

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

ROWE, CHRISTOPHER, *Plato and the Art of Writing*. Cambridge: University Press 2007. IX/290 S., ISBN 978-0-521-85932-5.

Rowe (R.) verfolgt ein zweifaches Anliegen. (a) Er vertritt eine unitarische Interpretation. Damit wendet er sich gegen eine seiner Ansicht nach in der angelsächsischen Platon-Forschung dominierende Richtung, nach der Platon als Sokrater begann, aber dann in der Mitte seines Schaffens zum Platoniker wurde. Platon, so R.s These, blieb bis zum Ende Sokrater. Deswegen führt Sokrates in den meisten Dialogen das Gespräch; Sokrates ist Platons *alter ego*, seine *persona*, seine Maske. R.s unitarische ist zugleich eine „doktrinale“ Interpretation; sie wendet sich gegen die Auffassung, es komme Platon ausschließlich darauf an, uns selbst zum eigenen Denken zu bringen. R. unterscheidet seine unitarische Sicht, die von den frühen Dialogen ausgeht, von der „normalen“ unitarischen Interpretation, die vom Platon der „Politeia“ ausgeht und von hier aus die sokratischen Dialoge interpretiert. Er sieht sich in der Tradition von Paul Shorey und Auguste Diès. (b) R. möchte die Strategien verstehen, die Platon gebraucht als Schriftsteller, der seine Leser überzeugen will, d. h., er will Platons Rhetorik verstehen. Was Platon sagt, sei gewöhnlich nur eine Form dessen, was er sagen will, eine Form, die Rücksicht nehme auf die besonderen Hörer und den jeweiligen Anlass; „und er kann uns verschiedene Versionen derselben Sache anbieten, entweder in demselben Dialog oder normalerweise in anderen“ (vii). Platons Denken lasse sich nicht von der Oberfläche seiner Dialoge ablesen. „Wir werden nicht in der Lage sein zu verstehen, was Platon sagen will, bevor wir nicht, unter anderem, verstanden haben, in welchem Ausmaß die Art und Weise, wie er sagt, was er tatsächlich sagt, bestimmt sein mag von seiner Wahrnehmung dessen, was seine Hörer brauchen, und des Abstands, der ihn von ihnen trennt“ (268). In jedem Dialog fänden sich eine Reihe von Aspekten, die sich daraus ergäben, dass der Inhalt in eine persuasive Form gefasst sei, ohne dass diese Aspekte selbst einen Teil des Inhalts ausmachten; sie seien Nebenprodukte, die sich aus einer literarischen Notwendigkeit ergeben. R.s These von der Einheit von rhetorischer Form und philosophischem Gehalt stützt seine unitarische Sicht: „Platonic variety more often reflects variety of strategy than variety of – changes in – thinking“ (51).

Das Buch ist in zwei ungleich umfangreiche Teile gegliedert. Der erste Teil „Preliminaries: reading Plato“ (1–51) entfaltet unter verschiedenen Zwischentiteln die eben in aller Kürze referierten Thesen. Herausgegriffen sei § 7 „The revolutionary nature of this perspective, and the consequences for Plato’s strategy as a writer“ (28–32). Die Thesen, die Sokrates etwa in der „Apologie“ über die Güter und die Tugend vorträgt, seien für seine Zeitgenossen ebenso provozierend wie für uns. Sie würden von Platon vertreten und beibehalten; „Plato always remained essentially a Socratic“ (29), was bedeute, dass ihm die gewöhnliche Sicht der Dinge ebenso fremd ist, wie sie es Sokrates ist. Für die richtige Lektüre der Dialoge sei es wesentlich, diese Distanz zwischen Platon und seinen Lesern im Blick zu haben. Die Dialoge zeigten zwei verschiedene Ebenen des Verstehens, die des Sokrates und die seiner Gesprächspartner, und der Leser sei eingeladen, sich zu fragen, auf wessen Seite er sich stellen solle. Oft könne ein und dasselbe Argument verschieden gelesen werden, je nachdem, ob man von den Prämissen des Sokrates oder vom alltäglichen Verständnis ausgehe. Die Dialogform erlaube es Platon, das Spiel zwischen den Gesprächspartnern zu gebrauchen, um zwischen sich und seinen Lesern zu vermitteln. – Dieser erste Teil entwickelt seine Thesen in großem Abstand zu den Texten; er setzt sich mit anderen Deutungen der Dialogform auseinander. Die Lektüre – das gilt für das ganze Buch – wird durch die stilistische Eigenart erschwert, dass R. seinen Text immer wieder durch Einschübe in Klammern unterbricht. Dafür, dass es sich bei diesen Präliminarien um Thesen handelt, die nicht durch Einzelinterpretationen belegt werden, ist dieser Teil zu breit geraten; er hätte durch Straffung und größere Prägnanz gewonnen.

Der zweite Teil, „The Dialogues“, interpretiert ausgewählte Abschnitte aus den Dialogen. Vor den elf Kap. steht als Einleitung eine Interpretation des Höhlengleichnisses. Die „Politeia“, so deren Ergebnis, sei nicht der Bericht über eine Umkehr, die Platon für eine ideale Zukunft empfehle. „Plato is working with Socrates, now, in the written text, to educate humanity at large“ (61). Die Einleitung zum Höhlengleichnis fasst den Gegensatz zwischen Sokrates und uns in die Begriffe *paideia* und *apaideusia* (514a2). Platons Sokrates ist der Führer der Gefangenen, und wir, die unaufgeklärte Menschheit, sind die Gefangenen. – Die „Apologie“ sei nicht nur die Verteidigung des Sokrates, sondern zugleich ein Manifest, in dem Platon seine grundlegenden Anliegen und Ziele mitteile. Die zentrale Aussage, in der die gegensätzlichen Wertvorstellungen aufeinanderprallen, sieht R. in 30b2f.: „Nicht aus dem Reichtum entsteht die Tugend, sondern aus der Tugend der Reichtum.“ Wichtig ist der Nachweis, dass die „Politeia“ keine Wende vom sokratischen Platon zum Platon der Ideenlehre darstellt (Kap. 9: „The form of the good and the good: the *Republic* in conversation with other [pre-*Republic*] dialogues“). Vor den drei Gleichnissen für die Idee des Guten bemerkt Sokrates, „dass die meisten unter dem Guten die Lust verstehen, die feineren Köpfe dagegen die Einsicht“ (Resp. 505bf.). Wer sind die „feineren Köpfe“? R. zeigt, dass es sich um eine Anspielung auf die frühen platonischen (sokratischen) Dialoge handelt. „In fact the whole of 505b5-c11 is a kind of patchwork of elements from pre-*Republic* dialogues [. . .] This, I suggest, is the basis for Socrates' insistence that Adimantus has ‚heard‘ what he is talking about often enough before“ (241). Die Dialoge vor der „Politeia“ haben also die ganze Zeit schon von der Idee des Guten gesprochen. „The intertextual references are there, I speculate, just in order to mark that continuity“ (243).

Platon und die Figur des Sokrates in den Dialogen sind, so R.s These, virtuell identisch („virtual identity“, 255). Wer spricht aber dann in den späten Dialogen, in denen nicht Sokrates, sondern eine andere Figur das Gespräch führt? Im Kap. über den „Timaios“ geht R. auf diese Frage ein. Der entscheidende Schritt ist die Interpretation von Tim. 29c4-d3 mit Hilfe von Resp. 504c1-d4. Beide Stellen sind verbunden durch die Wendungen *pera zêtein* (Tim. 29d3) und *peraiterô zêtein* (Resp. 504c4). Es geht darum, ob man sich mit einer vorläufigen Darstellung zufriedengeben und auf „darüber hinaus“ gehende Fragen, also auf eine genaue Untersuchung, verzichten soll. Timaios sei einer derer, von denen Sokrates in der „Politeia“ missbilligend sagt, dass sie sich mit dem Unvollständigen zufriedengeben, während Sokrates fordert, die Untersuchung müsse den „längeren Weg“ einschlagen.

Der „Sophistes“ und der „Politikos“, in denen nicht Sokrates, sondern der Fremde aus Elea das Gespräch führt, werden nicht behandelt. R. betont jedoch, dass zwischen der chronologisch spätesten Gruppe und den früheren Dialogen eine tiefe Kontinuität besteht. „The continuities between the last group of dialogues and the earlier ones run deep [. . .]. If my thesis holds for the earlier groups of dialogues, then it should in principle also hold for the latest group: Socrates, and what he represents, are as important in this new context as they were in the old“ (256f.). Dass nicht Sokrates das Gespräch führe, sei lediglich eine taktische Entscheidung. Das Thema der Dialoge verlange einen Sprecher, dem eine Autorität in der Sache zukomme, und für diese Rolle eigne sich Platons Sokrates nicht. – Aber worin, so meine kritische Frage, besteht die behauptete tiefe Kontinuität? Inwiefern sind Sokrates und sein Anliegen auch in diesen späten Dialogen präsent? Im „Phaidros“ unterscheidet Platon zwischen „bunten“ und „einfachen“ Seelen und „bunten“ und „einfachen“ Reden (277c2f.). R. wendet diese Unterscheidung auf Platons Dialoge an. Die „bunten“ seien die, in denen die Dinge, um die es gehe, auch aus anderen Perspektiven und nicht nur aus der von Sokrates/Platon gesehen würden; das seien die meisten Dialoge, und nur wenige seien einfach: „*Parmenides*, *Theaitetos*, *Sophist*, *Politicus*“ (270). Dass die genannten Dialoge nicht im Einzelnen interpretiert werden, wird so begründet: Eines der Hauptthemen von R.s Buch sei die Beziehung Platons zu seinem Publikum, und in diesem Zusammenhang seien Fachdiskussionen zwischen zwei Philosophen das am wenigsten Interessante (270, Anm. 17). Worin besteht dann jedoch die von R. behauptete tiefe Kontinuität und die Bedeutung des Sokrates auch für diese Dialoge? Charakteristisch für die Gestalt des Sokrates ist, dass er das alltägliche Wertverständnis mit seinem eigenen konfrontiert (Apol. 30b2f.), aber diese

Konfrontation findet in den „einfachen“ Dialogen nicht statt. § 6 der Präliminarien fragt nach der „substanzialen philosophischen Position“ (25) des Sokrates und fasst sie in die These: Wir Menschen wollen immer das, was in Wahrheit gut ist, und um es zu erreichen, brauchen wir eine besondere Art des angewandten Wissens: das praktische Wissen vom Guten. Diese These kommt in den „bunten“ Dialogen zum Tragen, wenn dort dem vermeintlichen das wahre Wissen vom Guten entgegengestellt wird. Im „Sophistes“ geht es um semantische und ontologische Fragen, die dann in der Kategorienschrift und in der „Metaphysik“ des Aristoteles weitergeführt werden; Gegenstand des „Politikos“ ist die Analyse der Verfassungsformen, die Aristoteles dann in der „Politik“ aufgreift. Worin besteht die tiefe Kontinuität dieser Untersuchungen mit den sokratischen Dialogen? Es geht, da es sich um „einfache“ Dialoge handelt, nicht um eine Konfrontation von Wertvorstellungen. Freilich haben auch Untersuchungen über den Seinsbegriff und die Verfassungsformen letztlich etwas mit der Frage nach dem Guten zu tun, aber eine solche These ist so allgemein, dass sie nichts mehr aussagt.

R. betont den Zusammenhang von rhetorisch-literarischer Form und philosophischem Gehalt; um die Argumentation der platonischen Dialoge zu verstehen, muss der Interpret nach dem epistemischen Wert der Prämissen fragen, von denen der jeweilige Gesprächspartner ausgeht, und er muss den von Platon intendierten Einfluss auf den Leser im Blick haben. R. versucht, die enge Beziehung der frühen Dialoge zur Lehre von der Idee des Guten in der „Politeia“ aufzuzeigen und so die These von der Wende des Sokratikers Platons zum ‚Platoniker‘ zu widerlegen. Offen bleibt die Frage, ob sich diese unitarische Sicht auch auf die späten Dialoge ausdehnen lässt. Hier weitet sich der Horizont von Platons Fragen deutlich über den Sokrates der „Apologie“ hinaus. Die späten Dialoge müssen im Licht der Arbeit und der Themen der Akademie gelesen werden, die dann zu den *Pragmatien* des Aristoteles führen. F. RICKEN S. J.

RÖBEL, MARC, *Staunen und Ehrfurcht*. Eine werkgeschichtliche Untersuchung zum philosophischen Denken Peter Wusts (Edition Peter Wust; 3). Berlin: LIT 2009. 499 S., ISBN 978-3-8258-0714-6.

„Die Rede von Staunen und Ehrfurcht durchzieht das Gesamtwerk des seinerzeit sehr geschätzten Denkers“ (15). Nach einer Sichtung der bisherigen Forschung, von den eher unkritischen ersten systematisierenden Arbeiten bis zur entschiedenen Kritik Karl Delahayes an der „Weltanschauungsphilosophie“ seines Lehrers, gliedert Röbel (= R.) seine Untersuchung in vier Teile: Wust (= W.) und die „Krisis des Menschen schlechthin“, Wiederentdeckung des „ganzen Menschen“, Staunen und Ehrfurcht in werkgeschichtlicher Perspektive (nach der „Negativfolie“ das Kernstück der Studie), Ausblick: Staunen und Ehrfrucht als „das Andere der Vernunft“.

I. Krisis. R. greift das „Manifest“ elf führender Neurowissenschaftler von 2004 auf und erinnert an den aristotelischen Hylemorphismus des Aquinaten (statt vom „Körper“ läse ich gerne konsequent nur „Leib“ und „Leiblichkeit“). W. hat sich mit der „neuen Flut naturalistischer Denkart“ (69) vor allem bzgl. der experimentellen Psychologie auseinandergesetzt, weitet die Wissenschaftskritik jedoch zur Kulturkritik angesichts der „Entzauberung“ der Welt. R. geht auf die Bezugsnamen ein: Dilthey, Simmel, Troeltsch, Husserl, Scheler, und schließt mit einem Wort von W. Schulz: Zu Recht werde „unser Zeitalter als verwissenschaftlichte Epoche bestimmt, und ebendies verwissenschaftlichte Leben wirkt dann auf den Forschungsvollzug der Wissenschaften zurück“ (145).

II. Der „ganze Mensch“. Ihn entdeckt vor allem die medizinische Anthropologie. R. stellt Frankl vor (151–161), theologisch Barth und (163–170) Guardini, philosophisch E. Stein (171–181) und Scheler (181–193). Das Schlusszitat bildet hier eine schöne Mendervariation W.s: „Wie erhebend ist doch die Philosophie, die ganz menschlich ist.“

III. Staunen und Ehrfurcht als Schlüsselthemen in W.s Denken. Gegen ein breites System-Verständnis (und Selbstverständnis) W.s setzt R. seine Entwicklungsthese. Die werkgeschichtliche Untersuchung ist ihrerseits dreigeteilt. A. Frühphase (*Auferstehung der Metaphysik* – 207–260), B. Geistmetaphysisch-anthropologische Phase (260–437), C. Existenzphilosophische Phase (437–465). – A. Im frühen Werk kommen die Begriffe noch nicht als Paar vor. Die „Auferstehung“ ist historisch wie systematisch gemeint; es