

liest Aristoteles nicht aus bloß historischer Wissbegier, sondern aus philosophischem Interesse, für heute. Das erste Thema, dem er sich zuwendet, ist die absolute Intelligibilität des göttlichen Geistes, an sich wie für sich selbst, nicht jedoch für uns, insofern wir hauptsächlich sinnliche Wesen sind, deren geistige Sehkraft der Stagirite mit derjenigen der Fledermäuse am hellen Mittag vergleicht, – und doch auch wieder für uns als Verstand-begabte forschende Wesen. Die Welt ist staunenswert, für den einfachen Betrachter wie für den Wissenschaftler, wenn sie beide nicht durch die Gewohnheit abgestumpft sind. Wunder des Alltags, über die z. T. schon Augustinus gestaunt hat, sind nach wie vor die Entwicklung des Lebendigen aus seinen Keimen, die Einheit von Leib und Seele, der Zusammenhang zwischen der Struktur unseres Körpers mit der Gesamtstruktur des Kosmos, die unendliche variierte Vielfalt und Ursprünglichkeit der Individuen, die gegenseitige Umfassung von wissendem Selbst und Welt. Erstaunlich ist besonders, dass sich die Welt überhaupt in mathematischer Sprache lesen lässt, so dass sich die klassische Unterscheidung zwischen *Nóesis* und *Aísthesis* immer neu bestätigt. – Als zweites Thema behandelt DK den göttlichen Geist als das zuhöchst Gute und das darauf bezogene Streben (*désir*) des menschlichen Geists. Wir erfassen das unendlich Gute im Bewusstsein, seiner zu ermangeln. DK verweist auf die Stufen der Dialektik des Endlichen und des Unendlichen nach Hegel: als Gegensätze, die sich ausschließen; als solche aber im Geist zugleich sind; als „aufgehoben“ im Unendlichen. Der passendste Ausdruck der Sehnsucht scheint die Musik zu sein, insofern sie die Sprache transzendiert ins Unsagbare.

DK weist einleitend darauf hin, dass, nach Whitehead, das Buch XII der Aristotelischen „Metaphysik“ in der Geschichte der Philosophie das letzte, von religiösen Interessen unbeeinflusste – und daher unverdächtige – Zeugnis einer natürlichen Theologie ist. Um so mehr scheint es ihm metaphysischen Interessen dienen zu können, die verschwimmt mit religiösen sind. DK.s Darlegung ist meisterlich, offensichtlich Frucht einer langen Beschäftigung mit dem Text und der reichen vielsprachigen Kommentarliteratur dazu, sowie mit der angesprochenen Sachproblematik im Horizont moderner Fragestellungen.

G. HAEFFNER S. J.

WIEHART, ALEXANDER, *Philosophos*. Platons Frage und ihre Verteidigung. Marburg: Tectum Verlag 2008. 488 S., ISBN 978-3-8288-9509-6.

„Niemand kann auch nur ein Beispiel gelingenden Lebens nennen ... Die Liste der verdächtigen Lebensformen ist lang, die der uneingeschränkt empfohlenen leer“, konstatiert der Autor (= W.) im Vorwort seines rund 500 Seiten starken Werks über die Frage nach dem Philosophen bei Platon. Die 2004 in Marburg eingereichte Dissertation soll nur der erste Schritt eines Großunternehmens sein, der Darstellung eines umfassenden Systems des *philosophos* als jemandem, der die Kompetenz besitzt, zwischen Lebensformen zu wählen (320).

W. beginnt mit Betrachtungen zur Dialogform Platons, ein Kap., das im Wesentlichen die in der Einleitung begonnenen Gedanken zur Methode der Untersuchung weiterführt. Dabei wendet er sich gegen die Interpretation der Tübinger Schule; auch der Ansatz W. Wielands wird kritisiert. Eine eigene Position oder Methode, die „Ausarbeitung des System-*logos*“ (38) wird genannt, aber kaum expliziert. Nach der Erörterung des vorplatonischen Gebrauchs der Worte *eudaimonia* (Glückseligkeit) und *sophos* (der Weise) kehrt W. wieder zur modernen Diskussion zurück und setzt sich mit verschiedenen Interpretationen auseinander, die zügig abgehandelt werden. Mit dem zweiten Kap. (85–234) wendet sich W. dann dem eigentlichen Thema der Arbeit zu, der Frage nach dem *philosophos*.

Je nach Standpunkt werde die genuin philosophische Weise des Menschseins, so W., als a) *techne*-artige, b) künstlerisch-religiöse (besonders: dichterische) oder c) politische aufgefasst (95). Die *Apologie* habe den Charakter einer „programmatischen exemplarischen Darstellung, was der platonische *philosophos* ist“ (99) und sei an ein Publikum adressiert, das sich über diesen in Unkenntnis befinde. Seine Redeweise unterscheide Sokrates sowohl von einem *technites*, einem dichterisch/religiös Inspirierten als auch von einem politisch engagierten Bürger. Weitere Unterschiede werden anhand der *Apo-*

logie und dem häufig zu Rate gezogenen *Ion* festgestellt. Auf gut 150 Seiten behandelt W. Anschlussfragen wie die, ob der Philosoph ein Königlicher (*basilikos*) sei, wobei sich hinter dieser Überschrift ein Kap. über die Abgrenzung von Politikern und Handwerker/Technikern (*Gorgias*) verbirgt. Auch auf den Begriff der Besonnenheit im *Charmides* wird eingegangen. Es folgen Abschnitte über die Elenktik, den Philosophen als Wissenschaftler (behandelt werden insbesondere die *Theaitetos*-Digression und der *Timaios*) und über den Philosophen im Verhältnis zum Sophisten (Weiterführung der *Theaitetos*-Interpretation und Rückgriff auf andere Dialoge). Auf eine Auseinandersetzung mit dem Pythagoreer, so schließt das zweite Kap., werde verzichtet, da dieser anders als der Wissenschaftler und der Sophist kein Pendant in unserer Zeit besäße, das überzeugend Anspruch auf Kompetenz im Hinblick auf die *eudaimonia* erhebe (234). Im dritten, ebenfalls fast 150 Seiten umfassenden Kap. wird als „Platons Abhilfe“ für die Unkenntnis der Nichtphilosophen die Philosophie als Lebensform thematisiert. Nach einer philologisch-historischen Erläuterung des *epitedensis*-Begriffs (in etwa „Ausübung“) geht W. auf den Philosophen als Dialektiker (*Soph.*), Erotiker (*Rep.*, *Symp.*) und denjenigen ein, der über die *basilike* als Kompetenz, ein gelingendes Leben zu wählen, verfügt (*Rep.*, *Kriton* u. a.). Die Frage nach dem Philosophen darf, so das Fazit, nicht eingeschränkt werden auf eine der drei zu Beginn genannten Ausübungen. Alle drei Aspekte lassen sich ihm vielmehr als Teilqualifikation zuordnen (335f.). Der Philosoph steht zwischen Erfindungslosigkeit und Allgängigkeit (*pantoporia*). Zwar zeichnet er sich durch die Fähigkeit der Kontingenzbewältigung aus, gewisse Kontingenzen sind allerdings selbst für ihn nicht bewältigbar, so dass er ein „qualifiziert Hoffender“ bleibt (374).

Das vierte und letzte Kap. beschäftigt sich schließlich, auf nur etwa 50 Seiten, mit Kant als „Platons Herausforderung“. Der „obligationstheoretische Einwand“ Kants gegenüber Platon bestünde darin, dass man auch solche Ziele zu verfolgen habe, die unvereinbar mit dem Bedürfnis nach gutem Leben und Glück seien (377). W. antwortet darauf mit einer Differenzierung des bei Kant zu findenden Glückseligkeitsbegriffs, wobei er diesen auf eine rein technische Klugheitslehre, das Erreichen vorgegebener Ziele reduziert. Schließlich stellt er fest, dass im „platonisch emendierten kantischen System“ die Glückseligkeit nicht mehr Element des Höchsten Gutes sei (412). Kant und Platon sind besser zu vereinbaren, so der Tonus des Kap.s, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Auf wenigen Seiten in Form von Anhängen geht W. zuletzt auf Aristoteles, Anaxagoras, Archelaos und den Begriff des *sophistes* ein.

Die Methodik des Bds. bleibt unklar. Der Autor spricht beispielsweise einerseits vom zu entwerfenden „System“, andererseits von einer offenen Erörterung (11). Eine Vermittlung widersprüchlicher Aussagen sucht der Leser bereits in der Einleitung vergebens, in der sich kryptische Sätze finden, wie dass die philologische Sorgfalt „zu dem Arsenal an Mitteln“ gehöre, „Platon und die Frage nach der/dem *philosophos* nicht bloß zu verwalten, sondern zu erschaffen“ (21). Mindestens unglücklich scheint außerdem das Vorgehen, zwar kantische Begriffe wie „Anfangsgründe“ zu gebrauchen, aber dies – da es sich ja um Platon handele – dann in anderer Bedeutung (10). Ebenso hätte auf das eine oder andere Fremdwort verzichtet werden können sowie auf die Verwendung platonischer Termini in anderer Bedeutung, z. B. dass der Autor Positionen einem „*elegchos*“ unterziehe (107, 234). Die Kap. lesen sich z. T. unzusammenhängend, z. T. gehen sie aber auch nahtlos ineinander über (wie z. B. 2.5 und 2.6). Der Eindruck einer Aufsatzsammlung, in welche man das Werk aufgrund seiner vielen Diskussionsbeiträge auch hätte aufbrechen können, wird durch die zahlreichen Exkurse in den Fußnoten noch verstärkt. Die Fülle des recherchierten Materials zu einer einheitlichen Linie sowie abschließenden Ergebnissen zusammenzufügen, wird weitgehend dem Leser überlassen. Falls es sich, weiterhin, um einen bloßen „Anfang“ mit Platon, eine bloße Exposition von Fragestellungen handelt, drängt sich außerdem die Frage auf, wie sich das andersorts noch zu entfaltende System (431) dennoch in Kap. vier mit demjenigen Kants vergleichen lässt.

Was ist der Gewinn des Bds.? Wer Impulse für die eigene Forschung sucht, wird dankbar sein für die – freilich ausführlich geratenen und oft 70 % einer Seite einnehmenden – Fußnoten zu Einzelthemen, in denen W. in kreativer Weise orthodoxe Litera-

tur, aber auch abseitigere Texte bis hin zu Filmhinweisen versammelt. Seltsam mutet allerdings an, dass ein Standardwerk zum Thema wie M. Dixsautes Monographie *Le naturel philosophe* überhaupt nicht berücksichtigt wurde. Die Publikation besitzt zudem formale Eigenheiten bis Mängel; so werden in der Kopfzeile nicht etwa zur Orientierung des Lesers dienende Kapitelüberschriften angezeigt, sondern stattdessen wird durchgehend als tote Kolumne der Buchtitel verwendet; Zitate werden optisch kaum vom Haupttext abgesetzt. Lediglich das Griechische wird sorgfältig und dem Standard entsprechend in lateinischer Umschrift im Haupttext, in griechischer Schrift in den Fußnoten verortet. Insgesamt handelt es sich um ein formal wie auch inhaltlich schwer zugängliches Werk, das sich an ein Fachpublikum richtet, aber nur mit einigem selbstständigem Einsatz des Platoninterpreten fruchtbar gemacht werden kann. Es bleibt zu hoffen, dass dies nicht das letzte Wort des Autors bleibt, sondern die erarbeiteten Gedanken in präziserer Form, z. B. im Rahmen von Aufsätzen, einem größeren wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht werden.

M. SCHWARTZ

KRÜGER, MALTE DOMINIK, *Göttliche Freiheit*. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (Religion in Philosophy and Theology; 31). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. X/342 S., ISBN 978-3-16-149533-5.

Ist Schellings *Philosophie der Offenbarung* in den letzten Jahren wegen der darin verhandelten Gottesbeweisproblematik und Letzbegründungsfrage in die theologische Diskussion gekommen, so bietet die Dissertation „Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie“ von Malte Dominik Krüger (= K.) einen ganz anderen Einblick in das spätphilosophische Werk. Denn K. unternimmt in seiner äußerst beachtenswerten Studie zu Schellings Spätphilosophie erstmals den Versuch, die *Urfassung* der *Philosophie der Offenbarung*, die erst im Jahre 1992 veröffentlicht wurde, forschungsgeschichtlich aufzuarbeiten, sie zu interpretieren und für das Gesamtverständnis des spätphilosophischen Werkes fruchtbar zu machen. So kann er aus systematisch-theologischer Perspektive die darin verhandelte Trinitätslehre als die eigentliche Sinnspitze erkennen und in philosophischer Hinsicht die „diagnostische Rationalität“ als spekulative Grundfigur der schellingschen Offenbarungsphilosophie ausmachen. Damit liefert K. der Schelling-Forschung sowie der Forschung zum Deutschen Idealismus einen wichtigen Beitrag. Dieses Ergebnis ist auch der wohl begründeten Methodik, Hermeneutik sowie der Wahl der für die Interpretation relevanten Primärtexte zu verdanken. Denn als Maßgabe der Interpretation sind Schellings eigene Äußerungen in der Nachlassverfügung, nach welcher die *Urfassung* der *Philosophie der Offenbarung* für die Deutung der positiven Philosophie sowie die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* für die negative Philosophie für das Verständnis des Gesamtentwurfs der Offenbarungsphilosophie ausschlaggebend sind, herangezogen worden. Der Verfasser erhebt dabei dem Versuch, sich von vorgegebenen philosophischen Vorurteilen leiten zu lassen. Dies macht den Blick frei für Schellings trinitätstheologische Intention. K. kommt zu der materialen These, dass Schellings Spätphilosophie eine *trinitarische Theorie des Absoluten* ist, deren Pointe in ihrer freiheitstheoretischen Durchführung liegt. Theologisch eingeordnet entspricht diese spekulative Grundfigur trinitätstheologischen Traditionen orthodoxer Provenienz: Das Absolute ist als der persönliche Gott der Vater, der als Freiheit *vom* und *zum* Sein – gerade auch seinen eigenen Potenzen gegenüber – in der Aktualisierung genau dieser Freiheit radikales Anfangenkönnen impliziert und in einem freien Entschluss Potenzen realisieren kann. Aufgrund dieser seiner Freiheit *zum* Sein kann der Vater als der Ursprung allen Seins und als der zur Schöpfung fähige Gott erkannt werden. Die Freiheit Gottes in der immanenten Trinität besteht in Schellings spekulativer Theorie des Absoluten darin, dass Gott vor dem Erscheinen der ökonomischen Trinität „im Vater durch den möglichen Sohn im möglichen Geist so wirklich ist, daß der Vater zur Ausdifferenzierung im Sinne der ökonomischen Trinität frei ist“ (305).

Der Aufbau der Arbeit ist sinnvoll gegliedert, die Wahl der Referenztexte begründet, der Forschungsstand zur Urfassung der Philosophie der Offenbarung dargelegt. Zunächst arbeitet K. in den Prolegomena unterschiedliche Interpretationstypen der Spät-