

Werner Stegmaier
Philosophieren als Vermeiden einer Lehre
Inter-individuelle Orientierung
bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida

Die Philosophien der Interpretation und des Zeichens, wie sie uns heute vorliegen, wollen keine *Lehre* der Interpretation bzw. des Zeichens geben, sondern verstehen sich ihrerseits als Interpretation bzw. Zeichen. Ansprüche auf eine Lehre zu erheben würde ihrem Philosophieren widersprechen. Dennoch können sie nicht umhin, in Gestalt von Abhandlungen aufzutreten, in denen Lehren vermutet und von denen sie erwartet werden. Das bringt sie in dauernde Gefahr, im Grundsatz mißverstanden zu werden.

Das Problem der Vermeidung einer Lehre hat sich der Philosophie von Anfang an gestellt und beschäftigt sie bis heute. Sokrates hat nicht geschrieben, sondern immer nur Gespräche mit einzelnen geführt. Platon hat Dialoge niedergeschrieben, in seiner Schriftkritik aber darauf aufmerksam gemacht, daß von ihm keine Lehre zu erwarten sei. Kant wollte, daß nicht Philosophie, sondern Philosophieren, keine allgemeine Lehre, sondern der eigene Gebrauch der Vernunft gelernt werde. Nietzsche schrieb Aphorismen, an denen alle Versuche, ihm eine Lehre zuzuschreiben, scheitern sollten. Derrida hat das Scheitern der Lehre an der Schrift zum Thema und zur Methode seines Philosophierens gemacht.

Thema dieses Beitrags¹ sollen die Formen des Philosophierens

¹ Der Beitrag führt Gedanken fort, die zuerst in »Platon und Nietzsche – Dialog und Aphorismus. Über Medien des Philosophierens und ihre Bedeutung für die Inhalte des Philosophierens« (in serbokroatischer Sprache, übers. v. B. Arsić, mit deutscher Zusammenfassung), in: *Filozofski Godisnjak* (Beograd) [*Philosophisches Jahrbuch* (Belgrad)] 6 (1993), 45–59 [ersch. 1994], entwickelt wurden. Vgl. zum Thema auch vom Verf., *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo**, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183; *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992; *Wahrheit und Orientierung. Zur Idee des Wissens*, in: V. Gerhardt u. N. Herold (Hrsg.), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift*

sein, durch die Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida eine Lehre zu vermeiden suchten. Dabei soll gezeigt werden, daß diese Formen des Philosophierens eine Grundentscheidung über das Denken des Denkens, über den Begriff des Begriffs selbst einschließen. Die These ist, daß sie, so sehr sie sich voneinander unterscheiden, doch darin übereinkommen, daß sie auf eine inter-individuelle Orientierung hin angelegt sind.

Inter-individuelle Orientierung bedeutet, daß alles Allgemeine ein Allgemeines bleibt, das von Individuen vorgetragen wird und von ihnen verantwortet werden muß. Das Allgemeine wird nicht zu etwas erhoben, das selbständig, unabhängig vom Diskurs der Individuen bestünde. Es wird lediglich als ein Mittel gedacht, durch das ein Individuum ein anderes interpretiert, oder als ein Zeichen, das es einem andern gibt. Dabei ist eingeräumt, daß das andere Individuum *als* anderes Individuum die Zeichen notwendig auf andere Weise versteht. Das gilt auch für das Verstehen der Andersheit selbst: Auch hier kann es dann kein überindividuelles Allgemeines geben, das Maßstab für die Andersheit des Verstehens wäre. Daß Individuen sich aneinander orientieren, bedeutet in theoretischer Hinsicht, daß sie sich auf das Andersverstehen einlassen und darin dennoch Halt finden können. Zugleich ist damit in praktischer Hinsicht anerkannt, daß Individuen zwar ständig von Allgemeinem Gebrauch machen und sich durch es rechtfertigen können, daß sie aber alles Allgemeine, von dem sie Gebrauch machen und durch das sie sich rechtfertigen, zuletzt selbst verantworten müssen.

Der Anspruch der Philosophie als Wissenschaft wird damit selbst auf die Individuen eingegrenzt, die sie vortragen. Streng genommen gilt das auch für jede andere Wissenschaft, die Paradigmenforschung hat das anschaulich gemacht. Die Philosophie hat lediglich eine größere Freiheit, um so mehr aber auch die Pflicht, sich das einzugestehen. Gegenstand einer Wissenschaft im Sinne einer strikt allgemeingültigen Lehre könnte nur ein überindividuelles Allgemeines sein, das von jedem Individuum ohne alle

zum Tode Friedrich Kaulbachs, Würzburg 1992, 287-307; Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: J. Simon (Hrsg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt am Main 1994, 119-141 (Suhrkamp stw 1158); Nietzsches Genealogie und Morak. Werkinterpretation, Darmstadt 1994.

Interpretation bzw. ohne alle Version der Zeichen übernommen werden könnte. Eine solche Lehre ist nach Kant nur in der Mathematik möglich. Nur die Mathematik kann, heißt es in der Einleitung von Kants *Logik*, »ihrer Evidenz wegen als eine *gewisse* und *beständige* Lehre gleichsam aufbehalten werden«.² Philosophie, die sich mit Mathematik verwechselt, ist im von Kant kritisierten Sinn Metaphysik. Dabei ging er vom damaligen Stand der Mathematik aus. Nach der Grundlagenkrise der Mathematik und Gödels Unvollständigkeitsbeweis ist selbst die Mathematik kein Beispiel einer strikt allgemeingültigen Lehre mehr.

Im folgenden behandeln wir in einem ersten Teil die Formen des Philosophierens, durch die Platon und Nietzsche eine Lehre zu vermeiden suchten. In einem zweiten, kürzeren Teil verknüpfen wir, indem wir Sokrates und Derrida einbeziehen, die Frage der Lehre mit der Frage des Vermeidens und Wiedergewinnens der Schrift.

1. Philosophieren als Vermeiden einer Lehre – Platon und Nietzsche

Philosophieren als Interpretieren der Welt bzw. als Verdeutlichen von Zeichen durch Zeichen zu verstehen heißt bewußt offenzuhalten, daß andere das von mir so und so Interpretierte bzw. die Zeichen, die ich gebrauche, stets anders verstehen können. Es wird davon ausgegangen, daß unter Individuen nichts feststeht, sondern daß, was auch immer feststehen soll, erst unter Individuen festgestellt werden muß. Durch die Anerkennung der Andersheit des Verstehens oder kurz: des Andersverstehens³ wird das Individuum jedem Begriff vorgezogen, dem es, zu diesem oder jenem Zweck, unterworfen wird. Es wird als Individuum ernstgenommen. Es wird, wie immer es auch von anderen kommensurabel gemacht wird und seinerseits andere und anderes sich kommensurabel macht, selbst als inkommensurabel vorausgesetzt. Philosophien der Interpretation und des Zeichens sind Philosophien der Individualität.

2 Immanuel Kant, *Logik* AA IX 26.

3 Zum Begriff des Andersverstehens vgl. Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989, 152.

Die Inkommensurabilität des Individuums gilt auch für das philosophierende Individuum. Ist es sich dessen bewußt, wird es sich hüten, eine Lehre aufzustellen. Denn Voraussetzung einer Lehre ist, daß Bedeutungen *salva veritate* mitgeteilt werden können, also so, daß sie von den Individuen, die sie mitteilen und erfahren, nicht beeinflußt werden oder daß die Kommunikation am Kommunizierten nichts ändert. Eine Lehre setzt ihre Begriffe als selbständig gegenüber den Individuen voraus. Sie beansprucht Überindividualität, ein Jenseits der Individuen oder, mit dem klassischen Terminus, eine Metaphysik. Das kann zu bestimmten Zwecken, etwa des Rechts oder der Wissenschaften, unumgänglich sein. Die Philosophie muß dahinter zurückgehen.

Wird einer Philosophie vorgehalten, sie gebe sich als Wissenschaft auf, wenn sie auf eine Lehre verzichte, so kann sie darauf verweisen, daß Philosophien, die bewußt eine Lehre vermieden haben, zu den aussagekräftigsten und wirkungsvollsten der Geschichte gehören. Eine von ihnen ist sicherlich die Philosophie Platons, die das abendländische Denken im ganzen maßgeblich geprägt hat, eine andere die Philosophie Nietzsches, der dem Denken im Übergang zum 20. Jahrhundert eine grundlegend neue Wendung gegeben hat. Werden an sie Kriterien der Wissenschaftlichkeit herangetragen, denen sie nicht genügen, wird man inzwischen eher geneigt sein, diese Kriterien in Frage zu stellen als jene Philosophien.

Platon stellt seine Philosophie durchgehend, wenn auch in unterschiedlicher Prägnanz, als Philosophieren in Dialogen unter Individuen, Nietzsche seine Philosophie als Philosophieren in Masken dar. Daß beide auf diese Weise eine Lehre zu vermeiden suchten, schließt nicht aus, daß sie dennoch gerade dadurch wirkten, daß man ihnen Lehren, massive Lehren zuschrieb. Die inter-individuelle Anlage ihres Philosophierens mußte gegen solche Zuschreibungen erst wieder herausgearbeitet werden. Die stärksten Anstöße dazu hat die gegenwärtige französische Philosophie und hier wiederum Jacques Derrida gegeben. Er hat wieder scharf sichtbar werden lassen, daß Platon in seinen Dialogen Sokrates nicht als Vertreter einer Lehre, sondern als ein Individuum einführte, das als Individuum inkommensurabel bleibt, und daß Nietzsche, der sich selbst in seinem Werk als das Individuum Friedrich Nietzsche präsentiert, in der Vielfalt seiner Masken nie kommensurabel wird. Aber der Typus Sokrates ist zugleich auch

der wichtigste Bezugspunkt Nietzsches, mit ihm setzt er sich am ausdauerndsten auseinander, und Derrida bezieht sich wiederum über Nietzsche auf Sokrates.

1. Platon

Wir lesen Platons Dialoge zumeist ganz selbstverständlich in der Perspektive des Sokrates. Man pflegt sich geradewegs mit Sokrates zu identifizieren und so in die beherrschende Stellung einzurücken, die ihm Platon zumeist in den Gesprächen gibt. Man glaubt sich dabei unvermeidlich im Besitz eines überlegenen Wissens, auch wenn der Platonische Sokrates selbst ein solches zu haben beharrlich bestreitet. Man rechnet das seiner Ironie zu: Sokrates mag so reden müssen, wir können uns dennoch sicher sein, was in seiner Rede gilt und nicht gilt, was er ernst und was er ironisch meint.⁴ Indem man auf diese Weise souverän über Ernst und Ironie des Sokrates entscheidet, hat man sich unversehens in sein Inneres versetzt. Die Platon-Forschung argumentiert bis heute fast ausnahmslos aus dieser privilegierten Position heraus.

Im Inneren des Platonischen Sokrates glaubt man aber zugleich Platons wahre Meinung zu sehen, und so hat man sich über Sokrates und sein Inneres zuletzt mit Platon selbst identifiziert. Über alle Sokratische Ironie hinweg, die Platon so kunstvoll inszeniert hat, glaubt man sicher sagen zu können, was Platon und sein Sokrates wirklich hatten sagen wollen. Und was sie wirklich hatten sagen wollen, ist ihre Lehre.

Aber Platon hat nicht nur seinen Sokrates bestreiten lassen, daß er eine Lehre mitzuteilen habe, er hat auch im eigenen Namen an keiner Stelle seines Werks eine Lehre vertreten.⁵ Er hat, sieht man von den Briefen ab, deren Echtheit stets umstritten war, über-

4 Vgl. Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca/New York 1991, nach dem Sokrates seine Gesprächspartner grundsätzlich nicht täuscht, weil das mit seinem moralischen Anspruch nicht vereinbar sei. Ironie, sofern sie den anderen im unklaren darüber lasse, was gemeint sei, sei Täuschung, bei Sokrates dagegen bedeute Ironie zwar, das Gegenteil von dem zu sagen, was gemeint sei, er kündige diese Ironie aber stets ausdrücklich als solche an, so daß immer klar sei, was gemeint ist.

5 Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, 11 f.

haupt nicht im eigenen Namen gesprochen. Er läßt ausschließlich andere sich miteinander unterreden, und dies mit stets offenem Ausgang. Er tritt niemals selbst in seinen Inszenierungen auf. Er rückt mit ihnen zwar fast unmittelbar an seine Person heran, indem er seinen Brüdern und Verwandten bedeutsame Rollen gibt, doch tut er dies offenbar nur, um daran zu erinnern, daß er selbst in seinen Dialogen abwesend bleibt. An der einzigen Stelle, an der er seinen Namen einführt, zu Beginn des *Phaidon*, läßt er Phaidon alle Einheimischen und Fremden aufzählen, die beim Tod des Sokrates anwesend waren, von sich selbst aber vermuten – nur vermuten –, er sei krank gewesen.

Platon könnte auf diese Weise vor Identifikationen mit ihm selbst gewarnt haben. Und er baut auch Identifikationen mit Sokrates vor. Zwar läßt er zuweilen Sokrates selbst von den Gesprächen berichten, was einlädt, unmittelbar in dessen Perspektive einzutreten. Immer wieder führt er Sokrates aber auch mit beträchtlichem inszenatorischem Aufwand erst ins Gespräch ein, läßt ihn wie eine Person im Theater die Szene betreten, eine Person, die man als andere sich gegenüber hat und aus seiner eigenen Perspektive beobachtet. Zudem variiert Platon die Rollen, die er Sokrates gibt, und tauscht ständig dessen Gesprächspartner aus. Er stellt ihn als einen immer anderen in immer anderen Gesprächssituationen dar. Niemand in Platons Dialogen wird vertraut mit ihm, niemand kann beanspruchen, ihn wirklich zu kennen. Platon gewährt ebenso wie Sokrates' Gesprächspartnern auch uns und vielleicht sogar auch sich selbst immer nur das Äußere, niemals das Innere des Sokrates, das niemand zugänglich ist. Er verweigert jeden privilegierten Zugang zu dem, was Sokrates ›wirklich meint‹, und damit verweigert er auch jeden Zugang zu dem, was er selbst ›wirklich meint‹.

So müssen wir uns wie Zuschauer im Theater, gleichsam von den Rängen aus, selbst eine Meinung darüber bilden, was Platon seine Figuren sagen läßt. Sokrates' Gesprächspartner, wie Platon sie einführt, können Sokrates immerhin zu Verdeutlichungen nötigen, ihm Fragen stellen, Einwände erheben. Der Leser der Dialoge ist hier im Nachteil, er bleibt mit seinem Urteil allein. Es sitzt nicht einmal jemand neben ihm auf den Rängen, mit dem er sein Urteil vergleichen könnte. Und eben das wird ihn leicht dazu verführen, seine Meinung zu verabsolutieren und geradewegs mit der Meinung Sokrates-Platons zu identifizieren.

Möglicherweise haben wir Modernen andere, stärkere Identifikationsbedürfnisse und -gewohnheiten als die Alten, Identifikationsbedürfnisse und -gewohnheiten, mit denen Platon so nicht rechnen konnte. Vielleicht hätte er sonst höhere Schwellen gegen sie errichtet. In der Akademie soll man Aristoteles ›den Leser genannt haben;⁶ sich als Leser – statt als Hörer und Zuschauer – zu verhalten muß demnach auffällig, die Ausnahme gewesen sein. Wir sind heute vorwiegend zu Lesern geworden, und beim Lesen pflegen wir uns ebenso für die Herren unseres Urteils über die Schriften zu halten, die wir lesen, wie wir deren Autoren für die Herren des Verfahrens halten, wenn sie sie schreiben.⁷ Während Gesprächspartner einander unmittelbar ausgesetzt sind und ständig Gefahr laufen, voreinander ›das Gesicht zu verlieren‹, beurteilen Leser das Gelesene aus sicherer Distanz und darum weitgehend gefahrlos. Platon hat in seiner Schriftkritik deutlich gemacht, wie sehr er sich der Gefahr dieser gefahrlosen Distanz bewußt war.

Wenn er dennoch Gespräche, die als solche nur für Hörer bestimmt waren, für Leser niederschrieb, muß er darum nicht, wie man geneigt ist anzunehmen, der Versuchung erlegen sein, um der Überlieferung seiner Philosophie – und das hieße dann: seiner Lehre – willen inkonsequent und seiner Schriftkritik untreu geworden zu sein? Es könnte ihm, indem er Leser zuließ, weder darum gegangen sein, ihnen eine letzte Autorität des Urteils einzuräumen, noch darum, ihnen seinerseits eine Lehre aufzudrängen. Er könnte sie im Gegenteil bewußt in den Stand gesetzt haben, zu einem zwar distanzierteren, gleichwohl aber noch immer eigenen oder, mit einem Platonischen Wort, zu einem besonnenen Urteil über das in den Dialogen Gesagte zu kommen. Platon hat unübersehbar bedenklliche Argumentationen in seine Dialoge eingebaut. Er läßt Sokrates immer wieder offenkundig schiefl, fehlerhaft und unseriös argumentieren, fintenreiche Umwege einschlagen, bereits widerlegte Argumente doch wieder verwenden, läßt ihn bald persönliche Rücksichten auf Gesprächs-

6 Vgl. Ingemar Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, 8.

7 Vgl. Tilman Borsche, Wer spricht, wenn wir sprechen? Überlegungen zum Problem der Autorschaft, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13/3 (1988), 37-50.

partner nehmen, bald sich selbst dem Rausch der Gedanken hingeben usw., und er läßt all dies seine unmittelbaren Hörer nur selten bemerken. Will man hier nicht Mängel der Argumentation sehen und sie Platon als Fehler anlasten, dann könnte man darin Winke für Leser vermuten, sich selbst ihr Urteil zu bilden.⁸ Leser können Argumentationen aus dem Überblick über den ganzen Dialog verfolgen und überprüfen, Strategien der Argumentation nach ihren späteren Erfolgen oder Mißerfolgen einschätzen, Sinnverschiebungen von Begriffen erkennen, die als Mittelbegriffe von Schlußfolgerungen dienen sollen usw., vor allem aber sind sie dem Charisma des Sokrates weniger ausgesetzt und können ihn daher freier beobachten.

Dies ist der Vorteil der Leser gegenüber den Hörern, auch wenn es kein Privileg ist, ins Innere des Sokrates blicken zu können. Denn auch Leser haben trotz ihrer erweiterten Möglichkeiten, in den Dialogen Irrtümer, Voreiligkeiten, Vertrauensseligkeiten zu entdecken, keine Gewähr dagegen, ihrerseits solchen zu unterliegen. Dennoch kann sie das Beispiel der von Sokrates gleichermaßen Geführten wie Irreführten wachsam auch gegenüber ihren eigenen Urteilen, in Distanz auch zu ihren eigenen Interpretationen und Zeichen halten.

Platon überläßt es den Lesern seiner Dialoge, sich selbst aus den Unterredungen eine Lehre zurechtzulegen oder nicht und sich damit, wie die unmittelbaren Hörer des Platonischen Sokrates und mitunter auch dieser selbst, zu kompromittieren oder nicht. Wenn Nietzsche seine Aphorismen bewußt so anlegte, daß ihre Leser sich an ihnen als gute oder schlechte Leser erwiesen, so kann man dasselbe auch schon von Platon annehmen. Platon hat darum mit seinem Philosophieren in Dialogen kaum nur zu einem eigenen Philosophieren herausfordern wollen. Dazu hätte es kaum einer Anlage seines *ganzen* philosophischen Werkes in Dialogen bedurft, und vor allem in den späteren und letzten Dialogen ist es Platon sichtlich schwergewollt, den Charakter von Gesprächen aufrechtzuerhalten. Wenn er es trotzdem getan hat, muß man ver-

⁸ Vgl. Ernst Heitsch, *Theaetetus* 203c4-205e8, in: E. H., *Wege zu Platon. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens*, Göttingen 1992, 29-38, und Mary Margaret Mackenzie, *Paradox in Plato's 'Phaedrus'*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 208 (1982), 65-76, die den dialektischen Dialog unmittelbar im Verhältnis Platons zu seinen Lesern ansetzt.

muten, daß er der Form seines Philosophierens unmittelbar auch Bedeutung für die Inhalte seines Philosophierens gab, daß sie von Bedeutung auch in der Sache ist.

Für ein inter-individuelles Philosophieren, das sich bewußt als solches offenhält, kann nicht eine überindividuelle Wahrheit, sondern nur der individuelle Gebrauch von Argumenten das letzte Kriterium sein. Wolfgang Wieland hat mit Nachdruck auf den *Gebrauch* als leitenden Begriff der Philosophie Platons verwiesen und von ihm aus auch die ›Ideenlehre‹ so gedeutet, daß sie den Charakter einer Lehre verliert.⁹ Gebrauch aber ist etwas, was man nur sehr bedingt lehren kann; man kann ihn nur vorführen, und jeder muß es dann selbst versuchen und sehen, wie er zurechtkommt. Im Gebrauch zeigt sich das Geschick des Individuums und damit das Individuum *als* Individuum.

Platon führt Sokrates als den ein, der überlegener als die meisten Argumente zu gebrauchen versteht. Er läßt ihn zugleich anderen vorführen, wie man mit Erfolg Argumente gebraucht. Er läßt ihn dabei aber wiederum nicht nach allgemeinen, übertragbaren, lehrbaren Regeln verfahren und noch weniger solche formulieren, sondern stellt ihn im Gegenteil als höchst charakteristisches Individuum heraus, mit einer Reihe ganz außerordentlicher Begabungen, die er auf immer wieder überraschende Weise einsetzt – Sokrates wird auch in seinem Gebrauch von Argumenten nie berechenbar, nie kommensurabel. Und Platon läßt ihn auch nicht immer obsiegen, sondern schließlich Parmenides unterliegen und dann allmählich als Leitfigur ganz zurücktreten.

Sucht man in den Dialogen nicht nach einer Lehre, sondern verfolgt sie auf das Geschick und die Besonnenheit im Gebrauch von Begriffen und Argumenten hin, dann erscheinen sie auch nicht aporetisch. Ich will das kurz an den Dialogen *Lysis* und *Charmides* deutlich zu machen versuchen, in denen, was kaum bemerkt worden ist, das Gebrauchswissen ausdrücklich thematisiert wird.

Im *Lysis*, in dem es darum geht, wie man die Zuneigung eines Freundes erwerben kann, schickt Platon ein Gespräch des Sokrates mit dem jungen Lysis voraus, das zu dem ganz unaporetischen Ergebnis kommt, daß der, der die Dinge (*chráemata*) in der rechten Weise zu gebrauchen (*chráesthai*) weiß, selbst brauchbar

⁹ Vgl. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, passim.

(chrásimos) ist, man ihm darum zugetan ist und ihm die eigenen Dinge willig überläßt (207 d-210 d). Im Hauptteil führt Sokrates dann dem unglücklich in Lysis verliebten Hippothálaes vor, wie man sich einen solchen Jungen durch einen geschickten Gebrauch von Argumenten zum Freund machen kann. Hippothálaes freilich versagt, er kann Sokrates nicht folgen. Sokrates' Gebrauchswissen, so wird gezeigt, ist nicht ohne weiteres übertragbar. Am Ende bleibt dann zwar nach wie vor offen, was Freundschaft ist, doch Sokrates hat erreicht, was Hippothálaes trotz allen Unterrichts nicht zu erreichen imstande sein wird, er ist zum Freund des Lysis geworden. Und das scheint ihm hier auszureichen.

Die Besonnenheit ist das Thema des *Charmides*, eines der ausgefeiltesten Dialoge Platons. Auch Besonnenheit ist etwas, was sich nur zeigen kann. Platon zeigt sie zuerst an Charmides selbst, der als der Besonnenste unter den jungen Leuten gilt und in der Tat, als Sokrates ihn auffordert, nun auch zu *sagen*, was Besonnenheit sei, *nichts* sagt, sondern nur errödet. Im komplexen Gang der Argumentation kann Sokrates oft nur mit Mühe den Einwänden seiner Partner gerecht werden, aber eben dabei *zeigt* ihn Platon – es wird wiederum nicht *gesagt* – selbst immer besonnener. Schließlich wird Besonnenheit als Wissen vom Wissen bestimmt, und als sich dies nicht halten läßt, ausdrücklich als Wissen vom rechten Gebrauch des Wissens, der sich nicht auf Regeln bringen läßt. Sokrates verwischt zwar zuletzt wieder alle Bestimmungen. Doch die Bestimmung als Gebrauchswissen bestätigt sich auch hier im pragmatischen Ergebnis, daß Sokrates den schönen Charmides dafür gewonnen hat, sich weiter mit ihm über Besonnenheit unterreden zu wollen.

Man kann Argumente mit dem Ziel gebrauchen, zu einer Theorie zu kommen. Eine Theorie entsteht, wenn Argumente vom individuellen Gebrauch unabhängig werden, und dies geschieht dann, wenn sie sich so zusammenfügen, daß alle in ihrer Beziehung zu allen anderen vollständig bestimmt oder kurz: wenn sie systematisch verknüpft sind und damit den Individuen nicht mehr zur Disposition stehen. Stehen sie den Individuen nicht mehr zur Disposition, so sind sie unbeschadet übertragbar, also lehrbar. Platon nun läßt, wie das Beispiel des *Charmides* zeigt, Sokrates sichtlich alle Argumente für eine Theorie zusammenstellen, zuletzt aber – zur Verzweiflung der Interpreten, vor allem, was die Ideenlehre betrifft – deren abschließende, definitive Fügung doch verhin-

dern. Wer auf abgeschlossene Theorien ausgerichtet ist, muß das als Aporie erfahren. Blickt man auf den Gebrauch von Argumenten als solchen, wird man dagegen wahrnehmen, daß sich das Individuum gegen eine Theorie, die sich schon gefügt zu haben scheint, stets wieder durchsetzen kann – daß jedenfalls Sokrates sich stets wieder gegen sie durchsetzt. Platon scheint zeigen zu wollen, daß nicht die Theorie, sondern das Individuum das Erste und Letzte ist.¹⁰

So bekommt, was als Aporie erscheint und gemeinhin als Defizit vermerkt wird, einen guten Sinn, nämlich die Grenzen von allgemeinen Theorien am individuellen Gebrauch von Argumenten zu zeigen. Indem Platon seinen Sokrates beharrlich Theorien verweigert und damit eine Lehre vermeiden läßt, verweist er das Philosophieren konsequent in die Grenzen inter-individueller Verhältnisse.

Nun hat der Platonische Sokrates aber so gewirkt, daß er der

¹⁰ Michael Erler, Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken, Berlin/New York 1987 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, hg. v. W. Bühler, P. Herrmann und O. Zwielerlein, Bd. 25), versucht, wie schon Schleiermacher (vgl. den Forschungsbericht zum Thema, 1-18), den Aporien in den frühen Dialogen einen didaktischen Sinn zu geben und diesen aus Platons Schriftkritik zu begründen. Danach sollen die Dialoge als »Erinnerungshilfe für schon Wissende« (16) dienen, nämlich als Diskussionsgrundlage zu immer erneutem Durchdenken der aufgeworfenen Fragen (81 f.). Aber können gerade Aporien ein brauchbarer Lernstoff sein oder gar ein Werbemittel für die Akademie, wie Konrad Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs, Stuttgart 1959, meinte? Thomas A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin/New York 1985, empfand hier eher »Frustration« (117 – in Bezug auf den *Lysis*). »Schon Wissende« sind zudem in Platons Sinn gerade nicht Lernende. Mit dem didaktischen Gesichtspunkt wird stets verbunden, daß es der Sinn der Aporien sei, theoretisch gelöst und dadurch in eine Lehre überführt zu werden, und dies, obwohl Lehre, wie Erler kenntnisreich darlegt, bei Platon im Gegensatz zu dem, was er den Sophisten zuschreibt, ohnehin nicht einfach »Wissensübergabe« bedeutet, sondern stets die Situation der Individuen im Dialog berücksichtigt (60-77). Der pragmatische Gesichtspunkt, unter dem Theorien als solche den Individuen zur Disposition stehen, kommt nicht in den Blick.

abendländischen Philosophie gerade die Wahrheit als ihren beherrschenden Gegenstand und die Lehre als ihre verbindliche Form gegeben hat. Auch dies hat Platon so angelegt. Sokrates versucht in Platons Dialogen seine Gesprächspartner stets von der Möglichkeit eines wahren und lehrbaren und damit überindividuellen Wissens zu überzeugen. Mag er als noch so charakteristisches Individuum dargestellt sein, er philosophiert nicht *als* Individuum, nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der Wahrheit jenes möglichen Wissens und opfert sich schließlich selbst für sie, indem er die Hinrichtung hinnimmt. Auch wenn er nicht lehren will, philosophiert Sokrates doch, das stellt Platon beständig heraus, um einer möglichen Lehre willen. So kommt die Wahrheit und ihre Lehre als Paradoxie in die Philosophie, als ihr höchstes Ziel, das sie sich zugleich beharrlich verwehrt. Vielleicht ist es eben diese Paradoxie, an der sich die abendländische Philosophie seither abgemüht und die sie lebendig erhalten hat. Sie konnte die Paradoxie nicht auflösen, sondern immer nur verschieben. Dies muß jedoch kein Mangel sein, vielleicht kommt es in den Grenzen inter-individueller Verhältnisse gerade darauf an. Schon der Platonische Sokrates weiß zwar, daß er nichts weiß, aber er weiß zugleich sehr wohl, welches die Kriterien eines wahren und lehrbaren Wissens wären, wenn es denn wahres Wissen gäbe. Er beginnt damit, in die Meta-Ebene zu gehen. Die Kriterien des Wissens in der Meta-Ebene sind dann freilich so, daß die alltägliche Welt sie in keinem Fall erfüllen kann.¹¹ Wo Sokrates sich dann doch in einem Wissen abstützen will, beruft er sich auf oder erfindet er selbst mythisches Wissen, das nach seinen Kriterien freilich kein Wissen sein kann. Und was ihn selbst betrifft, beruft er sich auf ein Orakel (daß niemand weiser sei als er), das er dennoch nicht hinnimmt, wie es einem Orakel gebührte, sondern gegen das er wie Ödipus anzugehen versucht, indem er es nach seinen Kriterien eines wahren Wissens immer neu auf seine Gültigkeit hin überprüft.¹²

11 Vgl. Ernst Heitsch, Erkennbarkeit der realen Welt, in: E. H., Wege zu Platon, a. O., 127-149. Der Sokratische Wissensbegriff hat, so Heitsch, die »Ungeheuerlichkeit« zur Folge, daß man z. B. nicht *wissen* kann, daß die Athener den Peloponnesischen Krieg verloren haben oder daß jedem Sommer ein Winter folgt (137).

12 Das beschäftigt ihn nach Platon so, daß er sich um nichts anderes mehr kümmern kann. Vgl. Phaidr. 229 e-230 a.

Er verhält sich, wir wissen es, ohne daß wir es ganz ernstgenommen hätten, zu allem, womit er umgeht, zu seinen Gesprächspartnern, zum Wissen, zum Mythos und zum Orakel, ironisch. Die Sokratische Ironie ist gelebte Paradoxie. Denn anders, als man zunächst glauben will, bedeutet sie nicht einfach, daß das Gegenteil des Gesagten gilt; denn dann wüßte man ja noch immer, was gilt. Beim Platonischen Sokrates handelt es sich vielmehr um Ironie gerade dann, wenn man nicht weiß, ob es sich um Ironie handelt, wenn man nicht weiß, ob das Gesagte gilt, aber auch nicht weiß, ob es nicht gilt, wenn also die Kriterien der Gültigkeit als solche in die Schwebe gebracht sind. Wie Kierkegaard in seiner Dissertation über die Ironie des Sokrates schreibt, läßt diese den Hörern wie den Lesern nur »das flüchtige, aber unbeschreibliche Jetzt des Verstehens, das augenblicklich von der Angst des Mißverstehens verdrängt wird«.¹³

Bei allem Bemühen des Platonischen Sokrates um eine überindividuelle Wahrheit führt dessen Ironie so auf seine Individualität zurück. Ironie distanziert und isoliert das Individuum, weil sie ständig daran erinnert, daß andere nicht wissen können, was es meint. Sie verschließt das Innere.¹⁴ Damit bleibt aber auch die Möglichkeit der Wahrheit, für die Sokrates so unermüdlich argumentiert, in der Schwebe. Denn auch sie wird in Dialogen vertreten, die durch Ironie davor geschützt bleiben, für wahr genommen zu werden.

So ergibt sich so etwas wie eine Platonische Ironie gegenüber Sokrates. Die Dialoge sind zuletzt für Platon selbst ein Medium, sich zugleich mit Sokrates zu identifizieren und von ihm zu distanzieren – ohne daß man im einzelnen unterscheiden könnte, wo er das eine oder das andere tut.¹⁵ Man kann die Platonischen Dialoge im

13 Sören Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841), übers. v. H. H. Schrader, München/Berlin 1929, 39.

14 Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, 132 ff., geht so weit, auch das daimónion des Sokrates unter die Ironie zu fassen. Denn da es nur zu ihm spricht, unterbricht es die Kommunikation mit anderen, die hier nicht mithören und mitreden können.

15 Jacques Derrida, Die Postkarte von Sokrates bis Freud und jenseits, 1. Lieferung, Berlin 1982 (frz. Or. Paris 1980), 180 f., rechnet mit einem Ressentiment Platons gegen Sokrates. *Die Postkarte* handelt

ganzen als Darstellung der Ironie verstehen: Ironie, die die Eindeutigkeit des Begreifens unter Individuen verwehrt, kann selbst nicht eindeutig *begriffen*, sondern nur *gezeigt* werden, in Dialogen unter Individuen. Platonische Dialoge sind darum Dialoge im strengen Sinn: inter-individuelle Kommunikationen, in denen unter Individuen nichts feststeht. Behaupten sie die Möglichkeit eines apriorischen, wahren und lehrbaren Wissens, so müssen sie dies selbst erst in inter-individuellen Kommunikationen durchsetzen. Die Bedeutung der Form des Platonischen Philosophierens könnte also sein, daß die Dialoge, statt eine Lehre zu lehren, individuelle Bedingungen zeigen, unter denen von Fall zu Fall eine überindividuelle Lehre entstehen kann. Die bedeutsamste unter diesen Bedingungen ist ein Individuum, das sich überlegen auf den Gebrauch von Begriffen und Argumenten versteht.

2. Nietzsche

Damit sind wir unmittelbar bei Nietzsche, und zu Nietzsche können wir uns nun kürzer fassen.

Bei Nietzsche wird aus der Ironie das Pathos der Distanz. Nietzsche geht, nach einem zweitausendjährigen Pochen auf das Gleichverstehen, radikal vom Andersverstehen, und das heißt für ihn: vom notwendigen Mißverstehen, aus. Er wehrt sich gegen den Glauben, jeder könne jeden, wenn er sich nur bemühe, »gut verstehen. Einen andern »gut« verstehen zu können wird bei ihm zur Anmaßung. Wer einen andern »gut« verstehen zu können glaubt, übergeht dessen Andersheit, »versetzt sich« selbst in ihn »hinein«, rückt, aus lauter gutem Willen, in dessen Inneres ein. Es ist, so Nietzsche, »etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden.«¹⁶ Damit verbietet sich jede Lehre und jede Erwartung einer Lehre in der Philosophie.¹⁷

wesentlich vom Verhältnis Sokrates' und Platons, dessen Unbestimmbarkeit für Derrida paradigmatisch ist. Wir kommen darauf zurück.

- ¹⁶ Nietzsche, Nachlaß Herbst 1885 – Frühjahr 1886, KGW VI/111, I [182] (KSA 12.51). – Vgl. die Debatte zwischen Gadamer und Derrida, die dokumentiert ist in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984, und den Bericht über ihre Fortsetzung Ende 1993 von Dieter Thomä in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. Dez. 1993.
- ¹⁷ Vgl. Nietzsches frühen Aufsatz *Die Philosophie im tragischen Zeitalter*

Nichtsdestoweniger kennt man von Nietzsche starke und einprägsame Lehren, weit stärkere und einprägsamere noch als vom Platonischen Sokrates, vor allem die Lehren vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Doch hält man sie wirklich für Lehren, läuft man noch weit größere Gefahr, sich zu kompromittieren, als beim Platonischen Sokrates, und als Lehren sind sie denn auch, wie wir heute zu sehen glauben, massiv mißverstanden worden. Wenn Sokrates weiß, daß er nichts weiß, lehrt Nietzsche, daß er nicht lehrt.

Nietzsche vermeidet jede Lehre im eigenen Namen durch ein Philosophieren in Masken, deren erkennbarste Zarathustra ist. So wie sich Platon, wie Nietzsche in *Ecce homo* schreibt, »des Sokrates bedient, als einer Semiotik für Plato«¹⁸, lehrt Nietzsche in der Semiotik Zarathustras. Er lehrt »seine« Lehren ausschließlich in *Also sprach Zarathustra*, die Lehre vom Übermenschen im I., die Lehre vom Willen zur Macht im II., die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen im III. Teil. Auch Zarathustra schreibt nicht, lehrt nur mündlich, wenn auch kaum mehr in Dialogen. Von Platon her kann man *Also sprach Zarathustra* als einen schrittweise scheiternden, zum Monolog werdenden Dialog lesen. Im I. Teil versucht Zarathustra zum Volk zu sprechen, das lacht ihn aus und verjagt ihn. Dann, im II. Teil, scharf er Jünger um sich, aber er bekommt von ihnen keine Antwort; er schickt sie weg. Im III. Teil entzieht er sich den Menschen ganz und spricht nur noch zu seinen Tieren; doch die machen nur ein »Leier-Lied« aus seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr, einem Gedanken, den er selbst nicht einmal mehr ausspricht, sondern, wie Nietz-

der Griechen (KSA 1.799-872), in dem er die Vorsokratiker als Persönlichkeiten darstellt, die im eigenen Namen und auf ihre eigene Verantwortung philosophieren. Er will dort »nur den Punkt zu jedem System herausheben, der ein Stück *Persönlichkeit* ist und zu jenem Unwiderleglichen Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat«. Er wählt dazu nur die Lehren aus, »in denen das Persönliche eines Philosophen am stärksten nachklingt, während eine vollständige Aufzählung aller möglichen überlieferten Lehrsätze, wie sie in den Handbüchern Sitte ist, jedenfalls Eins zu Wege bringt, das völlige Verstummen des Persönlichen.«

- ¹⁸ EH, UB 3 (KSA 6.320). Nietzsche schreibt das in Bezug auf seine *Unzeitgemässen Betrachtungen*, in denen er selbst von Schopenhauer und Wagner geredet habe, um »im Grunde bloss von [sich] zu reden.«

sche es inszeniert, qualvoll bei sich, im Inneren behält. Am Ende, im IV. Teil, den Nietzsche nur noch für die engsten Freunde drucken ließ, kommen »höhere Menschen« zu Zarathustras Höhle hinauf, Menschen, die am ehesten Voraussetzungen hätten, ihn zu verstehen. Aber sie beten dort einen Esel an.¹⁹

Zarathustra scheitert mit dem Versuch, zu lehren, weil er niemanden findet, der ihn verstehen könnte, und Nietzsche führt dieses Scheitern vor (vielleicht ist das sogar das eigentliche Thema des *Zarathustra*). In den folgenden Werken, die er im eigenen Namen schreibt, vertritt er die Lehren Zarathustras nicht mehr.²⁰ Die Vermutung liegt darum nahe, daß er wie Platon die dichterische Form nutzte, um Lehren vortragen zu können und sie doch nicht als Lehren vertreten zu müssen. Schon im Fortgang des *Zarathustra*

19 Nietzsche hoffte, wenigstens von seinen Freunden eine Antwort zu bekommen. Er wurde enttäuscht. In einem Brief an Overbeck, den engsten Freund, nennt er seinen *Zarathustra* zuletzt »ein unverständliches Buch«, mit der Begründung, daß »er auf lauter Erlebnisse zurückgeht, die ich mit Niemandem theile« (Brief an Franz Overbeck vom 5. Aug. 1888, KSB 8.223).

20 Die Lehre vom Übermenschen erwähnt Nietzsche später nur noch indirekt, in Zitaten seiner Kritiker und Freunde, von denen er sich mißverstanden sah (GD, Streifzüge 37; EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 2), und in seinem eigenen Rückblick in *Ecce homo* (EH, Za 6; EH, Warum ich ein Schicksal bin, 5). Sie erscheint nur einmal noch in einem weiterführenden Zusammenhang, in *Der Antichrist* (4), hier jedoch in der vorsichtig zurückgenommenen Wendung »eine Art Übermensch«. Die Lehre vom Willen zur Macht taucht in *Also sprach Zarathustra* fast beiläufig auf, so, als ob sie schon bekannt gewesen wäre (Za 1, Von tausend und einem Ziele). In *Jenseits von Gut und Böse* (Nr. 36) und in der *Genealogie der Moral* (11 12) nimmt Nietzsche sie ausdrücklich wieder in eine »Hypothese« zurück, die er nur versuchsweise »wagen« will. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen schließlich beschäftigt Nietzsche zwar, wie aus dem Nachlaß zu ersehen ist, lebhaft weiter, im veröffentlichten Werk erscheint sie jedoch überhaupt nicht mehr, außer wiederum in *Ecce homo*. Dort allerdings nennt Nietzsche sie »die Grundconception« von *Also sprach Zarathustra* (EH, Za 1) und sieht in ihr seine engste Verwandtschaft mit dem Philosophen begründet, den er als einzigen Vorgänger bis zum Schluß vorbehaltlos anerkennt, Heraklit (EH, GT 3). Heraklit könnte wiederum historisch von Zarathustra beeinflusst gewesen sein. Vgl. Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die Philosophie der Antike von Thales bis Demokrit*, München 1976, 86 u. 208.

selbst distanziert er sich immer weiter von den Lehren, indem er die Masken vervielfacht. Er läßt Zarathustra in dessen eigenem Namen nur die erste, die Lehre vom Übermenschen, vortragen, die zweite, die Lehre vom Willen zur Macht als Selbstüberwindung, das »Leben selber«²¹, eine Allegorie, und die dritte von der ewigen Wiederkehr des Gleichen die Tiere Zarathustras, die nur noch Zeichen sind, Zeichen der Allegorie des Lebens.²² Da die Tiere die ewige Wiederkehr aber als »Leier-Lied« ausplaudern, muß man befürchten, daß schon sie sie mißverstanden haben.²³ Nietzsche treibt die Distanz zum Lehren so weit, daß er vor die Maske Zarathustras noch die Maske des Sokrates setzt und jene durch diese zum Schweigen bringt. Er läßt Zarathustra das Verdikt des Sokrates gegen die Dichter in Platons *Politeia* – »Die Dichter lügen zuviel«²⁴ – auf sich selbst anwenden: »Aber auch Zarathustra ist ein Dichter [...] – wir lügen zuviel«, um ihn dann hinzufügen zu lassen: »Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen.«²⁵

In den Aphorismen-Büchern und den Streitschriften legt Nietzsche die Maske ab und spricht im eigenen Namen, als »Herr Nietzsche«.²⁶ Aber im eigenen Namen treibt er das Maskenspiel nur unauffälliger und undurchdringlicher weiter – nicht ohne eben darauf eigens aufmerksam zu machen. »Jeder tiefe Geist«, schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse* (Nr. 40), »braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.«

Nietzsche bekennt sich dazu, »Lebens-Zeichen« zu geben, und um seine Lebens-Zeichen nicht unbegrenzter Verletzlichkeit auszusetzen, maskiert er sie als Streitschriften – so ausdrücklich in der *Geburt der Tragödie* und den *Unzeitgemässen Betrachtungen* am Beginn und in der *Genealogie der Moral*, dem *Fall Wagner*

21 Nietzsche, Za 11, Von der Selbst-Ueberwindung.

22 Nietzsche, Za 111, Der Genesende.

23 Ähnlich wie nach Nietzsche die Jünger Jesu dessen Evangelium. Vgl. *Der Antichrist*, bes. 36-41.

24 Nietzsche, Za 11, Auf den glückseligen Inseln.

25 Nietzsche, Za 11, Von den Dichtern.

26 Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Vorr. 2.

und dem *Antichrist* am Ende seines Werks. Nietzsche nutzt die Form der Streitschrift, um die alten Gewohnheiten des Verstehens mit größten Angriffen, extremen Typisierungen und gezielten moralischen Provokationen aufzustören und aufzubrechen; er selbst war, wie alle Zeitgenossen bestätigt haben, gegenüber jedermann sanft und behutsam.²⁷

Der Aphorismus schließlich, die Hauptform des Philosophierens beim mittleren Nietzsche, nimmt auch das Streitbare noch in sich zurück; sie ist die scheinbar harmloseste, tatsächlich aber die esoterischste Form seines Philosophierens, die am meisten vom Leser verlangt.²⁸ Er ist oft erörtert worden²⁹, und wir können uns darum nun vollends kurz fassen.

Nietzsches Aphorismus lehrt nichts, er gibt nur zu denken. Er ist so kurz, gedrängt und pointenreich, daß er vom Leser eine eigene

27 Seine »Kriegs-Praxis« ist denn auch, blickt man hinter die ersten Vordergründe, betont besonnen. Er selbst stellt sie so dar (EH, Warum ich so weise bin, 7): »Erstens: ich greife nur Sachen an, die siegreich sind, – ich warte unter Umständen, bis sie siegreich sind. Zweitens: ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, – wo ich mich allein compromittire . . . Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist *mein* Kriterium des rechten Handelns. Drittens: ich greife nie Personen an, – ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann [. . .] Viertens: ich greife nur Dinge an, wo jedwede Personen-Differenz ausgeschlossen ist, wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt.«

28 Die Formen des Aphorismus, der Streitschrift und des offenen Maskenspiels gehen bei Nietzsche ineinander über. Die Aphorismen des v. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* und von *Jenseits von Gut und Böse* tendieren zu »streitbaren Abhandlungen« (Nachlaß Herbst 1887, VIII 9 [90], KSA 12.382), die *Götzen-Dämmerung* kombiniert Streitschrift, Aphorismus und Sentenz, die Streitschrift *Genealogie der Moral* zerfällt ihrerseits in drei »Abhandlungen«, von denen jede bewußt neu ansetzt und die keinen Gedankengang in gerader Linie bilden. Die Form des einen wird dabei zur Funktion am anderen: die Streitschrift zur polemischen Maskierung, das offene Maskenspiel zur Inszenierung der Streitbarkeit, und der Aphorismus kann in seiner Perspektivität alle Funktionen übernehmen.

29 Vgl. zuletzt Tilman Borsche, System und Aphorismus, in: M. Djuric und J. Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel, Würzburg 1992, 48-64 (Reihe Nietzsche in der Diskussion).

»Kunst der Auslegung« verlangt.³⁰ Er ist so perspektivenreich, daß er nach allen Seiten Durchblicke auf andere Aphorismen eröffnet und zur Vernetzung mit ihnen auffordert; er zieht den Leser in ein Labyrinth – Nietzsche wollte Labyrinth, unwegsames Inneres sein –, in dem er allein seine eigenen Wege suchen muß, auf denen er sich dann irgendwo verlieren wird. Der Aphorismus ist polemisch, greift festgewordene Bestimmungen an, ohne neue festzulegen; der Leser muß sich selbst auf solche besinnen. Er ist, mit einem Wort, experimentierend, lädt zu Abenteuern des Denkens ein, die nirgendwo abgesichert sind und stets im Ungewissen enden.

Nietzsche verlangt nicht nur vom Leser den Mut zum persönlichen Philosophieren, er hatte selbst die bisher größte Kraft dazu. Stärkstes, noch immer provozierendes Zeugnis dafür ist sein *Ecce homo*. So wie Nietzsche anderen stets die persönlichen Bedingtheiten ihres Philosophierens nachgewiesen hat, sucht er hier selbst die eigenen Bedingtheiten auf. Doch dies ist wieder eine Meta-Ebene, die neben der intellektuellen Redlichkeit der intendierten Selbstkritik unwillkürlich neuen Paradoxien des Selbstschutzes und der Selbsttäuschung Raum gibt. Unmittelbar spricht sich Nietzsches persönliches Philosophieren in seinem Stil aus. Nietzsche überzeugt vor allem durch seinen Stil; er versteht sich nicht nur auf Begriffe und Argumente, er hat besonders dadurch gewirkt, daß er so gut schreibt. Korrespondiert das Nietzschesche Philosophieren in Masken dem Platonisch-Sokratischen Philosophieren in Dialogen, so der Nietzschesche Stil der Platonisch-Sokratischen Ironie: Stil als solcher, als das Individuelle des Argumentierens, das nicht auf allgemeine Begriffe zu bringen ist, ist im strengen, Sokratischen Sinn ironisch.³¹

Der Sache nach kommt Nietzsche, das braucht hier nicht mehr ausgeführt zu werden, zu einer Philosophie der Interpretation und des Zeichens, die man wiederum leicht als Philosophie des *Gebrauchs* von Zeichen verstehen kann. Dennoch, trotz dieser starken Konsequenzen in der Sache, erscheinen uns Versuche, in Dialogen oder in Masken zu philosophieren, noch immer als ex-

30 Nietzsche, GM, Vorrede 8.

31 Alexander Nehamas hat treffend von der »beständigen stilistischen Anwesenheit« Nietzsches gesprochen (Nietzsche. Leben als Literatur, aus dem Amerik. v. B. Flickinger, Göttingen 1991, 57).

travagante, uneigentliche Form des Philosophierens, die wir nicht umhinkönnen in die Form der Theorie und des Systems zurückzusetzen. Immerhin ist es auffällig, daß sie an den historischen Rändern der Metaphysik auftreten. Und kehrt man von ihnen aus den Blick um, so zeichnet sich nun die Metaphysik als Streben nach einer Entindividualisierung des Argumentierens, als Verlangen nach einer überindividuellen Lehre ab. Historisch ließe sich die Metaphysik so als die Zeit der Lehre fassen, der eine Zeit der Vermeidung der Lehre vorausging und folgte.

In diesen Zeiten verläßt man sich auf Individuen, Platon auf Sokrates (freilich so, wie er ihn stilisiert), Nietzsche auf sich selbst (freilich so, wie er sich stilisiert), beide aber auf ein inter-individuelles Philosophieren mit dem Leser. Der Leser ist seinerseits dabei zugleich anwesend und abwesend, anwesend, sofern ja doch für ihn geschrieben wird, abwesend, sofern er unbekannt und unberechenbar bleibt. Platon und Nietzsche überlassen es den Individuen und der Zeit, was mit ihrem Philosophieren geschehen wird, sie überlassen es anderen zur Orientierung.

Der Orientierungsbegriff legt sich hier nahe. Denn Orientierung »an« jemand oder »an« etwas rechnet immer schon mit dem Doppel von Anwesenheit und Abwesenheit, und das Doppel von Anwesenheit und Abwesenheit ist nur eine andere, temporale Formel für Individualität. Man orientiert sich an jemand oder an etwas, indem man dessen Zeichen beachtet und dennoch seine eigenen Wege geht, und wenn man anderen Orientierung zu geben versucht, so will man sie ebenfalls nicht belehren, sie einem feststehenden Wissen unterwerfen, sondern ihnen nur Anhaltspunkte geben, damit sie ihre eigenen Wege gehen und ihre eigenen Meinungen bilden können. Orientierung ist inter-individuelle Kommunikation, sie vermittelt Individuen miteinander, ohne sie durcheinander zu vereinnahmen.³²

32 In der ethischen Dimension wird die inter-individuelle Orientierung zum Rat. Vgl. Werner Stegmaier und Gebhard Fürst (Hg.), *Der Rat als Quelle des Ethischen. Zur Praxis des Dialogs*, Stuttgart 1993.

II. Vermeiden und Wiedergewinnen der Schrift – Sokrates und Derrida

1. Derrida, Nietzsche und Sokrates

Jacques Derrida hat die Frage nach der Metaphysik nicht am Thema der Lehre, sondern der Schrift festgemacht und im Blick darauf Nietzsche und Sokrates verknüpft – mit dem berühmten Motto über dem 1. Kapitel seiner *Grammatologie*, das er Nietzsche entnimmt: »Sokrates, derjenige, der nicht schreibt« (Socrate, celui qui n'écrit pas).

Die Stelle ist bei Nietzsche, soweit ich sehen kann, vereinzelt. Sie stammt aus dem frühen Nachlaß, aus Nietzsches Vorbereitungen für eine Platon-Vorlesung in Basel.³³ Sie lautet dort: »Socrates als der »Nichtschreiber«: er will nichts mitteilen, sondern nur erfragen.« »Nichtschreiber« steht in Anführungszeichen, Nietzsche zitiert hier seinerseits und pikanterweise Aristoteles.³⁴ Sokrates hat danach nicht geschrieben, weil er keine Lehre zu haben glaubte, die sich hätte allgemein mitteilen lassen. Er scheint, nach offenbar einhelliger Meinung von Aristoteles und Nietzsche, die Schrift so verstanden zu haben, wie auch wir sie bis zu Derrida verstanden haben, als das Medium, das allein allgemein mittelbares, lehrbares Wissen unveränderlich festhalten kann.³⁵

33 Nietzsche, Nachlaß Herbst 1869, KGW III, I [24] (KSA 7.17).

34 Nietzsche bezieht sich offenbar auf Aristoteles, *Soph. El.*, Kap. 34, 183b7: *Sookrátaes aeróota all' ouk apekrínato* (Sokrates pflegte nur zu fragen und antwortete nicht).

35 Derrida spielt auf sein Motto – »Socrate, der, der nicht schreibt«, so hier die Übersetzung – noch einmal an in *Die Postkarte*, 1. Lieferung, a. a. O., 28, und fügt dort hinzu: Nietzsche »hat nichts begriffen von der initialen Katastrophe, zumindest nicht von dieser, denn was die anderen angeht, so hatte er's raus. Er hat wie alle Welt geglaubt, daß Socrate nicht schrieb, daß er vor Platon kam, der mehr oder weniger unter seinem Diktat schrieb und ihn also ganz allein schreiben ließ, wie er irgendwo gesagt hat.« Doch Platon hat sich erst, so Derrida, seinen Sokrates erfunden (vgl. 50, 78 u. ö.), »Plato, der Lehrer, in Erektion hinter dem Eleven Socrates« (30). Derrida symbolisiert sie als miteinander schlafendes Paar, »aufeinander liegend, und womöglich verkehrtrum. Ungesehen, ungekannt, keine Beziehung zwischen S. und P. Lediglich Dialoge, der Dialog von P., den der eine, oder der andere, schreibt unter Diktat – des anderen, der ihm absolut unsichtbar, unzu-

Doch Nietzsche läßt es nicht dabei bewenden. Er notiert unmittelbar zuvor: »Socrates ist der ideale ›Naseweise‹: ein Ausdruck, der mit dem nöthigen Zartsinn aufgefaßt werden muß.« Der ›Zartsinn‹ oder, wie Nietzsche später zu sagen pflegt, die ›Feinheit der Interpretation‹ ist seinerseits etwas Individuelles. Es geht Nietzsche offenbar um die Individualität des Sokratischen Philosophierens, nicht, wie Derridas Motto es nahelegt, um die Schrift – das Nicht-Schreiben des Sokrates ist für ihn nur die Folge der Individualität von dessen Philosophieren.

2. Derrida und Platon

War für Nietzsche die Schrift nicht Problem, so war sie es für Platon. Wenn Sokrates weiß, daß er nichts weiß, und Nietzsche lehrt, daß er nicht lehrt, so schreibt Platon, daß er nicht schreibt. Wir brauchen seine Schriftkritik, die er im VII. Brief – wenn dieser echt ist, im eigenen Namen³⁶ – äußert und in veränderter Weise auch Sokrates im Dialog *Phaidros* vortragen läßt, hier nicht auf

gänglich, unberührbar bleibt. Keinerlei Beziehung [...] nur de dos. Es gibt nur dos, vu de dos, in dem, was sich schreibt, das ist das letzte Wort. Alles spielt sich ab in retro, und a tergo« (63) – au dos steht stets auch der Absender von Postkarten (65). »Aber wer sind sie? S [Socrates] est p [plato], meine Gleichung mit zwei Unbekannten«, möglicherweise die »beiden größten Falschmünzer der Geschichte [...], Kumpane, die eine Emission vorbereiten, mit der wir's noch immer zu tun haben, indem wir endlos Schecks und Tratten auf sie ziehen.« (31) Und schließlich: »[...] S wird ganz anders gewesen sein, aber wenn er nur ganz anders gewesen wäre, wirklich ganz anders, dann wäre nichts zwischen ihnen passiert und wir wären nicht da, um uns ihre Namen und ihre Phantome zurückzusenden wie Pingpongbälle). pp, pS, Sp, SS, das Prädikat spekuliert, pour s'envoyer le sujet« (40). Dies Prädikat spekuliert, so Derrida, auch noch mit Derrida: »Ich spekuliere, ich spekuliere, aber ich bin auch das Spekulationsobjekt von Sp.« (163).

³⁶ Zum Problem der Echtheit der Briefe vgl. Derrida, Die Postkarte, 1. Lieferung, a. a. O., 105 f. u. 108 ff., bes. 111: »Das Phantom Platon muß frohlocken vor der Geschäftigkeit dieser Wächter«, die Platon und Nicht-Platon glauben nach festen Kriterien unterscheiden zu können. Vgl. auch 161: »Im corpus sind es immer die Briefe, die mich am meisten erregen, nach dem Parmenides, und die suspektesten, was die Echtheit betrifft. Denn am Apokryphsten erkenne ich meinen Platon.«

neue zu diskutieren; schauen wir nur, was sie für unseren Zusammenhang besagt. Platon teilt einerseits die Sokratische Ansicht von der Schrift und nähert sich andererseits der Derridaschen an. Die Schrift wäre auch für ihn das einzig mögliche Medium der Lehre, weil sie, wie eine mögliche Lehre selbst, etwas Unveränderliches ist (ametakinaeton).³⁷ Aber eben weil die Schrift unveränderlich ist, könne ihr eine mögliche Lehre nicht anvertraut werden. Denn so könnte sie in unberufene Hände geraten und hätte kein Mittel dagegen, von jedem anders verstanden zu werden.³⁸ Die Schrift wird gerade als unveränderliche vieldeutig, ihre Tugend stellt sich als ihr Handicap heraus.

Platon sieht das wie Derrida, bewertet es nur anders. Er wertet die Schrift gegenüber der Rede ab und schließt sie für eine mögliche eigene Lehre aus³⁹ – mit dem Ergebnis, daß er Dialoge schreibt, in denen er andere sich vergeblich über die Möglichkeit einer lehrbaren Wahrheit unterreden läßt. Dennoch hat er damit die Schrift, die Sokrates aus der Philosophie ausgeschlossen hat, für sie wiedergewonnen, wenn auch nicht für eine mögliche Lehre. Die Lehre kommt durch den ›Schreiber‹ Aristoteles. Er hat die Philosophie als geschriebene Lehre zur Selbstverständlichkeit gemacht und zugleich eine neue Philosophie der Schrift gelehrt, nach der die Schrift die Lehre unbeschadet wiedergibt, indem sie deren Form getreu bewahrt.⁴⁰

Derrida vermutet im selbstverständlichen Glauben an die Unschädlichkeit der Schrift für die Lehre den Ursprung der Metaphysik.⁴¹ Weil die Schrift für ein bloßes Abbild der Gedanken galt,

³⁷ Platon, VII. Brief, 343 a.

³⁸ Platon, Phaidros, 275 e.

³⁹ Platon läßt die Schrift nur in einer Metaphorisierung gelten. Die »echte« (gnæsios) Rede, heißt es im *Phaidros* (276 a), ist die, »welche mit Einsicht geschrieben [!] wird in des Lernenden Seele (lógos, hós met' epistáemais gráphetai en tâ; tou manthánontos psychâ;), wohl imstande, sich zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll.«

⁴⁰ Aristoteles, De interpret., 16 a. – Vgl. dazu Josef Simon, Das Absolute als Auslegung. Auszulegende Schrift und auslegendes Wort, in: Archivio di Filosofia 60 (1992), 91.

⁴¹ Jacques Derrida, Grammatologie, übers. v. H.-J. Rheinberger und H. Zischler, Frankfurt am Main 1983 (frz. Or.: De la grammatologie, Paris 1967).

habe man auf die Stimme vertraut, die – auch für Platon – allein Gedanken rein vergegenwärtigen könne. In der Stimme aber mache sich das Medium selbst verschwinden: Indem die Töne verklingen, scheinen sie den Sinn, den sie artikulieren, rein zurückzulassen. Derrida macht dagegen den Eigensinn der Zeichen geltend. An der Schrift wird deutlich, daß jedes Medium – auch die Stimme – den Sinn auf seine eigene Weise artikuliert, und so haben wir Sinn immer nur in eigensinnigen Medien. Der Eigensinn der Medien wirkt gerade dadurch – und das wird an der Stimme deutlich –, daß er in der Artikulation des Sinns vergessen wird; so durchdringt er ihn unmerklich. Die Medien des Verstehens im ganzen verhindern, daß es einen reinen und unveränderlichen Sinn geben kann, und sie können auch ihrerseits nicht auf einen reinen und unveränderlichen Begriff gebracht werden.

Ist die Philosophie aber einmal aufmerksam geworden auf den Eigensinn der Medien des Sinns, dann braucht sie kein Medium mehr auszuschließen, sondern kann sich – kritisch – auf jedes von ihnen einlassen. Den ersten Schritt dazu hat Platon getan, indem er gegen Sokrates die Schrift für die Philosophie wiedergewonnen hatte. Derrida zieht daraus die letzte Konsequenz, indem er nun in der Schrift selbst über die Schrift philosophiert. Er bedient sich dazu eines neuen Verfahrens, der Dekonstruktion. Doch so wie Sokrates weiß, daß er nichts weiß, Platon schreibt, daß er nicht schreibt, und Nietzsche lehrt, daß er nicht lehrt, dekonstruiert Derrida, daß er dekonstruiert. Er gibt keine Lehre, keinen Begriff von der Dekonstruktion. Was sie ist, hängt von dem ab, worauf sie angesetzt wird. Derrida philosophiert stets von anderen, von den Texten, den Schriften anderer her, philosophiert an ihnen entlang, um von ihnen aus seine eigenen Wege zu gehen. Er führt, könnte man sagen, ein dialogisch maskiertes individuelles Philosophieren in der Schrift vor, das systematisch mit Sinnverschiebungen (*différences*) rechnet, darum nie zu einer Theorie oder einem System kommt, sondern immer nur abbricht, wie ein Platonischer Dialog, ohne ein abziehbares, lehrbares Resultat.

Die Not der Schrift wird für ein solches individuelles Philosophieren wieder zur Tugend. Eben dadurch, daß ihre Zeichen stehenbleiben, sorgt sie dafür, daß sie zu anderen Zeiten immer wieder anders verstanden werden kann, sie läßt ihren Eigensinn mit keinem Sinn identifizieren, sondern hält ihn für immer neuen Sinn offen. Mag sie metaphysisch enttäuschend sein, für die inter-

individuelle Orientierung hat sie eine befreiende Wirkung: Sie gibt dem Leser in seiner Distanz Anhaltspunkte für eigene Deutungen, die er erproben kann, ohne sein Gesicht zu verlieren, und so ist sie ein Mittel der Orientierung *par excellence*.

3. Derrida und Sokrates

Derrida macht hier die jüdische Tradition des Denkens neu fruchtbar. Das jüdische Denken baut im ganzen auf die Schrift, die Schrift der Thora, die Anlaß zu immer neuen Auslegungen gibt; die immer neue Auslegung der Schrift ist der eigentliche jüdische Gottesdienst.⁴² Anders als in der griechisch-christlichen Tradition soll Gott nicht definiert, sein Sinn endgültig festgelegt werden, sondern Gott ist der, der, selbst undenkbar, durch seine Schrift alles Gedachte immer wieder neu in Bewegung bringt, der nötig, alle Dinge, vor allem aber die Menschen, immer wieder anders zu denken und jede Definition von ihnen, so unumgänglich sie sein mag, wieder zu überwinden.

Derridas Denken führt jedoch auch zu Sokrates zurück, von dem nach Nietzsche maßgeblich die Metaphysik ausging. Die Dekonstruktion ist, genau besehen, bereits das Verfahren des Sokrates. Sokrates' ständiges Verfahren ist es, von seinen Gesprächspartnern Begriffe zu fordern, sie dann darauf festzulegen und ihnen im Fortgang des Gesprächs schließlich nachzuweisen, daß sie unhaltbar sind. Unhaltbar aber sind sie erst durch das Gespräch geworden, durch die Sinnverschiebungen, die Sokrates selbst im Gang der Argumentation veranlaßt hat. In derselben Bewegung, durch die Sokrates auf eine überindividuelle Wahrheit drängt, destruiert er sie so zugleich und damit die Möglichkeit einer Metaphysik. Seine Ironie, könnte man von Derrida aus sagen, operiert als Dekonstruktion der Metaphysik.

Verschoben hätte sich dann nur der Ansatzpunkt der Dekonstruktion. Die Dekonstruktion gilt bei Sokrates dem pragmatischen, sich in der Schwebe haltenden Wissen, mit dem Ziel, eine

42 Vgl. bes. Emmanuel Lévinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 1992 (frz. Or.: *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris 1963 et 1976), und *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main 1993 (frz. Or.: *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968).

Metaphysik (oder das, was später so genannt wurde) stand- und zeitfest zu machen. Bei Derrida gilt sie nun einer allzu standfest gewordenen Metaphysik, um des pragmatischen Wissens des Lebens und seiner Erneuerung willen.

In einer ebenfalls frühen Notiz Nietzsches heißt es: »*Socrates*, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe.«⁴³ Auch wenn er Sokrates immer schärfer dafür angegriffen hat, daß er mit seinem Drängen auf ein überindividuelles Allgemeines das abendländische Denken in eine verhängnisvolle Richtung gebracht habe, hat er in Sokrates doch stets einen »wahrhaften Denker« gesehen und mit »köstlicher Empfindung« seine Ironie verfolgt. »Aber es ist noch angenehmer,« schreibt er im späten Nachlaß, »zu entdecken, daß dies Alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will und auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des *Socrates* der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordersten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten Plato und auf der dritten noch einmal Plato, aber Plato mit seiner eigenen zweiten Seele. Plato selber ist ein Mensch mit vielen Hinterhöhlen und Vordergründen.«⁴⁴

43 Nietzsche, Nachlaß Sommer (?) 1875, KGW IV, 6 [3] (KSA 8.97).

44 Nietzsche, Nachlaß April–Juni 1885, KGW VII, 34 [66] (KSA 11.440).