

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-

tonphilologie und -historie von ihr profitieren kann“ (252). Der Interpret hat, wie D. am Beispiel des ‚Sophistes‘ zeigt, auf die Differenz zu achten zwischen dem, was Platon „meinte und denkend tat“, und dem, „was er darüber sagte“ (275). Die vieldiskutierte philosophische ‚Entwicklung‘ Platons ist zu sehen als ein tieferes Eindringen in die noch nicht durchschauten Implikationen und Voraussetzungen des eigenen Standpunkts. „Tiefer in die Sache hineingehen“ heißt aber, systemlogisch gesprochen, gegebene philosophische Ansätze und Theoreme von neuem reflektieren, durch umfassendere, kritischere und grundsätzlichere Fragestellungen überhöhen und dabei in ein neues Licht rücken, schärfer und reicher bestimmen oder auch in ihrem Begründungszusammenhang zurückverfolgen. Eine solche ‚Einkehr‘ ... führt zwangsläufig in prinzipientheoretisches Neuland“ (268). Gegenüber einem verbreiteten Vorurteil, das in Platon einen Dogmatiker sieht, betont D. im Anschluß an den ‚Phaidon‘, daß Platon seine Ideenlehre als Hypothese bezeichnet habe. „Wir glauben nicht, daß Platon wirklich zu einem Dogmatiker geworden ist, denn es läßt sich unschwer zeigen, daß er seiner Ideentheorie gegenüber ein durchaus selbstkritisches Bewußtsein bewahrt“ (153). „Platon hat also um die Anfechtbarkeit seiner philosophischen Grundüberzeugung gewußt. Er hat diese Überzeugung weiterentwickelt, modifiziert und vielleicht sogar in gewissem Sinne revidiert“ (154). Die so verstandene Entwicklung Platons wird vom Verf. am Beispiel verschiedener Problemfelder dokumentiert. D. zeigt, daß die Dialektik des ‚Staates‘ die Anamnesislehre des ‚Menon‘ und ‚Phaidon‘ in der Weise weiterführt, daß die Dialektik zur Methode der Anamnesis wird (vgl. 74–77). Motiv der Dialektik der späten Dialoge ist vor allem Platons Frage nach dem Verhältnis von Idee und Sprache. D. sieht in der Auffassung, die Ideen seien hypostasiierte sprachliche Prädikate oder Namen, eine Fehlinterpretation. Die Sprache hat gegenüber der Idee nur eine heuristische Funktion. Nur von der Idee selber aus kann ich erkennen, ob ein Wort für eine Idee steht oder nicht. Die Worte können höchstens den „Umkreis umschreiben, wo ich mit Aussicht auf Erfolg nach Ideen suchen kann, nicht aber können sie selbst ein verlässliches Kriterium ihres Ideenbezugs darstellen“ (83). Platon schließt einen *semantischen* Zugang von der Sprache zur Idee aus; die Dialektik der Spätdialoge zeigt, daß für ihn ein solcher Zugang nur von der *Syntaktik* her möglich ist. „Die Willkür der Wortbildungen und das Faktum, daß viele Worte in der Tat rein konventionellen Ursprungs sind ... , läßt nicht mehr begreiflich werden, wie sie überhaupt noch Abbildungen der Ideen sein können. Um die Frage zu klären, wie die Sprache gleichwohl der Erkenntnis zum Medium dienen kann, wie sich Wahres und Falsches in ihr aussagen lassen soll, dazu muß die Untersuchung von der semantischen auf die syntaktische Ebene der Sprache verlegt, d.h. die *Benennungs-* mit der *Satzfunktion* vertauscht werden“ (84). Die Interpretation von Crat. 390e will zeigen, daß Sprache nach Platon die Transzendenz des Eidos gegenüber der Wortgestalt und zugleich dessen Immanenz in der Wortgestalt erfordert. „Das Wort ‚meint‘ etwas, ‚spricht‘ es aber nicht ‚aus‘ und vermag es auch nicht auszusprechen. Sein unmittelbarer Sinn liegt seiner mittelbaren Wortgestalt je voraus und ist doch zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit als Wortgestalt. Im gehörten und gesprochenen Wort ... offenbart sich das Gemeinte, sonst könnte das Wort gar nicht sinnvoll verstanden werden. Aber als Gemeintes verschließt es sich dem gesprochenen Wort zugleich, andernfalls verlöre das Wort seine Bedeutungsintention, und die Sprache fiele mit der Wirklichkeit zusammen“ (101). Die Abhandlung zu Ep. VII greift die Echtheitsfrage wieder auf, bei der sich in den letzten Jahrzehnten im deutschen Sprachraum ein gewisser Konsens zugunsten der Echtheit herausgebildet hat. D. stellt diesen Konsens für den Exkurs von Ep. VII wieder in Frage. Er argumentiert mit der Sprachkritik des Exkurses. Platons Sprachkritik sei konstruktiver Art; „sie säubert nur den Boden für eine tragfähige Sprachtheorie, nicht aber stellt sie die Substanz und Leistung der Sprache selbst in Frage“ (111). Dagegen bringe Ep. VII nicht eine konstruktive, sondern eine skeptische Sprachkritik. Der Aufsatz gibt einen kurzen Überblick über Platons Sprachphilosophie als Ganzes. D. versucht zu zeigen, daß Platons Sprachphilosophie sich von der Wortbetrachtung im ‚Kratylos‘ zu einer Satztheorie im ‚Sophistes‘ entwickelt, die im ‚Phaidros‘ durch eine Schrifttheorie ergänzt wird. Ep. VII fällt nach D. hinter das erreichte sprachphilosophische Niveau zurück (112). Was im

„Phaidros‘ der *Schrift*, wird in Ep. VII der *Sprache* abgesprochen. Der Platon der *Diologe* sei, im Unterschied zu dem der Ep. VII, „kein Mystagoge oder Esoteriker, sondern das, was man einen ‚kritischen Rationalisten‘ nennen könnte. Für ihn ist die Wirklichkeit fest und erkennbar, seine ganze Philosophie, einschließlich der Sprachphilosophie, läuft darauf hinaus, Struktur und Erkennbarkeit dieser Wirklichkeit zu begründen“ (125).

Der Aufsatz „Freiheit und Naturordnung im Rahmen der aristotelischen Ethik“ (177–207) „entwickelt“, so die Ankündigung im Vorwort, „die moralphilosophischen Lehrstücke des Stagiriten und konfrontiert sie – vornehmlich aber dessen Freiheits- und Handlungslehre – mit der kantischen Position, wobei am Schluß die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen transzendentaler und Güterethik, d. h. zwischen Kant und Aristoteles, leise anklingt“ (7). Durch die Rawls-Diskussion hellhörig geworden, schlägt der Leser den Aufsatz mit großen Erwartungen auf. Leider muß er feststellen, daß ihm zuviel versprochen wurde. Die Grundbegriffe der Aristotelischen Handlungstheorie sind herausgearbeitet; es wird deutlich, daß Aristoteles zwar auf der Wahlfreiheit besteht, sie aber im Rahmen seines handlungstheoretischen Ansatzes nicht erklären kann. Wenn D. aber dann mit Berufung auf Met. XII behauptet, das Menschenbild des Aristoteles erinnere an Platons Gleichnis „vom Menschen als einer Marionette Gottes . . . , die durch den Golddraht der Vernunft mit dem Gesetz der irdischen und kosmischen Ordnung verknüpft ist“, und von der „tödlichen Gefahr“ spricht, „die der menschlichen Freiheit von Seiten einer theologisch begründeten Naturordnung her“ (205) drohe, so sind dagegen von der Aristoteles-Interpretation und von der Sache her entschiedene Bedenken geltend zu machen. Die Ausführungen zu Kant bleiben ein kurzer Ausblick, und von der Synthese zwischen Aristoteles und Kant heißt es lediglich, daß sie „bis heute noch nicht gelungen“ ist (207).

Die Benutzung des Bandes wird erleichtert durch ein Namenregister (278–280), ein Sachregister (281–289) und ein Stellenregister der antiken und klassischen Autoren (290–298). – D.s Platon-Interpretationen werfen wichtige Sachfragen zum Verhältnis von Sprache und Erkenntnis auf. Es ist zu wünschen, daß sie in der Diskussion eine breite Resonanz finden.

F. RICKEN S. J.

BRINKMANN, KLAUS, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik* (Peripatoi 12). Berlin/New York: de Gruyter 1979. 256 S.

Im Kapitel E 1 der ‚Metaphysik‘ erheben zwei Disziplinen Anspruch auf den Titel ‚Erste Philosophie‘: die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die Theologie, deren Gegenstand die unveränderliche, getrennte *Usia* ist. Wie Aristoteles das Verhältnis dieser beiden Disziplinen denkt, ist Thema der vorliegenden Untersuchung, die damit eines der schwierigsten Interpretationsprobleme der ‚Metaphysik‘ aufgreift. Die „spezielle Metaphysik“, die B. im Titel seiner Untersuchung der „allgemeinen“ Metaphysik, d. h. der Wissenschaft vom Seienden als Seienden oder der *metaphysica generalis*, gegenüberstellt, ist in erster Linie die Theologie. B.s Deutung, wie das Verhältnis der beiden Disziplinen nach Aristoteles zu denken sei, ist von Hegel inspiriert. Von den neueren Interpreten setzt B. sich vor allem mit Ph. Merlan auseinander, nach dem die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die Theologie aufgrund des gemeinsamen Gegenstandes identisch sind; die Ausdrücke  $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$  einerseits und  $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\ \acute{\alpha}\kappa\iota\upsilon\eta\tau\omicron\varsigma$  und  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\eta$  bezeichnen nach Merlan dasselbe.

B.s Untersuchung führt nicht zu einem definitiven Ergebnis: Wir können nicht „mit letzter Sicherheit“ sagen, was Aristoteles‘ endgültige Meinung zum Problem einer ersten Philosophie gewesen ist. Nach *De an.* I 1, 403b 15f. betrachte die Erste Philosophie *alle* Formen, ob sie getrennt von der Hyle sein können oder nicht, aber sie betrachte sie *als* getrennte. Nach *Physik* II 2 wäre sie nur Theologie; „nach E 1 wäre sie zumindest Seinswissenschaft in ihrem ersten und Theologie in ihrem zweiten Teil“. „Aristoteles‘ Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Ersten Philosophie können daher als unabgeschlossen gelten, so sehr wir in der Lage sind, unterschiedliche Entwürfe für eine Erste Philosophie namhaft zu machen“ (216). B. versucht deshalb, über den Text von E 1 hinausgehend, die verschiedenen „Theoriestücke“ in