

blemorientierten Dialogeinteilung und nicht jener gut bestätigten philologisch-statistischen Unterscheidung nach Werkgruppen, die sich aufgrund von stilistischen Merkmalen vornehmen läßt. Letztere zeigt, daß das *Symposion* und der *Phaidon* nicht der Gruppe um die *Politeia* zuzurechnen sind, sondern daß sie einer späten Frühphase oder auch Übergangsperiode angehören; dagegen stehen der *Parmenides* sowie der *Theaitetos* der *Politeia* unmittelbar nahe. Auf dieser Basis erweist sich ein Entwicklungsszenario mit drei biographischen Segmenten – (a) aporetische Definitionsdialoge ohne Ideenkonzeption, (b) affirmative Dialoge, die eine Ideentheorie skizzieren, und (c) problematisierende Spätdialoge mit einer Relativierung oder Preisgabe des Ideenbegriffs – als recht fragwürdig. Sicherlich, Bordt vertritt ein solches Schema keineswegs umstandslos; er betont beispielsweise die Unmöglichkeit, eine ‚sokratische‘ Frühphase Platons präzise gegen eine selbständigere Mittelperiode abzusetzen (59). Dennoch hält Bordt grundsätzlich an einer Entwicklungstheorie dieses Typs fest, wie er gegen Ch. Kahns These von der proleptischen Komposition der Frühdialoge betont (73). Wie mir scheint, sprechen gegen eine solche Annahme wichtige, im übrigen von Bordt teilweise selbst vorgetragene Beobachtungen: So schließt er sich etwa der überzeugenden These P. Stemmers an, zwischen frühem Elenchos und späterer Dialektik sei nicht prinzipiell zu unterscheiden (124 f.); mit Recht weist er zudem auf die Indizien für Platons Festhalten an der Zwei-Welten-Ontologie und -Epistemologie im *Timaios* hin (149 f.), überdies darauf, daß die Kritik an einem vergegenständlichenden Ideenbegriff im *Parmenides* kaum ernsthaft destruktiv gemeint sein kann, zumal im Bild vom Tag eine mögliche Problemlösung angedeutet wird (153), oder auch darauf, daß sich die *megista genê*-Diskussion im *Sophistes* als Skizze eines Forschungsprogramms zu den Implikations- und Abschlußverhältnissen von Ideen verstehen läßt (164). Zu ergänzen wären noch Kahns Beobachtungen zu den inhaltlichen Verknüpfungen der Dialoge, besonders der ‚proleptischen‘ oder ‚ingressiven‘ Elemente. Man hat also gute Gründe anzunehmen, daß die Ideenkonzeption bei Platon deutlich vor und deutlich nach der *Politeia* vorhanden ist. So betrachtet, scheint es mir schwer nachvollziehbar, warum Bordt nicht bereit ist, von einer Platonischen *Ideenlehre* zu sprechen, auch nicht beim ‚mittleren Platon‘ (143 f.). Natürlich ist es berechtigt, auf den fragmentarischen und tentativen Charakter der Ideenpassagen hinzuweisen; aber durch diesen ist Platons Schriftwerk generell charakterisiert. Ein wichtiger Einwand Bordts gegen eine regelrechte Ideenlehre beruht darauf, daß er Platon eine intuitionistische Auffassung von Ideenerkenntnis zuschreibt, die dieser selbst im Spätwerk für problematisch gehalten habe (65; 167); es ist aber keineswegs zwingend, vielleicht nicht einmal besonders plausibel, Platons visuelle Metaphorik im Sinn eines (problematischen) Ideen-Intuitionismus aufzufassen. Und schließlich scheinen mir weitere Bedenken Bordts zwischen den kaum vereinbaren Positionen R. Fervers (Ideenwissen ist de facto unerreichbar) und W. Wielands (Ideenwissen ist sprachlich nicht adäquat ausdrückbar) zu changieren (vgl. 143).

Die zuletzt genannten Einwände sind eher als Ausdruck eines divergierenden Standpunkts zu verstehen, als daß es sich um substantielle Einschränkungen des positiven Urteils zu Bordts Platon-Monographie handeln würde. Als einführende Darstellung ist das Buch zweifellos höchst empfehlenswert.

CH. HORN

PLATON POLITEIA, hgg. von *Otfried Höffe* (Klassiker auslegen; 7). Berlin: Akademie Verlag 1997. VII/385 S.

In 14 Beiträgen meist international anerkannter und durch einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesener Autoren und Autorinnen wird der gesamte Text der *Politeia* fortlaufend kommentiert. Die Einführung des Herausgebers charakterisiert den Dialog als eine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. Platon arbeite unter dem Titel ‚Staat‘ so gut wie die gesamte Philosophie auf; sie geht ein auf Aufbau und Dramaturgie und die Frage, ob die *Politeia* tatsächlich eine staats-theoretische Schrift ist oder ob die Ausführungen über den Staat ausschließlich der Klärung der personalen Gerechtigkeit dienen. Abgeschlossen wird der Kommentar durch einen Ausblick des Herausgebers auf die Wirkungsgeschichte der *Politeia*: Platons Spätdialoge, die Kritik des Aristoteles, Kant in der Schrift zum ewigen Frieden über das Verhältnis von Philosophie und Macht und

schließlich die „wenig haltbare“ Platon-Darstellung in Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Eine wertvolle Hilfe ist die gut gegliederte Auswahlbibliographie.

Von den Abschnitten des kooperativen Kommentars seien genannt: Unter der Überschrift „Zur Analogie von Individuum und Polis“ interpretiert *Otfried Höffe* die Entstehung des Staates bis zur Einführung des Standes der Wächter (Buch II 367a-374d) als einen Dreischritt von ursprünglicher Harmonie, Abfall von der Harmonie und wiedergewonnener Harmonie. Der besondere Akzent der Interpretation liegt auf dem Verhältnis zwischen dem Politischen und dem Psychologischen. Es bestehe nicht bloß eine Analogie, sondern eine Interdependenz, „und zwar unter Vorrang des Psychologischen [...] Nicht physische Bedingungen, etwa Gesundheit, oder ökonomische Bedingungen, etwa materieller Wohlstand, entscheiden über den sozialen Frieden, vielmehr kommt es auf den Charakter des Menschen, seinen inneren Frieden, an“ (78). Die leitende Frage von *Terence H. Irwin* in seinem Kommentar zu den vier Kardinaltugenden (Buch II 427d-448e) ist, ob Platon hier die Sokratische Konzeption der Tugend entfaltet oder eine radikal ant Sokratische Position vertritt. Beide Lesarten sind nach Irwin möglich; er will zeigen, was sich aus diesen entgegengesetzten Interpretationen lernen läßt, wenn er auch selbst die Kontinuitätsthese für die plausiblere hält. Sind Platons Forderungen, daß auch Frauen zum Kriegsdienst erzogen und daß um der Einheit der Klasse der Wächter willen die Familie abgeschafft werden sollen (Buch V 449a-471c), als totalitäre Reformvorschläge zu verstehen, oder handelt es sich um einen Scherz? Auf dem Hintergrund dieser Kontroverse fragt *Julia Annas*, welche Funktion dieser Abschnitt für das ethische Argument der *Politeia*, die Frage nach der Gerechtigkeit, hat. Sie zieht die antike Rezeption des Dialogs, im Mittelplatonismus und bei den Stoikern, heran und betont die Unterscheidung zwischen dessen ethischen und den politischen Aspekten. Im Vergleich zu Platons späteren politologischen Schriften seien letztere unterbetont; ihr eigentlicher Zweck sei „an illustration for the virtuous individual“. Die Überbetonung des politischen Aspekts laufe Gefahr, die eigentliche Aussage der *Politeia*, so wie der antike Platonismus sie verstanden habe, zu verdunkeln: daß die Tugend hinreichend sei für das Glück. Der Kommentar von *Hans Krämer* zum Sonnen- und Liniengleichnis (Buch II 504a-511e) kritisiert neuere Vorschläge, was unter dem Guten zu verstehen sei, als hermeneutisch „belastet“. Dagegen ergebe der Text beider Gleichnisse einen Sinn, „wenn man das Wesen des Guten als Einheit selbst ansetzt, wie dies die Referate der innerakademischen Lehre übereinstimmend zum Ausdruck bringen“ (198). Wie Krämer interpretiert auch *Jürgen Mittelstraß* in seinem Beitrag „Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen“ (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d) die wissenschaftstheoretischen Aussagen des Liniengleichnisses; er vergleicht Platons Theorie mit dem damaligen Stand der griechischen Mathematik. Im Gegensatz zu Krämers ontologischer Deutung der Idee des Guten steht sie nach Mittelstraß für das Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft und für ein Können, das den Umgang mit dem theoretischen Wissen betrifft. „Die Charakterisierung dieser Idee als jenseits des Seins stehend ist [...] nicht Ausdruck einer theoretischen Distanz oder einer hierarchischen Ordnung, die an der Spitze ‚übersprungen‘ wird, sondern Ausdruck eines Ebenen- und Dimensionswechsels und einer wissenstranzszendierenden Ordnung von praktischer und theoretischer Vernunft“ (248). Dieser Deutung der Idee des Guten, die der Rezensent im wesentlichen teilt (vgl. *ThPh* 70 [1995] 481-493), widerspricht *Thomas Szlezák* in seinem Kommentar zum Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b), wenn er schreibt, „daß dem Aufstieg der Seele zum Guten auf der inhaltlichen Seite ein klar umrissenes Theorem entspricht, nicht aber so etwas wie ein regulatives Prinzip der Urteilskraft, ein nichtpropositionales Gebrauchswissen“ (225). Szlezák geht ein auf die von Jackson 1882 und Ferguson 1921 angestoßene Diskussion, ob die Höhle und der untere Teil der Linie sich auf denselben Seins- und Erkenntnisbereich beziehen, und er argumentiert für die traditionelle, d. h. die positive Antwort. Vertritt Platon in seiner Beschreibung des Verfalls der Verfassungen (Buch VIII 543a – IX 576b) eine deterministische Geschichtsphilosophie? Der Abschnitt, so *Dorothea Frede*, sei weder als politologischer noch als historischer Text zu lesen; Ziel der Darstellung sei vielmehr „der moralische und psychologische Zustand des Staates und seiner Bürger“ (259); Platon verzichte bewußt auf Wirklichkeitsnähe, weil er die Staatsformen und die Charaktere ihrer Bürger jeweils in Reinkultur darstellen wolle. *Stephan Hall-*

*wells* klare und eindringende Interpretation der Dichterkritik (Buch II 376c – III 398b und Buch X 595a–608b) arbeitet u. a. folgende Gedanken heraus: Der Mythos impliziert einen Logos und damit Werturteile und eine Weltsicht; die Mimesis ist eine charakterprägende Selbstantgleichung; wie das Portrait eines Handwerkers nicht garantiert, daß der Maler das betreffende Handwerk beherrscht, so gewährleistet die Darstellung des Lebens durch den Dichter nicht dessen Lebensweisheit; technische Kriterien sind nicht hinreichend für die Beurteilung des künstlerischen Wertes. Für den Grundton von Platons Kritik verweist Halliwell auf 608 ab: Es sei die Sprache des Liebenden, der wehmütig einer früheren Leidenschaft nachhänge, aber ruhig entschlossen sei, sich von ihrer Herrschaft zu befreien.

F. RICKEN S. J.

BUCHHEIM, THOMAS: *Aristoteles* (Herder-Spektrum 4764: Meisterdenker). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 1999. 203 S.

Eine deutschsprachige Einführung in das Leben und Werk des Aristoteles zu schreiben, ist aus zwei Gründen keine einfache Aufgabe: Zum einen ist Aristoteles alles andere als ein Philosoph, dessen Philosophie sich leicht und verständlich darstellen ließe; Aristoteles ist ein Philosoph für Philosophen, der für spezifisch philosophische Probleme Lösungsmöglichkeiten sucht. Einer der wesentlichen Stärken seiner Philosophie ist die Differenziertheit der Argumentation, und Argumentationen differenziert darzustellen ist in einem Buch, das für Anfänger geschrieben sein soll, außerordentlich schwer. Zweitens gibt es auf dem deutschsprachigen Markt bereits zwei bewährte Einführungsbücher über Aristoteles. Beiden ist es, auf unterschiedliche Art, gelungen, die Aufgabe einer Einführung in das aristotelische Denken zu bewältigen: Die brillant geschriebene Einführung von Jonathan Barnes (1992), mit ihrem eigenen Schwerpunkt auf den Naturwissenschaften und der Wissenschaftstheorie, und die mittlerweile zum Standardwerk gewordene Einführung von Otfried Höffe (1996), die umfassend und klar über so gut wie alle wichtigen Themen der aristotelischen Philosophie informiert. Was leistet nun die neue Einführung in Aristoteles von Thomas Buchheim (=B.)?

Zunächst zum Inhalt: Bs. Einführung gliedert sich in vier größere Kapitel. Nach einer auf die wichtigsten Punkte in Aristoteles' Leben konzentrierten Biographie (10–23), in der vor allem die Entstehungsperioden der einzelnen Werke und Werkgruppen gemäß dem Forschungskonsens dargestellt werden, skizziert B. im zweiten Kapitel (24–65) den Weg von der *Topik*, die erfreulich ausführlich behandelt wird, über die frühe *Ontologie* in den *Kategorien* über die *Ersten Analytiken*, bei der besonders die Entdeckung des Formalen herausgestellt wird, hin zu den *Zweiten Analytiken*, bei der er den Schwerpunkt auf das Problem des Vorbegriffs und des, wie B. es nennt, Wahrheitskontaktes einer Wissenschaft liegt. B. betont, daß der aristotelische Begriff der Ursache ein epistemischer und kein ontologischer ist. Innerhalb dieses Kapitels werden nicht nur wichtige aristotelische Termini erläutert; es wird auch deutlich gemacht, daß die Bedeutung der Termini sich nicht aus einem ‚System des Aristoteles‘ entnehmen lassen, sondern je nach Schrift noch einmal eine andere Bedeutungsnuance aufweisen können. Das dritte und größte Kapitel (66–137) ist der *Physik* und *Metaphysik* gewidmet. Über die Einteilung der Wissenschaften und eine Erklärung der Frage nach der Substanz skizziert B. das Programm der *Metaphysik*. Zunächst entwickelt B. schrittweise und differenziert die Entwicklung der Fragestellung und den Begriff der Ursache (als, wie B. schreibt, Erklärungsparameter und nicht als Ding); daran schließt sich ein Unterkapitel über die „Erste Philosophie“ (78–99) und eines über die „Zweite Philosophie“ (100–137) an. In bezug auf die *Metaphysik* vertritt B., daß das Werk vor allem *eine* These wissenschaftlich begründen möchte, nämlich die, daß es drei Prinzipien und Ursachen des Seienden gibt, die primären Substanzen oder Formen der wahrnehmbaren Dinge, die ausgeübte Wirklichkeit (gegenüber dem Vermögen) und Gott als sich denkendes Denken. Keines der Bücher der *Metaphysik* könne, wenn man das Werk so interpretiere, fehlen (mit Ausnahme von *Met.* XI). Damit tritt B. nicht der These entgegen, daß die verschiedenen Bücher oder Teile der Bücher der *Metaphysik* zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind; worauf es ihm ankommt, ist, die verschiedenen Bücher als Teile eines wissenschaftlichen Forschungsprojektes zu verstehen. Dieses Forschungsprojekt möchte B. verständlich machen. Über die Analogie des