

Philosophische Bibliothek

Luigi Pareyson
Wahrheit und Interpretation

Meiner





LUIGI PAREYSON

Wahrheit und Interpretation

Übersetzt und herausgegeben von
GIANLUCA DE CANDIA

Mit einer Einführung von
CLAUDIO CIANCIO
UND
UGO PERONE

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4237-2

ISBN eBook 978-3-7873-4238-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Geleitwort	XIII
Einführung von <i>Claudio Ciancio und Ugo Perone</i>	XV
1. Leben	XV
2. Die philosophische Landschaft Italiens	XVII
3. Die frühen Schriften	XXIII
4. Wahrheit und Interpretation	XXIX
5. Die Entwicklung von Pareysons Denken nach <i>Wahrheit und Interpretation</i>	XXXIII
6. Die Aktualität des Denkens von Pareyson	XXXIX
Literaturverzeichnis von <i>Gianluca De Candia</i>	XLIII

LUIGI PAREYSON Wahrheit und Interpretation

Vorwort	3
EINLEITUNG: AUSDRÜCKENDES DENKEN UND OFFENBARENDES DENKEN	
1. Historistische Betrachtung und spekulative Diskussion	15
2. Ausdruck der Zeit und Offenbarung der Wahrheit ...	18
3. Merkmale eines Denkens, das das Band zwischen Person und Wahrheit erkennt	20
4. Kryptischer und semantischer Diskurs: Entmystifizierung und Interpretation	23
5. Nicht-Objektivierbarkeit der Wahrheit	26

6.	Nicht der Mystizismus des Unaussprechlichen, sondern die Ontologie des Unerschöpflichen	30
7.	Das Scheitern der Entmythologisierung: Irrationalismus der Vernunft ohne Wahrheit	32
8.	Knechtschaft des technischen und Freiheit des offenbarenden Denkens	34

ERSTER TEIL

WAHRHEIT UND GESCHICHTE

I.	BESTÄNDIGE WERTE UND GESCHICHTLICHER PROZESS	39
1.	Untauglichkeit des Historizismus und Empirismus, die die heutige Kultur charakterisieren	39
2.	Geschichtlichkeit der Werte und geschichtliche Beständigkeit	43
3.	Jenseits von Werten und von Beständigkeit: Die Seinsanwesenheit	45
4.	Die Unerschöpflichkeit des Seins als Grund seiner Anwesenheit und sein Darüber-Hinaus in den geschichtlichen Gestalten	48
5.	Die geschichtlichen Gestalten als Interpretationen des Seins: Zurückweisung des Relativismus	50
6.	Ursprünglichkeit der Tradition	53
7.	Regeneration und Revolution	55
8.	Sein und Freiheit	57
II.	URSPRÜNGLICHKEIT DER INTERPRETATION	61
1.	Verhältnis zum Sein und Interpretation der Wahrheit: Ontologie und Hermeneutik	61

2.	In der Interpretation sind der geschichtliche und der offenbarende Aspekt mitwesentlich	62
3.	Der weder subjektivistische noch annähernde Charakter der Interpretation	64
4.	Unmöglichkeit der Unterscheidung zwischen einem vergänglichen und einem beständigen Kern in der Interpretation	67
5.	Die Einzigartigkeit der Wahrheit und die Vielfalt ihrer Formulierungen sind untrennbar	69
6.	Die Formulierung der Wahrheit ist eine Interpretation, keine Erschleichung durch Monopolisierung oder Verstellung	71
7.	Unzutreffendes Dilemma zwischen Einzigartigkeit der Wahrheit und Vielfalt ihrer Formulierungen	76
8.	Hermeneutischer Charakter des Verhältnisses von Wahrheit und Formulierung	79
9.	Die Interpretation ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis	81
10.	Die Interpretation ist kein Verhältnis von Gehalt und Form oder von Virtualität und Entwicklung	85
11.	Die Interpretation impliziert kein Verhältnis der Teile zu dem Ganzen: Unzulänglichkeit von Integration und Explikation	87
12.	Statut der Interpretation	94
13.	Konsequenzen des persönlichen Charakters der Interpretation	97
14.	Konsequenzen des Darüber-Hinaus der Wahrheit ...	103

ZWEITER TEIL
WAHRHEIT UND IDEOLOGIE

I.	PHILOSOPHIE UND IDEOLOGIE	109
1.	Ausdrückendes und offenbarendes Denken	109
2.	Historisierung des Denkens in der Ideologie	110
3.	Technisierung der Vernunft in der Ideologie	112
4.	Untrennbarkeit des geschichtlichen und des offenbarenden Aspekts im ontologischen Denken: Wahrheit und Interpretation	116
5.	Ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis im ontologischen Denken: Sein und Zeugnis	121
6.	Falsches Bewusstsein und Mystifizierung im ideologischen Denken	127
7.	Falsifizierung der Zeit im ideologischen Denken	132
8.	Vollständige Explikation des Verschwiegenen und unendliche Interpretation des Mitgemeinten	136
9.	Das Problem des Endes ideologischer Kämpfe wird weder vom soziologischen Historizismus noch vom historischen Materialismus gelöst	140
10.	Das Ende der ideologischen Kämpfe steigert die Technisierung des Denkens	143
11.	Nur die Philosophie als Hüterin der Wahrheit ermöglicht den Dialog	145
II.	BESTIMMUNG DER IDEOLOGIE	155
1.	Zweideutigkeit der neutralen oder positiven Bedeutung von Ideologie	155
2.	Das Problem der konkreten Unterscheidung zwischen Ideologie und Philosophie	158

3.	Gezielte Vermengung von Philosophie und Ideologie	162
4.	Nicht-philosophischer Charakter der Ideologie	166
5.	Weltanschauung, Philosophie, Ideologie	167
6.	Positive Wirklichkeit des Bösen und des Irrtums	171
7.	Die unwiederbringliche Negativität der Ideologie . . .	174
8.	Falsche positive Merkmale der Ideologie und ihre Aufdeckung	177
9.	Nicht-ideologischer Charakter der Philosophie	182
10.	Konkretheit der authentischen Philosophie	185
11.	Unterschied zwischen geschichtlichem und ideologischem Charakter des Denkens	189
12.	Einzigkeit der Wahrheit und Pluralität, aber nicht Partialität der Philosophien	192
13.	Das Problem der negativen Ontologie: Unsagbarkeit vs. Unerschöpflichkeit	197
14.	Das offenbarende Denken als einziger Vermittler zwischen Wahrheit und Zeit: Zur Notwendigkeit der Philosophie im Verhältnis von Religion und Politik . .	201
15.	Die rationale Wirksamkeit der Philosophie, nicht der Ideologie: Theorie und Praxis	209
16.	Unvermeidbarkeit des moralischen, nicht des ideologischen Einsatzes	213
17.	Der Philosoph und die Politik	217
18.	Unzulänglichkeit der gegenseitigen Unterordnung von Philosophie und Politik	220
19.	Die Ursprünglichkeit der Praxis	226

DRITTER TEIL
WAHRHEIT UND PHILOSOPHIE

I.	NOTWENDIGKEIT DER PHILOSOPHIE	233
1.	Wissenschaft und Religion beanspruchen, die Philosophie zu verdrängen	233
2.	Kunst und Politik beanspruchen, die Philosophie zu ersetzen	235
3.	Die Philosophie, indem sie die Grenzen der Wissenschaft markiert, bewahrt deren Natur	237
4.	Nur die Philosophie garantiert die wechselseitige Unabhängigkeit von Philosophie und Religion	240
5.	Ohne die Philosophie Deformation von Kunst und Politik	243
6.	Philosophie erklärt durch exzessive Kritik ihr eigenes Ende	245
7.	Krise der Philosophie als Verzicht auf Wahrheit	248
8.	Alternative zwischen Wahrheit und Technik	251
9.	Die Philosophie als Bewusstsein des ontologischen Bezuges und das Problem der philosophischen Sprache	253
10.	Wirksamkeit der Philosophie als Wiedererlangung der Wahrheit	256
II.	PHILOSOPHIE UND GEMEINER MENSCHENVERSTAND	258
1.	Beispiele für die Verhältnisse zwischen gemeinem Menschenverstand und Philosophie	258
2.	Zweideutigkeit des gemeinen Menschenverstandes mit seinem Universalitätsanspruch und seiner geschichtlichen Bestimmung	260

3.	Unsinnigkeit und Anmaßung eines von der Philosophie getrennten gemeinen Menschenverstandes . . .	265
4.	Unmöglichkeit, die Philosophie dem gemeinen Menschenverstand zu überlassen	268
5.	Strenge des philosophischen Wissens	269
6.	Die Philosophie als Problematisierung der Erfahrung und des gemeinen Menschenverstandes selbst	272
7.	Der gemeine Menschenverstand als Gegenstand der Philosophie ist der ursprüngliche ontologische Bezug	276
8.	Untrennbarkeit von Universalität und Geschichtlichkeit im gemeinen Menschenverstand	278
9.	Nur die Wahrheit vereint, ohne dabei zu entpersönlichen	280
10.	Die Identität von Theorie und Praxis kann nur ursprünglich sein	284
11.	Das tiefe Zusammenwirken von gemeinem Menschenverstand und Philosophie	285
	Personenregister	289

GELEITWORT

Diese Übersetzung von Luigi Pareyson's Werk »Verità e interpretazione« schließt eine zweifache Rezeptionslücke in der deutschsprachigen Forschung: Einerseits ermöglicht sie den für systematische Fragestellungen aufgeschlossenen LesernInnen, seine ontologische Hermeneutik mit der von Hans-Georg Gadamer und Paul Ricœur zu konfrontieren und sie auf ihre sachlichen Analogien und Differenzen hin zu untersuchen. Zum anderen ermöglicht diese Übersetzung, die eigentliche Inspirationsquelle der bekanntesten Ansätze einiger seiner postmodernen Schüler, wie Gianni Vattimo und Umberto Eco, nachzuvollziehen. Dieser italienischen Konstellation hat der Verfasser schon einige Studien gewidmet und verweist insbesondere auf seine Einleitung zu Luigi Pareyson, »Vom Staunen der Vernunft«, Aschendorff Verlag, Münster 2021.

Alternativ zur heutigen Dominanz eines analytischen Verständnisses der Wahrheit, das diese lediglich noch auf der Ebene des Propositionalen und Epistemischen gelten lässt, evoziert der Titel »Wahrheit und Interpretation« ein Spannungsverhältnis, insofern »Wahrheit« einen universalen, »Interpretation« jedoch einen subjektiven Aspekt impliziert. Als Liebhaber von Malerei, Musik und Dichtung war sich Pareyson sehr wohl bewusst, dass sich nur in der Interpretation eine Begegnung mit der Wahrheit ereignen kann. Pareyson's Plädoyer für eine pluralistische Konzeption der Wahrheit, ausdrücklich im Unterschied zu einer relativistischen, die letztendlich auf den geschichtlichen Ereignischarakter des Seins zu reflektieren ist, sollte nicht nur für den immer noch an Metaphysik interessierten Philosophen von großem Interesse sein, sondern auch für den auf die Offenbarung angewiesenen Theologen. Möge das Erscheinen dieser Ausgabe die Aufmerksamkeit beider gewinnen und zu neuen Interpretationen anregen.

Vorliegende Arbeit ist im Rahmen des von der DFG großzügig geförderten Projektes »Philosophische Hermeneutik der religiösen Erfahrung in Luigi Pareyson und seiner Schule« entstanden, dem sich der Verfasser von 2018 bis zum 2021 am Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie der Katholischen Theologischen Fakultät in Münster widmete. Für die Aufnahme dieses Werkes in die *Philosophische Bibliothek* des Meiner Verlags sowie für die hilfreiche Betreuung sei Herrn Marcel Simon-Gadhof recht herzlich gedankt. Desgleichen gilt für die Kollegen und ehemaligen Schüler von Luigi Pareyson, Herrn Prof. Claudio Ciancio und Herrn Prof. Ugo Perone, für ihre Einleitung zu dieser deutschen Ausgabe, die von Frau Dr. Silvia Richter freundlicherweise Korrektur gelesen wurde. Ebenso herzlich bedankt seien Frau Hannah Schey für die zweisprachige Durchsicht der Übersetzung und Herr Sebastian Wolter für das Lektorat des finalen Textes. Des Weiteren enthielten die Vorarbeiten von Frau Dr. Grazia Dolores Folliero-Metz bei der Herstellung dieser Übersetzung hilfreiche Auskünfte.

Abschließend sei dieses Buch Herrn Prof. Thomas Leinkauf gewidmet, der seinen Studierenden nahebrachte, dass es neben der empirischen Realität noch eine geistige gibt, die ebenso widerstandsfähig und kraftvoll zu sein vermag, ganz in jenem Sinne, den Pareyson ins Auge fasst.

Münster/Köln, im Oktober 2022

Gianluca De Candia

EINFÜHRUNG

Claudio Ciano und Ugo Perone

1. Leben

Luigi Pareyson wurde 1918 in Piasco (Piemont) geboren. Im Jahr 1935, mit nur siebzehn Jahren, schrieb er sich an der Universität Turin ein und studierte 1936 und 1937 in Deutschland, wo er Gespräche mit Jaspers und Heidegger führte. Im Juni 1939 schloss er sein Philosophiestudium unter der Leitung von Augusto Guzzo mit einer Arbeit über Jaspers und die Existenzphilosophie ab, die sofort veröffentlicht wurde, was für die damalige Zeit ohne Zweifel ungewöhnlich und ein Zeichen seines Genies gewesen ist. In den folgenden Jahren setzte er seine Arbeit über den Existenzialismus fort. 1943 erschienen seine *Studi sul'esistenzialismo* (*Studien über den Existenzialismus*) und 1950 sein erstes wichtiges theoretisches Werk *Esistenza e persona* (*Existenz und Person*). In der Zwischenzeit war er 1940 Lehrer für Philosophie und Geschichte am Humanistischen Gymnasium in Cuneo geworden, wo er Studenten kennenlernte, die für den Antifaschismus empfänglich waren. Er selbst hielt in seinem Haus politische Schulungen für einige seiner Schüler ab, die einen tiefen Eindruck bei ihnen hinterließen. Zudem beteiligte er sich an der Gründung einer antifaschistischen politischen Gruppe in Cuneo, obwohl seine schwache körperliche Konstitution ihn daran hinderte, an vielen Aktionen teilzunehmen. Im März 1944 wurde er wegen seiner politischen Tätigkeit vom Schuldienst als Lehrer suspendiert, anschließend verhaftet und für einige Tage ins Gefängnis gesteckt. In der Folge lebte er halb im Verborgenen und arbeitete mit der Partisanenorganisation *Giustizia e Libertà* zusammen.

Nach Kriegsende war er ab dem akademischen Jahr 1945/1946 außerordentlicher Professor für Ästhetik an der Universität Tu-

rin. In den Jahren 1948/1949 lehrte er Geschichte der modernen und zeitgenössischen Philosophie an der Universität Mendoza (Argentinien). In den Jahren 1951/1952 war er ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Pavia und vom folgenden Jahr bis 1964 ordentlicher Professor für Ästhetik an der Universität Turin. Im Jahr 1954 veröffentlichte er sein grundlegendes Werk über Ästhetik: *Estetica. Teoria della formatività (Ästhetik. Die Theorie der Formativität)*, und von 1956 bis 1984 leitete er die »Rivista di Estetica«. Im Jahr 1964 wurde er zum ordentlichen Professor für Theoretische Philosophie ernannt und übte ab demselben Jahr auch einen Lehrauftrag für Moralphilosophie aus. 1966 gründete er das »Centro studi sul pensiero tedesco« und 1970 das »Centro di studi filosofico-religiosi Piero Martinetti« an der Universität Turin. Ab 1969 war er Mitglied der Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für die kritische Ausgabe der Werke Fichtes, und ab 1975 war er an derselben Akademie Mitglied des Vorstands der Kommission für die kritische Ausgabe der Werke Schellings. In den 1960er Jahren orientierte sich sein Denken am Aufbau einer hermeneutischen Philosophie, die er in *Verità e interpretazione (Wahrheit und Interpretation)* von 1971 entwickelte. Ab diesen Jahren wurden auch der späte Schelling und die religiösen Themen sowie die Themen der Freiheit und des Bösen, für die er sich nicht nur an Schellings Denken orientierte, sondern auch Pascals und Dostojewskis Werke rezipierte, in seinem Denken wichtig. Das Ergebnis dieser Studien war eine Reihe von Aufsätzen, darunter einige zunächst unveröffentlichte, die 1995 unter dem Titel *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza (Ontologie der Freiheit. Das Böse und das Leiden)* von Giuseppe Riconda und Gianni Vattimo herausgegeben wurden.

In den 1970er Jahren begann sich sein Gesundheitszustand zu verschlechtern, und 1983 war er gezwungen, seine Lehrtätigkeit an der Universität aufzugeben. Zusammen mit dem bereits erwähnten Giuseppe Riconda sowie Valerio Verra gründete er 1985 die Zeitschrift »Annuario filosofico«, in der er einige der

Aufsätze veröffentlichte, die später Teil von *Ontologie der Freiheit* wurden. Er starb 1991 in Mailand und hinterließ eine Schule mit zahlreichen Schülern, mit denen er vor allem in seinen letzten Lebensjahren eine intensive Beziehung auf wissenschaftlicher, aber auch auf persönlicher Ebene aufgebaut hatte. Dies entspricht seinem schüchternen, zurückhaltenden und strengen Charakter, der gleichwohl auch zu tiefen geistigen Verbindungen fähig war. Die Vielfalt der Orientierungen seiner Schüler (zu den bekanntesten auch im Ausland zählen u. a. Umberto Eco und Gianni Vattimo), die in einigen Fällen sogar im Widerspruch zu seiner Philosophie stehen, zeugt von der Größe seiner Lehrfigur und seinem tiefen (und seinem Denken entsprechenden) Respekt vor der Freiheit. Um seinem geistigen Erbe ein aktuelles, philosophisches Forum zu schaffen, gründeten einige seiner Schüler 1995 das »Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson«.¹

2. Die philosophische Landschaft Italiens

Wie wir gesehen haben, absolvierte Pareyson sein Universitätsstudium noch in der Zeit des Faschismus. In jenen Jahren war die philosophisch dominante Strömung der Idealismus, der in zwei Varianten seine Ausprägung fand: Die eine, sozusagen die offizielle Version, stark von Giovanni Gentile beeinflusst, verstand sich als aktualisierte Wiederaufnahme des Deutschen Idealismus und sah in dem Aktivismus der faschistischen Bewegung den besseren Weg, den Primat des Geistes anzuerkennen; die andere, um Benedetto Croce versammelt, pflegte einen liberalen Historismus und fand in ihrem Interesse für eine militante literarische Ästhetik einen Ort der Distanz gegenüber der Politik. Gentile,

¹ Eine Darstellung von Pareysons Denken und seiner Schule findet man in der akkuraten Einführung von G. De Candia, in: L. Pareyson, *Vom Staunen der Vernunft*, partiell. übers. und hrsg. von Gianluca De Candia (mit einem Vorwort von Gianni Vattimo und Giuseppe Riconda), Aschendorff, Münster 2021, XIII–L [Im Folgenden zitiert als: SV].

der als Kultusminister eine dauerhafte Reform des italienischen Schulsystems mit einer deutlichen Vorrangstellung der humanistischen Fächer umsetzte, beeinflusste in entscheidender Weise das Panorama der Philosophie an den Universitäten, in denen nur eine winzige Minderheit – unter ihnen als einziger Philosophieprofessor Piero Martinetti (1872–1943) – sich der Aufforderung einer Mitgliedschaft in der faschistischen Partei verweigerte. Croce blieb eher am Rande der Universität und stilisierte sich als moderater und, wegen seines großen Renommées insbesondere im Ausland, geduldeter Gegner des Regimes.

Die akademische Ausbildung des jungen Pareyson fand unter den geschilderten Umständen statt und sein Doktorvater Augusto Guzzo (1894–1986) kann selbst *prima facie* als Vertreter des Idealismus betrachtet werden. In der Tat war die Turiner Universität, an der Pareyson studierte, ein Ort relativer Unabhängigkeit. So lehrte z. B. im Bereich der Theoretischen Philosophie Annibale Pastore (1858–1956), der mit seinen Interessen für die Logik und die Wissenschaft sowie seiner Offenheit gegenüber den ersten ausländischen Beiträgen des Existentialismus nicht im Einklang mit dem gängigen Idealismus stand. Selbst Guzzo, der zuerst den Lehrstuhl für Moralphilosophie innehatte und später Nachfolger von Pastore wurde, vertrat eine eher originelle Variante der idealistischen Philosophie, sehr von religiösen, an Augustinus angelehnten Elementen geprägt, die in Opposition mit dem Immanentismus Gentiles standen. Bei ihm war der Versuch erkennbar, den Idealismus von seinen subjektivistischen Zügen zu befreien (und dadurch eine Versöhnung mit der Wissenschaft zu erreichen), den Geist in einer christlichen Perspektive zu verstehen (gegen jede Art von Immanentismus), die autonome und kreative Kraft der Kunst anzuerkennen und dadurch eine Brücke zwischen Croce und Gentile zu schlagen. Man könnte sogar behaupten, dass er eine dritte, sozusagen religiöse Form des Idealismus anstrebte.

Bei Augusto Guzzo schrieb Pareyson seine Abschlussarbeit und schon in seinen ersten Schriften, wie wir sehen werden, kann

man erkennen, wie stark sein Bedürfnis war, sich von dem Historismus und dem hegelianischen Idealismus, die bis dahin die kulturelle Landschaft Italiens geprägt hatten, zu emanzipieren.

Schon ein Jahr nach Pareysons Abschlussprüfung trat Italien in den Zweiten Weltkrieg ein und während der Kriegsjahre vermehrten sich die Motive einer tiefen kulturellen Veränderung in rasanter Weise. Nach und nach wurde die Generation der »alten« Professoren, die mit dem Idealismus (und oft auch mit dem Faschismus) zu tun gehabt hatten, durch eine neue abgelöst. Und die kritischen Elemente jener neuen Philosophien, die während der Dominanz des Idealismus jahrzehntelang gezwungen gewesen waren, sich mit dieser vorherrschenden Philosophie auseinanderzusetzen, hatten zu ihrer Entfaltung plötzlich freie Bahn.

Die ersten philosophischen Werke Pareysons, die ein ausgeprägtes Interesse für den Existentialismus deutlich werden lassen, zeugen von dieser Entfaltung und sind exemplarisch für dieses Änderungsbedürfnis. Die starke theoretische Kraft des jungen Pareyson ermöglichte ihm sehr früh, eine eigenständige philosophische Haltung zu gewinnen, die weit über ein einfaches Änderungsbedürfnis hinausging. So wurde er schon in den 1950er Jahren zu einer sehr angesehenen philosophischen Alternative innerhalb des Spektrums der italienischen Philosophie nach dem Krieg.

Nachdem wir kurz das geistige Umfeld erwähnt haben, in dem Pareyson sein Philosophiestudium verbrachte, scheint es nun erforderlich, unseren Blick auf die neue Landschaft der Philosophie in Italien nach dem Zweiten Weltkrieg zu richten.

Die Jahre zwischen den beiden Weltkriegen waren keineswegs philosophisch unproduktiv, aber sie fanden unter dem Deckmantel einer dominanten idealistischen und historistischen Philosophie statt. (Sogar ein Marxist und Antifaschist wie Antonio Gramsci (1891–1937) verspürte in seinen Schriften aus dem Gefängnis, *Lettere dal carcere*, die Dringlichkeit, gegenüber dieser philosophischen Richtung Stellung zu beziehen). Das schlagartige Verschwinden der idealistischen Schule nach dem Krieg

führte zu einer Spaltung in zwei Lager, die deutlich ideologisch konnotiert waren: einerseits eine *religiös* geprägte – und in Italien bedeutete dies selbstverständlich eine katholische – Philosophie und andererseits eine *nicht religiös* (oft sogar anti-religiös) orientierte Philosophie. Die Katholiken, plakativ nennen wir sie so, waren ihrerseits in zwei Hauptrichtungen geteilt: eine *neuscholastische*, die eine Auseinandersetzung mit der Moderne anhand einer erneuerten thomistischen Metaphysik pflegte und in der katholischen Universität in Mailand mit Gustavo Bontadini² (1903–1990) ihr Zentrum hatte. Eine verwandte metaphysische Richtung kann man in Padua, bei Marino Gentile (1906–1991) und später Enrico Berti (1935–2022), finden, wobei aber entscheidend der Bezug auf die klassische griechische Metaphysik von Platon und Aristoteles (und nicht auf Thomas) ist. Zweitens eine *spiritualistische*, die in Michele Federico Sciacca (1908–1975) in Genova ihren bekanntesten Vertreter hatte. Beide Richtungen waren theoretisch sehr engagiert und versuchten den Idealismus von Giovanni Gentile zu ersetzen, entweder mit Hilfe der klassischen, aber neu interpretierten Metaphysik oder mit Rekurs auf eine von Augustinus inspirierte Philosophie der Interiorität, oft mit Vertiefungen, die ihren Ursprung in der italienischen Philosophie des 20. Jahrhunderts (vor allem Antonio Rosmini) fanden.

Die nicht religiös orientierten Philosophen gaben dem idealistischen Historismus eine materialistische Richtung und sorgten für eine Wiederaufnahme des Marxismus. Verwandt, aber unabhängig ist das große Interesse an den Ergebnissen der Phänomenologie und, etwas später, an den sogenannten *sciences humaines* (Psychologie, Soziologie, Anthropologie), das zu einer kaum

² Schüler von Gustavo Bontadini ist Emanuele Severino (1929–2020). Nach dem Bruch mit der Katholischen Universität (eine Kommission erklärte die Inkompatibilität seiner Lehre mit dem katholischen Glauben) und seiner Versetzung nach Venedig entwickelte Severino ein eigenständiges Denken, das mit Bezug auf Parmenides die Geschichte des Abendlands als Nihilismus versteht, der seine Wurzel in der folgenschweren Spaltung des Scheins vom Sein hat.

LUIGI PAREYSON

Wahrheit und Interpretation

VORWORT

Der vorliegende Band versammelt einige meiner in den letzten sechs Jahren erschienenen Beiträge, die ja bereits vorher inhaltlich und in dieser Reihenfolge als Kapitel eines Buches konzipiert und durchdacht worden waren. Sie haben alle einen programmatischen Charakter, insofern sie eine entschiedene Stellungnahme innerhalb der heutigen philosophischen Debatte bieten und zugleich auch ein Forschungsvorhaben darstellen, das ich in den kommenden Jahren weiterführen möchte und das ich den LeserInnen zur eigenen Ausarbeitung vorschlage. Hierfür sind jedoch alle Entwicklungslinien bereits vorhanden, wenn sie auch manchmal in bewusster Kürze ausgedrückt oder nur angedeutet werden. Aufgrund der Allgegenwärtigkeit der Massenmedien und der daraus resultierenden Kulturindustrie neigt man heute dazu, mit Blick auf den schnellen und unmittelbaren Konsum der Leserschaft zu schreiben – dies aber ist der Meditation sowie dem Nachlesen und -denken fremd. Im Gegensatz dazu sind die folgenden Seiten für eine langsame und meditative Lektüre gedacht, die bereit ist, die Anregungen dieses Werkes zu sammeln und keimen zu lassen; deshalb vertraut der Autor auf die Mitarbeit des Lesers. Viele der folgenden Seiten sind Ergebnis eindringlicher Bemühungen und damit dem Risiko ausgesetzt, das in dem Diktum zum Ausdruck kommt: »brevis esse laboro, obscurus fio«.

Der Band befasst sich mit Themen, die meines Erachtens äußerst aktuell sind, so wie auch schon die Aufsätze von *Esistenza e persona* vor zwanzig Jahren zeitgemäß waren, wie die nachfolgenden Ereignisse zeigten. Es wird die Notwendigkeit und Autonomie der Philosophie verteidigt – und das ist heute mehr denn je nötig, und zwar angesichts der Angriffe, die von allen Seiten gegen sie geführt werden: von Wissenschaft, Religion und Politik. Wenn diese ihren jeweiligen Bereich verlassen, in dem doch die Philosophie sie nur eingrenzen kann, verlieren sie ihr eigent-

liches Wesen und degenerieren zu Szientismus, Fideismus und Panpolitizismus – also zu den größten Übeln unserer Zeit: zu Aberglaube, zu Fanatismus, sowohl politisch als auch religiös, und zur Ideologie, die als Instrumentalisierung des Denkens zu verstehen ist. Daraus resultieren die verschiedenen Formen von Relativismus, Skeptizismus, Technizismus, Praxismus, verstanden als purer Aktionismus, sowie auch von Nihilismus – Phänomene, die alle mit dem Schein äußerst kritischer Wachsamkeit antreten, jedoch ein Ergebnis der Dekadenz des philosophischen Denkens sind. Nun kann die Verteidigung der Philosophie – das heißt, diese extreme, aber entschlossene Rechtfertigung ihrer Notwendigkeit – nicht geschehen, ohne das Denken auf sein eigentliches Prinzip – auf Wahrheit – zurückzuführen und es dadurch vor all den heute immer weiter verbreiteten Versuchen zu bewahren, es auf ein bloß pragmatisches und historisches, technisches und instrumentelles, empirisches und ideologisches Denken zu reduzieren.

Dieses Buch läuft Gefahr, unpopulär zu sein, weil es von Wahrheit in einer Zeit spricht, in der man nur noch von Handlung und Vernunft redet, oder genauer gesagt, von Handlung ohne Wahrheit, nämlich *Praxismus*, und von Vernunft ohne Wahrheit, nämlich *Technizismus*. Man weiß sehr wohl, dass Praxismus und Technizismus gerade diejenigen Merkmale der gegenwärtigen Welt sind, durch die die Verdrängung des Wahrheitsbegriffs heute von der Philosophie selbst herbeigeführt worden ist, die gerade deshalb so weit gegangen ist, sich selbst zu verleugnen und ihr Ende herbei zu theoretisieren. Das Vorurteil des Historizismus kann sich aber nicht damit zufriedengeben, die Negierung der Philosophie und die Verdrängung der Wahrheit für aktuell und damit Wahrheit und Philosophie zu überholten Resten aus der Vergangenheit zu erklären – und dies schon aus dem leicht nachweisbaren Grund, dass der Wille zur Negierung der Wahrheit ebenso alt ist wie die Absicht, sie zu bejahren.

Außerdem ist die Verteidigung der Wahrheit nicht notwendigerweise eine bloß kontemplative oder theoretizistische Hal-

tung, die zu Recht für ausweichend und einseitig gehalten werden könnte. Denn die für das Denken konstitutive Wahrheit ist sowohl für die Theorie als auch für die Praxis unverzichtbar – und das vor allem, wenn man die tiefe und ursprüngliche Einheit dieser beiden Termini zu begreifen weiß. Dabei darf man nicht vergessen, dass das wahre Denken, d. h. das seines Namens würdige Denken, zuallererst ein Denken des Seins ist; gerade daraus gewinnt es seine praktische Potentialität und seine geschichtliche Wirksamkeit. Es ist einerseits ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis noch vor ihrer Trennung und somit auch vor der Opposition oder Reduktion der einen auf die andere; und andererseits ist es ein authentisches Denken, das sich mit dem beschäftigt, was sein Prinzip und sein Ursprung ist, d. h. mit seiner ontologischen Verwurzelung und seinem offenbarenden Charakter. Gerade deshalb ist ein solches Denken in der Lage, die Erfahrung zu leiten und zu nähren und die Situation zu meistern und umzugestalten. Schließlich kann die Wahrheit weder als objektiv noch als rein metahistorisch verstanden werden. Auf der einen Seite ist sie nicht Objekt, sondern Ursprung des Denkens, nicht Ergebnis, sondern Prinzip der Vernunft, nicht Inhalt, sondern Quelle der Inhalte. Auf der anderen Seite zeigt sich die Wahrheit nur innerhalb einer geschichtlichen und persönlichen Interpretation, die sie bereits auf eine bestimmte Weise formuliert und mit der sie jeweils zusammenfällt, ohne sich dabei zu erschöpfen oder sich auf diese zu reduzieren. Sie ist unabtrennbar von dem Zugangsweg, auf dem sie gewonnen wird, und damit von der geschichtlichen Gestalt, durch die sie in der Zeit erscheint.

So verstanden scheint mir der Wahrheitsbegriff auch der sorgfältigsten und erfahrensten Kritik von heute standzuhalten und zugleich in der Lage zu sein, dem Denken jenen offenbarenden Charakter wiederzugeben, von dem das Überleben der Philosophie selbst abhängt. Alles hängt von der Aufrechterhaltung und der Weiterentwicklung des Konzeptes des ontologischen Verhältnisses ab, mit dem Heidegger die heutige Philosophie zu Recht wiederbelebt und verstärkt hat. Dabei muss man aber die

Sackgasse vermeiden, mit der er die Philosophie mit ihrer ausschließlich negativen Ontologie und der totalen Ablehnung der westlichen Philosophie von Parmenides bis Nietzsche gefangen hält. In der Tat gefährden letztlich gerade diese beiden Zurückweisungen die Existenz der Philosophie selbst. Denn einerseits versinkt der philosophische Diskurs in Schweigen, mit der Folge, dass bestimmte philosophische Diskurse unmöglich werden; vor allem aber wird die Möglichkeit einer Ethik geleugnet. Andererseits wird die Ablehnung des gesamten westlichen Denkens eher zur Einladung für eine totale Revolution als zur Aufforderung, sich daran zu erinnern, dass es an *jedem* Punkt des geschichtlichen Prozesses eine Alternative zwischen Positivem und Negativem gibt und dass das Wichtigste dabei ist, dem Ersteren freie Hand gegenüber Letzterem zu geben. Indem Heidegger die Unerschöpflichkeit mit der Unaussprechlichkeit und die Regeneration mit der Revolution verwechselt, kehrt er unbewusst zur Gleichgültigkeit der historischen Gestalten und zur Univozität des zeitlichen Prozesses zurück, die von eben jenem Historismus behauptet wurden, den er so siegreich bezwungen hatte. Dies geschieht, weil Heidegger, indem er die von einer authentischen Ontologie unabtrennbare personalistische Dimension ignoriert, letztlich die Verhältnisse zwischen Sein und Zeit bzw. zwischen Nicht-Zeitlichem und Geschichte verstellt hat.

So ist mein grundlegender Punkt, die ursprüngliche Solidarität von Person und Wahrheit zu denken, die das eigentliche Wesen von »Interpretation« ausmacht. Der Reflexion dieses Interpretationsbegriffs habe ich mich seit etwa zwanzig Jahren gewidmet, genauer seitdem ich über die Frage nach der Einheit von Philosophie überhaupt und der Vielfalt der Philosophien nachzudenken anfang sowie über die Möglichkeit eines Dialogs zwischen den verschiedenen persönlichen Perspektiven, der nur möglich ist, wenn die Auffassung eines objektiven Wahrheitsverständnisses endgültig aufgegeben wird. In Bezug auf den Begriff der Interpretation, der sich aus dieser Reflexion ergab und den ich durch seine Anwendungen in anderen Bereichen, vor allem in der Ästhetik, ver-

tieft habe, möchte ich an dieser Stelle den hermeneutischen und damit ontologischen Aspekt des Personalismus betonen, der mich von allen Formen von Spiritualismus idealistischer oder subjektivistischer Herkunft trennt. Den Grundgedanken dieses Buches habe ich aus ebendiesem Interpretationsbegriff gewonnen, nämlich aus der Unterscheidung zwischen einem »offenbarenden« und einem »ausdrückenden« Denken, die das Denken gegen die ihm vom gegenwärtigen Technizismus und Ideologismus aufgezwungene Instrumentalisierung wieder auf seine ursprüngliche veritative Funktion zurückzuführen. Diese Interpretationstheorie hat das Glück gehabt, die Aufmerksamkeit ausländischer Denker auf sich zu ziehen, mit denen ich die ursprüngliche existenzialistische Inspiration und die ständige Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie teile. Darüber hinaus wurde die Unterscheidung zwischen offenbarendem und ausdrückendem Denken von einigen italienischen Gelehrten begrüßt, denen ich durch eine tiefe Verbundenheit zugetan bin, wobei unser Konsens für mich eine Bestätigung meiner Arbeit bedeutet.

Ich bin mir bewusst, dass ich mit der Verteidigung der Philosophie und der Rechtfertigung der Wahrheit den schwierigsten Weg gewählt habe. In einer kulturellen Lage wie der heutigen ist es viel zu leicht, die Philosophie zugunsten der Wissenschaft oder der Politik oder der Religion aufzugeben oder die Philosophie auf eine empirische Reflexion über die sogenannten Humanwissenschaften wie Soziologie, Psychologie und Anthropologie zu reduzieren oder die Wahrheit zugunsten der mannigfaltigen, aber gleichgültigen Vielfalt historischer Gestalten zu opfern oder die Wahrheit im herrschenden Kult der Handlung und der Effizienz zu leugnen. In der Philosophie aber ist nichts weniger wahr und nichts schändlicher als die Vereinfachung und oft erweist sich die bewusste Suche auch nach dem Komplexen nicht nur als Index, sondern auch als Garantie der Wahrheit. Wenn Platon die Schönheit des Risikos pries, spielte er darauf an, dass die Philosophie Kühnheit und Mut erfordere. Und das ist auch das, was Schelling in neuerer Zeit meinte: »Wer wahrhaft philo-

sophieren will, muss aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los sein; er muss nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloss und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen«.

ERGÄNZUNGEN

Die in diesem Buch gesammelten Beiträge sind ursprünglich erschienen in:

Pensiero espressivo e pensiero rivelativo, Eröffnungsrede zum Kurs in Theoretischer Philosophie, gehalten an der Universität von Turin am 12. November 1964 und veröffentlicht im *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 2 (1965).

Valori permanenti e processo storico, gehalten im Campidoglio in Rom am 3. Oktober 1968 als Eröffnungsrede zum Convegno Internazionale sui valori permanenti nel divenire storico, organisiert vom Istituto Accademico di Roma und veröffentlicht unter dem Titel *Valori permanenti e storia* in den Akten dieser Tagung, Rom, 1969.

Originarietà dell'interpretazione, erweiterte Fassung des Aufsatzes erschienen mit dem gleichen Titel in: *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: Mohr, 1970).

Filosofia e Ideologia, Einführungsvortrag zum XXI. Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, gehalten am 5. September 1966 und veröffentlicht in *Filosofia*, 2 (1967) und auch in *Ideologia e Filosofia*, Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Brescia: Morcelliana, 1967).

Hier erscheint unter dem Titel *Destino dell'ideologia* die Antwort auf und die Synthese der Diskussionen der oben erwähnten Tagung, veröffentlicht ohne Titel in *Ideologia e Filosofia*, Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Brescia: Morcelliana, 1967).

Necessità della filosofia, Vortrag, gehalten im Februar 1967 an der Associazione culturale Italiana unter dem Titel *Elogio della filosofia*, veröffentlicht in *Le conferenze dell'Associazione culturale italiana*, 19 (1967).

Filosofia e senso comune, Akademische Rede, gehalten am 6. November 1967 zum Beginn des akademischen Jahres 1967–1968 an der Universität Turin und veröffentlicht in *Annuario dell'Università degli Studi di Torino per l'anno accademico 1967–68: anno 564 della fondazione* (Torino, 1968).

Die in diesem Buch dargelegte These wurde im ständigen Dialog mit den wichtigsten Theorien von heute und mit jenen Philosophien aus der Vergangenheit entwickelt, die meines Erachtens weiterhin aktuell geblieben sind. Die Verweise sind nicht immer explizit und oft wird eine ganze Debatte in wenige Zeilen komprimiert. Der informierte Leser wird sie bemerken und die nötigen Bezüge selbst herstellen. Jedenfalls habe ich in den Fußnoten die diesbezüglichen Referenzen angegeben, um einige der vielleicht weniger offensichtlichen Anspielungen entzifferbar zu machen. Darüber hinaus habe ich mich in den folgenden Anmerkungen darauf beschränkt, auf die im Text expliziten Zitate zu verweisen und nur einige nützliche Anmerkungen zum besseren Verständnis des Textes zu geben.

Die erste Ausgabe meines Buches *Esistenza e persona*, das auf Seite 3 zitiert wird, erschien 1950: In diesem Jahr ist ein Nachdruck der dritten Auflage erschienen (Turin: Taylor, 1970). Ich möchte auf einige der Themen verweisen, die in diesem Buch diskutiert wurden und die dann in der kulturellen und spekulativen Debatte der folgenden Jahre immer zentraler wurden. Es handelt sich vor allem um Probleme, die durch die Auflösung des Hegelianismus auftauchten und aktuell wurden: die Vielfältigkeit und historische Bedingtheit der Philosophien und das sich daraus ergebende Problem eines Konzepts der philosophischen Historiographie; der Dialog zwischen den verschiedenen Perspektiven auf die Wahrheit; die Vermeidung des Fanatismus wie des Skeptizismus; ein pluralistisches, aber nicht relati-

vistisches Verständnis von Wahrheit; die Möglichkeit einer aktuellen »Wiederentdeckung« und einer »Wiederherstellung« (und eben nicht einer »Erneuerung« oder eines »*aggiornamento*«) des Christentums; die zwangsläufig antichristliche Folge der modernen Kultur als Säkularisierung des Christentums; die Frage nach der Unabhängigkeit des Christentums von kulturellen Kontexten und die Wiederbehauptung seines rein religiösen Wertes, nicht aber als bloß intimistisch und »privat« gedacht; das Christentum als die unausweichliche Alternative jeder gegenwärtigen Konzeption, die sich der Probleme der Gegenwart bewusst ist; der Atheismus als das unumstößliche »innere« Problem jedes gegenwärtigen Bekenntnisses zum Christentum; die Probleme eines heutigen Personalismus als Konvergenz scheinbar gegensätzlicher, aber tatsächlich untrennbarer Begriffe, wie Singularität und Gemeinschaft, die Möglichkeit einer zwischenmenschlichen Kommunikation, das Verhältnis von Person, Gesellschaft und Transzendenz usw.

Die folgenden Bemerkungen betreffen die Zentralität des Begriffs von »Interpretation«, auf den ich auf Seite 6f. anspiele. Die Aufmerksamkeit, die ich in meinen frühen Arbeiten dem Existentialismus widmete, prädisponierte mich bereits zu einer Theorie der Interpretation: Zum einen hatte mich die Rezeption von Heidegger (die ich seitdem nie aufgegeben habe) zur Lektüre von Dilthey zurückgeführt; zum anderen betonte ich die Relevanz der theoretischen Standpunkte von Jaspers, sei es aus der *Psychologie der Weltanschauungen* oder aus dem anti-perspektivistischen Pluralismus seiner *Philosophischen Logik*, wie mein Buch *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (Neapel: Loffredo, 1940) und der Aufsatz: *Ultimi sviluppi del pensiero di Jaspers*, in *Rivista di filosofia*, 4 (1948) zeigen, der in der ersten Ausgabe von *Esistenza e persona* wiederveröffentlicht wurde.

Die Grundzüge einer Interpretationstheorie habe ich im Kontext der Frage nach der Einheit der Philosophie und der Vielheit der Philosophien skizziert, um das Wesen des philosophischen Denkens zu bestimmen und ein neues Konzept der philosophischen Geschichtsschreibung vorzuschlagen. In diesem Sinne verweise ich vor allem auf *Il compito della filosofia oggi* in *Esistenza e persona*; *Fichte* (Turin: Editio-

nen der »Filosofia«, 1950), XLV–LIII; *Unità della filosofia* in *Filosofia*, 1 (1952); *Prefazione e Conclusione a G.W.F. Hegel, Introduzione alla storia della filosofia* (Bari: Laterza, 1953). Weitere Präzisierungen ergaben sich, als ich den Begriff Interpretation auf das Verhältnis zwischen dem Universellen und dem Partikularen sowie auf zwischenmenschliche Beziehungen ausdehnte, wie es bereits in *Esistenza e persona* und in dem Aufsatz *La conoscenza degli altri* von 1953 geschah.

Die entscheidenden Vertiefungen gewann ich jedoch aus der Ästhetik, in der der Begriff von Interpretation mir besonders produktiv zu sein schien und damit nicht nur zur Lösung von Fragen nach dem Kunstverständnis beitrug, sondern auch zu anderen Problemen, wie etwa zum Studium der Natur, zur historischen Erkenntnis, zum sozialen Leben und so weiter (*Filosofia della persona*, 1958; nun in der dritten Auflage von *Esistenza e persona*, 1966). Die Ästhetik, der ich viele Jahre lang meine Forschung gewidmet habe, erschien mir nicht als der eigentliche Bereich des Interpretationsbegriffs, sondern als die größte Überprüfung seines ursprünglichen und allumfassenden Charakters. Es geht nämlich nicht darum, einen eigentlich ästhetischen Begriff auf andere Bereiche auszudehnen, sondern aus der besonderen Klarheit, die die Gültigkeit des Interpretationsbegriffs im Bereich der Ästhetik erreicht, eine Bestätigung der Gültigkeit abzuleiten, die er in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit und in jedem menschlichen Verhältnis ausweist.

Im Folgenden verweise ich auf die Schriften, in denen ich mich spezifisch mit dem Begriff der Interpretation im Kontext der Ästhetik beschäftige: *Arte e conoscenza. Intuizione e interpretazione*, in *Filosofia*, 2 (1950) und *Sui fondamenti dell'estetica*, in *Atti del VII Convegno di Studi Filosofici di Gallarate 1951* (Padua: Liviana, 1952), beide nun in *Teoria dell'arte: Saggi di estetica* (Mailand: Marzorati, 1965); *Estetica. Teoria della formatività* (Turin: Edizioni di Filosofia, 1954; zweite Auflage: Bologna: Zanichelli, 1960) veröffentlicht, insbesondere auf den Seiten 35–37, 146–149, 151–238; *Il concetto di interpretazione nell'estetica crociana*, in *Rivista di filosofia*, 3 (1953), auch in *L'esperienza artistica: saggi di storia dell'estetica* (Milan: Marzorati, erscheint demnächst); *L'interpretazione dell'opera d'arte*, Vortrag zum

III. Congresso Internazionale di Estetica (Venezia, 1956), in *Rivista di Estetica*, 3 (1956), und *Interprétation et jugement*, in *Revue philosophique*, 2 (1961), beide nun in *Teoria dell'arte* bereits zitiert; *I problemi dell'estetica*, geschrieben 1958, veröffentlicht 1961, und in der zweiten Auflage: Mailand: Marzorati, 1966, 189–231; *Conversazioni di estetica* (Mailand: Mursia, 1966), insbesondere die Seiten 33–39, 41–47, 55, 68–69, 71–78, 107–108, 112–113.

Ich hoffe, dass die in diesem Buch aufgestellten explizit weitergeführten Entwicklungen des Interpretationsbegriffes zu einem besseren Verständnis der Interpretationstheorie beitragen, die ich schon in meinen Büchern zur Ästhetik skizziert habe. Vor allem hoffe ich, dass nun der/die Leser/in sie als eine *allgemeine* Theorie der Interpretation auffasst, die nicht auf den Bereich der Ästhetik *beschränkt* ist, da man sie mit einem auf die gesamte menschliche Tätigkeit gerichteten Blick »lesen« und ihre Gültigkeit in allen menschlichen Situationen und Verhältnissen feststellen kann.

Unter den ausländischen Denkern, die für die von mir vorgeschlagene Interpretationstheorie Interesse gezeigt haben, erinnere ich an eine Art besonderer Wahlverwandtschaft mit Hans-Georg Gadamer, der eine solche in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1960, 113 und auch in seinem Aufsatz *Hermeneutik*, in *Contemporary Philosophy*, herausgegeben von R. Klibansky (Florenz: La Nuova Italia, 1969), 367 zum Ausdruck brachte.

Die italienischen Denker, die meine Unterscheidung zwischen ausdrückendem und offenbarendem Denken wahrgenommen haben, sind: Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna: I. Cartesio* (Bologna: Il Mulino, 1965), 670–676 und Sergio Cotta, *La sfida tecnologica* (Bologna: Il Mulino, 1968), 105–106, 123 ff. Die Schärfe ihrer eindringlichen Meditationen, die sie aus meiner Unterscheidung gewannen, ist für mich die aussagekräftigste Bestätigung meines Vorschlags. In gewisser Weise scheint mir analog zu dieser Unterscheidung die Analyse, die M. F. Sciacca in seinem Buch *Filosofia e antifilosofia* (Mailand: Marzorati, 1968) so ausführlich dargestellt hat; siehe auch *Sto-*

ricismo o storicità dei valori?, in: *I valori permanenti nel divenire storico*, Atti del convegno promosso dall'Istituto Accademico di Roma (Rom, 1969).

Auf Seite 7: Platons berühmtes καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος bezieht sich auf die Kühnheit der Philosophie und kommt im *Phaidon* (114D) vor. Das Zitat von Schelling stammt aus den *Erlanger Vorträgen* (Schröter V 12), die meines Erachtens zu den besten seiner Schriften zählen. In der Tat hatten diese Vorträge von 1821 unter den Zuhörern großen Erfolg, wie etwa bei dem Dichter von Platen. Eine hervorragende Arbeit hat der Schellingexperte Horst Fuhrmans mit der Veröffentlichung unter dem Titel *Initia philosophiae universae* (Bonn: Bouvier, 1969) der Nachschrift dieses Kurses vom Wintersemester 1820–1821 geleistet. Zum besseren Verständnis der zitierten Passage ist es angebracht, an das zu erinnern, was Schelling unmittelbar davor schreibt: »Selbst Gott muss der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heisst es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war« (V 11; *Initia philosophiae universae*, 18–19).

EINLEITUNG

AUSDRÜCKENDES DENKEN UND OFFENBARENDES DENKEN

1. Historistische Betrachtung und spekulative Diskussion

Einer der geläufigsten Gemeinplätze in der heutigen Kultur ist eine generische und doch ganz und gar historistische Auffassung, der zufolge jede Epoche ihre eigene Philosophie hat und deren Bedeutung des philosophischen Denkens in der Bindung an die eigene Zeit liegt. Dabei handelt es sich nicht mehr um den klassischen Historismus, der die Geschichte als fortschreitende Manifestation der Wahrheit und die einzelnen Philosophien als Entwicklungsschritte zur allumfassenden Wahrheit interpretierte und dann am Ende der Übereinstimmung zwischen einer bestimmten Philosophie und ihrer geschichtlichen Situation ihr eine spekulative Bedeutung zuwies. Vielmehr handelt es sich heute um einen radikalen Historismus, der der Philosophie den Wahrheitswert abspricht, dem sie aufgrund der Beschaffenheit ihres Denkens zustrebt und ihn dabei lediglich als Ausdruck ihrer eigenen Zeit ansieht.

Diese Art von Historismus gewinnt seine Stärke weniger aus einer stringenten begrifflichen Begründung, sondern vielmehr daraus, dass er der heute vorherrschenden Mentalität entspricht und das – mehr oder weniger – bewusste Einschätzungskriterium eines großen Teils der kulturell bedeutenden Menschen widerspiegelt, d. h. dass er ein echtes *idolum theatri* ist. Ich glaube, man braucht diesen Historismus weder anzunehmen noch ganz abzulehnen; vielmehr muss die Grenzlinie bestimmt werden, innerhalb derer diese Art von Historismus noch angewandt werden kann und außerhalb derer er abgelehnt werden muss. Meines Erachtens findet sich dieses Unterscheidungskriterium in derselben geschichtlichen Wirklichkeit des philosophischen Denkens. Es

gibt Philosophien, die zwar mit ihrem Anspruch auf eine universalgültige Formulierung einen Wahrheitswert anstreben, aber dennoch nichts anderes tun als ihre eigene Zeit auszudrücken. Mit diesen eine spekulative Diskussion zu führen, erweist sich als nutzlos und unangemessen. Sie können lediglich hinsichtlich ihrer engen Bezugstreue zur historischen Situation gewertet werden. Demgegenüber erweist sich die kritische Funktion der historistischen Methode als positiv und nützlich. Ein tiefes Bedürfnis nach Aufrichtigkeit erlaubt es uns, in ihren theoretischen Behauptungen nicht mehr zu sehen als vergebliche Ansprüche, unbewusste Illusionen oder zweideutige Tarnungen. Ein authentischer historischer Sinn kann also diesem Denken, das jedweder Wahrheit radikal entleert ist, wieder Bedeutung verleihen, indem er ihre Fähigkeit anerkennt, Ausdruck ihrer eigenen Zeit zu sein. Aber es gibt auch Philosophien, die gerade im Akt des Ausdrucks ihrer eigenen Zeit auch und vor allem Enthüllung der Wahrheit sind. Man kann die so verstandene historistische Methode nicht auf diese Philosophien anwenden, ohne damit ihr Wesen völlig zu verfälschen – ein Wesen, das nach einer entsprechenden historischen Erörterung eine wirklich spekulative Diskussion erfordert.

Daher sollen historistische Betrachtung und spekulative Diskussion nicht als zwei verschiedene Arten des philosophiegeschichtlichen Denkens aufgefasst werden. Es handelt sich dabei nicht um zwei sich gegenseitig ausschließende Methoden, die um die Betrachtung der gesamten Philosophiegeschichte konkurrieren, sondern um zwei nebeneinander komplementär bestehende Methoden, deren Aufgabe es ist, sich diese zu teilen. *Wirklich* gibt es Philosophien, die sozusagen lediglich »ausdrückende« sind, und Philosophien, die vorwiegend »offenbarende« sind. Nur die ersteren müssen der von der historistischen Methode geforderten Historisierung unterzogen werden und all ihr Anschein und ihr Anspruch auf Wahrheit reicht nicht aus, um sie einer philosophischen Diskussion würdig zu erweisen. Und nur die letzteren erheben sich auf diese Ebene und verdienen und