

## Besprechungen

Friedländer, P., *Platon. Band 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Zweite und verbesserte Auflage. (390 S. und IX Tafeln) Berlin 1954, de Gruyter. DM 28.—.

Schopenhauer und Bergson, der in jeder großen Philosophie Intuition und konstruktive Elemente scheidet (225, 378), beeinflussen das von F. entworfene Platonporträt philosophisch. Philologisch-historisch wird es dagegen durch jenen Rückblick auf die zwischen dem 18. und 40. Lebensjahre liegende Zeit geistigen Werdens getragen, den der greise Platon im 7. Briefe (324 B — 326 B) mit dem Bekenntnis zu seinem Berufe als Politiker niederlegte, dessen Lebensgestaltung unter dem Eindruck der Zersetzung staatlichen Lebens wie der Begegnung mit Sokrates stand (5). Dieser Sokrates, Platons Ursprungsintuition, wird zur „zentralen Schicht in dem platonischen Weltbilde“ (181; 133—144). Im Gegensatz zu den verbreiteten Vorstellungen (5) erwächst dieses Weltbild nicht aus früheren philosophischen Systemen (Parmenides, Heraklit, Pythagoras; vgl. auch W. Jaeger, *Paideia* II, 1944, 74), sondern Platon benutzt deren sprachliche und philosophische Elemente, um seine Intuition begrifflich zu binden (23). Wenn Platon auf dem Wege zum Staate inmitten der Auflösung aller Ordnung die Vision von der Seele als innerer *Politeia* und dem Staate als erweiterter Seele hat, beide von gleicher Struktur, weil sie beide auf die Idee des Guten ausgerichtet sind (32), dann verdankt er diese Schau der Begegnung mit Sokrates (3—33), in dem er die Grundelemente dieser Konzeption lebendig und anschaulich erlebt. Die sinnhafte Gestalt des lebendig philosophierenden Sokrates ist für Platon nach der Auffassung von F. mehr als nur vordergründige Gegenwart, sondern Platon schaut in Sokrates eine metaphysische Hintergründigkeit, in der mannigfache philosophische Motive, die auf Deutung drängen, hineingeschmolzen sind. Gedeutet werden sie nun von dem philosophischen Genius Platon mit seinem bildnerischen Seelenauge (13—19) und seiner künstlerischen Gestaltungskraft, so daß die literarische Gestalt als Interpretation eines vielschichtigen historischen Daseins Züge dieser geschichtlichen Wirklichkeit widerspiegelt. Wenn menschliches Dasein und Überirdisches (41) durch den Eros verknüpft werden, eine jener geheimnisvollen Mächte, die selbst unvollkommen zum vollkommenen Sein hinführen, dann wird darin vernehmbar jene erlebnishaft Berührung mit dem dämonischen Bereiche in Sokrates (34—62). Eros trägt den suchend Liebenden zur Anschauung des höchsten Eidos empor, das „jenseits des Wesens“ (81) *Arrheton* (63—89) ist, in gleicher Weise wie die sokratische Existenz unsagbar, an der das Eidos als Antwort Platons auf die sokratische Frage abgelesen ist. Sokratische Formkräfte wirken auch in der Akademie (90—113), jener „dialogisch“ auf die Idee des Guten und auf den Staat gerichteten Gemeinschaft. Daß Platon nicht in eigener Person spricht (133—144), sondern Sokrates irgendwie in den Dialogen Mitte bleibt, ist Ausdruck der verwandelnden Macht des Sokrates, den er damit als „einzigsten Führer zur Philosophie“ (138) hinstellt. Platonische Ironie endlich (145—163) hat in sich den ganzen Zauber der sokratischen aufgenommen. Künstlerisch wie philosophisch weiter ausgestaltet, teilt sie mit ihr die gleiche metaphysische Spannung von Wissen und Nichtwissen, da sie sowohl das Sein täuschend verhüllt wie rückhaltlos kündigt (152).

Aber auch im geschriebenen Werke (114—132), welches sich scheinbar von dem ganz aus dem Gespräche lebenden Sokrates entfernt, ist Platon Träger sokratischer Kraft (116), da es, gleich Sokrates im Dienste von Staat und Mensch stehend, „existentiell“ (131) gelesen werden muß. Dem entspricht auch seine dialogische Form (164—181), da nach sokratisch-platonischem Grundsatz Philosophie „ein unendliches Gespräch ist, das sich aus der Frage immer erneuert“ (119). Bei der Schaffung dieser neuen „philosophischen Dramatik“ (183) dringt auch der Mythos (182—221) in die sokratische Welt ein und erweist sich durchaus nicht als Fremdkörper, weil er in der Natur des Seins und dessen Erkennbarkeit durch den Menschen gründet; enthüllend und verhüllend zugleich (220), ist er der *Eironeia* verwandt.

Dieser im 1. Teil des Werkes (3—221) vom Verf. begangene Weg, der Platons Denken aus seinem historisch-personalen Ursprung heraus zu verstehen sucht, stellt an den Forscher hohe (vgl. 232) und nicht immer befriedigend lösbare Anforderungen, da es für dieses „Urerlebnis“ keine direkte geschichtliche Überlieferung gibt und es oft nur ahnend erfaßt werden kann (19, 20). Aber so wird doch der Weg zur schöpferisch-lebendigen Fülle platonischen Denkens geöffnet, da die Lehre nicht von der sie gestaltenden Person abgelöst wird und Phänomene, die sich einer begrifflich-schulmäßigen Erfassung entziehen, nicht als belangloses dichterisches Beiwerk abgetan werden (vgl. auch Jaeger a. a. O. 84). Vor allem wird die entscheidende Quelle der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung Platons sichtbar. Vielleicht hat so der Verf. auch der Forschung eine wertvolle Hilfe gegeben, das Verhältnis Platon-Aristoteles weiter zu erhellen (vgl. Schol. 29 [1954] 252). Endlich läßt auch dieser Versuch, Platons Philosophie von ihrer „zentralen Intuition“ (225) her zu begreifen, ihre die Lebenswirklichkeit meisternde Kraft erkennen, indem sie ein neues Menschenbild von gewaltiger seelischer Perspektive formt, etwa im Gegensatz zu dem von Platon immer wieder bekämpften Homer (vgl. auch: Auerbach, Erich, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946).

Mit Einzelfragen setzt sich der 2. Teil (225—316), denen der Bezug zur Gegenwart gemeinsam ist, auseinander. Ein Stück Geschichte neuzeitlicher Platondeutung beschreibt Kap. 10 (225—232: Intuition und Konstruktion). Einen Beitrag zur Echtheitsfrage platonischer Briefe findet man in Kap. 13 (249—259). Die Ausführungen über den Geographen Platon (260—283) und den Physiker (284—299) vermitteln nicht nur Kenntnis über Platons Erdbild und „Atomphysik“, sondern zeigen sowohl die Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften im platonischen Weltbild wie die Unterordnung der Einzelwissenschaften unter das Gesetz des höchsten Eidos. Das Kap. 16 (300—305: Platon als Städteplaner) wirft u. a. die Frage nach dem Gemeinsamen der Renaissance-Architekten mit Platon (305) auf. Wie Platon in die römische Welt eindringt, erläutert Kap. 17 (306—316: Sokrates in Rom).

In den höchst gegenwartsnahen Auseinandersetzungen mit Heidegger (Kap. 11: *Aletheia*, 233—242) und Jaspers (Kap. 12: *Dialog und Existenz*, 243—248) wird letzterem ganz mit Recht vorgehalten, daß „der Platonische Dialog in einem radikaleren Sinne ‚existenziell‘ als Jaspers‘ so bewundernswerte Existenzherhellung“ (248) ist. Wenn Heidegger von der platonischen *Aletheia* sagt, als „Unverborgeneheit sei sie noch ein Grundzug des Seienden selbst, als Richtigkeit des ‚Blickens‘ aber werde sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden“ (Platons Lehre von der Wahrheit, 1947, 42), dann erwidert ihm F., daß die Deutung von *Aletheia* als „Unverborgeneheit“ (*ἀλήθεια* als *ἀ-λήθεια*) auf einer unsicheren Etymologie beruht und die darauf aufgebaute Konstruktion unzutreffend und irreführend ist (242).

Nun hätte der Verf. seiner eigenen Position gegenüber Heidegger mehr philosophisches Gewicht schenken können durch Rückgriff auf die für die inhaltliche Erfassung der platonischen *Aletheia* wichtige und entscheidende Funktion der erkennenden „Seele“ in den bekannten erkenntnistheoretischen Erörterungen des „*Phaidon*“, wo die „Seele“ gleichsam als innerweltlicher Berührungspunkt des transzendenten Ideenreiches erscheint. Ein Vergleich dieser transzendenten *εἶδη* mit den in der Seele existierenden „aprioristischen“ Erinnerungsbildern, beide von wesensgleicher Seinsstufe, rechtfertigt die Beschreibung der platonischen These von der „Wesenserkenntnis durch Wesensteilhaber“. Zwischen dem „*ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ παράδειγμα*“ (Staat 484 c 7/8) und dem „Ding an sich“ außerhalb der Seele besteht keinerlei Diskrepanz. *Aletheia* ist „Eigenschaft“ des „Ding an sich“, und der „Gedanke“ wird kraft der Wesensteilhaber auch gleichsam „Ding an sich“, und die „Wahrheit“ wird „Gegenstand“ der Erkenntnis (vgl. auch: G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930), und die Sache wird selber einsichtig. Unterstützt wird diese Deutung noch, wenn Platon *Phaid.* 65 b 9 sagt: „*ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἀπτεται*“ (vgl. auch *Phaid.* 79 c—d; *Parm.* 149 a: Def.). In diesem Erkenntnisakt wird die *ratio discursiva*, welche auf der von Platon abgelehnten geistig-körperlichen Beziehung ruht, ausgeschlossen.

In diesen erkenntnismetaphysischen Zusammenhang muß die Interpretation des Höhlengleichnisses eingebettet werden, da in ihm nach Platons eigener Aussage das Wesen der Bildung zunächst veranschaulicht werden soll (vgl. Heidegger a. a. O. 25). Deshalb kann Platon in dem Gleichnis auf eine Analyse des „Erkenntnisaktes“ verzichten. Was Platon im Höhlengleichnis und im „Staate“ über Paideia sagt (dialektische Bildung, Charakterschulung usf.; vgl. W. Jaeger, Paideia, III, 1947), macht nicht Form und Wesen platonischer Aletheia aus, sondern nennt nur den Weg zur Seinserkenntnis, die gleich Wahrheitserkenntnis ist. Für die Fehlinterpretation Heideggers ist zunächst das unzureichende historisch-philologische Bemühen verantwortlich. Wenn auch dieses nicht letztes Anliegen für Heidegger ist, dann muß es doch gepflegt werden, denn: „Damit wir das Ungesagte eines Denkers . . . wissen können, müssen wir sein Gesagtes bedenken“ (Heidegger a. a. O. 5). Das Ziel und die Art und Weise, „Gesagtes zu bedenken“, machen die eigentliche Fehlerquelle der Interpretation sichtbar (vgl. Heidegger a. a. O. 5; 53—119: Über den Humanismus. A. Brunner, Die Rückkehr ins Sein: StimmZeit 79 [1953/54] 401—414; dort auch weitere Belege). Die Ausdrucksmittel des neuen Sprechens und Denkens (Heidegger a. a. O. 54), das zur namenlosen ungeschiedenen Fülle des Seins vor aller Wissenschaft und Philosophie (Heidegger a. a. O. 119 u. a.) und hinter dem Gegensatz Subjekt—Objekt liegend (vgl. Brunner a. a. O. 410) vorstoßen will, stellt Heidegger in den Dienst der Platoninterpretation. In dieser Zielsetzung liegt der Grund für die schwerverständliche, bildhafte, ungewöhnliche und mehrdeutige Ausdrucksweise und rechtfertigt den Tadel des Verf. an der Interpretation (vgl. 238: „orakelhaft“; irreführend; Übersehen wichtiger Züge; Übersetzung hat manches, was nicht nur seltsam, sondern falsch ist: 353 Anm. 8).

Das soeben kurz Angedeutete hätte der Verf. in seiner Auseinandersetzung mit Rücksicht auf die große Bedeutung Heideggers beachten können. Gleichzeitig wäre er dann zu der entscheidenden Diskussion über die Grundlagen der Heideggerschen Interpretation, die doch anders sind als die des Verf. und anders als die des Ref., gekommen. Vielleicht bietet Platon selbst dafür zwei Ansatzpunkte: der eine das in Parm. 137 c — 142 a beschriebene „ζῆν“ (vgl. Proclus, *Stoicheiosis theologike*; Plotin, *Enn.*), dem im „Staat“, 509 b—c, das „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ entspricht; der andere: die in der Seele latenten „aprioristischen“ Erinnerungsbilder. K. Ennen S. J.

*Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros* recensuit F. St. Crawford (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Versionum Latinarum, VI, 1). gr. 8° (XXIV u. 592 S.) Cambridge, Massachusetts 1953. The Mediaeval Academy of America. Doll. 10.—

Vorstehender Band, der 2. bis jetzt erschienene des großen von der Mediaeval Academy of America in Angriff genommenen Ausgabenunternehmens der Werke des Averroes — vgl. hierüber Schol 27 (1952) 89 —, bringt die lateinische Übersetzung des großen Kommentars des andalusischen Philosophen zu Aristoteles, *De anima*. Von den 57 erhaltenen Handschriften wurden fünf, die die ältesten und am wenigsten miteinander verwandt zu sein schienen, zur Gestaltung des Textes herangezogen. Die Einleitung bietet die nötigen Belehrungen über die Überlieferungsverhältnisse. Ganz kurz wird in ihr auch die Übersetzerfrage berührt; der bekannte Michael Scottus wird als Übersetzer genannt in *cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 14385*. Drei Indices bilden den Schluß des Buches: 1. Index Graeco-Latinum vocum Aristotelis cum vocibus Latinis quibus redditae sunt. 2. Index Latino-Graecum in indicem Graeco-Latinum. 3. Index nominum et rerum in Averrois Commentarium.

Zur Herstellung des Textes konnte die arabische Vorlage nicht benutzt werden; sie ist nämlich, wie der Herausgeber in der Einleitung mitteilt, verschollen. Diese Behauptung bedarf indes heute einer gewissen Einschränkung. Wie bei den griechischen Aristoteleserklärern, wie sodann bei Alfarabi und im großen Metaphysikkommentar des Averroes selber, so lassen sich auch im gegenwärtigen Falle klar zwei Teile im Werke unterscheiden: die Ausführungen des Erklärers und die diesen jeweils vorangestellten Abschnitte des Aristoteles-textes. Nun hat man neuerdings in einer Stambuler Handschrift eine arabische Übersetzung von Aristoteles, *De anima*, gefunden, wie mir P. Anawati O. P., Kairo, mitteilt. Auf andere Texte hatte schon