Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Artikel: Reflexivität als Motor von Philosophie

Autor: Schällibaum, Urs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883078

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Eingereichter Artikel / Article reçu

Studia Philosophica 52/93

URS SCHÄLLIBAUM

Reflexivität als Motor von Philosophie

Am Beispiel von Dialogstrukturen (Platon, Leone Ebreo, Spinoza)

Philosophisches Reden ist unter anderem ausgezeichnet durch eine Bezüglichkeit zwischen seinem Thema und dem, *worin* sich die Thematisierung bewegt. Philosophisches Reden ist *reflexiv*, aber nicht im Sinne einer Reflexion, denn auch eine solche wird sich in einem (oder mehreren) ‹Worin› vollziehen. ‹*Reflexivität*›, als weitester Begriff für diese Beziehung, äussert sich vielmehr in der Notwendigkeit, das Verhältnis von Thematisierung und Thema überhaupt wahrzunehmen; sie selbst bleibt indifferent gegenüber möglichen Bestimmungen des Verhältnisses. Ausdruck davon ist die philosophische Tendenz zur reflexiven *Übereinstimmung*: Wie eine Reflexion über Vernunft selbst vernünftig sein will, kann eine kritische Reflexion über Mythos vernünftig, eine andere darin vernünftig sein wollen, dass sie sich als selbst mythisch begreift. Reflexivität ist dabei mindestens so konstitutiv wie die Thematik, denn diese erscheint trotz gleichem Namen (Vernunft, vernünftig) jeweilen anders und auf anderer Ebene. Innerhalb dieser Tendenz sind verschiedenste und komplexe Verhältnisse möglich. Die Reflexivität, in welcher überhaupt eine solche Tendenz stattfinden kann, aber auch stattfinden muss, ist weder Übereinstimmung noch Nicht-Übereinstimmung; ihre Indifferenz ist die Differenz (aber Bezüglichkeit) zwischen Thematisierung und Thema. Die Seite des Themas wird hier als ‹thematisch› bezeichnet, die Seite der Thematisierung als ‹operativ›; dieser Begriff kann vielfältige Aspekte aufweisen: methodische, terminologische, logische, grammatische, rhetorische Aspekte, Darstellungsform, Medium, Hexis, Stil. Als ‹operativ› kann alles gelten, was an einer Thematisierung nicht selbst unmittelbar thematisch ist. Hinter dieser Pseudo-Definition liegt die eigentliche Problematik. Denn Reflexivität selbst ist niemals gegeben, sondern ihre Wahrnahme gestaltet erst das Verhältnis zwischen Operativem und Thematischem. Diese Wahrnahme ist nicht identisch mit einer thematisierenden Reflexion, so dass anzunehmen

ist, dass in philosophischen Texten in irgend einer Weise nicht nur die operative Seite, sondern auch die Reflexivität selbst bereits mit-thematisiert oder *exponiert* ist. Dies ist der Fall in der spezifischen Tendenz, den eigenen Antrieb oder Anlass, die eigene Genese, Geschichte, Möglichkeit oder Unmöglichkeit usw. mitzureflektieren. Damit gibt es neben den Ebenen der Thematisierung und des Themas eine dritte, die am ehesten als ‹Sache› oder ‹Problem› zu bezeichnen wäre. In einem Worüber, im Worin verschränkt, ist ein ‹Woher› mitgetragen. Zudem zeigt philosophisches Reden meistens sein eigenes ‹im Namen von› an, bestimmt mit, was ‹philosophisch› sei. Philosophische Positionen sind vielleicht weniger inkommensurabel bezüglich gewisser Themen als vielmehr in solchen Reflexivitätsgefügen. So kann der Eindruck einer reflexiven philosophischen Selbstbestimmung oder *Selbstbewegung* entstehen. ‹Reflexiv› ist diese insofern, als sie *immanent* eine Thematisierung begleitet. Die explizite Reflexion von Worin oder Woher ist dabei selbst noch getrieben von dem, was sich darin allenfalls mit-exponiert zeigt. Dann aber kann umgekehrt Reflexivität selbst ein möglicher Antrieb unter anderen sein. – Untersuchungen zu ‹Reflexivität› anzustellen, heisst nun nicht, nur die irgendwie exponierten Vorstellungen von Worin und Woher herauszudeuten, sondern auch die ‹Logik› oder Strukturiertheit dieser bereits reflexiven und immanenten Vorstellungen in ihrem Verhältnis zu reflektieren. Darin muss eine Aufmerksamkeit auf Reflexivität als Differenz leitend bleiben.

Nun ist die Wahrnahme der Reflexivität selten so drängend, dass sie selbst reflektiert würde, da sie leicht Gefahr liefe, eine ‹Position› als solche unmöglich zu machen. Die bekannten Paradoxien und Antinomien sind davon der thematische Niederschlag. Als Beispiel werden hier zwei Texte über Liebe vorgestellt, die eine Rückbezüglichkeit auf die ‹Liebe zur Weisheit› erlauben und damit eine Hinsicht auf das, was Philo-Sophie antreibe, mitexponieren. Diese bezüglich der hier vorgestellten Problematik ihrerseits reflexiven Beispiele können als Paradigmen gelten, insofern sie auch noch eine bestimmte Darstellungsform (Dialogstruktur) mit dieser Rückbezüglichkeit selbst in Beziehung setzen. Zudem zeigen diese Beispiele, wie Philosophiegeschichte nicht nur in thematischen (‹Liebe›) oder in methodischen Linien (‹Dialog›) verlaufen kann, und wie die operative Seite trotz gleicher Darstellungsform in zwei grundsätzlich verschiedenen Weisen einer Exposition präsent sein kann. Dazu ist einleitend zu bemerken, dass nicht wirkungs- oder quellengeschichtliche, aber auch nicht literarische Untersuchungen vorgestellt werden. Desgleichen werden die zwei Beispiele nicht gegeneinander ausgespielt, sondern gelten als zwei grundsätzliche Seiten von Reflexivität, die sie in einer gewissen Prägnanz und Strukturiertheit selbst präsentieren.

Zur Dialogstruktur von Platons *Symposion*

Unter den platonischen Texten ist das *Symposion* u. a. ausgezeichnet durch eine zweistufige, formal dialogisch durchgehaltene Rahmenerzählung. Die Zutreffendheit der zweiten Erzählung wird zudem als gesichert ausgegeben durch eine Zustimmung (homología, 173b) des eigentlichen ‹Referenten› (Sokrates). Dieser referiert nicht nur selbst über éros, sondern ist die Referenz der ersten und zweiten Erzählung: Am Anfang des formalen Dialogs, als sein Antrieb, steht das Begehren, zu erfahren, welches die lógoi (im allgemeinen Sinne von ‹Reden›) über éros im Zusammensein (synousía, dem Symposion) und insbesondere der lógos des Sokrates waren (172a–b). Das Objekt der mehrfach reflexiven Erzählung ist somit nicht eine Sache (éros), sondern lógos. Die Erzählung bewegt sich in einer Differenz zu dem, wovon sie handelt, wobei dieses selbst lógos ist. Diese formale Verschachtelung wird zudem überlagert durch eine permanente Verschiebung ins Innere der synousía selbst (synousía hat dabei nicht nur selbst eine erotische Bedeutung, wie in 206c, sondern den Aspekt der vollen Präsenz des lógos ohne Distanz)[1]. Die Verschiebung ist dort nicht zu Ende, sondern Sokrates entspricht nicht, verweigert sich der synousía (174e–175e, 198a–199b): denn er müsste hier auf sein methodisches Prinzip des Dialogs verzichten und selbst etwas thematisch vortragen. Die Rede des Sokrates setzt schliesslich als Dialog an (199b–201c) und gereicht anstelle einer Lobrede über éros zu einer Kritik der bisherigen Reden. Wo er schliesslich spricht, ‹selbst und von sich selbst her› (201d), wird er Figur einer weiteren Erzählung eines Dialogs. Der Aufschub hat ein Ende erst in einer weiteren Ersetzung und Umkehrung der üblichen Dialog-Positionen (Sokrates als Schüler, Diotima als Lehrerin). Damit sind grundsätzlich verschiedene Typen von ‹lógos› präsent: formaler Dialog, zugleich lediglich Rahmenerzählung in Distanz zu ihrem Worüber; die erzählten Lobreden über éros, ohne eigentliches Worüber; der erzählte, aber eigentliche, philosophische Dialog, ausgezeichnet durch eine innere Beziehung zwischen Thematisierung und Thema.

Diese operative Umkehrung resultiert in einer thematischen Umkehrung

1 Die Verschiebung der Differenz des lógos bis zur synousía im lógos liesse sich durch den ganzen Text hindurch verfolgen, etwa mit dem Motiv von leer-voll, oder eben mit der omnipräsenten homología. Ein Detail ist das Homer-Zitat (174b), dass die Guten *aus eigenem Antrieb* (*autómatoi*) (nicht einer Einladung entsprechend) zum Gastmahl der Guten gingen.

des Verhältnisses Liebend-Geliebt (204b–c)[2]. Die bis dahin geleisteten thematischen Bestimmungen von éros sind: Relationsbegriff, ‹éros tinos›, ‹Begehren *von etwas*›, mit den zusätzlichen Bestimmungen von Mangel, Erwerben- und Erhalten-Wollen (199b–200e); ‹Zwischen› (202a–b), Funktion der *Verbindung zwischen*. . . (202e); Herkunft von éros im Mythos von Póros und Penía (203b–203e). Somit wird éros in einer relationalen und funktionalen Struktur verortet (200e–201a, 204a). Am Anfang und am Ende dieser Bestimmungen stehen zwei Dialogpassagen, die eine innere Bezüglichkeit des so thematisierten éros mit der Thematisierung erlauben. Beide können als Präsentation einer Übereinstimmung, Homologie, verstanden werden, die sich im Zuge der Ersetzung der Erzählung und Lobrede durch den Dialog primär mittels *Frage-Antwort* vollzieht. Beide Passagen präsentieren zwei Aspekte einer Dialogstruktur, neben welchen es weitere, diesen aber nicht widersprechende, geben mag (wie der Ausschluss der Streitrede im *Gorgias*). Die Übereinstimmung ist dabei primär stipuliert durch eine auffallend präsente lautliche (aber etymologisch nicht gesicherte) Nähe des Themas ‹éros› und der Thematisierung durch Fragen (erôtesis).

Die *erste Homologie* (199b–200b) gestaltet sich als einzuholendes Zugeständnis (homología) über die Sache in der grundsätzlichen Bestimmung des éros tinos. Das Worüber (peri érotos, 199c) wird angegangen im Fragen (erotàn, 199c–d), auf welches zustimmende Antworten (homologeîsthai) folgen. Die Zugeständnisse, so ironisch sie hier und anderswo auch inszeniert sind, haben dabei die Funktion, eine Konsistenz der Rede bezüglich ihrem Worüber zu garantieren (Unmöglichkeit des Widerspruchs, 200b) durch die Übereinstimmung zwischen Redenden. Diese Übereinkunft betrifft noch vor dem Thema allererst die operative Darstellungsform (Dialog). Die Übereinkunft in beiden Ebenen kann zweifellos als selbstreferentiell bezeichnet werden; sie ist blosse Gleichheit (homo-). Die ‹Gegenübertragung› seitens des Lehrers ist dabei allemal ursprünglicher und bedingt ‹reflexiv›, d. h. erst dann reziprok die Übertragung des Schülers. Aber sie funktioniert, indem sie selbst ihr Worüber herstellt, d. h. eine *Differenz der Redenden zur Identität des Worübers der Rede* konstituiert. Das ‹Zwischen›, die folgende thematische Bestimmung des éros, kann dabei verortet werden *zwischen* den Redenden. Damit ergibt sich die Möglichkeit, eine Identifizierung dieses ‹Zwischen› der lógoi und des éros tinos auszuführen, was in der zweiten Passage geschieht.

Die *zweite Homologie* (204c–205a) bestimmt den Dialog zwischen Fragen

2 Gegenüber den bisherigen Lobreden, die éros als geliebtes Objekt (auch der Rede über éros) und als in sich selbst vollendet, schön und gut setzen.

und Antworten in Termen des thematischen éros, so dass die Bewegung des lógos über éros und diejenige des éros selbst isomorph sind. So ‹begehrt› eine Antwort nach einem weiteren Fragen (erôtesis), bis dieses sein Ziel und Ende (télos) erreicht. In dieser Bewegung steigert (euporôteron, 204e) der Antwortende sein Vermögen, ein Zeichen dafür, dass die Selbstbewegungskraft des éros (nämlich die Seite des Weg-entwerfenden Póros im Mythos) im Antworten wirkt. Sokrates ‹gebiert› Antworten, so wie unmittelbar nachher éros mit Poíesis und Gebären (205b–c, 206b–e) verglichen wird. Das Fragen scheint dort ein Ende und sein Ziel erreicht zu haben (télos dokei échein he apókrisis, 205a), wo das eigentliche télos des éros (nämlich Glück) angegeben werden kann. Die übliche Interpretation dieser Stelle besteht darin, dass ‹Glück› ein letztes Ziel und Gut in sich sei, so dass die Frage nach dem Weshalb nicht mehr wiederholt werden könne. Was sich aber hier vollendet, ist das Begehren des Antwortens nach einer weiteren Frage. Der Prozess des lógos vollendet sich, eigentliche ‹entelécheia›, im *Vollzug* seines Worübers. In der Passage liegt eine überaus prägnante Artikulation eines Vollzugs der philosophischen Rede vor, die nicht ihr Worüber bespricht, sondern dieses sich selbst zu vollziehen gibt oder ‹ist›. Es wird nicht nur später, wie auch im *Phaidros*, explizit gesagt, der Philosoph sei von éros ergriffen. Hier wird nicht nur das ‹Zwischen› des éros im ‹Zwischen› der lógoi verortet, sondern in einer ausgezeichneten Reflexivität lógos selbst als bestimmt durch éros und *als* éros *exponiert*. Die erste Homologie, reflexiv-reziprok, wird durch die zweite Homologie ausgeführt und spezifisch reflexiv zwischen Operativem und Thematischem bestimmt. Diese Übertragung allerdings wird nicht so auf die erste Homologie zurückgewendet, dass sie als selbstreferentiell in Frage gestellt würde. Das primäre Zugeständnis bleibt Voraussetzung der zweiten Homologie des reflexiven Vollzugs; die zweite umfasst dagegen vom Thematischen her die erste in einer auf das Operative übertragenen Bestimmung.

Die Homologie des ‹éros tinos› und des ‹lógos tinos› (wenn es erlaubt ist, diesen etwas später geprägten Ausdruck hier zu verwenden), eben der reflexive Vollzug des éros im / als lógos, ist keine unmittelbare, unstrukturierte, sondern hat selbst logische Voraussetzungen. Die Vorstellung, dass der lógos des Sokrates und alle lógoi des Symposions und selbst die Erzählung des *Symposion* von éros bestimmt seien, ist nicht gerechtfertigt. Die Vorstellung des philo-sophischen éros bejaht, was lediglich Effekt der Inszenierung des *Symposion* ist. Das Mit-Thematisierte, Mit-Exponierte ist nicht einfach auf die Thematisierung zu übertragen. ‹Logisch› ausgedrückt, bedeutet die Homo-logie von éros und lógos eine Übereinstimmung im lógos, nämlich im Text Platons. Ihre Voraussetzung ist eine *Differenzierung* von Ebenen von

Thematischem und Operativem (ausgedrückt in der Differenz des ‹peri tinos›), die *Identifizierung* einer Struktur (‹tinos› selbst) und eine *Rückübertragung* des Worübers auf lógos. Diese Übertragung ist Nebenprodukt der Thematisierung des (durch) lógos. Anders gesagt, die Exposition des Vollzugs heisst gerade nicht, dass im Innersten, in der synousía des lógos die Sache ‹éros› selbst spreche, sondern umgekehrt, dass lógos unter dem Deckmantel von oder als éros spreche. Gegen die gängige Vorstellung ist zu berücksichtigen, dass éros auch als Gaukler und Sophist bezeichnet wird; auf die angegebenen Passagen folgt die Bestimmung der poíesis (205b, übrigens konform mit der Bestimmung im *Sophistes* 219b, 265b), im Zuge der Auslegung des produktiven Bewegungscharakters von éros, d. h. der ‹génesis›[3]. Auch Diotima wird als potentielle Sophistin (208c) bezeichnet. Die List des éros besteht gleichsam in der Verstellung dessen, nicht éros zu sein, sondern lógos. Sie besteht darin, die Reflexivität zu nutzen gegen die Differenz, obgleich diese ursprünglicher ist als die Identifizierung. Sie zeitigt als Verführung die Wirkung, dass das Worüber des lógos diesem selbst innerlich sei, dass also der Sokratische, der ‹eigentlich philosophische› lógos keine äussere Reflexion über . . . sei, die anderen Diskurse dagegen wohl, wenn diese sich auch – bloss rhetorisch – als durch éros bestimmt bezeichnen. Im Kontext dieser listigen Inszenierung muss auch die Figur der Diotima gesehen werden, so selten sie in der Philosophiegeschichte auch sein mag[4]. Gerade die Verschiebung ermöglicht es der Figur des ‹Philosophen›, verstellt aus der Distanz umso mehr selbst zu sprechen, ohne das eigene dialogische Prinzip zu verraten. Der ‹philosophische éros› wirkt als Vollzug gerade darin, dass die Homologie die Differenz (des ‹tinos›) als Medium der Reflexivität verwendet und zur Übereinstimmung bringt und dabei zugleich die spezifische Differenz der Rede über . . . garantieren kann. Die Distanz des lógos wird überwunden, indem sie integriert wird.

3 Hier wäre auch *Timaios* 29e beizuziehen, der die Vollendung der ‹Schöpfung› als ‹gut› bezeichnet, übereinstimmend mit der Mosaischen ‹Genesis›. Diese wird später der Prototyp des philosophischen ‹Vollzugs›, Identität des Schöpfens und Sprechens (Denkens). Im *Symposion* wird éros jedoch nicht produktiv gedacht bezüglich seines Objekts, das schliesslich als die Idee gilt (wie klassisch bestimmt in 211b, «selbst gemäss ihm selbst mit sich selbst eingestaltig ewig seiend»), sondern als Relation.

4 In Diotima spricht eben *nicht* die spezifische Sicht einer Frau, sondern unter anderem ein lógos, der gerade als patriarchal, leibfeindlich usw. bezeichnet werden könnte. Auch das Motiv des Gebärens muss als philosophische Mimesis und Aneignung von ‹Weiblichem› verstanden werden. Diotima, insbesondere in ihrer eigenen Rede (207a–212a), spricht in der Repräsentation des *Symposion* lediglich als der verbesserte und göttlich überhöhte Sokrates, frei vom Prinzip des Dialogs und eventuellen Begleiterscheinungen (wie Ironie).

Die selbe Reflexivität kann sich aber auch ganz anders auswirken, sie lässt sowohl ausgeführte Übereinstimmung als auch ausgeführte Nicht-Übereinstimmung erscheinen, wie sehr auch thematische Bestimmungen auf Einheit (*oder* Differenz) ausgerichtet sein mögen. Eine andere Auswirkung von Reflexivität soll nun an einem zweiten Beispiel gezeigt werden.

Zur Dialogstruktur von Leone Ebreos *Dialoghi d'amore*

Philosophiegeschichtlich nehmen die *Dialoghi d'amore*[5] einen Ort in der Linie ein, die mit dem Motiv der Vereinigung über Bruno zu Spinoza führt und sich dort in der *Kurzen Abhandlung*, im *Tractatus de intellectus emendatione* und im ‹amor intellectualis› der *Ethica* niedergeschlagen hat. Die *Dialoghi* sind quellengeschichtlich eingebettet in verschiedene Traditionen (Moses, Salomon, Platon, Aristoteles, Philon, neuplatonische, jüdische und arabische Richtungen, Ibn Gabirols Dialog *Fons vitae*, Maimonides, Avicenna, Averroes, Thomas), und zahlreiche ihrer Gedankenstränge sind schon lange vorbereitet worden, was auch für die Frührenaissance allgemein gilt[6]. Aber auch gegenüber dieser (Pico, Ficino) besteht die Originalität der *Dialoghi* in einem eigentlichen und durchgängigen *System-Entwurf*. Innerhalb der Liebesphilosophie der Renaissance behaupten die *Dialoghi* ihre Originalität auch in der operativen Gestaltung. Während Ficinus eher als Imitation des *Symposion* gelten muss, verbindet sich bei Ebreo die ‹platonische› Form mit der jüdischen Textauslegung zu einer anderen, hier noch zu beschreibenden Gestaltung. Eine gewisse Enttheologisierung und Universalisierung der Liebe zeigt sich in der Lebendigkeit der Dialogstruktur. Spätere Liebes-Dialoge der italienischen Renaissance[7] sind geprägt von den *Dialoghi*, gestalten diese

5 Leone Ebreo (Giuda Abarbanel), *Dialoghi d'amore*. A cura di S. Caramella, Bari 1929. Seitenangaben beziehen sich auf diese an der editio princeps (Roma 1535) orientierten Referenz-Ausgabe. Reproduktion von 1535 mit Einleitung, Corrigenda, Zeugnissen: *Biblioteca Spinoziana* t. III, hg. C. Gebhardt, Heidelberg 1924. Zahlreiche weitere Ausgaben und Übersetzungen im 16. Jhdt. Entstehungszeit zwischen 1495 (Genova) und 1502 (Napoli).

6 Eine kurze Einführung gibt H. Pflaum, *Die Idee der Liebe bei Leone Ebreo*, Tübingen 1926, sowie die Einleitungen zu den Ausgaben (cit.). Eine eindrückliche Beschreibung der Tradition gibt J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933. Dass die eigentliche Reflexivität der Dialoge nicht beachtet wird oder bloss als ‹literarischer Rahmen›, gilt auch noch für spätere Untersuchungen im quellengeschichtlichen Kontext.

7 *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di M. Pozzi, Bari/Roma 1980. Darin auch Tullia d'Aragona, *Dell'infinità d'amore*.

Seite aber eher nur literarisch. Bei Bruno dürfte es sich um eine andere, spezifische Dialogstruktur handeln, die mit Vorsicht teilweise als Parodie verstanden werden kann. Soll hier die Originalität der operativen Seite der *Dialoghi* angegangen werden, so nicht im Vergleich von vielfältigen philosophischen Dialogstrukturen, wie sie sich nur schon innerhalb der platonischen Texte ergeben, sondern lediglich in einem Vergleich mit der hier skizzierten Reflexivität des *Symposion*.

In den *Dialoghi* ist die Reflexivität von Thematisierung und Thema von Anfang darin präsentiert, dass das Gespräch offensichtlich über Liebe geht und eine Gesprächsfigur (Filone) die andere (Sofia) zu lieben vorgibt. So handelt es sich zweifellos um «un doble diálogo, de amor y sobre el amor»[8]. Diese einfache reflexive Struktur muss expliziert werden hinsichtlich des Problems, was ‹*de* amor› spezifisch bedeutet. Dabei ist die Frage ausser acht zu lassen, ob Filones Liebe und Sofias Weigerung wahrhaftig seien oder nur ein Motiv der petrarkistischen Rhetorik[9]. Die Reflexivität bildet hier gerade nicht einen literarischen Rahmen, sondern ihr Sinn stellt sich erst in komplexen Verschiebungen und Umkehrungen dar. Filones Liebe zu Sofia scheint nicht, ausser allegorisch, in einen philosophischen Kontext integrierbar zu sein; vielmehr nimmt Sofia die philo-sophische Rolle ein, ist also offensichtlich nicht ‹sophía›. Die begehrte Sofia ist in der Position des Mangels, insofern sie von Filone belehrt zu werden begehrt. Fast zu offensichtlich wird die Umkehrung in Filones Wiederholung der aristotelischen Tradition, dass Materie nach der Form begehre, wie die Frau nach dem Mann. Sofia scheint so gegenüber Diotima ganz abzufallen. Eindeutig ist Sofia Schülerin und Filone Lehrer im Besitz des Wissens, aber nicht der Weisheit. Aber die Form, in welcher Sofia zu wissen begehrt, gleicht umgekehrt der *sokratischen* Position: unablässiges Fragen, Zweifel, Aufweisen von Widersprüchen[10]. Sofia fungiert offensichtlich als Antrieb und Fortschritt des Dialogs. Ihr

8 A.S. Olmedo, *Los ‹Dialoghi d'amore› de León Hebreo*, Granada 1984, 69.

9 Wie bei Olmedo (op. cit.) aufgezeigt. Zu beachten bleibt, dass der Liebesdienst gegenüber der Dame Sofia (formuliert in 7, 171, 391) aus Sofias *philosophischer*, bezüglich Filone reflexiver Argumentation folgt.

10 «Una vera e propria paradossografia, una sorte di ossessione della duplicità» (M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei ‹Dialoghi d'amore› di Leone Ebreo*, Roma 1984, 11). «Esempio vivente della contraddizione» (F. Tateo, La disputa dell'amore, in: *Il dialogo filosofico nel 500 europeo*, a cura di D. Bigalli e G. Canziani, Milano 1990, 221). Tateo führt das Procedere des Widerspruchs auf das Paradigma des *Lysis* und auf Cicero-Rhetorik zurück. Für Caramella (Nota, op. cit. 427) gilt noch: «Filone è l'autore stesso», eine unzulässige Aussage: Der Autor ist hier abwesend, ganz wie ‹Platon› in Platons Texten.

Vorgehen wurde schon verglichen mit dem Talmud oder der mittelalterlichen obiectio-responsio; sie repräsentiert auch den ‹gesunden Menschenverstand› oder gar ‹ratio›; sie könnte hier, spezifisch in der Aufmerksamkeit auf den Bezug zwischen Sagen und Gesagtem, ebensogut als Sophistin bezeichnet werden. Über weite Strecken jedoch reduziert sich ihre Funktion auf gleichsam Kapitelüberschriften. An ausgezeichneten Stellen betreffen Sofias Einwürfe nicht nur logische Widersprüche, sondern das Verhältnis zwischen dem von Filone über Liebe Gesagten und seinem Reden als Liebender. Anders gesagt, es ist Sofia, die die Reflexivität der Thematisierung und des Themas herstellt, und dies *explizit*. Sie inkorporiert sie darin, dass sie sich gegenüber Filone indifferent oder doppeldeutig verhält, empfänglich sowohl für Vernunft wie für Liebesbegehren (7). So liesse sich die Reflexivität der *Dialoghi* aufschlüsseln an der scheinbar unphilosophischen Frage, ob Sofia Liebe erwidere oder nicht.

Kurz, in den *Dialoghi* ist die beim *Symposion* analysierte erste Homologie präsent, aber beständig durchbrochen; dieses operative Aufbrechen treibt den Dialog thematisch voran. Dadurch ist die zweite Homologie (ein mögliches Wirken des Themas in der Thematisierung) ebenso präsent; sie wird niemals identifiziert, bleibt aber als Bezüglichkeit konstitutiv auch in der ersten Homologie. Damit ist Reflexivität zu beschreiben in einem komplexen Gefüge von Identität und Differenz.

Dies lässt sich auch im vielschichtigen Umgang mit Traditionen aufzeigen. Für Sokrates-Diotima bilden die vorangegangenen Reden die Vorgabe, für Sofia gibt es vermittels Filones Lehre eine Vielzahl von Traditionen. Neu innerhalb der jüdischen Literatur ist die Aufnahme heidnischer Mythen, die sogar über Pico hinausgeht. Die allegorische Auslegung, in der Affirmation der Pluralität, verfolgt wie bei Pico keinen ‹esoterischen› Zweck, sondern steht eindeutig im Dienst der Rationalität. Wie dies für die Renaissance allgemein bezeichnend ist, sind die *Dialoghi* dabei nicht nur auf eine komparative Vermittlung von Mythos und Ratio bedacht, sondern, tiefer, die Arbeit des Mythos ist eine Voraussetzung für die Realisierung der Ratio[11].

Ein Paradigma dafür ist die Behandlung der Differenz Moses-Platon. Be-

11 Für Pico sind immerhin z. B. Moses und die Kabbalisten mit dem Christentum (*Oratio*), Platon, Pythagoras und weitere mehr mit Moses (*Heptaplus*), und ansonsten Platoniker mit Aristotelikern (*De ente et uno*) konkordierbar. – M. Ariani (op. cit.) liefert eine Beschreibung der wichtigsten Mythen (ausgehend v. a. von Boccaccio). Gemäss Ariani ist Mythos ein «sistema di ambivalenze, il luogo del senso doppio» (9); die «sapienza allegorica» (*Dialoghi* 304) hat die Funktion, das die Welt verbindende Gesetz durch die Heterogeneität der universalen Mythen zu vermitteln.

zeichnenderweise rezipieren und kritisieren die *Dialoghi* Platon ausschliesslich thematisch (‹Platon› wird identifiziert mit dem Mythos des Androgynen im *Symposion*). Übrigens wird die Genesis-Problematik rationalistisch gelöst mit dem griechischen Schema der Form-Materie (‹Chaos› wird als ‹nihil› mit ‹protè hylè› identifiziert). Die Entstehung der Menschen bewegt sich explizit im Schema von Identität-Differenz. Verschiedene Stufen lassen sich unterscheiden: Moses (Gen.1,27; 2,7; 2,21–23) und Platon sind vergleichbar im Wortlaut und im tieferen allegorischen Sinn; Moses und Platon sagen dasselbe; Moses ist ursprünglicher, denn Platon hat die ‹Genesis› von Moses genommen (291, wiederholt); Moses widerspricht sich in verschiedenen Stellen, der manifeste Widerspruch hat einen verborgenen, geheimen Sinn (293); Moses widerspricht Platon; der Widerspruch lässt sich integrieren (295–7). Der Widerspruch ist, dass bei Moses die Differenz der Geschlechter dem Sündenfall vorangeht, während bei Platon die Trennung die Folge der Ursünde ist (295). Demzufolge wird die Liebe zwischen den Geschlechtern in der jüdischen Tradition nicht das Ziel haben, die Differenz selbst aufzuheben. Dadurch gewinnt ‹Differenz› einen prinzipiell anderen Status als Identität oder Einheit. Insgesamt stehen so verschiedene Schemata unvermittelt nebeneinander: Aus Identität (im nachhinein bloss Vereintheit) wird Differenz; aus Differenz wird durch Teilung manifeste Differenz; Identität enthält bereits Differenz (aus $Adam_1$ wird $Adam_2$ und Eva, oder aus Adam-Mensch wird Adam-Mann und Eva); zu Identität gesellt sich Differenz (zuerst Adam-Mann, dann Eva). Das Abbildverhältnis zu Gott als maskulin *und* als feminin (299) wird dabei grundsätzlich bejaht[12]. – Diese Anlage möglicher Verhältnisse von Identität und Differenz und ihrer Rückbezüglichkeit kann als thematisch offenes Schema auf die Dialogstruktur übertragen werden.

Dieses Beziehungsgeflecht präsentiert sich am Anfang der *Dialoghi* (5) als *Textentstehungsmodell*. Im ersten Satz spricht Filone Sofia als Ursache (causa) seiner Liebe und seines Begehrens an. Im zweiten nennt Sofia diese Wirkungen (effetti) nicht-entsprechend (discordanti). Die übliche Lektüre

12 Dies ist bei der jüdischen Auslegungs-Tradition (wie im *Sepher ha-Zohar*, Auslegungen z. B. auch des Hohelieds) nicht verwunderlich. Die Negation der Geschlechtlichkeit ist weitgehend absent. Sofia nimmt an, Frau und Mann seien schon immer getrennt gewesen (299), und weist darauf hin, dass, wenn $Adam_1$ mit $Adam_2$ identisch sei (das üblich angenommene patriarchale Schema), damit die Frau allein maskulin und feminin sei (299); diese Umkehrung wird von Filone mit dem Verweis auf maskuline und feminine Seiten in beiden geglättet (299), was auch heute noch nichts klärt. Für ein feministisches Interesse könnten die Moses-Versionen in ihrer Widersprüchlichkeit mehr hergeben als die griechische Tradition. Allerdings ziehen sich in den *Dialoghi* auch eindeutig Ideologieerhaltende Stränge durch.

besteht darin, dass damit die terminologischen Widersprüche zwischen Liebe-Begehren[13] auszudifferenzieren seien, was in der Tat im ersten Dialog erfolgt. Vorher aber lässt sich ‹discordanzia› auf die Situation beziehen. ‹Diskordant› ist so die Beziehung von Filone zu Sofia im Schema von Ursache-Wirkung: Sofia bestreitet durchwegs, Ursache dieser Liebe zu sein. Dies ist auch Filones Interpretation im dritten Satz, der discordanzia zwischen die Wirkung der Liebe bei Filone und die Wirkung bei Sofia setzt, in welcher jede Entsprechung oder Erwiderung (corrispondenzia) fehle. Nicht-Entsprechung kann auch die operative Beziehung benennen, die sich in der Folge zwischen Frage und Antwort (rispondere) vollzieht. In der Anlage der drei Sätze und ihrer Verdrehung stellt sich ein Widerspruch her, der auch bereits als Widerspruch zwischen zwei Ebenen erkannt wird (ambiguità, 7); daraus erst ergeben sich die weiteren thematischen Widersprüche: Aus einer (offenen) Differenz entsteht die Differenz von Thematischem und Operativem, und daraus die weiteren operativen und thematischen Differenzierungen. Verschiebung und Aufschub wirken auch hier: Nach einer Antwort Filones überschlagen sich weitere Fragen, die die angekündigte Beantwortung verzögern. Dies ist die *Selbstbewegungsstruktur* der *Dialoghi*. Die ursprüngliche Differenz (discordanzia) geht ein in die Bewegung des Texts als ihr treibendes Moment, verschwindet darin aber nicht ganz. Ohne weiteres kann die Bestimmung von Liebe als unione (50) erfolgen, aber diese Vereinigung (die ein philosophisches und ein literarisches Motiv spätestens seit Petrarca sein mag) wird niemals mehr *einfach* zu erreichen sein, insofern die Thematisierung ihr auslösendes Motiv in ‹discordanzia› *mitträgt*. Dies wiederum wirkt sich für die *Dialoghi* thematisch so aus, dass sie nicht zur Vereinigung im Sinne einer unio mystica leiten, sondern, hierin Maimonides und Averroes folgend, zur rationalen Erkenntnis Gottes.

Zu beachten ist unbedingt, dass die Differenz oder Nicht-Entsprechung gerade nicht eine Unbezüglichkeit zwischen Thematisierung und Thema ist, sondern deren Bezüglichkeit erst herstellt. Sie ist die Reflexivität der, als oder in Nicht-Entsprechung. Anders gesagt, die erste (zwischen Redenden) und die zweite Homologie (zwischen Rede und Beredetem) werden übernommen je negativ als Nicht-Homologie. Die Nicht-Entsprechung ist deswegen Reflexivität, weil die zweite Homologie in die erste eingreift, aber asymmetrisch bezüglich Figuren und Ebenen. Filone muss die zweite Homologie, die seinen Antrieb ausmacht, ersetzen durch die erste, muss also, um Liebe zu verwirklichen, Liebe durch blosses Reden ersetzen und dadurch umgekehrt sich

13 Besonders wenn man (wie Pflaum) ‹affetti› statt ‹effetti› liest.

selbst als mögliche Ursache für eine Wirkung (die scheinbar ausbleibende Gegenliebe) nehmen. Er vollzieht Filo-Sofia, aber ohne Sofia oder an ihr vorbei. Sofia hingegen bricht immer wieder die erste Homologie auf und verneint die zweite, gerade indem sie auf den widersprüchlichen Bezug zwischen den beiden Ebenen hinweist und selbst nichts von der Wirksamkeit der Liebe erkennen lässt.

In dieser reflexiven und asymmetrischen Nicht-Übereinstimmung ist der Antrieb dieses Textes nicht in ‹Liebe› oder in einer unverrückbaren Trennung der Thematisierung und des Thematischen anzusetzen, sondern gerade in der Reflexivität des Redens in oder aus und über Liebe. Damit wird es auch notwendig, als ‹*operativ*› fortan nicht mehr bloss die Ebene der Thematisierung zu verstehen, sondern die reflexive Beziehung zwischen Thematisierung und Thema. Dass dieser Antrieb der Reflexivität in den *Dialoghi* sehr wohl wahrgenommen wird, zeigt sich darin, dass die Figuren wiederholt versuchen, die Differenz selbst, wenn nicht als Widerspruch zu lösen, so wenigstens zu verorten. Zu Verfügung stehende Begriffe wie teorica-pratica (200, wie schon 7) jedoch nennen zu sehr einen Gegensatz und nicht die untergründige Wirksamkeit in der scheinbaren Unbezüglichkeit. Die ‹ambiguità› impliziert hier eine unlösbare, sophistische Streitsituation, die aus den platonischen Dialogen explizit ausgeschlossen, aber auch, wie im *Sophistes*, auf der Ebene der Repräsentation nachgeahmt wird.

Als Illustration dieser Verhältnisse sind diejenigen Passagen anzuführen, in welchen Sofia Widersprüche nicht nur im Gesagten, sondern in der Reflexivität des Sagens aufweist. Diese Passagen zeigen auch, wie die *Dialoghi*, analog zur Homologie des *Symposion*, im Motiv der dis-cordanzia durchkomponiert sind.

Auf Sofias Frage nach der Verortung von Filones Liebe unter den thematisch genannten Sorten von Liebe weiss Filone keine Antwort (47), wozu hingegen beide am Schluss des Textes fähig geworden sind. Andere Passagen legen das Verhältnis von causa-effetto (5) aus zu Schuldigkeit, insbesondere von Antworten oder Entsprechen (rispondere) aufgrund eines Versprechens (61)[14]. Die Verpflichtung, ohne oder aus Versprechen (199–201), wirft allgemein die Frage auf, wer als erste(r) gesprochen hat und damit (irgendetwas)

14 In diesen Passagen wird ‹Ursache› im ursprünglichen Sinn von ‹Schuld› ausgelegt. Die Verschränkung von Thema und Ursache des Redens ist im *Symposion* besonders prägnant in einer (philologisch umstrittenen) Stelle (195a): «im lógos durchgehen, wie und wovon Ursache (aítios) sein kann, worüber der lógos sei.» Der in Frage stehende éros wird hinsichtlich seiner Wirksamkeit befragt, von welcher die Rede selbst als mögliche Wirkung betroffen gilt.

versprochen hat, das Problem einer ursprünglichen Ver-antwortung. Die reflexiven Komplikationen dieses Problems verweisen darauf, dass die Figuren im Verlauf des Redens nicht mehr wissen (ricordare, scordare, 61–62), von woher sie sprechen, woraufhin, oder was in ihnen spricht. Die Weigerung von Sofia, sich als Ursache zu verstehen, bleibt (171–173). Wie die Ursache ontologisch höher gilt als die Wirkung, so auch die Geliebte würdiger als der Liebende, wobei die Liebe (in der ‹divinazione›) das Geliebte als solches erst produziert. Diese Relation bleibt wie auch immer gezeichnet durch eine Distanz. Filone ist nicht mehr fähig, eine Ursache ausser sich zu kennen (Ekstase, Meditation, ‹cogitazione› wird von Sofia lächerlich gemacht, 171–3), da er, um dem eigenen Liebesversprechen zu entsprechen, im Reden zugleich Liebe verrät. Er geht gleichsam eine negative ‹Wette› ein, in welcher er sprechen muss, ohne Hoffnung auf Gegenliebe aufgrund des Sprechens (201).

Bezüglich der platonischen Homologie ist eine Passage (165–167) besonders bezeichnend, in welcher die von Ficino thematisch übernommene Vorstellung einer gegenseitigen Übereinstimmung der Liebenden von innen her zersetzt wird. Wie Filone lehrt, ist die Liebe ein Band, das alles durchzieht und vereint, Gemeinschaft (comunità, d. h. hier wird die platonische Verbindung mit Ficino weitergedacht) stiftet, reziprok zwischen den Teilen gilt und so die corrispondenzia oder concordanzia des ganzen Universums garantiert. Gegen diese zentrale Theorie zieht Sofia aus dem offensichtlichen Fehlen ihrer Gegenliebe folgende Konsequenzen: Entweder ist die Liebe von Filone nicht wahrhaftig oder zu wenig stark, oder Sofia muss Liebe vortäuschen und angleichen (simulare), um die These der Gleichheit-Gegenseitigkeit zu stützen. Damit ist die Gegenübertragung zur Übertragung, inklusive Übereinstimmung zwischen erster und zweiter Homologie, herstellbar, aber als Simulation, als Mimesis. Das ‹simile-reciproco› betrifft auch die Mimesis der Figuren, trifft genau das Verhältnis der inszenierten Homologie. Die geglückte Übereinstimmung ist nichts mehr als Fiktion der Selbstreferentialität. Die Reflexivität wird hier bedrohlich und amphibolisch: Sie kann sich als Reversibilität von Ebenen so gut in Wahrheit wie in Antinomie oder Falschheit ausgestalten.

Der dritte Dialog wendet die Ursache (der Liebe, des Redens) zur Frage nach dem Entstehen von Liebe. Diese Frage muss gewertet werden als Versuch, die Ursache zu verlegen in die Sache ‹Liebe›, d. h. im Reden (insbesondere über das Entstehen von Liebe) Liebe entstehen zu lassen, diese dann als ursprünglich gewirkt habende Sache zu übertragen und damit die zweite Homologie genetisch zu denken. Eben diese Bewegung wird am Schluss des

ganzen Textes reflexiv durchbrochen. Nicht erschüttert werden dabei die grossen zentralen Motive: Liebe Gottes als amor produttivo (und Erhaltung, 370–5), fruizione unitiva (375–386), Liebe Gottes zum Universum als Selbstliebe Gottes (384), was Sofia folgendermassen zusammenfasst: «Ich erkenne, wie die Liebe Gottes zum Universum und diejenige des Universums zu Gott entstanden, als das Universum entstand, und so die gegenseitige Liebe dessen Teile untereinander . . . wie ihr Ziel die Erfreuung des Liebenden im vereinigenden Geniessen (fruizione) der geliebten Schönheit ist, und dasjenige des Universums in der höchsten Schönheit.» (386–7) Auf dieses Schlusswort folgt (387–391) Sofias Bemerkung, Filone sei die einzige Ausnahme dieser Regel, die er selbst aufgestellt habe; was Filone jedoch Sofia als Mangel zuweist, in welcher Liebe niemals entstehe. Dies fasst Sofia in den Widerspruch, dass er so etwas Unwürdiges, Mangelhaftes liebe; so dass umgekehrt eher sie ihn lieben müsste. Damit wären Reziprozität und Reversibilität herstellbar, aber auch so für beide je verschieden und ohne Gleichheit. Sofia gibt hier eine eigentliche Liebeserklärung ab (391, nach dem ‹weder-noch› in 167): Liebe gemäss dem, was Filone gelehrt hat, aber nicht diejenige, mit welcher Filone liebt. Sofia hat offensichtlich alles gelernt, was thematisch gelehrt wurde, und so als Motor zugleich ihre Erkenntniskraft gesteigert. Nur bleibt offen, ob Sofias Liebe als Wirkung von Filones Reden überhaupt entstanden ist oder eben schon bestanden hat, gewissermassen vor der ‹discordanzia› im Anfang des Texts. Aber erst im Durchgang durch die Reflexivität wird es möglich, Sofias Liebe zu entdecken.

Der Sinn dieser Reflexivität in der Nicht-Entsprechung lässt sich so artikulieren: Thematisierung und Thema sind nicht identifizierbar, denn eine Vereinigung zwischen der Rede über . . . und ihrem Worüber ist nicht realisierbar. Sie sind nicht identisch, aber reflexiv aufeinander bezogen und verschränkt. Filones Fehler ist nicht, zu lieben oder zu reden, sondern die Vorstellung, die Verführung der Liebe durch die Verführung durch Reden ersetzen und darin Liebe spekulativ in einer Rück-Übertragung erreichen zu können. Filones Klage über die Ohnmacht der Worte gegenüber der Macht des liebenden Blicks (167) ist ernst zu nehmen. Im eigenen Gesagten wird Filone selbst verführt; erst da, wo er in der performativen Widersprüchlichkeit und im ‹ad hominem› vom Gesagten selbst eingeholt wird, scheint sein Reden insgesamt bei Sofia Wirkungen zu zeitigen. Sein ‹Fehler› besteht darin, als redendes Subjekt seinen eigenen Antrieb *im* Reden aufheben zu müssen. Dieser Antrieb ist aussen, transzendent und bleibt es bis zuletzt. Was er lernen müsste, ist, Liebe als seinen Antrieb zu bewahren während des Redens und durch es hindurch, ohne ihn mit dem Reden zu identifizieren.

Dass der Anlass des eigenen Redens in diesem nicht aufgeholt, wenn auch vielleicht benannt werden kann, lässt sich auf philosophische Texte allgemein übertragen. Diese versuchen, oft implizit, ihren Anlass, ihre Genese, ihre Möglichkeit usw. zu thematisieren. Da diese Bestimmungen, obgleich Ausdruck einer eigentlichen philosophischen Arbeit, selbst wiederum von anderem getrieben sein werden, ist es vielleicht anstelle der Tendenz zu einer unmittelbaren reflexiven Übereinstimmung adäquater – wenn eine Adäquation an Reflexivität selbst überhaupt möglich ist –, wenigstens die Differenz des Anlasses zu Thematisierung und Thema zu markieren, d. h. eine *prinzipielle reflexive Nicht-Übereinstimmung* durchzuziehen. Diese eben, und nicht blosse Trennung oder Nicht-Übereinstimmung im scheinbaren Gegensatz zur Übereinstimmung im *Symposion*, ist in den *Dialoghi* bereits exponiert. Aber auch hier ist die Rückbezüglichkeit nicht unstrukturiert; Reflexivität erscheint nicht ausserhalb von Strategien oder Inszenierungen.

Der äussere Anlass der *Dialoghi* ist nicht Liebe oder Reden, sondern deren Reflexivität, wie sie Sofia exponiert. ‹Reflexivität›, weder Übereinstimmung noch Nicht-Übereinstimmung, sondern als Differenz deren notwendige Bedingung, ist unabhängig von ihrer Ausgestaltung. Sie ist wie Sofias Liebe, die die *Dialoghi* von Anfang bis zum Schluss begleitet und weder im operativen noch thematischen Geschehen ganz aufgeht. Dies ist, übertragen, «das verborgene Rätsel unter der manifesten Widersprüchlichkeit» (293) – von Sofia. Wird Sofia allegorisch als Weisheit gelesen, so kann dies heissen, dass ‹Sofia› den Philo-Sophen liebend treibt, aber weder zu Einheit noch Trennung führt. Sofia wirkt, ohne selbst ‹Etwas› zu sagen: sie ist die Gegenfigur zu Diotima, die Gegenfigur zur Parmenideischen Göttin und aller ihrer Nachfahren, die dem Denken etwas (und schon zuviel) als Aufgabe überantworten. Sofia ist die radikale Übernahme und Umdeutung der Sokrates-Figur. Sie kann aber auch so, durch alle Nichtübereinstimmung hindurch, spekulativ zu derjenigen Figur werden, die als ‹Sache› den Text inszeniert. Eher als Filone, ist Sofia dem ‹Autor› anzunähern. Dann ist die Umkehrung vollziehbar, dass die Geliebte aktiv ist und der Liebhaber passiv[15]: Filone ist Schüler, Sofia ist Lehrerin, darin, dass sie nichts thematisch lehrt. So unternehmen die *Dialoghi* eigentlich nichts anderes, als die Ausgangssituation der discordanzia-

15 Diese Umkehrung wird treffend formuliert in einer der wenigen Studien, die die reflexive Situation überhaupt beachten: «In contrasto con l'apparente significato grammaticale che fa dell'amante l'agente e dell'amato il paziente (che potrebbe nascondersi nell'apparente funzione didattica di Filone e discente di Sofia), [lei è] la causa agente formale, come finale dell'amore.» (Tateo, op. cit., 223.) Auch im Dialog von Tullia d'Aragona finden gewisse ironische Umkehrungen statt.

(non)corrispondenzia auszulegen und durchzuführen. Philosophie antwortet zwar je einem Fragen, das selbst bereits thematisch ist; Philo-sophie selbst jedoch gehorcht dem, das vielleicht ‹Problem› oder ‹Sache› zu nennen ist, nicht aber im Gesagten auftritt, sondern allenfalls in einer verschränkten Reflexivität durchdringt. Eine Reflexion, die der Sache selbst, dem Woher und dem Grund des Sagens entsprechen und sich verpflichten will, wird diese dennoch niemals vor dem Gesagten ansprechen und wiederholen können. Das heisst gerade nicht, dass ein Unsagbares oder je Nicht-Gesagtes zu bewahren – oder zu sagen – sei, sondern umgekehrt, dass die Reflexivität des Gesagten wahrzunehmen ist, diejenige, die die Inanspruchnahme eines unmittelbaren ‹Fundaments› verhindert. In diesem *rationalen* Sachverhalt wäre allererst eine *Verantwortlichkeit* von Philosophierenden zu situieren und vielleicht zu begründen.

Ausblick zu Spinoza

Wie Sofia die Differenz je in der ersten und zweiten Homologie, als Affirmation und nicht als Negation von Reflexivität, markiert, so präsentiert Sofia auch einen anderen Begriff von Liebe als Filones thematische Bestimmungen. Jenseits von unmittelbaren quellengeschichtlichen Beziehungen könnte Sofia das inkorporieren, was sich in Spinozas Definition der Liebe als reflexive Erkenntnis dessen, was Freude ausmacht, niederschlägt: «Amor est laetitia, concomitante idea causae externae.» (*Ethica* III, Def. aff., 3) Zu unterstreichen wäre hier die Äusserlichkeit zugleich mit der Reflexivität. Diese Definition beschreibt gleichsam Sofias Position gegenüber Filones Erkenntnisvermittlung und gegenüber den *Dialoghi* selbst, die sie in einer eigenartigen Präsenz begleitet. In der ‹explicatio› zu dieser Definition weist Spinoza explizit die Definition von Liebe als ‹voluntas jungendi se rei amatae› ab, d. h. eben die ‹Vereinigung›, die Spinoza zunächst in der, überdies mit zwei kurzen Dialogen illustrierten, *Kurzen Abhandlung* (passim, insbes. II, 5) und am Anfang des *Tractatus de intellectus emendatione* (TrE) selbst übernommen hatte[16]. Damit lässt sich ein spezifischer Sachverhalt beispielhaft

16 Spinoza wird hier angeführt nach Kapiteln (*Kurze Abh.*), nach Paragraphen (*TrE*), nach Nummer der Prop. (*Eth.*). – Wie heute allgemein angenommen, dürfte der *TrE* auf die *Kurze Abh.* folgen, wobei die Distanz weniger zeitlich als sachlich zu deuten ist (thematische Exposition in der *Kurzen Abh.*, Methodenreflexion im *TrE*). – Der erste der beiden ‹Dialoge› in der *Kurzen Abh.* I, 2, wenn sie überhaupt diesen Titel verdienen, trägt sicherlich die Spuren der *Dialoghi*, aber in rein didaktischer Art: Die Liebe wird durch die

aufzeigen: Eine reflexive Struktur, die sich als unreduzierbare Differenz vornehmlich in einer Dialogstruktur ausdrückt, verschiebt sich zu einer anderen Struktur, die insgesamt die Reflexivität der *Ethica* betrifft; so wird eine ‹Dialogstruktur› unmerklich übertragen in ein systematisches Werk, das durch den Ausschluss jeglicher Dialogform gezeichnet scheint. Diese Verschiebung übernimmt eine operative Reflexivität, welche bei Spinoza zugleich als Methode thematisiert wird. Diese ist grundsätzlich eine ‹cognitio reflexiva› (*TrE*, 38), allgemein ‹idea ideae›. Sie ist jedoch nicht reflexiv im Sinne einer nachträglichen Reflexion nach einem ‹Erwerb› (*TrE* 36), sondern sie führt die Möglichkeit aus, sich in sich und gemäss sich selbst zu bewegen, wie sie im ‹*automa* spirituale› (*TrE* 85) gegeben ist. Die Differenz und reflexive Verknüpfung, die Sofia markiert, kann bei Spinoza wiederentdeckt werden in der Differenz der idea selbst (*TrE* 33 idea-ideatum, *Ethica* II,19-21 idea affectionum Corporis analog zu idea ideae). Der ursprüngliche unio-Gedanke, der wohl als einer der Antriebe Spinozas gelten kann, ist in der *Ethica* umgesetzt worden zum Gedanken der Relationalität, in eine systematische Ordnung, die in der *Kurzen Abhandlung* bekanntlich noch gefehlt hat. Diese Relationalität, die philosophiegeschichtlich schon vorher entstanden ist, hat in den *Dialoghi* zumindest eine überaus markante thematische *und* ‹operative› Darstellung gefunden. Beizuziehen wäre *Ethica* V, 32 mit der Bestimmung der dritten Erkenntnis durch die Freude unter Begleitung der Idee Gottes als äussere Ursache, und insgesamt die in *Ethica* III-V wirkende Selbststeigerung im ‹je mehr-desto›[17]. Auch diese könnte als ‹dialogisches Prinzip› aufgewiesen werden, spezifisch als Einbezug des jeweiligen subjektiven Gesichtspunkts in einer Bewegung zugleich *in, mittels und über* (Liebe, Erkenntnis, Freude). Zu verweisen wäre auch auf die Verschiebung der Definition des amor intellectualis im dritten Dialog Leone Ebreos zu Spinoza (*Ethica* V, 36): «Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, wodurch Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern (quatenus) er durch die Wesenheit des menschlichen Geistes, unter der Form der Ewigkeit betrachtet, erklärt werden kann . . .» Die Verschiebung des unio-Gedankens zur Relationalität drückt sich hier wie anderswo im ‹quatenus›

Vernunft verteidigt gegen die Begehrlichkeit, die zwei Widersprüche vorträgt, die gelöst werden.

17 Diese relationale Selbststeigerung des Vermögens durchzieht die *Ethica* seit II, 14 bis zur letzten Proposition (je mehr Erkenntnis, desto mehr Liebe usw.). In diesem Zusammenhang hat auch eine wichtige Funktion, dass Liebe und Begehren – ganz wie bei Leone Ebreo – thematisch nur relativ, nicht absolut unterschieden werden. Bekanntlich ist cupiditas bei Spinoza (*Eth.* III, def. aff. 1) das Wesen der Menschen.

aus. ‹Quatenus› ist der Gesichtspunkt der Betrachtung hinsichtlich . . ., eine idea ideae, Ausdruck der Relationalität, die die *Ethica* selbst leistet oder ist. Ebenso könnte Spinozas Umkehrung des Verhältnisses von Glück und Tugend in der letzten propositio (V, 42) darauf hinweisen, dass in die *Ethica* nicht nur eine thematische Übernahme der *Dialoghi* in Filones Lehre, sondern vielmehr auch die Position von ‹Sofia› eingegangen ist.