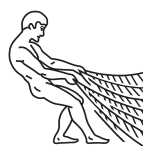


Unverkäufliche Leseprobe

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.



Giorgio Agamben

Die Macht des Denkens

Gesammelte Essays

Übersetzt von Francesca Raimondi

S. FISCHER



Erschienen bei S. FISCHER

© 2005 by Giorgio Agamben.

Originally published by Neri Pozza editore, Milano.

This agreement was negotiated through

Agnese Incisa Genzia Letteraria.

Für die deutschsprachige Ausgabe:

© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2013

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-10-000534-2

Inhalt

I. Sprache

- Die Sache selbst 9
Die Idee der Sprache 27
Sprache und Geschichte 41
Philosophie und Linguistik 64
Bestimmung und Stimme 87
Das Ich, das Auge, die Stimme 103
Über die Unmöglichkeit, Ich zu sagen 119

II. Geschichte

- Aby Warburg und die namenlose Wissenschaft 139
Die Überlieferung des Unvordenklichen 167
*Se. Das Absolute und das Ereignis 188
Ursprung und Vergessen 221
Walter Benjamin und das Dämonische 237
Kommerell, oder von der Geste 274
Der Messias und der Souverän 287

III. Vermögen

- Die Macht des Denkens 313
Die Passion der Faktizität 331
Heidegger und der Nazismus 365
Das unvordenkliche Bild 377
Pardes 390
Die Tätigkeit des Menschen 413
Die absolute Immanenz 428

Anmerkungen zur Übersetzung und Zitierweise 462

I. Sprache

Die Sache selbst

*Für Jacques Derrida im
Andenken an Giorgio Pasquali*

Der Ausdruck »die Sache selbst«, *to pragma auto*, taucht am Anfang der sogenannten philosophischen Digression im Siebten platonischen Brief auf, ein Text, dessen Bedeutung für die Geschichte der abendländischen Philosophie bei weitem noch nicht vollständig erfasst wurde. Nachdem Bentley einen Fälschungsverdacht über die gesamte antike Epistolographie geäußert hatte und zuerst Meiners 1783, dann auch Karsten und Ast die platonischen Briefe für unecht erklärten, wurden diese – die stets als ein wesentlicher Bestandteil des Werkes galten – allmählich aus der philosophischen Geschichtsschreibung verbannt, und zwar gerade zu einer Zeit, als sich in der Historiographie besonders viel bewegte. Als sich in unserem Jahrhundert die Tendenz umzukehren begann und immer zahlreichere und angesehene Kritiker die Echtheit der Briefe verbürgten (die inzwischen, zumindest für den uns hier interessierenden Brief, allgemein anerkannt ist), mussten die Philosophen und Forscher, die sich nun wieder mit ihnen befassten, für die mehr als ein Jahrhundert andauernde Isolierung der Briefe büßen. Was verlorenging, war die lebendige Verbindung zwischen dem Text und der nachfolgenden philosophischen Tradition. Daher erschien beispielsweise der Siebte Brief mit seinem dichten philosophischen *exkursus* wie ein schweres, isoliertes Massiv, das jedem Versuch einer Durchdringung standhielt. Aber es stimmt natürlich auch, dass die lange Isolierung – wie das Meer den Körper von Alonso in

Ariels Lied – die Briefe in etwas Reiches und Sonderbares verwandelt hatte, dem deshalb, wie keinem der anderen großen platonischen Texte, unvoreingenommen begegnet werden konnte.

Das Szenario des Briefes ist bekannt: Platon, nunmehr alt – er ist fünfundsiebzig –, erinnert sich für Dions Freunde an seine Begegnungen mit Dionysios und an das abenteuerliche Scheitern seiner politischen Bemühungen in Sizilien. An der Stelle, die uns hier interessiert, erzählt er gerade den Anhängern Dions von seinem dritten Aufenthalt in Sizilien. Vom inständigen Drängen des Tyrannen gelockt, trifft er erneut in Syrakus ein und beschließt dort als Erstes, Dionysios auf die Probe zu stellen, ob er es denn in seinem Wunsch, Philosoph zu werden, ernst meine:

Es gibt eine Art, dies auf die Probe zu stellen, die nicht niederträchtig ist – eine Weise, die sich sogar wunderbar für Tyrannen eignet, besonders, wenn sie voll mit Wissen aus zweiter Hand sind; und gleich bei meiner Ankunft merkte ich, dass dies eben Dionysios' Zustand war. (340 b 3–7)

Menschen wie diesen, so fährt er fort, müsse man sofort zeigen, was die ganze Sache ist (*hoti esti pan to pragma*), wie viele und welche Anstrengungen sie erfordert. Hört ein wahrer Philosoph zu und ist er der Sache gewachsen, dann wird er denken, von einem wunderbaren Weg gehört zu haben, den man unverzüglich einschlagen sollte, und nicht anders leben zu können. Jene dagegen, die keine wahren Philosophen sind und nur einen oberflächlichen Anstrich von Philosophie besitzen, so wie jemand, dessen Körper von der Sonne gebräunt ist, denken beim Einsatz, den die Sache verlangt, dass er viel zu schwer, sogar unmöglich sei, und geben sich der Überzeugung hin, bereits genug zu wissen und nichts weiter zu benötigen.

Auf diese Weise sagte ich Dionysios damals, was ich ihm sagte, erklärte ihm aber nicht alles, noch bat mich Dionysios auch dar-

um. Er nahm an, viele Sachen und gerade die bedeutendsten schon zu wissen und sie hinreichend zu beherrschen auf Grund der beiläufigen Erzählungen anderer. Später, so habe ich gehört, verfasste er auch eine Schrift über das, was er von mir gehört hatte, die er als sein Werk vorstellte und nicht als eine von mir gehörte Rede. Darüber weiß ich jedoch nichts. Ich weiß aber, dass auch andere diese Sachen geschrieben haben, doch dass jene, die dies getan haben, nicht einmal sich selbst kennen. Das zumindest kann ich wahrlich über alle sagen, die darüber geschrieben haben und noch in Zukunft schreiben werden: jene, die zu kennen behaupten, worüber ich mir Gedanken mache [*peri hōn egō spoudazō*], ob sie es nun von mir gehört oder von anderen oder ob sie es allein herausgefunden haben: Nun, es ist unmöglich, meiner Auffassung nach, dass sie von der Sache irgendwas verstanden haben. (341 a 7–c 4)

An dieser Stelle taucht nun der Ausdruck *to pragma auto* auf, die Sache selbst – eine so prägnante Formulierung für die Sache des Denkens und für die eigentliche Aufgabe der Philosophie, dass wir ihr mehr als zweitausend Jahre später wie einer Losung wieder begegnen, die von Kant zu Hegel und von Husserl zu Heidegger weitergereicht wird:

Über diese Sache gibt es keine Schrift von mir und kann es auch niemals eine geben. Sie lässt sich nämlich keineswegs in Worte fassen wie andere Lerngegenstände [*mathēmata*], sondern nur nachdem man viel gemeinsamen Umgang mit der Sache selbst [*peri to pragma auto*] gepflegt hat und aus vielem gemeinsamen Leben entsteht sie plötzlich in der Seele, wie ein Licht, das einem Feuer entsprungen ist, und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter [*auto heauto ēdē trephei*]. (341 c 4–d 2)

Dieser Passus ist unzählige Male als Beweis für die esoterischen Interpretationen Platons und für die Existenz einer ungeschriebenen Lehre zitiert worden. Dieser Interpretation zufolge enthielten die Dialoge, die sich unsere Kultur über Jahrhunderte als

ehrwürdiges Erbe überliefert hat, nicht das, was Platon ernsthaft beschäftigte, denn dies sei einzig der mündlichen Tradierung vorbehalten gewesen! Wir möchten uns hier aber nicht so sehr zu diesem sicherlich wichtigen Problem positionieren, sondern vielmehr fragen, was jene »Sache selbst« ist, über die sich Platon Gedanken machte und von der Dionysios zu Unrecht annahm, sie verstanden zu haben. Was genau ist *die Sache des Denkens*?

Eine Antwort auf diese Frage kann nur durch eine aufmerksame Lektüre des darauffolgenden Passus erfolgen, den Platon als »eine Erzählung und ein Umherschweifen« [*mythos kai planos*] (344 d 3) kennzeichnet und zugleich als »eine wahre Rede, [die ich] auch früher schon oft dargestellt habe, aber die ich wohl jetzt noch einmal aussprechen muss« (342 a 3–7). Erst in der Interpretation dieses »sonderbaren Mythos« kann sich das Denken auf die Probe stellen und sich über seine »Sache« klarwerden. Versuchen wir also, den Mythos zu lesen:

Für jedes Seiende gibt es drei, über die sich das Wissen einstellen muss, das Vierte ist das Wissen selbst, als Fünftes muss man das ansetzen, was erkennbar und das wahrhaft Seiende ist. Das Erste ist der Name, das Zweite die definitorische Rede [*logos*], das Dritte ist das Abbild, das Vierte ist das Wissen. Wenn Du das Gesagte verstehen willst, nimm Dir ein Beispiel und denk Dir, es verhalte sich bei allem so. Es gibt etwas, was wir Kreis nennen [*kyklos estin ti legomenon*], dessen Namen eben jener ist, den wir gerade aussprachen. Das Zweite ist sein *logos*, das aus Namen und Verben zusammengesetzt ist: »Das, was von seinen äußersten Punkten zur Mitte überall gleich entfernt ist«, das wäre der *logos* dessen, was den Namen Rund, Ring oder Kreis trägt. Das Dritte ist das, was gemalt und wieder ausgewischt, gedrechselt und wieder zerstört wird, aber von all dem erleidet der Kreis selbst [*autos ho kyklos*, hier Beispiel für die Sache selbst], um den es hier geht, nichts, denn er ist etwas anderes als das. Das Vierte ist das Wissen und der *nous* und die wahre Meinung über diese

Sachen; und alles dies muss als eine einzige Sache gedacht werden, da es nicht in den Lauten [*en phōnais*] und nicht in den körperlichen Gestalten [*en sōmatōn schēmasin*], sondern in den Seelen [*en psychais*] ist; dadurch ist klar, dass es etwas anderes ist als die Natur des Kreises an sich und als die drei, von denen die Rede war. Von diesen kommt der *nous* aufgrund seiner Verwandtschaft und Ähnlichkeit dem Fünften am nächsten, die anderen bleiben weiter von ihm entfernt. Dasselbe gilt von der geraden wie der gebogenen Gestalt und von der Farbe, dem Guten und Schönen und Gerechten und von jedem angefertigten oder natürlich entstandenen Körper, vom Feuer, vom Wasser und allen derartigen Sachen, von jeglichem Lebewesen und vom *ēthos* in der Seele und von allen Erzeugnissen [*poiēmata*] und Leidenschaften [*pathēmata*]. Wenn man für jede Sache diese vier nicht erfasst hat, wird man niemals vollkommen am Wissen des Fünften teilhaben können. Außerdem verdeutlichen die ersten vier aufgrund der Schwäche der Sprache [*dia to tōn logōn asthenes*] sowohl die Eigenschaft [*to poion ti*] eines Gegenstandes als auch dessen Sein. Aus diesem Grund wird niemand, der Verstand hat, seine Gedanken der Sprache anvertrauen, umso mehr, wenn es sich um eine unbewegliche Rede wie jene in Buchstaben geschriebene handelt. (342 a 8–343 a 3)

Halten wir hier einen Augenblick an, um Luft zu holen. Angesichts dieses außerordentlichen *excursus*, der die letzte und deutlichste Darstellung der Ideenlehre enthält, können wir den Schaden ermessen, den der Fälschungsverdacht, der im letzten Jahrhundert über den platonischen Briefen lastete, in der philosophischen Geschichtsschreibung angerichtet hat. Es ist nicht meine Absicht, dieses unwegsame Massiv zu erklimmen. Gleichwohl lohnt sich der Versuch, ein erstes Lager an dessen Hang aufzuschlagen, um die Schwierigkeiten des Aufstiegs aufzuzeigen und um es innerhalb des ihn umgebenden Gebirges zu verorten.

Eine erste Beobachtung, die wir anstellen können (wie u. a. Pasquali es auch bereits getan hat), betrifft den Status der Un-

sagbarkeit, welchen die esoterische Lesart der Sache selbst zuschreibt. Bereits aus dem Kontext ergibt sich eine Abschwächung jenes Status in dem Sinne, als dass es sich bei der Sache selbst um nichts handelt, was die Sprache absolut transzendiert und von ihr vollkommen losgelöst ist. Platon behauptet vielmehr ausdrücklich, dass, »wenn man diese vier nicht aufnimmt« (die, wir erinnern uns, u. a. Name und *logos* umfassen), man niemals in der Lage sein wird, das Fünfte vollkommen zu erkennen. In einer anderen wichtigen Passage des Briefes schreibt er, dass sich die Erkenntnis der Sache selbst plötzlich entzündet, wenn »Namen, *logoi*, Bilder und Wahrnehmungen aneinander gerieben werden, und wenn sie in wohlwollenden Widerlegungen und in Diskussionen, die ohne Missgunst geführt werden, auf die Probe gestellt werden« (344 b 4–7).

Diese eindeutigen Aussagen entsprechen im Übrigen dem sehr engen Verhältnis zwischen Ideen und Sprache, wie es durch die platonischen Dialoge nahegelegt wird. Als Sokrates im *Phaidon* die Genese der Ideenlehre darlegt, sagt er: »Es schien mir demnach notwendig, zu den *logoi* meine Zuflucht zu nehmen, um in ihnen die Wahrheit des Seienden zu finden« (99 e 4–6); andernorts stellt er die Verachtung der *logoi*, die Misologie, als das schlimmste aller Übel (89 d 2) und den Verlust der Sprache als den Verlust der Philosophie (*Soph.*, 260 a 6–7) dar, während er im *Parmenides* die Ideen als das, »was man am ehesten mit *logos* erfasst« (135 e 3), definiert. Und behauptet nicht auch Aristoteles in seiner historischen Rekonstruktion des platonischen Denkens am Anfang der *Metaphysik*, dass die Ideenlehre aus einer *skepsis en tois logois*, aus einer Untersuchung im Bereich der Sprache hervorgegangen sei (987 b 33)?

Die Sache selbst hat daher in der Sprache ihren eminenten Ort, obgleich die Sprache ihr, wie Platon sagt, aufgrund ihrer Schwäche auch nicht ohne weiteres angemessen ist. Man könnte,

offensichtlich paradox, sagen, dass die Sache selbst, obwohl sie die Sprache in gewisser Weise transzendiert, nur in Sprache und durch Sprache möglich ist, dass also die Sache selbst eine Sache der Sprache ist. Wenn Platon sagt, dass das, was sein Denken umtreibt, nicht sagbar sei wie die anderen *mathēmata*, sollte man die Betonung auf Letzteres legen: Es ist nicht sagbar *wie die anderen Lerngegenstände* und deshalb auch nicht einfach nur unsagbar. Es sind eben ethische und nicht bloß logische Gründe, wie Platon unermüdlich wiederholt (*Ep.* VII, 341 e 1–5), die davon abhalten, die Sache selbst dem geschriebenen Wort anzuvertrauen. Die platonische Mystik – wenn es sie denn überhaupt gibt – ist, wie jede authentische Mystik, tief in die *logoi* verstrickt.

Nach dieser einleitenden Anmerkung können wir nun die Aufzählung näher betrachten, die in der Digression enthalten ist. Die Identifizierung der ersten vier Bestimmungen bereitet keine besonderen Schwierigkeiten: der Name, die Definition, das Abbild (das hier den sinnlichen Gegenstand bezeichnet) und schließlich das Wissen, dass sich durch jene einstellt. *Onoma*, der Name, ist in modernen Begriffen ausgedrückt – die übrigens auf die stoische Logik zurückführbar sind – der Signifikant; der *logos* ist das Signifikat bzw. die virtuelle Referenz; das Abbild ist das Denotat bzw. die aktuelle Referenz.

Die einzelnen Bestimmungen sind uns vertraut, auch wenn man nicht vergessen darf, dass erst in der Sophistik und bei Platon jene Reflexion über die Sprache ansetzt, die später zu den präzisen logisch-grammatischen Konstruktionen der Stoa und der hellenistischen Schulen führen wird. Wie im Buch X der *Nomoi* oder im letzten Teil des *Sophistes* stellt Platon auch hier eine Theorie der sprachlichen Bedeutung in ihrer Beziehung zur Erkenntnis dar. Die Schwierigkeit beginnt natürlich mit der fünften Bestimmung, durch die ein neues Element in die uns geläufigen Bedeutungstheorien eingeführt wird. Lesen wir die Passage da-

her noch einmal: »Für jedes Seiende gibt es drei, über die sich das Wissen einstellen muss, das Vierte ist das Wissen selbst, als Fünftes muss man das ansetzen, was erkennbar und das wahrhaft Seiende ist.« Mit dem »Fünften« scheint hier genau jenes Seiende gemeint zu sein, mit dem die Rede beginnt und von dem ausgesagt wird: »Für jedes Seiende gibt es drei ...«. Die Sache selbst wäre demnach einfach der Gegenstand der Erkenntnis, was jene Interpretation des Platonismus (die schon bei Aristoteles am Werk ist) bestätigen würde, welche die Idee lediglich für ein überflüssiges Duplikat der Sache hält. Des Weiteren erwies sich die Aufzählung als zirkulär, weil das, was hier an letzter Stelle genannt wird, in Wahrheit das Erstgenannte und somit die Voraussetzung ist, von der die gesamte Rede ihren Ausgang nimmt.

Vielleicht kann uns die philologische Achtsamkeit für die Details hier behilflich sein, in denen, wie jemand einmal gesagt hat, der liebe Gott steckt. In den modernen Ausgaben des griechischen Textes (in jener von Burnet, die exemplarisch für alle späteren ist, aber auch in jener neueren von Souilhé) lesen wir an dieser Stelle: *pempton d'auto tithenai dei ho dē gnōston te kai alethōs estin on*, »als Fünftes muss man das ansetzen, was erkennbar und das wahrhaft Seiende ist« (342 a–b). Aber die zwei wichtigsten Kodizes, auf die beide Gelehrten ihre Ausgaben stützen – der *Parisinus graecus* 1807 und der *Vaticanus graecus* 1 – enthalten einen anderen Text, in dem anstelle von *dei ho* (»muss man ... was«) *dio* (»weshalb«) steht. Wenn wir die Lesart der Kodizes wiedergeben, oder besser: indem wir *di'ho* schreiben, dann lautet die Übersetzung: »Fünftens [ist] dasselbe [notwendig zu] setzen, weshalb [durch welches hindurch] es [jedes Seiende] erkennbar und wahr ist.«¹

Am Rande dieses Textes hatte eine Hand aus dem 12. Jahrhundert als Verbesserung oder Lesart jenes *dei ho* notiert, an das sich die modernen Herausgeber gehalten haben. Aber der Kodex,

den noch Marsilio Ficino für seine lateinische Übersetzung der platonischen Werke vor Augen hatte, enthielt die Lesart *dio*. Ficanos Übersetzung lautet wie folgt: »Quintum vero oportet ipsum ponere quo quid est cognoscibile, id est quod agnosci potest, atque vere existit.«²

Was also ändert sich, welche neuen Einsichten bringt uns die Wiedergabe des ursprünglichen Texts der Kodizes? Im Wesentlichen die folgende: Die Sache selbst ist nicht einfach mehr nur das Seiende in seiner Dunkelheit, der Gegenstand, der der Sprache und dem Erkenntnisprozess vorausgesetzt ist, sondern *auto di'ho gnōston estin*, das, *wodurch* es selbst erkennbar ist, *seine eigene Erkennbarkeit und Wahrheit*. Auch wenn sie irreführend sein kann, ist die Lesart am Rand, an die sich die modernen Herausgeber gehalten haben, nichtsdestotrotz nicht falsch: Die Hand, die sie notiert hat (und wir haben Grund zur Annahme, dass es sich dabei um keine unerfahrene Hand handelte), sah wahrscheinlich die Gefahr, dass die Erkennbarkeit selbst – die Idee – ihrerseits vorausgesetzt und wie ein Duplikat der Sache hinter oder jenseits der Sache als eine *andere Sache* substantiviert würde. Die Sache selbst – daher auch der Terminus *auto* als die technische Bezeichnung der Idee – ist keine andere Sache, sondern die Sache *selbst*; als solche ist sie jedoch nicht mehr dem Namen und dem *logos* unterstellt [*supposta*], als wäre sie eine reale dunkle Voraussetzung [*presupposto*] (ein *hypokeimenon*), sondern steht im Medium ihrer eigenen Erkennbarkeit, im reinen Licht ihrer Offenbarung und Verkündigung an die Erkenntnis.

Die »Schwäche« des *logos* liegt also genau in seiner Unfähigkeit, diese Erkennbarkeit und Selbigkeit zum Ausdruck zu bringen, und in dem Umstand, dass er die Sache selbst, um die es ihm geht, zu einer Voraussetzung (zu einer Hypothese im etymologischen Sinn des Wortes, als *das, was zu Grunde gelegt ist*) zurückstuft.

Das ist der Sinn der Unterscheidung zwischen *on* und *poion*, zwischen dem wirklichen Sein und seiner Beschaffenheit, auf die Platon im Brief mehrmals beharrt (342 e 3; 343 b 8–c 1). Die Sprache – unsere Sprache – ist notwendigerweise voraussetzend [*presupponente*] und vergegenständlichend, und zwar in dem Sinne, dass sie in ihrem Vollzug die Sache selbst, die sich in ihr und nur in ihr ankündigt, in ein Sein, *über das gesprochen wird*, und in ein *poion*, eine Eigenschaft und Bestimmung, *die vom ihm gesagt wird*, zerlegt. Die Sprache unter-stellt [*sup-pone*] und verbirgt das, was sie ans Licht bringt, im selben Akt, in dem sie es ans Licht bringt. Die Sprache ist mithin immer, gemäß der von Aristoteles aufgegriffenen Definition (die auch Platon in *Soph.*, 262 e 6–7 schon geäußert hatte und die in der modernen Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung noch implizit enthalten ist), *legein ti kata tinos*, etwas-über-etwas Sagen; sie ist daher immer vor-aus-setzend und unter-stellend [*pre-sup-ponente*] sowie vergegenständlichend. Die Voraussetzung ist die Form des sprachlichen Bedeuten als solchem: *kath' hypokeimenou*, etwas über ein Subjekt sagen.

Die Warnung, die Platon der Idee mitgibt, ist also, dass *die Sagbarkeit selbst in dem, was von und über etwas gesagt wird, ungesagt bleibt* und dass *die Erkennbarkeit selbst in dem, was von und über etwas erkannt wird, verlorengeht*.

Das spezifische Problem, um das es im Brief geht – welches notwendigerweise das Problem jeder menschlichen Rede ist, die das »Fünfte« ausdrücken möchte, die mithin das zum Thema macht, was nicht Thema sein kann –, ist daher: Wie ist es möglich zu sprechen, ohne dasjenige, wovon man spricht, zu unterstellen, zu hypo-thetisieren und zu unterwerfen [*soggettivare*]? Wie ist also möglich, *legein kath' hauto*, nicht über etwas Vorausgesetztes, sondern durch es selbst zu sprechen? Und da die Ebene der Namen für die Griechen wesentlich jene ist, die *kath' hauto* ge-

sagt wird: Kann die Sprache das, was sie benennt, ergründen (*logon didonai*), kann sie *aussagen*, was der Name *genannt* hat?

Dass in diesem Problem so etwas wie ein Widerspruch enthalten war, haben bereits die ältesten Kommentatoren gesehen. Wir sind im Besitz der Glosse eines späten platonischen Scholiasten, die ungefähr Folgendes sagt: »Wie kommt es, dass der Meister im *Phaidros* die Schrift abwertet und dennoch, da er doch geschrieben hat, sein schriftliches Werk in gewisser Weise für wertvoll gehalten haben muss? Auch hierin«, antwortet der Scholiast, »ist er der Wahrheit gefolgt: So wie die Gottheit sowohl die unsichtbaren Dinge als auch jene geschaffen hat, die erblickt werden können, hat auch er einige Dinge ungeschrieben belassen, andere geschrieben.« Dieselbe Frage stellt sich sicherlich auch für den Siebten Brief. Indem er über das schreibt, worüber er sich Gedanken macht und dieses aber nicht geschrieben werden soll, scheint Platon die Schwäche des *logos* herauszufordern und seine eigenen Überlegungen zu widerrufen. Und es ist sicherlich kein eitler Scherz, wenn er in einem anderen Brief die Urheberschaft der Dialoge abstreitet, die unter seinem Namen zirkulierten, und behauptet, dass sie »von einem Sokrates stammen, der schöner und jünger geworden ist« (*Ep.* II, 314 c 3–4). Hier springt die Paradoxie des geschriebenen platonischen Werkes sofort ins Auge: In einem Brief – den die Modernen oft für apokryph gehalten haben – erklärt er seine Dialoge für nicht authentisch, um sie einem unmöglichen Autor zuzuschreiben: dem Protagonisten der Dialoge selbst, Sokrates, der schon seit vielen Jahren tot und begraben liegt. Die Figur, *über die* im Text gesprochen wird, nimmt hier die Stelle des Autors der Dialoge an, in denen sie selbst vorkommt. Bereits die antiken Kritiker, und gerade die scharfsinnigsten wie Demetrios und Dionysius, hatten bemerkt, wie der Stil Platons, der in den ersten Dialogen sehr klar ist, dunkel (*zophos*), geschwollen und parataktisch wird, wenn er