

Andrzej Przylebski

Alliierte im gleichen Projekt?

Interpretationismus aus der Sicht der Hermeneutik

Abstract: The article consists of two main parts; the third one is a kind of a summary. In the first one I try to determine a systematically done Hermeneutic Philosophy – I have developed since many years. In part two I analyze from this perspective Abel's philosophy of interpretation, pointing to its strengths and weaknesses. The philosophy of Günter Abel is in its decisive features very close to the Hermeneutic Philosophy based on Heidegger and Gadamer. It offers a finely elaborated form of what within the Hermeneutic Philosophy has still to be worked out. It is therefore a welcome partner in the up-to-date philosophical conversation. I see the greatest merit of this theory in elaborating different levels of understanding produced by human beings and in a careful description of them. This proves the universality of understanding (or of interpretation). The work of Günter Abel, seen from the hermeneutic perspective, shows however some problems which still need to be solved: For instance, the role of natural language in building a concrete cultural-historical world (verification of the linguistic nature of understanding, claimed by Gadamer). Also the justification for the distinction between 'Interpretation2' and 'Interpretation1' as well as the misleading speech on the multiplicity of the worlds have to be better argued for. One thing seems clear: Abel makes a great contribution to the success of the hermeneutic paradigm of philosophizing and thus to the hermeneutic turn of the contemporary philosophy – a turn, which can also be called interpretationist.

Seit mehreren Jahren bemühe ich mich, in Anlehnung an die Philosophien von Heidegger, Gadamer, Dilthey und Ricœur, eine hermeneutische Philosophie im systematischen Sinne zu entwickeln. Durch eben diesen systematischen Zweck soll sich das, was ich im Folgenden ‚Hermeneutische Philosophie‘ nennen werde, von dem unterscheiden, was man üblicherweise unter ‚Hermeneutik‘, manchmal auch unter der ‚philosophischen Hermeneutik‘, versteht. Meine Unterscheidung knüpft teilweise an den Vorschlag von Gunter Scholtz an. In seinem Aufsatz „Was ist und seit wann gibt es ‚hermeneutische Philosophie?‘“ hat er die methodische Lehre der Interpretations- bzw. Auslegungsregeln als ‚technische Hermeneutik‘ bezeichnet (vgl. Scholtz 1994). Es geht um die Deutungsstrategien, die man bei kulturellen Sinngebilden, z. B. der Bibel und ander-

en heiligen Texten, Kunstobjekten, insbesondere Dichtungen, Bildern und Skulpturen sowie Rechtstexten, anwenden muss, um ihren Sinn bzw. ihre Botschaft zu entziffern. Dies kann man berechtigterweise auf die Techniken der Exegese philosophischer Texte – die ja oft verschlüsselt sind – übertragen und in gleichem Sinne von einer philosophischen Hermeneutik sprechen. Damit distanzieren sich jedoch vom Vorschlag Gunter Scholtz', der mit ‚philosophischen Hermeneutik‘ offensichtlich eine philosophische Theorie des Verstehens meint. Er sieht sie z. B. bei Gadamer, dessen Hermeneutik aber noch keine hermeneutische Philosophie darstelle, denn die Bezeichnung ‚Hermeneutische Philosophie‘ reserviert Scholtz für diejenigen Philosophien, die sich ihres interpretativen Charakters bewusst sind.

Gegen diese Sprachregelung muss ich mein Veto einlegen. Denn auch wenn die Aussonderung der technischen Hermeneutik berechtigt ist, so ist die Unterscheidung zwischen der philosophischen Hermeneutik und der hermeneutischen Philosophie in der Ausführung von Scholtz jedoch sehr vage und subjektiv angelegt. Die Annahme, dass wir es bei Gadamer *nur* mit einer philosophischen Hermeneutik zu tun haben, ist schlichtweg falsch. Den Vorschlag wiederum, dass eine jede Philosophie, die sich des konstruktivistischen Charakters ihrer Aussagen bewusst ist, schon deshalb eine „hermeneutische Philosophie“ ist (Scholtz 1994: 50), finde ich riskant und irreführend. Denn wenn wir der 11. These Marx' über Feuerbach zustimmen – die bekanntlich besagt: „Philosophen haben bisher nur die Welt interpretiert, es geht aber darum, sie zu verändern“ – dann müssten wir alle Philosophen als Welt-Interpretierende, d. h. als Vertreter der hermeneutischen Philosophie betrachten und diese auch so benennen. Daher reserviere ich die Bezeichnung ‚Hermeneutische Philosophie‘ für Konzeptionen, die – wie es Heidegger mustergültig in *Sein und Zeit* formuliert hatte – vom Verstehen als der ontologisch fundamentalen Seinsweise des Menschen ausgehen und darauf ihre ganze Philosophie aufbauen. Verstehen spielt hier die Rolle der Hauptkategorie (Heideggerianisch gesprochen: eines Existenzials) und ersetzt in dieser Funktion solche Kategorien wie ‚Realität‘, ‚Subjekt‘, ‚Bewusstsein‘ oder ‚Erkenntnis‘.

Man muss an dieser Stelle hinzufügen: Eine Hermeneutische Philosophie in diesem Sinne wurde noch nicht aufgebaut; wir sind jedoch im Besitz von Bestandteilen solch einer systematischen Hermeneutischen Philosophie. Eine kurze Skizzierung des Zustandes und der Forschungsaufgaben einer solchen Hermeneutischen Philosophie wird den ersten Teil dieses Textes bilden. Den zweiten wird eine Auseinandersetzung mit dem Interpretationismus¹ von Abel

1 Ich bevorzuge die Bezeichnung ‚Interpretationismus‘ vor der von Abel selbst öfter gebraucht-

ausmachen, deren Zweck es ist, auf die Ähnlichkeiten der beiden Konzepte sowie auf mögliche Schwachstellen des Interpretationismus hinzuweisen und eine mögliche Linie der Zusammenarbeit – im Sinne des Voneinanderlernens – mit der aufzubauenden Hermeneutischen Philosophie vorzuzeichnen.

Schon nach erster Lektüre der drei Hauptwerke Günter Abels² ist einem hermeneutisch gesinnten Forscher nämlich klar, dass seine Theorie einer so konzipierten Hermeneutischen Philosophie sehr nahe steht – und zwar nicht nur durch die Fundierung dieser Philosophie auf dem dem Verstehen so nahen Begriff der Interpretation, sondern auch aufgrund einer Vielzahl anderer Ähnlichkeiten, auf die ich in diesem Text nicht im Einzelnen eingehen kann. Aus Platzmangel werde ich nur auf wenige davon zu sprechen kommen können. Wenn man genauer hinschaut, so findet man jedoch auch wichtige Unterschiede. Auf einige möchte ich in diesem Text hinweisen, um ein produktives Gespräch zwischen der Hermeneutischen Philosophie und dem Interpretationismus Abels anzuregen.

1

Um die Hermeneutische Philosophie mit dem Interpretationismus Abels zu konfrontieren, muss man das falsche bzw. verengte Bild der Hermeneutik, das in seinen Schriften durchgehend präsent ist, korrigieren. So schreibt er beispielsweise:

“Interpretativität ist Grundcharakter menschlicher Welt-, Fremd- und Selbstverhältnisse. Diese Verhältnisse können als Interpretationsverhältnisse konzipiert werden. Dies geht über den formallogisch-semantischen Sinn von Interpretation im Sinne einer Zuordnung von kunstsprachlichen Ausdrücken einerseits und Elementen, Klassen oder Relationen andererseits hinaus. Es geht auch sowohl über *hermeneutische* als auch über analytische *Interpretation im Sinne der methodisch durchgeführten Auslegung vor allem von Texten* und der Festlegung methodologischer Regeln der Hypothesenbildung und deren Überprüfung hinaus.” (SZI 15 f.; Hervorhebung A. P.)

en ‚Interpretationsphilosophie‘, denn letztere scheint mir besser für die Benennung einer Subdisziplin innerhalb der Philosophie geeignet zu sein als für den Namen einer neuen Richtung der Philosophie, die die Konzeption Abels ohne Zweifel ist. Dies tue ich ungeachtet der gegenwärtigen Abneigung gegen jegliche ‚Ismen‘ und auch in vollem Bewusstsein dessen, dass für diese Konzeption neben der Kategorie ‚Interpretation‘ auch die Kategorie ‚Zeichen‘ grundlegend ist.

2 Gemeint sind selbstverständlich: *Interpretationswelten* (IW), *Sprache*, *Zeichen*, *Interpretation* (SZI) und *Zeichen der Wirklichkeit* (ZdW).

In einem anderen der Hauptwerke finden wir folgende Formulierung:

“Bei alledem geht es in dem vorliegenden Buch jedoch weder um *Hermeneutik im Sinne des aneignenden Verstehens von Zeichen* noch um Semiotik im Sinne einer Zeichentheorie. Auslegende und aneignende Deutung ist eine, nicht jedoch die überhaupt einzige Weise des Umgangs mit Zeichen.” (ZdW 23; Hervorhebung A. P.)

Man sieht, glaube ich, ganz klar, dass Abel Hermeneutik auf die Auslegung der semantisch prägnanten Sinngebilde des Menschen bzw. auf die Suche nach den Regeln einer solchen effektiven Auslegung reduziert. Es ist ebenfalls ganz klar zu sehen, dass diese Schilderung für die Hermeneutik Schleiermachers, eventuell, partiell, noch für die von Dilthey zutrifft. Für die Hermeneutik von Heidegger, Gadamer und Ricoeur stimmt diese Beschreibung jedoch gar nicht, auch wenn jeder von ihnen gelegentlich ein kulturelles Artefakt (z.B. ein Gedicht) interpretiert. Die Ansätze, die sie schaffen, reichen indes viel weiter.

Dabei ist es durchaus richtig zu sagen, dass Hermeneutische Philosophie aus dem Impuls der philosophischen Beleuchtung der Interpretationspraktiken, Interpretationsmaximen und -regeln entstanden, also eigentlich der philosophischen Bearbeitung der technischen Hermeneutik zu verdanken ist. Maßgeblich waren hier die Arbeiten von Schleiermacher, später auch die erkenntnistheoretischen Schriften Diltheys. Sie ist dennoch weder bloße Methodologie der Geisteswissenschaften noch eine Auslegungstheorie der raffinierten Sinngebilde (Kunst, Religion) geblieben. Grundlegend für die Hermeneutische Philosophie ist *Sein und Zeit*, das fundamentale Werk Martin Heideggers. Der Freiburger Philosoph berücksichtigt darin zwar die erkenntnistheoretische Anwendung des Begriffs ‚Verstehen‘, d.h. er stimmt mit Dilthey überein, dass man auf diesen Begriff die Unterscheidung zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften stützen kann. Er sieht aber ganz klar, dass die Dimensionen – sprich: der Anwendungsbereich – dieses Begriffes viel weiter reichen. Für Heidegger ist Verstehen ursprünglich keine Auslegung der Kunstwerke, der heiligen Schriften oder der Handlungen von historischen Helden, sondern ein ‚Sich-auf-etwas-Verstehen‘: menschliche Orientierung in der Welt, halb- bzw. vordiskursives Vermögen des menschlichen Geistes, mit den lebensrelevanten Faktoren, zum Beispiel mit verschiedenen Geräten, umgehen zu können (vgl. Heidegger 1927: 142ff.).

Damit hat Heidegger die von Dilthey vorgezeichnete Ebene der Methodologie (bzw. der Erkenntnistheorie) verlassen und Verstehen als die grundlegende Operation des menschlichen Geistes, d.h. als ein Existenzial aufgefasst. Und wenn man trotzdem Dilthey zu den Gründern der Hermeneutischen Philosophie zählen darf, dann geschieht das weniger wegen seiner erkenntnistheoretischen Schriften (z.B. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*), in denen das Verstehen, als

die Methode bzw. das Ziel der Geisteswissenschaften,³ dem Erklären, als Ziel der Naturwissenschaften, gegenübergestellt wird. Viel wichtiger sind diejenigen seiner Schriften, die man als ‚hermeneutische‘ und als ‚anthropologische‘ bezeichnen darf. In ihnen bringt er die Ergebnisse seiner reifsten Forschung zum Ausdruck, die den Menschen als verstehendes Lebewesen aufzufassen versuchen. Ich meine hier die Auffassung des Menschen als eine lebendige, dynamische Einheit des Erlebens, des Erkennens und des Wollens, die sich in zeitlichen Strukturen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft – Heideggerianisch gesprochen: in seiner ‚Zeitigung‘ – manifestiert und artikuliert.

Eben diesen Gedanken hat Heidegger von Dilthey – und, wie ich an einer anderen Stelle gezeigt habe (Przylebski 2002), von einem anderen deutschen Vertreter der Lebensphilosophie, nämlich von Georg Simmel – übernommen sowie fundamental-ontologisch vertieft und verfeinert. Bei ihm hat dies die Gestalt einer Lehre über die menschliche Existenz angenommen, die im vagen Anschluss an die Transzendentalphänomenologie Husserls die Modi und die Struktur des menschlichen In-der-Welt-Seins zu entziffern sucht. Der vielleicht wichtigste Bestandteil dieser Lehre ist die sogenannte Vorstruktur des Verstehens, die wiederum in der existenzialen, strukturellen Einheit des Verstehens, der Befindlichkeit (der situativen Stimmung) und der (mit Sprache verbundenen) Rede verankert wird.

Die Vorstruktur des Verstehens ist bekanntlich aus drei Schichten zusammengesetzt. Diese sind die Vorhabe, die Vorsicht und der Vorgriff. Die Vorhabe markiert das Vorwissen, den Vorrat an Kenntnissen, die den Zugang zu einem Wirklichkeits- bzw. Erfahrungsbereich eröffnen, möglich machen (Heidegger 1927: 148 ff.). Die Vorsicht macht deutlich, dass Verstehen immer perspektivisch ist, d. h. letztendlich aus einer Interessenperspektive heraus geschieht. Dass es, um deutlich zu werden, geformt bzw. artikuliert werden muss, wurde von Heidegger terminologisch als ‚Vorgriff‘ zum Ausdruck gebracht. Die Wahl einer Ausdrucksform für das Verstandene bleibt nie ohne Wirkung auf die Gestalt des Verstehens.

Die Gestaltung dieser Struktur zeigt deutlich, dass Heidegger das Verstehen einerseits sehr konkret und lebensnah denkt (entscheidend dafür sind ‚Vorgriff‘ und ‚Vorsicht‘), dass er sie aber andererseits in dem verankert, was er das ‚Man‘, d. h. das Miteinandersein mit anderen Menschen in einer Kultur- bzw. Sprachge-

³ Nach sorgfältiger Analyse dieses Werkes (Dilthey 1883) lässt sich die These über Verstehen als ‚Methode‘ nicht aufrechterhalten. Dilthey benennt vielmehr verschiedene Methoden der Geisteswissenschaften, die dem Verstehen als Hauptaufgabe dieser Wissenschaftsgruppe dienen können.

meinschaft, nennt und was ein jedes Individuum („das Dasein“) mit dem sich in der ‚Vorhabe‘ manifestierenden Vorwissen ausstattet.⁴

Hans-Georg Gadamer hat die Ergebnisse von *Sein und Zeit* zwar grundsätzlich akzeptiert, versuchte sie aber ein wenig zu ‚ent-existentialisieren‘, indem er beispielsweise die Endlichkeit des Menschen nicht nur in seinem ‚Sein-zum-Tode‘, sondern in der in jeder Hinsicht erfahrenen Limitiertheit gesehen hat. Sechzigjährig fasste er seine Entwürfe, Vorarbeiten und Skizzen zusammen und so entstand sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode*. Dabei war er zu bescheiden, um seine hermeneutische Lehre als Hermeneutische Philosophie zu bezeichnen. Er bevorzugte stattdessen die Bezeichnung ‚philosophische Hermeneutik‘, was auch dadurch berechtigt war, dass er die Resultate von *Sein und Zeit* zwar zur Kenntnis nahm, seiner genuin philosophischen Suche nach den Möglichkeitsbedingungen des Verstehens aber dennoch keine systematische, alles umgreifende Gestalt verleihen wollte. Dies manifestiert sich bereits in der Rolle, die die hermeneutische Erforschung der Kunst für ihn spielte, verglichen etwa mit den gänzlich fehlenden Analysen des Verstehens und der Verständigung im Alltag. Man kann sagen, dass ihn eben nur die schwierigen Sprachspiele interessierten, in denen er „den Hochflug des menschlichen Geistes“ dokumentiert sah.

Damit kehrte seine philosophische Hermeneutik wieder in die Nähe einer – philosophisch vertieften – Lehre von der Interpretation der höheren Kulturgebilde zurück⁵ – also eigentlich, obwohl wahrscheinlich ungewollt, in die Nähe Schleiermachers. Nichtsdestoweniger hat Gadamer wichtige Beiträge zur Hermeneutischen Philosophie geleistet. Sie gelten vor allem dem Verstehen der Sprache, der Kunst und der Geschichte, sind jedoch zu stark unsystematisch und oft zu essayistisch verfasst. Sein Anliegen war es, Impulse zu geben und auf unerkannte Phänomene aufmerksam zu machen, und nicht so sehr, Theorien aufzustellen. In seinen Arbeiten finden wir dennoch Gedanken, die bahnbrechend waren. Zu den wichtigsten gehört die im letzten Kapitel von *Wahrheit und Methode* gestellte These über die Sprachlichkeit jedes Verstehens. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (Gadamer 1986: 478) lautet in seinem Hauptwerk der Gedanke, der Anlass für bis heute andauernde Diskussionen gab. Denn er ist offensichtlich der Meinung, dass all unsere Verstehensakte von der von uns gesprochenen Sprache bedingt werden. Dabei scheint Gadamer mit ‚Sprache‘ vor allem die Muttersprache zu meinen, sprach er doch oft über den

⁴ Selbstverständlich kann sich die Vorhabe eines Menschen infolge seiner Kreativität und der Bearbeitung individueller Erfahrungen verändern.

⁵ Ähnlich sieht dies W. Detel (2011).

Vorrang der Muttersprache bzw. der natürlichen Sprache vor allen künstlichen Sprachen oder anderen, bloß symbolischen Sprachsystemen. So würde unser Weltverstehen von der von uns verwendeten Sprache abhängig sein, wenngleich nicht in dem Sinne, dass Semantik und Syntax dieser Sprache unserem Verstehen eine überwindbare Grenze setzen würden. Sie bestimmen uns zwar, die mit ihnen einhergehende Begrenzung kann aber, in einer Art poetischer Wortschöpfung und Sprachbildung für neue Erfahrungen, aufgehoben werden. Man darf dabei nicht vergessen, dass jede Sprache zu einer Sprachgemeinschaft gehört, in der sie gebildet und aufbewahrt wird, und nicht etwa einem sprechenden Individuum, das lediglich einen Anteil an ihr hat. Die Philosophie von Gadamer lehrt uns Bescheidenheit, indem sie – im Anschluss an Heidegger – zum Ausdruck bringt, dass nicht wir die Sprache, sondern die Sprache uns besitzt. Damit wird sehr deutlich eine Depotenzierung des Subjekts artikuliert, die auf übertriebene und dadurch zweifelhafte Entdeckungen eines Foucault nicht warten muss.

Paul Ricoeur, dem grandiosen, viel zu wenig anerkannten Philosophen aus Frankreich, verdanken wir hingegen die Ausweitung der hermeneutischen Grundlagenforschung auf das Ich, das zur Erzählung wird, und auf die menschlichen Handlungen, die in Analogie zu Texten betrachtet werden. Damit – die Fortsetzung und Verfeinerung dieser hermeneutischen Arbeit einschließend, die wir u. a. in den Werken von Günter Figal und Ferdinand Fellmann vorfinden – etablierte sich eine philosophische Richtung, die – dem Motto Ernst Tugendhats “Anthropologie statt Metaphysik” getreu – den Menschen als ein seine Welt erst aufbauendes und seine Wirklichkeit verstehendes Wesen auffasst, im Unterschied etwa zu den Tieren, die – wie Max Scheler treffend bemerkte – nicht in der Welt, sondern in einer Umwelt leben.⁶

Diese Richtung weist deutliche Konturen auf, ist aber noch weit von der Annahme einer systematischen Gestalt entfernt, einer Gestalt, die alle Facetten des verstehenden In-der-Welt-Lebens berücksichtigen würde. Ein gutes Beispiel für die Lücken bzw. Mängel ist das Fehlen der Dimension der Leibhaftigkeit, die Heidegger zwar erkannte, die er aber außerstande war, angeblich wegen des großen Schwierigkeitsgrades, philosophisch zu bearbeiten und in sein Werk zu integrieren. Hier schufen Phänomenologen wie Hermann Schmitz und Maurice Merleau-Ponty wichtige Beiträge, die es hermeneutisch zu bewerten gilt. Ähnliches betrifft die ungenügende Ausarbeitung des Verstehens in der alltäglichen Kommunikation. An diesem Punkt muss man, glaube ich, versuchen, die wichtigen Ar-

⁶ Vgl. (Scheler 1928). Eine Aufnahme dieser Welt-Umwelt-Unterscheidung finden wir interessanterweise in Gadammers *Wahrheit und Methode* (vgl. Gadamer 1986: Dritter Teil, Kap. 3a).

beiten der analytischen Philosophie (von Wittgenstein bis Searle, Davidson und Brandom) in eine hermeneutische Theorie zu integrieren. Damit tritt man aber dezidiert gegen das Verdikt des amerikanischen Philosophen Richard Rorty an, der sich in seinem Hauptwerk *Philosophy and the Mirror of Nature* entschieden gegen eine systematisch betriebene hermeneutische Philosophie aussprach (Rorty 1979: Kap.7). Die einzige Rolle, die er für Hermeneutik vorgesehen hatte, war, die Revolte gegen die herrschenden, oft obsolet gewordenen Theorien zu verstärken. Dies entspricht aber keineswegs der Macht und der Rolle des Verstehens, die einst, eben im Werk Gadamers, zur These von der ‚Universalität der Hermeneutik‘ Anlass gegeben hatten. In der Ausarbeitung muss die Hermeneutische Philosophie also unbedingt an die Errungenschaften der analytischen Philosophie anknüpfen. Dazu gehört auch die Bezugnahme auf den Interpretationismus von Günter Abel, denn seine Interpretationslehre basiert sehr stark auf den Klassikern der analytischen Philosophie (wie Wittgenstein, Goodman, Putnam und anderen), stärker noch als auf der Tradition der ‚kontinental-europäischen‘ Philosophie.

2

Die Zeichen- und Interpretationsphilosophie Günter Abels ist in meinen Augen, wie gerade gesagt, eine Konzeption, die sich zwar oft auf die zwei Klassiker der kontinentalen Philosophie – nämlich auf Nietzsche und Kant – bezieht, die aber dennoch hauptsächlich aus den Diskussionen innerhalb der analytischen Philosophie entsprungen und dieser Denktradition am stärksten verpflichtet ist. Dies erklärt, warum sie auf die Entwicklungen innerhalb der Hermeneutischen Philosophie, der philosophischen Anthropologie und der hermeneutischen Phänomenologie, kaum Rücksicht nimmt. Das Zusammenspiel der beiden Denktraditionen – der Kantianisch-Nietzscheanischen und der analytischen – ist dennoch wichtig, denn so lässt sich erklären, (1) warum die Kategorie der Interpretation die Schlüsselrolle übernahm⁷, und zwar als Interpretation der Zeichen, und warum (2) hier nicht die hervorragenden, sondern vor allem die typischen Formen des Verstehens (der Interpretation) im Vordergrund stehen. Dies ist übrigens ein wichtiges Merkmal, denn damit bezieht sich die Philosophie

⁷ Kant lässt sich – teilweise – in die Interpretationsphilosophie durch eine Historisierung des *Apriori* integrieren. Ich habe dies in Bezug auf die Hermeneutische Philosophie in meinem Aufsatz *Kant i hermeneutyka* (Przylebski 2005) zu zeigen versucht.

Abels auf das ganze Spektrum des menschlichen Lebens in der Gesellschaft, was hermeneutisch sehr zu begrüßen ist.

Mehr noch: der Ausgangspunkt bei Nietzsche ermöglicht es dem Interpretationismus, wenigstens theoretisch, den Bereich des Menschlichen zu überschreiten, denn, wie es bei Nietzsche heißt, alle Organismen interpretieren die Wirklichkeit ihres Lebens, um überleben zu können. Dies ist insofern relevant, als dass es das Verhältnis des menschlichen Weltverstehens zum tierischen Sich-in-der-Umwelt-Orientieren philosophisch interessant macht. In der Tradition der analytischen Philosophie entstanden diesbezüglich sehr wichtige Vorarbeiten (Davidson, Norman und Searle wären hier als Beispiele zu erwähnen; vgl. Wild: 2005). Günter Abel nutzt diese Forschungsmöglichkeit meines Wissens noch nicht, sie ist aber in seinem Programm immanent enthalten. Es lässt sich meines Erachtens nachweisen, dass auch Tiere – vor allem die evolutionsmäßig höher gestellten Tiergattungen wie Hunde, Elefanten, Affen – interpretieren, wenn wir – mit Abel – Interpretation als ein ‚Verstehen von etwas als Etwas‘ auffassen. Denn es lässt sich zeigen, dass dieses Etwas auch bei Tieren nicht eindeutig und ausnahmslos durch das Biologische prä-determiniert wird. Das Beispiel einer alleinstehenden Löwin, die eine kleine Gazelle als Kind adoptiert, sie schützt und um sie gegen andere Löwen kämpft, anstatt sie einfach zu fressen, veranschaulicht uns diese Möglichkeit – natürlich in einer recht rudimentären Form – sehr deutlich.

Die negative Seite dieser im Unterschied zur hermeneutischen Tradition sehr breiten Interpretationsauffassung ist jedoch eine gewisse Sprachvergessenheit. Man könnte sich zwar wundern, ob ein solcher Vorwurf gegen eine Konzeption vorgebracht werden kann, welche die Sprache so zentral positioniert. Es lässt sich aber nicht übersehen, dass (1) die natürliche Sprache, die Auszeichnung des Menschen schlechthin, hier in etwas Breiteres, nämlich in Zeichensysteme, integriert wird, was unter anderem dazu führt, dass (2) Sprache als solche instrumentalistisch, in der Denklinie der analytischen Philosophie, gedeutet wird. In der hermeneutischen Tradition wird die natürliche Sprache, in der sich Wirklichkeitsauffassung und Welterfahrung einer Sprachgemeinschaft kristallisieren, als eine die Potenz jedes Sprachverwenders überschreitende Ganzheit verstanden, die erst eine Welt öffnet, sozusagen: möglich macht. Metaphern, die dies veranschaulichen, etwa Heideggers ‚Sprache ist das Haus des Seins‘, wären im Interpretationismus Abels wahrscheinlich fehl am Platz.

Die Rolle der Sprache wurde bei Abel durch ein ‚System der symbolischen Zeichen‘ ersetzt. Die Grammatik dieses Systems bedingt die Gestalt einer Interpretationswelt. Deshalb spricht Abel so gern über eine Vielheit der Welten. Damit wird aber zum Beispiel das An-sich der Welt der Natur in Frage gestellt:

auch die Natur wird in ‚interpretierte Natur‘ überführt.⁸ Hermeneutische Philosophie würde hier, insbesondere in Bezug auf die Existenz der Natur, von Einer Welt sprechen, die durch sogenannte Horizontverschmelzung (Gadamer), d. h. einer immer möglichen Integration der Perspektiven, u. a. die Rede von einer gemeinsamen, überprüfbareren Wahrheit, von der Übereinstimmung im Urteil, aber auch in Werteinstellungen, die in gemeinsame Handlungen übergehen, möglich macht.

Um sich von der Hermeneutischen Philosophie deutlicher zu distanzieren, und damit: zu profilieren, muss Abel jedoch eine verengte Auffassung dessen annehmen, womit sich diese Philosophie – im Unterscheid zur technischen Hermeneutik – beschäftigt. Sie ist für ihn – wahrscheinlich im Anschluss an die Habermas'sche Bestimmung der Hermeneutik qua Aufgabe der Geisteswissenschaften, die unsere Integration in eine kommunikative Kulturgemeinschaft und ihre Traditionen möglich machen – die Domäne der ‚aneignenden Deutung‘ bzw. Auslegung der Kulturgebilde, die uns in unserem Kulturlebensraum begegnen. Und diese Art Interpretationsvollzüge bilden für Abel – zu recht – nur einen Teil unserer Interpretationen.

Wichtig dabei ist zu vermerken, dass diese Auffassung der Aufgaben der Hermeneutik andererseits breiter konzipiert ist als die Interpretation bei Gadamer oder Dilthey, denn sie schließt auch so etwas wie das Aufstellen von Hypothesen, das Bilden von Urteilen etc. ein – also alles, was mit bewussten Denkopoperationen und ihren Resultaten zusammenhängt. Noch wichtiger als das bereits Genannte ist etwas, was ich für den größten Beitrag der Interpretationsphilosophie Abels zu unserem ‚Verstehen des Verstehens‘ halte, nämlich die Einführung einer internen Strukturierung der menschlichen Interpretationsleistungen. Abel spricht von drei Interpretationsstufen und drei Interpretationsaspekten, womit er die Sache, mit der sich auch die Hermeneutische Philosophie genuin auseinandersetzen muss, deutlich präzisiert.

Während die Rede von drei Interpretationsaspekten – es sind bekanntlich ein logischer, ein ästhetischer und ein ethischer – sehr eindrucksvoll die ursprüngliche und praxisorientierte Einheit unseres In-der-Welt-Seins betont, die erst nachträglich, infolge einer reflexiven Analyse in einen theoretischen (logischen), einen ästhetischen (die Anschauung betreffenden) und einen ethischen (die Einstellungen und Handlungen betreffenden) Teil zerfällt, verdeutlicht uns die Unterteilung in drei Interpretationsstufen etwas, was in den bisherigen For-

⁸ Was, nebenbei gesagt, sehr stark an die neukantianische Tradition anknüpft, die die Wirklichkeit immer als ‚erkannt‘ (H. Rickert) oder als ‚erkennbare‘ (E. Lask) dachte. Die Seinsphilosophie Heideggers bricht bewusst mit dieser Denkweise, indem sie jeden Epistemologismus zugunsten der Re-Ontologisierung der Philosophie überwindet.

men der Hermeneutischen Philosophie kaum gesehen wurde bzw. nivelliert geblieben war.

Diese Unterteilung sieht in ihren Grundzügen so aus: “Wichtig ist, daß die Rede von Interpretation nicht auf ihren engen und hermeneutischen Sinn als ‚aneignende Deutung‘ beschränkt wird. Interpretation in diesem Sinne betrifft nur eine von zumindest drei heuristisch zu unterscheidenden Stufen der Interpretationsverhältnisse. [...] Was die Stufen angeht, so kann man von den aneignenden Deutungen, kurz ‚Interpretationen₃‘ genannt (wie z. B. den Vorgängen des Hypothesen- und Theorienbildens, des Erklärens oder des Begründens), die durch Gewohnheit verankerten und habituell gewordenen Gleichförmigkeitsmuster, kurz ‚Interpretationen₂‘ genannt, abgrenzen. Zu ihnen gehören Konventionen sowie kulturell und gesellschaftlich erworbene Praktiken und Kompetenzen. Von beiden wiederum lassen sich die in den kategorialisierenden und individuierenden Funktionen unserer Sprach- und Zeichenverwendungen selbst sitzenden Komponenten, kurz ‚Interpretation₁‘ genannt, unterscheiden. Zu dieser Ebene zählen z. B. die logischen Begriffe der ‚Existenz‘ und des ‚Objekts‘ sowie die Prinzipien der raum-zeitlichen Lokalisierung und der Individuation. Sie sind in jeder gegebenen Organisation von Erfahrung stets bereits vorausgesetzt und sinnlogisch in Anspruch genommen.” (SZI 26 f.)

Schon diese relativ kurze Formulierung ist sehr prägnant, denn sie erlaubt es, die Einstellung des Verfassers deutlich zu erkennen. Erstens begrenzt er die Dimension der Hermeneutik, indem er sie mit der technischen Hermeneutik gleichsetzt, diese aber – gegen die zumeist angenommenen Auslegungen – auf alle expliziten Sinn produzierenden Praktiken des Menschen ausdehnt. Zum Gebiet der hermeneutischen Aneignung gehören laut Abel nicht nur eminente Texte oder Kunstobjekte, sondern auch das, was z. B. Dilthey mit den Naturwissenschaften assoziierte: das Erklären, das Begründen, die Hypothesen- und Theorienbildung. Kurz gesagt: für Abel ist der Bereich der hermeneutischen Betrachtung mit dem Bereich der expliziten Produkte des menschlichen Verstandes identisch.

Von diesem Bereich grenzt er aber ein Gebiet der unbewussten bzw. impliziten Sinnproduktion bzw. Reproduktion ab, das tiefer sitzt als Deutungen, Äußerungen, Theorien usw. In ihm geschieht der Aufbau der menschlichen Welt, und zwar durch ursprüngliche Kategorisierung der Wirklichkeit mit Hilfe solcher Begriffe (bzw. Vorbegriffe) wie ‚Existenz‘, ‚Objekt‘, ‚Individuum‘, ‚Ursache‘.

Aus der Perspektive der Hermeneutischen Philosophie ist das mehr als begrüßenswert: es stimmt durchaus mit der Lehre Heideggers oder Gadammers von der ursprünglichen Unverborgenheit des Seins, für die Heidegger die griechische Bezeichnung *aletheia* gewählt hatte, überein (vgl. Heidegger 1927: 217–230).

Auch für die Hermeneutische Philosophie geschieht explizite Interpretation jeweils in einem Rahmen, der durch geschichtliche, in den Grundstrukturen der Sprache aufbewahrte Verstehensleistungen der Menschheit erschaffen wurde. Die Universalität des Verstehens bzw. der Interpretation – und damit die Universalität sowohl der Interpretationsphilosophie wie auch der Hermeneutischen Philosophie – lässt sich nur damit begründen, dass außer den expliziten Deutungsleistungen auch die Kontexte, in denen sie geschehen, als hermeneutisch bzw. interpretativ aufgefasst werden. Ob dabei der Begriff des Verstehens oder der der Interpretation ‚die erste Geige‘ spielt, scheint mir von sekundärer Bedeutung zu sein, obwohl ich glaube, dass wir das Wort ‚interpretieren‘ eher für die Bezeichnung einer bewussten Bemühung um das Verstehen von etwas, was auf Antrieb schwer- bzw. unverständlich ist und was sich dem spontanen Verstehen widersetzt, gebrauchen. Deshalb ist die Wahl des Begriffs ‚Verstehen‘ in diesem universalistischen Kontext besser, denn er wird auch für die Verständigungsprozesse verwendet, die in der alltäglichen Kommunikation stattfinden. Lassen wir aber diesen Aspekt beiseite.

Die Ähnlichkeiten der Hauptgedanken kommen sehr klar bei dem Vergleich der Wahrheitsauffassung in der Hermeneutischen Philosophie und im Interpretationismus zum Vorschein: In beiden wird Wahrheit als ein Verhältnis zwischen der ‚Interpretation₃‘ und der ‚Interpretation₁‘ aufgefasst. Das heißt, für beide Konzeptionen ist der metaphysische Realismus *passé*, zugunsten des internen Realismus. Aus der Sicht der Hermeneutischen Philosophie ist trotz der Bewunderung für die Ein- und die Durchführung dieser Aufteilung auch ein Problem zu vermelden, eine Schwachstelle, die es zu eliminieren gilt. Es geht um die Bedeutung und die Rolle der ‚Interpretation₂‘.

Für die Hermeneutische Philosophie – oder wenigstens deren Ansätze, wie wir sie bei Heidegger und Gadamer vorfinden – scheinen die ‚Interpretation₁‘ und ‚Interpretation₂‘ eine Einheit zu bilden. Sie stellen zusammen eine kulturelle bzw. historische Welt einer Gemeinschaft dar, die immer eine Sprachgemeinschaft ist. Sprache ist hier nie bloß als Kommunikationsmittel gedacht, sondern immer und vor allem als ein durch die Erfahrung im breitest möglichen Sinne gestalteter Lebensausdruck, der die Urstrukturierung der jeweiligen Welt bestimmt. In diesem Sinne sind in der Sprache bereits die Extensionen der Kategorien, die Abel in der ‚Interpretation₁‘ unterbringt, beinhaltet. Aber nicht nur das, denn Sprache ist immer Sprache der Praxis einer Kommunikationsgruppe. Und die ist immer mit Normen ausgestattet, die wiederum so etwas wie Gewohnheiten steuern. Daher sind in ihr auch Bewertungen und Bräuche abgebildet, wenn auch nicht im propositionalen Sinne, sondern nur durch Präsenz gewisser Bezeichnungen für gewisse Elemente einer Lebenspraxis.

Daher würde es der Hermeneutischen Philosophie schwer fallen, die ‚Interpretation₂‘ von der ‚Interpretation₁‘ abzusondern. Es entsteht ferner die Frage, wozu ein solcher Vorgang überhaupt gut sein sollte. Die Intentionen Abels scheinen, obwohl nicht expliziert, klar zu sein: Er glaubt – erstens – an eine anthropologische Tiefenstruktur, die bei allen Menschen gleich wäre. Die Notwendigkeit, Objekte zu individuieren, die Relationen zwischen ihnen in kausalen Ketten aufzufassen etc. gehöre hierzu. Zweitens scheint er überzeugt zu sein, dass man die Welt der ‚Interpretation₁‘ als quasi-theoretische Leistung der Subjekte fassen muss, die somit den Vorrang genieße, während die ‚Interpretationen₂‘ nur eine kulturelle Färbung dieser Urstruktur wären. Um dies aber zu begründen, müsste man das Allgemein-Anthropologische vom Kulturanthropologischen scharf trennen können. Und dies erscheint mir äußerst schwierig. Daher würde ich als Hermeneutiker für das Zweistufensystem plädieren, in dem ‚Interpretation₂‘ und ‚Interpretation₁‘ in ihrer lebendigen Einheit aufgefasst werden. Auch wenn ein harter Interpretationist diesem Vorschlag nicht folgen will, müsste er die Schilderung der ‚Interpretation₂‘ wesentlich ergänzen und erweitern.

Wenn wir uns auf die Suche nach Bestimmung und Rolle der Interpretationen₂ im Werk Günter Abels begeben, stellen wir eine merkwürdige Lücke bzw. Unterbestimmtheit fest. Die Deskriptionen dieses Interpretationsbereichs sind sehr sparsam. Es werden kaum Beispiele dafür angegeben, geschweige denn die Argumente, dass dieser Bereich eigene Welten ergibt bzw. erschafft. In den *Interpretationswelten* finden wir die Bemerkung, dass Interpretation₁ eine Interpretation ‚zu etwas‘ ist, während die Interpretation₃ Interpretation ‚von etwas‘ ist, d. h. in der Interpretation₁ werden Objekte und Prozesse als Wirklichkeit quasi statuiert, etwas wird zum Gegenstand oder zur Kausalkette gemacht, worüber dann auf der Interpretation₃-Ebene diskutiert wird. Ein Gegenstand wird als etwas, z. B. als Hammer, ein Hammer als Gerät oder als Waffe ausgelegt (vgl. Iw 510 ff.). Eine ähnliche Beschreibung findet sich im Werk *Sprache, Zeichen, Interpretation* (SZI 29). Stets fehlt in diesen Annäherungen die Interpretation₂-Ebene, als ob sie evident wäre. Auf einer der letzten Seiten von *Sprache, Zeichen, Interpretation* schreibt Abel:

“In einer feinsinnigeren Betrachtung ist der Unterschied zu beachten zwischen ‚wissen, wie man es macht‘ (z. B. einen Kühlschrank öffnet), das auf der Interpretationen₂-Ebene angesiedelt ist, und ‚wissen‘ im Sinne des ‚sich auf etwas verstehen‘ (z. B. auf die raum-zeitliche Lokalisierung von Objekten und Ereignissen). Letzteres Wissen ist auf der Interpretationen₁-Ebene zu situieren.” (SZI 330)

Dies würde bedeuten, dass Abel das auftrennt, was bei Heidegger eine Einheit und den Ausgangspunkt bildete: das praktische Wissen darüber, wie man

mit seiner biologischen, technischen und sozialen Umwelt umgeht – dazu gehörte eben auch ein ‚sich auf etwas verstehen‘, als Kind, Schreiner, Lehrer, Polizist etc. Man sieht ferner, dass die Schilderung der Interpretation₂-Ebene als der Stufe, die auf Gewohnheiten beruht, nicht immer stimmt: Kann das Öffnen eines Kühlschranks als Gewohnheit beschrieben werden? Ist es nicht eher ein ‚know-how‘, dass von einem ‚know-what‘ (Interpretation₃-Ebene) unterschieden wird?

Es scheint also riskant, die Interpretation₁-Ebene und die Interpretation₂-Ebene ohne ausreichende Ausarbeitung voneinander zu trennen. Abel ist der Meinung, dass sie sich dadurch unterscheiden lassen, dass eine Veränderung der Interpretation₂-Ebene auf die Veränderung der Welt (ich würde sagen: des Bildes der Wirklichkeit) wirkungslos bleibt (vgl. SZI 31). Ohne eine detaillierte Analyse können wir dessen aber nicht sicher sein. Sind wir uns sicher, dass im Falle eines Urvolkes eine Veränderung der Interpretation₂-Ebene, z. B. infolge der Annahme einer neuen Religion, für ihre Welt, d. h. für die Interpretation₁-Ebene, wirkungslos wäre?

Abel fasst Beobachtung als theorieabhängig auf, was mit der hermeneutischen Wissenschaftsphilosophie völlig übereinstimmt. Er berücksichtigt aber die Geladenheit seitens der Interpretation₂-Ebene kaum, trotz der Angabe, dass die natürlichen Sprachen diese Ebene mitkonstituieren (SZI 86 u. 124). Haben die Muster einer Sprache keinen Einfluss auf die Beobachtung? Bei der Beschreibung dessen, was er unter Interpretationswelten versteht, stellt Abel fest: “[...] in Interpretation₂ finden Zuordnungen von Interpretationen und Welten statt” (31). Es entsteht aber die berechtigte Frage, wie dies – unter der Voraussetzung, dass Welten Interpretationskonstrukte sind und nicht feste, von unseren Interpretationen unabhängige Größen – zu verstehen ist. Solch eine Zuordnungsfunktion verdient ohne Zweifel eine vertiefende Betrachtung. Einen Ansatz dazu finden wir lediglich in einer Anmerkung in *Sprache, Zeichen, Interpretation* (294 n. 70).

Bei der Analyse der Stellen, die den Interpretation₂ gewidmet sind, hat man den Eindruck, dass Interpretation₂ auf der Strecke geblieben ist. Abel scheint davon überzeugt zu sein, dass ausschließlich ein rein anthropologischer Faktor, sprich: der menschliche Leib, für die Entstehung und Ausgestaltung der Interpretation₁-Ebene zuständig ist. Und dies obwohl er ausdrücklich zugibt, dass jede Interpretationspraxis (und hier spielt die Interpretation₂-Ebene ohnehin eine wichtige Rolle) eine Geschichte hinter sich hat, die sie zu dem gemacht hat, was sie nun ist.

Im Kontrast hierzu steht die These – die von der Hermeneutischen Philosophie übrigens ebenfalls vertreten wird – von der Normativität der Interpretationspraxis. Und Normativität als solche scheint ohne Beteiligung des Bereichs der

Interpretation₂ kaum möglich. Fazit: Auch wenn sich Argumente für die Aussonderung des Interpretation₂-Bereiches finden lassen, so scheint er im Werk Abels sehr unterbestimmt, d. h. nicht genügend ausgearbeitet zu sein, und bildet somit einen Gegenstand künftiger Forschungsaufgaben.

Das zweite Problem, auf das ich hier hinweisen möchte, betrifft die These über die Vielheit der Welten. Leben wir wirklich in vielen oder in einer gemeinsamen Welt? Inwiefern und für welche Situationen ist die Rede über eine Pluralität der Welten berechtigt? Viele dem Interpretationismus nahen Denker – nicht nur H.-G. Gadamer, sondern auch John McDowell⁹ – bleiben bei dem Gedanken, dass wir doch in *einer* Welt leben. Abel selbst scheint sich in dieser Hinsicht nicht im Klaren zu sein, weil er ab und zu entgegen seiner Hauptthese, die schon im Titel seines ersten Hauptwerkes zum Ausdruck kam, auch über *eine* Welt zu sprechen scheint. In *Sprache, Zeichen, Interpretation* finden wir beispielsweise folgende Formulierung:

“Auch in der Erfahrung treffen wir eine Pluralität symbolischer Welten, z. B. der Wissenschaften, der Künste oder der Religionen an. Das schließt nicht nur nicht aus, sondern erklärtermaßen ein, daß die Rede von der Welt, in der wir leben, in anderer Hinsicht [...] durchaus guten Sinn macht. Jedenfalls kennt und betont die Interpretationsphilosophie neben der Pluralität auch den Gesichtspunkt der Einheit der Welt und auch den Aspekt, daß es Sinn macht, von einer Einheit der Welt im Unterschied zur Pluralität der Wirklichkeiten zu sprechen.” (SZI 252)

Es ist also möglich – wofür Gadamer ausdrücklich plädiert – über die Eine Welt zu sprechen, und zwar in dem Sinne, dass Menschen nicht in ihrer Weltanschauung wie in einem Käfig stecken bleiben, sondern sie durch ihre Vernunft transzendieren und sich für andere Weltansichten öffnen können. Damit ist, wenigstens potenziell und bei gutem Willen, die interpersonale und interkulturelle Verständigung möglich. Wenn wir, im Gegenteil hierzu, annehmen, dass ein festes Netz der Kategorien und Begriffe (sozusagen die innere Welt) für die Rede über eine Welt ausreichend ist, dann müssten wir eigentlich jedem Menschen wegen der einmaligen, unwiederholbaren Konstellation, die sein Weltverständnis ist, eine eigene Welt zuschreiben. Die Kommunikation und die Zusammenarbeit zwischen den Individuen wären dann schwer zu erklären.

Darüber hinaus scheint Folgendes zu gelten: Wenn die Rede über Welten berechtigt sein sollte, dann nicht so sehr in Bezug auf die Welten, die auf den einzelnen Interpretationsstufen (1 bis 3) entstehen. Denn eine Interpretation₁-Welt

⁹ Diese Behauptung ist im Bezug auf H.-G. Gadamer evident; bezüglich John McDowell berufe ich mich auf den Artikel von L. Gunnarsson (2001: 31).

ohne Interpretationen₂ gibt es nicht. Das gleiche gilt für die Interpretation₃-Welt ohne die Interpretationen₁, was Abel selbst explizit zugibt. Die Bezeichnung einer Welt verdient eine Zusammensetzung aller drei Elemente bzw. Stufen. Und wenn wir in dieser Hinsicht doch über ‚Welten‘ sprechen dürfen, dann eben wegen historisch und d.h. kulturell bedingten Unterschieden in dem, was man etwas altmodisch als ‚Welt-Anschauung‘, das heißt: die Art und Weise der Kategorisierung der Wirklichkeit, und zwar nicht nur der natürlichen, biologischen und physischen, sondern auch der sozialen, bezeichnen kann. Diese Kategorisierung, die Teil dessen ist, was Abel in die Interpretation₂ platzierte, bedingt dann die diskursive Praxis einer Kulturgemeinschaft, d. h. den Bereich der Interpretation₃.

Sowohl die Unterschiede zwischen den so verstandenen Welten wie auch die Zusammengehörigkeit aller drei Stufen innerhalb jeder dieser Welten lassen sich manchmal ganz einfach feststellen, etwa beim Vergleich der modernen europäischen Kultur mit der Kultur der Indianer des Amazonas, z.B. mit der Weltanschauung des Pirahã Stammes.¹⁰ Benjamin Lee Whorf hat es überzeugend für die Hopis gezeigt. Dies lässt sich, obwohl sich die Aufgabe komplizierter darstellt, auf Vergleiche innerhalb der europäischen Kulturen übertragen. Dann sieht man auch deutliche Divergenzen zwischen solchen Nachbarkulturen wie der deutschen und der polnischen. Diese Unterschiede, die selbstverständlich nicht so groß ausfallen wie die zwischen Europa und Pirahã, haben – erstens – ihren Grund im unterschiedlichen Verlauf der Geschichte der Völker und lassen sich – zweitens – am schnellsten anhand der gesprochenen Sprache festhalten. Dies begründet die herausragende Rolle der Sprachforschung in der Hermeneutischen Philosophie.

Ein anderer Aspekt kommt hinzu. Wenn „jede bestimmte Welt“ eine „Interpretationswelt“ ist, weil „sowohl die kategorialisierenden Begriffe als auch die Individuationsprinzipien *anders* hätten ausfallen *können*“ (SZI 27), dann entsteht die Frage: Wodurch hätten sie anders sein können? Durch Interpretationen₁, d. h. die allgemeinanthropologischen, durch den menschlichen Leib bedingten Merkmale (z. B. dass wir Frequenzen hören würden, die höher als 20.000 Herz sind), oder durch die Interpretationen₂, d. h. kulturen-anthropologisch? Beide Möglichkeiten scheinen berechtigt zu sein und dürfen in Erwägung gezogen werden. Und das heißt: der Interpretation₂-Ebene muss eine größere Rolle zugeteilt werden, als es im Interpretationismus der Fall ist.

¹⁰ Eine wunderschöne Beschreibung dieses merkwürdigen Stammes finden wir im Buch *Don't Sleep, There Are Snakes* von Daniel Everett (2008).

3

Wenn man nun den ersten Versuch wagt, den Interpretationismus Abels mit der Hermeneutischen Philosophie zu vergleichen, dann wird man quasi gezwungen, erstaunlich viele Ähnlichkeiten festzustellen. Wie die Hermeneutische Philosophie verabschiedet auch der Interpretationismus den metaphysischen Realismus zugunsten des internen Realismus, der auch ein empirischer Realismus ist (vgl. Iw 21 u. 474). Die zentrale Rolle der Interpretationspraxis wird hier explizit anerkannt. Gegen die Philosophie der Postmoderne und in Übereinstimmung mit der Hermeneutischen Philosophie verteidigt der Interpretationismus Abels den Sinn der Wahrheitssuche und der Rede von Wahrheit (vgl. SZI 236)¹¹ in einer Fassung, die ihn über die Essentialismus-Relativismus-Alternative hinausführt. Dies bedeutet ein Verlassen sowohl der Abbildtheorie der Wahrheit (bzw. der Erkenntnis) als auch des Konstruktivismus, mit seiner Macht der Konventionen (vgl. Bertschinger et al. 2001: 40; Gunnarsson 2001: 30). Ähnlich wie Gadamer erkennt Abel die Rede von einer Wahrheit der Kunst wie auch von einer doppelten Wahrheit, die der Wissenschaft und die der phänomenalen Beobachtung, an.¹² Entgegen Rorty (und Heidegger) stimmen Gadamer und Abel darin überein, dass Philosophie als Forschungsaufgabe nicht beendet ist (Iw 474, 486, 491).¹³ Auch die Depotenzierung – und nicht: eine Eliminierung – des Subjekts, ist in beiden Konzeptionen ähnlich. Abel teilt die Voraussetzung der Gadammerschen Habermas-Kritik: Verstehensleistungen bzw. Interpretationen gehen aller Diskursivität voran. In dem oben erwähnten Interview stellt Abel eindeutig fest:

“Habermas zufolge ist die diskursiv-argumentative Komponente, sind Diskurse, wie er einmal sagt, systematisch in unsere Lebenszusammenhänge ‚eingelassen‘. Und die Faktizität dieser Lebenszusammenhänge bestehe darin, diese diskursiven Geltungsansprüche anzuerkennen. Das sehe ich nicht so. In der Interpretationsphilosophie erscheint die menschliche Lebenspraxis primär nicht durch Diskursivität, sondern durch Interpretativität charakterisiert. Die Vollzüge des In-der-Welt-seins und der Lebenswelt werden als *interpretativ* gekennzeichnet. Das meint eine *vorbegriffliche Ebene*.” (Bertschinger et al. 2001: 43)

11 Interessanterweise geschieht diese Verteidigung der Wahrheit explizit gegen Rorty, der sich auf die Verwandtschaft seines Neopragmatismus mit der Hermeneutik Gadamers mehrfach beruft.

12 Die Wahrheit der Kunst bildet den Ansatzpunkt von *Wahrheit und Methode*. Zur ‚Doppelwahrheit‘ bei Gadamer vgl. (Kobylynska, 1985: 140 ff.).

13 Auf die Aufgaben der Gegenwartsphilosophie weist Abel u. a. in *SZI* (16 u. ö.) hin. Gadamers Protest gegen Heideggers These, Philosophie sei notwendigerweise Metaphysik und als solche zu Ende, ist bekannt.

Hiermit ist eine weitere Ähnlichkeit zur Hermeneutischen Philosophie verbunden: der Vorrang des Verstehens vor dem Missverstehen.¹⁴ Die Abelsche Zurückweisung der Letztbegründung harmonisiert sehr gut mit dem Diktum Gadammers, nach dem kein Interpret das letzte Wort hat, weil das Gespräch über einer Sache immer neu aufgenommen werden kann (ibd.). In diesem Sinne trifft die Feststellung Wolfgang Detels zu, der in seinem Buch *Geist und Verstehen* die Meinung zum Ausdruck brachte, dass der eröffnende Satz der *Interpretationswelten* Abels "ganz im Sinne Gadammers formuliert" ist (Detel 2011: 177).

Zusammenfassend lässt sich folgendes sagen: Die Zeichen- und Interpretationsphilosophie Günter Abels steht in den entscheidenden Merkmalen der Hermeneutischen Philosophie sehr nahe. Sie bietet eine fein ausgearbeitete Form dessen, was im Rahmen der Hermeneutischen Philosophie erst noch ausgearbeitet werden muss. Sie ist also ein willkommener Partner im hermeneutisch-philosophischen Gespräch. Den größten Verdienst dieser Theorie sehe ich darin, verschiedene Verstehensleistungen des Menschen stufenweise aufzufassen und sorgfältig (mit Ausnahme der ‚Interpretation₂‘, worauf ich hingewiesen habe) zu untersuchen. Dadurch wird die Universalität des Verstehens (bzw. der Interpretation) unter Beweis gestellt. Abel bricht einerseits mit jedem zu undifferenzierten Gebrauch des Terminus ‚Interpretation‘, andererseits vereinfacht er die unnötig verkomplizierte Interpretationsstrukturierung, die wir im Werk seines Vorgängers, Hans Lenk, vorfinden können.¹⁵

Aus der hermeneutischen Perspektive bringt die von Günter Abel aufgestellte Interpretationslehre jedoch Probleme mit sich, die noch zu lösen sind. Es geht vor allem um die Rolle der natürlichen Sprache im Aufbau einer konkreten kultur-historischen Welt. Die von Gadamer vorgeschlagene These über die Sprachlichkeit des Verstehens muss konkretisiert und danach entweder angenommen werden (was für die Stellung der Zeichen Konsequenzen haben muss) oder zurückgewiesen werden. Zu den Problemen zähle ich auch die Begründung der Unterscheidung zwischen ‚Interpretation₂‘ und ‚Interpretation₁‘ sowie die irreführende Rede über die Mannigfaltigkeit der Welten in dem Sinne, auf den ich oben hingewiesen habe. Man darf meines Erachtens nur im übertragenen Sinne darüber reden, dass z. B. ein deutscher Handwerker und ein deutscher Musiker in verschiedenen Welten leben. Eines scheint klar zu sein: Günter Abel hat mit seiner präzise ausgedrückten und sorgfältig durchdachten Konzeption einen großen Beitrag zum Erfolg des hermeneutischen Paradigmas des Philosophierens

¹⁴ In *SZI* (18) schreibt Abel, dass "im Hinblick auf das Zeichenverstehen nicht das Missverstehen, sondern das Verstehen des Verstehens philosophisch grundlegend ist".

¹⁵ H. Lenk unterscheidet bekanntlich sechs Stufen bzw. Ebenen der Interpretation (vgl. Dürr 2000: 44 ff.).

geleistet und damit zur hermeneutischen Wende der Gegenwartsphilosophie. Einer Wende, die sich auch als interpretationistische Wende bezeichnen lässt.

Literatur

- Abel, Günter 1993: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a. M.; [Iw].
- Abel, Günter 1999: *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt a. M.; [SZI].
- Abel, Günter 2004: *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.; [ZdW].
- Bertschinger, Antonia et al. 2001: Zeichen- und Interpretationsphilosophie. Ein Gespräch mit Günter Abel, in: *Information Philosophie* 29/4, S. 36–44.
- Detel, Wolfgang 2011: *Geist und Verstehen*, Frankfurt a. M.
- Dilthey, Wilhelm 1883: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. B. Groethuysen, 10. Aufl. Göttingen 2008.
- Dürr, Renate 2000: Hans Lenk. Dargestellt von Renate Dürr, in: *Information Philosophie* 28/4, S. 44–47.
- Everett, Daniel 2008: *Don't Sleep, There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*, London.
- Gadamer, Hans-Georg 1986: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 5. (durchges. u. erw.) Aufl. Tübingen.
- Gunnarsson, Logi 2001: Günter Abels Interpretationismus im Kontext der Gegenwartsphilosophie, in: *Information Philosophie* 29/4, S. 30–35.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen 1979.
- Kobylińska, Ewa 1985: *Hermeneutyczna wizja kultury*, Warszawa-Poznan.
- Przyłębski, Andrzej 2002: Wie ein Fuchs im Schnee. Heidegger, Simmel und die Zeit, in: Nowak-Juchacz, Ewa / Lesniewski, Norbert (Hg.): *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt a. M., S. 121–141.
- Przyłębski, Andrzej 2004: Kant i hermeneutyka, in: *Przegląd Filozoficzny* 52/4, S. 303–318.
- Rorty, Richard 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton.
- Scheler, Max 1928: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. M. S. Frings, Bern 1976, S. 7–71.
- Scholtz, Gunter 1994: Czym jest i do kiedy istnieje ‚filozofia hermeneutyczna‘?, in: Czerniak, Stanislaw / Rolewski, Jaroslaw (Hg.): *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Torun, S. 41–67.
- Wild, Markus (Hg.) 2005: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt a. M.

