



CHARLES UNIVERSITY PRAGUE

FACULTY OF PHILOSOPHY AND ARTS

Institute of Philosophy and Religious Studies

nám. Jana Palacha 2; CZ - 116 38 Praha 1

tel: + 420 / 221 619 369, fax.: + 420 / 221 619 306 ;

[filip.karfik@ff.cuni.cz](mailto:filip.karfik@ff.cuni.cz)

Filip Karfik

Director

### Gutachten der Dissertation

Tomáš Drvota

*Studien zu Parmenides*

vorgelegt an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität Prag

betreut von Doc. Zdeněk Kratochvíl Dr.

Die vorliegende Dissertation stellt drei einander zusammenhängende Beiträge zur Interpretation von Parmenides' Lehrgedicht dar. Man kann sagen, daß das Leitmotiv dieser drei Studien die These ist, nach der Parmenides' Gedicht eine zur göttlichen Offenbarung führende Himmelfahrt schildert, deren Rahmen die im Prooimion vorausgesetzte und im Doxa-Teil des Gedichtes dargelegte Kosmologie bildet. Dieser Grundthese entsprechend argumentiert der Verfasser (1) gegen die Auslegung der Prooimions im Sinne einer Katabasis; (2) für eine kosmographische, nicht allegorische Deutung des Prooimions; und (3) für die Identität der Kosmographie des Prooimions mit dem doxographischen Bericht über Parmenides' Kosmologie bei Eusebios (DK 28A37), der wiederum den kosmologischen Partien des Doxa-Teiles des Parmenideischen Gedichtes (vgl. vor allem DK 28B12) entsprechen soll. Von dieser Kosmologie gibt der Verfasser eine umfassende Interpretation.

In allen genannten Punkten handelt es sich bekanntlich um heiß umstrittene Fragen, an deren Lösung sich die bedeutendsten Interpreten des vorsokratischen Denkens beteiligt haben, ohne einen consensus erreicht und eine communis opinio ausgebildet zu haben. Der Sinn des Prooimions wird von vielen nach wie vor entweder allegorisch oder als initiatorische Katabasis gedeutet, und über die Fragmente DK 28A37 und 28B12 läßt sich im Parmenides-Kapitel des autoritativen Kirk–Raven–Schofield Kompendiums *The Presocratic Philosophers* (Second Edition, Cambridge 1983, p. 259) lesen, daß „the exiguous surviving evidence of Parmenides' astronomical system is so brief (306 [= DK 28B12]) and so obscure (307 [= DK 28A37]) that it is impossible with any confidence to reconstruct a coherent account of his extraordinary theory of 'garlands' or rings“. Diesem entmutigenden Stand der Forschung zum Trotz unternimmt es TD, auf die umstrittenen Fragen der Parmenides-Exegese möglichst eindeutige Antworten zu geben, die er durch minutiöse und das ganze Spektrum der Parmenides-Forschung berücksichtigende Argumentation untermauert. Sein Ziel ist, auf Grund der Deutung des Prooimions und der Kosmologie des Doxa-Teiles zu einer Gesamtinterpretation des Parmenides-Gedichtes beizutragen.

Vor dem Hintergrund der oben genannten Thesen ist das erste Kapitel der Arbeit zu lesen, welches sich auf mehr als 30 Seiten mit der Debatte befaßt, die der Fund der Inschrift *Parmeneidēs Purētōs Ouliadēs phusikos* auf einer der vier gleichartig beschrifteten Statuen in Velia in 1962 entfachte. Wie sich erst auf den S. 42ff. zeigt, dient diese ganze Diskussion der

Widerlegung der Benutzbarkeit dieser Inschrift samt ihres archeologisch-epigraphischen Kontextes für die Unterstützung der Katabasis-Deutung des Prooimions des Parmenides-Gedichtes, wie sie von Walter Burkert und insbesondere von Peter Kingsley befürwortet wurde. TD bestreitet die Thesen der Autoren, die aus der Korrespondenz zwischen dem Namen *Ouliadēs* der Parmenides-Inschrift und dem Namen *Oulis* der drei Ärzte-Inschriften so wie aus dem Vorkommen des Terminus *phōlarchos* in den Ärzte-Inschriften Schlüsse auf Parmenides' Zugehörigkeit zu einem medizinischen Kult und auf die Existenz einer medizinischen Schule ziehen, in der Inkubation mit katabatischer Bedeutung praktiziert wurde. Dieses Kapitel ist in seinen Ergebnissen rein negativ, und man begreift erst aus dem Zusammenhang der darauffolgenden Studien, weshalb dieses negative Ergebnis dem Autor so wichtig ist, daß er ihm drei Dutzend Seiten widmet. (Mehr Aufschluß über die Motivation dieses Kapitels wie auch der ganzen Dissertation gibt die Magisterarbeit DT's *Parmenides. Eine Vorarbeit in der Religionsgeschichte*, FF UK Prag 1998, wo er S. 1-9 den hier kritisierten *Uliades*-Theorien beipflichtete). Die kritischen Ergebnisse dieses Kapitels (S. 27 u. 41f.) sind überzeugend, lassen allerdings den Namen *Ouliadēs* unerklärt. Die onomastischen Überlegungen zu den Namen *Purēs* und *Parmenidēs*, wie sie der Verf. entwickelt (S. 13-15), können m.E. keine verlässliche Ergebnisse bringen. Die Kritik an Kingsley (S. 42-49) dagegen scheint berechtigt zu sein.

Das zweite Kapitel ist gestaltet als ein Kommentar zum Prooimion (DK 28B1,1-33). TD greift dessen Schlüsselworte auf und versucht, sie auf eine kohärente kosmographische Theologie hin zu deuten. Die Grundthesen seiner Deutung sind die folgenden: (1) Der Weg, den der Parmenides besteigt (V. 2), ist der Sonnenweg, eigentlich die Ekliptik bzw. der Zodiak; der *daimōn* im V. 3 ist der Helios; der Wagen ist ein Sonnenwagen; *eidota phōta* im V. 3 interpretiert TD als „wissende Lichter“ und bezieht auf Sonne und Mond (wobei er allerdings die Worte *kata pant' astē* und dessen Varianten nicht zu deuten vermag). (2) Der Helios ist ein Jenseitsgott; die *hēliades kourai* sind die zum Himmel aufsteigenden Seelen; die *poluphrastoi hippoi* sind Seelenführer, die den Weg ins Jenseits kennen. (3) Die *pulai Nuktos te kai Hēmatos ... keleuthōn* (V. 11) bezeichnen ein Tor, durch das die Jahresbahnen der Sonne und des Mondes durchlaufen und welches mit einem der Solstital- oder Äquinoktialpunkte der Ekliptik identisch ist, am wahrscheinlichsten mit dem westlichen Sonnentor, d.h. dem herbstlichen Äquinoktialpunkt im Tierzeichen der Waage bzw. den Scheren des Skorpions (S. 90f., 98); das *chasma achnes* (V. 18) ist eine Bezeichnung der Unterwelt, die sich nicht unter der Erde, sondern am Himmel befindet; die Torpfeiler der Bahnen von Tag und Nacht bezeichnen somit den Eingang in die Unterwelt. (4) Die *Dikē* im V. 14 ist unterschiedlich von der *thea* des V. 22; die erstere ist eine Begleiterin der Seelen auf dem Weg in die Unterwelt (der eine *moira kakē* gegenübersteht), die letztere ist eine weltregierende Göttin; die erstere ist aus der orphischen Mythologie bekannt, die letztere ist „eine Schöpfung der philosophischen Spekulation, die in ihrem revelatorischen und prokreativen Aspekt zweifellos auch die Eigenschaften der Großen Mutter der orientalischen Mystagogie beerbt hatte“ (S. 105). (5) Die weltregierende Göttin macht die Seele des Parmenides einer Wahrheitsoffenbarung teilhaftig, wodurch er eine mystische Wiedergeburt erfährt; darauf deutet die Ansprache *ō kour'* (V. 24).

An diese Deutung des Prooimions knüpft das dritte Kapitel an, das der Interpretation des auf Aetios und durch ihn auf Theophrast beruhenden Berichtes über Parmenides' Kosmologie bei Stobaios gewidmet ist. TD tilgt mit A. Döring den schwierig zu interpretierenden Satz *kai to mesaitaton pasōn peri ho palin purōdēs* (DK 28A37,6-7) und legt dann folgende sich an Döring anlehrende Deutung des Berichtes vor: Das Parmenideische Weltsystem rechnet mit zwei Prinzipien des Feuers und der Erde bzw. des

Lichten/Dünnen und Dunkeln/Festen. Die Welt ist kugelgestaltig. Die Erde bzw. das Dunkle/Feste ist in deren Zentrum, das Feuer bzw. das Lichte/Dünne auf deren Peripherie lokalisiert. Zwischen diesen beiden Gegensätzen liegt die Zone des gemischten Feuers, die wiederum in drei Schichten zerfällt: oben die Sphäre der Sonne, in der das reine Feuer überwiegt; in der Mitte die Sphäre der Milchstraße und der Gestirne, in der die beiden gegensätzlichen Prinzipien gleichmäßig gemischt sind; unten die Sphäre des Mondes, in der sich die der Erde entstammende Luft mit dem Feuer mischt. Diese Weltschichten bilden die *stephanai*, von denen auch das Fr. 28B12 spricht; TD interpretiert sie als „Kronen“ im Sinne von „flachen, reifförmigen Gebilden“ (S. 123). Die ganze Welt ist von einer festen Hülle (*to stereon*) wie von einer Mauer umgeben. In der mittleren Zone thront die weltregierende Göttin, die als Urheberin jeder Bewegung und Entstehung gilt. Sie ist es, von der die Frr. 28B12-13 reden und die nach Simplicius' Kommentar (*In Phys.* 39,17-20 D.) die Seelen das eine mal aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, das andere mal in umgekehrte Richtung sendet. Sie ist mit der mittleren Weltkrone – der Milchstraße – identisch.

Diese Deutungen des Prooimions und des Aetios-Berichtes erlauben TD eine Gesamtinterpretation des Parmenides-Gedichtes anzudeuten: Das Gedicht schildert eine Entrückungsreise der Seele ins Jenseits, welches sich am Himmel oberhalb der Milchstraße, d.h. in der feurig-lichten Hälfte des Weltgebäudes befindet. Hinter der Schwelle des Jenseitstors, das im Äquinoktialpunkt liegt, wird die entrückte Seele des Parmenides von der weltregierenden Göttin empfangen und von ihr einer göttlichen Offenbarung teilhaftig gemacht. Diese besteht in der Belehrung über zwei Wege, von denen der eine der Weg der Wahrheit und der andere der Weg des Truges ist. In der Erkenntnis und der Wahl des Wahrheitsweges vollzieht sich die Erlösung der Seele des Mysten, der durch das göttliche Wissen wiedergeboren von seiner Entrückungsreise in die irdische Existenz zurückkehrt.

Zu diesem anspruchsvollen Rekonstruktionsversuch und den Beweisführungen, auf denen er beruht, habe ich folgende kritische Bemerkungen:

(I) Vor allem bleibt weitgehend ungeklärt, wie sich die mystische Himmelfahrt des Parmenides, die eine Erlösungsreise sein soll, zu der Lehre vom Sein und Nicht-Sein verhält. Die Darstellung TD's weckt den Eindruck, als ob die *Erlösung* eigentlich darin bestünde, daß die Menschenseele den irdischen Bereich der Geburten und der Sinnlichkeit verläßt und ins feurige Bereich gelangt (S. 161-165), als ob das Feuer/Licht das reine Element wäre, die Erde/Dunkel das unreine. Da TD damit zu rechnen scheint, daß Seele feurig/hell ist (vgl. seine Deutung der Heliades als Seelen, S. 66) und folglich eigentlich dem Bereich des reinen Feuers/Lichtes angehört, und da er des weiteren das Totenreich als Reich der aus der irdisch/dunkeln Weltzone erlösten Seelen in den Feuer-Bereich jenseits der Milchstraße verlegt, kann man nicht umhin, in seiner Gesamtinterpretation eine Art manichäische Erlösungslehre *avant la lettre* zu sehen. Die Lehre der offenbarenden Göttin aber spricht von einem absoluten Monismus des Seins, welches kein Gegensatz zuläßt und sich auch mit der dualistischen Erklärung der phänomenalen Welt nicht verträgt, sondern diese als Trug hinstellt. Wieso könnte die Erlösung *aus der Welt der Mischung und der Geburten* in einer Hinüberfahrt der Seele von der einen in die andere Zone *innerhalb dieser Trugwelt selbst* bestehen? Ihr Trugcharakter besteht ja eben darin, daß sich in ihr zwei gegensätzliche Prinzipien mischen. Feuer kann deshalb in sich selbst kaum „reiner“ sein als Erde, beide sind entweder rein oder gemischt. Vorausgesetzt, die Seele ist feurig, kann sie sich in diesem Kosmos höchstens vom irdischen Element reinigen, aber auch dies ist vom Gesichtspunkt der geoffenbarten Seins-Wahrheit nur ein Trug. Können die Hinüberfahrt der Seele aus der einen

in die andere Zone dieses Zwei-Prinzipien-Kosmos und ihre Erlösung aus der Trugwelt durch die Erkenntnis der Seins-Wahrheit kurzerhand gleichgesetzt werden, wie es bei TD geschieht?

(II) TD' kosmographische Deutung des Prooimions setzt für Parmenides wichtige astronomische Kenntnisse voraus: die Kenntnis der Ekliptik und des Tierkreises als der Zone der jährlichen Sonnen- und Mondbahn, sowie die Kenntnis der Jahrespunkte. Dies ist an und für sich nicht unmöglich, obschon es strittig sein kann, wie die Entwicklung der griechischen Sternkunde im 6. und 5. Jh. v.Chr. im einzelnen verlief, und welche Kenntnisse Parmenides zugemutet werden können. Angesichts des Gewichtes der astronomischen Thematik für TD's Parmenides' Deutung würde ich erwarten, daß er sich mit dieser Problematik eingehender befassen und auch neuere einschlägige Literatur einbeziehen würde (seine Gewährsmänner in Fragen der griechischen Astronomie sind Cumont, Gundel, Boll, van der Waerden; für Babylon Kugler und Winkler). Eine Unterstützung könnte TD's Darstellung der Parmenideischen Kosmographie von den Arbeiten Árpád Szabó's zur Geschichte des astronomischen Gnomons erhalten, die gezeigt haben, daß man bei den Griechen von Anaximander an mit der mathematischen Einteilung der Himmelssphäre mittels der Kreise der Sonnenlaufbahn am Tag der Solstitien und der Äquinoktien rechnen kann; Szabó hat auch den Bericht über Parmenides' Einteilung der Erdkugel in fünf Zonen mit der astronomischen Einteilung der Himmelssphäre in Zusammenhang gebracht (vgl. ders., *Parmenides*, in: *Existencia* 1992/1-4, S. 3-36, bes. 7-11). Von daher ist nicht unplausibel anzunehmen, daß hinter der Bildsprache des Prooimions nicht etwa die alte hesiodische, sondern die neuere astronomische Kosmographie steht (allerdings behauptet TD etwas überraschend, daß „mathematisch-geometrische Weltanschauung der archaischen Denkweise des Eleaten fernliegt“, S. 199). Die Bestimmung des Tores der Wege des Tages und der Nacht als eines der Jahrespunkte und dessen Deutung als Hadestor mag indessen fraglich sein, weil (1) das astronomische Interesse an der genaueren Bestimmung der Jahrespunkte am Sternhimmel bei den Griechen erst für das spätere 5. Jh. belegt ist (Euktemon und Meton); (2) die mythologisierende Deutung der griechischen mathematischen Astronomie erst nach Platon greifbar ist (Herakleides Pontikos, wohl aber auch Xenokrat). Dies schließt zwar TD's Hypothese nicht aus, aber um sie zu verteidigen, sollte m.E. weniger mit der Fülle spätantiker Quellen und intensiver mit denjenigen spärlichen Zeugnissen zur Geschichte der griechischen Astronomie vor Platon argumentiert werden, die einigermaßen zuverlässig sind (ich führe nur ein Beispiel des m.E. methodologisch unzulässigen Verfahrens TD's an; auf der S. 89 lesen wir: „Diese Zweiteilung der Ekliptik mag sehr alt gewesen sein, da sie bei Macrobius im Zusammenhang mit dem assyrischen Sonnenkult erwähnt wird“ – es ließen sich mehrere solche Beispiele anführen).

(III) Allgemein scheint mir die ganze Arbeit TD's an einer methodologischen Schwäche zu leiden, die darin besteht, daß der Verf. unbefangen und *nullo discrimine* späte Quellen zur Deutung des Materials aus der archaischen Zeit heranzieht. Dies gilt nicht nur für die astronomischen Fragen. Nirgendwo versucht TD genauer zu bestimmen, was er unter „Pythagoreismus“ und „Orphismus“ versteht, die in seinen Ausführungen wichtige Rolle spielen. Beides benutzt er u.a. dazu, ein genug hohes Alter gewisser Auffassungen zu beweisen, um sie auch für Parmenides plausibel zu machen; sein Beweismaterial für „Pythagoreisches“ und „Orphisches“ stellen jedoch spätantike Quellen wie z.B. orphische Hymnen oder Porphyrios' Schriften dar. Es ist auch kein Zufall, daß sich TD meistens an der Sekundärliteratur der ersten Hälfte des 20. Jhs orientiert, die ähnlich wie er verfuhr, während er der viel kritischeren Forschung der letzten 50 Jahre sehr wenig Aufmerksamkeit schenkt. Ein Beispiel: TD kennt Burkerts *Weisheit und Wissenschaft* und schöpft wahrscheinlich reichlich aus dem dort zusammengestellten Material an Quellen und Sekundärliteratur;

Burkerts Hauptverdienst aber, der in der Unterscheidung zwischen vor- und nachplatonischem Pythagoreismus bestand, bleibt bei TD gleichsam unbemerkt, als ob es einen solchen Unterschied überhaupt nicht gäbe. Ähnliches gilt für TD's Einstellung zu den orphischen Quellen (Beispiele: S. 100: „Der sich im Orphischen wiederfindende Ausdruck *polupoinos*“ mit dem Verweis auf *Orph. fr.* 158 und 316, wobei 158 ein bei Proklos zitierter Vers des Orpheus ist und 316 den Ausdruck *polupoinos* überhaupt nicht enthält; S. 78 ist unter Berufung auf *Orph. fr.* 104, d.h. auf Proklos, *In Tim.* III 169,15 D., davon die Rede, daß „auch im orphischen Schrifttum ... im Zusammenhang mit Nyx an einen gewissen ‚zoogonischen Krater‘ angespielt“ wird, als ob damit gesichert wäre, daß dieses orphische Schrifttum der archaischen Zeit entstammt; S. 96: „Die Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele des Gerechten zum Roßgespann hat sich wahrscheinlich bereits in vorsokratischer Zeit in den orphischen und pythagoreischen Kreisen ausgebildet“ unter Berufung auf Platons *Phdr.* 246 und Boyncé, *La religion astrale*, 321ff.). Es ist offenkundig, daß TD dem historischen Skeptizismus der neuern Forschung mißtraut, zumal wenn dieser – wie bei Burkert – mit der Deutung des archaischen Materials auf viel primitivere religiöse Vorstellungen hin zusammengeht. Doch TD's unkritischer Umgang mit spätantiken Quellen steht im scharfen Kontrast mit seinem eigenen Streben nach philologischer Minuziosität. Aufs ganze gesehen, enthält TD's Arbeit ein Residuum ungeklärter Voraussetzungen, die immer wieder auftauchen, aber nie eigens diskutiert werden und die mehr oder weniger lose mit Pythagoreismus, Orphismus und der orientalischen Großen Mutter assoziiert werden. Dieser undurchsichtige Komplex scheint in TD's Augen ein Nährboden von Parmenides' philosophisch-religiösem Gedicht zu sein. Der Leser der Dissertation fühlt sich indessen angesichts des großzügigen Umgangs mit den Quellen und der Sekundärliteratur durch die Frage tief verunsichert, woher eigentlich dieses Magma herkommt. Fließt es nicht zu reichlich aus hellenistisch-römischen Quellen?

Von den Einzelpunkten, die mir einer Diskussion wert erscheinen, möchte ich noch zumindest zwei nennen:

(1) Viel von dem für die Deutung des Parmenideischen Prooimions Benutzten (Milchstraße als Aufenthaltsort der Seelen, der himmlische Hades) entstammt dem *Empedotimos* des Herakleides Pontikos; Burkert wertet die Herakleides-Belege mit folgendem Ergebnis aus: „Vorplatonisches bringen diese Zeugnisse nicht“ (*W. u. W.*, S. 346). Dieses Urteil Burkerts – der des Vernachlässigens der einschlägigen Quellen kaum bezichtigt werden kann – wäre zu widerlegen, sollte TD den Vorwurf zurückweisen können, er lese Herakleides in Parmenides hinein; kein auf Herakleides, Platon und die Akademiker zurückgehender Beleg dürfte dabei benutzt werden.

(2) In der Interpretation des Aetios-Berichtes (DK 28A37) ist mir die Beziehung zwischen *pur* und *aithēr* nicht ganz klar. Einerseits setzt TD voraus, daß sie identisch sind (S. 142), d.h. daß sowohl das *pur* als auch der *aithēr* das der Erde entgegengesetzte Prinzip der Doxa-Welt benennen; andererseits sagt der Aetios-Bericht *peristantos de anōtatō pantōn tou aeros, hup' autōi to purōdes upotagētai*, wobei *to purōdes* mit dem *ouranos*, d.h. der mittleren Weltzone identifiziert wird. Dies legt TD so aus, daß der *aithēr* das reine, das *purōdes* = der *ouranos* das gemischte Feuer ist (S. 142). Unter Heranziehung von DK 28A37 = Cicero, *De nat. deor.* I,11,28 setzt er dann den *aithēr* mit „göttlichem Prinzip“ (= *deus* bei Cicero) gleich, welches wiederum von der weltregierenden Göttin zu unterscheiden ist (S. 157). Daraus ergibt sich, daß das „Feurige“ eigentlich das Gemischte, während der Aither eigentlich das reine göttliche Prinzip ist. Ich muß gestehen, daß mich bei dieser Deutung zwei Dinge stören: (a) daß das (*ex hypothesi* aus Feuer und Erde als Grundprinzipien) Gemischte

„das Feurige“ heißt; und (b) daß das eine von beiden gegensätzlichen Prinzipien der Doxa-Welt mit einem „göttlichen Prinzip“ identifiziert wird. Der letztgenannte Punkt (b) weist auf meine erste kritische Bemerkung (I) zurück.

Was die literarische Gestaltung der Arbeit anbelangt, so ist sie in einem kultivierten, wenngleich etwas archaisierenden Deutsch geschrieben, das die Lektüre angenehm macht. Einzelne Kapitel sind wohlkomponiert und das gleiche läßt sich auch von dem Ganzen der Arbeit sagen, ungeachtet der Tatsache, daß sie nach des Verfassers Auskunft (S. 1) nur einen Bruchteil eines größeren Ganzen darstellt. Störend wirken dagegen in einer Arbeit, in der viel Platz den philologischen und text-kritischen Fragen gewidmet ist, allerdings nur relativ wenige Fehler im Griechischen, in den grammatikalischen Fragen oder der Fachterminologie, wie z.B.:

S. 55: *genos theiotos te kai ameinos* für *genous theiotos te kai ameinos* bzw. *genos theiotos te kai ameinos*;

S. 58: schreibt TD mit Bezug auf DK 28B1,2-3, daß „die Apposition *hodos daimonos* maskulin ist“ – *daimōn* ist ja sowohl maskulin als auch feminin;

S. 61, Anm. 57: zweimal *itinerativ* statt *iterativ*;

S. 104, Anm. 243: *argivistisch* statt *argivisch*;

S. 132 die Worte *aithēr* und *ouranos* mit falsch gesetzten Akzenten.

Mehrere Korrekturen habe ich direkt in das Exemplar der Dissertation eingetragen, das ich las.

Es fehlt eine vollständige Liste der Quellen und der zitierten Sekundärliteratur; das Abkürzungsverzeichnis ersetzt sie nicht.

Da es mir bekannt war, daß TD über Parmenides bereits seine Magisterarbeit schrieb, habe ich sie herangezogen, um festzustellen, ob sich die vorliegende Dissertation mit ihr nicht deckt. Ich kann bestätigen, daß es sich trotz des gemeinsamen Themas um zwei ganz andere Texte handelt, in denen zum Teil auch sehr unterschiedliche Thesen dargelegt werden.

Trotz den oben formulierten kritischen Bemerkungen möchte ich mit Nachdruck hervorheben, daß ich die Dissertation von TD für ein Werk von hohem wissenschaftlichem Niveau halte. Zweifellos sollte sie – sei es als Ganzes, sei es in Teilen, sei es ergänzt um weitere Kapitel – publiziert werden. In diesem Sinne empfehle ich sie zur Verteidigung.

In Prag, am 23. Juli 2006



Filip Karfik