

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

PLATON, *Lysis*. Übersetzung und Kommentar von Michael Bordt (= Platon: Werke. Übersetzung und Kommentar, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. V 4: *Lysis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 264 S.

In der durch E. Heitsch und C. W. Müller herausgegebenen Reihe von kommentierten Übersetzungen der Werke Platons liegt nun auch der Band zum *Lysis* vor, für den Michael Bordt verantwortlich zeichnet. Das auch äußerlich ansprechende Werk bietet neben der Neuübersetzung einen 200 Seiten langen Kommentar, der aus B.s Oxforder Dissertation hervorgegangen ist und mit einer ausführlichen Einleitung beginnt, die unter anderem die systematische Position, die der Verf. dem *Lysis* entnimmt, zusammenfassend darstellt (75–93). In dem sich daran anschließenden Kommentierungsteil geht B. entsprechend den Textabschnitten vor, wobei zu jedem Abschnitt eine Inhaltsangabe, eine Interpretation und drittens Einzelanmerkungen geboten werden. In den Einzelanmerkungen werden auch textkritische Fragen diskutiert. Der Aufbau ist übersichtlich, wenn sich auch, was die zusammenfassende Darstellung in der Einleitung und die Interpretationen der Einzelabschnitte betrifft, verschiedentlich Wiederholungen einstellen, was aber wohl kaum zu vermeiden ist. Der Band schließt mit einem Literaturverzeichnis und drei Indizes. – Der *Lysis* gehört tendenziell zu den eher vernachlässigten Dialogen Platons, und es ist darum sehr zu begrüßen, daß jetzt diese detaillierte, für den Autor Platon wie für das Thema sich engagierende, auf hohem Niveau stehende und über die Forschungslage sehr gut informierte Gesamtinterpretation des *Lysis*, mitsamt einer gut lesbaren Übersetzung, auf Deutsch vorliegt. Daß der *Lysis* eher zu den vernachlässigten Dialogen gehört, hat sicher mit seinem bei erster Lektüre sehr unbefriedigenden aporetischen Gedankengang, sodann aber auch mit seinem Thema zu tun. Zum einen gehört *philia* (Freundschaft/Liebe) heute, anders als in der Antike, nicht mehr zu den allgemein akzeptierten Themen praktischer Philosophie. Zum anderen scheint sie auch in Platons Werk selbst einen geringeren Stellenwert zu besitzen als die Thematik des *eros*, dem bei Platon u. a. die nicht-aporetischen Dialoge *Symposion* und *Phaidros* gewidmet sind. Bei näherem Zusehen erweist sich allerdings, daß der Begriff der *philia* im *Lysis* in bedeutsamer Weise mit der fundamentalen Thematik des Strebens und Begehrens verknüpft wird, so wie dies ja auch von Platons Erörterung des *eros* gilt. Daß im übrigen auch Aristoteles den philosophischen Wert des *Lysis* hoch eingeschätzt hat, zeigen die vielfältigen Parallelen zwischen dem *Lysis* und Aristoteles' Freundschaftstraktaten.

Ich stimme mit B. in vielen Interpretationsfragen zum *Lysis* überein, werde aber in diesen kurzgefaßten Bemerkungen eher auf Punkte hinweisen, wo ich Vorbehalte oder Einwände geltend mache. B.s Einteilung des Textes in drei Hauptteile, 204B4–207B7, 207B8–216B9 und 216C1–222E7, orientiert sich an sachlichen Erwägungen. Von der Dramaturgie des Textes her halte ich es aber für besser, bei der üblichen Grundeinteilung in Vorgespräche und (ab 211D) Hauptgespräch zu bleiben. Daß auch für Platon das Gespräch ab 211D eine zusammengehörige, wenn auch in sich gegliederte, Einheit darstellt, ergibt sich schon daraus, daß er sich in der Zusammenfassung am Ende (222E) auf eben dieses gesamte Gespräch ab 211D zurückbezieht. Innerhalb von 211D ff. kann man noch einmal das ausschließlich mit Menexenos geführte Gespräch 211D–213D gleichsam als Vorrunde abheben. In ihm geht es, wie auch B. herausstellt, vor allem um Probleme, die sich aus Äquivokationen des Wortes *philon* ergeben, während die folgenden Gesprächsrunden eine stärker sachorientierte Untersuchung darstellen. – In textkritischen Fragen, deren Erörterung B. eher begrenzt hält, geht er im Zweifelsfalle gegenüber Konjekturen im Text der Oxford-Ausgabe (Burnet) eher auf den von den wichtigsten Textzeugen überlieferten Text zurück. Bei den textkritischen Fragen berücksichtigt er die unveröffentlichte Oxforder Dissertation von D. B. Robinson von 1961 eingehend, in der Robinson einen neuen textkritischen Apparat für den *Lysis* erstellt hat, für den er,

nach B.s Auskunft, insbesondere Handschrift W neu kollationiert und Lesarten jüngerer Handschriften exakter nachgewiesen hat. Nun hat man schon im 1. Band der neuen Oxforder Werkausgabe von Platon (Oxford 1995) gesehen, daß von den Editoren dieser Ausgabe gerade Robinson eine Neigung zu eher spekulativen, teils durch fragwürdige Interpretation motivierten Konjekturen hat. Man kann B. darum nur dazu gratulieren, daß er zwar die präziseren Informationen zu den Handschriften, die Robinson bietet, genutzt, aber mit dem Text recht vorsichtig umgegangen ist. Dort, wo B. meint, von Burnet abweichen zu müssen, scheint mir in der Mehrzahl der Fälle Burnet doch plausibler. Dies gilt auch für die Konjektur ἤ („oder“) anstelle von καὶ in 219C6, der Schlüsselstelle zum drohenden infiniten Regreß, der den Begriff des *proton philon* begründen soll. Ob man das Weiterverfolgen eines infiniten Verweisungsbezuges aufgibt, oder aber ein wirkliches Erstes auffindet, stellt eine echte Alternative dar, weshalb das ἤ zwingend ist. – Von besonderem Interesse ist die Frage (196), ob man in 218B8 statt der Negation οὐ das Relativpronomen bzw. indirekte Fragepronomen οὗ (nicht οὐ!) zu lesen hat, wie Sedley vorgeschlagen hat. Das Argument, das B. von Sedley übernimmt, wonach als Negation hier ein generisches μή stehen müßte (entsprechend καὶ ὃ ἔστιν τὸ μὴ φίλον), halte ich zwar nicht für ausschlaggebend, denn die Negation könnte sich auf das ἔστιν beziehen (also elliptisch für καὶ ὃ οὐκ ἔστιν τὸ φίλον). Gleichwohl sprechen andere Erwägungen für das οὐ („wovon“). Ohne hier ausführlich zu werden, sei nur darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung zwischen der Frage, was das φίλον (aktive Bedeutung) ist, und der, wovon es φίλον ist, der Unterscheidung zwischen dem Mittleren, das etwas liebt, und dem Guten, das Objekt dieses Liebens ist, entspricht. Und diese Unterscheidung ist für die an dieser Stelle erreichte Bestimmung des φίλον von zentraler Bedeutung. – Anders als B. halte ich Robinsons Konjektur in 211E7 ἢ ἄλλον anstelle von μάλλον für plausibel, ebenso Robinsons Argumentation zugunsten der Konjektur ἅμα δ' anstelle von ἄλλ' in 223B1.

Was B.s Interpretationsthese betrifft, so würde eine Kritik zu Einzelfragen hier zu weit führen. Bei einem aporetischen Dialog wie dem *Lysis* muß die Interpretation, wenn sie auf positive Resultate hinführen möchte, allemal konjunktural bleiben und kann nichts Besseres als Plausibilität und Textnähe für sich reklamieren. Diesen Anspruch erfüllt B.s Kommentar, auch wenn es im einzelnen eben einen Spielraum für divergierende Ansichten gibt. Etwas spekulativer ist dann allerdings sein Versuch, Platons Theorie der *philia* im ganzen darzulegen, wie er es zusammenfassend in der Einleitung tut (siehe v. a. 81–93). Dabei kommt sein „kritisch-konstruktiver Deutungsansatz“ voll zum Tragen, den er im einzelnen auf S. 64 ff. erläutert. Diese systematische Kernthese sei hier kurz erörtert. – Ein grundsätzliches Problem der Interpretation von *philia* und *eros* bei Platon markiert die Frage, ob Platon womöglich, anders als Aristoteles, eine einseitig nutzenorientierte, egoistische Konzeption von Freundschaft vertritt, so wie es ihm etwa von G. Vlastos vorgeworfen worden ist, der dazu auch eine Passage aus dem *Lysis* anführt (Gregory Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in: *ders.*, *Platonic Studies*, Princeton 1973, 3–42). Sicherlich können bestimmte Passagen im *Lysis* und in der Diotima-Rede des *Symposium* diese Vermutung nahelegen, wobei im *Lysis* unter anderem an die These zu denken ist, daß alles außer dem *proton philon* nur als ein Mittel zu diesem höchsten Zweck erstrebenswert ist. Daß die Situation bei Platon aber doch vielschichtiger ist, hat die weitere Forschungsdiskussion bereits deutlich gemacht (stellvertretend: A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989). Und in diese Richtung weist auch B.s Interpretation. Der Verf. streicht heraus, daß die antithetische Rede von Egoismus und Altruismus als Instrumentarium zur Deutung des ethischen Ansatzes bei Platon (und man kann ergänzen, auch bei späteren antiken Ethiken) zu kurz greift. Gemäß seiner Deutung der Platonischen Position ist das, was man liebt oder erstrebt, letztlich mit dem Guten gleichzusetzen, und dies wird ja auch durch die *Politeia* bestätigt, jedenfalls sofern es sich um ein vernunftvermitteltes Lieben und Streben handelt. Das Gute besitzt gleichsam eine Anziehungskraft, durch die es (für den guten Menschen) motivierend ist. Diese „Faszination“, die vom Guten ausgeht, schließt ein, daß man selbst in seinem Leben das Gute realisieren will, nur eben nicht in selbstbezogener Beschränkung, weil man vielmehr auf das Gute um seiner selbst willen ausgerichtet ist. Als Beispiel nimmt B. den Fall eines Pianisten, dem es nicht an erster Stelle

um ihn selbst, sondern um die Musik geht. Dieser wird natürlich versuchen, die Musik, die er spielt, möglichst gut ins Werk zu setzen und so selbst ein möglichst guter Pianist zu sein, aber er wird (sofern seine Motivation tatsächlich auf diese konkrete Gestalt des Guten ausgerichtet ist), auch andere, etwa als Lehrer, fördern, die vielleicht sogar besser als er dieses Gut realisieren werden. – Damit ist schon deutlich, in welcher Weise die „Faszination für das Gute“ Benevolenz auch gegenüber einem anderen Menschen und seinem Streben hervorbringen kann, was ja eine grundlegende Voraussetzung von Freundschaft ist. Generell weise Freundschaft nach Platons Analyse im *Lysis*, so B., die Struktur auf, daß die Freunde A und B auf ein C bezogen sind, nämlich das Gute, und daß eben dieses gemeinsame Bezogensein auf C ihre wechselseitige Beziehung der Freundschaft fundiere. Dabei habe Freundschaft für den je anderen auch noch darum einen besonderen Wert, weil der andere in seinem Leben das Gute je auf seine eigene, individuelle Weise realisiere. Wir sind also zwar beide auf dasselbe Gute ausgerichtet, aber dieses Gute wird im anderen auf eine je neue Weise erfahrbar, was sich mir im Rahmen einer solchen vertieften individuellen Beziehung erschließt, wie sie die Freundschaft ist. – Von diesem Ansatz her möchte B. zeigen, auf welche Weise die unterschiedlichen Bestimmungsmomente, die im *Lysis* als mögliche Gründe oder Ursachen von *philia* problematisiert werden, in Platons Verständnis von Freundschaft letztlich zu einer Einheit kommen:

1) Freundschaft ist in der Tat, so B., eine Beziehung von Guten, insofern sie in der geteilten Ausrichtung auf das Gute ihre Grundlage hat. Das Gutsein eines Menschen liege gerade im Streben nach dem Guten. – Mit dieser Deutung wird die in dem Dialog eingeführte Differenzierung zwischen den Guten und den Weder-Guten-Noch-Schlechten, die nach dem Guten streben (216Cff., vgl. 215AB), aufgehoben. Diese Differenzierung wäre also nur ein dialektischer Zug, der durch die vertiefte Einsicht in das, was Gutsein beim Menschen bedeutet, korrigiert wird. Menschliches Gutsein wäre damit ein Aufdem-Weg-Sein, und nicht ein Zustand autarker Vollendung. Ob das tatsächlich Platons Auffassung ist, darüber kann man geteilter Meinung sein. – 2) Als eine wesentliche Voraussetzung fließt in B.s systematische Deutung die These der Einheit der Momente des *proton philon*, des Guten und des *oikeion* ein: Das, was jeder eigentlich erstrebt, das leitende Strebenziel also (*proton philon*), sei das Gute, das (jedenfalls von den Guten) um seiner selbst willen erstrebt wird. Und dieses Gute sei zugleich auch das einem jeden eigentlich „Angehörige“ (*oikeion*). Nach B. „bricht der *Lysis* genau an der Stelle ab, an der diese Einheit in Frage steht“ (89). Die These der Einheit des eigentlich Erstrebtens, des Guten und des Angehörigen werde in dem Dialog zwar nahegelegt, ihre theoretische Begründung aber noch nicht geliefert. (Für den Verf. bedeutet dies übrigens, daß Platon zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Dialoges über diese Begründung noch nicht verfügt habe, was er mit der etwas saloppen Formulierung plausibilisieren möchte, daß man ansonsten davon ausgehen müßte, Platon hätte noch 20 Stephanusseiten mehr zu diesem Thema schreiben können – ein m. E. sehr fragwürdiges Argument, wenn man sich die spezifische Aufgabenstellung eines aporetischen Dialoges vor Augen hält, der eben gerade noch nicht die Lösungen liefert.) Eine weitere wichtige Voraussetzung ist, daß es nicht nur individuell für jeden ein höchstes Gut gebe, das ihm das eigentlich Angehörige ist, sondern daß dieses Gut allen gemeinsam sei. Ein und dasselbe Gute sei „letzter Grund jeder Motivation und jeden Strebens“ (93 oben). Und als dieser gemeinsame Zielpunkt des Strebens fundiere es Freundschaft. – 3) Diese bei der Freundschaft vorausgesetzte Einheit des Strebenzieles stelle den grundlegenden Aspekt der *Gleichheit* zwischen Freunden dar, während in der je individuell-unterschiedlichen Ausprägung des Guten ein befruchtender Aspekt von *Ungleichheit* liege. – 4) Mit letzterem hängt für B. auch zusammen, daß Freundschaft zwar in ihrem Kern nicht instrumentell sei, da im Freund eine je besondere Ausprägung des um seiner selbst willen erstrebten Guten seine Anziehungskraft auf mich ausübe, daß aber der Freund zugleich auch mein Verständnis des Guten, auf das ich ausgerichtet bin, bereichere und vertiefe, weshalb er auch meinem eigenen Glücksstreben zuträglich sei. In dem so qualifizierten Sinn eigne der Freundschaft auch ein Nutzenaspekt, ohne daß sie sich darauf reduzieren ließe. – Soweit also B.s systematische Deutung, die zeigen soll, wie Platon die unterschiedlichen Momente, die im *Lysis* ins Spiel gebracht und scheinbar verworfen werden, letztlich miteinander zu

verknüpfen trachtet. Natürlich stecken hinter diesen Thesen noch viele Probleme. Wenn B. sie hätte erschöpfend erörtern wollen, so hätte er sich allerdings nicht auf die Deutung des *Lysis* beschränken können, sondern andere Texte bei Platon, die für die Thematik von Streben, Liebe und Freundschaft relevant sind, eingehender interpretieren müssen. Der Rahmen eines *Lysis*-Kommentars wäre damit wohl gesprengt worden. Von den grundsätzlichen systematischen Fragen, die sich hier ergeben, möchte ich die folgenden erwähnen: Ist das Gute das Letztziel des Strebens überhaupt, oder nur des rationalen Strebens? (Der *Lysis* differenziert hier nicht, wohl aber die *Politeia*. Dies hat auch Auswirkungen auf das sehr gewichtige Problem, wie das Streben das Gute verfehlen kann.) Wie ist jene die Vielzahl konkreter Strebensziele und Güter übergreifende *Einheit* des (rationalen) Strebenszieles, die Einheit des Guten, zu verstehen? Kommt den individuellen Ausprägungen des Guten eine eigenständige ethische Relevanz zu?

Zu den letzten beiden Fragen noch folgende Anmerkungen: Wenn B. von der „Faszinationskraft des Guten“ spricht, so scheint mir dies in der Tat ein Charakteristikum der platonischen Sichtweise zu sein, wobei Platon sich insbesondere des Ausdrucks „*kalon*“ bedient, wenn er die „Attraktivität“ des Letztzieles, seine (die rationale Antriebschicht) motivierende Kraft herausstellen will. Gegen die Vorstellung von einer für alle Individuen gültigen Einheit dieses Guten bzw. des Letztzieles könnte man aber einwenden, daß der Begriff des Guten zunächst nur eine rein formale Einheit aufweise, die darin bestehe, daß man mit „gut“ eine positive Wertung ausdrücken kann. Um zu plausibilisieren, daß es hier für Platon auch ein material Gemeinsames gibt, ein höchstes Gut oder einen (deskriptiv eingrenzbaren) Inbegriff des Guten, könnte man auf die Vorstellung einer inhaltlich bestimmten Idee des Guten und Schönen rekurren, die der Pol jener „Faszinationskraft des Guten“ wäre. Unser (rationales) Streben wäre in dieser Perspektive die Art und Weise, in der wir auf das intellektuell erfäßbare *agathon* und *kalon* reagieren: nämlich indem wir die Gemeinschaft mit ihm suchen. Mit einer solchen Konzeption des Guten gelangt man allerdings schnell zu metaphysischen Voraussetzungen, wie sie m. E. in der *Politeia* oder im *Symposion* auch angedeutet werden. Aber auf solche Voraussetzungen möchte B., so mein Eindruck, eher nicht rekurren. Statt dessen scheint er sich primär am Begriff der Eudaimonie oder des guten Lebens als dem *proton philon* orientieren zu wollen, wobei die je spezifischen Güter (z. B. die des Pianisten) sich in der Weise in dieses Letztziel integrieren würden, daß sie eine je individuelle Ausprägung des guten Lebens konstituierten. Aber auch für diesen Begriff des guten Lebens ist zunächst einmal völlig offen, ob das, was ein menschliches Leben zu einem guten Leben macht, eine für alle Menschen objektiv gültige *inhaltliche* Gemeinsamkeit aufweist. B. deutet etwas derartiges an, wenn er von Platons Vorstellung einer objektiven Wertordnung spricht. Aber woraus ergibt sich diese? Aus bestimmten für alle Menschen gleichermaßen gültigen Elementen oder Rahmenbedingungen eines gelingenden Lebens? Oder aus der Idee des Guten als einem transzendenten Prinzip? Oder gehören beide Gesichtspunkte in einer explikationsbedürftigen Weise zusammen? Hier hätte B. meines Erachtens doch noch etwas expliziter werden sollen, auch wenn ihn dies stärker in die Erörterung von Texten aus der *Politeia* und anderen Dialogen hineingezogen hätte. – Was die Frage nach dem Stellenwert des je anderen Individuums und seiner *individuellen* Ausprägung des Guten betrifft, so ist sicherlich einzuräumen, daß aus Platonischer Perspektive der andere dem, der gleichermaßen nach dem Guten strebt, sich als schätzenswert darstellt, insofern er jeweils gleichsam Vehikel des Guten ist bzw. zu einem solchen herausgebildet werden kann. Hier kommt, wie besonders in der *Palinodie* des *Phaidros* betont wird, der Aspekt einer produktiv-pädagogischen Liebe zum Guten ins Spiel: Der Eros des Guten und Schönen wird zu einem pädagogischen Eros, der eine geeignete Seele in Richtung einer gemeinsamen Teilhabe am Guten und Schönen formt und dabei auch selbst noch zusätzlich in seinem Engagement für das Gute und Schöne befeuert wird (Phdr. 252Ef.). Doch tritt für Platon dabei auch die Dignität des Individuellen in den Blick? Ist es für ihn gerade die je andere, individuelle Art und Weise, in der sich das Gute im Leben des anderen manifestiert, die das Plus der Freundschaft ausmacht? Ohne dies hier noch ausführen zu können, möchte ich doch starke Zweifel daran anmelden, daß der Verf. diese besondere Rolle und Dignität des Individuellen und der individuellen Verschiedenheit für Platon anhand des *Lysis* oder eines anderen Dialo-

ges hinreichend nachgewiesen hätte. (Eine etwas ausführlichere Erörterung zu diesem und einigen zuvor angesprochenen Sachproblemen aus Sicht des Rez. findet sich in J. Szaif, *Strebensnatur und Interpersonalität in Platons Konzeption von philia (Lysis 213D-222D)*, in: M. Dreyer, K. Fleischhauer (Hgg.): *Natur und Person im ethischen Disput*, Fr 1998, 25–60).

Wie dem auch sei – B. hat mit diesem Kommentar ein Werk vorgelegt, das geeignet ist, ein verstärktes philosophisches Interesse an diesem zu wenig beachteten Dialog wachzurufen, und zwar gerade auch deshalb, weil er sich für dessen sachliches Thema engagiert. Das dialogische Werk Platons hat ja (bei allen Unterschieden zwischen den einzelnen Dialogen) nicht einfach eine lehrhafte Funktion, sondern ist gleichsam immer auch ein offenes Gespräch mit dem Hörer oder Leser. Daß das philosophische Gespräch, in das Platon uns hineinziehen will, dann auch zu anderen Ergebnissen führen kann als von Platon selbst vorgezeichnet, liegt in der Natur der philosophischen Denkbewegung.

J. SZAIF

SZAIF, JAN, *Platons Begriff der Wahrheit* (Symposion 104). Freiburg/München: Albert 1996. 561 S.

Diese Dissertation an der Freien Universität Berlin (1993) ist nicht nur von der Zahl der Seiten, sondern auch von der behandelten Thematik her außerordentlich umfangreich. Im Mittelpunkt stehen zwei Wahrheitsbegriffe: die, wie Szaif (S.) sie nennt, „ontologisch-epistemische Wahrheitskonzeption“ der mittleren Dialoge (Erster Teil) und der „logische Wahrheitsbegriff“, d. h. Wahrheit und Falschheit als Eigenschaften von Urteilen, der im *Theaitetos* und *Sophistes* entfaltet wird (Zweiter Teil). Beide Begriffe werden in einen umfassenden Kontext erarbeitet; die abschließende Frage des Buches gilt ihrem Zusammenhang. – Das einleitende Kapitel des Ersten Teils untersucht die normalsprachliche Verwendung von „wahr“ und „Wahrheit“ bei Platon. Wesentliches Ergebnis ist, daß für diesen Gebrauch die Urteilst Wahrheit im Mittelpunkt steht. Die übliche Weise, sie auszudrücken, sei jedoch nicht die Charakterisierung des Urteils durch das Prädikat „wahr“, sondern die Wendung „Wahres sagen“. Werde sie zum Gegenstand der philosophischen Reflexion, so frage sich, was hier mit dem „Wahren“ gemeint ist, und damit sei ein Ansatzpunkt für den ontologischen Wahrheitsbegriff gegeben. – Mit dem Wahrheitsbegriff der mittleren Dialoge befassen sich zwei Kapitel. S. legt zunächst dar, was unter „epistemischer“ und „ontologischer Wahrheit“ zu verstehen ist und wie diese Wahrheit erkannt wird (Kap. II). „Epistemische Wahrheit“ soll besagen, daß die Ausdrücke „wahr“ und „Wahrheit“ als Korrelativbegriffe zu „Wissen“ und „Erkennen“ fungieren. Als ontologisches Prädikat charakterisiere „wahr“ den Bereich der Wirklichkeit, der sich durch Unvermischtheit und Unveränderlichkeit auszeichne, bzw. die Gegenstände, „die als die unvermischten und fehlerfreien eidetischen Gehalte, so wie sie durch das Denken erschlossen werden können, der wechselhaften und unvollkommenen Bestimmtheit der Einzelfälle als Urbilder und Paradeigmata zugrunde liegen“ (132). Wie aber werden diese Gehalte erkannt? Nicht durch eine intellektuelle Anschauung, die als ein unmittelbares, nicht propositional sich artikulierendes Vor-sich-haben der Sache durch ein für diese Funktion bestimmtes Vermögen der rationalen Seele zu verstehen wäre, sondern durch die Methode der Dialektik; die mit den Merkmalen der Klarheit und Einsicht verbundene Metaphorik der Schau bilde keinen Gegensatz zum argumentativen Charakter des dialektischen Wissens, sondern sie stehe für das klare Erfassen des von der Dialektik erarbeiteten Zusammenhangs zwischen den Ideen. – Kap. III ist überschrieben „Platons Konzeption von ἐπιστήμη und δόξα als theoretische Fundierung des ontologischen Wahrheitsbegriffs“. In der Diskussion der Platon-Forschung über das Verhältnis von ἐπιστήμη und δόξα unterscheidet S. zwei Positionen: nach der einen handelt es sich um eine „evidenzbezogene“ oder „begründungsbezogene“, also um eine epistemologische Unterscheidung, nach der anderen um eine „objektbezogene“ Unterscheidung, also um eine ontologische Unterscheidung von Gegenstandsbereichen. Den wesentlichen Unterschied sieht S. darin, daß die evidenzbezogene Unterscheidung Erkennen in Bezug auf Einzelfälle oder Einzel Dinge zulasse, die objektbezogene Unterscheidung dagegen nicht. Beide Thesen wer-