

BERTHOLD WALD

Profesor de Filosofía de la Universidad de Paderborn y discípulo de Josef Pieper, ha tomado a su cargo la edición de la obra del inolvidable maestro. Están planeados ocho volúmenes, de los que han salido ya seis, editados por Félix Meiner en Hamburgo. El primero de ellos vio la luz en 1995 y el último hace tan sólo unos pocos meses. Cabe esperar, por tanto, que en un máximo de tres años la edición completa estará terminada.

Todos los volúmenes están muy cuidados y muy pulcramente presentados. Cada uno contiene un epílogo del editor, las indicaciones editoriales, la lista con la referencia de las ediciones originales, la lista de abreviaturas de las obras de Tomás de Aquino y el índice de personas citadas.

Están contenidos todos los libros publicados en vida por Josef Pieper, así como la mayor parte de los artículos, comunicaciones, conferencias y escritos diversos, que el maestro escribió en lengua alemana. Se incluyen, entre ellos, un no pequeño número de inéditos, algunos de los cuales son extensos manuscritos de sus lecciones.

Los epílogos del editor son breves y sustanciosos. Al editor pertenece también la ordenación general de la obra, que sigue una línea temática en los volúmenes, y una cronológica dentro de los epígrafes. En conjunto, todo está hecho con mucho acierto y seriedad científica.

El contenido merece la dedicación del editor, y hay que agradecerse-lo, pues pone en nuestras manos en forma ordenada, y fácil de leer desde el punto de vista material, unos textos de extraordinaria riqueza.

Ellos se corresponden con el carácter no menos extraordinario de su autor. Josef Pieper (1904-1997) fue catedrático de Antropología Filosófica de la Universidad de Münster. Académico de diversas academias, profesor y conferenciante invitado en los cinco continentes, múltiples veces premiado, fue además -se podría tal vez decir, sobre todo- un escritor excepcional.

De la calidad literaria de sus escritos -de los que se han vendido bastante más del millón de ejemplares, en múltiples lenguas da fe el que, ya antes de morir, el Archivo alemán de Literatura -Deutsches Literaturarchiv- de Marbach am Neckar, se ocupara de pedirle el envío de todos sus manuscritos. Aún recuerdo el paseo por la zona cercana al Aasee, en Münster, en que me lo contó. De su calidad filosófica da testimonio el número y, sobre todo, la relevancia de las Universidades que se disputaron su presencia, y de las editoriales de diversos países que

publicaron sus obras.

Visita del Prof. Dr. Berthold Wald a la Argentina. Itinerario 2010 - 2011

El 18 de marzo, a las 19 horas, pronunciará la *Lectio Inauguralis* del Centro de Estudios de la Orden de Predicadores (UNSTA, Buenos Aires). La misma tendrá el título: “El primado de la certeza. Sobre la pérdida de la realidad en el realismo moderno” y tendrá lugar en la calle Paseo Colón 533, 1er piso.

El 20 de marzo, a las 10 horas, ofrecerá un coloquio sobre el pensamiento de Pieper con el título “Filosofía positiva. El punto de partida de la filosofía en Josef Pieper”, en Pasaje 5 de julio 489 (barrio de San Telmo), sede del Centro de Estudios de la Orden de Predicadores.

Luego viajará a Mendoza, donde dictará dos seminarios en la Universidad Nacional de Cuyo: el lunes 22 de marzo, a las 18 horas, sobre el tema “El primado de la certeza”, y el martes 23 de marzo, a las 11 horas, con el título: “Razón y emoción. Tomás de Aquino y Josef Pieper, hoy”.

Esta es la segunda visita del Prof. Wald a la Argentina. La primera tuvo lugar en agosto de 2004, con ocasión del Congreso Internacional “Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo”, celebrado en la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires) en homenaje al filósofo de Münster por el centenario de su nacimiento.

En su calidad de Rector de la Facultad de Teología de Paderborn, el Prof. Wald firmará acuerdos de cooperación con distintas Universidades del país (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Universidad Católica de La Plata, Universidad Nacional de Cuyo), que facilitarán en el futuro el intercambio de profesores y alumnos, así como la posibilidad de realizar estancias de investigación tanto en Argentina como en Alemania.

En esta oportunidad el Dr. Wald participará de un intercambio académico con los miembros del centro que trabajará una agenda de actividades entre ambas universidades.

Luego disertará del día 28 de marzo 2011 sobre el siguiente tema:

*¿”El lenguaje de las cosas”? La ambigüedad postmetafísica de la
Hermenéutica Filosófica y su superación en Josef Pieper.*

¿“El lenguaje de las cosas”?
La ambigüedad postmetafísica de la Hermenéutica
Filosófica y su superación en Josef Pieper.

BERTHOLD WALD
THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADERBORN

De todas las formas de la crítica a la metafísica, la del Positivismo Lógico ha sido, con seguridad, la más radical. Para Rudolf Carnap, por ejemplo, no son absurdas meramente las respuestas de la metafísica, sino ya las preguntas. No se puede preguntar con sentido por ‘Dios’, el ‘alma’ o la esencia de las cosas porque no puede mostrarse lo que podría corresponder a estos nombres en la realidad. Realidad, eso es, para Carnap, el mundo dado en la experiencia sensible y no más que eso. El criterio para conceptos y proposiciones con sentido es, en consecuencia, su remisión a observaciones simples.¹

Sin embargo, pronto resultó que un criterio de sentido tan estrechamente comprendido, es incompatible no sólo con principios de la realidad en la metafísica, sino también con principios fundamentales en las ciencias. Y puesto que las ciencias se abandonan sólo a disgusto, se abandonó pronto nuevamente este criterio empírico de sentido. La metafísica escapó así otra vez, y goza nuevamente, desde entonces, de un creciente interés precisamente en los países anglosajones.

Pero no se trata aquí de hablar de estas objeciones, entretanto ya históricas. Su influencia se limitó, de todos modos, a la imagen de la metafísica en las ciencias. Hoy es más influyente otra forma de la crítica a la metafísica; ésta tiene su origen, sobre todo, en las ciencias del espíritu. Con ello me refiero al rechazo ampliamente difundido entre los instruidos por las ciencias del espíritu y a su reemplazo por la “Hermenéutica Filosófica”. Su crítica es más subversiva que aquélla del Positivismo Lógico y del empiris-

1 Cf. Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften* (ed. por Thomas Mormann), Hamburg 2004.

mo. Las preguntas metafísicas continúan teniendo sentido para la Hermenéutica Filosófica a pesar de la crítica empirista. Sin embargo, para ella la metafísica como filosofía primera está superada históricamente y debe ser destruida, a fin de salvar su contenido para nuestro tiempo.

En lo que sigue debe mostrarse que la hermenéutica, a causa de su concepto doble de verdad, por principio no está en condiciones de ser heredera de la metafísica. Precisamente por ello, tampoco está en condiciones de oponer un argumento efectivo al incontenible avance del materialismo y del reduccionismo. El único antídoto eficaz, la metafísica, es declarada incapaz de ser fundada y sólo de interés histórico, pero no filosófico. En mi presentación y crítica me limitaré a tres puntos: primero, una breve derivación de la hermenéutica de Gadamer de la filosofía del lenguaje del último Heidegger; segundo, una crítica inmanente de su concepto de verdad no sostenible; y tercero, un esbozo de un modelo alternativo de verdad e interpretación filosófica como se encuentra en Josef Pieper.

I. ¿Hermenéutica Filosófica como pensar postmetafísico?

En el texto introductorio de su colección de artículos publicados en 1988 con el título "El pensar postmetafísico", Habermas nombra cuatro movimientos filosóficos de la Modernidad: "la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo occidental y el estructuralismo."² Su rasgo común sería "el quiebre con la tradición"³, en cuanto que un motivo esencial en la autocomprensión de la Modernidad estaría caracterizado por la expresión "pensar postmetafísico". La tradición con la que se da el quiebre no alude sólo a la filosofía moderna de la reflexión, sino que "quiebre con la tradición" alude al quiebre con la metafísica en todas sus formas.

También la Hermenéutica Filosófica se entiende a sí misma como postmetafísica. Pero, a diferencia de las mencionadas co-

2 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, p. 12.

3 *Ibidem*, p. 14.

rientes principales de la filosofía moderna, la Hermenéutica Filosófica no quiere el quiebre sino la apropiación de la tradición. Precisamente esta intencionada simultaneidad de una crítica a la metafísica y de una continuación de la metafísica con otros medios, me parece la causa del atractivo de la Hermenéutica Filosófica. Quizás explique esto también el motivo por el cual Habermas no la contó entre las corrientes principales de la Modernidad, cuyo rasgo ve justamente en el "quiebre" con la tradición y no en su continuación modificada.

El punto de partida de la Hermenéutica Filosófica de Gadamer es la filosofía del lenguaje del último Heidegger. En su conferencia "El habla"⁴ Heidegger distingue dos interpretaciones del lenguaje dependientes de la manera como se haga la pregunta por el lenguaje. La interpretación tradicional del lenguaje comienza con la constatación: "El hombre habla".⁵ Aquí habría que preguntar: "¿Qué significa hablar?"⁶ Quien así pregunta, es decir, quien considera al lenguaje desde el hablar humano, entiende el lenguaje como sistema de signos que debe otorgar expresión al vivenciar humano interno. "Hablar es el expresar fonético y el comunicar los movimientos humanos del ánimo"⁷ y, en ello, "un representar y exhibir lo real e irreal"⁸, dice Heidegger. En esta caracterización sucinta del hablar es sencillo reconocer la triple interpretación del lenguaje con la que da comienzo el escrito aristotélico *Peri hermeneias*: "Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma". [...] "Las afecciones del alma" para Aristóteles son, a su vez, signos "de las cosas, de las que éstas [las afecciones del alma] son semejanzas".⁹ Heidegger no niega toda legitimidad a esta caracterización del hablar como manifestación llena de sentido y referida a la realidad. Este análisis lógico del lenguaje como medio de comunicación no es ni incorrecto ni in-

4 En: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

5 *Ibidem*, p. 11.

6 *Ibidem*, p. 14.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 *Peri hermeneias* 16 a 4 ss.

útil. Aunque la concesión de "corrección", como bien se sabe, no es en Heidegger necesariamente un cumplido. A Heidegger mismo le interesa preguntar incluso detrás de estas interpretaciones tradicionales del lenguaje. Para lograrlo, la pregunta no debe ser: "¿Qué significa hablar?", es decir, ¿qué es el habla como un hacer humano? Sino que la pregunta debe rezar: "¿Qué es el habla *en cuanto* habla?" Partiendo de aquí puede decir entonces Heidegger: "En pos del habla y sólo acerca de ella quisiéramos meditar. El habla misma es: el habla y nada más. El habla misma es el habla."¹⁰ No al hablar del hombre sino al hablar del habla vale atender. La consideración lógico-abstracta del lenguaje como sistema de signos, como medio de la representación, debe ser reemplazada por una consideración del lenguaje como advenimiento apropiador [*Ereignis*]. Este carácter del lenguaje como advenimiento apropiador – "El habla como habla y nada más" – radica para Heidegger aun antes de la intención comunicativa del que habla. "El habla habla. Su hablar nos habla en lo hablado",¹¹ así reza, pues, también la formulación final de Heidegger.

Con ello corta Heidegger todas las referencias lógico-metafísicas de la representación [*Repräsentation*] entre cosa y representación [*Vorstellung*] y, a su vez, entre representación [*Vorstellung*] y manifestación [*Außerung*]. Tal rechazo de la representación es también característico del concepto de verdad de Heidegger. Verdad es "desencubrimiento", lo real se muestra adviniendo. Al mostrarse de la realidad corresponde la desobjetivización del hablar. Si con vistas al mostrarse de la realidad se dice: "La cosa cosea" [*Das Ding dingt*], y sólo en este sentido se muestra a sí misma, así corresponde ahora al habla un carácter apofántico cuando Heidegger dice: "El habla habla". La desobjetivización del hablar significa, así, una ontologización del habla: "Su hablar habla para nosotros".

A esta interpretación transformada del lenguaje sigue "el lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica", como tituló Gadamer la última parte de *Verdad y Método*.¹²

10 M. Heidegger, *Sprache*, p. 12 (El resaltado es mío).

11 *Ibidem*, p. 13.

12 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer*

También Gadamer entiende el lenguaje como advenimiento apropiador [*Ereignis*], como un suceso entre el que habla y el que escucha, entre texto e intérprete. El título previsto, en principio por él mismo, para su obra principal es también completamente acertado: "Comprender y suceder".¹³ No es el acto individual del hablar como notificación lo que tiene interés hermenéutico, sino el lenguaje como un "medio [...] en el que yo y mundo se unen."¹⁴ La lingüisticidad de la relación humana con el mundo fundamenta el carácter universal de la Hermenéutica Filosófica, por lo que Gadamer la hace preceder a la hermenéutica tradicional. Ésta no pierde su valor como doctrina del método de comprender. En cuanto hermenéutica especial de la interpretación de textos está, sin embargo, subordinada a la pretensión de universalidad de la Hermenéutica Filosófica como interpretación del ser, como subordinó Heidegger en *Ser y Tiempo* las ciencias, en cuanto ontologías regionales, a una ontología fundamental de la efectuación humana del Dasein.

En el contexto de nuestro planteo no es, pues, posible hacer justicia a la totalidad de aspectos históricos y sistemáticos de la obra principal de Gadamer *Verdad y método*, la cual encontró una amplia recepción más allá de la filosofía. Sin embargo, lo que hay allí de contenido en discernimientos reales con respecto a la naturaleza del comprender, se añadiría igualmente a la hermenéutica de las ciencias del espíritu, que Gadamer quiso superar precisamente por medio de su idea de la hermenéutica universal. Me limito, por eso, sólo a algunos aspectos de la fundamentación de la pretensión de universalidad de la Hermenéutica Filosófica, en cuanto que allí está presupuesta la interpretación heideggeriana del lenguaje como premisa central.

La pregunta que debe hacerse a Gadamer es, pues, la siguiente: ¿cómo entiende la relación de lenguaje y realidad, si, con Heidegger, entiende el lenguaje no como un sistema de signos y,

philosophischen Hermeneutik (1960), Tübingen 1975, p. 361.

13 Cf. Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001, p. 14.

14 *Wahrheit und Methode*, p. 449.

en consecuencia, tampoco a partir de la adecuación entre signo y estado de cosas, sino sólo a partir del contenido de sentido de lo hablado, precisamente porque lo hablado, el texto, "dice algo" también sin remisión a la subjetividad del que habla y a la corrección formal y a la conveniencia de lo enunciado? Gadamer encuentra el paradigma para este comprender en la experiencia estética, que se sitúa inmediatamente entre el espectador y la obra de arte sin que nada más sea exigido, como, por ejemplo, el conocimiento de la intención del artista o la mirada hacia la cosa representada fuera de su representación. La obra de arte impresiona inmediatamente a través de sí misma y no recién a través de la mirada comparadora hacia la cosa representada. De igual modo, lo hablado mismo puede ser comprendido inmediatamente abriéndose al que escucha en su contenido de sentido. Esto parece trivial y lo sería también si Gadamer no hubiera elegido expresamente el paradigma de la experiencia estética con vistas a la pregunta por la verdad. Y eso significa que: lo hablado debe no sólo abrirse ello mismo, sino realidad; debe poder ser "verdadero" y decir "cómo" son las cosas.

Si se pregunta cómo se piensa más de cerca esta relación entre lenguaje y realidad bajo la perspectiva de su posibilidad de verdad, y sin presuponer para ello el tradicional modelo de lenguaje de la representación, nos vemos remitidos nuevamente en el asunto al concepto antepredicativo de verdad de Heidegger, "al lenguaje que las cosas sostienen [...]. Éste es el lenguaje que nuestra esencia finitamente histórica percibe".¹⁵ Las palabras de Heidegger acerca del lenguaje como lenguaje que se percibe escuchando, experimentan repentinamente una ampliación en Gadamer, debiendo corresponder ahora también a las cosas mismas un carácter lingüístico. De esta manera parece ser posible eludir la predicación y la representación intencional de la realidad presupuesta allí. La verdad se presenta no a través de "la actividad metódica del sujeto, sino [como] un hacer de la cosa misma [...], que el pensar padece."¹⁶

En una conferencia titulada "La naturaleza de la cosa [*der Sache*]

15 *Ibidem*, p. 452.

16 *Ibidem*, p. 450.

y el lenguaje de las cosas [der Dinge]”,¹⁷ que se publicó el mismo año que *Verdad y método* (1960), Gadamer desarrolló más detalladamente esta conexión antepredicativa de lenguaje y realidad. Primero explica muy acertadamente la convertibilidad trascendental de lo verdadero con el ente como condición de posibilidad del conocimiento verdadero. Pero rechaza la doctrina metafísica de los trascendentales a causa de sus premisas teológicas.¹⁸ La filosofía no puede, pues, servirse más de semejante fundamentación teológica [es en su condición de criatura donde están unidos alma y cosa].¹⁹ Debe preguntarse entonces: “¿Existe una fundamentación de esta correspondencia que no se extravíe en la infinitud del espíritu divino y que, sin embargo, sea capaz de hacer justicia a la correspondencia infinita de alma y ser? Yo creo que la hay. [...] Es el camino del lenguaje.”²⁰

Una vez que se concede que “el lenguaje es menos el lenguaje del hombre que el lenguaje de las cosas”²¹, entonces toda transmisión lingüística es el ámbito en el que la realidad ya está abierta para nosotros. Y esto significa que “la experiencia hermenéutica, en cuanto experiencia genuina, debe atreverse a todo lo que se le vuelve presente. No tiene la libertad de elegir y de rechazar de antemano”.²² Con ello la Hermenéutica Filosófica rechaza para sí el “pensamiento metodológico de las ciencias”, que sí eligen y eliminan de su bagaje de conocimiento determinadas interpretaciones sobre la realidad que son cedidas a los historiadores de las

17 En: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tomo 2, Tübingen 1986, pp. 66 – 76.

18 En sus *Quaestiones disputatae de Veritate* señala Tomás de Aquino que el carácter trascendental de la verdad corresponde al ente sólo bajo una doble condición. No se presupone meramente una potencia cognoscitiva del lado del hombre que, de acuerdo con su naturaleza, está referida a la realidad como un todo (cf. Ver. 1,1). Antes bien, la posibilidad de la referencia cognoscente depende de la otra condición, que consiste en la referencia de las cosas al intelecto divino (cf. Ver. 1, 2).

19 *Die Natur der Sache*, p. 71.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, p. 72 s.

22 *Wahrheit und Methode*, p. 439.

ciencias. Pero una vez que lenguaje y realidad son así determinados en su relación, de tal manera que en todo lo hablado aparece realidad, entonces el "llegar-a- lenguaje [*Zur-Sprache-kommen*] de lo dicho en la tradición [...] significa no nuestro hacer a la cosa sino el hacer de la cosa misma".²³ No somos nosotros los que disponemos de la cosa en el escuchar lo hablado, sino que la cosa dispone de nosotros, por lo que sería "literalmente más correcto decir que el lenguaje [de las cosas] nos habla, y no que nosotros lo hablamos."²⁴ Gadamer busca entonces, de esta manera, defender la pretensión de universalidad de la Hermenéutica Filosófica en oposición al ideal de objetividad de las ciencias. En el "ámbito de la filosofía [...] tiene el lenguaje otra función además de aquélla de la designación más clara posible de lo dado – él es 'dador de sí mismo' [*selbstgebend*] y aporta esta autodonación [*Selbstgabe*] a la comunicación."²⁵ Esto debe significar que la filosofía se encuentra en una relación con la tradición que es diversa de la que guardan las ciencias con su historia. El lenguaje de la tradición no está limitado como el de las ciencias a afirmar o a negar el existir de estados de cosas. El lenguaje en el ámbito de la filosofía es 'dador de sí mismo', en el sentido de que pone ante los ojos "el estado de cosas en el cómo de su significatividad"²⁶, es decir, en una determinada manera de darse. "Es un todo que se construye aquí en palabras y sólo en palabras puede llegar a darse."²⁷ Tradición es, así, el ámbito en el que están presente diversas maneras de darse del mismo objeto, de la misma realidad, y cuya riqueza se apropia en el comprender. Con ello debe volverse conciente frente a lo dado hoy, que el horizonte de la actual interpretación del mundo lingüísticamente compuesta ya está siempre codeterminado por el pasado, y que la manera actual de entender la realidad es sólo una de las múltiples maneras posibles del comprender el ser [*des Seinsverstehens*].

De allí que Gadamer se vuelva con la misma determinación no

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, p. 526.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

meramente contra el cientismo, sino también contra el historicismo. Sostiene que es común a ambas posiciones el errado convencimiento de que la cosa misma, a través de sus maneras de darse, no es conocida sino removida [*verstellt*]. Ve la diferencia únicamente en que el cientismo pretende traer la cosa metódicamente controlada ante los ojos, mientras que el historicismo busca “comprender’ –histórica o psicológicamente–“ lo dado de la tradición no como manera de darse la cosa, sino “como la mención u opinión [*Meinung*] de otro”.²⁸ “El texto que es comprendido históricamente es arrancado formalmente de la pretensión de decir verdad.”²⁹ Y en ambos casos Gadamer señala el error en que no es vista la conexión histórico-efectual al permanecer nosotros mismos como científicos e historiadores. En la medida en que el horizonte del comprender del presente es comprendido en constante formación, crecen juntamente “en el reinado de la tradición [...] lo viejo y lo nuevo continuamente hacia una validez viva.”³⁰

Si queremos saber, sin embargo, cómo puede ser verdadero este “crecer juntamente” hacia una validez viva, donde se golpean en “el ámbito del universo hermenéutico” no simplemente lo viejo y lo nuevo sino lo muy diverso y, con ello, también lo opuesto, se nos remite al modelo de razón de la dialéctica hegeliana.³¹ Gadamer remite literalmente a la tesis hegeliana “La verdad es el todo” cuando dice: “Yo creo que puede decirse por principio: no puede haber una proposición que sea verdadera sin más.” También para ello puede remitirse a una formulación de Hegel: “La forma de la proposición no es apta para declarar verdades especulativas.”³² A Gadamer no le interesan como a Hegel las verdades especulativas, sino la “aclaración interna de sí y la exposición intersubjetiva de nuestra autoexperiencia humana”³³, es decir, la apertura de ho-

28 *Ibidem*, p. 278.

29 *Ibidem*, p. 287.

30 *Ibidem*, p. 289.

31 Cf. *ibidem*, p. 439; p. 525.

32 *Was ist Wahrheit?* (1937); en: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tomo 2, p. 52.

33 *Wahrheit und Methode*, p. 525.

rizontes de sentido en diversas maneras de darse la misma realidad. El curso de tal experiencia "no está nunca limitado y no es ninguna aproximación creciente a un sentido mentado, sino que es, en cada uno de sus pasos, constante representación de este sentido".³⁴ Si bien el "uso verdaderamente vago" del "modelo verdaderamente vago de Hegel"³⁵ renuncia a la idea de una totalidad de sentido teleológicamente entendida, esto, sin embargo, en beneficio de la tesis más fuerte de que tal totalidad del sentido está dada en todo tiempo de diversa manera cada vez. No obstante, resta preguntar con qué derecho pueden ser llamadas también verdaderas las "totalidades de sentido" que se abren en el comprender.

II. La ambigüedad del concepto de verdad en la Hermenéutica Filosófica.

En la obra de Gadamer no reina la carencia de ejemplos de multivocidad en conceptos centrales. Está, por ejemplo, la expresión "pertenencia del intérprete a su texto"³⁶, que debe valer como equivalente de la tesis filosófico-trascendental de la "pertenencia [...] entre ser y verdad": el "escuchar" [*Hören auf*] el texto deviene repentinamente el "pertenecer al" [*Gehören zum*] texto. "Lenguaje" puede significar tanto "lenguaje del hombre" como también "lenguaje de las cosas", y, en este doble sentido, el lenguaje es entendido como marco trascendental de referencia de la relación humana con el mundo a la vez que su contenido material.

Me limitaré aquí a una tesis central de Gadamer que, en conexión con lo expuesto antes, conduce al concepto no aclarado de verdad, cuya vaguedad en el marco de la Hermenéutica Filosófica no se elimina ni debe hacerse tampoco. Extraigo el enunciado, manifestamente referido como tesis, del capítulo de *Verdad y mé-*

34 *Die Natur der Sache*, p. 76.

35 Cf. la autointerpretación de Gadamer en el Epílogo (1975) de *Wahrheit und Methode*, p. 525.

36 *Wahrheit und Methode*, p. 434.

todo titulado: "Rehabilitación de autoridad y tradición"³⁷, que dice así: "Lo que llamamos tradición [es]: el fundamento de su validez. Nuestra deuda con el Romanticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva un derecho."³⁸ Formulado de modo abreviado: "Tradicición significa validez *sin* fundamento".

No es difícil comprender que una tesis semejante debe provocar una contradicción. Traigo a la memoria los artículos críticos de discusión en la colección editada por Kart-Otto Apel y Jürgen Habermas *Hermenéutica y crítica de la ideología*.³⁹ Preguntemos, en primer lugar, qué debe significar "valer sin fundamento". O bien la validez está fundamentada reflexivamente y es acreditable en las cosas mismas, lo que, en principio, también podría ser el caso de la pretensión de validez de tradiciones; o, en el caso de tradiciones, su validez descansa en una autoridad indudable que las legitima. Para Platón, por ejemplo, la tradición mítica acerca de un juicio después de la muerte descansa en la autoridad de los antiguos, que no son ellos mismos los autores del mito. Platón entiende el mito más bien como un "don de los dioses a los hombres".⁴⁰ Pero lo que no me parece posible es que no se distinga entre la tradición y su fundamento de validez, de tal modo que la tradición es considerada como autoridad que se fundamenta a sí misma, como parece ser el caso en la remisión de Gadamer al Romanticismo.

Por lo demás, en relación con la tesis "tradición significa siempre validez sin fundamento", puede preguntarse si, en absoluto, puede hablarse tan indistintamente de "tradición", y si no hay más bien diversos fundamentos de validez de significado para diversas tradiciones. Para aclarar, echemos una breve mirada a la Edad Media, presuntamente tan esclava de la autoridad y unida a la

37 *Ibidem*, p. 261.

38 *Ibidem*, p. 265.

39 Frankfurt a. M. 1971.

40 *Philebo* 16 c 6. Cf. además: Josef Pieper, *Über die platonischen Mythen*; en: J. Pieper, *Obras en ocho tomos* (Edit. por B. Wald), Tomo 1, *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, Hamburg 2002, p. 323 – 374; S. 371 ss.

tradición, redescubierta por el Romanticismo. La tradición era, efectivamente, de relevante importancia para la filosofía medieval. Sin embargo, nunca se les hubiera ocurrido a los teólogos medievales, que eran ya hermeneutas de oficio, hablar de la fuerza de obligación de "la" tradición. Esto valía sólo en el único caso de la tradición religioso-eclesiástica a causa de la autoridad de la Sagrada Escritura que suponía. Esto, sin embargo, no valía de ninguna manera en la tradición filosófica. Se veían las diferencias de las tradiciones y se buscaba un equilibrio, donde parecía ser posible, en la cosa. Donde no lo era, se contradecía con argumentos, por ejemplo, al platonismo y al realismo de los universales; y se recurría con gran frecuencia a Aristóteles. La misma actitud crítica hacia la verdad existía también, sin embargo, frente a la obra del mismo Aristóteles, quien, de todos modos, podía ser citado como "el Filósofo", sin mencionarse su nombre, es decir, como la autoridad filosófica por excelencia. Así es que los comentarios a Aristóteles fueron escritos también en la forma de *Quaestiones*, pues, para los teólogos medievales, precisamente no se trataba del "aristotelismo", por tanto, no de la validez sin fundamento, sino de intelección, es decir, de una apropiación crítica de la verdad.

La curiosa ausencia de crítica de Gadamer hacia "la" tradición y su consecuente falta de diferenciación entre especies de tradición, le acarrió, no sin fundamento, el reproche de "oscurantismo teológico".⁴¹ Tengo la impresión de que la indiferencia crítica frente a la verdad por parte de la Hermenéutica Filosófica es una consecuencia inmediata del doble sentido de su concepto de verdad. En la totalidad de sentido, entendida holísticamente por Gadamer -la palabra clave era "uso vago de un hegelianismo vago"-, la realidad simplemente por conocer es equiparada con maneras lingüísticas de darse. Realidad es siempre sólo apariencia [*Erscheinung*] y, por eso, sus maneras de darse no deben medirse como verda-

41 *Wahrheit und Methode*, p. 517. El mismo Gadamer lo señala en su epílogo y nombra como fuente el *Traktat über kritische Vernunft*, 1968, de Hans Albert; en Gadamer, sin embargo, se llama erróneamente "Traktat über *praktische* Vernunft".

deras o falsas con el ser de las cosas. Se podría pensar aquí en el fenomenalismo de la teoría kantiana del conocimiento, sólo con la diferencia de que la hermenéutica hace retrógrada, en el sentido de Hegel, la distinción kantiana de apariencia y cosa en sí, y "lo que es en sí" es absorbido en la apariencia. Más cercano históricamente es, sin embargo, el arraigo en el pensamiento de Heidegger. Cuando Heidegger comprende las maneras de darse, en relación con la *Sexta Investigación Lógica* de Husserl, ya no fundamentadas trascendentalmente sino a partir de la temporalidad del Dasein, se pone en movimiento el horizonte del comprender. Ya no hay más puntos fijos de referencia frente a la realidad: la totalidad del sentido es siempre verdadera, y eso significa que tradición, en cuanto tal, puede ser comprendida ahora como "representación constante de sentido". Las tradiciones son entonces a "la" tradición como diversas maneras de darse en las que el ser del ente se muestra cada vez nuevo y siempre distinto.

En esta equiparación de apariencia y realidad, sentido y verdad, se pierde, sin embargo, el momento distintivo del concepto de verdad, como mostró Ernst Tugendhat en su trabajo sobre *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*.⁴² Frente al comprender del sentido está constituido el ser verdadero [*Wahrsein*] de lo comprendido recién sobre un "segundo sentido de dirección".⁴³ La referencia al comprender no alcanza para que lo comprendido pueda ser llamado verdadero. Sobre verdad o no verdad decide la referencia a la realidad. Cada contenido de sentido debe poder medirse no meramente en cuanto comprensible sino también en cuanto que debe valer como verdadero. ¿Qué debería haberse ganado, de lo contrario, de modo conceptualmente comprensible para la posibilidad de conocimiento verdadero, cuando Jean Grondin, en su comentario a la "Verdad hermenéutica", habla de la "verdad del comprender" y quiere entenderla también en "genitivo subjetivo" "como verdad que pertenece al comprender en cuanto tal"?⁴⁴

42 Berlin 1967.

43 Heideggers Idee der Wahrheit; en: O. Pöggeler (Ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Berlin 1969, p. 293.

44 Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 71.

También el error y la mentira son formas semánticas objetivamente comprensibles. Pero la verdad del comprender no dice en qué se muestra el error *como* error y la mentira *como* mentira, –medido con el “comprender *en cuanto tal*”, seguro que no.

Es evidente que un filosofar entendido hermenéuticamente quiere dejar tras de sí el fundamento metafísico del concepto de verdad y, a la vez, permanecer asido al concepto de verdad. Menos evidente, si no incluso completamente oscuro, es, sin embargo, cómo debe lograrse. Wilhelm Dilthey asoció la nueva fundamentación de la filosofía como hermenéutica con la indicación, entre otras, de que existe “un conflicto [...] entre la conciencia histórica del presente y todo tipo de metafísica”.⁴⁵ Como paradigma de toda metafísica valía para él la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo pensamiento fundamental formula así: “El nous, la razón divina, es el principio, el fin por el cual lo racional en las cosas es condicionado, al menos mediatamente, en cada punto, y así, el cosmos, en cuanto es racional, puede ser conocido por la razón humana emparentada con la divina.”⁴⁶ Es esta “metafísica de la causa inteligente del mundo”⁴⁷, la metafísica cuyo sentido es comprendido por Dilthey aunque ya no aceptado como verdadero. Pues comprender el mundo sucede, según su interpretación, “sólo por medio de la transmisión de nuestra experiencia interna a una efectividad en sí muerta.”⁴⁸ La relación de conocimiento con la realidad es, con ello, determinada unilateralmente por el sujeto, por lo que, ya no la realidad, sino nuestro comprender la realidad, debe convertirse en el objeto de la filosofía. El conocimiento de la verdad es reemplazado por el comprender del sentido.

45 *Weltanschauungslehre*; en: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Tomo VIII, Stuttgart/ Göttingen 1991, p. 3.

46 *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; en: *Gesammelte Schriften*, Tomo I, Stuttgart/ Göttingen 1990, p. 194. Dilthey habla expresamente de la „consumación [Vollendung] de la metafísica en Aristóteles“ (ibidem, p. 242).

47 Ibidem, p. 212.

48 Ibidem, p. 138. Cf. acerca de la importancia de Dilthey para la posición de salida de la filosofía moderna: Arne Homann, *Dilthey's Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Freiburg/Brsg. 1995.

Este antropocentrismo constitutivo⁴⁹ de la hermenéutica de las ciencias del espíritu de Dilthey es sólo ocultado en la hermenéutica filosófica de Gadamer, pero no superado. También Gadamer parte de la pregunta por el lugar social de la filosofía y comprueba “que la sociedad [...] sale al encuentro de la forma de tradición de la metafísica desde hace tiempo “con sospecha”. “¿A qué atenerse” – “en la época de penetración científica que se propaga cada vez más y conduce nuestra vida”?⁵⁰ Gadamer cree haber encontrado en el “lenguaje, en el que crecemos y en el que hablamos entre nosotros y nos ponemos de acuerdo al actuar”, la base de la comprensión filosófica. “Pues aquí no hay nada decidido previamente, nada presupuesto de lo que se opone a los diversos impulsos de nuestro tiempo en cada caso como prejuicio, como prejuicio incomprendido o insuficientemente conocido.”⁵¹ Lenguaje como medio universal de comunicación, no como objeto de la ciencia, sino como lugar de la comprensión “en el que algo [sucede] con nosotros, sobre lo cual no somos señor”, de tal modo que “los que llevan una conversación [*die Gesprächführenden*] son, en verdad, menos los que llevan [*die Führenden*] que los llevados [*die Geführten*], –ése viene a ser el pensamiento directriz de la hermenéutica filosófica de Gadamer.⁵² Donde “nada está decidido previamente”, falta ciertamente también una medida de la decisión. “En este sentido no existe en el lenguaje, en cuanto tal, algún criterio [...] en dirección a lo correcto. Pero en él sucede la conversación.”⁵³

La cuestión de la conversación como lugar de la verdad parece ubicarse en la tradición del concepto platónico de filosofía.⁵⁴ Pero

49 Cf. Berthold Wald, *Wende zum Menschen* (Epílogo a Pieper, Obras, Tomo 5, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 1997, pp. 399 - 410).

50 „Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft“; exposición introductoria al octavo Congreso alemán de Filosofía, 1966, en Heidelberg, bajo el tema: *Das Problem der Sprache* (ed. H. G. Gadamer, München 1967, p. 10 ss.).

51 *Ibidem*, p. 13 s.

52 J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 14 (resaltado en el original).

53 *Ibidem*.

54 Cf. por el contrario, B. Wald, *Der Ort der Wahrheit*, Epílogo a zu Pieper,

no se puede afirmar seriamente que para Platón todo lo que en y por medio del lenguaje "sucede con nosotros" tiene desde sí la "dirección a lo correcto". ¿Qué hay de la crítica aguda de Platón al "arte de la palabra" de la sofística? ¿Qué hay de nuestra propia experiencia de manipulación lingüística en un mundo global de medios, en el que la diferencia entre ficción y realidad se reconoce cada vez menos? ¿Cómo puede estar en medio del lenguaje el criterio de la verdad? La pregunta podría ser quizás: el lenguaje *de qué* debemos escuchar. Si *todo* es lenguaje, no puede encontrarse, desde luego, el criterio de la distinción entre verdadero y falso en el *escuchar el lenguaje*.⁵⁵

El repliegue de Gadamer hacia el comprender del lenguaje se asemeja de un modo llamativo al cambio de sentido del concepto de verdad en la hermenéutica protagórica, como quisiera denominarla esta vez. Al partir Protágoras del hombre como "medida" de la referencia con la realidad, encauza la atención hacia el sujeto cognoscente. Protágoras entiende la percepción subjetiva tan

Obras, Tomo 2, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, Hamburg 2001, p. 375-384; p. 378 ss.

55 „Hören auf die Sprache“, así se titula un libro del alumno de Gadamer Manfred Riedel (Frankfurt a. M. 1990), quien intenta defender allí la "dimensión acromática de la hermenéutica" contra la tesis tanto metafísica como hermenéutico-crítica de Derrida acerca del "logocentrismo occidental". La "apertura de la dimensión acromática por parte de la filosofía hermenéutica de nuestro siglo" indica para Riedel "tomar posición en la experiencia de la finitud de *toda* experiencia *posible* del pensar, que nos ofrece el hablar y el escuchar –que lo sostiene– lo que el lenguaje permite decir." (p. 9; el resaltado es mío). Pero el lenguaje permite decir *todo* y, por ello, no contiene un criterio de posibles experiencias del pensar como verdaderas o falsas, como bien vio Gadamer. De allí que sólo sea una consecuencia cuando Jacques Derrida, bajo tales condiciones del pensar, consecuentemente desencantó incluso aún el topos retórico "lenguaje", el último lugar de refugio del pensar postmetafísico, como "juego de significantes sin significado fijo; esto es, sin embargo: sin referencia a la realidad. Aquí termina el camino abierto por Dilthey de una atribución de significado a partir del experimentar interno, la cual debe otorgar sentido a una "efectividad" del mundo comprendida como "muerta". (Cf. además B. Wald, *Vollendete Negativität oder theologisch gegründete Weltlichkeit*; en: *Theologie und Glaube* 89 (1999), p. 219-235).

“dadora de sí” [*selbstgebend*] como entiende Gadamer el lenguaje como “dador de sí” –precisamente de tal modo, como si la referencia al objeto no fuera la condición del conocimiento verdadero, y la verdad se encontrara ya en la autorreferencia de la conciencia, o sea, en el comprender el sentido. Todo, incluso lo contradictorio, debería denominarse verdadero, así como precisamente aparece en la autodonación de la conciencia, o sea, del sentido lingüístico.

De allí que Richard Rorty entendiera con razón la interpretación de Gadamer acerca de la riqueza del universo hermenéutico como una forma de escepticismo.⁵⁶ Para su antiplatonismo se remite expresamente a la hermenéutica, especialmente a “la importancia de la obra de Gadamer”, que esencialmente habría colaborado para hacer nuevamente fructífero para la filosofía del presente “el concepto romántico del hombre como creador de sí mismo”.⁵⁷ “El esfuerzo de Gadamer por despedir la imagen clásica del hombre esencialmente como un conocedor de esencias”⁵⁸, “sustituye [...] el concepto de conocimiento por el concepto de formación (autoformación) como determinación de nuestro pensar”.⁵⁹ Pues, desde el punto de vista educativo”, es “mucho más importante que la apropiación de verdades”, “lo que podemos ‘extraer’ de la naturaleza y de la historia para nuestros propios fines”.⁶⁰ Con Heidegger y Sartre recuerda Rorty que “la búsqueda de conocimiento objetivo es meramente *un* proyecto humano [...] entre otros.”⁶¹ La formación es el cultivo “de un olfato para la relatividad

56 Klaus Müller ve en el “rasgo esencial escéptico” del pensar de Gadamer un fundamento para “que pudieran tomar lugar formas de discurso tanto teológicas como filosóficas que – dicho con cautela – se mantienen cubiertas típicamente frente a pretensiones racionales de fundamentación.” (K. Müller, *Einleitungen in die Philosophie – Versuch, die Spreu vom Weizen zu trennen*; en: *Theologische Revue* 94 (1998), p. 7).

57 *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1987, p. 388.

58 *Ibidem*, p. 395.

59 *Ibidem*, p. 389.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*, 391 (resaltado en el original). “Las dificultades [para esta interpretación] resultan de la idea que comparten platónicos, kantianos y

[...]. Precisamente este olfato proporciona la tradición educativa humanística".⁶² Hermenéutica y existencialismo quieren *Una cultura sin centro*, como tituló Rorty una pequeña colección de ensayos filosóficos.⁶³ La hermenéutica de Gadamer, desde la perspectiva de Richard Rorty, no obra, entonces, un fortalecimiento de la tradición, sino su debilitamiento por la indeterminabilidad de su contenido de verdad. Considerando su fin, son ambas "una corriente esencialmente *reactiva* de pensamiento que sólo tiene su sentido en la oposición con la tradición".⁶⁴ En consecuencia, se exige un nuevo tipo de filosofía como "filosofía formadora".⁶⁵ Lo nuevo en ello debe verse en un doble sentido: "No se hace ningún aporte de investigación, sino que se participa en una conversación".⁶⁶ Y: "Decir algo, quizás no significa siempre decir cómo es algo"; hablar no debe ser comprendido "en absoluto como representar [*Darstellen*]". "Debemos abandonar el concepto de correspondencia tanto para proposiciones como para pensamientos, y pensar estas proposiciones como asociadas con proposiciones, no con el mundo."⁶⁷ Quien ve al hombre "como creador de descripciones", para él "es absurdo el concepto platónico de verdad". No es "*la verdad*"⁶⁸ el fin de la filosofía, sino "*la conversación*" en cuanto "el contexto más allá del cual no puede irse [...], en el que debe ser comprendido el conocimiento."⁶⁹

positivistas: que el hombre tiene una esencia, a saber: descubrir la esencia de las cosas." Por eso "debe ser suprimida esta imagen clásica del hombre" (ibidem, p. 387).

62 Ibidem, p. 393. En un ensayo tardío (Relativismus: Entdecken und Erfinden, en: *Information Philosophie* 1997, Heft 1), como consecuencia de este olfato para la relatividad, Rorty quiere abandonar también la distinción entre "encontrar u hacer, descubrimiento e invención, objetivo y subjetivo" (ibidem, p. 6), y reemplazar la distinción entre lo "natural y lo artificial" por aquélla "entre lo útil y lo menos útil" (ibidem, p. 10).

63 Stuttgart 1991.

64 R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, p. 397.

65 Ibidem, p. 403.

66 Ibidem, p. 402.

67 Ibidem.

68 Ibidem, p. 409 (resaltado en el original).

69 Ibidem, p. 422 (resaltado en el original). Todas las pruebas son extraídas

También la interpretación de Rorty acerca de Gadamer confirma que la conversación en el contexto de la Hermenéutica Filosófica no se comprende ya como "lugar de la verdad" en el sentido de Platón. Son en gran parte las mismas autocaracterizaciones positivas las que dan testimonio de un profundo parentesco espiritual entre la hermenéutica filosófica y la antigua sofística. Y, a primera vista nuevamente, no puede distinguirse en realidad qué puede oponerse al proyecto humanista de un autodespliegue de posibilidades humanas. De todos modos, Rorty menciona el peligro del relativismo que prescinde de la referencia normativa hacia la realidad, pero él mismo no le presta más atención. "Quien afirma que no hay un fundamento común, parece poner en juego la razón misma. El poner en cuestión la inalienabilidad de la conmensuración aparece como el primer paso hacia el retorno de una guerra de todos contra todos."⁷⁰ Si se suspende la realidad como punto de referencia de la comprensión [*Verständigung*], y se niega el ideal de una comunicación referida a la realidad y crítica de la realidad, amenaza el reinado del interés subjetivo del individuo y del "abuso del poder"⁷¹ en todo proclamado cultivo y liberación de nuevas posibilidades de autodespliegue humano.

del último capítulo del libro que describe el rol cultural de la hermenéutica gadameriana.

70 *Ibidem*, p. 345.

71 Cf. Josef Pieper, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht* (primero con el subtítulo *Platons Kampf gegen die Sophistik*); Pieper, *Obras*, Tomo 6, Kulturphilosophische Schriften, Hamburg 1999, pp. 132–151.

III. Josef Pieper acerca de la criaturidad (o condición de criatura) [*Kreatürlichkeit*] y la interpretación filosofante

Para Pieper el trato de Heidegger con el lenguaje ha sido un motivo para desconfiar de él. Lo "verdaderamente grave" en ello no sería "la ausencia demostrable de resultado [...] de las etimologizaciones heideggerianas"⁷², tampoco "la imprecisión de lo mentado; [...] más grave aún es el gesto de rechazo que apenas puede ser mal interpretado, y que consiste en no admitir la pregunta aclaradora."⁷³ Así, el lenguaje dejaría de ser un medio de comprensión. En lugar de unir, genera camaraderías que impiden el acceso a los no iniciados, –por ejemplo, por medio de "la oscuridad, tenida por filosófica, de las biensonantes imágenes de sonido." Pieper menciona como ejemplo la determinación de Heidegger acerca del lenguaje "como el repique del silencio".⁷⁴ Tal uso lingüístico privado del lenguaje destruye la correspondencia de lenguaje, verdad y comunicación. "Para la expresión verdaderamente filosófica se trata, por el contrario, de hacer perceptible de tal manera –en un trato muy preciso con el lenguaje– la representatividad de la palabra crecida naturalmente, familiar en el fondo para todo el mundo, que el objeto de la búsqueda de la sabiduría, igualmente concerniente a todos, venga ante los ojos y permanezca en el campo visual."⁷⁵

Tampoco el sucedáneo postmetafísico de Gadamer de un "lenguaje de las cosas" ("¿No es el lenguaje *menos* el lenguaje del hombre que el lenguaje de las cosas?"⁷⁶) logra convencer a Pieper. Pues aquí sólo podrá estar de acuerdo quien haya aceptado antes el fundamento metafísico (u onto-teológico) del "logocentrismo" occidental, la "representación del 'carácter de palabra' de las co-

72 Josef Pieper, *Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers*; Pieper, *Obras*, Tomo 3, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg 1995, p. 202.

73 Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*; *ibidem*, p. 139.

74 Pieper, *Der Philosophierende und die Sprache*; *ibidem*, p. 211.

75 *Ibidem*.

76 Hans Georg Gadamer, *Die Natur der Sache*, p. 72 (El resaltado es mío).

sas.⁷⁷ Gadamer habla también, con respecto a la condición onto-teológica presupuesta de la doctrina antigua del conocimiento, de "su criaturidad donde están unidos alma y cosa".⁷⁸ Y esto querría decir: "la esencia y la realidad de la creación misma consiste en ser tal concordancia de alma y cosa."⁷⁹ Ya lo formuló Dilthey de modo semejante en relación con el pensamiento fundamental de la *Metafísica* aristotélica, constitutivo para el conocimiento de la verdad. Pero, del mismo modo que Dilthey, entiende Gadamer la remisión del "pensamiento del "lenguaje de las cosas" [...] a su raíz metafísica [...] sólo en el sentido de una descripción histórica".⁸⁰ Pero esto significa que él expresamente *no* la acepta.

Fe en la creación como principio hermenéutico

Naturalmente puede ponerse en duda argumentativamente la fundamentación trascendental, asumida ya por Aristóteles, de la posibilidad del conocimiento en el *Nous* divino. La alusión de Dilthey al "conflicto" entre la "conciencia histórica" de la Modernidad y la antigua metafísica era sólo una verificación sociológica, pero no un argumento filosófico, así como tampoco lo era el recurso de Gadamer a la posición social de la filosofía. Ciertamente, la hermenéutica filosófica no ofrece ningún tipo de reemplazo de plausibilidad para la metafísica ya culturalmente ignorada. La hermenéutica en el sentido de Gadamer no ofrece "absolutamente ninguna explicación última convincente" para la posibilidad del conocimiento de la realidad y ningún tipo de criterio para la distinción entre verdadero y falso. Ella es, con su vocación sin Fundamento al lenguaje, un "callejón sin salida"⁸¹, y permanece en su adhesión sólo retórica –pero que no puede ya hacerse evidente– al concepto de verdad lleno de ambigüedades.

"Quien [por el contrario] quiere satisfacer la pretensión de ra-

77 Josef Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Begriffs*; Pieper, Obras, Tomo 2, pp. 440-464; p. 447 (con remisión a R. Guardini).

78 Gadamer, *Natur der Sache*, p. 63.

79 *Ibidem*, p. 64.

80 Pieper, *Kreatürlichkeit*, p. 447.

81 *Ibidem*, p. 448.

dicalidad intelectual, no debería poder dispensarse” “de considerar expresamente la categoría de ‘criaturidad’”. “De lo contrario, debería dejarse hacer el reproche de que sólo comprende la mitad de lo que él mismo piensa.”⁸² Pieper destacó esta categoría a lo largo de toda su obra en sus implicaciones –por el contrario apenas advertidas– en la obra de Tomás de Aquino. Debe señalarse aquí su Doctorado (1935) “La realidad y el bien”⁸³, su escrito de Habilitación (1947) “Verdad de las cosas” y la Lección de Bonn (1947) “Acerca del bien y del mal”.⁸⁴ La interpretación de Pieper acerca de las determinaciones trascendentales del ser “bueno” y “verdadero” hace manifiesto que, en Tomás, la referencia a la condición de criatura del ser, es siempre pensada a la vez. Donde esta conexión es abandonada, pierden el “bien” y el “mal” su fundamentación metafísica. Una ética que argumenta desde el derecho natural, se expone, entonces con razón, a la objeción del paralogismo naturalista (Hume/ Moore), y la metafísica del ser, al reproche de una tautología estéril (Kant). El pensamiento de la criaturidad sirve también de base para comprender el espíritu humano, que permanece referido “más allá de su cabeza” hacia un cumplimiento que supera las propias posibilidades y esfuerzos. Finalmente, también la interpretación defendida por Pieper contra el tomismo escolar acerca del carácter de misterio de la realidad, su inagotabilidad a la vez que incomprendibilidad para el conocer humano, se fundamenta, en Tomás de Aquino, en su criaturidad.

Tomás de Aquino como “defensor de la realidad de la creación [...], de todos los ámbitos de la realidad de la creación, y eso quiere decir, de la realidad *en absoluto*, precisamente de la realidad visible y patente”⁸⁵ –en ello se encuentra fundamentada no meramente su actualidad sino también la consecuencia lógica de su pensamiento. Que el mundo es creación, es lo “no dicho en su decir”, que, como un signo de agua, entreteje todas las grandes ideas filosóficas del *doctor communis*. El abandono de este pensamiento –ya sea al

82 *Ibidem*, p. 463.

83 Josef Pieper, *Obras*, Tomo 5, Hamburg 1997, pp. 48-98.

84 Josef Pieper, *Über das Gute und das Böse*; Pieper, *Obras*, Tomo 2, pp. 1-57.

85 *Ibidem*, p. 22.

modo de la contradicción consecuente, por ej. en Jean Paul Sartre, o en la desviación de la Hermenéutica Filosófica de Gadamer— es, para Pieper, en cuanto el medio perdido del pensar occidental, la causa de todas las ambigüedades de la filosofía postcristiana.

Interpretación filosofante

Para concluir, quisiera esbozar ahora el modelo del comprender hermenéutico de Pieper, que incluye en el propio filosofar la tradición occidental de modo crítico. Sobre todo en sus interpretaciones de Platón y Tomás lo ha puesto en práctica con gran maestría. Sin embargo, no habla en ninguna parte de comprender hermenéutico. Él mismo llama "Interpretación Filosofante" a su trato con la tradición, y que debe cumplir dos condiciones para ser un conocimiento de la realidad referido a la verdad: "Se exige, en primer lugar, que el que escucha se interese ya previamente por el estado de cosas. Lo segundo y más importante es que considere lo escuchado, es decir, lo compare con lo que él mismo sabe y considera verdadero."⁸⁶ Donde la tradición debe hacerse propia y permanecer viva, debe manifestarse su validez en lo considerado por uno mismo como verdadero. Recién así se muestra si la palabra transmitida es digna de ser conservada y quizás incluso indispensable. Pieper veía con preocupación la demolición de la gran tradición filosófico-teológica en la filosofía del presente, pues "la existencia humana no sólo puede dañarse desperdiciando el aprender más, sino también olvidando y perdiendo algo imprescindible."⁸⁷ Esto imprescindible, es decir, "lo digno de ser conservado en verdad"⁸⁸, lo ve dado sobre todo, como también, por cierto, Karl Jaspers, "sobre el suelo de una substancia religiosa". Cita —aprobando— la tesis de Jaspers según la cual la filosofía morirá "en un pensar vacío si el contenido transmitido, a partir del cual ella existe, está des-

86 Josef Pieper, *Gottgeschenke Mania. Eine Platon-Interpretation*; en: *Communio* 23 (1994), p. 261.

87 Pieper, *Überlieferung*; Pieper, *Obras*, Tomo 3, p. 257.

88 Josef Pieper. *Über das in Wahrheit Bewahrenswerte*; Pieper, *Obras*, Tomo 8,1, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg 2005, pp. 156-176.

gastado; pero este contenido mismo es el suelo histórico común para teología y filosofía.”⁸⁹ Pieper intentó aclarar reiteradamente esta conexión en expresa relación con Jaspers. Un artículo de 1957 sobre “El futuro posible de la filosofía” recuerda al final las siguientes palabras de Jaspers: “la seriedad que se vuelve vacía”, cuando la substancia de la gran tradición ha sido abandonada; para luego terminar con la siguiente sentencia: “Perfectamente puede ocurrir que, al final de la Historia, la raíz de todas las cosas y el significado más extremo de la existencia –y eso quiere decir, por supuesto: el objeto específico del filosofar– sea sólo considerado aún por aquellos que *creen*.”⁹⁰

Un comprender de la gran tradición occidental, que apunta al conocimiento de la realidad, no debe ser ni ahistórico ni hermenéuticamente ingenuo. Por un lado, se vuelve precisamente distinguible lo sólo aún históricamente interesante, por ejemplo, en la filosofía medieval y en la obra de Tomás de Aquino, recién a través de la intención crítica de verdad de la interpretación filosofante, como, por otro lado, la historicidad del comprender, destacada por la hermenéutica filosófica, vale para *cada* época, también, en consecuencia, para la filosofía del presente. Tiene que ver con que “la verdad [...], en la profundidad, no es aprehendida por el espíritu neutralmente indiferente [...], sino por el que busca respuesta a un preguntar existencialmente serio y urgente. Éste se enciende, sin embargo, en la situación real *aquí y ahora* del individuo como de la comunidad.”⁹¹ Es siempre su verdad la que debe hacer realidad en aras de la verdad, “porque sólo de esta manera ‘la’ verdad llega a su posesión y, en importantes circunscripciones, frecuentemente

89 Jaspers, *Philosophie*, op. cit., p. 269; en Pieper citado con extensos pasajes en: *Überlieferung*; Pieper, *Obras*, Tomo 5, p. 298. En la tapa posterior del ejemplar de Pieper de *Philosophie* se encuentra una remisión a las páginas donde Jaspers trata la relación de filosofía y religión. En su edición del escrito de Jaspers *Vernunft und Existenz* tomó nota nuevamente de los números de páginas para las palabras clave *Überlieferung*, *Offenbarung*.

90 Pieper, *Obras*, Tomo 3, p. 323 (resaltado por Pieper).

91 Josef Pieper, *Obras en ocho tomos*, Tomo 2, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, p. 150 (resaltado en el original).

entonces puede ser percibida como verdad"⁹², como, aprobando, cita Pieper a Johann Baptist Lotz.

Este descubrimiento de la verdad accesible para mí estará siempre acompañado por un ocultamiento de otros aspectos, como también "en una determinada época resaltan de modo especialmente claro determinados elementos de la verdad, [...] se imponen como especialmente importantes preguntas y tareas muy determinadas, [mientras que] por otro lado, por el mismo motivo, otros elementos de la verdad retroceden y directamente se exponen al peligro de ser olvidados." En este fenómeno del conocimiento ocultante se muestra para Pieper del modo más claro la radical "historicidad del espíritu del hombre", para el que no hay "tota et simul possessio", posesión sistemática y completa de toda la verdad. El avance en el conocimiento de la verdad tiene lugar, por el contrario, "como discurso y objeción". La tarea de la interpretación filosófica es exponerse a tal objeción que hace lugar a la verdad, para también divisar, no en último término, las "cegueras específicas" de la propia época.⁹³

En cambio, precisamente el tipo de interpretación puramente histórica se expone al peligro de olvidar la condicionalidad histórica de la propia mirada y ejercer, "por decirlo así, historiografía acomodadora" –"como si hubiera una sede, sí, como si uno se encontrara en esta sede elevada, desde donde pudiera juzgar la posición de Platón y la de Aristóteles y explicar a partir de sus raíces y condicionalidades históricas."⁹⁴ El progreso de conocimiento en la filosofía se diferencia del progreso en las ciencias exactas. Aquí ya no hace falta, en general, ocuparse de las posturas de los "antiguos", es decir, de los representantes pasados de una materia. Por el contrario, "una interpretación filosófica de los antiguos" continúa siendo razonable y necesaria, "con la esperanza de penetrar más profundamente en lo incomprensible de la realidad"⁹⁵ y de ver reflejado "precisamente éste, nuestro mundo [...], más claramente

92 *Ibidem*, p. 150 s.

93 Todas las citas *ibidem*, p. 131 s.

94 *Ibidem*, S. 60.

95 *Ibidem*, p. 1.

en la obra de los grandes maestros de la filosofía de occidente que en nosotros mismos."⁹⁶

Los límites de la interpretación filosofante, que pone la mira en el conocimiento de la realidad, resultan, por consiguiente, de la historicidad de la experiencia humana del mundo. "El conocer humano es siempre verdadero e incompleto (inadecuado)"⁹⁷, y esta simultánea inadecuación del conocer está expuesta siempre al peligro de ser atribuida sólo a las formas pasadas del filosofar, pero olvidada para el propio presente. Pieper ve el verdadero fundamento para esta simultaneidad de apertura y limitación del conocer humano, en la naturaleza de la persona espiritual; por un lado, como ser espiritual "capax universi", aplicado al todo de la verdad"⁹⁸, por otro lado, sin embargo, siendo en el conocimiento ella misma [la persona espiritual] esta totalidad siempre de manera cada vez propia y única. El reconocimiento de la historicidad del espíritu no significa adherir a un subjetivismo o relativismo. Significa que, a pesar de que la realidad del mundo que nos sale al encuentro [...] en la obra de los antiguos filósofos, en la obra de Platón como también en la obra de Tomás de Aquino, es fundamentalmente la misma para él y para nosotros", –así es ella también "misteriosa e inagotable para él y para nosotros."⁹⁹

Pieper veía en el despertar y en el mantener despierta la pregunta filosófica que apunta al todo, el verdadero "trabajo" de la filosofía que, frente a toda especie de racionalismo, no meramente de la filosofía de la Ilustración¹⁰⁰, sino también de la filosofía de escuela (nueva escolástica)¹⁰¹, debe mantenerse viva. Quizás no hay nadie en la filosofía moderna –excepto quizás Karl Jaspers– que

96 *Ibidem*, p. 60.

97 *Ibidem*, p. 151

98 *Ibidem*, p. 94.

99 *Ibidem*, p. 61.

100 Cf. Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*; Obras, Tomo 5, pp. 99-179, sobre todo cap. I, pp. 101-116.

101 Cf. Josef Pieper, *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (aparecido en la primera edición de 1953 con el título *Philosophia Negativa*); Pieper, Obras, Tomo 2, pp. 112-152.

haya pensado con la misma consecuencia que Pieper la cognoscibilidad de la realidad juntamente con su incomprendibilidad.¹⁰² Lo que une a Jaspers y a Pieper filosóficamente de una manera única y sobre lo que se apoya su posición especial en la filosofía moderna, quizás pueda aclararse en una sentencia de Pieper, en la que queda formulada de una manera lograda la inspección en la esencia de la filosofía, simultáneamente incompleta y, sin embargo, señalando más allá del hombre, su aporte indispensable para una existencia verdaderamente humana: "Y éste sería, en consecuencia, el "trabajo" de la filosofía: permitir al hombre, precisamente en el ejercicio de su capacidad más alta, experimentar siempre de modo nuevo que el mundo es un misterio; yo sé que no sé lo propio [das Eigentliche], no todavía. El trabajo del verdadero filosofar consiste en mantener presente para el hombre la incompletitud de su esencia, el carácter de aún-no, la estructura de esperanza, propia de su existencia –y esto en medio de toda "habilidad" [Gekonntheit] y toda perfección del saber recibido en la formación, que caracteriza al señor y propietario de la naturaleza– y que necesariamente lo expone al peligro de subestimarse plenamente a sí mismo y al mundo."¹⁰³

Traducido por: Ivana Anton Mlinar
Facultad de Filosofía y Letras
UNCuyo / CONICET

102 Cf. Josef Pieper, *Was heißt Aktualität?*; Pieper, *Obras*, Tomo 8,1, pp. 230-234.

103 Josef Pieper, *Die Philosophie in der modernen Welt*; Pieper, *Werke*, Tomo 8,1, p. 136.

**„Sprache der Dinge“?
Die postmetaphysische Zweideutigkeit der
Philosophischen Hermeneutik und ihre Überwindung
bei Josef Pieper**

BERTHOLD WALD
THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADERBORN

Von allen Formen der Metaphysikkritik ist die des logischen Positivismus sicher die radikalste gewesen. Für Rudolf Carnap beispielsweise sind nicht bloß die Antworten, sondern bereits die Fragen der Metaphysik sinnlos. Man kann nicht sinnvoll nach ‚Gott‘; der ‚Seele‘ oder nach dem Wesen der Dinge fragen, weil sich nicht zeigen lässt, was diesen Namen in der Wirklichkeit entsprechen könnte. Wirklichkeit, das ist für Carnap die in der sinnlichen Erfahrung gegebene Welt und nicht mehr als das. Das Kriterium für sinnvolle Begriffe und Sätze ist daher ihre Zurückführung auf einfache Beobachtungen.¹

Allerdings hat sich bald herausgestellt, dass ein so eng gefasstes Sinnkriterium nicht bloß mit Wirklichkeitsannahmen in der Metaphysik, sondern auch mit grundlegenden Annahmen in den Wissenschaften unverträglich ist. Und weil man die Wissenschaft nur ungern aufgeben will, hat man dieses empiristische Sinnkriterium bald wieder aufgegeben. Die Metaphysik ist so noch einmal davon gekommen und erfreut sich seither, gerade in den angelsächsischen Ländern, wieder eines zunehmenden Interesses.

Nun soll hier nicht weiter von diesem inzwischen historisch gewordenen Einwand die Rede sein. Seine Wirksamkeit beschränkte sich ohnehin auf das Bild der Metaphysik in den Wissenschaften. Wirksamer ist heute eine andere Gestalt der Metaphysikkritik, die vor allem in den Geisteswissenschaften zu Hause ist. Ich meine damit die unter geisteswissenschaftlich

1 Vgl. Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften* (hrsg. von Thomas Mormann), Hamburg 2004.

Gebildeten weit verbreitete Ablehnung der Metaphysik und ihre Ersetzung durch „Philosophische Hermeneutik“. Deren Kritik an der Metaphysik ist subversiver als diejenige des logischen Positivismus und Empirismus. Metaphysische Fragen gelten der Philosophischen Hermeneutik, unbeschadet der empiristischen Kritik, weiterhin als sinnvolle Fragen. Metaphysik als erste Philosophie gilt ihr jedoch als geschichtlich überholt und muß destruiert werden, um ihren Gehalt für unsere Zeit zu retten.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, dass die Hermeneutik wegen ihres zweideutigen Wahrheitsbegriffs prinzipiell nicht in der Lage ist, die Metaphysik zu beerben. Eben darum ist sie auch nicht in der Lage, dem unaufhaltsamen Vordringen von Materialismus und Reduktionismus ein wirksames Argument entgegenzusetzen. Das einzig wirksame Gegenmittel, die Metaphysik, erklärt sie für unbegründbar und nur von historischem, aber nicht philosophischem Interesse. Ich werde mich in Darstellung und Kritik auf drei Punkte beschränken: Erstens, eine kurze Herleitung der Hermeneutik Gadamers aus der Sprachphilosophie des späten Heidegger; zweitens, eine immanente Kritik ihres nicht haltbaren Wahrheitsbegriffs und drittens, eine Skizze eines Gegenmodells von Wahrheit und philosophischer Interpretation, wie es bei Josef Pieper zu finden ist.

I. Philosophische Hermeneutik als nachmetaphysisches Denken?

In dem einleitenden Text seiner 1988 unter dem Titel *Nachmetaphysisches Denken* veröffentlichten Aufsatzsammlung nennt Jürgen Habermas vier philosophische Bewegungen der Moderne: „die analytische Philosophie, die Phänomenologie, den westlichen Marxismus und den Strukturalismus.“² Ihr gemeinsames Kennzeichen sei „der Bruch mit der Tradition“³, sofern ein

2 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, S. 12.

3 Ebd., S. 14.

wesentliches Motiv im Selbstverständnis der Moderne durch das Stichwort „nachmetaphysisches Denken“ gekennzeichnet sei. Die Tradition, mit der da gebrochen wurde, meint nicht allein die neuzeitliche Reflexionsphilosophie, sondern „Bruch mit der Tradition“ meint den Bruch mit der Metaphysik in jeder Gestalt.

Auch die Philosophische Hermeneutik versteht sich selbst als nachmetaphysisch. Aber im Unterschied zu den genannten Hauptströmungen der modernen Philosophie will die Philosophische Hermeneutik nicht den Bruch, sondern die Aneignung der Tradition. Eben diese beabsichtigte Gleichzeitigkeit von Metaphysikkritik und Fortsetzung der Metaphysik mit anderen Mitteln scheint mir der Grund für die Attraktivität der Philosophischen Hermeneutik zu sein. Zugleich mag dies auch erklären, warum Habermas sie nicht unter die philosophischen Hauptströmungen der Moderne gerechnet hat, deren Kennzeichen er ja gerade im „Bruch“ mit der Tradition, und nicht in deren veränderter Fortsetzung sieht.

Ausgangspunkt der Philosophischen Hermeneutik Gadamers ist die Sprachphilosophie des späten Heidegger. In seinem Vortrag „Die Sprache“⁴ unterscheidet Heidegger zwei Auffassungen von Sprache, je nachdem wie die Frage nach der Sprache gestellt wird. Die traditionelle Sprachauffassung beginnt mit der Feststellung: „Der Mensch spricht“.⁵ Hier wäre zu fragen: „Was heißt sprechen?“⁶ Wer so fragt, d.h. wer die Sprache vom menschlichen Sprechen her in den Blick nimmt, versteht Sprache als Zeichensystem, das dem inneren menschlichen Erleben Ausdruck verleihen soll. „Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen“⁷, und darin „ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen“⁸, sagt Heidegger. In dieser summarischen Kennzeichnung des Sprechens ist unschwer die dreistufige Sprachauffassung wiederzuerkennen, mit der

4 In: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

5 Ebd., S. 11.

6 Ebd., S. 14.

7 Ebd.

8 Ebd.

die aristotelische Schrift *Peri hermeneias* beginnt: „Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme ein Symbol für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt“. [...] „Die seelischen Widerfahrnisse“ wiederum sind für Aristoteles Zeichen „der Dinge, von denen diese [seelischen Widerfahrnisse] Abbildungen sind“.⁹ Heidegger spricht dieser Kennzeichnung des Sprechens als sinnerfüllter und auf Wirklichkeit bezogener Äußerung nicht jede Berechtigung ab. Die darauf beruhende logische Analyse der Sprache als Kommunikationsmittel ist weder unrichtig noch nutzlos. Aber das Zugeständnis von „Richtigkeit“ ist bekanntlich bei Heidegger nicht unbedingt ein Kompliment. Es geht ihm selbst darum, noch hinter diese traditionelle Auffassung von Sprache zurückzufragen. Um dahin zu gelangen, darf die Frage nicht lauten: „Was heißt sprechen?“, also, was ist die Sprache als ein menschliches Tun? Sondern die Frage hat zu lauten: Was ist die „Sprache als Sprache?“ Von hier aus kann Heidegger dann sagen: „Die Sprache selbst und nur ihr möchten wir nachdenken. Die Sprache selbst ist: Die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache.“¹⁰ Nicht auf das Sprechen des Menschen, sondern auf das Sprechen der Sprache gelte es zu achten. Die logisch-abstrakte Betrachtung der Sprache als Zeichensystem, als Medium der Repräsentation, soll ersetzt werden durch eine Betrachtung der Sprache als Ereignis. Dieser reine Ereignischarakter der Sprache – „die Sprache als Sprache und sonst nichts“ – liegt für Heidegger noch vor der Mitteilungsabsicht des Sprechers. „Die Sprache spricht. Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen“,¹¹ so lautet denn auch die abschließende Formulierung Heideggers.

Damit schneidet Heidegger alle logisch-metaphysischen Bezüge der Repräsentation zwischen Ding und Vorstellung und wiederum Vorstellung und Äußerung ab. Eine solche Ablehnung der Repräsentation ist auch kennzeichnend für Heideggers Wahrheitsbegriff. Wahrheit heißt „Unverborgenheit“, das Wirkliche zeigt sich, indem es sich ereignet. Dem Sich-zeigen der

9 *Peri hermeneias* 16 a 4 ff.

10 M. Heidegger, *Sprache*, S. 12 (Hervorhebung von mir).

11 Ebd., S. 13.

Wirklichkeit entspricht die Entsubjektivierung des Sprechens. Wenn es mit Blick auf das Sich-zeigen von Wirklichkeit heißt: „Das Ding dingt“ und nur insofern zeigt es sich selbst, so kommt jetzt auch der Sprache ein apophantischer Charakter zu, wenn Heidegger sagt: „Die Sprache spricht“. Die Entsubjektivierung des Sprechens bedeutet so eine Ontologisierung der Sprache: „Ihr Sprechen spricht für uns“.

Dieser veränderten Sprachauffassung folgt die „ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“, wie Gadamer den letzten Teil von *Wahrheit und Methode* überschrieben hat.¹² Auch Gadamer versteht die Sprache als Ereignis, als ein Geschehen zwischen Sprecher und Hörer, Text und Interpret. Der zunächst von ihm selbst vorgesehene Titel seines Hauptwerkes lautet denn auch völlig zutreffend: „Verstehen und Geschehen“.¹³ Nicht der individuelle Akt des Sprechens als Mitteilung ist von hermeneutischem Interesse, sondern die Sprache als eine „Mitte [...] in der sich ich und Welt zusammenschließen.“¹⁴ Die Sprachlichkeit des menschlichen Weltverhältnisses begründet den universalen Charakter der Philosophischen Hermeneutik, weshalb letztere von Gadamer der traditionellen Hermeneutik vorgeordnet wird. Diese verliert als Methodenlehre des Verstehens nicht ihren Wert. Als spezielle Hermeneutik der Textauslegung ist sie jedoch dem Universalitätsanspruch der Philosophischen Hermeneutik als Seinsauslegung untergeordnet, wie Heidegger in *Sein und Zeit* die Wissenschaften als regionale Ontologien einer Fundamentalontologie des menschlichen Daseinsvollzugs untergeordnet hatte.

Es ist nun im Kontext unserer Fragestellung nicht möglich, der Fülle an historischen und systematischen Aspekten von Gadammers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* gerecht zu werden, das eine breite Rezeption über die Philosophie hinaus gefunden hat. Allerdings

12 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen 1975, S. 361.

13 Vgl. Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001, S. 14.

14 *Wahrheit und Methode*, S. 449.

würde ich das, was darin an wirklichen Einsichten in die Natur des Verstehens enthalten ist, ebenso gut auch der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik zuschlagen, die Gadamer gerade durch seine Idee einer universalen Hermeneutik überbieten wollte. Ich beschränke mich darum auf einige Aspekte in der Begründung des Universalitätsanspruchs der Philosophischen Hermeneutik, sofern darin Heideggers Sprachauffassung als zentrale Prämisse vorausgesetzt ist.

Die an Gadamer zu stellende Frage lautet nun so: Wie versteht er das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, wenn er mit Heidegger Sprache nicht als ein Zeichensystem und also auch nicht von der Adäquation zwischen Zeichen und Sachverhalt her, sondern wenn er Sprache allein vom Sinngehalt des Gesprochenen her versteht, eben weil das Gesprochene, der Text, auch ohne Rückgang auf die Subjektivität des Sprechers und die formale Richtigkeit und Angemessenheit des Ausgesagten „etwas sagt“? Das Paradigma für ein solches Verstehen findet Gadamer in der ästhetischen Erfahrung, die sich unmittelbar zwischen Betrachter und Kunstwerk einstellt, ohne dass etwas anderes, nämlich die Kenntnis der Intention des Künstlers wie auch der Blick auf die dargestellte Sache außerhalb ihrer Darstellung, dazu gefordert wäre. Das Kunstwerk wirkt unmittelbar durch sich selbst und nicht erst durch den vergleichenden Blick auf die dargestellte Sache. Ebenso kann das Gesprochene selbst unmittelbar verstanden werden, indem es sich in seinem Sinngehalt dem Zuhörenden erschließt. Das scheint trivial und wäre es auch, wenn Gadamer das Paradigma der ästhetischen Erfahrung nicht ausdrücklich im Blick auf die Wahrheitsfrage gewählt hätte. Und das bedeutet: Das Gesprochene soll nicht nur sich selbst erschließen sondern Wirklichkeit; es soll „wahr“ sein können und sagen, „wie“ die Dinge sind.

Fragt man nach, wie diese Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit des näheren gedacht ist unter dem Gesichtspunkt ihrer Wahrheitsmöglichkeit und ohne dafür das traditionelle Sprachmodell der Repräsentation vorauszusetzen, dann wird man in der Sache wiederum an Heideggers vorprädikati-

ven Wahrheitsbegriff verwiesen, an „die Sprache, die die Dinge führen [...]. Sie ist die Sprache, die unser endlich-geschichtliches Wesen vernimmt.“¹⁵ Unversehens erfährt Heideggers Rede von der Sprache als Sprache, die es hörend zu vernehmen gilt, bei Gadamer eine Ausweitung, indem jetzt auch den Dingen selbst Sprachcharakter zukommen soll. Auf diese Weise scheint es möglich zu sein, die Prädikation und die darin vorausgesetzte intentionale Repräsentation der Wirklichkeit zu umgehen. Wahrheit stellt sich ein, nicht durch „die methodische Aktivität des Subjekts, sondern [als] ein Tun der Sache selbst [...], das das Denken erleidet.“¹⁶

In einem Vortrag mit dem Titel „Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge“,¹⁷ der im selben Jahr wie *Wahrheit und Methode* (1960) erschienen ist, hat Gadamer diesen vorprädikativen Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit näher ausgeführt. Zunächst erläutert er ganz zutreffend die transzendente Konvertibilität des Wahren mit dem Seienden als Bedingung der Möglichkeit wahrer Erkenntnis. Aber er weist die metaphysische Transzendentalienlehre wegen ihrer theologischen Prämisse zurück.¹⁸ „Nun kann sich die Philosophie einer solchen theologischen Begründung [es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind] gewiß nicht mehr bedienen.“¹⁹ Zu fragen ist also: „Gibt es eine Begründung dieser Entsprechung, die sich nicht zu der Unendlichkeit des göttlichen Geistes versteigt und

15 Ebd., S. 452.

16 Ebd., S. 450.

17 In: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 66 – 76.

18 In seinen *Quaestiones disputatae de Veritate* weist Thomas von Aquin darauf hin, dass der transzendente Charakter der Wahrheit dem Seienden nur unter einer doppelten Voraussetzung zukommt: Es ist nicht bloß ein Erkenntnisvermögen auf seiten des Menschen vorausgesetzt, das seiner Natur gemäß auf die Wirklichkeit im ganzen bezogen ist (vgl. Ver. 1,1). Vielmehr hängt die Möglichkeit der erkennenden Bezugnahme an der weiteren Voraussetzung einer Bezogenheit der Dinge auf den göttlichen Intellekt (vgl. Ver. 1, 2).

19 *Die Natur der Sache*, S. 71.

doch der unendlichen Entsprechung von Seele und Sein gerecht zu werden vermag? Ich meine, es gibt sie. [...] Es ist der Weg der Sprache.“²⁰

Ist einmal zugestanden, dass „die Sprache weniger die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge“²¹ ist, dann ist alle sprachliche Überlieferung der Raum, in dem die Wirklichkeit für uns bereits erschlossen ist. Und das heißt: „Die hermeneutische Erfahrung muß sich als echte Erfahrung alles, was ihr gegenwärtig wird, zumuten. Sie hat nicht die Freiheit, vorgängig auszuwählen und zu verwerfen“.²² Die Philosophische Hermeneutik verweigert sich damit dem „Methodengedanken der Wissenschaften“, die sehr wohl auswählen und bestimmte Auffassungen über die Wirklichkeit aus ihrem Wissensbestand ausscheiden und den Wissenschaftshistorikern überlassen. Sind aber einmal Sprache und Wirklichkeit in ihrem Verhältnis so bestimmt, dass in *allem* Gesprochenen Wirklichkeit zum Vorschein kommt, dann bedeutet das „Zur-Sprache-kommen des in der Überlieferung Gesagten [...] nicht unser Tun an der Sache, sondern das Tun der Sache selbst.“²³ Nicht wir verfügen im Hören des Gesprochenen über die Sache, sondern die Sache verfügt über uns, weshalb es „buchstäblich richtiger [sei] zu sagen, dass die Sprache [der Dinge] uns spricht, als dass wir sie sprechen.“²⁴

Gadamer sucht also auf diese Weise den Universalitätsanspruch der Philosophischen Hermeneutik gegenüber dem Objektivitätsideal der Wissenschaften zu verteidigen. Im „Bereiche der Philosophie [...] hat Sprache noch eine andere Funktion als die der möglichst eindeutigen Bezeichnung von Gegebenem – sie ist ‚selbstgebend‘ und bringt solche Selbstgabe in die Kommunikation ein.“²⁵ Das soll heißen, dass die Philosophie in einem anderen Verhältnis zur Überlieferung steht als die Wissenschaften zu ihrer Geschichte.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 72 f.

22 *Wahrheit und Methode*, S. 439.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 526.

Die Sprache der Überlieferung ist nicht wie die der Wissenschaften darauf begrenzt, das Vorliegen von Sachverhalten zu behaupten oder zu bestreiten. Sprache im Bereich der Philosophie ist „selbstgebend“ in dem Sinn, als sie „den Sachverhalt im Wie seiner Bedeutsamkeit“²⁶, d.h. in einer bestimmten Gegebenheitsweise, vor Augen stellt. „Es ist ein Ganzes, das hier in Worten aufgebaut wird und nur in Worten zur Gegebenheit kommt.“²⁷ Überlieferung ist damit der Raum, in dem verschiedene Gegebenheitsweisen des selben Gegenstandes, der selben Wirklichkeit, potentiell anwesend sind und deren Reichtum im Verstehen angeeignet wird. Dabei muß gegenüber dem heute Gegebenen bewusst werden, dass der Horizont der gegenwärtigen sprachlich verfassten Weltauslegung immer schon durch die Vergangenheit mitbestimmt ist und dass die gegenwärtige Weise, Wirklichkeit zu verstehen, nur eine der vielen möglichen Weisen des Seinsverstehens ist.

Gadamer wendet sich daher mit derselben Entschiedenheit nicht bloß gegen den Szientismus, sondern auch gegen den Historismus. Beiden sei die irrige Überzeugung gemeinsam, dass die Sache selbst durch ihre Gegebenheitsweisen nicht etwa erkannt, sondern verstellt wird. Den Unterschied sieht er lediglich darin, dass der Szientismus meint, die Sache methodisch kontrolliert vor Augen zu bringen, während der Historismus das Gegebene der Überlieferung nicht als Gegebenheitsweise der Sache, sondern „als die Meinung eines anderen – psychologisch oder historisch – , zu verstehen“²⁸ sucht. „Der Text, der historisch verstanden wird, wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt.“²⁹ Und beide Male sieht Gadamer den Irrtum darin, dass der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang nicht gesehen wird, indem wir selber als Wissenschaftler und Historiker stehen. Insofern nämlich der Verstehens-„Horizont der Gegenwart in ständiger Bildung begriffen“ ist, wachsen „im Walten der Tradition [...] Altes und Neues immer wieder zu le-

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 278.

29 Ebd., S. 287.

bendiger Geltung zusammen.“³⁰

Will man allerdings wissen, wie dieses „Zusammenwachsen“ zu lebendiger Geltung wahr sein kann, wo doch nicht einfach nur Altes und Neues, sondern sehr Verschiedenes und mitunter auch Gegensätzliches, sich im „Raum des hermeneutischen Universums“ stoßen, wird man auf das Vernunftmodell der Hegelschen Dialektik verwiesen.³¹ Gadamer verweist ausdrücklich auf Hegels These „Die Wahrheit ist das Ganze“, wenn er sagt: „Ich glaube, man kann prinzipiell sagen: Es kann keine Aussage geben, die schlechthin wahr ist.“ Auch dafür kann er sich auf einen Satz Hegels berufen: „Die Form des Satzes ist nicht geschickt, spekulative Wahrheiten auszusagen.“³² Gadamer geht es zwar nicht wie Hegel um spekulative Wahrheiten, sondern um die „innere Selbstaufklärung und intersubjektive Darstellung unserer menschlichen Selbsterfahrung“,³³ also um die Erschließung von Sinnhorizonten in verschiedenen Gegebenheitsweisen derselben Wirklichkeit. Der Fortgang einer solchen Erfahrung „ist niemals begrenzt und ist doch keine fortschreitende Annäherung an einen gemeinten Sinn, sondern in jedem seiner Schritte beständige Repräsentation dieses Sinns“.³⁴ Gadamers „recht vager Gebrauch“ von dem „recht vagen Vorbild Hegels“³⁵ verzichtet zwar auf die Idee einer teleologisch verstandenen Sinntotalität, dies jedoch zugunsten der stärkeren These, dass eine solche Totalität des Sinns zu allen Zeiten auf je verschiedene Weise gegeben ist. Es bleibt allerdings zu fragen, mit welchem Recht die im Verstehen sich erschließenden „Sinntotalitäten“ auch wahr genannt werden können.

30 Ebd., S. 289.

31 Vgl. ebd., S. 439; S. 525.

32 *Was ist Wahrheit?* (1937); in: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 52.

33 *Wahrheit und Methode*, S. 525.

34 *Die Natur der Sache*, S. 76.

35 Vgl. Gadamers Selbstausslegung im Nachwort (1975) zu *Wahrheit und Methode*, S. 525.

II. Die Zweideutigkeit des Wahrheitsbegriffs in der Philosophischen Hermeneutik.

An Beispielen für die Mehrdeutigkeit zentraler Begriffe herrscht im Werk Gadamers kein Mangel. Da ist beispielsweise die Rede von der „Zugehörigkeit des Interpreteten zu seinem Text“,³⁶ welche als äquivalent der transzendentalphilosophischen These von der „Zugehörigkeit [...] zwischen Sein und Wahrheit“ gelten soll: Aus dem „Hören auf“ den Text wird unversehens das „Gehören zum“ Text. „Sprache“ kann sowohl „Sprache des Menschen“ als auch „Sprache der Dinge“ bedeuten, und in dieser Doppeldeutigkeit wird Sprache zugleich als transzendentaler Bezugsrahmen des menschlichen Weltverhältnisses und als dessen materialer Gehalt verstanden.

Ich werde mich hier auf eine zentrale These Gadamers beschränken, die im Zusammenhang mit dem zuvor Dargestellten auf den ungeklärten Wahrheitsbegriff führt, dessen Vagheit im Rahmen der Philosophischen Hermeneutik nicht zu beheben ist und das wohl auch nicht soll. Die offensichtlich als These gemeinte Aussage entnehme ich dem Kapitel von *Wahrheit und Methode*, das überschrieben ist: „Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition“;³⁷ sie lautet: „Was wir Tradition nennen [ist]: Der Grund ihrer Geltung. Wir verdanken in der Tat der Romantik diese Berichtigung der Aufklärung, dass außerhalb der Vernunftgründe auch Tradition ein Recht behält.“³⁸ Also abgekürzt formuliert: „Tradition heißt Geltung *ohne* Grund“.

Daß eine solche These zum Widerspruch herausfordern muß, ist nicht schwer zu verstehen. Ich erinnere an die kritischen Diskussionsbeiträge in dem von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas herausgegebenen Sammelband *Hermeneutik und*

36 *Wahrheit und Methode*, S. 434.

37 Ebd., S. 261.

38 Ebd., S. 265.

Ideologiekritik.³⁹ Fragen wir zunächst, was es denn heißen soll, „ohne Grund zu gelten“. Entweder ist Geltung reflexiv begründet und an den Sachen selbst ausweisbar, was zunächst einmal auch beim Geltungsanspruch von Traditionen der Fall sein könnte; oder aber, im Fall von Traditionen, beruht deren Geltung auf einer sie legitimierenden unbezweifelten Autorität. Beispielsweise beruht für Platon die mythische Überlieferung von einem Gericht nach dem Tode auf der Autorität der Alten, die selbst nicht Urheber des Mythos sind. Diesen versteht Platon vielmehr als eine „Gabe der Götter an die Menschen“⁴⁰. Was mir aber nicht möglich zu sein scheint, ist, dass zwischen der Tradition und ihrem Geltungsgrund nicht unterschieden wird, sodaß die Tradition als sich selbst begründende Autorität angesehen wird, wie dies in Gadammers Verweis auf die Romantik der Fall zu sein scheint.

Des weiteren lässt sich in Bezug auf die These „Tradition heißt immer Geltung ohne Grund“ nachfragen, ob denn überhaupt so unterschiedslos von „Tradition“ gesprochen werden kann und ob nicht vielmehr für unterschiedliche Traditionen auch unterschiedliche Geltungsgründe von Bedeutung sind. Werfen wir zur Verdeutlichung einen kurzen Blick auf das von der Romantik wieder entdeckte, angeblich so autoritätshörige und traditionengebundene Mittelalter. Die Tradition war in der Tat für die mittelalterliche Philosophie von erheblicher Bedeutung. Jedoch wäre es den mittelalterlichen Theologen, die ja von Amts wegen Hermeneutiker waren, nie in den Sinn gekommen, von der Verpflichtungskraft „der“ Tradition zu sprechen. Dies galt nur in dem einen Fall der religiös-kirchlichen Tradition wegen der dahinter stehenden Autorität der Heiligen Schrift. Dies galt jedoch in keiner Weise von der philosophischen Überlieferung. Man sah die Unterschiede der Traditionen und suchte nach einem Ausgleich, wo er denn in der Sache möglich schien. Wo nicht, widersprach man mit Argumenten, beispielsweise dem Platonismus

39 Frankfurt a. M. 1971.

40 *Philebos* 16 c 6. Vgl. dazu: Josef Pieper, *Über die platonischen Mythen*; in: J. Pieper, Werke in acht Bänden (Hrsg. v. B. Wald), Bd. 1, Darstellungen und Interpretationen: Platon, Hamburg 2002, S. 323 – 374; S. 371 ff.

und dem Universalienrealismus, und stützte sich dabei oft genug auf Aristoteles. Dieselbe wahrheitskritische Einstellung bestand jedoch auch gegenüber dem Werk des Aristoteles selbst, der immerhin ohne namentliche Nennung als „der Philosoph“, also als die philosophische Autorität schlechthin zitiert werden konnte. So wurden Aristoteles-Kommentare auch in Quaestionenform geschrieben, weil es den mittelalterlichen Theologen gerade nicht um den „Aristotelismus“, also nicht um Geltung ohne Grund, sondern um Einsicht, d.h. aber um wahrheitskritische Aneignung zu tun war.

Gadamer's merkwürdige Kritiklosigkeit gegenüber „der“ Tradition und daraus folgend seine Nichtunterscheidung von Traditionsarten hat ihm nicht ganz unbegründetermaßen den Vorwurf des „theologischen Obskurantismus“ eingebracht.⁴¹ Mir scheint die wahrheitskritische Indifferenz der Philosophischen Hermeneutik eine unmittelbare Folge der Zweideutigkeit ihres Wahrheitsbegriffs zu sein. In Gadamer's holistisch verstandener Sinntotalität – das Stichwort lautete „vager Gebrauch eines vagen Hegelianismus“ – wird die zu erkennende Wirklichkeit schlechthin mit sprachlichen Gegebenheitsweisen gleichgesetzt. Wirklichkeit ist immer nur Erscheinung und darum sind ihre Gegebenheitsweisen nicht am Sein der Dinge als wahr oder falsch zu messen. Man könnte hier an den Phänomenalismus der kantischen Erkenntnislehre denken, nur mit dem Unterschied, dass die Hermeneutik die kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich im Sinne Hegels rückgängig macht und das „an sich Seiende“ in der Erscheinung aufgehen lässt. Historisch näher ist allerdings die Verwurzelung im Denken Heideggers. Indem Heidegger mit Bezug auf die VI. der *Logischen Untersuchungen Husserls* die Gegebenheitsweisen nicht mehr als transzendental begründet versteht, sondern von der Zeitlichkeit des Daseins her,

41 *Wahrheit und Methode*, S. 517. Gadamer selbst weist in seinem Nachwort darauf hin und nennt als Quelle Hans Alberts *Traktat über kritische Vernunft*, 1968; bei Gadamer heißt es allerdings irrtümlich „Traktat über praktische Vernunft“.

gerät der Horizont des Verstehens in Bewegung. Es gibt dann keine festen Bezugspunkte mehr gegenüber der Realität: Die Totalität des Sinns ist immer wahr, und das heißt: Tradition als solche kann jetzt verstanden werden als „beständige Repräsentation von Sinn“. Die Traditionen verhalten sich dann zu „der“ Tradition wie verschiedene Gegebenheitsweisen, worin sich das Sein des Seienden jeweils neu und immer anders zeigt.

In dieser Gleichsetzung von Erscheinung und Wirklichkeit, Sinn und Wahrheit, geht jedoch das unterscheidende Moment des Wahrheitsbegriffs verloren, wie Ernst Tugendhat in seiner Arbeit über den *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* gezeigt hat.⁴² Gegenüber dem Verstehen von Sinn ist das Wahrsein des Verstandenen erst über einen „zweiten Richtungssinn“ konstituiert.⁴³ Der Bezug auf das Verstehen genügt nicht, damit das Verstandene auch wahr genannt werden kann. Über Wahrheit und Unwahrheit entscheidet der Bezug auf Wirklichkeit. Jeglicher Sinngehalt muß sich daran messen lassen, sofern er nicht bloß verstehbar, sondern auch als wahr gelten soll. Was sollte demgegenüber begrifflich nachvollziehbar für die Möglichkeit wahrer Erkenntnis 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 Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet“?⁴⁴ Auch Irrtum und Lüge sind objektiv verstehbare semantische Gebilde. Aber die Wahrheit des Verstehens besagt nichts darüber, woran sich der Irrtum *als* Irrtum und die Lüge *als* Lüge erweisen lässt, - gemessen am „Verstehen *als solchem*“ ganz sicher nicht.

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 uneinsi-

42 Berlin 1967.

43 Heideggers Idee der Wahrheit; in: O. Pöggeler (Hsrg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Berlin 1969, S. 293.

44 Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, S. 71.

ichtig ist jedoch, *wie* 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.⁴⁵ 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.“⁴⁶ Es ist diese „Metaphysik der intelligenten Weltursache“⁴⁷, deren Sinn von Dilthey zwar verstanden, aber nicht länger als wahr akzeptiert wird. Denn Weltverstehen geschieht nach seiner Auffassung „nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit.“⁴⁸ 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 Anthropozentrismus⁴⁹ der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird in der philosophischen Hermeneutik Gadamers nur verdeckt, aber nicht überwunden. Auch Gadamer geht aus von der Frage nach der gesellschaftlichen

45 *Weltanschauungslehre*; in: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Stuttgart/ Göttingen 1991, S. 3.

46 *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Stuttgart/ Göttingen 1990, S. 194. Dilthey spricht ausdrücklich von der „Vollendung der Metaphysik in Aristoteles“ (ebd., S. 242).

47 Ebd., S. 212.

48 Ebd., S. 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. 1995.

49 Vgl. dazu Berthold Wald, *Wende zum Menschen* (Nachwort zu Pieper, *Werke*, Bd. 5, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 1997, S. 399 - 410).

Lage der Philosophie und stellt fest, „daß die Gesellschaft [...] der Traditions-gestalt der Metaphysik“ seit langem „mit Verdacht“ begegnet. „Woran sich halten“ – „im Zeitalter der immer weiter um sich greifenden wissenschaftlichen Durchdringung und Lenkung unseres Lebens“?⁵⁰ 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.“⁵¹ 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 Gesprächführenden in Wahrheit weniger die Führenden als *die Geführten*“ sind, - das sei der Leitgedanke der philosophischen Hermeneutik Gadamers.⁵² 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.“⁵³

Die Rede vom Gespräch als Ort der Wahrheit scheint in der Tradition des platonischen Philosophiebegriffs zu stehen.⁵⁴ 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 der scharfen Kritik Platons an der „Wortkunst“ der Sophistik? Was ist mit un-

50 „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 1967, S. 10 ff.).

51 Ebd., S. 13 f.

52 J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, S. 14 (Herv. im Orig.).

53 Ebd.

54 Vgl. dagegen B. Wald, *Der Ort der Wahrheit*, Nachwort zu Pieper, *Werke*, Bd. 2, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, S. 375-384; S. 378 ff.

serer 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? Die Frage könnte allenfalls lauten, auf *wessen* Sprache wir hören sollen. Wenn *alles* Sprache ist, kann das Kriterium der Unterscheidung von wahr und falsch doch nicht im *Hören auf die Sprache*⁵⁵ zu finden sein. –

Gadamer's Rückzug auf das Verstehen von Sprache ähnelt so in auffälliger Weise der Umdeutung des Wahrheitsbegriffs in der protagoräischen Hermeneutik, wie ich es einmal nennen will. Indem Protagoras vom Menschen als „Maß“ der Wirklichkeitsbeziehung ausgeht, lenkt er die Aufmerksamkeit auf das erkennende Subjekt. Protagoras versteht die subjektive Wahrnehmung als ebenso „selbstgebend“, wie Gadamer die Sprache als selbstgebend versteht – gerade so, als ob die Gegenstandsbeziehung nicht die Voraussetzung wahrer Erkenntnis und die Wahrheit schon in der Selbstbeziehung des Bewusstseins bzw. im Sinnverstehen zu finden sei. Alles, auch das einander Widersprechende, wäre dann wahr zu nennen, so, wie es in der Selbstgabe des Bewusstseins bzw. des sprachlichen

55 So der Titel eines Buches des Gadamer-Schülers Manfred Riedel (Frankfurt a. M. 1990), welcher darin die „akroamatische Dimension der Hermeneutik“ gegen Derridas metaphysik- wie hermeneutikkritische These vom „abendländischen Logoentrismus“ 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.“ (S. 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 Denkvoraussetzungen auch noch den rhetorischen Topos „Sprache“, den letzten Zufluchtsort des nachmetaphysischen Denkens, konsequent entzaubert hat als „Spiel von Signifikanten“ ohne feste Bedeutung, das heißt aber: ohne Wirklichkeitsbezug. Hier endet der von Dilthey eröffnete Weg einer Bedeutungszuschreibung aus dem inneren Erleben, welche einer als „tot“ verstandenen „Tatsächlichkeit“ der Welt Sinn verleihen soll. (Vgl. dazu B. Wald, *Vollendete Negativität oder theologisch gegründete Weltlichkeit*; in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), S. 219-235).

Sinns gerade erscheint.

Richard Rorty hat daher zu Recht Gadammers Auffassung vom *Reichtum* des hermeneutischen Universums als eine Form des Skeptizismus verstanden.⁵⁶ Er beruft sich für seinen Anti-Platonismus ausdrücklich auf die Hermeneutik, insbesondere auf „die Bedeutung des Gadammerschen Werks“, das wesentlich dazu beigetragen habe, „den romantischen Begriff des Menschen als dem Schöpfer seiner selbst“⁵⁷ für die Gegenwartsphilosophie wieder fruchtbar zu machen. „Gadammers Bemühen um die Verabschiedung des klassischen Bildes vom Menschen als wesentlich einem Erkennen von Wesenheiten“⁵⁸ „ersetzt [...] den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der Bildung (Selbstformung) als Bestimmung unseres Denkens“.⁵⁹ 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“.⁶⁰ Mit Heidegger und Sartre erinnert Rorty daran, daß „die Suche nach objektiver Erkenntnis bloß *ein* menschliches Projekt [...] unter anderen ist.“⁶¹ Bildung ist die Kultivierung „eines Gespürs für Relativität [...]. Eben dieses Gespür vermittelt die humanistische erzieherische Tradition“.⁶²

56 Klaus Müller sieht in dem „skeptischen Grundzug“ von Gadammers Denken einen Grund dafür, „dass theologisch wie philosophisch Diskursformen Platz greifen konnten, die sich – vorsichtig gesagt – rationalen Begründungsansprüchen gegenüber ausgesprochen bedeckt halten.“ (K. Müller, Einleitungen in die Philosophie – Versuch, die Spreu vom Weizen zu trennen; in: *Theologische Revue* 94 (1998), S. 7).

57 *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1987, S. 388.

58 Ebd., S. 395.

59 Ebd., S. 389.

60 Ebd.

61 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., S. 387).

62 Ebd., S. 393. In einem späteren Essay (Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: *Information Philosophie* 1997, Heft 1) will Rorty als

Hermeneutik und Existentialismus wollen *Eine Kultur ohne Zentrum*, wie Rorty eine kleine Sammlung philosophischer Essays überschrieben hat.⁶³ Die Hermeneutik Gadamers bewirkt aus der Sicht Richard Rortys also nicht eine Stärkung der Tradition, sondern deren Schwächung durch die Unbestimmbarkeit ihres Wahrheitsgehalts. Vom Ziel her sind beide „eine wesentlich *reaktive* Denkrichtung, die allein in der Opposition gegen die Tradition ihren Sinn hat.“⁶⁴ Verlangt ist in der Konsequenz ein neuer Typus von Philosophie als „bildende Philosophie“.⁶⁵ Das Neue daran ist in zweierlei Hinsicht zu sehen: „Man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man partizipiert an einem Gespräch“.⁶⁶ 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.“⁶⁷ Wer den Menschen „als den Erzeuger von Beschreibungen“ sieht, für den ist „der platonische Wahrheitsbegriff absurd“. Nicht „*die Wahrheit*“⁶⁸ ist Ziel der Philosophie, sondern „*das Gespräch*“ als „der unhintergehbare Kontext [...], in dem Erkenntnis verstanden werden muß.“⁶⁹

Auch die Gadamer-Interpretation Rortys bestätigt so, daß das Gespräch im Kontext der Philosophischen Hermeneutik nicht

Konsequenz dieses Gespürs für Relativität auch die Unterscheidung zwischen „Finden und Machen, Entdeckung und Erfindung, Objektivem und Subjektivem preisgeben“ (ebd., S. 6), und die Unterscheidung zwischen dem „Natürlichen und dem Künstlichen“ durch die „zwischen dem Nützlichen und dem weniger Nützlichen ersetzen“ (ebd., S. 10).

63 Stuttgart 1991.

64 R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, S. 397.

65 Ebd., S. 403.

66 Ebd., S. 402.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 409 (Herv. im Orig.).

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

weiter als „Ort der Wahrheit“ im Sinne Platons verstanden ist. Es sind weitgehend dieselben positiven Selbstkennzeichnungen, die eine tiefere 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.“⁷⁰ Fällt die Wirklichkeit als Bezugspunkt der Verständigung aus und wird das Ideal einer wirklichkeitsbezogenen und wahrheitskritischen Kommunikation gelehnet, droht bei aller proklamierten Kultivierung und Freisetzung neuer Möglichkeiten menschlicher Selbstentfaltung die Herrschaft des subjektiven Einzelinteresses und der „Mißbrauch der Macht.“⁷¹

III. Josef Pieper über Kreatürlichkeit und die philosophierende Interpretation

Für Pieper ist Heideggers Umgang mit der Sprache ein Grund gewesen, ihm zu mißtrauen. Das „eigentliche Schlimme“ daran sei nicht „die erweisbare Resultatlosigkeit [...] der Heideggerschen Etymologisierung“,⁷² auch nicht schon „die Undeutlichkeit des Gemeinten; [...] schlimmer noch ist der kaum mißzuvers-

70 Ebd., S. 345.

71 Vgl. dazu Josef Pieper, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht* (zuerst mit dem Untertitel *Platons Kampf gegen die Sophistik*); Pieper, Werke, Bd. 6, Kulturphilosophische Schriften, Hamburg 1999, S. 132–151.

72 Josef Pieper, *Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers*; Pieper, Werke, Bd. 3, Schriften zum Philosophiebegriff, Hamburg 1995, S. 202.

tehende Abwehrgestus, der sich die klärende Frage verbittet.⁷³ Sprache höre damit auf, Verständigungsmittel zu sein. Statt zu verbinden, schafft sie Jüngerschaften, die Uneingeweihten den Zugang verwehren, – zum Beispiel durch die „für philosophisch gehaltene Dunkelheit wohltonender Klangbilder.“ Pieper nennt als Beispiel Heideggers Bestimmung der Sprache „als das Geläut der Stille.“⁷⁴ Solch privatsprachlicher Gebrauch von Sprache zerstört die Zusammengehörigkeit von Sprache, Wahrheit und Kommunikation. „Für die wahrhaft philosophische Äußerung aber kommt es darauf an, in einem sehr genauen Umgehen mit der Sprache die im Grunde jedermann vertraute Aussagekraft des natürlich gewachsenen Wortes auf solche Weise vernehmlich zu machen, daß der gleichfalls jedermann betreffende Gegenstand der Weisheitssuche vor die Augen kommt und im Blickfeld bleibt.“⁷⁵

Auch Gadamers Verweis auf die „Sprache der Dinge“ („Ist nicht die Sprache *weniger* die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge“?⁷⁶) vermag Pieper nicht zu überzeugen. Denn hier wird nur zustimmen können, wer zuvor das metaphysische (oder ontotheologische) Fundament des abendländischen „Logozentrismus“, die „Vorstellung vom ‚Wortcharakter‘“ der Dinge⁷⁷ akzeptiert hat. Gadamer spricht denn auch mit Blick auf die vorausgesetzte ontotheologische Bedingung der alten Erkenntnislehre von „ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind“.⁷⁸ Und das bedeute ja: „das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein.“⁷⁹ Ähnlich formulierte ja bereits Dilthey mit Blick auf den für die Wahrheitserkenntnis konstitutiven Grundgedanken der aristotelischen *Metaphysik*. Aber ebenso wie Dilthey versteht

73 Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*; ebd., S. 139.

74 Pieper, *Der Philosophierende und die Sprache*; ebd., S. 211.

75 Ebd.

76 Hans Georg Gadamer, *Die Natur der Sache*, S. 72 (Herv. von mir).

77 Josef Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Begriffs*; Pieper, *Werke*, Bd. 2, S. 440-464; S. 447 (mit Verweis auf R. Guardini).

78 Gadamer, *Natur der Sache*, S. 63.

79 Ebd., S. 64.

Gadamer die Rückführung des „Gedankens von der ‚Sprache der Dinge‘ [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer historischen Beschreibung“. ⁸⁰ Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich *nicht*.

Schöpfungsglaube als hermeneutisches Prinzip

Natürlich kann man die schon von Aristoteles angenommene transzendente Begründung der Erkenntnismöglichkeit im göttlichen Nus argumentativ bestreiten. 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“⁸¹ und in ihrem nur noch rhetorischen, aber nicht mehr einsichtig zu machenden Festhalten am Wahrheitsbegriff voller Zweideutigkeiten.

„Wer [dagegen] 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.“⁸² Diese Kategorie hat Pieper durch sein gesamtes Werk hindurch in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas von Aquin herausgearbeitet. Zu verweisen ist hier auf seine Dissertation (1935) „Die Wirklichkeit und das Gute“⁸³, seine Habilitationsschrift (1947)

80 Pieper, *Kreatürlichkeit*, S. 447.

81 Ebd., S. 448.

82 Ebd., S. 463.

83 Josef Pieper, *Werke*, Bd. 5, Hamburg 1997, S. 48-98.

„Wahrheit der Dinge“ und die Bonner Vorlesung (1947) „Über das Gute und das Böse“.⁸⁴ Piepers Interpretation der transzendentalen Seinsbestimmungen „gut“ und „wahr“ macht deutlich, daß bei Thomas der Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins stets mitgedacht ist. Wo dieser Zusammenhang aufgegeben wird, verlieren das „Gute“ und das „Wahre“ ihre metaphysische Begründung. Eine naturrechtlich argumentierende Ethik ist dann zurecht dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses (Hume/ Moore) ausgesetzt und die Metaphysik des Seins dem Vorwurf steriler Tautologie (Kant). Der Gedanke der Kreatürlichkeit liegt auch dem Verstehen des menschlichen Geistes zugrunde, 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, ihre Unerschöpflichkeit ebenso wie Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen, bei 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.“⁸⁵ – 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. Die Preisgabe dieses Gedankens – ob in der Weise des konsequenten Widerspruchs etwa bei Jean Paul Sartre oder im Ausweichen der Philosophischen Hermeneutik Gadamers - ist für Pieper als die verlorene Mitte des abendländischen Denkens die Ursache aller Zweideutigkeiten der nachchristlichen Philosophie.

Philosophierende Interpretation

84 Josef Pieper, Über das Gute und das Böse; Pieper, Werke, Bd. 2, S. 1-57.

85 Ebd., S. 22.

Ich möchte nun abschließend Piepers Modell des hermeneutischen Verstehens skizzieren, das die abendländische Überlieferung wahrheitskritisch in das eigene Philosophieren miteinbezieht. In seinen Platon- und Thomas-Interpretationen vor allem hat er es mit großer Meisterschaft praktiziert. Allerdings spricht er nirgends von hermeneutischem Verstehen. Er selbst nennt seinen Umgang mit der Überlieferung „Philosophierende Interpretation“, die zwei Bedingungen erfüllen muß, um eine wahrheitsbezogene Erkenntnis von Wirklichkeit zu sein: „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.“⁸⁶ Wo Überlieferung angeeignet werden und lebendig bleiben soll, muß sich ihre Geltung an dem von einem selbst für wahr Gehaltenen erweisen. Erst dann zeigt sich, ob das überlieferte Wort bewahrenswert und vielleicht sogar unverzichtbar ist. Mit Sorge sah Pieper den Abbruch der großen philosophisch-theologischen Überlieferung in der Gegenwartsphilosophie, weil „menschliches Dasein nicht allein auf die Weise zu Schaden kommen [kann], daß man das Hinzulernen versäumt, sondern auch dadurch, daß man etwas Unentbehrliches vergißt und verliert.“⁸⁷ Dieses Unentbehrliche, also „das in Wahrheit Bewahrenswerte“,⁸⁸ sieht er, wie übrigens auch Karl Jaspers, vor allem gegeben „auf dem Boden einer religiösen Substanz“. Zustimmend zitiert er Jaspers These, wonach die Philosophie absterben wird „ins leere Denken, wenn der überlieferte Gehalt, aus dem sie ist, verbraucht ist; dieser Gehalt selbst aber ist der gemeinsame geschichtliche Boden für Theologie und Philosophie.“⁸⁹ Diesen Zusammenhang

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

87 Pieper, *Überlieferung*; Pieper, *Werke*, Bd. 3, S. 257.

88 Josef Pieper. *Über das in Wahrheit Bewahrenswerte*; Pieper, *Werke*, Bd. 8,1, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg 2005, S. 156-176.

89 Jaspers, *Philosophie*, a.a.O., S. 269; bei Pieper zitiert mit weiteren Stellen in *Überlieferung*; Pieper, *Werke*, Bd. 5, S. 298. Im hinteren Deckel von Piepers Exemplar der *Philosophie* findet sich ein Hinweis auf die Seiten,

hat Pieper mehrfach in ausdrücklicher Bezugnahme auf Jaspers zu klären versucht. Ein Artikel von 1957 über „Die mögliche Zukunft der Philosophie“ erinnert zum Schluß an Jaspers Wort vom „leer werdenden Ernst“, wenn die Substanz der großen Überlieferung fallengelassen worden ist, um dann mit dem Satz zu enden: „Es könnte sehr wohl so kommen, daß am Ende der Geschichte die Wurzel aller Dinge und die äußerste Bedeutung der Existenz – und das heißt doch: der spezifische Gegenstand des Philosophierens – nur noch von denen in den Blick genommen wird, welche *glauben*.“⁹⁰

Ein auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen der großen abendländischen Überlieferung muß weder unhistorisch sein noch hermeneutisch naiv. Einerseits wird das nur noch historisch Interessante beispielsweise 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.“⁹¹ 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“⁹², wie Pieper zustimmend Johann Baptist

wo Jaspers das Verhältnis von Philosophie und Religion behandelt. In seiner Ausgabe von Jaspers Schrift *Vernunft und Existenz* hat er sich wiederum zu den Stichworten Überlieferung, Offenbarung Seitenzahlen notiert.

90 Pieper, Werke, Bd. 3, S. 323 (Herv. von Pieper).

91 Josef Pieper, Werke in acht Bänden, Bd. 2, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, S. 150 (Herv. im Original).

92 Ebd., S. 150 f.

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.“ 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*“ gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der ganzen Wahrheit. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen „wie Rede und Gegenrede“. Sich solch wirklichkeitserschließender Gegenrede auszusetzen, nicht zuletzt auch um der „besonderen Blindheiten“ der eigenen Epoche ansichtig zu werden, ist die Aufgabe der philosophischen Interpretation.⁹³

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“.⁹⁴ Der Erkenntnisfortschritt in der Philosophie unterscheidet sich offensichtlich vom Fortschritt in den exakten Wissenschaften. Hier braucht man sich um die Ansichten der „Alten“, das heißt 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“⁹⁵ und im Werk der großen Meister der abendländischen Philosophie

93 Alle Zitate ebd., S. 131 f.

94 Ebd., S. 60.

95 Ebd., S. 1.

„eben diese unsere Welt [...] deutlicher [gespiegelt zu sehen] als in uns selber.“⁹⁶

Die Grenzen der auf Wirklichkeitserkenntnis abzielenden philosophierenden Interpretation ergeben sich also aus der Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung. „Menschliches Erkennen ist immer wahr *und* unvollständig (inadäquat)“⁹⁷, 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 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“⁹⁸, andererseits jedoch im Erkennen diese Totalität stets auf je eigene und einmalige Weise selber zu sein. Anerkennung der Geschichtlichkeit des Geistes bedeutet nicht Eintreten für einen Subjektivismus oder Relativismus. Es bedeutet, daß, obwohl die im Werk der alten Philosophen, im Werk Platons wie auch im Werk des Thomas von Aquin, „uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche ist“, - so ist sie doch „geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns.“⁹⁹

Pieper hat die eigentliche „Leistung“ der Philosophie im Erwecken und im Wachhalten der auf das Ganze zielenden philosophischen Frage gesehen, die gegen jede Art von Rationalismus nicht bloß der Aufklärungsphilosophie¹⁰⁰, sondern auch der (neuscholastischen) Schulphilosophie¹⁰¹ lebendig zu halten ist. Vielleicht gibt es in der modernen Philosophie niemanden – außer

96 Ebd., S. 60.

97 Ebd., S. 151.

98 Ebd., S. 94.

99 Ebd., S. 61.

100 Vgl. Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*; Werke, Bd. 5, S. 99-179, vor allem Kap. I, S. 101-116.

101 Vgl. Josef Pieper, *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (in der Erstauflage 1953 unter dem Titel *Philosophia Negativa* erschienen); Pieper, Werke, Bd. 2, S. 112-152.

vielleicht Karl Jaspers –, der mit gleicher Konsequenz wie Pieper die Erkennbarkeit der Wirklichkeit mit ihrer Unbegreiflichkeit zusammen gedacht hat.¹⁰² Was Jaspers und Pieper philosophisch in einzigartiger Weise miteinander verbindet und worauf ihre besondere Stellung in der modernen Philosophie beruht, mag vielleicht in einem Satz von Pieper deutlich werden, in dem die Einsicht in das zugleich unvollkommene und doch den Menschen über sich hinausweisende Wesen der Philosophie, ihr unverzichtbarer Beitrag zu einer wahrhaft menschlichen Existenz also, auf eine gelungene Weise formuliert ist: „Und dies also wäre die „Leistung“ der Philosophie: den Menschen, gerade in der Ausübung seiner höchsten Fähigkeit, immer neu erfahren zu lassen: die Welt ist Geheimnis; ich weiß, daß ich das Eigentliche nicht weiß, noch nicht. Es ist die Leistung wahrhaften Philosophierens, dem Menschen die Unabgeschlossenheit seines Wesens gegenwärtig zu halten, den Noch-nicht-Charakter, die Hoffnungsstruktur seines Daseins – und dies inmitten all der „Gekonntheit“ und all der Perfektion des Ausbildungswissens, das den Herrn und Eigentümer der Natur kennzeichnet – und das ihn notwendigerweise in die Gefahr bringt, sich selber und die Welt im tiefsten zu verkennen.“¹⁰³

102 Vgl. Josef Pieper, Was heißt Aktualität?; Pieper, Werke, Bd. 8,1, S. 230-234.

103 Josef Pieper, Die Philosophie in der modernen Welt; Pieper, Werke, Bd. 8,1, S. 136.