

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophiegeschichte

BÖHME, GERNOT, *Der Typ Sokrates*. Frankfurt: Suhrkamp 1988. 222 S.

Nach der großen, zusammen mit seinem Bruder verfaßten Kantarbeit versucht sich Böhme in der vorliegenden Arbeit mit der Reinterpretation eines anderen Großen der philosophischen Tradition, nämlich Sokrates, und geht auch hier durchaus eigene Wege. Denn gleich zu Beginn heißt es: „Was sich aus den Quellen als historischer Sokrates unstrittig ergibt, ist zu dürftig, um als Ursache seine historische Wirkung zu erklären. Es bietet sich daher an, dieses Projekt überhaupt fahren zu lassen und sich von vornherein auf den Typ Sokrates zu beziehen“ (31). Mit den nicht enden wollenden Diskussionen über das Problem des historischen Sokrates hat B. also nichts im Sinn, statt dessen schlägt er vor, Sokrates von vornherein „als das zu nehmen, als was er in seiner stärksten Legende, nämlich der Platons, erscheint, wobei es einem unbenommen bleibt, zwanglos geeignete Züge aus Xenophon oder Aristophanes zu ergänzen“ (ebd.). Was ihn an der Sokratesgestalt interessiert, wie sie von Platon gezeichnet wird, ist „das historische Hervortreten eines neuen Typs Mensch“; Sokrates ist für ihn „das Ereignis einer anthropologischen Innovation“ (ebd.) Denn im Rahmen seines Konzepts einer historischen Anthropologie geht B. davon aus, daß das Wesen des Menschen im Laufe der Geschichte durchaus verschieden bestimmt wurde. Als Beleg dafür führt er an die unterschiedliche Wesensbestimmung des Menschen im Griechentum, im Christentum und im Marxismus. Auch im 5. Jh. v. Chr. kommt es zu einer fundamentalen Umorientierung im Selbstverständnis des Menschen. Das Menschenbild, wie es uns das homerische Epos und die griechische Lyrik vermitteln, wird abgelöst durch ein anderes Menschenbild, und in diesem Prozeß tiefgreifender anthropologischer Wandlungen kommt Sokrates eine Schlüsselrolle zu. Er ist, wie B. sagt, „der Prototyp eines neuen Menschen, der den alten ... homerischen verdrängt und unverständlich macht“ (35). Während letzterer nämlich geprägt war durch die Erfahrung des Ausgesetzseins gegenüber göttlichen Mächten, kommt es im Rahmen der durch Sokrates inaugurierten anthropologischen Innovation zu einer „systematische(n) und planvolle(n) Errichtung einer inneren Instanz, die die erfahrenen Regungen kontrollieren soll, den Leib zum Instrument bündeln und die Ursprung eigenständiger Aktivität werden soll“ (34f.). In diesem Sinne versteht B. den Prozeß, den B. Snell als ‚Entdeckung des Geistes‘ bzw. Hermann Schmitz als ‚Erfindung der Seele‘ beschrieben haben. Fragt man, woran B. das neue Selbstverständnis festmacht, das durch Sokrates welthistorisch wirksam geworden ist, so verweist er auf den in der Forschung s. E. zu Unrecht viel zu wenig beachteten Dialog ‚Alkibiades‘. Dort begegnet uns der Begriff der Selbstsorge. B. versteht ihn als Hinweis auf die Einrichtung einer „inneren herrschenden Instanz“ (58), welche die übrigen Humana, etwa den Leib oder die Sprache, instrumentell benutzt. Die Folgen einer solchen Innovation liegen auf der Hand: Im Menschen wird eine Differenz aufgerissen, welche die abendländische Geistesgeschichte fortan bestimmt hat. Die anthropologische Innovation, die Sokrates gebracht hat, ist also ambivalent zu beurteilen. Denn die Herrschaft der Vernunft, die damit inauguriert wurde, ist erkaufte durch die Instrumentalisierung des Körpers und durch die Unterdrückung der Welt der Gefühle. Der Vernunftmensch, der mit Sokrates stolz sein Haupt erhebt, ist „noch nicht der wahrhaft souveräne Mensch“ (100). Denn er vermag sich nicht auf das Andere der Vernunft einzulassen. Das Gutsein des Vernunftmenschen, das Sokrates propagiert, beruht nämlich „auf innerer Repression und Ausgrenzung“ (100). – Soviel zu B.s Globalperspektive auf den ‚Typ Sokrates‘. Im übrigen behandelt er in seiner Monographie eine ganze Reihe von klassischen Topoi der Sokratesinterpretation. Im einzelnen werden etwa Probleme der sokratischen Tugendlehre erörtert (79–90). Die Frage des sokratischen Nichtwissens kommt zur Sprache (117–130), desgleichen das Thema ‚Sokrates im Gespräch‘ (130–141). Außerdem

handelt die Arbeit von der sokratischen Ironie (142–156), befaßt sich unter dem Titel ‚Sokrates und das Irrationale‘ mit der Interpretation der sokratischen Rede vom Daimonion (157–160) und schließt mit Überlegungen zum Thema ‚Sokrates und der Tod‘ (201–212). Da B.s Monographie wirkungsgeschichtlich orientiert ist, ist zudem jeweils in einem eigenen Kapitel von sokratischen Schulen (171–184) bzw. großen Sokrates-Interpretationen (185–197) die Rede.

Im Gegensatz zu vielen streng philologischen Arbeiten, die sich durch eine langweilige Trockenheit auszeichnen, ist B.s Arbeit anregend zu lesen und ungeachtet ihrer eher lockeren Form nicht uninformativ. Besonders hinzuweisen wäre hier auf das Kapitel: Athen und die attische Bildung zur Zeit des Sokrates (37–48). Immer wieder ist freilich auch das Bemühen deutlich, gängige Forschungsperspektiven auf Sokrates zu unterlaufen bzw. zu korrigieren. Da in der Regel über Sokrates als Ethiker, Logiker und Metaphysiker gehandelt wird, fügt B. ein eigenes Kapitel über den Erotiker Sokrates an (64–78), in dem er ausführlich auf Sokrates' Päderastie zu sprechen kommt, bekanntlich ein Tabuthema der klassischen Sokratesforschung. Wo B. Sokrates nicht kritisiert, sondern zu adaptieren sucht, da erscheint er als Exponent eines postmodernen Existenzdenkens. So stellt er bezüglich des sokratischen Tugendwissens fest: Das Wissen, das nach Sokrates das Gutsein eines Mannes ausmacht, ist „kein Bescheidwissen oder Wissen von etwas, sondern ein Bewußtseinszustand“ (139), den er auch mit Bewußtheit bezeichnet, verstanden als „eine Organisationsform des ganzen Menschen, die primär sein Verhältnis zu seinen eigenen Wissensbeständen“, aber auch „zu seinen Emotionen und schließlich zu seinem Leib bestimmt“ (140). Diese Bewußtheit stellt „die eigentliche Weisheit, das eigentliche Gutsein“ (125) dar. Besonders deutlich wird B.s postmoderne Lesart der Sokratesgestalt bei seiner Interpretation des Daimonion. Im Blick auf die divergierenden Interpretationen Nietzsches, der in Sokrates' Rede vom Daimonion nur eine Gehörshalluzination sieht, und der traditionellen religiösen Deutung, die Sokrates als einen gottbegnadeten Menschen betrachtet, bemerkt er, es gebe keinen Grund, Sokrates zum Psychopathen oder zum Heiligen zu machen, vielmehr gilt für ihn als ausgemachte Sache: „Auch im Verhältnis zum Irrationalen bleibt Sokrates er selbst. Er zeigt auch hierin seine Bewußtheit, das Wissen um sich selbst und seine Grenzen. Aufmerksam, ironisch und spielerisch zugleich, aber auch ganz ernst, souverän geht er mit dem Anderen seiner selbst um“ (168). Ebenso erfährt auch der Tod des Sokrates bei B. eine durchaus unkonventionelle Deutung. Von Sokrates als dem bewußten Menschen wird der Tod nach B.s Interpretation nicht nur als Schicksal erlitten, sondern auch gleichzeitig ein gutes Stück vor der „Öffentlichkeit, die sich zur Weltbühne erweitert“ (202), inszeniert. B. räumt ein, wer Sokrates zum Heiligen machen wolle, der müsse das leugnen. Er könne ja Zweideutigkeit für seinen Sokrates nicht brauchen. Für den Bewußtseinstyp Sokrates, auf den es B. ankommt, ist diese Zweideutigkeit dagegen unvermeidlich. Bezeichnend sind die Sätze, mit denen er seine Sokrates-Monographie beschließt. Unter Bezugnahme auf das Sokrates-Wort: ‚O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig‘ schreibt er: „Sokrates verabschiedet sich mit einem Scherzwort. Und so ziemt es sich auch für uns, von Sokrates Abschied zu nehmen, ohne ihm nachzuweinen“ (212).

Soviel ein paar Schlaglichter auf B.s neuen Zugang zur Sokratesgestalt, der man eines sicher nicht absprechen kann: Kreativität. Auf einem ganz anderen Blatt steht freilich, ob nicht wesentliche Momente der Sokratesgestalt, die die klassische Sokratesdeutung mit Recht festgehalten hat, bei B.s neuem Approach faktisch unter den Tisch fallen. So sehr man B. recht geben kann, wenn er Zweifel anmeldet, ob Sokrates der rationalistische Ethiktheoretiker war, als den ihn die ältere Forschung oft hingestellt hat bzw. der gottbegnadete Mensch, als der er bei Plutarch erscheint, so sind doch auch Zweifel angebracht, ob die Kategorien, die er statt dessen ins Spiel bringt, ein zureichendes Bild des Sokrates zeichnen. Die Optik, die er entwickelt: Sokrates als der Mensch (und auch der Lehrer) der Bewußtheit, der mit dem Irrationalen als dem ‚Anderen der Vernunft‘ umzugehen weiß, läßt nach Meinung des Rez. nicht mehr deutlich werden, daß Sokrates sein Leben unter dem Anspruch des Guten stehend erfahren hat und mit der Rede von dem Daimonion auf eine spezifische Form religiöser Erfahrung hinweisen wollte. B.s psychologisierende Interpretation der Sokratesgestalt verschiebt

also die Perspektiven. Aus der ethischen Existenz wird die bewußte Existenz, aus dem Religiösen wird das Irrationale. Ungeachtet der zweifellos vorhandenen interpretatorischen Schwierigkeiten, genau auszumachen, was für den Ethiker und den homo religiosus Sokrates spezifisch ist, lassen sich diese Züge der Sokratesgestalt, die einem postmodernen Lebensgefühl in der Tat in hohem Maße zuwiderlaufen, nicht einfach weginterpretieren. Desgleichen wäre zu fragen, ob Sokrates wirklich der Scherzbold war, der sich lächelnd von der Welt verabschiedet hat, oder ob nicht ungeachtet aller Ironie auch der Tod des Sokrates von einem tiefen ethischen Ernst getragen war.

H.-L. OLLIG S. J.

DUMOULIN, BERTRAND, *Analyse génétique de la MÉTAPHYSIQUE d'Aristote* (Collection noësis). Montreal/Paris: Les Éditions Bellarmin/Les Belles Lettres 1986. 460 S.

Es handelt sich um die überarbeitete Fassung des zweiten Teils einer These, die 1979 in Straßburg verteidigt und u. a. von P. Aubenque gefördert wurde. Die Einleitung (13–39) informiert über Literatur zur Entwicklungsgeschichte des Aristoteles bis 1983 einschließlich. Es folgt ein durch sieben Exkurse ergänzter Kommentar (41–375) zu ausgewählten Kapiteln aus allen Büchern der ‚Metaphysik‘. Die Kapitel werden gegliedert, der Text z. T. übersetzt und Satz für Satz erklärt. Viele Parallelen aus Aristoteles werden herangezogen; Übersetzungsvorschläge werden abgewogen; die Sekundärliteratur wird ausführlich zitiert. Ein Epilog befaßt sich mit *De anima*, vor allem mit den Thesen von F. Nuyens. Der Schluß (401–434) faßt zunächst die Ergebnisse der Interpretation der einzelnen Bücher und dann die Thesen der gesamten Arbeit zusammen. Es folgen Bibliographie, Stellen- und Autorenregister. – Entgegen den Thesen von Werner Jaeger vertritt D. eine unitarische Sicht der ‚Metaphysik‘. 80% der ‚Metaphysik‘ seien der späten Periode des Aristoteles zuzurechnen. Das Buch Z schließe sich ohne Bruch an ABΓΔ an. Δ bestehe aus zwei Teilen: dem späten Teil Λ 1–7 und dem frühen Teil Λ 9–10. Λ 1–7 schließe sich an ABΓΔZ an. Auch in ABΓΔZ (und nicht nur, wie Jaeger meint, in Δ) sei von der transzendenten Substanz die Rede. Diesem Kern der ‚Metaphysik‘ ordnet D. die anderen Bücher folgendermaßen zu: E und die Quellen des unechten Buches K seien eine frühere Redaktion von BΓ, H setze Z fort, Θ bereite Δ vor, und MN ergänzen Δ durch die Untersuchung der Substanzen, die die Platoniker für übersinnlich gehalten haben. – Ich stimme D. darin zu, daß auch in Z, wenn auch nur in knappen Hinweisen, von der transzendenten Substanz die Rede ist. Ich halte es aber, ohne mich hier mit D.s Analysen auseinandersetzen zu können, für unwahrscheinlich, daß Δ durch Z und Θ vorbereitet wird. Im Vergleich mit Λ 1–7 sind Z und Θ differenzierter und folglich später. Bedenken habe ich auch gegen eine Frühdatierung von E.

F. RICKEN S. J.

ARISTOTELES – WERK UND WIRKUNG. Paul Moraux gewidmet. Zweiter Band: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben. Hrsg. Jürgen Wiesner. Berlin/New York: de Gruyter 1987. X/693 S.

Der Zeitraum, mit dem dieser zweite Band der Fest- und Gedenkschrift für Paul Moraux (vgl. ThPh 62 [1987] 89f.) sich befaßt, erstreckt sich vom 1. Jh. v. Chr. bis ins 20. Jh. Die Beiträge sind in acht Kapitel zusammengestellt. 1. Von der Renaissance des Peripatos im 1. Jh. v. Chr. bis auf Alexander von Aphrodisias: Durch eine Interpretation des aus dem Arabischen übersetzten Anfangs von Περὶ φύτων zeigt H. J. Drossaart-Lulofs, daß sich in dieser ps.-aristotelischen Schrift (p. 814–830 Bekker) Spuren des verlorenen Werks des Aristoteles erkennen lassen. Galens Zeugungstheorie übernimmt die hippokratische Zweisamenlehre; sie ist aber insofern von Aristoteles abhängig, als Quantität und Qualität des weiblichen hinter der des männlichen Samens zurückbleiben (Jutta Kollesch). Mit Überlieferung, Inhalt und Wirkungsgeschichte von Galens philosophischem Testament befaßt sich Vivian Nutton. Einen weitgespannten Überblick über das Problem Freiheit-Schicksal in der nachbiblisch-jüdischen Literatur, der hellenistischen Philosophie, bei Philon, im Mittelplatonismus, bei Alexander von Aphrodisias und bei patristischen Autoren von Justin bis Augustinus bringt Albrecht