

mischt sich nicht selten die Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen. Dies erleichtert nicht gerade die Lektüre, gibt aber einen schlaglichtartigen Einblick in die jeweilige Forschungslage. So fällt etwa bei Imbach und *K. Flasch* die Tendenz auf, Ockham und Anselm von Canterbury den Armen einer eher kirchlich orientierten Interpretation zu entreißen. Besonders Flasch besteht mit Nachdruck auf der autoritätsfreien Rationalität des anselmianischen Proslogionsarguments, das er in dieser Hinsicht für vorbildlich erklärt, wenngleich er es inhaltlich als nicht (mehr) zwingend beurteilt. Aber auch andere Autoren lassen mitunter eine deutliche Distanz zu herkömmlichen Interpretationen spüren, mit denen sie sich direkt oder indirekt auseinandersetzen. Mittelstrass argumentiert gegen eine Platon-Interpretation in den Bahnen des Neukantianismus, und Höffe wehrt sich gegen die Auffassung, Aristoteles sei – etwa im Gegensatz zu Platon – Realist, genauso wie gegen eine objektivistische Deutung, die den überaus engen Zusammenhang von Sein, Denken und Sprache bei Aristoteles verkennt. – Daß in die kritische Interpretation immer auch Momente der eigenen Philosophie eingehen, ist weniger zu beklagen als vielmehr zu begrüßen. Nur so gelingt es den Autoren, die Präsentation der „Klassiker“ nicht in einen quasi-musealen Ästhetizismus geraten zu lassen. Gerade dort, wo das Denken der „Alten“ auf dem Hintergrund modernerer, aber erstaunlich oft bei ihnen schon angedeuteter Fragestellungen referiert wird, ergeben sich überraschende und neue Einblicke. Wenn etwa *A. Graeser* die Vorsokratiker und die Naturphilosophie der Stoa in Zusammenhang mit Theoremen der sprachanalytischen Erkenntnistheorie bzw. der modernen Physik zu bringen versteht und Mittelstrass die Geometrie und Mathematik als Ursprung der platonischen Lehre von den Ideen rekonstruiert, kann man sich des Eindrucks bleibender, wenngleich gewandelter Aktualität auch über den langen zeitlichen Abstand hinweg kaum erwehren. Auch *L. Schäfers* Darstellung des *esprit géométrique* und des *esprit de finesse* bei Pascal und *St. Ottos* Skizze der *ars coniecturalis* als perspektivischer Progression der Mutmaßung bei Cusanus lassen eine Fülle von Bezügen zu gegenwärtiger Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie erkennen, ebenso *G. Strikers* Epikur-Artikel, der den antiken „Lebenslehrer“ auch als scharfsinnigen Denker und Beobachter der Natur ausweist. Die überaus enge Verbindung von Leben und Denken und die bleibende Bedeutung Augustins, besonders für die christliche Theologie und die Existenzphilosophie, weiß *A. Schöpf* hervorzuheben.

Fazit: Es ist Höffe gelungen, einen für interessierte Laien wie für den Fachmann gleichermaßen unentbehrlichen Band zu edieren. Wenn der II. Band das hält, was der I. verspricht, wird man die „Klassiker der Philosophie“ bald selbst als klassisch einstufen können.

K. SCHANNÉ

SONGE-MÖLLER, VIGIDIS, *Zwiefältige Wahrheit und zeitliches Sein*. Eine Interpretation des parmenideischen Gedichts (Epistemata: Philosophie 3). Würzburg: Königshausen und Neumann 1980. 160 S.

Diese Parmenides-Interpretation ist entscheidend von Heidegger beeinflusst. Als hermeneutischen Hintergrund der folgenden Untersuchung skizziert die Einleitung (1–12) Heideggers Deutung der frühen griechischen Philosophie. Parmenides wird von der ontologischen Differenz her interpretiert: Seiendes und Denken sind aufeinander verwiesen; nicht nur ist das Denken vom Seienden bedingt, vielmehr kann auch das Seiende erst als Seiendes erscheinen, insofern es wahrgenommen und ausgesprochen wird. Das Seiende braucht das Sagen und Denken, „um überhaupt als Seiendes erscheinen zu können, oder, heideggerisch ausgedrückt, um überhaupt in die ontologische Differenz zu gelangen“ (16). Das Verhältnis zwischen Denken und Sein oder Mensch und Welt wird durch die *ἀλήθεια* konstituiert, die sich als dieses konstituierende Moment dem Denken notwendigerweise entzieht. „Das Wahrheitsereignis ist gerade das Stiften dieses Verhältnisses, und das heißt auch das Stiften der ontologischen Differenz“ (18). – Die Methode der Arbeit wirkt uneinheitlich. Gelegentlich bemüht die Verf. sich um eine solide philologische Grundlage ihrer Interpretation, vor allem in der Analyse des Proömiums (26–38), die die Beziehungen zu Hesiod herausarbeitet. Der größte Teil der Arbeit schließt sich sehr eng an Heidegger an, dessen

Interpretationen ausführlich referiert, zitiert und gegen die Philologen verteidigt werden. Verschiedentlich entsteht der Eindruck, daß die Grenze zwischen einer begründeten Interpretation und von Heidegger inspirierten philosophischen Meditationen, denen der Text des Parmenides lediglich als Anstoß dient, fließend ist. Schwerpunkte der Interpretation sind B 1, B 2, B 3, B 6, 1, B 8, 1–49. Das εὖν des Parmenides ist nach der Verf. verbal zu interpretieren. Sie versteht es nach der Art der ἐνέργεια des Aristoteles in Met. IX 6. Ihr Versuch, diese anregende Deutung durch B 8, 27 zu belegen (70–74), kann jedoch nicht überzeugen. – Der zweite Teil des Lehrgedichts (ab B 8, 53ff.) ist nur kurz behandelt (89–96). Die Verf. führt durch eine Interpretation von B 8, 53f. in die Problematik des Doxa-Teils ein, wobei sie sich an Schwabl und Mansfeld anschließt; die Einführung ist in dieser Kürze kaum verständlich. Die Auseinandersetzung mit den „menschlichen Schein-Meinungen“ (B 8, 51, Übers. Kranz) führt Parmenides zu einer Kritik der Sprache, mit der die Menschen die Erscheinungen der Doxa-Welt benennen. Nach der Interpretation von S.-M. hat die Sprache im ersten Teil des Lehrgedichts eine überaus positive Bedeutung. Das Seiende braucht die sprachliche Vergegenwärtigung des Menschen, damit „der Ereignischarakter der Wirklichkeit nicht verloren geht. Der stiftende Charakter des (wahren) Brauches der Sprache wird damit hervorgehoben: erst in der Begegnung der menschlichen Sprache und der Welt kann man von der Wirklichkeit sagen, daß diese *ist*, daß etwas mit ihr geschieht“ (53). Für diese positive Funktion der Sprache läßt sich auf B 6, 1 verweisen. Aber kann man von *dieser* Sprache noch sagen, ihre Aufgabe sei eine „wahre Benennung der Einzeldinge, d. h. eine Benennung, die nicht schon vorhandene Dinge bloß nachahmen, sondern selbst weltstiftend“ (95) sein solle? Es bedarf wohl einer großen interpretatorischen Phantasie, die sich nicht scheut, den Text so zurechtzubiegen, daß er für die eigene These spricht, wenn die Verf. ausgerechnet in B 8, 37–41 diese Möglichkeit der Sprache, das Seiende in seine Wirklichkeit zu bringen, angedeutet sieht (95).

F. RICKEN S.J.

DERBOLAV, JOSEF, *Von den Bedingungen gerechter Herrschaft. Studien zu Platon und Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 298 S.

Der Band bringt, z. T. in überarbeiteter und ergänzter Form, zwölf Abhandlungen des vor allem durch seine Forschungen zu Platons ‚Kratylos‘ (Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften, Darmstadt 1972) bekannten Verf.s, die von 1959 bis 1980 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden. Fünf dieser Aufsätze befassen sich mit ethisch-politischen Themen: der Sokrates-Deutung Hegels (9–17, 1968); der Entwicklung, der Leistung und den Grenzen der Staatsphilosophie von Platon (18–61, 1964) und Aristoteles (157–176, 1960); der Freiheitsproblematik in der Aristotelischen Ethik (177–207, 1967); der Aristotelischen Gerechtigkeitslehre und ihrer Bedeutung für die heutige Zeit (208–238, 1977). Die restlichen Arbeiten behandeln verschiedene Themen der Philosophie Platons. „Anamnesis und Aktualgenese“ (126–136, 1959) macht eine „Modellverwandtschaft“ zwischen der Anamnesislehre Platons und Friedrich Sanders Theorie von der Aktualgenese seelischer Gestaltung deutlich. Zwei Abhandlungen zu den hermeneutischen Voraussetzungen des Platon-Verständnisses (239–252, 1965; 253–276, 1966) diskutieren anhand von Beispielen aus der Platon-Literatur das Verhältnis der historisch-philologischen zur philosophischen Platon-Interpretation. „Platon, Philosoph der kritischen Aufklärung“ (137–156, 1972) rückt Platon in die Nähe des Kritischen Rationalismus. Das Verhältnis von Sprache und Idee ist behandelt in einem Überblick über die „Ursprungsmotive der platonischen Ideenlehre“ (62–87, 1972), einer Interpretation der Lehre vom Wort-Eidos in Crat. 390e (88–110, 1962) und einer Interpretation des Exkurses von Ep. VII (111–125, 1980).

D. gibt wichtige Anregungen zum Platon-Verständnis. In der hermeneutischen Diskussion plädiert er mit Recht für eine philosophische Interpretation. Der Wortlaut der Texte Platons redet „nur philosophisch, wenn man ihn philosophisch befragt. Sonst bleibt er stumm und – nichts-sagend“ (276). Das gute Recht der philosophischen Hermeneutik läßt sich durch den Nachweis demonstrieren, „daß auch die Pla-