

APELIOTES

Studien zur Kulturgeschichte und Theologie

Thomas Wabel / Michael Weichenhan
(Hrsg.)

Kommentare

Interdisziplinäre Perspektiven
auf eine wissenschaftliche Praxis

PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

Einleitung: Der Kommentar als Transformationsmedium des Textes

MICHAEL WEICHENHAN

Kommentare sind allgegenwärtig. Die Regale insbesondere der geisteswissenschaftlichen Bibliotheken sind angefüllt mit Kommentaren zu Homer, Vergil, Dante und Goethe, zu den Büchern der Bibel, zu den Werken von Aristoteles, Descartes und Kant, zum *Corpus iuris civilis* und zum Strafgesetzbuch. Selbst dann, wenn ein enger Begriff von Kommentar diesen von anderen Formen der Interpretation unterscheidet, machen Kommentare einen beträchtlichen Teil der geisteswissenschaftlichen Produktion aus.

Der Kommentar in einem engeren Sinn, wohl am besten als „philologisch“ zu bezeichnen, dient einem Text und beansprucht nicht, ihn in die Gegenwart fortzuschreiben. Seine Aufgabe erfüllt er in der Rekonstruktion dessen, was einem Autor präsent war, aber dem Leser des Textes nicht mehr ohne weiteres präsent ist. Insofern er seine Leser lediglich mit Informationen versorgt, die idealer Weise die einen Sinn ermittelnde Interpretation ermöglichen, also bspw. auf linguistische Probleme aufmerksam macht, Quellen identifiziert, Anspielungen erklärt und über Realien aufklärt, ist er von der Interpretation mindestens der Tendenz nach zu unterscheiden.¹ Laut Schleiermacher ermöglicht er das Verstehen, indem er sich auf die „Hinweigräumung der vorläufigen Schwierigkeiten“ beschränkt.² Inwieweit nur diese philologische Form *Kommentar* genannt und von anderen Formen der Interpretation auch terminologisch abgegrenzt werden sollte, steht hier ebenso wenig zur Debatte wie

-
- 1 Vgl. A. Thomasberger, *Über die Erläuterungen zu Hofmannsthals Lyrik*. In: Kommentierungsverfahren und Kommentarformen, hgg. von G. Martens, Tübingen 1993, 11–16.
 - 2 Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (1838), hgg. von M. Frank, Frankfurt/ M. 1977, 78f.

die Frage, ob sich diese Abgrenzung tatsächlich streng durchführen lässt.³

Bei allen in diesem Band diskutierten Kommentaren handelt es sich nicht um Beispiele derartiger, rein philologischer Erläuterungen, – die von KARIN METZLER diskutierten Passagen des Origenes kommen ihnen allerdings nahe – sondern um eine bestimmte Art von Schriften, die einen anderen, einen älteren, ursprünglichen und insoweit „kanonischen“ Text erläutern, aber eben auch interpretieren. Das gilt von Kommentaren zu biblischen Büchern aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, die in den Beiträgen von KARIN METZLER und JOHANNA BRANKAER behandelt werden, in nicht geringerem Maße von solchen zu Aristoteles oder Dio-

3 Auf die Begriffsgeschichte von *ύπόμνημα* und *commentarius* ist hier nicht einzugehen (vgl. F. Bömer: *Der Commentarius: Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars*. In: *Hermes* 81 (1953), 210–250), da in unserem thematischen Horizont die bei Platon belegbare Bedeutung von *ύπόμνημα* als *Aufzeichnung*, die im Zusammenhang des Unterrichts zur *Erinnerung* entsteht, und der *commentarius* (zu *communisci*, sich erinnern: was zum Erinnern verwendet wird) stets als eine Art von Texten gilt, die etwas *erläutern*. Vgl. exemplarisch Hieronymus, *Commentarius in epistolam ad Galatas* III, proem., (PL 26, 400C): „Ich schreibe keine Lobrede oder eine Streitschrift, sondern einen Kommentar, d.h. ich habe nicht vor, meine eigenen Worte in den Mittelpunkt zu stellen, sondern dass das, was von andern bereits gut gesagt worden ist, so verstanden wird, wie es gesagt ist. Meine Aufgabe besteht darin, Dunkles zu erklären, Offensichtliches kurz zu streifen, bei Zweifelhaftem zu verweilen. Daher wird von den meisten der Sinn von Kommentaren als Erläuterung bestimmt.“ („me non panegyricum, aut controversiam scribere, sed commentarium, id est, hoc habere propositum, non ut mea verba laudentur, sed ut quae ab alio bene dicta sunt, ita intelligantur ut dicta sunt. Officii mei est obscura disserrere, manifesta perstringere, in dubiis immorari. Unde et a plerisque commentariorum opus explanatio nominatur“ (Hervorhebung MW). Weiter geht Simplikios, *In Aristotelis Categories* (ed. Kalbfleisch CAG 8, S. 3, 5f.): „Mein Ziel war, ein genaueres Verständnis des Gesagten zu befördern, zugleich den tiefen Geist des Autors, der der Menge unzugänglich ist, zu verdeutlichen und fasslicher zu gestalten“ (ο δὲ σκόπος ἦν μοι [...] ἀκριβεστέραν τῶν εἰρημένων κατανόησιν προσλαβεῖν, ἅμα δὲ τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἀβατὸν ἐπὶ τὸ σαφέστερον τε καὶ συμμετρότερον καταγγεῖν). Boethius erklärt am Beginn seines großen Kommentars zu *De interpretatione* (ed. C. Meiser, 3), dieser sei geschrieben worden, um den Schwierigkeiten abzuhelfen, die sich aus der außerordentlich knappen Darstellungsweise ergeben und noch über die üblichen Verständnisschwierigkeiten eines Textes des Aristoteles hinausgehen.

genes Laertios, wie FLORIAN WÖLLER und MICHAEL WEICHENHAN an Hand frühneuzeitlicher Beispiele zeigen. Dass diese Form der Kommentierung, die im Gegensatz zum philologischen Kommentar dem Text eine Aktualität sichert, keineswegs ein Phänomen der Vergangenheit ist, zeigt HELLMUT POLLÄHNE auf dem Gebiet der Rechtsprechung. Fasst man den Begriff des Kommentars so weit, dass er sich nahezu auf alle Texte erstreckt, die sich auf andere Texte beziehen, sie fortsetzen, weiterführen, aber auch deren Einfluss zu minimieren und unkenntlich zu machen versuchen, lässt sich mit CATHERINA WENZEL die auf den ersten Blick paradox erscheinende Frage Franz Rosenzweigs wieder aufnehmen, ob es sich beim Koran um einen Kommentar ohne einen Text handelt. Hinter Rosenzweigs Frage steht die Voraussetzung, den Koran von vorn herein als einen auktorialen Text zu verstehen, der von Mohammed verfasst worden sei, um die religiösen Traditionen, von denen er ausging, das Judentum, ein nestorianisch geprägtes Christentum und schließlich auch das arabische „Heidentum“ zu verdrängen. Hinsichtlich der heiligen Schriften der Juden und Christen fungiert der Koran dann als ein sekundärer Text, der das, was er vorgeblich kommentiert, in Wahrheit ersetzt.⁴ Unabhängig von der Frage, ob eine solche Sichtweise historisch angemessen ist – was Wenzel verneint –, so lenkt sie den Blick auf ein grundsätzliches Problem des Kommentars: sein prekäres Verhältnis zum Text. THOMAS WABEL hat es als den Zusammenhang zwischen dem Verschwinden des Textes und der Sicherung der Aktualität in dessen Kommentaren bezeichnet. Kommentare sind, so könnte man sagen, gerade deshalb interessant, weil sie nicht nur, gleichsam selbstlos, vorläufige Verständnisschwierigkeiten hinwegräumen, sondern auch selbst ein Text sind. Einige wenige Bemerkungen sollen dies verdeutlichen.

Kommentare sind meist stattlichen Umfangs, darüber hinaus zahlreich, und schon deshalb haben sie etwas Einschüchterndes. Weil selbst der „dienende“ philologische Kommentar der subtilen Dialektik, die Hegel am Verhältnis von Herr und Knecht aufgedeckt hat, nicht entkommt, indem er den Blick in bestimmter Weise lenkt und die Lektüre insoweit prägt, ist die Beziehung zwischen Text und seinem Kommentar problematisch. George Steiner, der den philologischen und historischen Kom-

4 Vgl. dazu jüngst A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, besonders 37–44.

mentar schätzte, hat die Problematik des sekundären Diskurses, der sich in interpretatorischen Kommentierungen entfaltet, eindrücklich ins Licht gestellt. Seine unverhohlen axiologische Unterscheidung zwischen dem primären Text und der Menge der ihm angelagerten „Kommentare“, die getragen wird von einem tiefen Unbehagen an der akademischen Routine, artikuliert die sicher nicht unberechtigte Besorgnis, dass den Text die Fülle seiner Kommentierungen absorbiert. Kommentare sind dann keine Wegweiser oder Pfade zum Text selbst. Vielmehr verstellen sie den Blick, verschlingen ihn und fungieren geradezu als dessen Surrogat. Freilich ist der Nachdruck, mit dem Steiner auf der Unersetzlichkeit des Primären besteht, das Pathos, das aus seiner Verteidigung der „logozentrischen“ Auffassung von Sprache, Literatur, ja der gesamten Kunst spricht, nicht nur aus der Verstimmung über die Flut erläuternder, „sekundärer“ Texte zu erklären. Die wortreich vorgetragene Empörung hat ihren Grund letztlich in einer Theologie, die sich zusammenfassen lässt in Sätzen des Prologs des Johannesevangeliums: *Im Anfang war das Wort – und Gott war das Wort.* Für Steiner, nicht anders als für Derrida, stellen diese Sätze so etwas wie ein geheimes Zentrum der europäischen Kultur dar, die vom antiken Griechenland bis ans Ende des 19. Jahrhunderts reicht.⁵ Einer „logozentrischen“ Kultur, in der ein „primärer“ Text schließlich Abglanz eines göttlichen Sprechens ist: eine Form von Offenbarung. Offenbarung aber kann nicht verständlich gemacht, sie kann nur akzeptiert werden. Steiners idealer aufmerksamer Leser redet nicht über Texte, erst recht nicht über seine Interpretationen, er sieht auf das, was ihm der Text „be-deutet“. Er wird eines Mysteriums teilhaftig. Die Wendung zum Text, was hier heißt, zum großen, zum klassischen Text, bedeutet deshalb einen Weg gegen den Strom der Zeit nehmen, sich den Fortschreibungen der Kommentare zu entziehen, also der *differance* seiner Grenzen Einhalt zu gebieten. Der dekonstruktivistischen Verlo-

5 Vgl. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967; deutsche Übersetzung von H.-J. Rheinberger und H. Zischler: *Grammatologie*, Frankfurt/ M. 1974; G. Steiner, *Real Presences*, London 1989; deutsche Übersetzung von J. Trobitius: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß*, München 1990.

ckung, diese immer weiter hinauszuschieben (*différer*), stellt Steiner den Ruf nach dem Ende der Kommentierung entgegen.⁶

Freilich ist das nur eine der möglichen Betrachtungsweisen, und eine zweifellos extreme. Was Steiner weniger übersieht als *ausblendet*, ist die *transformatorische Funktion*, die Kommentare gegenüber Texten erfüllen. Dies können sie, weil kein Text selbst Sprache, Anrede – oder gar eine „Offenbarung“ – ist, sondern grundlegend ein schriftlich fixiertes Objekt in der zwischen Text und Leser „zerdehnnten Situation“, wie dies von Jan Assmann und Konrad Ehlich bezeichnet worden ist.⁷ Schrift bewahrt das, was nicht mehr präsent ist und somit erinnert werden muss, vor

6 Steiner: *Real Presences*, 39f; 44: „Commentary is without end. In the worlds of interpretative and critical discourse, book [...] engenders book, essay breeds essay, article spurns article. The mechanics of the interminability are those of the locust. Monograph feeds on monograph, vision on revision. The primary text is only the remote font of autonomous exegetic proliferation. [...] At present, in fact, the principle energies and animus of the academic-journalistic outpouring in the humanities is of a tertiary order. [...] To achieve finalities of meaning one must punctuate (the very term is that of a ‘full stop’). One must arrest the cancerous throng of interpretations and re-interpretations.“ Den authentischen Text, so gibt Steiner zu verstehen, machen die Interpretationen weniger verständlich als dass ihn das kommentierende *Gerede* profanisiert. Deshalb muss der Text gegen die im Grunde auf Entsakalisierung hinauslaufende Kommentierung geschützt werden. — Über den Text als „wertvollstes Zeugnis [...] von der göttlichen Gegenwärtigkeit in der Schöpfung“ vgl. H. White, *Das absurdistische Moment in der Literaturkritik der Gegenwart*. In: ders.: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, hg. von R. Koselleck. Stuttgart 1986, 303–328, hier 306. — Dass auch eine zu Steiner konträre Position theologische Argumente ins Feld führen kann, zeigt Harold Bloom (vgl. dessen *A Map of Misreading*, Oxford 1975). Für Bloom ist ein Text gemäß Barthes und Derrida nie primär Sprache, sondern genuin Schrift und damit die Basis eines Spiels diverser Fortschreibungen. Ein Text offenbart deshalb nicht den göttlichen Logos, sondern ist, wie es im Anschluss an die Lurianische Kabbala heißt, Resultat der göttlichen Selbstkontraktion (מיצנה), nicht Abglanz von Präsenz, sondern Zeichen der Abwesenheit.

7 K. Ehlich: *Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung*. In: Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I, hgg. von Aleida Assmann/ Jan Assmann/ Christoph Hardmeier, München 1983, 24–43; J. Assmann: *Text und Kommentar. Einführung*. In: *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, hgg. von J. Assmann/ B. Gladigow, München 1995, 9–33.

dem Vergessen. Aber die Konservierung ist, bezieht man sie auf die lebendige Rede, unvollständig. Denn schriftlich fixieren lässt sich am besten der lokutionale Bereich einer Äußerung, während dies auf der illokutionalen und perlokutionalen Ebene in nur geringerem Maße gelingt; auch entfallen verdeutlichende Gesten. Gemessen an der Rede erscheint der Text damit nahezu farblos, als eine matte Aufzeichnung und eine Reduktion.⁸ Daher wird der Rhapsode Ion, ein erfolgreicher Rezitator, zu Recht dafür bewundert, den Text des Homer „aufzuführen“, d.h. ihm die Plastizität der Rede wiederzugeben und so die Hörer zu Tränen zu röhren.⁹

Platon, der im *Ion* den Unterschied markiert hat zwischen einem auf literarischer Überlieferung basierenden Wissen und der Einsicht, die die Philosophie ermöglicht, war sich bewusst, dass Texte nicht einfach partielle Speicherung von Rede sind, sondern etwas anderes. Für den Autor oder auch den Leser fungieren sie als Externalisierungen innerer Einsichten, sie sind Mittel einer rein äußerlichen Erinnerung, aber nur ein Surrogat der maieutischen Rede, die im lebendigen Gegenüber Erkenntnis unmittelbar erzeugt. In ihrer materiellen Objektivität stehen sie dem eigentlichen Erkenntnisprozess insoweit geradezu im Wege, als sie den Erkenntnisvorgang zum äußerlichen, lesenden Nachvollzug eines bereits Erkannten und damit zur Simulation von eigentlicher Einsicht geraten zu lassen drohen.¹⁰ Derrida hat dies als die *Verschleierung der natürlichen und ersten Anwesenheit von Sinn bei der Seele im Logos* bezeichnet.¹¹

8 Treffend bringt dies die Figur des Robert Walton im 2. Brief an die Schwester zum Ausdruck: „I shall commit my thoughts to paper, it is true; but that is a poor medium for the communication of feeling. I desire the company of a man who could sympathise with me; whose eyes would reply to mine“ (M. Shelley: *Frankenstein or The Modern Prometheus*).

9 Vgl. Platon, *Ion* 535b–536d.

10 Platon, *Phaedrus* 275a: „Du hast (in Gestalt der Schrift) kein Heilmittel für die Erinnerung, sondern lediglich für das Gedächtnis gefunden“ (οὐκούν μνήμης, ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον εὗρες). Weil der Leser sich auf die äußeren Zeichen konzentriert, vernachlässigt er den Blick nach innen, aus dem allein wahre Einsicht kommen kann, die Platon als Wiedererinnerung bestimmt. Auf diesem Hintergrund leuchtet ein, weshalb ein Teil der platonischen Lehre (oder gar diese insgesamt) laut *epistula VII*, 341a–444d ungeschrieben bleibt: Sie unterscheidet sich von einer Lehre, die man, schriftlich fixiert, „getrost nach Hause tragen“ kann, gerade dadurch, dass sie unmittelbar Einsicht erzeugt. (Die – frei-

Diese Verschleierung hat Folgen. Anders als beim Verbergen der Einsichten, die einer esoterischen Unterweisung vorbehalten und ungeschrieben bleiben, tritt die verschriftete Erkenntnis nach außen: Sie wird zur *Lehre*, die nicht das Seiende selbst erteilt, sondern der Autor des Textes. Besteht diese Gefahr bereits bei der mündlichen Unterweisung, so wird sie bei deren Verschriftlung potenziert.¹² Worte sind kraftlos, hatte Platon im siebten Brief festgestellt. Weil sie schwach sind, διὰ τὸ τῶν

lich nicht unangefochtene – Echtheit des siebten Briefes wird hier angenommen.) Möglicher Weise könnte dies wiederum als Grund angesehen werden, weshalb sich platonische Philosophen mitunter der Publikation ihrer Vorlesungen enthalten, wie Porphyrios bspw. von Ammonios und Plotin berichtet (*vita Plotini* 18–20). Den hohen Stellenwert von Lektüre und Interpretation von Büchern sowie Formen philosophischer Schriftstellerei im 2. und 3. Jahrhundert haben eingehend untersucht G. Snyder: *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews, and Christians*. New York 2000; A. Grafton/ M. Williams: *Christianity and the Transformation of the Book. Origin, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge/ Mass. 2006.

- 11 Derrida, *De la grammatologie*, 55: „L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l'âme dans le logos.“
- 12 Das Problem, inwieweit bereits die *Rede* selbst überhaupt etwas lehren kann, ist bspw. von Sextus Empiricus (*Pyrrhoniae institutiones* III, § 267f.) aufgenommen und im Sinne einer grundsätzlichen Skepsis zugespitzt worden, denn bereits bei den Worten, derer sich die Rede (λόγος) bedient, handelt es sich um Gebilde, die nur auf Grund einer Setzung Bedeutung haben (Θέσει σημαίνουσιν). Wissen kann deshalb nicht einmal von der Rede bewirkt, sondern im günstigen Fall stimuliert werden. Wer etwas im eminenten Sinne weiß, weiß dies nicht auf Grund einer unterweisenden Rede, die ihn ja mit Unbekanntem konfrontiert, sondern weil er sich an etwas erinnert, was er bereits wusste: οὐκ ἐξ αὐτῶν διδασκόμενοι ἀπερο ἡγνόουν, ἀλλὰ ἀναμιμησκόμενοι καὶ ἀνανεύμενοι ταῦτα ἀπερο ἥδεσαν. In noch höherem Maße gilt dies selbstverständlich von der verschrifteten Rede, da der in arbiträren Zeichen und in phonematischer Schrift abgefasste Text auch keine natürliche Verbindung zu den Signifikanten der Rede aufweist. Eine Interpretation der platonischen Schriftkritik in ihrem Zusammenhang mit der Problematisierung gesprochener Rede bietet M. Erler: *To Hear the Right Thing and to Miss the Point: Plato's Implicit Poetics*. In: *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, ed. by A. N. Michelini. Leiden/ Boston 2003, 153–173. Hieroglyphen und die logographische Schrift der Chinesen schienen im 17. Jahrhundert Kircher und Leibniz Auswege aus den Schwierigkeiten zu bieten, die sich aus der doppelten Konventionalität der verschrifteten Sprachen ergeben.

λόγων ἀσθενές (343a), erzeugen auch sie nicht notwendig die Einsicht in das Wahre selbst, sondern können unter Umständen nur den Umgang mit „Worten“ lehren, das virtuose Spiel mit Wissensattrappen. Noch größer ist die Gefahr, werden die gesprochenen Worte einem starren (ἀμετακίνητον) Text anvertraut. Was den philosophischen Text in den Augen Platons diskreditiert, ist gerade das, was die schriftliche Speicherung von Erkenntnissen für die Entwicklung des wissenschaftlichen Wissens unverzichtbar macht: Wissensinhalte werden nahezu problemlos verfügbar. Das Wissen vermehrt sich. Ein Unterricht hingegen, der nicht Resultate präsentiert, sondern einen mühevollen und langsamem Prozess durch Wahrheit und Falschheit und deren ständige Korrektur beschreitet (344b), hat seinen Sinn gerade darin, den Vorgang des Lernens zu verlängern, den Umgang mit den Dingen und dem Wissen um sie also gerade zu *erschweren*. Die platonischen Dialoge, deren hoher künstlerischer Rang außer Frage steht, lassen sich, werden sie auf dem Hintergrund der Schriftkritik des siebten Briefes interpretiert, als Gestaltungen dieses erschwerten, des verlängerten Weges zur Erkenntnis verstehen. Sie präsentieren weniger eine Lehre als dass sie die Suche nach Wahrheit vorzeichnen.¹³

Wird der philosophische Lehrer zum Autor, so gibt er in der Regel die Möglichkeit aus der Hand, die Schüler auf den Weg der Wiedererinne-

13 Vgl. zu Platon als Autor bspw. J. Dalfen: *Polis und Poesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München 1974; R. Patterson: *The Platonic Art of Tragedy and Comedy*. In: *Philosophy and Literature* 6, 1982, 76–93; V. Hösle: *Der Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München 2006. — In diesen Zusammenhang gehört die Diskussion der ungeschriebenen Lehre, die in der Moderne entscheidend durch die Auffassung Schleiermachers geprägt ist (vgl. dessen *Einleitung zu Platons Werken*. In: *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hg. von K. Gaiser, Hildesheim 1969, 1–32). Vgl. zu den Interpretationen Schleiermachers, Hegels und Nietzsches die Skizze von T. A. Szlezák: *Six Philosophers on Philosophical Esotericism*. In: *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, ed. by A. N. Michelini. Leiden/ Boston 2003, 202–221, sowie Szlezáks detaillierte Auseinandersetzung mit Schleiermacher in Schleiermachers „*Einleitung*“ zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann, in: *Antike und Abendland* 43, 1997, 46–62. Gyburg Radke hat in ihrem fulminanten Werk *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin/ New York 2006, 1–62, die Schriftkritik Platons im Horizont des dekonstruktivistischen Diskurses erörtert.

rung zu zwingen. Er ist lediglich ein solcher, der als Ursprung von bestimmten Lehren (häufig: δογματίζειν) gilt, die tradiert werden. Damit aber wird nicht die Wahrheit des Seins, sondern prinzipiell die Vielheit von Ansichten und Meinungen im doppelten Sinne des Wortes „sujet“ der Philosophie.¹⁴ Diese existiert in Form von verschiedenen Texten, die von Personen unter bestimmten historischen Bedingungen mit gewissen Absichten verfasst wurden. Auf Grund der Unbeweglichkeit der Schrift lassen sich die Unterschiede zwischen den Positionen einzelner Denker und Schulen, die stilistischen Besonderheiten von Autoren, Einflüsse, Abhängigkeiten und individuelle Originalität erkennen. Ob und inwieweit sich die jeweils erhobenen Geltungsansprüche mit der Historizität philosophischer Bücher vereinbaren lassen oder diese vielmehr jene Ansprüche letztlich untergräbt, ist ein namentlich seit der frühen Neuzeit intensiv diskutiertes Folgeproblem. Zuvor allerdings werden sie einem fortwährenden Prozess der Kommentierung unterzogen, von der die Dialoge Platons selbstverständlich nicht ausgenommen sind.¹⁵

-
- 14 Es erscheint merkwürdig, dass selbst Emanuele Severino in seiner kritischen Revision der Philosophiegeschichte (*Essenza del nichilismo* (1972), dt.: *Vom Wesen des Nihilismus*. Übersetzung M. Oschwald-Di Felice, Stuttgart 1983), der seit Parmenides ein mehr oder minder offener Nihilismus unterstellt wird, auf den Aspekt der Textwerdung des Philosophierens nicht eingeht. Dabei würde gerade dieser – historisch freilich kaum greifbare – Übergang von einer ungeschriebenen Philosophie zur geschriebenen Lehre die von ihm diagnostizierte Wendung zur Verzeitlichung des Seienden und zur $\tau\acute{e}xvn\eta$, die sich ja grundlegend in der Produktion philosophischer Texte äußert, gut illustrieren und darüber hinaus ein in der abendländischen Philosophiegeschichte immer wieder aufgegriffenes Problem sichtbar machen.
 - 15 Eine eingehendere Darstellung der Behandlung der platonischen Dialoge und gar der philosophisch-philologischen Arbeit an philosophischen Texten der Antike kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Zur Verdeutlichung sei nur auf Diogenes Laertios hingewiesen, der in *Vitae philosophorum* III 65 drei Schritte der Platonexegese nennt: 1. Feststellung, was überhaupt gesagt wird, 2. weshalb und in welcher Hinsicht es gesagt ist, d.h. ob es Darstellung der eigenen Lehre oder um andere zu widerlegen gesagt ist, 3. Feststellung, ob es richtig ist, was gesagt ist. Das folgende Kapitel führt die verschiedenen Zeichen an, mit denen anspruchsvolle Platonausgaben versehen waren und neben wichtigen Lehrsätzen ($\tau\acute{a}\; \delta\acute{o}gmat\alpha\;\kai\; \tau\acute{a}\; \grave{\alpha}q\acute{e}s\grave{\alpha}kovta$) auf sprachliche Schönheiten, Varianten, Interpolationen aufmerksam machen. Ein weitaus differenzierteres Interpretationssystem bietet die Einführung in die Platonische Philosophie aus der 2.

Die knappen Bemerkungen zu Platons Kritik an der Schrift verdeutlichen, dass der verschriftete, unveränderliche Text Steiners Postulaten nicht genügen kann. Ein Text ist in gewisser Weise stets defizitär, er taugt deshalb nicht zur Vermittlung von „realer Gegenwart“, der sich die Kommentare lediglich widersetzen bzw. zum Verschwinden bringen. Er kann sie bestenfalls bezeichnen. Selbst dort, wo der Anspruch geradezu exemplarisch erhoben wird, die göttliche Präsenz in der Welt wahrheitsgemäß zu bezeugen, markiert der Text den Abstand zu dem, worauf er verweist: Das Johannesevangelium schließt mit dem Hinweis auf die Grenze, an die der Text gegenüber dem gelangt, wovon hätte gesprochen werden können. Würde aufgezeichnet werden, was Jesus getan habe, so der Autor jenes Evangeliums, böte selbst der gesamte Kosmos nicht genügend Raum für die dann erforderlichen Bücher.¹⁶

Eine Stelle wie diese verdeutlicht den Unterschied zwischen dem gemeinten Defizit und den Spielräumen, die ein Text als ein *invariantes System von Relationen*, wie Jurij Lotman gesagt hat, also als das „Werk“, seinen Lesern eröffnet.¹⁷ Wenn Wolfgang Iser in einer seiner Studien zum *Ulysses* als charakteristisch für diesen Roman hervorhebt, dass der Leser die vom Text „bereitgehaltenen Anschauungsmöglichkeiten selbst zu komponieren“ habe, so betrifft dies eine Eigenschaft des Textes selbst, die ihm vom Autor verliehen worden ist.¹⁸ Interpretatorische Sinnermittlung geht in diesem Falle mit dem Bewusstsein einher, dass jede einzelne von einer unabsehbaren Fülle weiter bestehender Möglichkeiten der Perspektivierung begleitet ist. Darin zeigt sich nichts Defizitäres – freilich ein tiefgehender Unterschied zur Rede –, sondern vielmehr der Reichtum dieses Kunstwerks. Nach Auskunft seines Autors ist es gerade

Hälften des 6. Jahrhunderts, die von L. G. Westerink publiziert worden ist (*Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Introduction, Text, Translation and Indices*. Amsterdam 1962).

¹⁶ Vgl. Joh. 21,25.

¹⁷ Vgl. J. M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte. Übersetzt von R.-D. Keil*, München 1993, 87.

¹⁸ W. Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1994, 355. Dies nimmt die in *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, 14–18, entwickelten Einsprüche gegen die Vorstellung der vom literarischen Werk ablösbareren Bedeutungen und deren „Konsumierbarkeit“ auf.

so eingerichtet, dass es Gelehrte auf Jahrhunderte beschäftigen und so seine Unsterblichkeit sicherstellen wird.¹⁹ Die Rätsel aber, die Joyce der Nachwelt aufgibt, sind nicht zum Lösen aufgegeben, sondern zu ihrer Betrachtung. Sie resultieren nicht aus dem Mangel an Informationen, aus dem Fragmentarischen, das dem Text als Dokument einer vergangenen Realität eigen ist.

Allerdings wird in wenigen Jahrhunderten auch der Ulysses ein „alter“ Text sein wie die Epen Homers, die Bücher der Bibel, das corpus Aristotelicum oder Dantes Comedia. Dessen Verständnisschwierigkeiten werden deshalb zum Teil ganz anderer Natur sein als jene „enigmas and puzzles“, die Joyce in seinem Werk unterbrachte. Möglicherweise wird sich die Aufmerksamkeit der Professoren dann auf das einst Selbstverständliche richten; Glossen²⁰ und Scholien, die auch bei der Kommentierung Homers am Anfang standen, werden ungebräuchliche Worte und weithin unbekannte Realien erklären.²¹ Nicht allein die textimmanenten Leerstellen des Werkes, sondern auch dessen Grenzen gegenüber den veränderten Welten, in denen der Text jeweils gelesen wird, werden solche Kommentare thematisieren.

-
- 19 „I've put in so many enigmas and puzzles that it will keep the professors busy for centuries arguing over what I meant, and that's the only way of ensuring one's immortality.“ Die bekannte Äußerung zitiert bei Iser, *Der implizite Leser*, 302.
- 20 Die γλῶτται sind zunächst die ungebräuchlichen, unverständlichen und unbekannten „Ausdrücke“ selbst, die einer Erläuterung in Form der Angabe eines gebräuchlichen (κύριον) Wortes bedürfen, vgl. Aristoteles *Rhetorica* 1410b11f: αἱ μὲν οὖν γλῶτται ἀγνῶτες, τὰ δὲ κύρια ἵσμεν. So auch bei Isidor von Sevilla, *Etymologiae* I 30, 1 (PL 82, 106A): „Glossa graeca interpretatione linguae sortitur nomen. Hanc philosophi ad verbum dicunt, quia vocem illam de cuius requiritur uno et singulari verbo designat. Quid enim illud sit in uno verbo positum declarat“. Vgl. E. Jeauneau: *Gloses et commentaires de textes philosophiques (IX^e–XII^e s.)*. In: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévaux. Définition, critique et exploitation*. Louvain-la- neuve 1982, 117–131, hier 117f.
- 21 In diese Richtung gehen bereits gegenwärtige Ausgaben. Die kommentierte Ausgabe des Suhrkamp Verlages (*James Joyce Ulysses, übersetzt von Hans Wollschläger, herausgegeben und kommentiert von Dirk Vanderbeke, Dirk Schultze [...]*, Frankfurt/ M. 2004), deren Kommentare wohl als Scholien zu bezeichnen sind, bietet diese in Form von Marginalien, schließt also an eine mittelalterliche und frühneuzeitliche Gestaltung an.