

kunst versteht, die keine eigenen Thesen vertritt. 3. Platon will zeigen, daß eine Antwort unmöglich ist, d. h. daß es kein Wissen gibt. B. erwägt eine weitere Deutung: Ist es nicht möglich, daß Platon uns bis kurz vor die Lösung führt, so daß wir selbst nur noch einen Schritt zu tun haben? Die dritte Antwort des Dialogs (Wissen ist wahres Urteil mit λόγος) scheidet daran, daß die drei vorgeschlagenen Definitionen für λόγος sich als unhaltbar erweisen. Andererseits zeigen die Dialoge, daß Platon in verschiedenen Zusammenhängen einen λόγος durchaus für möglich hält. Wäre es nicht denkbar, so B., daß eine einzige Definition von λόγος der Komplexität des Wissens nicht gerecht wird? Muß der λόγος nicht je nach der Sache, um die es geht, eine andere Form annehmen? Die Einheit dieser verschiedenen Vernunftformen ließe sich dann nicht auf den Begriff bringen; vielmehr wäre nur die Vernunft als Vermögen imstande, die Gründe zu finden und zu bewerten, die den Unterschied zwischen Wissen und wahren Urteil ausmachen. Versteht man mit B. den *Theaitet* in dieser Weise, dann ist er ein aktueller Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie des Geistes. Er zeigt dann, daß die menschliche Vernunft sich nicht formalisieren läßt und daß deswegen Theorien wie der Behaviorismus oder der Funktionalismus, die auf dieser Voraussetzung beruhen, zum Scheitern verurteilt sind.

F. RICKEN S. J.

STEMMER, PETER, *Platons Dialektik*. Die frühen und mittleren Dialoge (Quellen und Studien zur Philosophie 31). Berlin – New York: de Gruyter 1992. VIII/307 S.

Mit seiner Habilitationsarbeit zu der „Was ist X?“-Frage und der Definitionsproblematik in Platons frühen und mittleren Dialogen legt S. eine Studie vor, die sich ebenbürtig neben den einschlägigen Untersuchungen von Robinson, Vlastos und Wieland sehen lassen kann. S. analysiert detailliert die Methode, die Platon anwendet, um die aufgeworfenen Definitionsfragen zu beantworten. Dabei vertritt S. gegen eine weitverbreitete Auffassung die Meinung, daß sich nach Platon Ideenerkenntnis ausschließlich durch eine bestimmte Form diskursiver Methode, der Elenktik, anzielen läßt. Nichts spräche in den Dialogen dafür, daß Platon eine Form intellektuellen, geistigen Schauens oder eine Form der Wiedererinnerung (Anamnesis) angenommen habe, um die Frage nach der Methode der Erkenntnis einer Idee zu beantworten.

Nach S. kann man Platons Frage nach der Definition der für eine Gesellschaft zentralen Wertwörter (z. B. Gerechtigkeit) nur dann verstehen, wenn man den pragmatischen Kontext analysiert, aus dem Platons Frage erwächst (Kap. I). Die Notwendigkeit, bestimmte, für das private und öffentliche Leben einer Gesellschaft zentrale Wertwörter zu definieren, ergebe sich aus dem Wertewandel durch die Konfrontation mit anderen Kulturen und dem Peloponnesischen Krieg, der zu einer Umwertung bestimmter Handlungstypen besonders seitens der Sophisten führte. Der faktische ethische Dissens seiner Zeit zwinge dazu, die Frage nach der Bedeutung von Wertwörtern zu stellen. Diese Frage sei – in Kantischer Terminologie – eine Frage nach synthetisch a priori Erkenntnis und habe dissenslösende Funktion (Kap. II). Das Problem bestehe darin, daß die Frage nach der Bedeutung ethischer Wertwörter – anders als deskriptiver Prädikate – nicht durch einen Rekurs auf den faktischen Sprachgebrauch gelöst werden könne, weil der Sprachgebrauch bei den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen gerade in Frage stehe. Eine Antwort auf eine Definitionsfrage ermögliche darüberhinaus, ein Leben auf höherem epistemischen Niveau, dem des Wissens statt dem der Meinung, zu führen. Die Attraktivität eines solchen Lebens liege darin, daß nur derjenige, der mit Wissen handelt, sicher sein kann, richtig zu handeln.

Nach S. ist es nun charakteristisch für Platon, daß er einerseits die Notwendigkeit von dissenslösendem und handlungsleitendem Wissen betont, andererseits die Möglichkeiten, zu solchem Wissen zu gelangen, sehr skeptisch beurteilt. Um diese zentrale These zu begründen, untersucht S. (Kap. III) die Argumentationsform in Platons frühen Dialogen, den Elenchos. Ziel des Elenchos sei die Beantwortung einer „Was ist X?“-Frage. Er gehorche festen Regeln: S. charakterisiert ihn als ein Spiel für zwei Personen, einen Fragenden und einen Antwortenden. Im Anschluß an eine detaillierte Analyse von *Charm.* 159 a10–160 d4 und *Laches* 192 b5–d9 unterscheidet S. zwischen

vier Schritten in einem Elenchos, erstens der Frage nach der Definition („Was ist X?“), zweitens der Antwort in Form einer These, in der ein zweiter Begriff eingeführt wird („X ist Y“), drittens dem argumentativen Teil, der damit beginnt, daß der Fragende einen dritten Begriff einführt (meist der des Guten, Schönen, Zuträglichen usw.); im argumentativen Teil wird untersucht, wie sich der erste zum dritten und wie sich der zweite zum dritten Begriff verhält, um herauszufinden, wie sich der erste und der zweite Begriff zueinander verhalten. Der vierte Schritt ist die *Conclusio*, die meist dazu zwingt, die These fallenzulassen. So wird, im *Charm.* die Frage, was Besonnenheit sei, durch die These, Besonnenheit sei eine Art von Ruhigkeit, beantwortet. Darauf führt Sokrates im argumentativen Teil den Begriff des Schönen ein. Weil alles, was besonnen ist, schön ist, aber (wie Alltagsbeispiele zeigen) nicht alles, was ruhig ist, schön ist, scheitert Charmides These. Damit habe der Elenchos aber zwei offensichtliche Mängel. Erstens sei er bloß negativ, weil er nie positiv die Wahrheit einer These erweisen könne. Das Ziel einer elenktischen Untersuchung könne es nur sein, eine These zu finden, die gegenüber allen faktischen Widerlegungsversuchen resistent ist. Solch eine These wäre zwar gut begründet, aber damit noch nicht als wahr ausgewiesen. Es ist immer möglich, daß ein anderer Gesprächspartner die These mit neuen Argumenten angreift und sie daraufhin fallen gelassen werden muß. Zweitens sei ein Elenchos bloß hypothetisch, weil er nur *ad personam* unter Voraussetzung der zugestandenen Prämissen gelte. Platon sei sich der Mangelhaftigkeit seiner Methode bewußt gewesen. Der Elenchos sei „nur die zweitbeste Art, die menschlichen Handlungen und das Leben insgesamt epistemisch zu fundieren. Aber es ist die uns einzig mögliche Art“ (150).

In seinem IV. Kap. untersucht S. die Entfaltungen des elenktischen Verfahrens in der *Politeia* und im *Menon*. Durch Thrasymachos wird in der *Politeia* eine Untersuchung über die Frage, ob die Tugend gut sei und was es heißt, daß etwas gut ist, erzwungen. S. vertritt in seiner *Politeia*-Interpretation die These, daß Platons Frage nach der Idee des Guten als Frage nach dem Glück bzw. dem glücklichen Leben verstanden werden muß. Daß eine Handlung gut ist, bedeute, daß sie glückszuträglich sei. Daß Platon nicht deutlich zwischen dem Glück und dem (eudaimonistischen) Guten unterscheidet, mache sein Vorgehen manchmal undurchsichtig. Es liege an Platons Konzeption der Idee als Paradigma mit den damit verbundenen logischen Schwierigkeiten (Selbstprädikation, Tritos-Anthropos-Argument), daß Platon das Gutsein und das eigentlich Gute für ein und dasselbe gehalten habe. Zentral ist für S., daß sich die Methode, die Platon in der *Politeia* gebraucht, um eine inhaltliche Bestimmung der Idee des Guten zu bekommen, nicht von der elenktischen Methode früherer Dialoge unterscheidet. Die Dialektik in der *Politeia* ist die Elenktik. Ein Problem sieht S. darin, daß entgegen Platons Behauptung auch der Dialektiker nicht zu einem sicheren, nicht-hypothetischen Anfang kommt. Diese Spannung zwischen Platons Behauptung und seinem faktischen methodischen Vorgehen habe man dadurch zu lösen versucht, daß man eine Art intuitiver, nicht-diskursiver Erkenntnis angenommen habe, die Platon neben der diskursiv-dialektischen vertreten habe. Für eine solche Annahme gäbe es aber keinen Anhalt im Text. Die Forscher machten den Fehler, visuelle Metaphern mit epistemischen Implikationen zu belasten, die Platon niemals vertreten habe. Ebensovienig löse die Anamnesis im *Menon* dieses Problem. Die Rede von der Anamnesis werde lediglich eingeführt, um *Menon* zum Fortgang der Untersuchungen zu motivieren. Platon entwickle im *Menon* keine neue Methode. „Er umlegt vielmehr den bekannten Elenchos mit den Vorstellungen der Unsterblichkeit, Reinkarnation und Anamnesis, um das Zutrauen zu dieser Methode zu stärken und der Überzeugung, daß man mit ihr zum Ziel kommen kann, ein stabilisierendes Fundament zu geben“ (244). Neben der Anamnesis werde im *Menon* zum ersten Mal das hypothetische Verfahren eingeführt. Es sei in solchen Situationen angebracht, in denen kein endgültiges Ideenwissen erreicht werden konnte, aber dennoch entschieden werden muß, ob eine Handlung ungerrecht ist oder nicht. Das hypothetische Verfahren ist eine Behelfsmethode, die zu einer für die Situation ausreichenden Begründung führen kann. Gegen die Vorstellung, man könne eine Hypothese als wahr erweisen, betont S. die Vorläufigkeit und Kontextbezogenheit dieser Argumentationsform. Ein Wahrheitserweis könne für eine Hypothese

nicht geführt werden. Dennoch werde auch durch das hypothetische Verfahren die epistemische Qualität einer Meinung verbessert.

Die Studie von S. zeichnet sich durch eine außerordentlich differenzierte Interpretation aus, die hier nur in groben Zügen nachgezeichnet werden konnte. Der Bezug zu Fragen zeitgenössischer Philosophie ist unverkennbar und macht das Buch zu einem wichtigen Gesprächsbeitrag über seinen Beitrag zur Platonforschung hinaus. Ins Gespräch kommen könnte man mit S. über die Frage, ob man Platonische Dialoge nicht stärker von dem her interpretieren müßte, was Platon durch die Dialogform und die in einem Dialog auftretenden Personen zeigen will. So könnte sich z. B. in einer Interpretation des *Euthyphron* ergeben, daß die Antworten auf die Frage, was das Frommsein ist, nicht an prinzipiellen methodischen Schwierigkeiten, sondern an Euthyphrons Lebensstil, seinem Charakter, seinen Interessen usw., scheitern. Unbefriedigend bleibt in S.s Interpretation, warum Platon in der *Politeia* an der Möglichkeit eines voraussetzungslosen Anfangs der Erkenntnis festhält und sich nicht zu einer skeptischeren Position bekennt. Vielleicht wäre auch hier stärker zu betonen, daß Ideenerkenntnis in der *Politeia* an einen Übungsweg geknüpft ist, und sich nicht ohne eine bestimmte Lebenshaltung, ohne Übung und eine Einstellung dem Leben gegenüber erreichen läßt. Problematisch scheint mir, daß S. auf das *Symposion* nur in einer Fußnote (220 f.) eingeht. Ich glaube, daß in dem Stufenweg der Diotimarede eine Form des Wissenserwerbs beschrieben wird, für die die diskursive Argumentation nur eine (wenn auch notwendige) propädeutische Rolle spielt. Wer eine so starke These wie S. vertritt, müßte seine These auch an dem Dialog, in dem man traditionellerweise am ehesten eine nicht-diskursive Form der Erkenntnis zu finden meint, verifizieren.

M. BORDT S. J.

BEESTERMÖLLER, GERHARD, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Theologie und Frieden 4). Köln: Bachem 1990. 260 S.

Über das behandelte materiale Thema hinaus ist diese theologische Dissertation für die Interpretation der moralphilosophischen Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin und für die Frage, wie man von Prinzipien zu einer angewandten Ethik kommt, von Bedeutung. Sie zeichnet sich aus durch eine klare, in meinen Augen radikale und aus heutiger Sicht gesehen erschreckende These. Sie lautet im Klartext, daß Thomas mit seiner Lehre vom gerechten Krieg die ideologische Grundlage der Religionskriege geliefert hat. Diese These wird gemildert durch B.s Unterscheidung zwischen der formalen und der inhaltlichen Betrachtung. Rein formal gesehen hätten die thomasischen Kriterien für einen gerechten Krieg überzeitliche Bedeutung; bedenke man jedoch, wie Thomas die einschlägigen Begriffe material fülle, so dränge sich, wie B. es äußerst zurückhaltend formuliert, „die Frage auf, ob die thomasische Lehre vom gerechten Krieg mit dem Ende des Mittelalters obsolet geworden ist“ (230). Es ist das Verdienst dieser Arbeit, die theologischen, kulturellen und politischen Voraussetzungen herausgestellt zu haben, die als unreflektierte Selbstverständlichkeiten in die thomasische Lehre von Krieg und Frieden eingehen. Die wichtigsten dieser Prämissen sind: die Gleichsetzung der Kirche mit der Gesamtheit der organisierten Gesellschaft; das Recht eines jeden Menschen auch auf die geistlichen Güter, woraus sich ergibt, daß die Gerechtigkeit durch jede nach außen in Erscheinung tretende Sünde, wozu nicht zuletzt Unglaube, Häresie und Apostasie zählen, verletzt wird; die Tatsache, daß die mittelalterliche geistlich-politische Einheit keinen souveränen Staat kennt und daß die Herrschaftsautorität der Kirche nur weltweit ausgeübt werden kann, weil es in ihr um das Heil eines jeden Menschen geht.

Die klar geschriebene, übersichtlich aufgebaute und methodisch bewußte Untersuchung ist in drei Hauptteile gegliedert. Der gerechte Krieg fällt unter den Begriff der sittlichen Handlung. Der erste Hauptteil bringt deshalb in einer übersichtlichen Darstellung die wichtigsten Begriffe der thomasischen Handlungstheorie und des Gesetzestraktates. Der zweite Hauptteil enthält den für B.s Interpretation entscheidenden Schritt: Der gerechte Krieg wird als „Akt gottebenbildlicher Heilsfürsorge“ verstan-