaphorizität ist die Logik der Kontamination und die Kontamination der Logik. Die schlechte Schrift ist für die gute gleichsam ein Vorbild sprachlicher Bezeichnung und ein Trugbild eines Wesens. Und wenn das Netzwerk der Gegensätze von Prädikaten, welche eine Schrift auf die andere beziehen, in seinem Gefüge alle begrifflichen Gegensätze des „Platonismus“ enthält – hier als die dominante Struktur der Geschichte der Metaphysik betrachtet –, so wird man sagen können, daß die Philosophie sich im Spiel zweier Schriften abgespielt habe. Wo sie doch allein zwischen Sprechen und Schrift hat unterscheiden wollen.

Es bestätigt sich im weiteren, daß die Schlußfolgerung des *Phaidros* weniger eine Verdammung der Schrift im Namen des gegenwärtigen Sprechens ist denn die Bevorzugung einer Schrift gegenüber einer anderen, einer fruchtbaren Spur gegenüber einer sterilen Spur, eines zeugungsfähigen, weil im Drinnen abgelegten Samens gegenüber einem im Draußen in reinem Verlust: im Risiko der *Dissemination*, vergeudeteten Samen. Dies zumindest wird damit unterstellt. Bevor wir den Grund dafür in einer allgemeinen Struktur des Platonismus suchen, werden wir dieser Bewegung folgen.

Das Inszenetreten des *pharmakon*, die Entwicklung der magischen Kräfte, der Vergleich mit der Malerei, die Gewalt und die politisch-familiale Perversion, die Anspielung auf die Schminken, auf die Maske, auf die Trugbilder, es ginge nicht an, wenn all das nicht ins Spiel und ins Fest einführte, welche nie ohne ein Andrängen oder ein Aufbranden von Sperma ablaufen.

Man wird nicht enttäuscht sein, vorausgesetzt, man akzeptiert eine ge-

wisse Skandierung des Textes und sieht in den Ausdrücken der von Sokrates vorgeschlagenen Analogie keine rhetorischen Kontingenzen.

Die Analogie: das Verhältnis der Schrift-als-Trugbild zu dem, was sie repräsentiert – die wahre Schrift (die wahrhaftige Schrift, weil sie wahrhaft, echt, ihrem Wert entsprechend, ihrem Wesen konform, Schrift der Wahrheit in der Seele dessen ist, der die *epistēmē* hat) –, dieses Verhältnis ist *analog* dem Verhältnis der starken, fruchtbaren, notwendige, dauerhafte und nährende Produkte erzeugenden Samen (Fruchtsamen) zu den schwachen, schnell erschöpften, überflüssigen, ephemere Produkte ans Licht der Welt bringenden Samen (Blumensamen). Auf der einen Seite der geduldige und verständige Landbebauer (*ho noun echōn geōrgos*), auf der anderen der eilige und verspielte Luxusgärtner. Auf der einen Seite das Ernsthafte (*spoudē*), auf der anderen das Spiel (*paidia*) und das Fest (*heortē*). Auf der einen Seite die Kultivierung, die Agrikultur, das Wissen, die Ökonomie, auf der anderen die Kunst, der Genuß und die rückhaltlose Vergeudung.

SOKRATES: . . . Sage mir aber dieses, ob ein verständiger Landmann⁷⁰ den Samen, den er vor anderen pflegen (*hōn spermatōn kēdoito*) und Früchte von ihm haben möchte, im Ernst (*spoudē*) im heißen Sommer in einem Adonisgarten⁷¹ bauen und

70 Eine analoge Anspielung auf den Landmann findet sich im *Theaitetos* (166 a ff.), getätigt in einer ähnlichen Problematik, in der Mitte der außerordentlichen Apologie des Protagoras, den Sokrates insbesondere seine vier (Nicht-)Wahrheiten sagen läßt, die uns hier am höchsten Punkt interessieren: da, wo alle Korridore dieser Pharmazie ihren Schnittpunkt haben.

SOKRATES: Dieses alles nämlich, was wir jetzt um ihm beizustehen sagten, und er würde, glaube ich, ziemlich verächtlich gerade auf uns eingehn und sprechen: Dieser ehrliche Sokrates, weil ein Knäblein sich erschrocken hat, als es gefragt ward, ob wohl derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schreck es geleugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er einen Mann wie mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. [. . .] Denn ich behaupte zwar, daß sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe (*hōs gegrapha*), daß nämlich ein jeder von uns das Maß dessen sei, was ist und was nicht, daß aber dennoch der eine unendlich viel besser sei als der andere (*myrion mentoi diapherein heteron heterou autō toutō*) . . . [. . .] Diese Rede (*logon*) aber greife mir nicht wieder bloß bei dem Worte (*tō rhēmati*), sondern vernimm erst folgendermaßen noch deutlicher, was ich meine. Erinnerung dich nämlich nur, was zum Beispiel in dem Vorigen gesagt wurde, daß dem Kranken bitter scheint und ist, was er genießt, dem Gesunden aber ist und scheint es das Gegenteil. Weiser nun soll man freilich keinen von beiden machen, es ist auch nicht möglich; auch darf man nicht klagen, der Kranke sei unverständlich, weil er dies so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil anders; wohl aber muß man jenem eine Umwandlung (*metablēteon*) bewirken auf die andere Seite, denn die andere Beschaffenheit ist die bessere. Ebenso ist auch in Sachen des Unterrichts von einer Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zur andern. Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzneien (*pharmakois*), der Sophist aber durch Reden (*logois*). [. . .] Und unter den Weisen (*sophous*), o lieber Sokrates, die Frösche zu meinen, bin ich weit entfernt, sondern in Beziehung auf tierische Leiber verstehe ich darunter die Ärzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute. [. . .] Und so gilt beides, daß einige weiser (*sophōteroi*) sind als andere, und daß doch keiner Falsches vorstellt . . .“

71 „Zu den Festtagen des Adonis“, merkt Robin an, „ließ man außerhalb der Jahreszeit in einer

sich freuen wird, ihn in acht Tagen schön in die Höhe geschossen zu sehen? Oder ob er dieses nur als ein Spiel (*paidias*)⁷² und bei festlichen Gelegenheiten (*heortēs*) tun wird, wenn er es ja tut; jencn aber, womit es ihm Ernst ist, nach den Vorschriften der Kunst des Landbaues in den gehörigen Boden säen und zufrieden sein, wenn, was er gesät, im achten Monat seine Vollkommenheit erlangt? [. . .] Und sollen wir sagen, daß, wer vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntnis besitzt, weniger verständig als der Landmann verfahren werde mit seinem Samen? [. . .] Nicht zum Ernst (*spoudē*) also wird er sie auf Wasser schreiben (*en hydati grapsei*; Sprichwort, das dem „in den Sand [Wind] schreiben“ entspricht), mit Tinte sie durch das Rohr aussäend mit Worten (*melani speirōn dia kalamou meta logōn*), die doch unvermögend sind, sich selbst durch Rede zu helfen (*boēthein*), unvermögend aber auch, die Wahrheit hinreichend zu lehren? (276 ac)

Das Sperm, das Wasser, die Tinte, die Farbe, der parfümierte Anstrich: das *pharmakon* dringt stets als das Flüssige ein, läßt sich trinken, aufsaugen, ins Innere einführen und markiert dieses zunächst mit der Festigkeit des Typos, um es alsdann mit seiner Arznei, seinem Arzneitränk, seinem Getränk, seiner Mixtur, seinem Gift zu überschwemmen und zu überfluten.

Muschel, in einem Korb, in einer Vase Pflanzen sprießen, die schnell starben: Opfergaben, die das vorzeitige Ende des Geliebten der Aphrodite symbolisierten.“ Der in einem Baum geborene Adonis – Metamorphose der Myrrha – war von Venus geliebt und gejagt worden, dann von dem eifersüchtigen und in einen Eber verwandelten Mars: der ihn durch eine Verletzung an der Lende töten wird. In den Armen der zu spät herbeigeeilten Venus wird er zur Anemone, zur flüchtigen Blume des Frühlings. *Anemone* heißt Hauch.

Man kann dem Gegensatz Landmann/Gärtner (Früchte/Blumen; dauerhaft/flüchtig; Geduld/Eile; Ernst/Spiel etc.) das Thema der zweifachen Gabe in den *Nomoi* naheführen: „An der Herbstfrucht sollen alle in etwa folgender Weise teilhaben. Zweifache Gaben ihrer Huld schenkt uns diese Göttin, deren eine, ein dionysisches Vergnügen (*paidian Dionysiada*), sich nicht aufbewahren läßt, während die andere ihrer Natur nach zur Aufbewahrung geschaffen ist. Für die Herbstfrucht soll also folgendes Gesetz verordnet werden. Wer von dem gewöhnlichen Obst kostet, seien es Trauben oder Feigen, bevor mit dem Aufgang des Arktur die Zeit der Ernte gekommen ist [. . .], der soll dem Dionysos fünfzig ihm zu weihende Drachmen schulden“, etc. (Achstes Buch, 844 de).

In dem problematischen Raum, der, indem er sie gegenüberstellt, die Schrift und die Agrikultur versammelt, ließe sich leicht zeigen, daß die Paradoxien des Supplements als *pharmakon* und als Schrift, als Gravur und als Bastardierung etc. dieselben sind wie die des Aufpfropfens oder dessen, was gepfropft wird (*greffés*⁵³), der Operation des Aufpfropfens (*greffer* [auch med. verpflanzen, übertragen] – was dasselbe heißt wie „graver“ [gravieren, im Sinne von (ein)schneiden]), des Auf- oder Umpfropfers (*greffeur*), des Pfropfmessers (*greffoir*) und des Pfropfreises (*greffon* [med. Transplantats]). Es ließe sich ebenfalls zeigen, daß die modernsten (biologischen, psychischen, ethischen) Dimensionen des Problems der Übertragung durch Aufpfropfen, selbst wenn sie die Teile betreffen, die man als das Hegemonische und vollständig „Eigene“ dessen ansieht, von dem man glaubt, es sei das Individuum (der Intellekt oder das Haupt, der Affekt oder das Herz, die Begierde oder die Nieren), insgesamt in der Graphik des Supplements aufgegriffen und in Schranken gehalten werden.

⁷² Auch Alkidamas hatte die Schrift als ein Spiel (*paidia*) definiert. Vgl. Paul Friedlander, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Erster Teil, Kap. V und A. Diès, *op. cit.*, S. 427.

Im Flüssigen gehen die Gegensätze leichter ineinander über. Das Flüssige ist das Element des *pharmakon*. Und in das Wasser, in die Reinheit des Flüssigen, kann das *pharmakon* am leichtesten und mit den gefährlichsten Folgen eindringen und es alsdann verderben, indem es sich sogleich damit vermischt und zusammensetzt. Deshalb ist unter den Gesetzen, welche die landbauende Gesellschaft regieren sollen, auch eines, das auf strenge Weise das Wasser schützt. Und zuvorderst vor dem *pharmakon*:

Das Wasser ist für den Gartenbau der allerwichtigste Nährstoff; es ist indes leicht zu verderben. Denn weder Erde noch Sonne noch Winde, die zusammen mit dem Wasser alles nähren, was der Erde entspringt, lassen sich so leicht verderben durch Vergiftung (*pharmakeuesin*) oder Ableitung oder durch Diebstahl; beim Wasser dagegen kann naturgemäß alles das vorkommen; darum bedarf es des Beistands des Gesetzes. Dieses laute deshalb hierüber so. Wenn jemand willentlich fremdes Wasser, einerlei ob Quellwasser oder aufgesammeltes verdirbt, sei es durch Vergiftung (*pharmakeiais*) oder Abgraben oder Diebstahl, so soll der Geschädigte bei den Stadtaufsehern klagen und dabei schriftlich die Höhe des Schadens angeben. Wird aber jemand der Schädigung durch irgendwelche Gifte (*pharmakeiais*) überführt, so soll er zusätzlich zur Geldbuße die Quellen und den Wasserbehälter in der Weise reinigen, wie sie die Satzungen der Ausleger für die Reinigung im jeweiligen Fall und für die jeweils Betroffenen vorschreiben. (*Nomoi*, Achtes Buch, 845 de)

Schrift und Sprechen sind jetzt also zwei Arten von Spur, zwei Werte der Spur; die eine, die Schrift, ist verlorene Spur, nicht lebensfähiger Samen, all das, was im Sperm, rückhaltlos vergeudet wird, aus dem Feld des Lebens heraus irregeleitete Kraft, unfähig zu erzeugen, sich wiederaufzurichten und sich selbst zu regenerieren. Im Gegensatz dazu läßt das lebendige Sprechen das Kapital Früchte tragen und leitet die seminale Potenz nicht um in einen Genuß ohne Vaterschaft. In seiner Pflanzstätte/seinem Seminar (*séminaire*⁵³) fügt es sich dem Gesetz. In ihm ist die Einheit von *logos* und *nomos* noch vermerkt. Welchen Gesetzes? Der Athener sagt es so:

. . . Denn eben darauf zielte meine Behauptung ab, ich wüßte einen Kunstgriff für dieses Gesetz, wonach man die Vereinigung zur Erzeugung von Kindern nur ihrem natürlichen Zweck entsprechend vollziehen soll, indem man einerseits sich von den Männern fernhält und nicht vorsätzlich das Menschengeschlecht abtötet und auch nicht auf Felsen und Steine sät, wo der Same niemals Wurzeln fassen und seine natürliche Zeugungskraft entfalten kann, andererseits sich aber von jedem weiblichen Ackerfeld fernhält, auf dem man ein Aufgehen der Saat nicht wünscht. Wenn aber dieses Gesetz einmal Bestand und Geltung erlangt hat, wenn es so, wie es schon jetzt für den Geschlechtsverkehr zwischen Eltern und Kindern gilt, auch bei den andern unerlaubten Beziehungen den gebührenden Sieg errungen hat, dann bringt es unendlich viel Gutes. Denn erstens steht es mit der Natur in Einklang; sodann bewirkt es, daß man sich verliebter Tollheit und Raserei sowie jeder Art von Ehebruch und

jeder Maßlosigkeit im Trinken und Essen enthält und seiner eigenen Frau in Liebe zugetan ist. Und noch sehr vieles andere Gute würde sich daraus ergeben, wenn einer dieses Gesetz durchsetzen könnte. Aber vielleicht wird ein ungestümer junger Mann, der überreichlich voller Samen (*pollou spermatos mestos*) ist, vor uns hintreten, wenn er von der Einführung dieses Gesetzes hört, und uns Vorwürfe machen, daß wir unvernünftige und undurchführbare Gesetze gäben, und wird alles mit seinem Geschrei erfüllen. (*Nomoi*, Aches Buch, 838 e–839 b).

Man könnte hier die Schrift *und* die Päderastie eines jungen Mannes namens Platon vor Gericht laden. Und seinen zwiespältigen Bezug zum väterlichen Supplement: um dessen Tod wiedergutzumachen, hat er das Gesetz überschritten. Er hat den Tod des Vaters wiederholt. Diese beiden Gesten annullieren oder widersprechen sich. Ob es sich ums Sperma oder um die Schrift handelt, die Überschreitung des Gesetzes ist von vornherein einem Gesetz der Überschreitung unterworfen. Dieses ist nicht in einer klassischen Logik, sondern allein in der Graphik des Supplements oder des *pharmakon* denkbar. Dieses *pharmakon*, das *genausogut* als Lebens-Samen wie als Todes-Samen, zur Niederkunft wie zur Abtreibung dienen kann. Sokrates wußte das genau:

SOKRATES: Ja, es können auch die Hebammen durch Arzneimittel (*pharmakia*) und Zaubersprüche die Wehen erregen, und wenn sie wollen, sie auch wieder lindern, und den Schweregebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben, sich dessen entledigen, solange es noch ganz klein ist, können sie abtreiben. (*Theaitetos*, 149 cd)

Die Szene kompliziert sich: indem er die Schrift als verlorenen Sohn oder Vatermörder verurteilt, benimmt sich Platon wie ein diese Verurteilung *schreibender* Sohn, der so den Tod des Sokrates wiedergutmacht und bekräftigt. Doch in dieser Szene, an der wir die Abwesenheit der Mutter zumindest dem Anschein nach vermerkt haben, ist Sokrates nicht länger der Vater, sondern bloß der, der den Vater *ersetzt* (*suppléant*). Dieser Geburtshelfer, Sohn einer Hebamme^[54], dieser Fürsprecher, dieser Kuppler ist weder ein Vater, obgleich er den Platz des Vaters einnimmt, noch ein Sohn, mag er auch der Kamerad oder der Bruder der Söhne sein und der väterlichen Stimme des Gottes gehorchen. Sokrates ist die supplementäre Beziehung des Vaters zum Sohn. Und wenn wir behaupten, Platon schreibe *ausgehend vom* Tode des Vaters, so denken wir nicht nur an jenes Ereignis, das den Titel „der Tod des Sokrates“ trägt, bei dem, wie es heißt, Platon nicht zugegen war^[55] (*Phaidon* 59 b: „Platon aber, glaube ich, war krank.“), sondern zunächst an die Unfruchtbarkeit des sich selbst überlassenen sokratischen Samens. Sokrates weiß, daß er niemals weder Sohn noch Vater noch Mutter gewesen sein

wird. Die Kunst der Kupplerin müßte genau dieselbe wie die der Hebamme sein (es gehört „die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muß, zu einer und derselben Kunst“), wenn die Prostitution und die Überschreitung des Gesetzes nicht einen Trennstrich dazwischen gezogen hätten. Wenn die Kunst des Sokrates noch der Kunst einer Kupplerin-Hebamme überlegen ist, so zweifellos deshalb, weil er zwischen der scheinbaren oder falschen Frucht (*eidōlon kai pseudos*) und der lebendigen und wahren Frucht (*gonimon te kai alēthes*) zu unterscheiden hat; trotzdem teilt Sokrates im wesentlichen das Schicksal der Hebammen: die Unfruchtbarkeit. „Ja, auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen, ich gebäre nichts von Weisheit . . . Geburtshilfe leisten nötigt mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt.“ Und erinnern wir uns der Zwiespältigkeit des angstmachenden und beruhigenden sokratischen *pharmakon*: „Und diese Wehen kann meine Kunst erregen sowohl als stillen.“ (*Theaitetos*, 150 a–151 e)

Der Samen muß sich also dem *logos* unterwerfen. Und sich somit Gewalt antun, denn das natürliche Bestreben des Spermas widersetzt sich dem Gesetz des *logos*: „ . . . zu dem festzusammenhängenden Mark [. . .], welches wir in den vorigen Ausführungen Samen nannten. Dieses Mark aber verlieh, weil es beseelt war und als einen Auslaß das fand, wo es ausströmte, diesem die lebensspendende Begierde des Ausströmens und schuf so den Zeugungstrieb. Darum ist auch bei den Männern die Natur der Geschlechtsteile ungehorsam und selbtherrlich geworden wie ein der Vernunft (*tou logou*) nicht gehorchendes Tier und versucht, durch ihre wütenden Begierden alles zu beherrschen.“ (*Timaios*, 91 b)

Hier gilt es, auf der Hut zu sein: in dem Moment, wo Platon scheinbar die Schrift erhöht, indem er aus dem lebendigen Sprechen eine Art psychischer Graphie macht, hält er diese Bewegung im Innern einer Problematik der *Wahrheit*. Die Schrift *en tē psychē* ist nicht eine Schrift der Bahnung, sondern allein eine der Unterrichtung, der Übermittlung, der Beweisführung, im besten Falle der Entdeckung, Schrift der *alētheia*. Ihre Ordnung ist die der Didaktik oder der Mäeutik, auf jeden Fall des sprachlichen Vortrags. Der Dialektik. Diese Schrift muß fähig sein, sich selbst im lebendigen Dialog zu erhalten und vor allem das Wahre auf die ihm zukommende Weise, so wie es *bereits* gebildet ist, zu lehren.

Diese Autorität der Wahrheit, der Dialektik, des Ernsthaften, der Gegenwartigkeit wird am Endpunkt dieser bewundernswürdigen Bewegung, wenn Platon, nachdem er gewissermaßen die Schrift wieder angeeignet hat, die Ironie – und das Ernsthafte – bis zur Rehabilitierung eines gewissen Spiels

sprießen läßt, nicht zurückgenommen werden. Verglichen mit anderen Spielen steht die spielerische und hypomnestische Schrift, die Schrift zweiter Ordnung besser da, muß sie „vorangehen“. Vor ihren anderen Brüdern, schließlich gibt es noch schlimmere in der Familie. So kommt es, daß der Dialektiker mitunter seinen Spaß daran haben wird, zu schreiben, die Monumente, die *hypomnēmata* anzuhäufen. Doch er wird es tun, indem er sie in den Dienst der Dialektik stellt, und um demjenigen eine Spur (*ichnos*) zu lassen, der seiner Bahn auf dem Weg der Wahrheit zu folgen gewillt ist. Die Grenze verläuft nun statt zwischen der Anwesenheit und der Spur zwischen der dialektischen Spur und der nicht-dialektischen Spur, zwischen dem Spiel im „guten“ Sinne und dem Spiel im „schlechten“ Sinne des Wortes.

SOKRATES: Freilich nicht; sondern die Schriftgärtchen wird er nur Spieles wegen (*paidias karin*), wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrat von Erinnerungen (*hypomnēmata*) zu sammeln auf das vergeßliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für jeden, welcher derselben Spur (*tauton ichnos*) nachgeht: so wird er sich freuen, wenn er sie zart und schön gedeihen sieht; und wenn andere sich mit anderen Spielen ergötzen, bei Gastmählern sich benetzend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen seine Rede spielend durchnehmen.

PHAIDROS: Ein gar herrliches, o Sokrates, nennst du neben den geringeren Spielen: das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit und dem, was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden (*en logois*) zu spielen weiß.

SOKRATES: So ist es allerdings, Phaidros. Weit herrlicher aber, denke ich, ist der Ernst (*spoudē*) mit diesen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden sät und pflanzt (*phyteuē te kai speirē met' epistēmēs logous*), die sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen (*boēthein*) imstande und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, woraus einige in diesen, andere in anderen Seelen (*en allois ēthesi*) gedeihen und eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und die den, der sie besitzt, so glücklich machen, wie einem Menschen nur möglich ist. (276 d–277 a)

9. DAS SPIEL: VOM PHARMAKON ZUM BUCHSTABEN/BRIEF^[56] UND VON DER BLINDHEIT ZUM SUPPLEMENT

„Kai tē tes spoudēs adelphē paidia“
(*Sechster Brief*, 323 d^[57]).
„Logos de ge ēn hē tēs sēs diaphorotētōs hermēneia“
(*Theaitetos*, 209 a).

Man hatte glauben können, Platon habe das Spiel schlechthin verdammt. Und im gleichen Schlag die Kunst der *mimēsis*, die davon bloß eine Abart

sei.⁷³ Doch wenn es um das Spiel und sein „Gegenteil“ geht, dann ist die „Logik“ zwangsläufig irreführend. Das Spiel und die Kunst, Platon verliert sie, indem er sie rettet, und sein Logos ist nun diesem unerhörten Zwang unterworfen, den man nicht einmal mehr „Logik“ nennen kann. Platon spricht gut vom Spiel. Er trägt eine Lobrede darauf vor. Allerdings eine Lobrede auf das Spiel „im besten Sinne des Wortes“, wenn man das sagen kann, ohne das Spiel unter der versichernden Platttheit einer solchen Vorsichtsmaßnahme zu annullieren. Der beste Sinn des Spiels ist das überwachte und in den Schranken des Ethischen und des Politischen gehaltene Spiel. Es ist das in der unschuldigen und harmlosen Kategorie des *Amüsanten* erfaßte Spiel. Des Zerstreuten: so verfälschend die häufige Übersetzung von *paidia* durch *diverlissement* [*Zerstreuung*] auch sein mag, so bestätigt sie doch nur die platonische Unterdrückung des Spiels.

Der Gegensatz *spoudē/paidia* wird niemals einer einfachen Symmetrie unterstehen. Entweder ist das Spiel *nichts* (das ist seine einzige *Chance*) und kann zu keiner Aktivität, zu keiner Rede, die dieses Namens würdig, das heißt mit Wahrheit oder zumindest mit Sinn beladen wäre, Anlaß sein. Es ist dann *alogos* oder *atopos*. Oder das Spiel beginnt, etwas zu *sein*, und dann leitet schon seine Anwesenheit einer dialektischen Vereinnahmung Vorschub. Es nimmt Sinn an und arbeitet im Dienste des Ernsthaften, der Wahrheit, der Ontologie. Einzig die *logoi peri ontōn* können ernst genommen werden. Sobald es zum Sein und zur Sprache kommt, *streicht sich* das Spiel *als solches aus*. Genauso wie die Schrift *sich als solche* in Gegenwart der Wahrheit etc. *ausstreichen* muß. Das heißt, daß es von der Schrift und vom Spiel kein *als solches* gibt. Insofern sie kein Wesen haben, insofern sie die Differenz als Bedingung der Anwesenheit des Wesens einführen, insofern sie die Möglichkeit des Doubles, der Kopie, der Nachahmung, des Trugbildes eröffnen, ist der Gang von Spiel und Graphie ein unaufhörliches *Verschwinden*. Man kann sie nicht bejahen (*affirmer*), so die klassische Behauptung (*affirmation*), ohne sie zu verneinen.

Platon spielt damit, das Spiel ernst zu nehmen. Es ist das, was wir weiter oben sein schönes Spiel genannt haben. Nicht nur, daß seine Schriften als Spiele definiert worden sind⁷⁴; auch sind für ihn die Angelegenheiten der Menschen nichts, das man ernst zu nehmen hätte. Man kennt diesen be-

73 Vgl. *Politeia*, 602 b ff.; *Politikos*, 288 c; *Sophistes* 234 bc; *Nomoi*, Zweites Buch, 667 e–668 a; *Epinomis*^[58], 975 d; etc.

74 Vgl. *Parmenides* 137 b; *Politikos* 268 d; *Timaios* 59 cd. Was den Kontext und die historischen Grundlagen dieser Problematik des Spiels betrifft, vgl. vor allem P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*, S. 61–63.

rühmten Text aus den *Nomoi*. Lesen wir ihn trotzdem wieder, um daran die theologische Himmelfahrt des Spiels in den Spielen, die fortschreitende Neutralisierung der *Einzigartigkeit* des Spiels zu verfolgen:

Nun sind ja zwar die Angelegenheiten der Menschen großen Ernstes nicht wert (*megalēs men spoudēs ouk axia*), doch es ist nun einmal notwendig, sie ernst zu nehmen; das ist aber kein glücklicher Umstand. Da wir uns jedoch in dieser Lage befinden, so wird es uns vielleicht angemessen sein, wenn wir diesen Ernst an einem geeigneten (*hēmin symmetron*) Gegenstand beweisen würden. [. . .] Ich meine dies: auf das Ernste soll man Ernst verwenden, auf das Nichternste aber nicht; seiner Natur nach ist aber Gott alles seligen Ernstes (*makariou spoudēs*) würdig; der Mensch dagegen ist, wie wir früher gesagt haben⁷⁵, als Spielzeug (*paignion*) Gottes geschaffen worden, und dies ist in der Tat das Beste an ihm. Dieser Rolle nun sich fügend und die allerschönsten Spiele spielend, muß ein jeder, Mann und Frau, sein Leben zubringen in einer der jetzt herrschenden entgegengesetzten Denkweise. [. . .] Heutzutage glaubt man, die ernstesten Dinge müsse man der Spiele wegen betreiben; denn man meint zum Beispiel, das Kriegswesen, eine ernste Sache, müsse um des Friedens willen gut geordnet werden. Doch im Krieg hat sich uns noch nie ein wirkliches Spiel oder gar eine nennenswerte Bildung gezeigt, weder jetzt noch künftig; und gerade dies ist doch, wie wir behaupten, für uns die ernsteste Sache. Also muß jeder das Leben im Frieden möglichst lange und möglichst gut zubringen. Welches ist nun hierzu der richtige Weg? Man muß sein Leben mit bestimmten Spielen verbringen, mit Opfern, Singen und Tanzen, so daß man imstande ist, sich die Götter gnädig zu stimmen und andererseits die Feinde abzuwehren und im Kampf zu besiegen . . . (803 b-e)

Das Spiel geht stets verloren, wenn es in die Spiele gerettet wird. Wir haben an anderer Stelle, in der „Epoche Rousseaus“⁷⁶, dieses Verschwinden des Spiels in den Spielen verfolgt. Diese (Un-)Logik des Spiels und der Schrift erlaubt es, dieses zu verstehen, worüber man zunächst so sehr erstaunt gewesen ist⁷⁷: warum hat der die Schrift und das Spiel unterordnende oder verur-

75 Vgl. *Nomoi*, Erstes Buch, 644 de: „Denken wir uns ein jedes von uns lebenden Wesen als eine Marionette (*paignion*) der Götter, mag sie nun als Spielzeug (*paignion*) für diese oder zu irgendeinem ernstesten Zweck (*hōs spoudē*) zusammengesetzt worden sein; denn das wissen wir ja doch nicht; das aber begreifen wir, daß die erwähnten Gefühle, die gleichsam eine Art Sehnen oder Schnüre in uns darstellen, an uns ziehen, und zwar, da sie einander entgegengesetzt sind, daß sie einander entgegen wirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen hinreißen, dahin wo bekanntlich Tugend und Schlechtigkeit voneinander geschieden liegen. Denn einem einzigen dieser Züge, so besagt unsere Rede (*logos*), müsse ein jeder stets folgen und ihn auf keinen Fall loslassen und so gegen die anderen Sehnen anstreben; das sei aber die goldene und heilige Leitung der vernünftigen Überlegung (*tēn tou logismou agōgēn chrysen kai hieran*), die man das gemeinsame Gesetz des Staates nenne; die andern Züge dagegen seien starr und von Eisen, dieser aber biegsam, da er aus Gold sei . . . etc.“ Von nun an mit der einen Hand diesen Zügel namens *chrysos* oder *Chrysologie* führen.

76 *De la grammatologie*, S. 443 ff.; dt. *Grammatologie*, S. 539 ff.

77 Die hauptsächlichsten Belegstellen finden sich in L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, S. 54–59, versammelt.

teilende Platon soviel geschrieben und dabei, *ausgehend vom Tod* des Sokrates, seine Schriften als Spiele dargestellt und das Geschriebene im Geschriebenen *angeklagt* und so gegen sich diese Klage (*graphē*) geführt, die niemals aufgehört hat nachzuklingen bis hin zu uns?

Welches Gesetz gebietet diesen „Widerspruch“ oder diese Selbstentgegensetzung des Gesagten gegen die Schrift, des Gesagten, das von dem Moment an gegen sich selbst gesagt wird, wo es geschrieben wird, wo es *gegen* diesen Schriftgrund seine Identität mit sich schreibt und seine Eigenheit entnimmt? Dieser „Widerspruch“, der nichts anderes ist als der Selbstbezug der sich der Skription entgegengesetzenden Diktion, der sich selbst *jagt* in der Verfolgung dessen, womit er selbst gerade *geködert* wird – dieser Widerspruch ist nicht kontingent. Um sich davon zu überzeugen, dürfte es bereits hinreichen, wenn remarkiert wird, daß das, was in der abendländischen Literatur mit Platon zu beginnen scheint, an Neuauflagen zumindest bei Rousseau und dann bei Saussure nicht vorbeikommt. In diesen drei Fällen, in diesen drei „Epochen“ der Wiederholung des Platonismus, die uns einen neuen Faden zu verfolgen und weitere Knoten in der Geschichte der *philosophia* oder der *epistēmē* zu erkennen geben, müssen der Ausschluß und die Herabsetzung der Schrift irgendwie, und das schon in deren Deklaration, mit

1. einer allgemeinen Schrift und darin mit
2. einem „Widerspruch“: der geschriebenen Behauptung des Logozentrismus; der gleichzeitigen Bekräftigung des Draußen-Seins des Draußen und seines unheilvollen Eindringens in das Drinnen; und
3. der Konstruktion eines „literarischen“ Werkes zur Übereinstimmung kommen. Vor den *Anagrammes* Saussures gab es die von Rousseau; und das Werk Platons kann jenseits seines logozentrischen „Inhalts“ und unabhängig davon – der nurmehr eine darin eingeschriebene Funktion ist – in seiner anagrammatischen Textur gelesen werden.

Die von Platon, Rousseau und Saussure ausgearbeitete „Linguistik“ muß daher die Schrift zugleich nach draußen setzen und dennoch wesentlicher Gründe wegen ihr ganzes beweisführendes und theoretisches Potential bei ihr ausleihen. Wir haben das, was die Genfer angeht, an anderer Stelle zu zeigen versucht^[59]. Der Fall ist bei Platon mindestens genauso klar.

Bekanntlich *macht sich* (*s'explique*) Platon häufig *mit* (*avec*) den Buchstaben des Alphabets etwas deutlich. Er macht sich mit ihnen etwas deutlich, das will sagen, daß er sich ihrer zu bedienen scheint, um die Dialektik zu erklären (*expliquer*), nicht um „sich mit“ der Schrift, derer er sich bedient, „auseinanderzusetzen“ (*s'expliquer-avec*). Seine Intention ist so dem Anschein nach didaktischer und analogischer Natur. Doch sie gehorcht einer

beständigen Notwendigkeit, die niemals als solche thematisiert wird: sie erfolgt stets, um das Gesetz der Differenz, die Irreduzibilität der Struktur und der Relation, der Proportionalität, der Analogie zum Vorschein kommen zu lassen.

Wir haben weiter oben festgehalten, daß *typos* genauso gut das graphische Zeichen wie das eidetische Urbild bezeichnen kann. In *Politeia* hatte Platon noch vor einer Verwendung des Wortes *typos* im Sinne von Urbild-Form (*eidōs*) auf das Beispiel des Buchstabens – wie stets zu offenbar pädagogischen Zwecken – als Urbild zurückgreifen müssen, das man kennen muß, bevor man im Spiegelbild des Wassers oder des Spiegels dessen Kopien, Bilder (*icōnes*) erkennt:

Wie es ja auch, fuhr ich fort, was das Lesen betrifft, erst dann gut um uns stand, als von den Buchstaben uns nicht mehr entging, daß ihrer nur wenige sind, die aber in allem immer wieder vorkommen, und wir sie weder in Kleinem noch in Großem geringachten wollten, als dürfe man nicht auf sie merken, sondern überall so bestrebt waren, sie zu erkennen, als könnten wir nicht eher Sprachkundige werden, bis es so mit uns stehe. [. . .] Und gewiß auch die Bilder der Buchstaben (*eikōnas grammatōn*), wenn sie uns irgend im Wasser oder in Spiegeln erschienen, würden wir nicht eher erkennen, bis wir jene selbst kennen, sondern beides gehört zu derselben Kunst und Geschicklichkeit? (402 ab)

Freilich sind wir durch den *Timaios* vorgewarnt: in all diesen *Vergleichen* mit der Schrift dürfen die Buchstaben nicht buchstäblich genommen werden. Die *stoicheia tou pantos*, die Elemente (oder Buchstaben) des Alls fügen sich nicht wie Silben zusammen (48 c): „... obwohl es nicht angemessen ist, daß der nur wenig Verständige auch nur mit den Gestalten der Silben sie treffend vergleiche“⁷⁸. Und doch verweist im *Timaios* nicht nur das ganze mathematische Spiel der Proportionalitäten auf einen *logos*, welcher der Stimme entbehren kann, das Kalkül Gottes (*logismos theou*) (34 a), das sich im Schweigen der Ziffern auszudrücken vermag; sondern überdies „zwingt“ (49 a) die Einführung des *anderen* und der *Vermischung* (35 a), die Problematik der *umherschweifenden* Ursache und des *Ortes* – der irreduziblen dritten Gattung –, die Dualität der Urbilder (49 a), „zwingt“ dies alles dazu, den Ursprung der Welt, das heißt, die Einschreibung der Formen, der Schemata, in die *Gebärmutter*, in das *Behältnis* als *Spur* zu definieren. In einer Gebärmutter oder in einem Behältnis, die an keinem Ort und zu keiner Zeit unter der Form der Anwesenheit oder in der Anwesenheit der Form – wobei die eine oder die an-

⁷⁸ Was die Verwendung der Buchstaben im Vergleich zwischen dem *Timaios* und dem *Jafr*, der islamischen Wissenschaft von den Buchstaben als Wissenschaft von der „Permutation“ angeht, vgl. vor allem H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* [Paris 1986], S. 204 ff.

dere bereits die Einschreibung in die Mutter unterstellen – dargeboten werden. Hier jedenfalls sind die Wendungen, die man mit einiger Verlegenheit „Platons Metaphern“ nennt, ausschließlich und irreduzibel schriftlicher Natur. Decken wir zunächst eines dieser Zeichen einer Verlegenheit in einem Vorwort zum *Timaios* auf: „Um den Ort zu begreifen, muß man stets durch eine praktisch fast nicht realisierbare Abstraktion die Gegenstände von dem ‚Platz‘ trennen, ablösen, den sie einnehmen. Doch wird uns diese Abstraktion eben durch die Tatsache der Veränderung aufgezwungen, weil zwei verschiedene Gegenstände nicht an ein und demselben Platz gleichzeitig existieren können und weil ein Gegenstand, ohne den Platz zu wechseln, zu einem ‚anderen‘ werden kann. Folglich können wir uns den ‚Platz‘ selbst nur durch Metaphern vorstellen. Platon hat deren mehrere und recht verschiedene verwandt, welche seine modernen Leser in eine ziemliche Verlegenheit gestürzt haben. Der ‚Ort‘, der ‚Platz‘, ‚das, worin‘ die Dinge erscheinen, ‚das, worüber‘ sie sich bekunden, das ‚Behältnis‘, die ‚Gebärmutter‘, die ‚Mutter‘, die ‚Amme‘, all diese Formulierungen lassen uns an den die Dinge enthaltenden Raum denken. Doch im weiteren geht es dann noch um die ‚Prägemasse‘, um das ‚Bindemittel‘, um die durch und durch geruchsfreie Substanz, in der die Parfümhersteller die Düfte fixieren, um das Gold, in das der Juwelier diverse Quantitäten von Figuren einprägen kann“ (Rivaud, éd. Budé, S. 66). Hier nun der Übergang über alle Oppositionen des „Platonismus“ hinaus hin zu der Aporie der ursprünglichen Einschreibung:

... Denn damals unterschieden wir zwei Sorten, jetzt aber müssen wir noch eine von diesen verschiedene dritte Art aufweisen. Reichten doch jene zwei für die frühere Darstellung aus, die eine als Form eines Urbildes (*paradeigmatos*) zugrundegelegt, als nur der Vernunft zugänglich und stets in derselben Weise seiend, die zweite aber als ein Abbild des Urbildes, als Entstehung habend und sichtbar. Eine dritte aber unterschieden wir früher nicht, da wir meinten, daß die beiden ausreichen würden; doch jetzt scheint die Untersuchung zu dem Versuche uns zu nötigen, eine schwierige und dunkle Form durch Reden zu erhellen. Welche Kraft nun, wollen wir annehmen, hat sie ihrer Natur gemäß? Vor allem eine derartige: daß sie allen Werdens bergender Hort sei wie eine Amme (*pasēs . . . geneseōs hypodochēn autēn hoion tithēnēn*). [. . .] [Diese Amme] ist als stets dieselbe zu bezeichnen, denn sie tritt aus ihrem eigenen Wesen durchaus nicht heraus. Nimmt sie doch stets alles auf und hat nie und in schlechterdings keiner Weise eine irgendeinem der Eintretenden ähnliche Gestalt. Denn ihrer Natur nach liegt sie für alles als Prägemasse (*ekmageion*) bereit, die durch die eintretenden Dinge bewegt und gestaltet wird und durch jene bald so, bald anders erscheint. Das Ein- und Austretende aber sind Abbilder der ständig seienden Dinge (*tōn ontōn aei mimēmata*), nach diesen auf eine schwer auszusprechende, wundersame Weise geprägt (*typōthenta*), der wir ein andermal nachforschen werden. Im Augenblick aber müssen wir uns dreierlei Arten denken: das, was wird, das, worin es

wird, und das, woher nachgebildet das werdende geboren wird. Und so ist es dann auch angemessen, das aufnehmende der Mutter, das woher dem Vater und die zwischen diesen liegende Natur dem Sprößling zu vergleichen und sich klarzumachen, daß, wenn eine Prägung entstehen soll, an welcher jegliche Mannigfaltigkeit zu sehen ist, eben dasjenige, worin sie bei ihrer Prägung auftritt, wohl in keiner anderen Weise gut vorbereitet sein dürfte, als wenn es von der Gestalt all jener Formen frei ist, welche es irgendwoher in sich aufnehmen soll. [...] Demnach wollen wir die Mutter und Aufnehmerin des gewordenen Sichtbaren und ganz und gar sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen, noch mit dem Namen all dessen, was aus diesem, noch mit dem dessen, woraus diese entstanden, sondern wenn wir es ein unsichtbares, gestaltloses, allaufnehmendes Gebilde, das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren teilnimmt und äußerst schwierig zu erfassen ist, nennen, so werden wir nichts Falsches sagen. (48 e–51 e; Die *chōra* ist von all dem schwanger, was hier sich disseminiert. Wir werden an anderer Stelle dahinein eindringen.)

Daher, etwas weiter unten, der Rückgriff auf den Traum, wie in jenem Text aus *Politeia* (533 b), wo es darum geht, das zu „sehen“, was sich nicht schlechthin in der Opposition des Sinnlichen und des Intelligiblen, des Hypothetischen und des Anhypothetischen denken läßt – eine gewisse *Bastardierung*, von der nicht auszuschließen ist, daß der Ausdruck (*nothos*) Demokrit vertraut gewesen ist (Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière* . . ., S. 310, Anm. 744):

. . . eine dritte Art sei ferner die des Raumes, immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken (*logismō tini nothō*) erfäßbar, kaum zuverlässig. Darauf hinblickend träumen wir und behaupten, alles Seiende müsse sich irgendwie notwendig an einem Ort befinden und einen Raum einnehmen, dasjenige aber, das weder auf Erden noch irgendwo am Himmel sei, das sei nicht. Dies alles also und anderes dem Verwandten auch über die schlaflose und wahrhaftige Natur träumend sind wir auf Grund dieses Träumens nicht imstande, wenn wir aufgewacht sind, zu unterscheiden und das Wahre zu sagen . . . (52 bc)

Die Einschreibung ist also die *Hervorbringung des Sohnes* zugleich mit der Konstitution einer *Strukturalität*. Das Band zwischen den strukturalen Proportionalitätsbeziehungen und der Literalität taucht nicht bloß im kosmogonischen Diskurs auf. Ebenso im politischen Diskurs und auch im linguistischen Diskurs.

In der Ordnung des Politischen ist die Struktur eine Schrift. Im Moment der größten Schwierigkeit, wenn kein anderes pädagogisches Hilfsmittel verfügbar ist, wenn der theoretische Diskurs die Ordnung, die Welt, den *kosmos* des Politischen nicht anders mehr zu formulieren vermag, dann greift man auf die grammatische „Metapher“ zurück: die Analogie der „großen Buchsta-

ben“ und der „kleinen Buchstaben“ kommt in dem berühmten Text aus *Politeia* (368 c–e) an dem Punkt herein, wo ein „durchdringender Blick“ nötig ist und „wir einer solchen Durchdringung^[60] nicht fähig sind“. Die Struktur wird in dem Fall wie eine Schrift gelesen, wo es an der Anschauung einer sinnlichen oder intelligiblen Anwesenheit fehlt.

Dieselbe Geste auf dem Feld der Linguistik. Wie im *Cours de linguistique générale* wird die Bezugnahme auf die Schrift an dem Punkt absolut unerlässlich, wo es darum geht, Rechenschaft über das Prinzip der Differenz und der Diakritizität im allgemeinen als Bedingung der Bedeutung abzulegen. So läßt sich auch der zweite Auftritt Theuths auf der platonischen Bühne erklären (*s'explique*). Im *Phaidros* hielt der Erfinder des *pharmakon* in persona eine lange Rede und stellte seine Buchstaben dem König zur Beglaubigung vor. Ist es auch kürzer, indirekter und mehr anspieler Natur, so erscheint uns sein weiteres Eingreifen philosophisch nicht minder bemerkenswert. Es erfolgt nicht im Namen der Erfindung der Graphie, sondern der Grammatik, der grammatischen Wissenschaft als Wissenschaft von den Differenzen. Und zwar am Anfang des *Philebos*: die Debatte über die Beziehungen zwischen dem Genießen (*chairein*) und der Besonnenheit oder Klugheit (*phronein*) wird gerade eröffnet (11 d). Man stößt auf die Schwierigkeit der *Grenze*. Und folglich, wie im *Timaios*, auf die der Zusammensetzung des Selben und des Anderen, des Einen und des Mannigfaltigen, der Endlichkeit und der Unendlichkeit. „ . . . und die Alten, Besseren als wir und den Göttern Näherwohnenden haben uns diese Sage übergeben, aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird, daß es ist, und habe Begrenzung und Unbegrenztheit (*peras de kai apeirian*) in sich verbunden (*en hautois symphyton*).“ Die Dialektik ist die Kunst, dieses in der Mitte (*ta mesa*) zu achten (16 c–17 a); Sokrates setzt sie der Eristik entgegen, die es eilig hat, zur Unbegrenztheit überzugehen. Dieses Mal sind im Unterschied zu dem, was im *Phaidros* geschieht, die Buchstaben damit beauftragt, die Klarheit (*saphēneia*) in die Rede einzuführen:

PROTARCHOS: In einigem, o Sokrates, glaube ich, dich wohl zu verstehen; von anderem aber muß ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

SOKRATES: Ganz deutlich, o Protarchos, ist, was ich meine, an den Buchstaben; fasse es also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

PROTARCHOS: Wieso?

SOKRATES: Die Stimme (*phōnē*) ist uns doch wohl eine, die durch unsern Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist sie auch wiederum bei allen und jedem.

PROTARCHOS: Wie sollte sie nicht!

SOKRATES: Aber durch keines von diesen beiden verstehen wir doch irgend etwas, weder weil wir das Unendliche desselben kennen, noch weil das Eine, sondern weil

das wievielerlei und welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht. (17 ab)

Im Anschluß an einen Umweg durch das Beispiel der musikalischen Intervalle (*diastēmata*) kommt man zur Erklärung der lautlichen Diastemata und der Lautdifferenz auf die Buchstaben zurück:

SOKRATES: . . . Laßt uns aber wiederum an den Buchstaben das jetzt Gesagte klar-machen. [. . .] Nachdem nämlich zuerst die Stimme als ein Unbegrenztes aufgefaßt hatte ein Gott oder irgendein göttlicher Mensch, wie denn in Ägypten eine Sage geht, welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst von den Selbstlautern (*ta phōnēnta*) im Unbegrenzten erkannte, daß sie nicht eins sind, sondern mehrere, und dann wiederum andere, die zwar kein eigentlicher Laut, wohl aber ein gewisses Geräusch sind, und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jetzt stumme (*aphōna*) nennen; nächst dem aber sonderte er sowohl die laut- und geräuschlosen (*aphthonga kai aphōna*) ab bis hin zu jeder Einheit, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl erfassend jeden einzeln und alle insgesamt Buchstaben (*stoicheion*) nannte. Und da er sah, daß niemand von uns auch nicht einen für sich allein ohne sie insgesamt verstehen kann, so erkannte er von diesem Band (*desmon*) wiederum, daß es eines sei und als dieses alle vereinige, und benannte es daher, da es für sie eine (Kunst) gäbe, als grammatische Kunst. (18 b-d)

Die Schrift-„Metapher“ kommt also jedes Mal herein, wenn die Differenz und die Relation irreduzibel sind, jedes Mal, wenn die Andersheit die Bestimmung einführt und ein System in Zirkulation versetzt. Das Spiel des Anderen im Sein als Schrift zu bezeichnen, ist Platon in einem Diskurs gezwungen, der in seinem Wesen, in seiner Wahrheit ein gesprochener sein wollte und der dennoch geschrieben wird. Und zweifellos aus diesem tiefen Grunde *ausgehend vom Tod des Sokrates* geschrieben wird. Ausgehend vom Tod des Sokrates, das heißt aber auch, hier, vom Vatermord des *Sophistes*. Ohne den gewaltsamen Einbruch, gegen die verehrungswürdige und väterliche Figur des Parmenides, gegen seine These von der Einheit des Seins, ohne das einbrechende Eindringen des Anderen und des Nicht-Seins, des Nicht-Seins als Anderes in der Einheit des Seins, wären die Schrift und ihr Spiel nicht notwendig gewesen. Die Schrift ist Vatermord. Ist es da noch Zufall, wenn für den *Fremden* aus dem *Sophistes* die Notwendigkeit, die Schicksalhaftigkeit des Vatermords, die „sogar wie man zu sagen pflegt, dem Blinden (*typhlō*) (einleuchten sollte)“ (man müßte eigentlich sagen: *vor allem* dem Blinden), die Bedingung der Möglichkeit einer Rede über das Falsche, den Schatten, die Ebenbilder, die Nachahmungen, die Truggestalten und „der sich damit beschäftigenden Künste“ ist? Und folglich auch der Schrift? Selbige wird an dieser Stelle nicht genannt, aber diese Lücke hindert nicht – im Gegenteil –,

daß ihre Verbindung mit all den letztgenannten Begriffen systematisch bleibt, und als eine solche haben wir sie erkannt:

FREMDER: Weil wir den Satz des Vater Parmenides (*Ton tou patros Parmenidou logon*) notwendig, wenn wir uns verteidigen wollen, prüfen und erzwingen müssen, daß sowohl das Nichtseiende (*mē on*) in gewisser Hinsicht ist, als auch das Seiende (*on*) wiederum irgendwie nicht ist.

THEAITETOS: Es leuchtet ein, daß dies muß durchgefochten werden in unsern Reden (*Phainetai to toiouton diamacheteon en tois logos*).

FREMDER: Wie sollte das nicht einleuchten, sogar wie man zu sagen pflegt, dem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben niemand instande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genötigt ist, sich selbst zu widersprechen.

THEAITETOS: Vollkommen wahr.

FREMDER: Darum nun müssen wir wagen, jenen väterlichen Satz (*tō patrikō logō*) anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgendeine Bedenklichkeit hievon abhält.

THEAITETOS: Uns soll doch nichts davon irgend abhalten. (241 d–242 a)

Dieser Vatermord, der das Spiel der Differenz und der Schrift eröffnet, ist eine fürchterliche Entscheidung. Selbst für einen namenlosen Fremden. Es sind dafür übermenschliche Kräfte nötig. Und man muß das Risiko des Wahnsinns, das Risiko, in der klugen und verständigen Gesellschaft der dankbaren Söhne als verrückt zu gelten, eingehen.⁷⁹ So fürchtet der Fremde noch, daß es ihm an der Kraft fehle, den Verrückten zu spielen, gewiß, aber auch, eine Rede zu halten, die nun allen Ernstes weder Schwanz noch Kopf/weder Ende noch Anfang (*ni queue ni tête*)^[61] hätte; oder noch, wenn man so will, sich auf einen solchen Weg einzulassen, bei dem er bloß auf dem Kopf

79 Man wird alle Mühe haben, im Hinblick auf diese Analyse jene Passage aus den *Nomoi* (Achtes Buch, 836 b) zu artikulieren, in deren Verlauf es darum geht, ein *pharmakon* zu suchen, um „einen Fluchtweg (*diaphygen*) aus einer solchen Gefahr“, nämlich aus der Päderastie zu finden. Der Athener stellt sich die Frage, ohne sich eine Antwort darauf zu erhoffen, was geschähe, „wenn einer der Natur folgend das vor Laios gültige Gesetz einführen wollte (*tē physei thēsei ton pro tou Laiou nomon*) und erklären würde, es sei richtig gewesen, sich mit Männern und Knaben nicht wie mit Frauen in geschlechtliche Beziehungen einzulassen . . .“ Laios, dem das Orakel prophezeit hatte, das er von seinem Sohn getötet würde, war ebenfalls Repräsentant der widernatürlichen Liebe. Vgl. *Œdipe*, in: Marie Delcourt, *Légendes et Culte de héros en Grèce*, Paris 1942, S. 103.

Man weiß auch, daß es gemäß den *Nomoi* kein schlimmeres Verbrechen und keinen schlimmeren Frevel gibt als den Mord an den Eltern: ein derartiger Mörder „würde die äußersten Strafen verdienen“ (Neuntes Buch, 869 b). Und sogar mehr als bloß den Tod, der nicht die schwerste Strafe ist. „Daher dürfen die Strafen hier oben, die bei solchen Vergehen diesen im Leben bestimmt sind, in nichts hinter denen im Hades zurückstehen, soweit das möglich ist.“ (881 b)

gehen könnte. Dieser Vatermord jedenfalls wird so entscheidend, einschneidend und furchtbar sein wie die Bestrafung durch Enthauptung. Ohne Hoffnung auf ein Zurück. Man setzt dabei, wenn man ihm unbedingt diesen Namen geben will, zugleich mit seinem Oberhaupt seinen Kopf aufs Spiel. So trägt der Fremde, nachdem er, ohne Illusion, Theaitetos gebeten hat, ihn doch nicht als Vatermörder (*patraloian*) anzusehen, eine weitere Bitte vor:

FREMDER: So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

THEAITETOS: Sage nur.

FREMDER: Ich sagte doch nur eben, daß ich von dieser Widerlegung schon immer habe ablassen gemußt, und so auch jetzt.

THEAITETOS: Das sagtest du.

FREMDER: Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, daß ich dir nicht etwa ganz wild (*manikos*) vorkomme, wenn ich auf der Stelle umwende, von unten nach oben (*para poda metabalōn emauton anō kai katō*). (242 ab)

Die Rede ist damit angeschnitten (*entamé*). Der väterliche *logos* ist auf den Kopf gestellt. Ist es folglich ein Zufall, wenn, sobald das Sein als ein *triton ti*, ein Drittes, das sich nicht auf die Dualismen der klassischen Ontologie reduzieren läßt, erschienen ist, einmal mehr das Beispiel der grammatischen Wissenschaft und der Beziehungen zwischen den Buchstaben herangezogen werden muß, um die Verflechtung, die das System der Unterschiede (Solidarität-Ausschließung) der Gattungen und der Formen webt, die *symplokē tōn eidōn*, durch die „uns ja eine Rede entstehn (kann) (*ho logos gegonen hēmīn*)“ (259 e), zu explizieren? Und ebenso die *symplokē* des Seienden und des Nicht-Seienden (240 d)? Was die Regel der Übereinstimmung und der Nicht-Übereinstimmung, der Vereinigung und der Ausschließung zwischen den Unterschiedenen (*différents*) angeht, „so geht es damit [mit dieser *symplokē*] fast wie mit den Buchstaben“ (253 a; vgl. den *Politikos*, wo das „Urbild“ der *symplokē* gleichfalls ein buchstäbliches ist, 278 ab)⁸⁰.

Freilich ist die grammatische Wissenschaft nicht die Dialektik. Platon legt Wert darauf, erstere der zweiten unterzuordnen (253 bc). Und diese Unterscheidung ist für ihn selbstverständlich; doch wodurch wird sie in letzter Instanz gerechtfertigt? Alle beide sind auf je spezifische Weise Wissenschaften von der Sprache. Denn die Dialektik ist ebenfalls die Wissenschaft, die uns „*dia tōn logōn*“, quer durch die Reden oder die Argumente führt (253 b). An diesem Punkt scheint sie von der Grammatik zweifach unterschieden: zum einen sind die sprachlichen Einheiten, mit denen sie sich befaßt, größer als

80 Für das Problem der Buchstaben des Alphabets, so wie es hauptsächlich im *Politikos* behandelt wird, vgl. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947, S. 61–67.

das Wort (*Kratylos*, 385 a–393 d); zum anderen wird sie stets von einer Absicht auf *Wahrheit* geleitet; diese kann nur durch die Anwesenheit des *eidōs* erfüllt werden, welches hier Signifikat und Referent zugleich ist: die Sache selbst. Die Unterscheidung zwischen Grammatik und Dialektik kann in voller Strenge also nur an dem Punkt aufgestellt werden, wo die Wahrheit voll gegenwärtig ist und den *logos* erfüllt.⁸¹ Der Vatermord des *Sophistes* wird nicht nur durch die Unmöglichkeit einer *vollen* und *absoluten* Anwesenheit des Seienden (des „seiendsten“ anwesend-Seienden: das Gute oder die Sonne, dem/der man nicht ins Gesicht schauen kann), die Unmöglichkeit einer von Wahrheit erfüllten Anschauung/einer vollen Anschauung der Wahrheit, sondern auch dadurch begründet, daß die Bedingung dafür, *daß eine Rede wahr oder falsch sei*, das diakritische Prinzip der *symplokē* ist. Wenn die Wahrheit die Anwesenheit des *eidōs* ist, so muß sie stets, außer im Fall tödlicher Blendung durch das Feuer der Sonne, mit der Beziehung, mit der Nicht-Anwesenheit und folglich mit der Nicht-Wahrheit einen Ausgleich finden. Daraus folgt, daß die absolute Bedingung einer strikten Differenz zwischen Grammatik und Dialektik (oder Ontologie) im Prinzip nicht erfüllt werden kann. Oder zumindest, daß sie *im Prinzip* erfüllt werden kann, im Punkt des Ur-Seienden und der Ur-Wahrheit, doch dieser Punkt ist durch die Notwendigkeit des Vatermordes durchgestrichen worden. Das heißt eben durch die Notwendigkeit des *logos*. Und es ist die Differenz, die untersagt, daß es eine Differenz zwischen Grammatik und Ontologie *tatsächlich gibt*.

Was aber ist die Unmöglichkeit einer Wahrheit oder einer vollen Anwesenheit des Seienden, des Voll-Seienden? Oder umgekehrt, da eine solche Wahrheit der Tod ist als das Absolute der Blendung, was ist der Tod als Wahrheit? Nicht *was ist?*, da die Form dieser Frage gerade von dem von ihr Befragten hervorgebracht wird; sondern wie schreibt sich die unmögliche Fülle einer absoluten Anwesenheit des *ontōs on*, wie schreibt sie sich ein? Wie schreibt sich die Notwendigkeit der Vervielfältigung der Gattungen und der

81 Die Struktur dieser Problematik ist in den *Logischen Untersuchungen* von Husserl ganz und gar analog. Vgl. *La Voix et le Phénomène*. Man wird hier auch, da es um *symplokē* und um *pharmakon* geht, das Ende des *Politikos* anders wiederlesen. In seiner Webarbeit (*symplokē*) wird der königliche Weber seinen Webstoff zu spinnen wissen, indem er die Gegensätze verkettet, die zusammen die Tugend ergeben. Buchstäblich *intrigiert/verwickelt sich* ((s')*intrigue*) die *symplokē*, das Weben, mit dem *pharmakon*: „Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten und ihrer Natur gemäß gebildeten Gemütern allein werden diese Vorstellungen durch die Gesetze sich einbilden (*kata physin monois dia nomōn emphyesthai*) und eben unter diesen dies nun das kunstmäßige Heilmittel (*pharmakon*) und, wie wir gesagt haben, das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesetzt fortstrebenden Teile der Tugend.“ (310 a)

Ideen, der Beziehung und der Differenz vor? Wie zeichnet sich die Dialektik ein?

Die absolute Unsichtbarkeit des Ursprungs des Sichtbaren, des Guten-der-Sonne-des-Vaters-des-Kapitals, der Entzug der Form der Anwesenheit oder der Seiendheit, dieses ganze Darüberhinausgehen, welches Platon als *epekeina tēs ousias* (jenseits der Seiendheit oder der Anwesenheit) bezeichnet, gibt einer Struktur der Suppliiierung statt, wenn man das so noch sagen kann, derart, daß alle Anwesenheiten dem abwesenden Ursprung substituierte Supplemente sein werden und alle Differenzen im System der Anwesenheiten die irreduzible Wirkung dessen sein werden, was *epekeina tēs ousias* bleibt.

Ebenso wie, wir haben es ja gesehen, Sokrates den Vater suppliiert, suppliiert auch die Dialektik die unmögliche *noēsis*, die untersagte Anschauung des Gesichts des Vaters (des Guten-der-Sonne-des-Kapitals). Der Rückzug des Gesichts eröffnet und begrenzt zugleich die Ausübung der Dialektik. Er verschweißt sie unauflöslich mit den „unter ihr stehenden“, den mimetischen Künsten, dem Spiel, der Grammatik, der Schrift etc. Das Verschwinden des Gesichts ist die Bewegung der *différance*, die gewaltsam die Schrift eröffnet oder, wenn man so will, die sich der Schrift eröffnet und die die Schrift sich eröffnet. Alle diese „Bewegungen“ in allen diesen „Bedeutungen“ gehören demselben „System“ an. Demselben System gehören an der Satz aus *Politeia*, der in einer nicht-gewaltsamen Sprache die Unzugänglichkeit des Vaters *epekeina tēs ousias* beschreibt, und der vatermörderische Satz, der, von dem *Fremden* kommend, den väterlichen *logos* bedroht. Und im gleichen Schlag die häuslich geordnete und hierarchisierte Innerlichkeit der Pharmazie, die gute Ordnung und den richtigen Verkehr, die richtige Verabreichung ihrer kontrollierten, klassifizierten, dosierten, etikettierten und streng nach Heilmitteln und Giften, Lebens-Samen und Todes-Samen, guten und schlechten Spuren sortierten Produkte bedroht. Einheit der Metaphysik, der Technik, der binären Anlage des Rechners. Diese philosophische und dialektische Beherrschung der *pharmaka*, die eigentlich vom rechtmäßigen Vater auf den wohlgeborenen Sohn übertragen werden sollte, wird durch eine Familienszene unaufhörlich in Frage gestellt, die den Übergang, der die Pharmazie mit dem Haus verbindet, zugleich bildet und spaltet. Der „Platonismus“ ist zugleich die allgemeine *Wiederholung* dieser Familienszene und die mächtigste Anstrengung, sie zu beherrschen, den von ihr verursachten Lärm zu ersticken, sie zu verbergen, indem man über dem Morgen des Abendlandes die Vorhänge zuzieht. Können wir uns noch auf die Suche nach einem anderen Wächter begeben, seitdem das pharmazeutische „System“ nicht nur in ein

und demselben Griff die Szene des *Phaidros*, die Szene der *Politeia*, die Szene des *Sophistes*, die Dialektik, die Logik und die Mythologie Platons, sondern auch, wie es scheint, gewisse nicht-griechische Strukturen der Mythologie zusammenzwingt? Und wenn es noch nicht einmal gesichert ist, daß es derartiges wie nicht-griechische „Mythologien“ gibt, da die Opposition *mythos/logos* immer erst *nach* Platon autorisiert ist, an welche allgemeine und unennbare Notwendigkeit sind wir dann verwiesen? Mit anderen Worten, was bedeutet der Platonismus als Wiederholung?

Wiederholen wir. Das Verschwinden des Guten-des-Vaters-des-Kapitals-der-Sonne ist also die Bedingung der Rede, dieses Mal als Moment und nicht als Prinzip der *allgemeinen* Schrift verstanden. Diese Schrift (ist) *epekeina tēs ousias*. Das Verschwinden der Wahrheit als Anwesenheit, der Entzug des anwesenden Ursprungs der Anwesenheit ist die Bedingung jeder (Bekundung von) Wahrheit. Die Nicht-Wahrheit⁶²¹ ist die Wahrheit. Die Nicht-Anwesenheit ist die Anwesenheit. Die *différance*, das Verschwinden der ursprünglichen Anwesenheit ist *zugleich* die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit der Wahrheit. Zugleich. „Zugleich“ will sagen, daß das Anwesend-Seiende (*on*) in seiner Wahrheit, in der Anwesenheit seiner Identität und der Identität seiner Anwesenheit *sich verdoppelt*, sobald es erscheint, sobald es sich präsentiert. *Es erscheint, in seinem Wesen, als die Möglichkeit seiner eigenen Verdoppelung*. Das heißt, in platonischen Worten, seiner eigensten Nicht-Wahrheit, seiner im Abbild, im Phantasma oder im Trugbild reflektierten Pseudo-Wahrheit. Es ist das, was es ist, es ist identisch und identisch mit sich, einzig nur, indem die Möglichkeit, als solches *wiederholt* zu werden, *hinzugefügt* wird. Und seine Identität wird durch diese Hinzufügung ausgehöhlt, entzieht sich hinein in das es präsentierende Supplement.

Das Verschwinden des Gesichts oder die Wiederholungsstruktur lassen sich also nicht durch den Wert Wahrheit beherrschen. Die Opposition des Wahren und des Nicht-Wahren ist im Gegenteil völlig in diese Struktur oder in diese allgemeine Schrift einbegriffen, in sie *ingeschrieben*. Das Wahre und das Nicht-Wahre sind Arten der Wiederholung. Und möglich ist Wiederholung nur in der *Graphik der Supplementarität*, die dem Fehlen einer vollen Einheit zu ihrer Suppliiierung eine andere Einheit hinzufügt, die zugleich hinreichend dieselbe und hinreichend anders ist, um in der Hinzufügung ein Ersatz zu sein. So ist auf der einen Seite die Wiederholung dieses, ohne das es keine Wahrheit geben kann: die Wahrheit des Seienden in der intelligiblen Form der Idealität entdeckt im *eidos* das, was sich wiederholen läßt und dabei das Selbe ist, das Klare, das Feste, das in seiner Gleichheit mit sich

Identifizierbare. Und allein das *eidōs* kann der Wiederholung als Anamnese oder Mäeutik, als Dialektik oder Didaktik stattgeben. Hierin gibt sich die Wiederholung als Wiederholung von Leben. Die Tautologie ist das Leben, das nur aus sich herausgeht, um wieder in sich einzutreten. Das in der *mnēmē*, im *logos* und in der *phōnē* nahe bei sich bleibt. Doch von einer anderen Seite her ist die Wiederholung gerade die Bewegung der Nicht-Wahrheit: die Anwesenheit des Seienden geht darin verloren, wird darin verstreut, wird darin durch Nachbilder, Abbilder, Phantasmen, Trugbilder etc. vervielfältigt. Durch Phänomene, bereits. Und diese Wiederholung ist die Möglichkeit des sinnlichen Werdens, die Nicht-Idealität. Auf der Seite der Nicht-Philosophie, des schlechten Gedächtnisses, der Hypomnese, der Schrift. Hier nun ist die Tautologie das rückkehrlose Herausgehen des Lebens aus sich. Wiederholung von Tod. Rückhaltlose Vergeudung. Irreduzibles Hinausgehen über jede selbstbezügliche Intimität des Lebenden, des Guten, des Wahren im Spiel des Supplements.

Diese beiden Wiederholungen beziehen sich aufeinander gemäß der Graphik der Supplementarität. Das heißt, daß man sie nicht mehr voneinander „trennen“, sie nicht mehr auseinander denken, sie nicht mehr „etikettieren“ kann, daß man in *der Pharmazie* nicht das Heilmittel vom Gift, das Gute vom Schlechten, das Wahre vom Falschen, das Drinnen vom Draußen, das Vitale vom Mortalen, das Erste von Zweiten etc. unterscheiden kann. In dieser ursprünglichen Reversibilität gedacht, ist das *pharmakon* das *Selbe* genau deshalb, weil es keine Identität hat. Und das *Selbe* (ist) als Supplement. Oder als *différance*. Als Schrift. Wenn es etwas hätte *sagen wollen*, so wäre es die Rede des Theuth gewesen, als er dem König, mit der Schrift als *pharmakon*, ein einzigartiges Präsent machte.

Doch Theuth, vor allem, hat das Wort nicht mehr ergriffen.

Der Urteilsspruch des großen Gottes blieb unbeantwortet.

Nach Verschließen der Pharmazie hat Platon sich zurückgezogen, an einen vor der Sonne geschützten Ort. Er hat einige Schritte im Dunkeln getan, in die Tiefe des Vorratslagers (*réserve*) hinein, hat sich über das *pharmakon* gebeugt und hat entschieden zu analysieren.

Im zähflüssig Verdickten, das auf dem Grund der Droge bebt, spiegelte sich die ganze Pharmazie wider, das Abgründige ihrer trügerischen Erscheinung wiederholend.

Der Analytiker beabsichtigt/versteht nun zu unterscheiden, zwischen zwei Wiederholungen.

Er möchte die gute von der schlechten, die wahre von der falschen isolieren. Er beugt sich nochmals darüber: sie wiederholen einander.

Das *pharmakon* in der einen Hand, den Kalamos in der anderen haltend, transkribiert Platon, vor sich hinmurmeln, das Spiel der Formeln. Der geschlossene Raum der Pharmazie verstärkt den Widerhall des Monologs über alle Maßen. Das eingemauerte Sprechen bricht sich in den Ecken, Worte lösen sich heraus, die Satzbrocken trennen sich ab, an den Gelenken abgelöste Glieder zirkulieren zwischen den Fluren, verfestigen sich für die Zeit eines Durchgangs, drücken sich darin aus, fügen sich wieder zusammen, strahlen zurück, widersprechen sich, bilden Geschichten, kommen als Antworten zurück, organisieren ihren Austausch, schützen sich, bauen einen internen Handel auf, halten sich für einen Dialog. Für voll von Sinn. Für eine ganze Geschichte. Für die ganze Philosophie.

„*hē ēchē toutōn tōn logōn* . . . in mir klingt so der Klang dieser Reden, und macht, daß ich andere nicht hören kann.“

Im stammelnden Nachklingen, im Vorübergehen einer derartigen philologischen Sequenz unterscheidet man in etwa dieses, auch wenn man es nur schlecht versteht: der *logos* liebt sich selbst [*le logos s'aime* . . . ; *s'aime* homonym mit *sème*, sät (sich selbst); A. d. Ü.] . . . *pharmakon* heißt Schlag . . . „so daß *pharmakon* bedeutet hätte: das, was mit einem dämonischen Schlag zu tun hat oder gegen einen solchen Anschlag als Heilmittel verwendet wird“ . . . ein Gewaltstreich (*un coup de force*) . . . ein abgegebener Schuß (*un coup tiré*) . . . eine abgekartete Sache (*un coup monté*) . . . aber ein Fehlschlag (*mais un coup pour rien*) . . . ein Schlag ins Wasser . . . *en hydati grapsei* . . . und ein Schicksalsschlag (*un coup de sort*) . . . Theuth, der die Schrift erfand . . . den Kalender . . . die Würfel . . . *kybeia* . . . die kalendarische Zählheit (*le coup du calendrier*) . . . den überraschenden theatralischen Effekt (*le coup de théâtre*) . . . den Streich der Schrift (*le coup de l'écriture*) . . . den Würfelwurf (*le coup de dés*) . . . den Doppelschlag . . . *kolaphos* . . . *glyph* . . . *colpus* . . . Schlag . . . Glyphe . . . Skalpell . . . Skalp . . . *chrysos*, Chrysolith, Chryso-logie . . .

Platon stopft sich die Ohren zu, um sich besser sprechen zu hören, um besser zu sehen, um besser zu analysieren.

Er beabsichtigt/versteht zu unterscheiden, zwischen zwei Wiederholungen.

Er sucht das Gold (*l'or*). *Pollakis de legomena kai aei akouomena* . . . „Es ist oft gesagt und immer wieder über viele Jahre hinweg gehört worden und wird dabei wie Gold unter vielfacher Bearbeitung geläutert.“ [314 a] Und den Stein der Weisen (*la pierre philosophale*). Die „goldene Regel“.

Es wäre zu unterscheiden, zwischen zwei Wiederholungen.

- Doch sie wiederholen einander, noch immer, sie ersetzen einander . . .
- Aber nein, sie ersetzen sich nicht, da sie sich hinzufügen . . .
- Genau . . .

Es gilt noch folgendes festzuhalten. Und diesen Zweiten Brief zu beenden:
„ . . . Das mußt Du berücksichtigen und Dich vorsehen, daß es Dir nicht später einmal leidtut, was Du jetzt an Unwürdige verbreitest. Das sicherste Mittel dagegen ist, nicht zu schreiben, sondern auswendig zu lernen . . . *to mā graphēin all'ekmanthanein* . . . denn was geschrieben ist, wird auch verbreitet. Deshalb habe ich darüber nie etwas geschrieben . . . *oud'estin syngramma Platōnos ouden oud'estai*, und es gibt keine Schrift Platons und wird keine geben; und das, was jetzt dafür gilt, stammt vielmehr von einem *Sōkratous estin kalou kai neou gegonotos* . . . Sokrates, der schön und jung geworden ist. Leb wohl und folge meinem Rat. Lies diesen Brief einmal und noch oft und dann verbrenn' ihn . . .“ [314 bc^[63]]

– Ich hoffe, daß dieser hier nicht verlorengehen wird. Schnell, ein Doppel . . . Graphit . . . Karbon . . . diesen Brief wiedergelesen . . . verbrenn' ihn. Es gibt da Asche. (*Il y a là cendre.*) Und jetzt gälte es zu unterscheiden, zwischen zwei Wiederholungen . . .

Die Nacht geht vorbei. Am Morgen vernimmt man, wie an die Tür geschlagen wird. Sie scheinen von draußen zu kommen, dieses Mal, die Schläge . . .

Zwei Schläge . . . vier . . .

Doch vielleicht ist es ein Rest, ein Traum, ein Stück Traum, ein Echo der Nacht . . . dieses andere Theater, diese Schläge von draußen . . .

Jacques Derrida
Dissemination

Herausgegeben von Peter Engelmann
Übersetzt von Hans-Dieter Gondek

1997/286
Städt. und Universitäts-
bibliothek Bonn - ULB
1995/15410

Passagen Verlag

1997-600 DERR

Titel der Originalausgabe:

La dissémination

Deutsche Erstausgabe

Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek

Mit freundlicher Unterstützung des
Bundesministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Derrida, Jacques:

Dissemination/ Jacques Derrida.– Wien : Passagen-Verl., 1995

(Passagen Philosophie)

Einheitssacht.: *La dissémination* <dt.>

ISBN 3-85165-152-9

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-85165-152-9

© 1972 der französischen Ausgabe by Éditions du Seuil

© 1995 der deutschen Ausgabe by Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien

Graphisches Konzept: Ecker Bonk, 1989

Satz: BTZ, Korneuburg

Druck: Manz, Wien

Inhalt

BUCH-AUSSERHALB	
Vorreden/Vorworte	9
PLATONS PHARMAZIE	69
I.	
1. Pharmakeia	73
2. Der Vater des Logos	84
3. Die Einschreibung der Fäden/Söhne: Theuth, Hermes, Thot, Nabux, Nebo	94
4. Das Pharmakon	106
5. Der Pharmakeus	130
II.	
6. Der Pharmakos	144
7. Die Ingredienzien: Die Schminke, das Phantasma, das Fest	151
8. Das Erbe des Pharmakon: Die Familienszene	160
9. Das Spiel: vom Pharmakon zum Buchstaben/Brief und von der Blindheit zum Supplement	174
DIE ZWEIFACHE SÉANCE	193
I.	195
II.	255