

Berthold Wald

Philosophierende Interpretation.

Josef Pieper über die Aktualität von Platon und Thomas von Aquin*

Kurzinhalt – Summary

Kann man heute noch etwas anfangen mit Platon und Thomas von Aquin? Pieper hat diese Frage ohne den akademischen Modernitätsvorbehalt bejaht, im Interesse des philosophisch Sagbaren das theologische Moment ihres Denkens auszuklammern. Im Zentrum seiner Platondeutung steht der Zusammenhang von Wahrheit und Interesse, der sich in grundlegend verschiedenen Auffassungen auswirkt über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Macht, Wissen und Glauben. Mit Thomas von Aquin versteht Pieper die Wahrheit der Dinge als Fundament der Erkenntnis und Ziel der philosophierenden Interpretation. Dem Begriff der Kreatürlichkeit kommt dabei die entscheidende Funktion zu, den Wahrheitsbegriff zu plausibilisieren und gegen hermeneutische bzw. dekonstruktivistische Modelle absoluter Geschichtlichkeit zu verteidigen.

Is there any philosophical use of Plato and Thomas Aquinas today? Pieper has affirmed this question but without sharing the academic restriction to the philosophical in contradistinction to the theological basis of their thought. Central for his Interpretation of Plato is the connexion of truth and interest, which brings about different conceptions of justice and power, knowledge and believe. Along with Aquinas Pieper does understand the truth of things as the basis of knowledge and the aim of philosophical interpretation. Central is here the notion of createdness in order to give true sense to the idea of truth and to defend it against the hermeneutical or deconstructivist idea of absolute historicity.

I. Platon oder der Ort der Wahrheit

Wahrheit und Interesse

„Wahrheit kommt, als menschliche Realität, einzig im Gespräch zustande“, so beginnt eine kurze Reflexion von Josef Pieper über Platons *Siebenten Brief*.¹ Unter den zahllosen „Fußnoten zu Platon“ (A. N. Whitehead) sind Piepers Platon-Interpretationen von ganz eigener Art. Schon auf den ersten Blick wird deutlich, daß es ihm weniger um die philosophische Lehre Platons, weder die geschriebene noch die ungeschriebene, zu tun ist als um diejenigen Einstellungen und Vorbedingungen des Philosophierens, die Platon auf paradigmatische Weise mit der Situation des Philosophierenden heute verbinden. Wie alles menschliche Tun steht auch das Philosophieren in einem Bezug auf das je eigene Leben. Der

Theologie und Glaube 94 (2004), S. 314-331.

Der Artikel beruht auf der Überarbeitung von zwei Texten, die als Nachwort erschienen sind zu den Josef PIEPER, Band 1, *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, Hamburg: Felix Meiner, 2002 (zit. als I, Seite) und Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin*, Hamburg: Felix Meiner, 2001 (zit. als II, Seite). Die achtbändige Ausgabe der Werke Piepers mit zwei Ergänzungsbänden (hrsg. von Berthold WALD, Hamburg: Felix Meiner, 1995 ff.) wird zitiert als (Werke, Band, Seite).

¹ *Das Gespräch als Ort der Wahrheit*; in: Josef PIEPER, *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, München: Kösel, 1963, 283.

von der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts im Anschluß an Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey wieder bewußt gemachte Zusammenhang von Wahrheit und Interesse war auch bestimmend für den Ausgangspunkt der griechischen Sophistik und die Philosophie Platons. Ort der Wahrheit ist nicht die Vernunft, und Ausdruck der Wahrheit folglich auch nicht das System sondern der Dialog zwischen menschlichen Subjekten. Das subjektive Interesse an Wahrheit, Skepsis und Gleichgültigkeit sind reale Erkenntnisbedingungen für die nachträglich beigebrachten „philosophischen“ Argumente. Obwohl Platon die Meinung des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, in seinen ontologischen Konsequenzen bekämpft, teilt er doch die erkenntnispsychologische Prämisse: Erkenntnis der Wahrheit ist gebunden an die Person des Erkennenden. Ohne Umkehr (*metanoia*), wie es im „Höhlengleichnis“ der *Politeia* heißt, gibt es kein Verhältnis zur Wahrheit. Schärfer kann man den subjektiv-existentialen Charakter der Wahrheitserkenntnis nicht betonen, und zugleich daran festhalten, daß die Erkenntnis der Wahrheit das eigentliche Ziel und die Erfüllung des menschlichen Lebens ist.²

Platon hat diesem Zusammenhang von Wahrheit und Interesse oder von Erkenntnis und Leben auf unvergleichliche Weise in der Gestalt seines Philosophierens Ausdruck verliehen. Es ist nicht allein die „dialogische Form der platonischen Äußerung zu interpretieren“ (I, 221). Wer das von Platon Gemeinte erfassen will, ist ebenso an die „platonischen Figuren“ verwiesen, in denen Platon das personale Fundament von Wahrheit, Irrtum und bewußter Täuschung ereignishaft konkret vor Augen stellt. Auch die dezidierte Schriftkritik Platons, daß nämlich Wahrheit nicht eigentlich im geschriebenen Wort zu Hause sei, verweist in diesen Zusammenhang zurück. Denn nicht die Mündlichkeit als solche oder eine nur der Mündlichkeit anzuvertrauende Lehre sind Träger der Wahrheit. Sondern Ort der Wahrheit ist das Gespräch zwischen Personen, die sich selbst als Voraussetzung der Erkenntnis mitbringen.³ Um „sein eigentliches Anliegen als philosophischer Schriftsteller zu verstehen“, ist nicht allein „seine Entscheidung für die neue literarische Großform des Prosadramas zu bedenken“, sondern ebenso Platons These, daß „die Wahl der ‚geeigneten Seele‘ [...] die Voraussetzung für die entscheidende philosophische Belehrung ist – andernfalls wird der Philosoph schweigen“.⁴ Darum wird eine Dialogtheorie zu kurz greifen, die nicht sieht, daß Platons Auffassung vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit wenig gemein hat mit einer universalistischen Diskurstheorie. Denn Platon „fordert von der ‚geeigneten Seele‘ nicht nur intellektuelle Fähigkeiten, sondern eine innere Verwandtschaft zur Sache der Philosophie, die auch die volle Entfaltung der Kardinaltugenden in seiner Seele einschließt.“⁵

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr die Platonauslegung und das gesamte philosophische Werk Josef Piepers von dieser Einsicht in die ethisch-anthropologischen

² Es ist eine der neuzeitlichen Subjektphilosophie geschuldete Voreingenommenheit, der antiken Philosophie das Wissen um die Subjektivität als Erkenntnisbedingung abzusprechen. Gegenüber der „Autonomisierung und Automatisierung des Geistes“ werden gerade auch „die somatische Substruktur geistiger Prozesse und damit die in diese hineinragenden nichtsubjektiven Einflüsse anerkannt“ (Klaus OEHLER, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, 47). Eben darum sind theoretische wie praktische Erkenntnis schon für Platon und erst recht für Aristoteles kein naturgegebenes Faktum der Intelligenz sondern Resultat „geistiger Tugenden“, ein Können des ganzen Menschen, der selber „richtig“ sein muß, um richtig zu erkennen.

³ „[...] auch das gesprochene Wort verkörpert ohne diese Instanz für sich allein noch kein Wissen. Die Schriftkritik gibt jedenfalls keinen Anlaß, Platon zu unterstellen, das Ziel des Erkenntnisstrebens im Wortlaut von Sätzen, ob nun aufgeschrieben oder nicht, gesucht zu haben“ (Wolfgang WIELAND, *Das sokratische Erbe: Laches*; in: Theo KOBUSCH/ Burkhard MOJSISCH (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 20).

⁴ Thomas A. SZLEZÁK, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1993, 115 f.

⁵ Ebd., 116. Szlezák kritisiert vor allem die von der Romantik (Schleiermacher) inaugurierte Dialogtheorie, der Dialog – wie die mündliche Rede – suche sich seine Leser selbst, „da er ja die ungeeigneten Leser automatisch fernzuhalten vermag“, als unvereinbar mit der platonischen Schriftkritik (ebd., 42). Entscheidend scheint mir aber zu sein, dass der Rückgang auf die Mündlichkeit der philosophischen Erkenntnisbemühung seine Möglichkeiten und Grenzen erst durch die sich miteinander unterredenden Personen hat und schon darum der geschriebene Dialog die Grenzen der Schriftlichkeit prinzipiell nicht zu überwinden vermag.

Voraussetzungen der Wahrheitserkenntnis bestimmt sind. Wem es um Erkenntnis und Vermittlung von Wahrheit zu tun ist, der muß vor allem den Menschen als Erkenntnissubjekt, nicht die Vernunft als solche oder ein System von wahren Sätzen, in den Blick nehmen; er muß eine Vorstellung vom Richtigsein des Menschen haben, und er wird damit rechnen, daß alles Lehren und alles Lernen notwendig wirkungslos bleiben, wo nicht der Wille zur Erkenntnis durch die Liebe zur Wahrheit bewegt wird. Piepers Konzentration auf die dialogische Form und die Figuren der platonischen Philosophie korrespondiert seinem an Thomas von Aquin orientierten Interesse für eine Rehabilitierung der menschlichen Tugenden.⁶

Im Blick auf die Platonauslegung kann sein Zugang zu Platon als ebenso singulär wie als Erfüllung eines Desiderats gesehen werden, demzufolge die „alte Einsicht [...], daß die Form des platonischen Dialogs nichts Äußerliches ist“, für „zahlreiche Interpreten der letzten Generation [...] meist nur Lippenbekenntnisse“ geblieben sind; „konkrete Folgen für die Deutung hatte die programmatisch verkündete Einheit von Inhalt und Form so gut wie nie.“⁷ Zu den Konsequenzen dieser Einsicht gehört für Pieper eine sehr ins Einzelne gehende Deutung der Dialogpartner und Gegenspieler des Sokrates. Sein eigener Versuch der szenischen Übersetzung dieser in den Dialogen Platons personhaft konkret dargestellten Verkörperungen von Wahrheit und Irrtum soll die bleibende Aktualität und Gültigkeit der platonischen Wahrheitssuche im sozialen Kontext der Gegenwart wiederum sichtbar konkret vor Augen stellen. Das Gegenbild ist eine Platondeutung, wie sie zumeist „der historisch Gebildete“ vertritt, der die einzig lohnende Frage, nämlich „die Frage nach der Wahrheit“, „mit absoluter Sicherheit nicht stellt“; und „soweit es stimmt, wären wir in genau dem gleichen Maße unfähig geworden, Platon so zu lesen, wie er gelesen sein will.“ (I, 48).

Die Fragwürdigkeit dieser historisch-akademischen Platondeutung hatte bereits Gerhard Krüger zu der Forderung veranlaßt, „alle Anforderungen und Begriffe unseres *modernen historischen* Denkens dabei fallen zu lassen. [...] Platon *dichtet* die Dialoge. Er beschränkt sich nicht auf das, was die dargestellten Personen ‚wirklich gewesen‘ sind, sondern er versucht, sie im ganzen Umfang ihrer *Möglichkeiten* zu zeigen. Er läßt sie zu Ende denken, was sie faktisch-geschichtlich vielleicht nur im Ansatz gedacht haben, [...] zu der vollen Wahrheit [...] oder auch zu der vollen, unhaltbaren Unwahrheit“.⁸ Piepers Spiegelung der platonischen Figuren in den uns heute vor Augen stehenden Persontypen des skeptischen Intellektuellen, des engagierten Schriftstellers, des politischen Pragmatikers, aber auch in den Lernenden und Wahrheitsuchenden, sind in dieser Perspektive nicht bloß eine legitime und notwendige Verständnishilfe der platonischen Charaktere; sie leistet in eben dem Maße, wie sie gelingt, dasselbe, was Platon seinerseits mit den zu einem Dialog zusammengeführten Figuren beabsichtigt hat: ein Zu-Ende-denken und Deutlich-werden der in ihnen angelegten Möglichkeiten und Konsequenzen von Wahrheit und Irrtum, Selbsttäuschung und selbststüchtigen Betrug. „Im Falle Platons und seiner Dialoge“ - und man darf mit den Worten des Professors im Fernspiel *Gorgias*, des von Pieper neu in Szene gesetzten platonischen Dramas um Wahrheit und Gerechtigkeit, ergänzen - „handelt es sich um Behauptung durch Gestaltung.“ (I, 11).

⁶ Es gibt wohl keinen Philosophen der Gegenwart, der die Einsicht Platons in den Zusammenhang von Wahrheit und Interesse so konsequent umgesetzt hat in eine Rehabilitierung der antik-mittelalterlichen Tugendlehre wie Josef Pieper.

⁷ Szlezák (s. Anm. 4), 118. Szlezák weist im Sinne Piepers darauf hin, daß die Dialoge „als *Dramen* zu lesen [sind]: als Stücke mit einer durchgehenden Handlung und einer durchdachten Figurenkonstellation.“ (Ebd., 159; Herv. im Orig.).

⁸ *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973, 68 (Herv. im Orig.). Gerhard Krüger, bei dem sich Pieper in Münster habilitiert hatte, war es auch, der ihm mit Platon „einem neuen, [...] bis dahin weniger bekannten Lehrmeister zugeführt“ hatte (Josef PIEPER in: *Philosophie in Selbstdarstellungen I* (hrsg. v. Ludwig J. PONGRATZ), Hamburg: Meiner, 1975, 257).

Antike Sophistik und Philosophische Hermeneutik

Im Mittelpunkt von Piepers Platonauslegung steht dabei immer wieder die „Figur des Sophisten“ als des in vielen Dialogen Platons auftretenden Repräsentanten einer Haltung, die sich nicht unzutreffend, aber mit nur geringem Wiedererkennungswert als Relativismus und/oder Nihilismus beschreiben läßt. Es gehört zur Natur des Sophisten, daß er sich einer so direkten, moralisierenden Kennzeichnung zu entziehen weiß. Seinem eigenen bei Platon immer wieder geschilderten Selbstverständnis nach geht es ihm um die Bildung der anderen, um die Fähigkeit zu differenzierter Betrachtung, um Freiheitsmöglichkeiten und die erfolgreiche Partizipation am politischen Geschehen, um lauter wichtige Dinge also, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu einer regelrechten Rehabilitierung der Sophisten als Träger der kulturellen Entwicklung Athens geführt haben (vgl. I, 132 ff.). Das Schlimme daran wäre gar nicht sichtbar, wenn es nicht durch die hartnäckige Befragung ans Licht gebracht würde, mit der Sokrates die Gleichgültigkeit gegenüber der Beanspruchung durch die Wahrheit in den Fragen nach Grund und Ziel der menschlichen Existenz aufdeckt.

Eben dieses Aufdecken einer schwer faßbaren und destruktiven Haltung verleiht Platons Kampf gegen die Sophistik philosophische Relevanz. Die von Pieper vor allem bei Hegel gefundenen Kennzeichnungen der Sophistik, diese alles auflösende und relativierende Fähigkeit zu „gebildetem Rasonnement“ (I, 138) findet heute wieder neue Anerkennung, z. B. in dem dezidierten Anti-Platonismus des amerikanischen Philosophen Richard Rorty. Natürlich beruft sich Rorty für seinen Anti-Platonismus nicht auf die Sophistik; er beruft sich auf die Hermeneutik, insbesondere auf „die Bedeutung des Gadamerischen Werks“, das wesentlich dazu beigetragen habe, „den romantischen Begriff des Menschen als dem Schöpfer seiner selbst“⁹ für die Gegenwartsphilosophie wieder fruchtbar zu machen. „Gadamer's Bemühen um die Verabschiedung des klassischen Bildes vom Menschen als wesentlich einem Erkennen von Wesenheiten“¹⁰ „ersetzt [...] den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der Bildung (Selbstformung) als Bestimmung unseres Denkens“.¹¹ Denn „vom erzieherischen [...] Standpunkt“ aus gesehen ist „weit wichtiger als die Aneignung von Wahrheiten“, „was wir aus Natur und Geschichte für unsere eigenen Zwecke ‚herausholen‘ können“.¹² Mit Heidegger und Sartre erinnert Rorty daran, daß „die Suche nach objektiver Erkenntnis bloß *ein* menschliches Projekt [...] unter anderen ist.“¹³ Bildung ist die Kultivierung „eines Gespürs für Relativität [...]“. Eben dieses Gespür vermittelt die humanistische erzieherische Tradition“.¹⁴ Hermeneutik und Existentialismus wollen *Eine Kultur ohne Zentrum*, wie Rorty eine kleine Sammlung philosophischer Essays überschrieben hat.¹⁵ Vom Ziel her sind beide „eine wesentlich *reaktive* Denkrichtung, die allein in der Opposition gegen die Tradition ihren Sinn hat.“¹⁶ Verlangt ist in der Konsequenz ein neuer Typus von Philosophie als „bildende

⁹ *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 388.

¹⁰ Ebd., 395.

¹¹ Ebd., 389.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 391 (Herv. im Orig.). „Die Schwierigkeiten [für diese Auffassung] ergeben sich aus der Vorstellung, die Platoniker, Kantianer und Positivisten teilen: Daß der Mensch ein Wesen hat, nämlich das, das Wesen der Dinge zu entdecken.“ Daher „muß dieses klassische Bild vom Menschen abgeschafft werden.“ (Ebd., 387).

¹⁴ Ebd., 393. In einem späteren Essay (Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: *Information Philosophie 1997*, Heft 1) will Rorty als Konsequenz dieses Gespürs für Relativität auch die Unterscheidung zwischen „Finden und Machen, Entdeckung und Erfindung, Objektivem und Subjektivem preisgeben“ (Ebd., 6), zwischen dem „Natürlichen und dem Künstlichen“ und „sie durch Unterscheidung zwischen dem Nützlichen und dem wenigen Nützlichen ersetzen“ (Ebd., 10). Das trifft auf das Genaueste jene Auffassung, die Pieper die Figur des Schriftstellers als des modernen Repräsentanten des Sophisten Gorgias aussprechen läßt: „Der Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen wird maßlos überschätzt. In Wirklichkeit ist er unwesentlich. Im Grunde existiert er kaum.“ (I, 6).

¹⁵ Stuttgart: Reclam, 1991.

Philosophie“.¹⁷ Das Neue daran ist in zweierlei Hinsicht zu sehen: „Man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man partizipiert an einem Gespräch“.¹⁸ Und: „Etwas sagen heißt vielleicht nicht immer, sagen, wie Etwas ist“; Reden darf „überhaupt nicht als Darstellen“ verstanden werden. „Wir müssen den Korrespondenzbegriff für Sätze wie auch für Gedanken fallen lassen und uns diese Sätze als mit Sätzen, nicht mit der Welt, verknüpft denken.“¹⁹ Wer den Menschen „als den Erzeuger von Beschreibungen“ sieht, für den ist „der platonische Wahrheitsbegriff absurd“ und nicht „*die Wahrheit*“²⁰ Ziel der Philosophie, sondern „*das Gespräch*“ als „der unhintergehbare Kontext [...], in dem Erkenntnis verstanden werden muß.“²¹

Es dürfte wohl offensichtlich sein, daß das Gespräch im Kontext der Hermeneutik nicht weiter als „Ort der Wahrheit“ im Sinne Platons verstanden werden kann. Es sind weitgehend dieselben positiven Selbstkennzeichnungen, die eine tiefergehende geistige Verwandtschaft von philosophischer Hermeneutik und antiker Sophistik bezeugen. Und es ist wiederum auf den ersten Blick nicht auszumachen, was gegen das humanistische Projekt einer Selbstentfaltung menschlicher Möglichkeiten eigentlich einzuwenden ist. Immerhin erwähnt Rorty eine Gefahr des prinzipiell von der normativen Beziehung auf Wirklichkeit absehenden Relativismus, der er selbst aber keine weitere Beachtung schenkt. „Wer behauptet, es gebe keine solche gemeinsame Grundlage, scheint die Vernunft selbst aufs Spiel zu setzen. Das Infragestellen der Unabdingbarkeit der Kommensuration erscheint als der erste Schritt zur Rückkehr eines Krieges aller gegen alle.“²² Fällt die Wirklichkeit als Bezugspunkt der Verständigung aus und wird das Ideal einer wirklichkeitsbezogenen und wahrheitskritischen Kommunikation geleugnet, droht bei aller proklamierten Kultivierung und Freisetzung neuer Möglichkeiten menschlicher Selbstentfaltung die Herrschaft des subjektiven Einzelinteresses und der „Mißbrauch der Macht.“²³

Die These vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit im Sinne der philosophischen Hermeneutik unterschlägt so die von Platon aufgedeckte Bindung der subjektiven Erkenntnis an das Lebensinteresse des Subjekts. Man spricht stattdessen von der „wesenhaften Geschichtlichkeit der Wahrheit“ als dem ontologischen Grund für die unhintergehbare Pluralität der menschlichen Überzeugungen und sieht darin eine Entdeckung, die kennzeichnend für die Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert sei. Aber schon die Philosophie Platons sieht sich durch eben dieselbe Pluralität kulturell-faktisch wie theoretisch herausgefordert. Allerdings liegt für Platon der Grund solcher Pluralität weder in der unhintergehbaren Subjektivität des Einzelnen noch in der Geschichtlichkeit des Seins, das sich je und je anders zeigt, sondern zuallererst in der Freiheit der menschlichen Person. „Der sekundäre Grund der Möglichkeit der Erfahrung [das menschliche Subjekt] ist mächtig genug, um den primären Grund, der im Seienden liegt, antasten zu können.“²⁴ Platon rechnet mit der Möglichkeit einer erkenntniswirksamen Freiheit, sofern die Person in Ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit niemals ohne eigenes Interesse ist. Es gibt für ihn keine Rationalität, die nicht in einer entweder herrschenden oder beherrschten Stellung zu den menschlichen Interessen und Leidenschaften steht. Diese, und nicht die Vernunft, sind das Prinzip der Verschiedenheit, der

¹⁶ R. Rorty, (s. Anm. 9), 397. Die Hermeneutik Gadammers zielt aus der Sicht Richard Rortys also gerade nicht auf eine Stärkung der Tradition sondern auf deren Schwächung durch die Relativierung der jeweils nur selbst zu leistenden Bindung an beliebige Traditionen.

¹⁷ Ebd., 403.

¹⁸ Ebd., 402.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., 409 (Herv. im Orig.).

²¹ Ebd., 422 (Herv. im Orig.). Alle Belege sind dem letzten Kapitel des Buches entnommen, das die kulturelle Rolle der Gadammerschen Hermeneutik beschreibt.

²² Ebd., 345.

²³ Vgl. dazu Josef PIEPER, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht* (zuerst mit dem Untertitel *Platons Kampf gegen die Sophistik*); in: Werke 6, 132 –151.

²⁴ Gerhard KRÜGER, *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973, 91 f.

Partikularität und des Antagonismus im Scheitern des Gesprächs. Piepers Auslegung der Figuren des platonischen *Gorgias* hat diesen Zusammenhang, und damit die Differenz zur hermeneutischen Auffassung des Gesprächs als dem Ort der Wahrheit, erneut deutlich werden lassen. Wo nicht um der *Wahrheit* willen geredet wird, wird auch nicht *miteinander* geredet. Um der Wahrheit willen miteinander reden heißt aber sich ihr aussetzen und sich von ihr bestimmen lassen *wollen*.

Wissen und Glauben

Dieser Wille zur Wahrheit ist naturgemäß dort am meisten gefordert und gefährdet, wo die Wahrheit weiter reicht als unsere Möglichkeiten der Erkenntnis von Realität. Dies ist in besonderer Weise der Fall beim religiösen Glauben an die Wahrheit einer göttlichen Offenbarung. Ob Sokrates und Platon im Vertrauen auf die Wahrheit der Schöpfungs- und Heilsmythen einen solchen Glauben als letzte Quelle ihrer Überzeugungen vom göttlichen Grund der Wirklichkeit geteilt haben, ist in der Platonforschung umstritten. Piepers Interpretation der platonischen Mythen ist jedenfalls auch im Blick auf die akademische Skepsis gegenüber jeglichem Offenbarungsglauben geschrieben. Diese scheint von der aufklärerischen Vorstellung beherrscht, daß eine Beziehung von Wissen und Glauben nur innerhalb der sogenannten „christlichen Philosophie“ bestehen konnte, außerhalb jedoch, in der vorchristlichen Antike, eine strenge Trennung anzunehmen sei. Die Philosophie Platons wird gleichgesetzt mit der Alleinherrschaft des Logos, und dieser zielt gerade auf die Ablösung und Überwindung des Mythos.²⁵ Dahinter steht dann meist unausgesprochen die aufklärerische Meinung vom Gegensatz zwischen einem Irrationalismus des Glaubens und der Rationalität der Vernunft.

Wenn Platon jedoch davon ausgeht und bereits durch die dialogische Form seines Philosophierens zu verstehen gibt, daß in jeder Erkenntnis Interesse und Wahrheit miteinander verbunden sind, dann ist von vornherein die Annahme von der Reinheit und Selbstmächtigkeit des Logos im erkennenden Subjekt in Frage gestellt. Die gleichgültige Skepsis eines Kallikles gegenüber der Wahrheit des Mythos vom Gericht nach dem Tode scheint zwar Ausdruck seiner lediglich auf das empirisch Greifbare gerichteten Rationalität zu sein. Aber dies so zu sehen ist schon die Konsequenz einer philosophischen Einstellung, die die Rationalität isoliert betrachtet und dabei das erkennende Subjekt aus dem Blick verloren hat. Nicht-zu-glauben bedeutet nicht einfachhin „Herrschaft der Vernunft“, sowenig wie Glauben Herrschaft der Irrationalität; in beiden Fällen ist das Subjekt mit Vernunft *und* Wille im Spiel. Auch wer einen religiösen Skeptizismus vertritt, ist nicht ausschließlich von seiner Rationalität bestimmt. Er hält es, wie William James richtig gesehen hat, „der religiösen Hypothese gegenüber für weiser und besser, [seiner] *Furcht* nachzugeben, sie möchte ein Irrtum sein, als [seiner] *Hoffnung*, daß sie der Wahrheit entspricht.“²⁶

Sokrates hat für seine Hoffnung keinen Glauben gefunden bei Kallikles; die Gründe dafür hat uns Platon nicht genannt. Sicher war es nach seiner Meinung nicht intellektuelle Überlegenheit, die Kallikles davon abgehalten hat, dem Sokrates zuzustimmen, sondern etwas in der von James beschriebenen Art, eine Weigerung, die in seinem Willen und in den Zielen seiner Lebenspraxis begründet ist. „Die gebräuchliche Vorstellung einer allzu präzisen Trennung von philosophischer Begrifflichkeit und mythischer Wahrheit“ bedarf jedenfalls

²⁵ Die Frage wird häufig so gestellt, „ob der Mythos bei Platon dem Logos untergeordnet ist oder ob er eine höhere Wahrheit vermittelt, die dem Logos nicht erreichbar ist.“ Für Szlezák entspringt die Annahme eines höheren Wahrheitsgehalts der Mythen „dem Empfinden moderner irrationalistischer Strömungen und kann sich nicht auf Überlieferungen Platons stützen“ (*Platon lesen*, 136).

²⁶ Zitiert nach Charles TAYLOR, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, 46 (Herv. von mir). „Es ist also nicht so, daß der Intellekt auf der einen Seite steht und alle Gefühle [Interessen] auf der andern; [...] Täuschung um Täuschung! – was für einen Beweis gibt es, daß Täuschung durch Hoffnung soviel schlimmer ist als Täuschung durch Furcht?“ (Ebd.).

schon darum „einer Korrektur“ (I, 369), weil die vorausgesetzte Trennung von Vernunft und Wille nicht zuhalten ist.²⁷ Nur so entsteht ein zutreffendes Bild der platonischen Philosophie, welche in ihrem Zentrum, wie Josef Pieper eindringlich gezeigt hat, durch die Einbeziehung des Mythos bestimmt ist. Für Platon jedenfalls ist die gesuchte Wahrheit das Ganze und ihr Organ nicht die Vernunft, sondern das menschliche Herz.

II. Thomas von Aquin oder die Wahrheit der Interpretation

Philosophische und historische Interpretation

Der aktualisierende Rückgriff auf eine philosophische Position muß mit Einwänden rechnen, die im Rekurs auf Verfahrensfragen gegen den dahinterstehenden Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sind. Kann man wirklich heute noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte mittelalterlicher Autoren lesen, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die *Metaphysik* des Aristoteles gelesen haben? Hat sich diese Unmittelbarkeit der Verständigung über das historisch angemessene Sinnverstehen nicht eher erschwert, wenn nicht gar verdeckt und ersetzt durch das je eigene Erkenntnisinteresse? Und selbst wenn die Philosophie des Mittelalters angemessen interpretiert wäre als „christliche Philosophie“, wird eine philosophische Verständigung mit Thomas von Aquin nicht schon daran scheitern müssen, daß hier theologische Prämissen im Spiel sind, auf die sich der heutzutage Philosophierende nicht einzulassen braucht? Ist „christliches Philosophieren“ überhaupt eine legitime Gestalt der Philosophie oder nicht vielmehr, mit den Worten Heideggers, „ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“?²⁸

Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind.²⁹ Zur Debatte stehen dabei Sinn und Berechtigung der philosophischen Interpretation einerseits, das Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Theologie anderseits.³⁰

²⁷ Vgl. dazu Dieter HATTRUP, *Die Wirklichkeitsfalle. Vom Drama der Wahrheitssuche in Naturwissenschaft und Philosophie*, Freiburg/ Brsg.: Herder, 2003, 170 ff. (Kap. 5.1 Das Band zwischen Wissen und Wollen).

²⁸ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1987, 6. Ob der von Etienne Gilson vorgeschlagene Ausdruck „christliche Philosophie“ (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: J. Vrin, 1948; deutsche Übers.: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien: Thomas-Morus-Presse, 1950, 3) das innovative Moment der mittelalterlichen Philosophie angemessen benennt, ist durchaus fraglich (vgl. Jan A. AERTSEN, Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?; in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 102 (1995), 161 – 176). Philosophisches Denken ist seit dem Mittelalter vor allem „transzendentes Denken [...] in Kontinuität mit der modernen Philosophie“ (ebd., 176). Nicht zu bestreiten jedoch ist der Leitgedanke von Gilsons bahnbrechender Studie, „daß ganz offensichtlich die Religion der christlich-jüdischen Offenbarung eine Quelle philosophischer Entwicklung gewesen und das lateinische Mittelalter der historische Kronzeuge dieser Entwicklung ist“ (*Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, 442).

²⁹ Piepers philosophische Methode kann durchaus als phänomenologisch gelten, aber nicht im Husserlschen Sinn einer von allem Empirischen gereinigten Wesensschau, sondern im Sinne einer gerade auf das Geschichtlich-Konkrete gerichteten Aufmerksamkeit, wie er sie als Mitarbeiter von Johann Plenge am Forschungsinstitut für Soziologie in Münster schon sehr früh kennengelernt und in seinen formalsoziologischen Schriften selber praktiziert hat (soeben erschienen als Ergänzungsband 2, *Frühe soziologische Schriften*, hrsg. v. Berthold WALD, Hamburg: Felix Meiner, 2004).

³⁰ Zu beidem liegen explizite, teils monographische Äußerungen vor. Zur Frage der Interpretation die Abhandlung *Was heißt Interpretieren?* (1979) und *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) (beides in Werke 3) sowie der Artikel *Gefährdung und Bewahrung der Tradition* (1974) (Werke 7); zum Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. zur Möglichkeit einer christlichen Philosophie das IX. Kapitel der *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966) und der Vortrag *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie* (beides in Werke 3), vgl. auch den Vortrag *Theologie – philosophisch betrachtet* (Werke 7).

Eine erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Interpretierens in der Philosophie entwickelt Pieper in seinen „Thomas-Interpretationen“ (1949 –51) und in der *Hinführung zu Thomas von Aquin* (1958).³¹ Den Thomas-Interpretationen geht jeweils eine kurze methodische Reflexion „über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches“ (II, 58) voran, die dem Hörer den hermeneutischen Status seiner Auslegungsversuche deutlich machen sollen. Wenn im Philosophieren „unser Blick [...] vor allem anderen [...] auf die uns begegnende Weltwirklichkeit“ (II, 1; Herv. im Orig.) gerichtet sein muß, dann ist bereits darüber entschieden, in welchem Sinn eine Interpretation *philosophisch* genannt zu werden verdient. Ein Beitrag zur Philosophie wäre das adäquate Verstehen sinnhaltiger Äußerungen nur dann, wenn das Erkenntnisinteresse des Interpretierenden vor allem darauf gerichtet bleibt, „in dem Gesagten der Wahrheit unserer eigenen Weltwirklichkeit zu begegnen“ (ebd.). Einen Text zu interpretieren hat darum für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen, „was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält“ (II, 58).

Pieper folgt in dieser methodischen Selbstvergewisserung nur der philosophischen, auf Wirklichkeitserkenntnis gerichteten Auffassung des Thomas von Aquin, der innerhalb eines Aristoteles-Kommentars (!) nach der „Wahrheit der Dinge“ fragt, und knüpft daran seine Unterscheidung von *philosophischer* und *historischer* Interpretation. Für das historische Verstehen genügt zwar die Stimmigkeit der Interpretation, die dann gegeben ist, wenn die zunächst einmal nur unterstellte Kohärenz eines Sinnzusammenhangs am Text ausgewiesen ist und sich darüber hinaus auch in einem erweiterten Kontext (eines Gesamtwerks, einer Literaturgattung, einer Kulturepoche) noch als stimmig erweisen läßt. Der Anspruch des Philosophierenden, wie Pieper ihn mit Thomas versteht, reicht aber weiter, denn das Kohärenzkriterium der historischen Interpretation verhält sich gegenüber der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum neutral. Eine Aussage kann historisch durchaus richtig interpretiert sein und als philosophische Aussage dennoch falsch, sofern es sich mit dem ausgesagten Sachverhalt anders verhält. Das ausschlaggebende Wahrheitskriterium ist nicht schon die textimmanente Stimmigkeit, sondern die Stimmigkeit im Verhältnis zur Sache: die Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit.

Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, daß mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden konnten. Eben hierin erweist man Aristoteles die Ehre und Anerkennung als Philosoph, daß man sich dem Wahrheitsanspruch seiner Aussagen stellt. „Da liegt die Frage, ob denn wahr sei, was hier gesagt wird, nahe. Der Fragende tut nur, wozu der Autor, den er liest, einlädt.“³² Wenn aber die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Erkenntnis und Irrtum wesentlich zum Philosophieren gehört, „dann konnte man sich nicht auf Interpretation beschränken. Man mußte selbst argumentieren und philosophieren. Man mußte den eigenen Wirklichkeitssinn und den eigenen Sprachgebrauch ins Spiel bringen, nicht als unumstößliches Maß, aber doch als Datum, das normalerweise verlässlich und nicht irreführend war.“³³ Man mußte, mit anderen Worten, übergehen von der historischen zur philosophischen Interpretation, die nur dort realisiert ist, wo im Hören auf einen Text zweierlei geschieht: „Verlangt ist erstens, daß sich der Hörende für den Sachverhalt möglichst schon zuvor interessiert. Das zweite und wichtigere ist, daß er das Gehörte bedenkt, das heißt vergleicht mit dem, was er selber weiß und für wahr hält.“³⁴

Entdecken und verdecken

³¹ Beides in Werke 2.

³² Klaus JACOBI, *Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens*; in: *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters* (Hrsg. Andreas SPEER), Köln: Peeters, 1994, 32.

³³ Ebd., 33.

³⁴ Josef Pieper, *Gottgeschenkte Mania. Eine Platon-Interpretation*; in: *Communio* 23 (1994), 261.

Ein solches auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen muß weder unhistorisch sein noch hermeneutisch naiv. Einerseits wird das nur noch historisch Interessante an der mittelalterlichen Philosophie und am Werk des Thomas von Aquin ja gerade erst unterscheidbar durch die wahrheitskritische Intention der philosophierenden Interpretation, wie andererseits die von der philosophischen Hermeneutik herausgestellte Geschichtlichkeit des Verstehens für *jede* Epoche gilt, also auch für die Philosophie der Gegenwart. Sie hat damit zu tun, daß „Wahrheit [...] in der Tiefe nicht von dem neutral gleichgültigen Geiste erfaßt wird [...], sondern von dem, der Antwort sucht auf ein existentiell ernstes und dringliches Fragen. Dies aber entzündet sich an der *hier und jetzt* wirklichen Situation des Einzelnen wie der Gemeinschaft.“ (II, 150; Herv. im Orig.). Es ist stets *seine* Wahrheit, die er um *der* Wahrheit willen verwirklichen muß, „weil einzig auf diese Weise ‚die‘ Wahrheit wirklich in seinen Besitz kommt und in wichtigen Bezirken oft erst als Wahrheit empfunden werden kann“ (II, 151), wie Pieper zustimmend Johann Baptist Lotz zitiert.

Solches Entdecken der mir zugänglichen Wahrheit wird immer begleitet sein von einem Verdecken anderer Aspekte, wie auch „in einer bestimmten Epoche bestimmte Elemente der Wahrheit besonders deutlich hervortreten, [...] ganz bestimmte Fragen und Aufgaben sich als besonders wichtig aufdrängen, [während] andererseits, aus dem gleichen Grunde, andere Elemente der Wahrheit zurücktreten und geradezu in die Gefahr kommen, vergessen zu werden.“ (II, 131). An diesem Phänomen der verdeckenden Erkenntnis zeigt sich für Pieper am deutlichsten die radikale „Geschichtlichkeit des Menschengesistes“, für den es „keine *tota et simul possessio*“ (ebd.) gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der ganzen Wahrheit. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen „wie Rede und Gegenrede“ (ebd.). Sich solch wirklichkeitserschließender Gegenrede auszusetzen, nicht zuletzt auch um der „besonderen Blindheiten“ (S. 132) der eigenen Epoche ansichtig zu werden, ist die Aufgabe der philosophischen Interpretation.

Demgegenüber steht gerade der Typus der rein historischen Interpretation in der Gefahr, die geschichtliche Bedingtheit des eigenen Blickes zu vergessen und „sozusagen platanweisende Geschichtsschreibung“ zu betreiben – „als ob es einen Standort gäbe, ja als ob man sich auf diesem erhöhten Standort befände, von wo aus man die Position Platons und die des Aristoteles beurteilen und aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten erklären könnte“ (II, 60).³⁵ Der Erkenntnisfortschritt in der Philosophie unterscheidet sich offensichtlich vom Fortschritt in den exakten Wissenschaften. Hier braucht man sich um die Ansichten der „Alten“, d.h. der frühesten Vertreter eines Faches, in der Regel nicht mehr zu kümmern. „Philosophische Interpretation der Alten“ hingegen bleibt sinnvoll und notwendig, „in der Hoffnung, in das Unbegreifliche der Wirklichkeit tiefer einzudringen“ (II, 1) und im Werk der großen Meister der abendländischen Philosophie „eben diese unsere Welt [...] deutlicher [gespiegelt zu sehen] als in uns selber.“ (II, 60).

Die Notwendigkeit der philosophierenden Interpretation ergibt sich also aus der Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung. „Menschliches Erkennen ist immer wahr *und* unvollständig (inadäquat)“ (II, 151), und diese gleichzeitige Inadäquatheit des Erkennens steht immer in der Gefahr, nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zugeschrieben, für die eigene Gegenwart jedoch vergessen zu werden. Den eigentlichen Grund für dieses

³⁵ Ein anschauliches Beispiel für solche platanweisende Geschichtsschreibung sind die beiden Darstellungen des Bochumer Mediävisten Kurt FLASCH zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (*Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam, 1986; *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987). In einer Rezension von Carlos Steel heißt es dazu gegen Ende: „Flaschs Hermeneutik [ist] trotz aller Bekenntnisse zum realen Kontext *idealistischer* als sie zu sein vorgibt. Denn sie begreift die Entwicklung *am Maßstab* von Ideen wie ‚Subjektivität‘, ‚Individualität‘ und ‚Fortschritt‘ (Eine neue Darstellung der Philosophie des Mittelalters; in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), 82; Herv. von mir. Vgl. auch Berthold WALD, Rezension in: *Theologische Revue* 84 (1988), 149 – 154).

Zugleich von Offenheit und Begrenzung des menschlichen Erkennens sieht Pieper in der Natur der geistigen Person, einerseits als Geistwesen „*capax universi*, auf das Ganze der Wahrheit angelegt“ (II, 94) zu sein, andererseits jedoch im Erkennen diese Totalität stets auf je eigene und einmalige Weise sie selber zu sein. Dennoch ist die im Werk der Alten, im Werk des Thomas von Aquin, „uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche [...], geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns“ (II, 61).

Auch die philosophische Hermeneutik beansprucht, über ein (vermeintlich) rein historisches Verstehen hinauszugehen und den Standpunkt der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre des neunzehnten Jahrhunderts hinter sich zu lassen. Ihr Ziel ist es, in der philosophierenden Interpretation „Wahrheitserfahrungen zurückzuerlangen, die von unserer verwissenschaftlichten Kultur teils verdeckt, teils verdrängt worden sind.“³⁶ Allerdings werden sowohl der Grund für diese „Verdeckung“ anderer Wahrheitserfahrungen wie auch die Möglichkeit ihrer Rückgewinnung anders gesehen. Als Ort der Wahrheit gilt hier nicht länger der menschliche Geist, der nach einem Wort der aristotelischen *Metaphysik* „die Betrachtung der Wahrheit“ nie „in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann“.³⁷ Ort der Wahrheit ist jetzt das Dasein, verstanden als dasjenige Seiende, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.³⁸ Wahrheit soll mithin nicht schon aus dem Weltverhältnis der antik-mittelalterlich gedachten *theoria*, sondern aus dem je eigenen praktisch-besorgten Selbstverhältnis verstanden werden. Die Ausschließlichkeit und Geschichtlichkeit des Weltbezugs als Folge einer ganz und gar selbstbezüglich gedachten Subjektivität zu verstehen, ist jedoch etwas anderes als die im Erkenntnisanspruch der *Metaphysik* mitgedachte geschichtliche Begrenztheit des endlichen Geistes.³⁹ Wer die *Metaphysik* verabschiedet und damit das Fundament des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs, löst die Erkenntnis der Wahrheit von ihrem normativen Bezug auf Wirklichkeit.

Sprache versus Metaphysik

Daß ein hermeneutisch verstandenes Philosophieren das metaphysische Fundament des Wahrheitsbegriffs hinter sich lassen und zugleich am Begriff der Wahrheit festhalten will, ist offensichtlich. Weniger offensichtlich, wenn nicht sogar völlig uneinsichtig ist jedoch, *wie*

³⁶ Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 11.

³⁷ *Metaphysik* II, 1; 993 a 30 ff.

³⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1972, 12 (Herv. im Orig.).

³⁹ Jacques MARITAIN (*Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Paris: Librairie Plon, 1925) hat eine religionsphilosophische Deutung dieses „Egozentrismus“ der Moderne versucht. Er sieht die Vorgeschichte dieser Haltung bei Luther beginnen mit einem „*égoïsme métaphysique. Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes choses, et avant tout dans l'ordre spirituel*“ (ebd., 19). Es ist seit der Veröffentlichung von Heideggers frühen Vorlesung zur *Phänomenologie des religiösen Lebens*, WS 1920/21 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995) allgemein bekannt, daß Heidegger wesentliche Anregungen für die Ausarbeitung seiner „Daseinsontologie“ aus der Beschäftigung mit der frühchristlichen Eschatologie bei Paulus, insbesondere aber auch aus der Schilderung einer radikalen Zwiespältigkeit des eigenen Dasein bezogen hat, wie sie bei Augustinus und eben Martin Luther vorliegt. Hannah Arendt hatte bereits darauf hingewiesen, daß die augustiniische Erfahrung des „*quaestio mihi factus sum*“, die radikale Verunsicherung der eigenen Existenz durch den Tod, hinter Heideggers berühmter Umschreibung des Daseins steht als einem Seienden, dem „es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (vgl. J. Grondin (s. Anm. 36, 72 sowie das ganze Kap. III: Heidegger und Augustin zur hermeneutischen Wahrheit). Heidegger selbst hat auf den theologischen Hintergrund seines Denkens hingewiesen: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“ (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, 96; vgl. dazu Karl LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*; in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 126–153. Bei aller Sympathie für Heideggers Überwindung der antiken Ontologie, verkennt Lehmann allerdings nicht die „Gefahr“, die droht, wenn „die konstitutiven Momente einer solchen Erfahrung gerade in ihrer Andersartigkeit nivelliert werden und zu gewöhnlichen subjekt-immanenten Strukturen herabsinken.“ (Ebd., 146)).

das gelingen soll. Wilhelm Dilthey hatte die Neubegründung der Philosophie als Hermeneutik unter anderem mit dem Hinweis verbunden, „daß zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit“ besteht.⁴⁰ Als Paradigma aller Metaphysik gilt ihm die *Metaphysik* des Aristoteles, deren Grundgedanke er so formuliert: „Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkt bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er vernünftig ist, erkannt werden.“⁴¹ Es ist diese „Metaphysik der intelligenten Weltursache“⁴², deren Sinn von Dilthey zwar verstanden, aber nicht länger als wahr akzeptiert wird. Denn Weltverstehen geschieht nach seiner Auffassung „nur vermittels der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit.“⁴³ Die Erkenntnisrelation zur Wirklichkeit ist damit einseitig vom Subjekt bewirkt, weshalb nicht mehr die Wirklichkeit, sondern unser Verstehen der Wirklichkeit zum Gegenstand der Philosophie werden muß. Erkenntnis der Wahrheit wird ersetzt durch das Verstehen von Sinn.

Dieser konstitutive Anthropozentrismus⁴⁴ der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird in der philosophischen Hermeneutik Gadammers nur verdeckt, aber nicht überwunden. Auch Gadamer geht aus von der Frage nach der gesellschaftlichen Lage der Philosophie und stellt fest, „daß die Gesellschaft [...] der Traditionsgestalt der Metaphysik“ seit langem „mit Verdacht“ begegnet. „Woran sich halten“ – „im Zeitalter der immer weiter um sich greifenden wissenschaftlichen Durchdringung und Lenkung unseres Lebens“?⁴⁵ Gadamer glaubt in der „Sprache, in die wir hineinwachsen und in der wir miteinander reden und uns als Handelnde verständigen“ die Basis der philosophischen Verständigung gefunden zu haben. „Denn hier ist nichts vorentschieden, nichts von dem vorausgesetzt, was sich den verschiedenen geistigen Antrieben unserer Zeit jeweils als Vorurteil, als undurchschautes oder als unzureichend erkanntes Vorurteil entgegenstellt.“⁴⁶ Sprache als universales Medium der Kommunikation, nicht als Objekt der Wissenschaft sondern als Ort der Verständigung, „an dem etwas mit uns [geschieht], über das wir nicht Herr sind“, sodaß „die Gesprächsführenden in Wahrheit weniger die Führenden als *die Geführten*“ sind, - das sei der Leitgedanke der philosophischen Hermeneutik Gadammers.⁴⁷ Wo „nichts vorentschieden ist“ fehlt allerdings auch ein Maßstab der Entscheidung. „Insofern liegt nicht in der Sprache als solcher irgendein Kriterium [...] in Richtung auf das Richtige. Aber in ihr geschieht das Gespräch.“⁴⁸

Die Rede vom Gespräch als Ort der Wahrheit scheint in der Tradition des platonischen Philosophiebegriffs zu stehen. Aber man kann wohl nicht im Ernst behaupten, daß für Platon alles, was in und mittels der Sprache „mit uns geschieht“ von sich aus die „Richtung auf das Richtige“ hat? Was ist mit seiner scharfen Kritik an der „Wortkunst“ der Sophistik? Was ist

⁴⁰ *Weltanschauungslehre*; Gesammelte Schriften VIII, Stuttgart/ Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991, 3.

⁴¹ *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; Gesammelte Schriften I, Stuttgart/ Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 194. Dilthey spricht ausdrücklich von der „Vollendung der Metaphysik in Aristoteles“ (I, 242).

⁴² Ebd., 212.

⁴³ Ebd., 138. Vgl. zu Diltheys Bedeutung für die Ausgangslage der modernen Philosophie: Arne Homann, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Freiburg/Brsg.: Alber, 1995.

⁴⁴ Vgl. dazu Berthold WALD, Wende zum Menschen (Nachwort zu J. Pieper, Werke 5, 399 - 410).

⁴⁵ „Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft“; Einleitungsreferat zum achten deutschen Kongress für Philosophie 1966 in Heidelberg unter dem Thema: *Das Problem der Sprache* (Hrsg. H. G. GADAMER), München: Wilhelm Fink, 1967, 10 ff.

⁴⁶ Ebd., 13 f.

⁴⁷ J. Grondin, (s. Anm. 36, 14 (Herv. im Orig.)). Grondin erinnert in dem Zusammenhang daran, daß der von Gadamer gewählte Titel für sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* ursprünglich und treffender „Verstehen und Geschehen“ lauten sollte, weil es Gadamer vor allem darauf ankommt, „das Verstehen weniger als eine Handlung der selbstbewußten Subjektivität als eine Geschehen der Wirkungsgeschichte darzustellen.“ (Ebd.).

⁴⁸ Ebd.

mit unserer eigenen Erfahrung sprachlicher Manipulation in einer globalen Medienwelt, in welcher der Unterschied zwischen Fiktion und Realität immer weniger zu erkennen ist? Wie soll im Medium der Sprache das Kriterium der Wahrheit liegen? Wenn *alles* Sprache ist, kann das Kriterium der Unterscheidung doch nicht im *Hören auf die Sprache*⁴⁹ zu finden sein. – Die Frage müßte doch lauten, auf *wessen* Sprache wir hören sollen, wofür aber in der Sprache *als* Sprache kein Kriterium zu finden ist.

Gadamers Verweis auf die „Sprache der Dinge“ („Ist nicht die Sprache *weniger* die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge“?⁵⁰) kann als Antwort nur bedingt überzeugen. Denn hier wird nur zustimmen können, wer zuvor das metaphysische (oder onto-theologische) Fundament des abendländischen „Logozentrismus“, die „Vorstellung vom ‚Wortcharakter‘“ der Dinge (II, 447 mit Verweis R. Guardini) akzeptiert hat. Gadamer schreibt denn auch mit Blick auf die vorausgesetzte onto-theologische Bedingung der alten Erkenntnislehre: „[...] es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind“;⁵¹ und: „das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein.“⁵² Ähnlich formulierte ja bereits Dilthey mit Blick auf den für die Wahrheitserkenntnis konstitutiven Grundgedanken der aristotelischen *Metaphysik*. Aber ebenso wie Dilthey versteht Gadamer die Rückführung des „Gedankens von der ‚Sprache der Dinge‘ [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer historischen Beschreibung“ (II, 447). Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich *nicht*.⁵³

Schöpfungsglaube als hermeneutisches Prinzip

Natürlich kann man die transzendente Begründung der Erkenntnismöglichkeit im göttlichen Nus im christlich verstandenen schöpferischen Logos bestreiten. Aber schon Diltheys Hinweis auf den „Widerstreit“ zwischen dem „geschichtlichen Bewußtsein“ der Moderne und der antiken Metaphysik war nur eine soziologische Feststellung, aber kein philosophisches Argument, sowenig wie Gadamers Rekurs auf die gesellschaftliche Lage der Philosophie. Allerdings bietet die philosophische Hermeneutik keinerlei Plausibilitätsersatz für die nun einmal kulturell ignorierte Metaphysik. Hermeneutik im Sinne Gadamers bietet „schlechterdings keine letztlich einleuchtende Erklärung“ für die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit und keinerlei Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Sie ist mit ihrer Grund-losen Berufung auf die Sprache eine „Sackgasse“ (II, 448) und in

⁴⁹ So der Titel eines Buches des Gadamer-Schülers Manfred RIEDEL (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), welcher darin die „akroamatische Dimension der Hermeneutik“ gegen Derridas metaphysik- wie hermeneutikkritische These vom „abendländischen Logozentrismus“ zu verteidigen sucht. Die „Öffnung der „akroamatischen Dimension durch die hermeneutische Philosophie unseres Jahrhunderts“ besagt für Riedel, „in der Erfahrung der Endlichkeit *aller möglichen* Denkerfahrung Stand zu nehmen, die uns das Sprechen und das es tragende Hören darauf, was die Sprache sagen läßt, entgegenhält.“ (9; Herv. von mir). Die Sprache läßt aber *alles* sagen und enthält darum selbst kein Kriterium *möglicher* Denkerfahrungen als wahr oder falsch, wie Gadamer wohl gesehen hat. Es ist darum nur konsequent, wenn Jacques Derrida unter solchen Denkbedingungen auch noch den rhetorischen Topos „Sprache“ als letzten Zufluchtsort metaphysischer Enthaltensamkeit konsequent entzaubert hat als „Spiel von Signifikanten“ ohne feste Bedeutung, das heißt aber ohne Wirklichkeitsbezug. Hier endet konsequent der von Dilthey eröffnete Weg einer Bedeutungszuschreibung aus dem inneren Erleben gegenüber einer als „toter Tatsächlichkeit“ verstandenen Wirklichkeit der Welt. (Vgl. dazu B. WALD, Vollendete Negativität oder theologisch gegründete Weltlichkeit; in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 219-235).

⁵⁰ Hans Georg GADAMER, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*; in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986, 72 (Herv. von mir).

⁵¹ Ebd., 63.

⁵² Ebd., 64.

⁵³ „Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung gewiß nicht mehr bedienen“, die sich „zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt“ (ebd., 70).

ihrem nur noch rhetorischen, aber nicht mehr einsichtig zu machenden Festhalten am Wahrheitsbegriff voller Zweideutigkeiten.⁵⁴

Eine wenn auch unbeabsichtigte Bestätigung findet Piepers Insistieren auf dem systematisch notwendigen Zusammenhang von Wahrheitsbegriff und Schöpfungsmetaphysik vonseiten der dekonstruktivistischen Sprachkritik. In seiner Antwort auf die Frage, „hat unser Sprechen Inhalt und, wenn ja, weshalb?“ hat Jacques Derrida die unausgesprochene Voraussetzung wirklichkeitserschließenden Sprechens in ähnlicher Weise wie Gadamer von ihrer theologischen Wurzel her benannt. „Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es[das Signifikat als der bezeichnete Gehalt] auf einen absoluten Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. [...] Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.“⁵⁵ Damit ist für den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit gesagt: Erstens, es ist der intelligible Charakter des sprachlichen Zeichens, der unserem Sprechen Inhalt gibt. Zweitens, dieser Inhalt kann jedoch nur aufgefaßt und ausgedrückt werden, sofern er bereits selber Ausdruck ist, „dem Wort und Antlitz Gottes zugewandt.“⁵⁶ Drittens, alles wirklichkeitserschließende Sprechen ist ermöglicht durch die Anwesenheit des göttlichen Logos in der Welt, mit dem es „unmittelbar zusammengeht“. Ohne dieses Bedingungsverhältnis von göttlichem Logos, Sprache und Wirklichkeit gibt es „kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache [als Zeichensystem] konstituiert“.⁵⁷

Derridas Thesen zu den theologisch-metaphysischen Voraussetzungen wirklichkeitsbezogenen Sprechens zeigen denn auch, warum Gadamers Beantwortung der Frage: „Gibt es eine Begründung dieser Entsprechung, die sich nicht zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt [...]?“ – dies ist der „Weg der Sprache“⁵⁸ – zwar nicht verstiegen, aber nichtssagend ist. „Es muß vielmehr die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können.“⁵⁹ Es gibt daher für ein konsequentes Denken nur die Alternative, an dieser „systematischen Verbundenheit“ des menschlichen Sprechens mit der Präsenz des göttlichen Logos in der Welt festzuhalten oder aber auf die Grund-lose Unterstellung der wirklichkeitserschließenden Kraft der menschlichen Sprache zu verzichten. Derrida selbst ist der Auffassung, daß die theologische Epoche des abendländischen Logozentrismus zu Ende ist, aber mit ihr dann auch die Berufung auf die Sprache als Ort der Wahrheit.

Pieper hingegen entwickelt in seinen Platon und Thomas-Interpretationen die andere Seite der Alternative. „Wer dem Anspruch gedanklicher Radikalität genügen will, dürfte sich kaum davon dispensieren können“, „ausdrücklich die Kategorie ‚Kreatürlichkeit‘ ins Spiel zu bringen“. „Sonst müßte er sich den Vorwurf gefallen lassen, er begreife nur halb, was er selber denkt.“ (II, 463). Diese Kategorie hat Pieper durch sein gesamtes Werk hindurch in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas von Aquin herausgearbeitet: Angefangen bei seiner Interpretation der transzendentalen Seinsbestimmungen „gut“ und „wahr“, die ohne den gedanklich realisierten Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins nicht wirklich verstanden sind und – außerhalb diese Zusammenhangs - einer weiterhin naturrechtlich argumentierenden Ethik zurecht den Vorwurf des naturalistischen

⁵⁴ Was soll eigentlich begrifflich nachvollziehbar für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis gewonnen sein, wenn Jean Grondin in seiner Erläuterung zur „hermeneutischen Wahrheit“ von der „Wahrheit des Verstehens“ spricht und diese auch im „genitivus subjectivus“ verstanden wissen will „als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet“ (s. Anm. 36, 71). Auch Irrtum und Lüge sind objektiv verstehbare semantische Gebilde. Aber diese Wahrheit des Verstehens besagt nichts darüber, woran gemessen sich der Irrtum *als* Irrtum und die Lüge *als* Lüge erweisen läßt. Am „Verstehen als solchen“ ganz sicher nicht.

⁵⁵ Jacques DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 28.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., 17.

⁵⁸ H. G. Gadamer (s. Anm. 50), 70.

⁵⁹ J. Derrida (s. Anm. 55), 28.

Fehlschlusses (Hume/ Moore) und der Metaphysik des Seins den Vorwurf steriler Tautologie (Kant) eingebracht haben; Kreatürlichkeit ist wiederum als hermeneutisches Prinzip vorausgesetzt für ein Verstehen des menschlichen Geistes, der „über seinen Kopf hinweg“ bezogen bleibt auf eine Erfüllung, welche die eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen übersteigt; schließlich ist auch die von Pieper gegen den Schulthomismus verteidigte Auffassung vom Geheimnischarakter der Wirklichkeit, Ihrer Unerschöpflichkeit und Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen, für Thomas von Aquin in ihrer Kreatürlichkeit begründet.

Thomas von Aquin als „Verteidiger der Schöpfungswirklichkeit [...], *aller* Bereiche der Schöpfungswirklichkeit, und das heißt der Wirklichkeit *überhaupt*, gerade der sichtbaren und sinnfälligen Wirklichkeit.“ (II, 22) – darin liegt nicht bloß seine Aktualität sondern auch die nachvollziehbare Konsequenz seines Denkens begründet. Daß die Welt Schöpfung ist, ist das „in seinem Sagen Ungesagte“, das wie ein Wasserzeichen alle großen philosophischen Ideen des *doctor communis* durchwirkt und von der philosophierenden Interpretation Josef Piepers aufgedeckt und im konsequenten Widerspruch Jean Paul Sartres wie im Ausweichen der Philosophischen Hermeneutik Gadamers sichtbar wird als die verlorene Mitte und Ursache aller Zweideutigkeiten der nachchristlichen Philosophie.