

Berthold Wald
Wahrheit und Sinn*

325

In der Diskussion von Philosophen über Philosophie lassen sich seit längerem zwei Schwerpunkte unterscheiden, die auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben scheinen. Der eine, zugleich Symptom einer Dauerkrise und Therapieversuch, ist umschrieben mit der Frage: »Wozu Philosophie?«[1] Der andere scheint dagegen eher von untergeordneter Bedeutung und betrifft die Kontroverse zwischen analytischer Philosophie und philosophischer Hermeneutik um den Vorrang der Referenz vor der Deutung, der Eindeutigkeit einer Tatsachenfeststellung als wahr oder falsch vor der Mehrdeutigkeit des Sinns aufgrund unterschiedlicher Gegebenheitsweisen. Allerdings mehren sich die Anzeichen dafür, daß der alte Richtungsstreit um die Grundlagen unseres Verhältnisses zur Realität in zunehmendem Maße als ein Scheinproblem erkannt wird, das die Philosophie in eine Sackgasse geführt hat, aus der sie sich gegenwärtig wieder zu befreien sucht.[2]

Was hat nun die Krise des philosophischen Selbstbewußtseins (Wozu überhaupt Philosophie?) mit den Schulstreitigkeiten in der Philosophie zu tun, und was berechtigt dazu, den Philosophiebegriff Josef Piepers auf eine Diskussion zu beziehen, an welcher er |

326 wohl hinsichtlich der grundsätzlichen Frage nach Sinn und Berechtigung des Philosophierens heute[3] schon frühzeitig und mit sehr prinzipiellen Argumenten beteiligt war, während ihn der Grundlagenstreit zwischen philosophischer Hermeneutik und analytischer Philosophie offensichtlich nicht berührt zu haben scheint. In der Tat fehlt in seinen Schriften nicht der kritische Bezug auf den Szientismus und Historismus, wohl aber jede ausdrückliche Beschäftigung mit abkünftigen zeitgenössischen Richtungen in der Philosophie, wie es auch unmöglich ist, seinen explizit entwickelten Philosophiebegriff ausschließlich der einen oder der anderen Auffassung zuzuordnen.

Daß trotz dieser scheinbar beziehungslosen und (mit Blick auf Pieper) eher abseitigen Fragenkomplexe ein untergründiger und wesentlicher Zusammenhang besteht, läßt sich im Rückgang auf die Herkunft der Unterschiede in der Philosophie dieses Jahrhunderts erkennen. Denn sowohl die analytische Philosophie wie die philosophische Hermeneutik können als Versuche betrachtet werden, mit der seit den 20er Jahren andauernden und durch den Erfolg der Naturwissenschaften noch verschärften Krise der Philosophie fertig zu werden. Die Exklusivität des jeweils vertretenen Philosophiebegriffs jedoch, hier die Behauptung eines unbedingten Vorrangs referentieller Eindeutigkeit (in Anlehnung an die Naturwissenschaft), dort die entgegengesetzte Behauptung eines nicht weniger unbedingten Vorrangs vorausgesetzter Deutungsperspektiven (um der Philosophie, verstanden als Geisteswissenschaft, ein eigenes Gebiet mit eigenständiger Methodik zu sichern), eben dieser Gegensatz von Wahrheit und Sinn hat die Krise nicht nur nicht überwinden können, sondern eher noch verschärft. Philosophie gilt vielen seither nicht ganz zu unrecht entweder als Spezialdisziplin zur Beantwortung von Fragen, die kaum jemand stellt – außer eben Philosophen, oder aber als ein Supermarkt, in dem jedermann, seinem persönlichen Geschmack entsprechend, zwischen konkurrierenden, aber unverbindlichen Sinnangeboten von begrenzter Gültigkeitsdauer wählen kann.[4]

327 Auch der Philosophiebegriff Josef Piepers ist von Anfang an bestimmt durch den Bezug auf die Krise der Philosophie, weniger der Disziplin als solcher, als den verbliebenen Möglichkeiten ihres lebendigen Vollzugs unter den Bedingungen der Gegenwart. Sein Ausgangspunkt, das gewöhnliche, auf Erkenntnis abzielende Denken und Sprechen der Menschen, hat ihn jedoch daran gehindert, aus einer Frontstellung zum wissenschaftlichen Positivismus heraus, Wahrheit und Sinn auseinanderzureißen und einen (notwendig künstlichen) Gegensatz zu behaupten zwischen dem, worauf sich eine Rede bezieht, indem sie etwas meint, und der Art und Weise, wie sich das Gemeinte den an einem

Dialog Beteiligten jeweils zeigt. Wahrheit im unverkürzten Sinn existiert nicht außerhalb eines vorausliegenden Sinnhorizonts, also nicht jenseits aller Überlieferung und darum nicht jenseits von Sprache und Interpretation, wie umgekehrt der überlieferte Sinn durch seinen Wirklichkeitsbezug bestimmten Wahrheitsbedingungen, einem elementaren, noch uninterpretierten Wissen, unterliegt. Mit dieser Auffassung steht Piepers Philosophiebegriff zwar außerhalb des Streits um Wahrheit oder Sinn, jedoch innerhalb einer Argumentationslinie, welche diesseits der Alternative »analytisch oder hermeneutisch« beim späten Platon ihren Ausgang nimmt und von Aristoteles (in seinen Schriften zur Logik und Metaphysik) mit einigem Aufwand gegen den naturphilosophischen Reduktionismus seiner Zeit wie auch den prinzipienlosen Pluralismus einer philosophisch argumentierenden Sophistik befestigt worden ist.

Bei Platon läßt sich das unschwer ablesen an der aporetischen Struktur seiner Dialoge. Was immer an begründeten Meinungen vorgetragen und geprüft wird, bleibt vorläufig, unvollständig, in einer grundsätzlichen Spannung zu dem Erkenntnisanspruch der philosophischen Frage – wenn sie denn auf das Ganze zielt und in der Absicht und nach wirklicher Einsicht gestellt ist: in das Wesen von Gerechtigkeit, Liebe oder Tod, den Ursprung des Kosmos, Herkunft und Schicksal der menschlichen Seele und so fort. Zu mildern, aber nicht aufzuheben, ist diese Spannung für Platon nur |

328 durch den interpretierenden Bezug auf eine überlieferte Sinndeutung, und das heißt, nicht innerhalb der Philosophie, sondern nur in der philosophierenden Person, welche das nur unvollkommen Erkannte und Erkennbare im Licht von etwas als wahr Angenommenem und Geglauhtem interpretiert und umgekehrt. Der Einblick in die prinzipielle Uneinholbarkeit des philosophischen Aktes durch die Philosophie läßt so von Platon her bereits die Verwiesenheit von Wirklichkeitserkenntnis auf eine Deutungsperspektive erkennen, die wechselseitige Bezogenheit von Wahrheit und Sinn, und das unter der Voraussetzung, daß nicht die Philosophie, sondern das Wirkliche in seiner Unbegreiflichkeit und Bezogenheit auf den Fragenden Anstoß seines Philosophierens ist und bleibt.

Dies gilt im übrigen für Aristoteles nicht weniger als für Platon, einmal abgesehen von der nicht so deutlich zu Tage liegenden und daher strittigen Bedeutung der mythischen Überlieferung für die aristotelische Philosophie.[5] Auch bei Aristoteles bleibt das Verständnis der Struktur des philosophischen Aktes prinzipiell dasselbe: Philosophieren heißt, eine nicht abschließend zu beantwortende Frage stellen: »Was ist das Sein?« Und eben deshalb sind das Philosophieren und die Philosophie zweierlei und weder zu einer endgültigen Übereinstimmung zu bringen noch füreinander – jeweils das eine an Stelle des anderen – zu nehmen. Philosophieren erschöpft sich nicht in philosophischer Hermeneutik; die philosophische Frage greift stets weiter, als der jeweils erreichte Stand der Philosophie ihr darin zu folgen in der Lage ist.

Dies zeigt sich auch im Blick auf die aristotelische Metaphysik. Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß die Emphase, mit der Aristoteles das Glück des Erkennens und damit den Vorrang der kontemplativen Lebensform preist, in dem eher nüchtern diskutierten, spekulativen Resultat seiner Metaphysik keine Stütze findet, nachdem es einmal erreicht ist. Die Einsicht in Begriff und Funktion des sich selbst erfassenden Denkens als oberstes Prinzip des Seins, Metaphysik als philosophische Theorie also, kann nicht selbst Gegenstand und Grund der anhaltenden Verwunderung und Faszination des Philosophierenden sein, sondern nur der unmittelbare

329 Wirklichkeitsbezug im Akt des theoretischen: der nach wie vor erstaunte Blick auf die Wirklichkeit, der nicht vollständig in Sprache und Interpretation einzugehen vermag, ihr jedoch zugrunde liegt. Es gibt daher auch für Aristoteles eine nicht restlos zu beseitigende Differenz zwischen dem, was sich erkennen und sagen läßt, und dem, worauf wir uns denkend und sprechend beziehen, weshalb der philosophierende Bezug auf Realität nicht in Philosophie aufzuheben und durch die Beschäftigung mit ihr zu ersetzen ist.

Piepers Verständnis von Philosophie lebt so aus dem Gegenüber zu einer philosophischen Tradition, welche sich die Voraussetzungen ihres Philosophierens noch nicht verborgen hat und das Gewußte mit voller Klarheit auf ein Geglaubtes bezieht im Akt der philosophierenden Person. Das beherrschende Thema seiner Schriften zum Philosophiebegriff ist nicht die Philosophie, sondern der Akt des Philosophierens. Diese Unterscheidung ist weder trivial noch willkürlich; wer sie vertritt, muß sich rechtfertigen können im philosophischen Diskurs der Gegenwart. Und doch, das ist Piepers Meinung, lebt die Philosophie zu keiner Zeit, weder überwiegend noch ausschließlich, vom Interesse an Philosophie.[6] Die Bestätigung seiner anscheinend eher beiläufig ausgesprochenen These findet er vor allem bei Platon: »Der Philosophierende ist nicht dadurch gekennzeichnet, daß er sich für das Fach ›Philosophie‹ interessiert; ihn interessiert das Ganze der Welt und das Ganze der Weisheit. Dies ist Platons Begriff von Philosophie!«[7] Aber natürlich ist damit auch die eigene Meinung formuliert, die später in der Verteidigungsrede,[8] wiederum im Anschluß an Platon und mit Blick auf die Positionen von Jaspers und Heidegger, gegen den Szientismus und Historismus in der Philosophie verteidigt wird.[9]

Die Hinwendung zu Platons Philosophiebegriff hat für Pieper allerdings nicht den Sinn, hinter das seither Gedachte zurückzugehen,

330 um wieder anfänglich denken zu können. Er teilt nicht die radikale, im Grunde eher romantische Vorstellung Heideggers von dem noch unverstellten Beginn des Denkens bei Parmenides und Heraklit, denen das Wirkliche noch selbst erschienen sei – außerhalb seiner begrifflichen Repräsentation in der Philosophie.[10] Denn abgesehen von der Frage, ob hierin die platonische bzw. aristotelische Philosophie, wie auch ihre Fortführung unter den Bedingungen der christlichen Theologie des Mittelalters, überhaupt getroffen sind, verdeckt der von Heidegger vertretene Rückgang hinter die immer noch andauernde, verhängnisvolle Epoche der Seinsvergessenheit die eigentliche Schwierigkeit und Gefährdetheit des philosophischen Aktes. Sie liegt nicht im Verschwinden der sich zeigenden Wirklichkeit hinter den vorerst nur begrifflichen, später dann technischen Objektivationen der menschlichen Vernunft und ihre Lösung folglich auch nicht in der Rückkehr zu einem »griechischen Weltverhältnis« der Zeit vor Sokrates. Piepers Rückgang zu Platon (vor allem) hat vielmehr den Sinn, den philosophischen Akt wieder von den Bedingungen her zu verstehen, die ihn zu allen Zeiten ermöglicht haben, aber ebensogut auch zu verhindern in der Lage sind. Verlust und Wiederkehr der ursprünglichen Nähe zum Sein, das große Thema des Heideggerschen Philosophierens, rückt den philosophischen Akt nurmehr in eine unerreichbare mythische Ferne jenseits der konkreten geschichtlichen Realität. Für Pieper dagegen hat der Rückgang, nicht zu »den Griechen«, sondern zu Platon ausschließlich den Sinn, ein anschauliches Paradigma des Philosophierens zurückzugewinnen, das von Platon bereits als eine Art »Ausnahmestand« beschrieben wird, der jederzeit eintreten kann, dafür aber auch gegen stets erwartbare Gefährdungen verteidigt werden muß, die sowohl innerhalb wie außerhalb der Philosophie gelegen sind.

Von außen erreicht den Philosophierenden die gleichgültig oder aggressiv gestellte Frage: Wozu überhaupt Philosophie? – eine |

331 Frage, die konstitutiv von Anfang an ein Philosophieren begleitet hat, dessen gesellschaftlicher Nutzen fraglich ist. Philosophie macht nicht tüchtig, und weil das so ist, darf sich der Philosophierende in Zeiten mit einem ausgesprochenen Hang zur Effizienz der Frage nach Sinn und Berechtigung des Philosophierens nicht entziehen und dem zivilisatorisch tief sitzenden Befremden gegenüber einer in diesem Sinn funktionslosen Tätigkeit nicht ausweichen. Die naheliegendste Form, hier auszuweichen, zeigt sich in dem Phänomen der »Vergeisteswissenschaftlichung der Philosophie«, [11] die als eine Art wissenschaftlich abgesicherter Beliebigkeit im ausschließlich hermeneutischen Interesse der Philosophie an sich selbst »das lebendige Philosophieren als etwas unwiderruflich Vergangenes erscheinen läßt«. [12]

Damit ist nicht die Empfehlung zu einer radikalen, traditionsvergessenen Unmittelbarkeit verbunden, wohl aber die Aufforderung, die Rolle der philosophischen Hermeneutik zu überdenken, wo diese sich selbst an die Stelle eines lebendigen Bezugs zur Wirklichkeit gesetzt hat. Die Frage nach Sinn und Berechtigung des Philosophierens läßt sich jedenfalls nicht dadurch beantworten, daß Philosophie zur Pflege ihrer eigenen Traditionen eben der Philosophen, d. h. wissenschaftlich ausgebildeter Spezialisten, bedarf. Sie bewirkt, wo man sich ihr nicht einfachhin entzieht, eine heilsame Beunruhigung, die den Philosophierenden wieder an |

332 den mit seiner Tätigkeit verbundenen Erkenntnisanspruch erinnert, der von »Nicht-Philosophen« als selbstverständlich unterstellt wird. Eben dieser Anspruch auf Erkenntnis muß auch die Auslegung historisch abgeschlossener Philosophien bestimmen, um so durch den ausgelegten Sinn der Wahrheit näher zu kommen, als es einer noch so genialen »Ein-Mann-Philosophie«[13] gelingen könnte.

Aus der Annahme dieser Herausforderung erklärt sich jedenfalls das öffentliche Interesse, das der Philosophie Josef Piepers entgegengebracht worden ist, wie man umgekehrt auch vermuten darf, daß gerade ihre Verweigerung die Mitte der 70er Jahre einsetzende Konjunktur der Wozu-Frage ausgelöst hat, die unverkennbare Züge einer Verspätung des Faches bei der Wahrnehmung der außeruniversitären Wirklichkeit trägt.[14] Angesichts der Erfahrungen mit der totalitären Gewaltherrschaft wie auch der Gefahr eines neuen Totalitarismus durch ein vorwiegend am greifbaren Nutzen ausgerichtetes Wertbewußtsein ist die »fragliche Frage«[15] eben nicht schon dadurch beantwortet, daß man sich »im Rekurs auf Hegel oder Dilthey«[16] »vom Sinn der historischen Kultur, [...] wie von einer Selbstverständlichkeit mitgetragen wissen konnte«.[17] Für Pieper hingegen gilt auch für das Philosophieren, was Karl Jaspers damals mit Blick auf die geistige Situation nach 1945 geschrieben hat: »Da wir wieder frei miteinander reden können, ist die erste Aufgabe wirklich miteinander zu reden. Das ist keineswegs leicht.«[18] Wirklich miteinander zu reden – auch über philosophische Fragen – kann sich nicht darauf |

333 beschränken, lediglich festzustellen, was andere denken oder gedacht haben; es schließt eine Stellungnahme ein, welche den Wahrheitsanspruch des Anderen durch Bezugnahme auf die eigene Position ernstnimmt und diskutiert.

Damit sind mehrere Fragen verbunden, die sich nicht voneinander trennen lassen, vor allem aber die: Wer sind die Anderen, denen zuzuhören sich lohnt? Und: Wie ist der Wahrheitsanspruch soweit einlösbar zu machen, daß er auch unter den Bedingungen der Gegenwart trägt? An der Art und Weise, wie diese Fragen beantwortet werden, zeigt sich noch einmal die Gefährdung des philosophischen Aktes, die sozusagen von innen her, als Selbstgefährdung des Philosophierens durch die Philosophie auftritt. Man kann sich dem Anderen – dem gegenwärtig Lebenden wie dem vergangenen Zeugen einer philosophischen und religiösen Überlieferung – nähern, ohne ihm darum schon wirklich zuzuhören, d. h. ohne den auch mit der überlieferten Sinndeutung des Wirklichkeitsganzen verbundenen Wahrheitsanspruch überhaupt zuzulassen im eigenen Philosophieren.

Diese Verweigerung geschieht vor allem auf zwei Weisen, die (zumindest auf den ersten Blick) in einander entgegengesetzten Haltungen angelegt ist: Die eine hält sich an das Ideal der theoretischen Naturwissenschaften; sie bleibt durchaus an der Wahrheitsfrage interessiert, aber eingeschränkt auf das methodisch Kontrollierbare und Verifizierbare. Die andere Haltung folgt dem Ideal der Geisteswissenschaften; sie ist historisch ausgerichtet auf die Geschichtlichkeit der Lebensformen, das Gewordensein von Sinnwelten und von daher aus methodischen Gründen indifferent gegenüber Wahrheit und Irrtum. Idealtypisch gesehen entspricht die zuerst genannte Einstellung der analytischen Philosophie, die andere der philosophischen Hermeneutik, die trotz ihrer Gegensätzlichkeit darin übereinkommen, die philosophische Frage nach dem umfassenden Sinn von Realität im Hinblick auf die Grundsachverhalte der menschlichen Existenz ausdrücklich auszuklammern – als eine dem

Bereich der sinnlosen Fragen zugehörige Frage, oder als den unerreichbaren Horizont, der prinzipiell alle philosophischen Fragen unentscheidbar macht.

Der grundsätzlichen Kritik am Sinn der philosophischen Frage ist nun – nach dem durch eben diese Kritik herbeigeführten Ende der großen Sinnentwürfe idealistischer oder transzendentaler Philosophien – nicht mehr durch letztbegründete und inhaltlich |

334 umfassende Antworten zu begegnen, die der Philosophierende, allein auf sich selbst gestellt, zu geben in der Lage wäre. Dennoch besagt die Unmöglichkeit einer abschließenden, philosophisch befriedigenden Antwort – trotz sprachanalytischer Bedenken – nichts gegen Sinn und Berechtigung der philosophischen Frage nach dem Ganzen. Sie besagt deshalb nichts, weil ein Philosophieren, das aus einem existentiell begründeten Interesse heraus erwächst, weniger durch seinen Glauben an die Möglichkeit abschließender Antworten auf sogenannte letzte Fragen bestimmt ist, als vielmehr durch die Absicht, den Dingen auf den Grund zu gehen und das in einer Weise, die der Ernsthaftigkeit des Fragens, dem wirklichen Wissen-Wollen im Fragen dieser Frage entspricht und die sich darin von der bloß theoretischen Fragestellung und der Erörterung ihrer Resultate unterscheidet. Denn wirkliches Fragen schließt stets ein Selbstverhältnis ein, in dem der Fragende sich auch als fragend beunruhigt durch sein Nichtwissen erfährt, ein wissendes Nichtwissen und eine Verwunderung, die eben nicht so leicht zur Ruhe gebracht werden kann.

Wer solchermaßen fragt, wird kaum geneigt sein, in einer unkritischen Weise seiner Vernunft zu vertrauen. Schließlich geht es ihm ja darum, zu erfahren, wie es sich in Wirklichkeit verhält und nicht um Selbstberuhigung, nicht um Wahrheit als lebensdienliche Fiktion im Sinne Friedrich Nietzsches oder des philosophischen Pragmatismus. Der existentiell nach wirklicher Einsicht Verlangende wird sich aber aus demselben Grund nicht auf die Erfahrungsmöglichkeiten seiner eigenen Vernunft beschränken wollen, sondern jede Aussage, auch die der religiösen Überlieferung, auf ihren Wahrheitsanspruch hin bedenken und interpretieren.

Der Grund für diese Angewiesenheit auf einen vorausliegenden Sinnhorizont in der philosophisch gestellten Wahrheitsfrage liegt in der nicht restlos zu beseitigenden Differenz zwischen dem, was sich erkennen und sagen läßt, und dem, worauf wir uns denkend und sprechend beziehen, weshalb der philosophierende Bezug auf Realität nicht in Philosophie aufzuheben oder durch die Beschäftigung mit ihr zu ersetzen ist. Platon, und mit ihm die bedeutendsten Köpfe der philosophischen Überlieferung von der Antike bis hin zur Blütezeit des deutschen Idealismus, bis hin zu Kant und Hegel, aber auch Schelling und Kierkegaard, haben daraus die Konsequenz gezogen und die philosophische Frage nicht von anderen

335 Quellen möglicher Erkenntnis, also nicht vom religiösen Glauben ihrer Kultur abgetrennt und steril werden lassen. Das Verhältnis von Geglaubtem und Gewußtem, formell das Prinzip der mittelalterlichen Scholastik, bestimmt in anderer Weise auch noch das Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie.[19]

Wer jedoch glaubt, sich von allen Voraussetzungen seines Denkens in derselben unbedingten Weise Rechenschaft geben zu können, wie von dem, was aus ihnen folgt, nämlich durch Ableitung und Beweis sich auch seiner Ausgangspunkte zu vergewissern, wird ehrlicherweise keinen Schritt von der Stelle tun können oder sich und Andere über die unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen seines Denkens im Unklaren halten. Die Abhängigkeit von vorphilosophischen Voraussetzungen gilt für jede Philosophie, auch für den Empirismus und Positivismus.[20] Der explizite Rückgriff auf die philosophische Denktradition und die religiöse Überlieferung, wie Pieper ihn vollzieht, schafft darum – mit der größtmöglichen Klarheit über die Ausgangspunkte seines Denkens – auch die Voraussetzung für die Nachprüfbarkeit seiner philosophischen Resultate. Absolute Nachprüfbarkeit und Beweisbarkeit seiner Resultate kann vom Philosophierenden nicht verlangt werden; darin unterscheidet er sich vom Wissenschaftler. Zu fordern ist aber größtmögliche Nachprüfbarkeit im Bereich der Mittel und Wege, auf denen er sie erreicht. Das wiederum verlangt einen

sorgfältigen Umgang mit der Sprache im Vermeiden sprachlicher Unklarheit (als Schleier vorgeblicher Voraussetzungslosigkeit) ebenso wie im Verzicht auf die künstliche Präzision einer Terminologie, welche die Sachverhalte reduziert, um präzise sein zu können.

Das analytische Interesse an Durchsichtigkeit und Kontrolle des Wirklichkeitsbezuges wie das hermeneutische Interesse am Reichtum des Verstehens müssen sich nicht widersprechen; das |

336 philosophische Interesse braucht nicht dem Interesse an Philosophie geopfert zu werden, ebensowenig wie die Wahrheit dem Sinn und umgekehrt. Es ist jedenfalls nicht mehr so schwer, den Nachweis zu führen, daß hier kein Widerspruch bestehen muß. Es kann deshalb nicht schwer sein dies nachzuweisen, weil der Nachweis bereits erbracht worden ist: im Werk Josef Piepers. In der weitgespannten Thematik seiner Schriften zeigt sich die eigentliche Bewährung eines Philosophierens, das nicht zuerst die Philosophie, sondern die Wirklichkeit im Blick hat und eben darin Begriff und Anspruch der Philosophie genügt.

[1] So lautet der Titel einer 1978 (Berlin – New York) veröffentlichten Sammlung von Stellungnahmen eines philosophischen Arbeitskreises.

[2] Für die wissenschaftliche Theologie läßt sich eine vergleichbare Problemlage feststellen. Sie liegt in dem behaupteten Vorrang der Sinnfrage (Geschichtlichkeit des Verstehens) vor der Wahrheitsfrage (mit Bezug auf das Ereignis der Offenbarung). Vgl. F. Inciarte, Wahrheit oder Sinn? Ein Konvergenzpunkt zwischen analytischer Philosophie und hermeneutischer Theologie; in: Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, Hrsg. D. Papenfuß/ J. Söring, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, S. 67-71. In der Philosophie dagegen liegen die Dinge eher umgekehrt. Hier scheint die bislang tonangebende analytische Philosophie ihre dogmatische Fixierung auf die Eindeutigkeit der Wahrheitsfunktionalität aufzugeben und sich zunehmend auch für die vorausgesetzten Deutungsperspektiven zu öffnen. Vgl. R. Bubner, Wohin tendiert die analytische Philosophie? in: Philosophische Rundschau 34 (1987), S. 257-281.

[3] Ein Vortrag mit dem Titel Philosophieren heute wird im 8. Band dieser Werkausgabe veröffentlicht.

[4] Die letzte Auffassung erfreut sich inzwischen auch unter zeitgenössischen Philosophen nicht bloß wachsender Zustimmung; sie wird regelrecht gegen andere Auffassungen von Philosophie verteidigt, z.B. von Richard Rorty u.a. in seinem Buch Eine Kultur ohne Zentrum, Stuttgart 1993. Gegen Ende des Jahrhun|derts

schlägt so das Pendel zurück von der asketischen Kargheit der Scientific Philosophy des Wiener Kreises in das andere Extrem: das »freie«, weil referenzlose »Spiel des Sinns« (Jacques Derrida), das zwar ästhetisch zu befriedigen vermag, aber wahrheitsindifferent und darum für den Ernstfall des Lebens unbrauchbar ist. Aus der anfangs versuchten Reduktion des Sprechens auf das Sagbare wird so am Ende ein Sprechen, das nichts mehr sagt.

[5] Pieper verweist in diesem Zusammenhang auf Werner Jaeger, der im Hintergrund auch der Philosophie des Aristoteles das credo ut intelligam erkennen will (in diesem Band, S. 152 a).

[6] Wittgenstein hat bekanntlich diesem Interesse der Philosophie an sich selbst durch eine Therapie der philosophischen Sprachverwendung ein Ende machen wollen. »Philosophie [bei Wittgenstein ...] zeigt sich in letzter Konsequenz als Veranstaltung zur Selbstabschaffung«, um so in meditativer Weise »dem Weltverhältnis und dem Selbstverständnis des Menschen im Ganzen« wieder Raum zu geben. (R. Bubner, Wittgenstein als meditativer Denker; in: ders., Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt am Main 1992, S. 215).

[7] Pieper hat diese Auffassung erstmals mit aller Deutlichkeit in seiner Schrift Über den Philosophie-Begriff Platons vertreten (in diesem Band, S. 160).

[8] Ebd., S. 152.

[9] Vgl. auch ebd., S. 304.

[10] Vgl. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953 (= Vorlesung vom Sommer 1935), den Abschnitt 3, Sein und Denken, S. 88ff.; außerdem, ders., Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt am Main 1933; ders., Was ist Metaphysik?, Frankfurt am Main 1943. In der Vergeschichtlichung des phänomenologischen Ansatzes (»Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit«;

vgl. J. Pieper, in diesem Band, S. 186-198) durch Heideggers Rückzug auf die unhintergehbaren Gegebenheitsweisen der Phänomene wird die Wahrheitsfrage im traditionellen Sinn umgedeutet und das Prinzip der philosophischen Hermeneutik vorgedacht.

[11] So Herbert Schnädelbach auf dem 15. Kongress der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland (1990 in Hamburg). Eine Auswahl der dort gehaltenen Vorträge ist von ihm und G. Keil herausgegeben worden unter dem Titel des Kongresses: Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993, die zitierte Stelle findet sich auf S. 16.

[12] Ebd. Das Problem der gegenwärtigen Philosophie sieht Schnädelbach in dem Versuch, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie durch »Historisierung und Philologisierung« (ebd., S. 15.) abzusichern, eine Wissenschaftlichkeit, die – mit der endgültigen Umwandlung der Philosophie in eine Geisteswissenschaft – zwangsläufig das historische Ende der Philosophie herbeiführen wird. Denn eine rein geisteswissenschaftlich orientierte Philosophie, auf welchem Niveau auch immer betrieben, verzichtet um einer historischen wie hermeneutischen »Pseudo-Objektivität« (ebd., S. 16) willen genau auf dasjenige Moment, was sie zur Philosophie macht: auf den Versuch »einer gedanklichen Orientierung im Bereich der Grundsätze unseres Denkens, Erkennens und Handelns« (ebd., S. 14). Deshalb erklärt Schnädelbach mit unmißverständlicher Deutlichkeit: »Philosophie ist keine Geisteswissenschaft, [...] wenn wir das ignorieren, ruinieren wir unser Fach.« (Ebd., S. 19). Mit den Worten Josef Piepers: »Die Philosophie gibt sich in dem gleichen Augenblick auf, in dem sie sich versteht als eine akademische Fachdisziplin.« (In diesem Band, S. 160).

[13] T. S. Eliot, Nachwort, in diesem Band, S. 74.

[14] Mehrere Arbeitskreise beschäftigen sich jetzt mit der Lage der Philosophie. (Vgl. H. M. Baumgartner/H.-M. Sass, Philosophie in Deutschland 1945-1975, Meisenheim 1980, S. 18f.). Das Ergebnis eines solchen Arbeitskreises ist 1978 unter dem Titel Wozu Philosophie? veröffentlicht worden (siehe Anm. 1) mit einer Bibliographie, die 692 Nummern umfaßt!

[15] H. Lübke, Wozu Philosophie? Über einen Grund des Interesses der Wissenschaften an ihr; in: W. Oelmüller (Hrsg.), Philosophie und Wissenschaft, Paderborn 1988, S. 250.

[16] Ebd., S. 249.

[17] Ebd., S. 250. Abschließend schreibt Lübke: »So oder so: Was immer uns damals in seinem Sinn fragwürdig geworden zu sein schien [...]: Die Philosophie als solche gehörte nicht dazu.« (Ebd., S. 254).

[18] Zitiert nach: Die Wandlung, hrsg. von M. Waldmüller (Deutsches Literaturarchiv. Verzeichnisse, Berichte, Informationen 13), Marbach am Neckar 1988, S. 54 (Hervorhebung von mir, B. W.).

[19] Vgl. R. Spaemann, Christentum und Philosophie der Neuzeit; in: Aufklärung durch Tradition (Schriften der Josef-Pieper-Stiftung, Bd. 1), hrsg. von H. Fehtrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg, Münster 1995.

[20] Vgl. Fr. Rapp, Über die Berechtigung metaphysischer Systeme; in: W. Oelmüller (Hrsg.), Philosophie und Wissenschaft, S. 25: »Bei näherer Betrachtung erweisen sich alle vermeintlich einfachen und eindeutigen Beobachtungen als strukturiert, mehrdeutig und theoriebestimmt. Unser Erfahrungswissen beruht nicht auf isolierten, theoriefreien Elementarerlebnissen, sondern auf theoretisch vorstrukturierten Wahrnehmungen, die stets in einem umfassenderen Kontext stehen.«

* Nachwort zu Werke 3, 325-336.