

Kinderwunsch lange nachgedacht haben“. Diese Entwicklungen, so Thorns Fazit, „haben das Potential, unsere traditionellen Vorstellungen von ‚Familie‘ nachhaltig zu verändern“ (395). Empirische Ergebnisse einer Befragung, die sich u. a. dem Thema Familiengründung bei homosexuellen Männern und Frauen gewidmet hat, liefert der Beitrag von *Christian Haag*. Der Wunsch, ein Kind zu haben und es großzuziehen, stellt „ein grundlegendes menschliches Bedürfnis“ dar, „das nicht von der sexuellen Orientierung abhängt“; eine Elternschaft wird „zunehmend auch im Rahmen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften angestrebt“ (407). „Gelebte Homosexualität steht somit nicht im Widerspruch zum Wunsch nach Elternschaft [...] In einer umfangreich angelegten Studie für Deutschland konnten keine Entwicklungsnachteile für Kinder gefunden werden, die in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften aufwachsen“ (423).

Die ethischen Herausforderungen, von denen der Untertitel spricht, sind in der Einleitung von *Giovanni Maio* „Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt“ eindrucksvoll dargestellt. Er sieht das Grundproblem der modernen Reproduktionsmedizin darin, dass sie eine Fragmentierung der verschiedenen Aspekte der Fortpflanzung vornimmt. „Die Entstehung von Menschen wird in einzelne Bestandteile aufgesplittet und diese Bestandteile werden neu miteinander kombiniert“ (13). Maio spricht von einer „Logik des Herstellens“ (14). Das Kind ist nicht mehr Zweck an sich selbst, sondern Mittel zur Erfüllung eines Wunsches; es dient der Selbstverwirklichung der Eltern. Das Leben wird zu einem Produkt, das man bestellt und nur dann annimmt, wenn es die vom Besteller gewünschte Qualität hat. Mit der Logik des Herstellens ist die „Logik der Entpersonalisierung“ verbunden, „die Ignorierung der Beziehungshaftigkeit der Fortpflanzung“ (24). An die Stelle der menschlichen Beziehung tritt das technische Verfahren; es erscheint als vorzugswürdiger, weil man darauf sehr viel mehr Einfluss als auf ein Beziehungsgeschehen nehmen kann. Markanter Ausdruck dieser Beziehungslosigkeit ist die heterologe Samenspende, bei der nicht der Partner beteiligt ist, sondern eine anonyme Person, die gegen Geld Samen als Dienstleistung verkauft hat. Maio verweist auf den beschwerlich-langen Weg der künstlichen Befruchtung. Statistisch gesehen muss „jedes Paar es fünf- bis sechsmal versucht haben [...], bis der Versuch der künstlichen Befruchtung tatsächlich zum geborenen Kind führt“ (13). Für die unfruchtbaren Paare stellt sich die Frage, ob sie diesen Weg gehen wollen. „Bedenkt man aber, dass man Menschen mit ungewollter Kinderlosigkeit auch anders helfen kann, so wird deutlich, dass nicht die Geburt, sondern vielmehr der Leidenszustand der Paare als zentraler Orientierungspunkt der Medizin (als Heilkunde) betrachtet werden müsste“ (31). Eine Medizin, die nur eine technische Lösung des Problems der ungewollten Kinderlosigkeit kennt, versäumt es, ihnen das Potenzial alternativer Lebensentwürfe und eine neue Sinnstiftung zu vermitteln. „Und doch wäre es wiederum zu einseitig, wollte man all die aufgezeigten Probleme allein der Medizin anlasten“ (32). Dass die Reproduktionsmedizin überhaupt in Anspruch genommen werden muss, liegt zu einem gewissen Teil daran, dass den Frauen heute kaum die Chance gegeben wird, in ihren jungen Jahren Kinder zu bekommen. „Zu wenig wird bedacht, dass es viel sinnvoller wäre, die gesellschaftlichen Verhältnisse den biologischen Gesetzmäßigkeiten anzupassen“ (33). F. RICKEN SJ

POLITEIA IN GREEK AND ROMAN PHILOSOPHY. Edited by *Verity Harte* and *Melissa Lane*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XV/399 S., ISBN 978-1-107-02022-1.

Der Titel könnte die Erwartung wecken, es handle sich um Arbeiten zum Begriff *politeia* in der politischen Philosophie der Griechen und Römer. Dass diese Erwartung nur zum Teil erfüllt wird, liegt am literarischen Genus dieses Bandes; er ist eine Festschrift für Malcolm Schofield. Die 17 Beiträge sind in vier Teile gegliedert, die in der Einleitung folgendermaßen charakterisiert werden: Der Schwerpunkt von Teil I liegt auf „*politeia* in writing, in two aspects“ (2). Es geht um das *genus litterarium*, für das exemplarisch Platons *Politeia* steht, und um das politische Vokabular. Teil II handelt von der Politik im herkömmlichen Verständnis, als Theorie und als Praxis. Teil III wendet sich von der Politik zur Ethik. In Teil IV geht es um die Grenzen des menschlichen ethisch-politischen Handelns, um die Tiere und die Götter. Die Einleitung würdigt Schofields wis-

senschaftliches Werk und seine hochschulpolitische Tätigkeit, und sie weist hin auf die Anregungen, welche die vorliegenden Arbeiten ihm verdanken.

Teil I. Das Wissen, so lautet ein Einwand gegen die Forderung des Sokrates nach der Herrschaft der Philosophen, das ein Staatsmann benötigt, ist nicht das philosophische Wissen, sondern die *politikè technè*. Was antwortet, so fragt *Alexander Long*, Platon im „Staat“ auf diesen Einwand? – Nach Thukydides lehrt das Studium der Geschichte den Menschen, wie er sein Glück verwirklichen kann. *Cynthia Farrar* liest Buch III von Platons „Gesetzen“ als Auseinandersetzung mit dieser These. – Trotz seiner Kritik an schriftlich fixierten Gesetzen im „Politikos“ sind diese nach Platon für jeden Staat unentbehrlich. Als Antwort entwirft Plutarch in seinem „Lykurg“ eine ideale Gesellschaft, in der die moralische Erziehung ohne geschriebene Gesetze geleistet wird (*Melissa Lane*). – Der Doxograph Aetius schreibt dem Arzt Alkmaion von Kroton (um 440 v. Chr.) den Gebrauch der politischen Metaphern *isonomia* und *monarchia* zu. Aetius, so *Jaap Mansfeld*, ist hier beeinflusst von Herodot III 80–83, der Diskussion über die beste Verfassung. – Hat die Philosophie einen Einfluss auf das römische Recht, oder hat nicht vielmehr, so *Miriam Griffin*, das römische Recht einen Einfluss auf die Philosophie? So greift z. B. Cicero für den Begriff des Staates auf die juristische Terminologie zurück: *res publica res populi*. Damit wird die *res publica* der *res privata* gegenübergestellt, der Besitz des Volkes dem Besitz eines Individuums. Was ist der Zweck der juristischen Terminologie? Durch sie konnten die Römer mit ihren eigenen Worten Philosophie treiben; die philosophische Materie wurde weniger abstrakt und weniger fremd.

Teil II. Die beiden ersten Beiträge beschäftigen sich mit der Stelle über die „Noble Lie“, der „heilsamen Täuschung“ in Platons „Staat“ (414b–415c). Der hermetische Text von *Robert Wardy* erläutert seinen eigenen Titel: „The Platonic manufacture of ideology, or how to assemble awkward truth and wholesome falsehood“. – Die Liebe zur Wahrheit schließt die Lüge nicht aus, denn der Wert der Wahrheit wird durch ihre Beziehung zur Weisheit eingeschränkt (*Verity Harte*). – Die *politikè technè* des Protagoras (*Nicholas Denyer*) bestand darin, soziale Eintracht dadurch herzustellen, dass er gesunde Werte hervorbrachte und einen Konsens über sie herbeiführte. – Proklus (*Jonathan Barnes*) war ein brillanter Philosoph, aber kein Politiker. Das Christentum störte und interessierte ihn nicht. „He passed his life – on the whole rather comfortably – in the shade of his garden wall, keeping his metaphysics warm and looking deathwards where the land is bright“ (187).

Teil III. Ist der Protagoras von Platons Dialog „Protagoras“ derselbe wie der Protagoras in Platons „Theaitet“, wo er einen Relativismus vertritt? „The current orthodoxy seems to be that Plato ignores relativism in the *Protagoras*“ (192). Dagegen vertritt *Catherine Rowett* die These, dass auch der „Protagoras“ ein großes Interesse Platons an der Erkenntnistheorie des Sophisten Protagoras bezeuge. Im Unterschied zum „Theaitet“ gehe es hier jedoch nicht um Wahrheit, sondern um Überredung, Wissen und politischen Erfolg. – In Platons „Staat“ geht Sokrates in der Weise vor, dass er die Gerechtigkeit zunächst dort betrachtet, wo sie sich im großen Maßstab findet, d. h. am Staat, und dann dort, wo sie im kleineren Maßstab gegeben ist, d. h. an einzelnen Menschen, indem er dort die Ähnlichkeit mit dem Größeren zu erkennen sucht. *M. F. Burnyeat* prüft die einzelnen Schritte des Sokrates. – Meint Aristoteles, dass die sittlich gute Handlung schön ist, d. h., spricht er ihr, wenn er das Wort *kalon* gebraucht, eine ästhetische Qualität zu? *Richard Kraut* antwortet „frequently, yes“ (231). Er verweist auf Leon Battista Alberti: „[D]as Schöne ist das, von dem nichts weggenommen werden und zu dem nichts hinzugefügt werden kann außer zum Schlechteren“; genau diese Eigenschaft schreibe Aristoteles in seiner Lehre von der Mitte der sittlich guten Handlung zu. Es sei jedoch ein Irrtum zu meinen, das sittlich Gute lasse sich allein mit ästhetischen Begriffen erfassen; das vertraute Vokabular der Ethik mit seinen Begriffen des Geschuldeten, der Verantwortung, der Gerechtigkeit, des Versprechens usw. sei unentbehrlich. – Unparteilichkeit ist ein für die sozialen Beziehungen zentraler und zugleich ein „zutiefst opaker Begriff“ (251). Was macht, so fragt *Mary Margaret McCabe*, Unparteilichkeit zu einer Tugend und einer sittlichen Pflicht? Sie zeigt am Beispiel des stoischen Weisen, wie schwierig es ist, die Forderung der Unparteilichkeit zu begründen. In der doxographischen Überlieferung finden sich zwei

unterschiedliche Darstellungen der *oikeiōsis*-Lehre, aus der sich zwei unterschiedliche Begründungen der Unparteilichkeit ergeben. Beide fordern, dass ich mich auch um den entferntesten Mysier kümmern. Nach der „extend-*oikeiōsis*“ ist die Sorge um den entferntesten Mysier die Ausweitung der Sorge um mich selbst. „Just as I move from caring for my mind to caring also for my body, so I grow myself and my partiality outwards, as it were, to include others in the scope of ‚me and mine‘, until I think of the furthest Mysian as included in my nearer circles: as being more ‚me and mine‘ than before“ (258). Dagegen fordert die „identify-*oikeiōsis*“, die Ansprüche des anderen als eines anderen wie die meinen anzuerkennen, weil der andere ebenso wie ich ein Subjekt ist, das das Recht hat, Ansprüche zu stellen; ich soll seinen Standpunkt einnehmen und seine Ansprüche wie meine eigenen anerkennen. „His claims are not demanding on me because they are mine, but because they are his and we are perceivers together, joint-perceivers“ (265).

Teil IV. Aristoteles unterscheidet gewöhnlich den Menschen eindeutig von den anderen Lebewesen; zugleich finden sich nicht nur in seinen zoologischen Werken detaillierte Beschreibungen des Verhaltens der Tiere. Daraus ergibt sich für *Geoffrey Lloyd* die Frage, wie das Vokabular zu interpretieren ist, das Aristoteles gebraucht, um die psychologischen Fähigkeiten der Tiere zu beschreiben. Haben die Tiere einige der höheren Fähigkeiten der Menschen, wenn auch weniger offenkundig und weniger entwickelt? Oder verhalten die Fähigkeiten der Tiere sich analog zu denen der Menschen, die allein diese Fähigkeiten im eigentlichen Sinne besitzen? Tiere haben bestimmte *natürliche* Fähigkeiten; nur beim Menschen kommen *moralische* hinzu und solche, die von der praktischen Vernunft abhängen. Die natürlichen Fähigkeiten werden durch die moralischen modifiziert; ein Beispiel ist die Unterscheidung zwischen natürlicher und moralischer Tapferkeit. Es handelt sich also um eine Analogie. Wir können bei Aristoteles eine Spannung zwischen dem Moralphilosophen und dem Zoologen beobachten. „In some contexts the former preoccupation trumps the latter“ (291). „[I]n the zoology Aristotle repeatedly adopts what we might call an anthropic perspective“ (292). – Welche Auswirkungen hat Xenophanes’ Kritik am anthropomorphen Gottesbild des Homer und Hesiod auf seinen Begriff der Frömmigkeit (*James Warren*)? Im Unterschied zu den meisten anderen antiken Philosophen bestehen Frömmigkeit und intellektueller Fortschritt nicht darin, Gott ähnlich zu werden, sondern im Erkennen und Anerkennen der unüberbrückbaren Kluft, die uns von den Göttern trennt. – Zwischen dem, was Sokrates, Platon und Aristoteles über die Götter und die Frömmigkeit denken, besteht eine wesentliche Kontinuität. Das will *Christopher Rowe* durch eine Interpretation des Schlusses der „Eudemischen Ethik“ (1249b6–23) zeigen. „The EE passage, I conclude, may not be just a reference to Socrates, but an acknowledgement of a debt“ (328). – Gab es in der Zeit der klassischen griechischen Philosophie Atheisten? Buch 10 von Platons „Gesetzen“ gibt eine positive Antwort. Aber dieses Zeugnis, so *David Sedley* (= S.), wurde weithin ignoriert oder unterschätzt, und so habe man wahrscheinlich den Ursprung des Atheismus übersehen. Bei Philodem ist eine Epikur zugeschriebene Liste von Atheisten überliefert; S. nimmt an, dass Theophrast ihr Verfasser ist, und er geht kritisch auf die einzelnen Namen ein. Die Liste beruht auf unplausiblen Vermutungen. Platon, Gesetze 885e–886c, ist ein zuverlässiges Zeugnis für die Existenz einer etablierten atheistischen Bewegung. Dass wir dennoch die Namen der Protagonisten nicht kennen, hat seine guten Gründe; im klassischen Athen war es für die Intellektuellen gefährlich, öffentlich den Atheismus zu vertreten; S. spricht deshalb von einem „atheistischen Untergrund“ (329). Platon berichtet, dass der Atheismus von Dichtern und Rednern verbreitet wurde; einer dieser Texte, so nimmt S. an, ist das Sisyphos-Fragment (Diels-Kranz 88B25), das wahrscheinlich wie alle atheistischen Texte anonym zirkulierte. F. RICKEN SJ

ALANUS AB INSULIS/ALAIN DE LILLE, *De planctu naturae/Die Klage der Natur*. Lateinischer Text, Übersetzung und philologisch-philosophiegeschichtlicher Kommentar von *Johannes B. Köhler* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe A; Band 2). Münster: Aschendorff 2013. 674 S., ISBN 978-3-402-15992-7.

Im Zuge des wachsenden Interesses am 12. Jhd. als einer Umbruchzeit in der europäischen Geistesgeschichte hat der Philosoph und Theologe Alanus ab Insulis († 1202/03)