

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-

den in ihrer Ausschließlichkeit kritisiert, und S. versucht offensichtlich, die evidenzbezogene mit der objektbezogenen Unterscheidung zu verbinden. Er interpretiert ἐπισημή als diskursive, propositionale Antwort auf die Frage nach dem Wesen einer Sache. Dagegen könne δόξα als Kognitionsform beim mittleren Platon mindestens drei Bedeutungen annehmen: „die des Meinens als unfundierten Urteils; die eines unklaren Begriffs von einem eidetischen Gehalt; und die eines Urteils oder einer Kenntnis über oder von einem Gegenstand, das bzw. die ihn aufgrund seiner ontologischen Defizite nicht im wesentlichen oder ganzen kognitiv durchdringen und zur Einsicht bringen kann“ (312f.). – Das Wesen einer Sache und das heißt deren ontologische Wahrheit zu erfassen, ist Aufgabe der Dialektik. Die Frage nach dem Wahrheitsbegriff der mittleren Dialoge führt also zur Frage nach der Dialektik, und hier lautet das zentrale Problem, wie die Idee des Guten als ἀνυπόθετος ἀρχή zu interpretieren ist. S. unterscheidet zwischen der Idee des Guten als formalem und als inhaltlichem Prinzip. Die allen Ideen gemeinsame ontologische Form gründet in der Idee des Guten; die Rede von der Idee des Guten als formalem Prinzip besagt also, daß die ontologischen Qualitäten, welche die Ideen gegenüber den Dingen der Sinnenwelt auszeichnen, zugleich auch Wertaspekte sind. Materiales Prinzip ist die Idee des Guten, insofern sich aus ihr „die je unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmungen der Eide, wie sie vor allem in den Definitionen artikuliert werden, entwickeln und entfalten lassen“ (259). Wie kann die Idee des Guten, deren Erkenntnis ihrerseits „ein sich diskursiv-argumentativ ausweisendes Wissen ist“ (175), ein solches materiales Prinzip sein? S. antwortet mit einer „holistischen Wissenskonzeption“. Die „nachgeordneten Theoreme“ seien erst auf der Grundlage der ἀρχή und die ἀρχή sei erst „von dem gesamten Theoriegebäude her“ erkennbar. Deshalb sei der Übergang „von noch vorläufigen Theorien zur genuinen ἐπιστήμη wohl grundsätzlich als ein zweiseitiger Prozeß zu denken, bei dem Entfaltung der Konsequenzen der ἀρχή und Bewährung der Erkenntnis dieser ἀρχή selbst Hand in Hand gehen“. Es sei folglich eine Vereinfachung, wenn im Liniengleichnis Aufstieg und Abstieg als ein „zeitliches Nacheinander“ dargestellt werden. S. interpretiert die Dialektik im siebten Buch der *Politeia* mit Hilfe der Hypothesis-Methode des *Phaidon*: Die oberste, alles umfassende ἀρχή sei erst erkannt, wenn alle Konsequenzen aus ihr gezogen und deren Konsistenz sichtbar geworden sei (290).

Diese Interpretation ist sowohl vom Text wie von der Sache her kritischen Fragen ausgesetzt. Sowohl Rp. 511bc als auch die Stelle Phdr. 265d-266a, die zur Interpretation von 511bc herangezogen werden muß, unterscheiden eindeutig zwischen zwei verschiedenen Prozessen; darüber darf der Interpret sich nicht einfach hinwegsetzen. Eine zweite Frage ist, ob und in welchem Ausmaß Rp. VII von der im *Phaidon* beschriebenen Methode aus interpretiert werden darf. Im *Phaidon* geht es eindeutig um die Prüfung von Hypothesen oder, um S.s Ausdruck zu gebrauchen, von Theoremen, während es in der *Politeia* um Ideen, d. h. um die Bestimmung von Begriffen geht. Es wäre also zu klären, wie die Dialektik der *Politeia* sich zu der des *Phaidros* und zu der diese Dialektik voraussetzende Methode der Dihairesis in den späteren Dialogen verhält. Dagegen interpretiert S. die *Politeia* ausschließlich vom *Phaidon* und von der Elenktik der frühen Dialoge her. Eine dritte Frage ist, ob es sich bei der ἀρχή der *Politeia* um ein Prinzip der Art handelt, daß aus ihm Folgerungen gezogen werden können. Damit hängt zusammen, ob diese ἀρχή sich wie die oberste Hypothesis des *Phaidon* an den Konsequenzen bewähren muß oder ob wir es hier nicht mit zwei verschiedenen Formen des Abstiegs zu tun haben. Der Text der *Politeia* legt nahe, daß die Geltung der ἀρχή allein durch den Aufstieg gesichert ist und daß der Abstieg dann die Aufgabe hat, durch die bereits erkannte ἀρχή die Frage nach dem Wesen der untergeordneten Ideen zu beantworten. Eine vierte Frage ist, ob in einer holistischen oder kohärentialen Konzeption die Rede von einem Prinzip überhaupt noch einen Platz hat oder nicht vielleicht sogar widersprüchlich ist. Welche Funktion kann ein Prinzip haben, wenn die innere Stimmigkeit des gesamten Theoriegebäudes das Wahrheitskriterium ist? S.s Antwort, „das Prinzip von allem“ erlaube es, „alles schrittweise auf es zurückzubeziehen und so in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen“ (292), überzeugt deswegen nicht, weil das Prinzip selbst sich an der Kohärenz des Ganzen bewähren muß:

Das Prinzip ist erst erkannt, wenn die Stimmigkeit des gesamten Theoriegebäudes offensichtlich ist; deshalb kann es nicht die Funktion haben, diese Stimmigkeit, die es seinerseits voraussetzt, herzustellen.

Der Zweite Teil ist eine Schritt für Schritt dem Text folgende Interpretation von *Theaitetos* 187–200 und *Sophistes* 236–241.254–264. Die hierzu einschlägige Untersuchung von Wolfgang Detel, Platons Beschreibung des falschen Satzes im *Theaitet* und *Sophistes* (Göttingen 1972 [Hypomnemata 36]) ist S. offensichtlich entgangen. Die Schlußbetrachtung „Zum Problem der Einheit des Platonischen Wahrheitsbegriffes“ unterscheidet drei Fragen (522): 1. Wird der ontologisch-epistemische Wissensbegriff für den späten Platon irrelevant, so daß das Problem der Vermittlung sich gar nicht erst stellt? Sie wird verneint; in entsprechenden Zusammenhängen mache Platon durchaus von dieser Konzeption Gebrauch. 2. Hat der ontologisch-epistemische Begriff sich unter dem Einfluß der logischen Wahrheitskonzeption inhaltlich verändert? Die Antwort ist, daß es sich im Spätwerk um eine Entfaltung der entsprechenden Thesen der mittleren Dialoge handelt. 3. Hat Platon im Spätwerk versucht, beide Wahrheitskonzeptionen systematisch miteinander zu vermitteln? Hier kommt S. zu dem Ergebnis, „daß man eigentlich nicht von dem Platonischen Wahrheitsbegriff sprechen, sondern eben mindestens zwei leitende Perspektiven unterscheiden sollte, die jede für sich zu würdigen sei“ (530).

S. hat ein an Beobachtungen, anregenden Interpretationen und Perspektiven reiches Buches geschrieben. Die Lektüre ist nicht immer einfach; vor allem im Zweiten Teil muß der Leser sich oft anstrengen, über den detaillierten Einzelanalysen nicht den roten Faden zu verlieren. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn sie kürzer gefaßt und dadurch Begriffe, Thesen und im Zweiten Teil die Abgrenzung gegenüber den vorliegenden Interpretationen prägnanter und schärfer herausgearbeitet worden wären. F. RICKEN S. J.

REALE, GIOVANNI / BOS, ABRAHAM P., *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici (Testi metafisici e problemi di pensiero antico. Studi e testi, 42). Milano: Vita e Pensiero 1995. 534 S.

Die erste Auflage (mit dem auch in der Neuauflage beibehaltenen griechischen Text von W. L. Lorimer, Paris 1933) erschien 1974; Reale (R.) vertritt in ihr die Auffassung, daß Aristoteles der Autor von *De mundo* ist. Bei der überwiegenden Zahl der Rezensionen ist seine These auf Ablehnung gestoßen; gegen die Echtheit werden inhaltliche und stilistische Gründe und das Fehlen der Schrift in den älteren Verzeichnissen der Aristoteles-Schriften angeführt (vgl. die Zusammenfassungen der Rezensionen, 406–411). Der wichtigste Grund für die Neuauflage war für R. die ausführliche Interpretation von *De mundo* durch Paul Moraux. „Selbst wenn die Grundthese Reales nicht überzeugt“, so urteilt Moraux, „bleibt sein Buch, nicht zuletzt wegen der Fülle des in der Einleitung und im Kommentar gebotenen Materials, unentbehrlich“ (Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 2, Berlin 1984, S. 6 Anm. 3). Die Neuauflage soll sich mit den Einwänden Moraux' und anderer gegen die Echtheitsthese auseinandersetzen. Für diese Aufgabe konnte R. Abraham P. Bos (B.), einer der besten Kenner von *De mundo*, gewinnen. Die wichtigsten Ergänzungen von B. finden sich in der einleitenden Monographie auf den Seiten 48–57 und 157–171.

Die Frage nach der Echtheit von *De mundo* steht für R. und B. in einem größeren Zusammenhang: dem Verhältnis der (esoterischen) Lehrschriften zu den publizierten (exoterischen) Schriften des Aristoteles. Wie eine Richtung der Platon-Forschung Platons Dialoge im Licht der doxographischen Berichte über seine Ungeschriebenen Lehren interpretiert, so müßten die Lehrschriften des Aristoteles im Lichte seiner exoterischen Schriften gelesen werden. Dabei vertreten B. und R. gegen W. Jaeger die These, daß es sich bei den exoterischen Schriften nicht um (ausschließlich) frühe Werke des Aristoteles handle, die ein später überholtes Stadium seiner philosophischen Entwicklung darstellen; die Lehrschriften träten nicht an die Stelle von Aristoteles veröffentlichten Schriften, sondern sie seien deren Ergänzung (10; 49). Es seien, so B., zwei Ebenen der Argumentation zu unterscheiden: (a) die einem jeden Menschen zugängliche Ebene der