

Berthold Wald
Der Ort der Wahrheit*

375

»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 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 der Philosophie Platons. Ort der Wahrheit ist nicht die Vernunft, und Ausdruck der Wahrheit folglich auch nicht das System, sondern der Dialog zwischen menschlichen Subjekten. Ihr subjektives Interesse an Wahrheit ebenso wie ihre gleichgültige Skepsis sind fundamentalere Erkenntnisbedingungen als die nachträglich zur Rechtfertigung ihrer Einstellung beigebrachten »philosophischen« Argumente. Obwohl Platon den Standpunkt des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, in seinen ontologischen Konsequenzen bekämpft, teilt er doch dessen 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 Er|kenntnis

376 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« (S. 221).[3] 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. 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.[4] 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«.[5] Darum wird eine Dialogtheorie zu kurz greifen, die nicht sieht, daß Platons Auffassung vom Gespräch |

377 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.«[6]

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr die Platonauslegung und das gesamte philosophische Werk Josef Piepers von dieser Einsicht in die ethisch-anthropologischen Voraussetzungen der Wahrheitserkenntnis bestimmt sind. Wem es um die Erkenntnis von Wahrheit zu tun ist, 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 geprägt ist. Piepers Konzentration auf die dialogische Form und die Figuren der platonischen Philosophie korrespondiert seinen wesentlich an Thomas von Aquin orientierten Darstellungen der menschlichen Tugenden.[7] Im Blick auf die Situation der 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.«[8] Zu den Folgen dieser Einsicht gehört bei |

378 Pieper eine ins Einzelne gehende Deutung zentraler platonischer Figuren. Sein eigener Versuch der szenischen Übersetzung dieser in den Dialogen Platons personhaft konkret dargestellten Beziehungsformen zu Wahrheit und Irrtum in den sozialen Kontext der Gegenwart macht die Richtung seiner Platondeutung vollends klar. Das Gegenbild ist eine Platondeutung, wie sie »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.« (S. 48).

Die sachliche Unangemessenheit dieser rein historisch oder hermeneutisch interessierten 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.«[9] Piepers Spiegelung der platonischen Figuren in den uns heute vor Augen stehenden Persontypen des skeptischen Intellektuellen, des engagierten Schriftstellers, des politischen Pragmatikers, aber auch der 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 selbstsüchtigen |

379 Betrug. »Im Falle Platons und seiner Dialoge«, und man darf mit den Worten des Professors im Fernsehspiel Gorgias ergänzen, auch im Falle des von Pieper neu in Szene gesetzten platonischen Dramas um Wahrheit und Gerechtigkeit »handelt es sich um Behauptung durch Gestaltung« (S. 11).

Im Mittelpunkt seiner 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, deren Wertschätzung zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu einer regelrechten Rehabilitierung der Sophisten als bedeutenden Repräsentanten der kulturellen Entwicklung Athens geführt haben (vgl. S. 132ff.). 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, destruktiven Haltung in seiner heutigen Gestalt 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« (S. 138) findet neuerdings in dem dezidierten Anti-Platonismus des amerikanischen Philosophen Richard Rorty einen unnachgiebigen Verteidiger. 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«[10] für die Gegenwartsphilosophie fruchtbar zu machen. Rorty läßt es auch nicht an Deutlichkeit fehlen, worin er |

380 die Vorzüge der Hermeneutik sieht: »Gadamer's Bemühen um die Verabschiedung des klassischen Bildes vom Menschen als wesentlich einem Erkennen von Wesenheiten«[11] »ersetzt [...] den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der Bildung (Selbstformung) als Bestimmung unseres Denkens«.[12] 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«.[13] Mit Heidegger und Sartre erinnert Rorty daran, daß »die Suche nach objektiver Erkenntnis bloß ein menschliches Projekt [...] unter anderen ist.«[14] Bildung ist die Kultivierung »eines Gespürs für Relativität [...]. Eben dieses Gespür vermittelt die humanistische erzieherische Tradition«.[15] Hermeneutik und Existentialismus wollen eine Kultur ohne Zentrum, wie Rorty eine kleine Sammlung philosophischer Essays überschrieben hat.[16] Vom Ziel her sind beide »eine wesentlich reaktive Denkrichtung, die allein in der Opposition gegen die Tradition ihren Sinn hat.«[17] Verlangt ist in der Konsequenz ein neuer Typus von Philosophie als »bildende Philosophie«.[18] Das Neue daran ist in |

381 zweierlei Hinsicht zu sehen: »Man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man partizipiert an einem Gespräch«.[19] 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.«[20] Wer den Menschen »als den Erzeuger von Beschreibungen« sieht, für den ist »der platonische Wahrheitsbegriff absurd« und nicht »die Wahrheit«[21] Ziel der Philosophie, sondern »das Gespräch« als »der unhintergehbare Kontext [...], in dem Erkenntnis verstanden werden muß.«[22]

Es dürfte wohl nicht zu bezweifeln sein, daß die Berufung auf das Gespräch im Kontext der Hermeneutik einen völlig anderen Sinn angenommen hat als den, der maßgeblich das auf Wahrheit gerichtete Erkenntnisinteresse Platons bestimmt. 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.«[23] Fällt die Wirklichkeit als Bezugspunkt der Verständigung aus und wird das Ideal einer wirklichkeitsbezogenen Kommunikation gelehnet, droht bei aller proklamierten Kultivierung und Freisetzung neuer |

382 Möglichkeiten menschlicher Selbstentfaltung die Herrschaft des Interesses und der »Mißbrauch der Macht.«[24]

Wo die These vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit im Sinne der philosophischen Hermeneutik verstanden wird, hütet man sich, die personale Bindung der jeweiligen Sichtweisen an die Interessen des Erkenntnissubjekts näher in Augenschein zu nehmen. Man

spricht vielmehr von der »wesenhaften Geschichtlichkeit der Wahrheit« als dem ontologischen Grund für die unhintergehbare Pluralität der menschlichen Überzeugungen wie von einer Entdeckung, die erst der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert gelungen sei. In Wirklichkeit ist die Philosophie zur Zeit Platons durch eben genau dieselbe Pluralität kulturell-faktisch wie theoretisch herausgefordert. Allerdings sucht Platon den Grund für die Verschiedenheit der Auffassungen nicht in der geschichtlichen Epiphanie 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.«[25] Platon rechnet mit der Möglichkeit einer schöpferischen Freiheit, weil im Verhältnis zur Wahrheit das Interesse der Person wirksam wird. 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 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. Und um der Wahrheit willen miteinander reden heißt: sich ihr aussetzen und sich von ihr bestimmen lassen wollen.

Dieser Wille zur Wahrheit ist naturgemäß dort am meisten gefordert, wo die Wahrheit weiter reicht als unsere Möglichkeiten, |

383 sie zu erkennen. Dies ist 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 auch im Blick auf die kaum zu übersehende akademische Skepsis gegenüber jeglichem Offenbarungsglauben geschrieben. Diese scheint von der aufklärerischen Vorstellung beeinflusst, 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 ziele gerade auf die Ablösung und Überwindung des Mythos.[26] 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 der Annahme von der Reinheit und Selbstmächtigkeit des Logos im erkennenden Subjekt der Boden entzogen. 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 die unvermeidliche Konsequenz einer Hermeneutik, 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. Wer einen religiösen Skeptizismus |

384 vertritt ist daher 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.«[27]

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 schon darum »einer Korrektur« (S. 369), weil die vorausgesetzte Trennung von Vernunft und Wille nicht zu halten ist.[28] 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 Ort nicht die Vernunft, sondern das menschliche Herz.

[1] In: J. Pieper, Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden, München 1963 (demnächst in Werke 8 [S. 1]).

[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 1997, S. 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] Seitenangaben in Klammern verweisen auf den vorliegenden Band.

[4] »[...] 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 1996, S. 20).

[5] Thomas A. Szlezák, Platon lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 115f.

[6] Ebd., S. 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., S. 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.

[7] 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 antikmittelalterlichen Tugendlehre wie Josef Pieper.

[8] Szlezák, Platon lesen, S. 118. Szlezák weist ganz im Sinne Piepers darauf hin, daß die Dialoge »als Dramen zu lesen [sind]: als Stücke mit einer durchgehenden | Handlung und einer durchdachten Figurenkonstellation.« (Ebd., S. 159; Herv. im Orig.).

[9] Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt a. M. 1973, S. 68 (Herv. im Orig.). Gerhard Krüger war es auch, bei dem sich Pieper in Münster habilitiert hatte, und er vor allem hatte ihm »einem neuen, mir bis dahin weniger bekannten Lehrmeister zugeführt [...] eben Platon.« (Josef Pieper in: Philosophie in Selbstdarstellungen I (hrsg. v. Ludwig J. Pongratz), Hamburg 1975, S. 257).

[10] Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt/M. 1987, S. 388.

[11] Ebd., S. 395.

[12] Ebd., S. 389.

[13] Ebd.

[14] Ebd., S. 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., S. 387.)

- [15] Ebd., S. 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« (S. 6), zwischen dem »Natürlichen und dem Künstlichen« und »sie durch die Unterscheidung zwischen dem Nützlichen und dem weniger Nützlichen ersetzen« (S. 10). Das trifft sich auf das Genaueste mit jener 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.« (S. 6).
- [16] Stuttgart 1991.
- [17] R. Rorty, Der Spiegel der Natur, S. 397. Die Hermeneutik Gadamers 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.
- [18] Ebd., S. 403.
- [19] Ebd., S. 402.
- [20] Ebd.
- [21] Ebd., S. 409 (Herv. im Orig.).
- [22] Ebd., S. 422 (Herv. im Orig.).
- [23] Ebd., S. 345. Alle Zitate sind dem letzten Kapitel des Buches entnommen, das die kulturelle Rolle der Gadamerschen Hermeneutik beschreibt.
- [24] Vgl. dazu J. Pieper, Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht (zuerst mit dem Untertitel Platons Kampf gegen die Sophistik); in: Werke 6, S. 132-151.
- [25] Gerhard Krüger, Religiöse und profane Welterfahrung, Frankfurt a. M. 1973, S. 91f.
- [26] 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, S. 136).
- [27] Zitiert nach Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002, S. 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.).
- [28] Vgl. dazu Dieter Hattrup, Wahrheit und Interesse, Paderborn 2002 (Kap. 5.1, Das Band zwischen Wissen und Wollen).

* Nachwort zu Werke 1, 375-384.