

Buchbesprechungen

1. Antike und Mittelalter

WIELAND, WOLFGANG, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 339 S.

W. legt in diesem Buch eine Platoninterpretation von höchstem Niveau und zugleich einen Beitrag zur gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Diskussion vor. Er wendet sich gegen eine Einschränkung des Wissensbegriffs auf das in Aussagen adäquat darstellbare, d. h. propositionale Wissen. Ihm stellt er ein Wissen gegenüber, das unter die Kategorie der Disposition fällt. Charakteristisch für das propositionale Wissen sind nach W. (§ 13) Objektivierbarkeit, Bivalenz und Mitteilbarkeit. Die Objektivierbarkeit betrifft die Beziehung des Wissenden zu seinem Wissen und dessen Inhalt. Bei der Analyse von Aussagen braucht in der Regel nicht ausdrücklich von einem Wissenden die Rede zu sein. Der Wissende braucht sich nicht mit seinem Wissen zu identifizieren; er kann sich von ihm distanzieren. Die Bivalenz besteht darin, daß jede Aussage wahr oder falsch sein kann. Dadurch ist das propositionale Wissen des Irrtums fähig und folglich stets in seinem Charakter als Wissen gefährdet. Die Formen des nichtpropositionalen Wissens sind Formen des Könnens; Beispiele sind die Erfahrung, die Urteilskraft und das für Platon wichtige Gebrauchswissen. Am Beispiel der Erfahrung läßt sich der Unterschied des nichtpropositionalen gegenüber dem propositionalen Wissen gut verdeutlichen. Erfahrung ist nicht objektivierbar. „Der Erfahrene kann sich von seiner Erfahrung nicht distanzieren, und er kann nicht über sie verfügen. Er kann zu seiner Erfahrung niemals eine Einstellung einnehmen, die der Einstellung vergleichbar wäre, mit der sich der Inhaber propositionalen Wissens zu Sätzen und Aussagen verhält“ (230). Erfahrung ist nicht bivalent. „Es gibt richtige und falsche Aussagen, aber es gibt keine richtige oder falsche Erfahrung. Zu jeder Aussage gibt es eine inhaltliche Alternative; sie wird durch ihre Negation repräsentiert. Eine vergleichbare Alternative zu einer Erfahrung gibt es jedoch nicht“ (233). Erfahrung ist nicht irrtumsfähig. „Selbst ein Fehler, der dem Erfahrenen in seinem Bereich einmal unterlaufen mag, macht die Erfahrung als solche nicht zu einer falschen Erfahrung“ (233). Am Beispiel der Erfahrung zeigen sich auch die Grenzen der Mitteilbarkeit des nichtpropositionalen Wissens. Eine Erfahrung kann man nicht von einem anderen übernehmen; man muß sie selbst machen. – W.s These darf nicht in der Weise mißverstanden werden, als wolle er die Bedeutung des propositionalen Wissens abwerten. Die Dispositionen des nichtpropositionalen Wissens sind für ihre Aktualisierung auf den Gebrauch von Aussagen angewiesen. Sie zeigen sich in Aussagen, ohne jedoch ganz in sie einzugehen. „Sie werden selbst niemals so in einer Aussage präsent, wie Wissen vom propositionalen Typ in einer Aussage präsent wird“ (231).

Was leistet der Begriff des nichtpropositionalen Wissens für das Verständnis Platons? W. wendet sich gegen die *communis opinio*, die in der Ideenlehre den Mittelpunkt der Platonischen Philosophie sieht. Er bestreitet nicht, daß die Idee das Thema schlechthin des Platonischen Philosophierens ist; was er angreift ist, daß sich bei Platon eine *Ideenlehre* finde. „Was als Platons Ideenlehre bezeichnet wird, ist oft nur eine Hilfskonstruktion des Interpreten, der die Aufgabe zukommt, bestimmte Textbefunde zu erklären und zu einer systematischen Einheit zusammenzufügen“ (96). Daß es keine *Ideenlehre* geben kann, ergibt sich aus Platons Verständnis der Idee. Was immer die Idee bei Platon sonst noch sein mag, sie ist jedenfalls auch das, was ein Prädikat als solches meint. Die Unmöglichkeit einer Ideenlehre folgt aus der Unmöglichkeit, über ein Prädikat in seiner Funktion als Prädikat eine adäquate Aussage zu machen. Jede Aussage über ein Prädikat setzt dessen Vergegenständlichung voraus. In ihr wird das Prädikat seiner ihm eigentümlichen Funktion beraubt, weil es nun nicht mehr dazu dient, einen Gegenstand zu charakterisieren, sondern selbst Gegenstand ist, der cha-

rakterisiert wird. Die Idee ist deshalb bei Platon „weitaus häufiger Inhalt von Erwähnungen und Andeutungen als Gegenstand thematischer Aussagen“ (100). Weil Platon nicht *sagen* kann, was die Idee ist, versucht er es durch den Vollzug des Dialoggeschehens und mit Hilfe von Metaphern zu *zeigen*. – Unter den behandelten Prädikaten kommt, vor allem in den früheren Dialogen, den normativen Prädikaten eine besondere Bedeutung zu. W. nennt drei Probleme, die von Platon in ihrem Zusammenhang erörtert werden: 1. die Motivation: ob und warum der Handelnde sich der Norm entsprechend verhalten soll; 2. die Subsumtion: Anhand welcher Kriterien läßt sich entscheiden, ob eine Handlung unter eine bestimmte Norm fällt? 3. die Definition (128 f.). Für W. ist das zweite Problem zentral. Ihm gegenüber hat das dritte eine untergeordnete Bedeutung, weil die Definitionsfrage immer erst dort dringlich wird, wo Subsumptionsprobleme auftauchen. Die Definitionsfrage läßt sich nach Platon letztlich nicht beantworten, da eine solche Antwort die Thematisierung eines nicht thematisierbaren Wissens wäre. (Auf die Motivationsfrage werde ich weiter unten eingehen.) W.s Interpretation stützt sich vor allem auf die Stellen, in denen von Ideen von Artefakten die Rede ist (Rep. 596b ff.; Krat. 389a ff.). Die Idee ist hier verstanden als Orientierungspunkt handwerklicher praktischer Tätigkeit. Der Handwerker erfaßt die Idee des herzstellenden Werkzeugs, z. B. des Weberschiffchens im ‚Kratylos‘, wenn er sich an seiner Funktion orientiert. Ob das Schiffchen gelungen ist, kann nur der Weber beurteilen, der es gebraucht. Oberste Beurteilungsinstanz ist also das Gebrauchswissen. Es ist ungegenständlich und unthematisch. W. sieht in dem dem Prädikat zugeordneten Wissen einen Spezialfall oder eine Analogie des Gebrauchswissens (146–148). Die Idee ist das Kriterium, das es erlaubt, zwischen dem richtigen und dem falschen Gebrauch des auf sie bezogenen Prädikats zu unterscheiden. Die Idee des Guten wird von W. (§ 10) u. a. als Prinzip der Urteilskraft interpretiert. Das ihr zugeordnete Wissen ist das oberste Gebrauchswissen. W. sieht eine Parallele im Wissen des idealen Regenten in Politikos 303e ff., das über dem Wissen der einzelnen Künste steht und über deren richtigen Gebrauch entscheidet.

W.s These, Platon habe ein nichtpropositionales, nicht voll thematisierbares Wissen vertreten, bewährt sich an umstrittenen Fragen der Platonforschung. Das Buch beginnt (§ 1) mit einer ausführlichen Interpretation von Platons Kritik der Schriftlichkeit in Phaidros 274 b–278 b. Die Stelle weist auf den „kommunikativen Realtex“ hin, in den das geschriebene oder gesprochene Wort eingebettet ist und von dem es für sein Verstandenwerden abhängt. „Zu diesem Realkontext gehört ein bestimmter Urheber mit samt seinen Fähigkeiten und dem in seiner Seele liegenden Wissen, ein bestimmter Adressat sowie Randbedingungen der konkreten Sprechsituation“ (20). Ort des Wissens ist nach Phdr. 274b ff. nicht das sprachliche Gebilde, sondern die Seele. Der Wissende kann sein Wissen niemals ganz zum Gegenstand machen; es geht in keiner sprachlichen Formulierung ohne Rest auf. Wissen bewährt sich in der Fähigkeit des Wissenden, mit ihm umzugehen und es „in stets neuen Situationen immer wieder aufs neue zu aktualisieren, zu verteidigen und darzustellen“ (25). – Im Zusammenhang mit Platons Schriftkritik geht W. in § 2 auf das Problem der sog. ungeschriebenen Lehre Platons ein, die vor allem von H. J. Krämer und K. Gaiser rekonstruiert und in den Mittelpunkt der Platondiskussion gerückt wurde. Wer Platons Schriftkritik verstanden habe, so lautet W.s Kritik an Krämer und Gaiser, könne „kaum mehr unbefangen von Platons philosophischer Lehre sprechen“ (38). Auch eine nur faktisch, aus welchen Gründen auch immer, nicht niedergeschriebene, grundsätzlich aber textfähige (und daher rekonstruierbare) Lehre falle unter Platons Schriftkritik. W. gibt mit aller Entschiedenheit den Dialogen gegenüber der ungeschriebenen Lehre den Vorzug. „Zwei Seiten eines beliebigen Dialogs enthalten jedenfalls ungleich mehr philosophische Substanz als alles, was als mittelbarer Inhalt der ungeschriebenen Lehre bisher hat rekonstruiert werden können“ (43 f.). Die Bedeutung dieser Rekonstruktion liege in der Legitimation, sich beim Bemühen um Platons Philosophie guten Gewissens an das geschriebene Werk zu halten.

§ 5 befaßt sich mit der entwicklungsgeschichtlichen Platondeutung. Nach einer verbreiteten Auffassung kennen die frühesten Dialoge noch keine Ideenlehre; Platon trägt sie dann in verschiedenen Modifikationen vor und gibt sie schließlich wegen der Apo-

rien, in die sie führt, auf. Der Entwicklung Platons, die sich auf der Grundlage der durch die Sprachstatistik gesicherten Chronologie der Dialoge rekonstruieren läßt, stellt W. die Entwicklung entgegen, die Platon die von ihm gestaltete Sokratesfigur durchlaufen läßt. Platons Dialoge spielen auf der Ebene der literarischen Fiktion immer zu einem bestimmten Zeitpunkt. W. stellt deshalb der (auf der Sprachstatistik beruhenden) realen die fiktive Chronologie der Dialoge gegenüber. Sie dient „in manchen Fällen als Medium indirekter Mitteilungen: Auch durch die fiktive Datierung des dargestellten Gesprächs kann etwas angedeutet oder gezeigt werden, was nicht eigenes gesagt wird“ (89). In der fiktiven Chronologie ist der ‚Parmenides‘, der von dem sehr jungen Sokrates geführt wird, der früheste und der ‚Phaidon‘, der am Tag der Hinrichtung des Sokrates spielt, der späteste Dialog. Durch diese fiktive Chronologie unterstellt Platon, daß der Sokrates des ‚Phaidon‘, der die Ideenannahme vorträgt, die Einwände des ‚Parmenides‘ kennt. Diese Einwände werden von Platon an keiner Stelle widerlegt. Das ist nach W. auch nicht erforderlich, weil sie auf einem Mißverständnis der Ideenannahme beruhen. „Sie behalten ihre Gültigkeit, solange man die Ideen als selbständige und ‚getrennte‘ Gegenstände versteht . . . Werden die Ideen dagegen richtig verstanden, so entfallen die Voraussetzungen, unter denen allein solche Argumente formuliert werden können“ (122). Die Antwort des ‚Parmenides‘ auf die Einwände ist, daß die Ideen „Bedingungen der Möglichkeiten eines jeden Gesprächs“ (123) sind, die auch der akzeptiert, der glaubt, die Ideenannahme im Gespräch bestreiten zu können.

Worin besteht nach Platon der Unterschied zwischen Wissen und Meinung (§ 17)? In der Literatur werden zwei Kriterien genannt, ein objektives: sie unterscheiden sich durch ihren Gegenstandsbereich, und ein subjektives: sie unterscheiden sich durch den Grad der Gewißheit. Nach beiden Deutungen ist der Inhalt sowohl des Wissens als auch der Meinung ein propositionaler Gehalt; Wissen und Meinung sind, modern ausgedrückt, propositionale Einstellungen (propositional attitudes). W. stellt diese beiden Theorien gemeinsame Voraussetzung in Frage. Nur die Meinung ist ausschließlich eine propositionale Einstellung. Dagegen hat das Wissen eine andere Struktur. „Wissen im engeren Sinne des Wortes läßt sich niemals als eine durch das Vorliegen bestimmter Merkmale qualifizierte oder gesicherte, richtige Meinung verstehen. Von der Meinung führt kein unmittelbarer Weg zum Wissen . . . Die kategoriale Differenz zeigt sich daher vor allem dort, wo man es mit Merkmalen des Wissens zu tun hat, die auch eine qualifizierte Meinung nicht aufweist und die von ihr auch nicht nachgeahmt werden können. Bei Platon wird an einigen Stellen versucht, die Eigenart des Wissens durch eine Konfrontation gerade mit der richtigen Meinung zu bestimmen“ (289).

W. zeichnet ein unmetaphysisches Platonbild. Die theologische Dimension bei Platon ist weithin ausgeblendet. Mit Recht stellt W. das hermeneutische Problem heraus, wo bei Platon die Grenze zwischen Metaphorik und dem „eigentlich‘ Gemeinten“ zu ziehen sei (98 f.). Viele der metaphysischen Aussagen Platons sind nach W.s Auffassung Metaphern. Das Zweiweltenmodell sei lediglich ein Veranschaulichungsmittel (136); es habe „immer nur eine hinführende und orientierende Funktion. Es hat nicht die Aufgabe, endgültige ontologische oder gnoseologische Lehren zu symbolisieren“ (281 f.). In W.s Interpretation des Sonnen- und Liniengleichnisses (§ 12) tritt die ontologische hinter der gnoseologischen Aussage zurück; erstere habe lediglich die Aufgabe, letztere zu verdeutlichen. Das Anliegen, das hinter W.s metaphysikkritischer Interpretation steht, verdient volle Unterstützung: W. wendet sich gegen eine falsche Vergegenständlichung der Idee. Dennoch ist zu fragen, ob eine Platondeutung auf die theologische und metaphysische Dimension verzichten kann. Unter den Problemen, die Platon im Zusammenhang mit den Normprädikaten erörtert, nennt W. an erster Stelle das der Motivation (128). Was kann einen Menschen dazu bestimmen, der Norm gemäß zu handeln? Mit der Legitimation der Norm ist die Motivationsfrage noch nicht beantwortet (167). Dem jedem technischen Wissen übergeordneten praktischen Wissen der Phronesis „muß die Fähigkeit zukommen, den Wissenden unmittelbar zu motivieren“ (262). W. arbeitet ausgezeichnet heraus (§ 16), daß nach Platon der Mensch sich immer nur unter der Rücksicht des Guten für etwas entscheiden kann. Er kann nur das wählen, was er für gut hält. Daß, wenn überhaupt ein Wissen, das Wissen vom Guten für Platon ein unthematisches Wissen ist, kann nicht bestritten werden. Zu fragen

ist, was Platon mit Hilfe von Metaphern vom unsagbaren Guten zu zeigen versucht. W. beantwortet die Frage nach dem Guten letztlich mit dem Hinweis auf die Selbstbeziehung des Handelnden: „Man kann nichts wollen, ohne das Gewollte in letzter Instanz für gut und nützlich für sich zu halten. Aus diesem Grunde bleibt man bei allem Wollen auf sich selbst zurückbezogen, ob man sich nun dessen ausdrücklich bewußt ist oder nicht“ (316). Auf einer ersten Ebene ist diese Antwort zweifellos richtig. Das Gute ist für Platon (auch) der richtig verstandene eigene Nutzen. Ist aber damit alles gesagt, was Platon vom Guten zeigen will? Wie beantwortet Platon die Fragen nach dem wahren Nutzen und dem eigentlichen ‚Selbst‘? War Platon der Auffassung, das Motivationsproblem könne ohne einen Transzendenzbezug, d.h. ohne richtig verstandene Zweiweltenlehre, gelöst werden? Wer die Diotima-Rede des ‚Symposion‘ für die Interpretation des Sonnengleichnisses heranzieht, wird diese Frage schwerlich mit Ja beantworten können.

F. RICKEN S. J.

PUSTER, ROLF W., *Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge. Die „Was-ist-X?“-Frage in Laches, Charmides, Der größere Hippias und Euthyphron*. Freiburg/Br.: Alber 1983. 136 S.

P. versucht, mit Mitteln der analytischen Philosophie die Argumentationsstruktur der im Untertitel genannten Dialoge zu klären. Ihr gemeinsames Charakteristikum sei die ‚Was ist X?‘-Frage (abgekürzt: WXF) (45–47). Der einführende Teil A (Kap. I) will „auf elementare und an den jetzigen Stand der interrogativen Logik nicht Anschluß suchende Weise“ (13 f.) einige Einsichten über die Natur der WXF gewinnen und vermitteln. Mit Hilfe des so geklärten begrifflichen Instrumentariums entwickelt Teil B zunächst ein typisches Verlaufsschema der vier Dialoge (Kap. II), um dann zentrale termini technici der Interpretation der Platonischen Frühdialoge zu klären: ‚Definition‘ (Kap. III), ‚Elenchos‘ (Kap. IV) und ‚Aporie‘ (Kap. V). – Der Vorzug der Arbeit liegt in der großen Klarheit ihres Aufbaus und ihrer Terminologie. Hilfreich ist die Unterscheidung der verschiedenen Strategien, mit denen Sokrates einen Konsensus erzwingt (93–97) und die Unterscheidung von drei Arten der Aporie (102–111). Das eigentliche Ergebnis sehe ich in folgendem: P. betont die Entsprechung von WXF und Idee. Die Ideenlehre sei Platons Antwort auf die WXF. Nun sei die WXF aber vieldeutig. ‚Was ist Frömmigkeit?‘ frage z. B. nach der Grundbedeutung des Ausdrucks ‚Frömmigkeit‘ und nach dem Wesen der Frömmigkeit. P. übernimmt deshalb die These von A. Graeser, die Platonischen Ideen seien „fundamental hybride Gebilde“ (83). Die WXF führe zu Antworten, „die eine außerordentlich befrachtete Ontologie erzeugen“ (85); es falle auf, daß Platons Eidos „in ontologischer Hinsicht geradeso vieldeutig schillert wie das X der WXF“ (114). – P.s Buch macht die Grenzen einer rein formalen Betrachtung Platonischer Dialoge deutlich. P. unterscheidet zwischen der szenischen Dialogebene, die er dem Dichter Platon zurechnet, und der diskursiven Dialogebene, „zu der all das zu rechnen ist, was für die angeschnittenen philosophischen Fragen an Belangvollem vorgetragen wird, was der Entwicklung von Argumentationen förderlich ist“ (53). P. klammert die szenische Ebene aus und beschränkt sich auf die diskursive Ebene, wobei er betont, daß seine Interpretation keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt (54). Ich bin der Auffassung, daß P.s Versuch, die diskursive ohne die szenische Ebene zu interpretieren, vom Ansatz her zum Scheitern verurteilt ist. Es geht hier nicht lediglich um die Frage der Vollständigkeit. Platon ohne die szenische Ebene zu interpretieren bedeutet, seine Dialoge ohne die pragmatische Dimension verstehen zu wollen. Das ist ein Ding der Unmöglichkeit, weil das, was die Gesprächspartner auf der diskursiven Ebene meinen und behaupten, ohne die pragmatische Dimension nicht ermittelt werden kann.

F. RICKEN S. J.

ZWEIFELHAFTES IM CORPUS ARISTOTELICUM: STUDIEN ZU EINIGEN DUBIA. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.–16. September 1981). Hrsg. Paul Moraux und Jürgen Wiesner (Peripatoi 14). Berlin/New York: de Gruyter 1983. XI/401 S.
Das 9. Symposium Aristotelicum befaßte sich mit Echtheitsfragen. Dabei wurden