

Rogério Lopes

Naturalismus und Interpretationismus

Einige Bemerkungen zu Abels Interpretationsphilosophie

Abstract: This article aims to investigate the extent to which Abel's insertion in the debate on skepticism and naturalism in the Anglophone philosophical tradition, especially in the historical Strawson-Stroud debate on the success of transcendental arguments in response to the skeptical challenge, allows the creation of a conceptual schemes which refuses both the conventionalist and the naturalist position in regard to our conceptual schemas, while at the same time seeking to differentiate itself from the apriorism of the Kantian tradition. Although I acknowledge that interpretationism offers a new solution to the issues involved in this debate, I argue that this solution is unable to deliver everything it promises. This new conceptual space is not determined enough to pacify skepticism. I conclude by suggesting that the attempt to reconcile Nietzsche and Wittgenstein introduces instability in Abel's interpretation. The reformist impulse of Nietzsche's philosophy rests on the results of a preliminary naturalistic stage (genealogical inquiry) which neither Wittgenstein nor Abel seem willing to incorporate into their philosophies.

„Gemäss der Natur“ wollt ihr leben? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte!

(Nietzsche: JGB 9, KSA 5.21)

Die Natur verwirrt die Pyrrhonisten (und die Akademiker), und die Vernunft verwirrt die Dogmatiker.

(Pascal: P, Frag. 131)

Zahlreiche zeitgenössische Philosophen, die ihre philosophische Ausbildung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhalten haben, sind durch einen naturalistischen ‚Glaubensartikel‘ stark geprägt. Dieser Glaubensartikel, der vor dem Hintergrund ständig steigender Forderungen nach Kausalerklärungen zu sehen ist, wurde in die analytische Tradition explizit von Quine, in die kontinentale Tradition implizit vom Strukturalismus eingeführt. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass die meisten Philosophen, die zu dieser Generation gehören, sich irgendeiner Version des philosophischen Naturalismus verpflichtet fühlen, während diejenigen Philosophen, die sich zu der divergierenden, nicht-naturalistischen Minderheitsposition bekennen, sich anstrengen müssen, zu einer differenzierten These zu gelangen, ohne dabei den Verdacht zu erregen, sie seien dazu

geneigt, die Existenz irgendeiner durch empirisch-wissenschaftliche Methoden nicht beobachtbaren Entität anzuerkennen oder den riesigen Erfolg und das Prestige der modernen empirischen Wissenschaften zu bestreiten. Die verschiedenen Naturalisierungsprogramme im Rahmen der gegenwärtigen Philosophie reichen von der Naturalisierung des Geistes, des Wissens und der Werte über die Naturalisierung der abstrakten Kategorien der Logik und der Mathematik bis hin zu den gesamten semantischen Merkmalen und intentionalen Zuständen (vgl. De Caro / Macarthur 2008). Diese zunehmende Tendenz in der philosophischen Landschaft der Gegenwart festzustellen ist umso überraschender, wenn man bedenkt, dass eine dezidierte Ablehnung der naturalistischen These einer Kontinuität zwischen philosophischer Reflexion und empirischer Forschung zum Gründungsimpuls nicht nur der analytischen, sondern auch der phänomenologischen Tradition gehörte. Statt solche methodologische Kontinuität zu beanspruchen, haben die meisten Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die Autonomie und Spezifität ihrer Disziplin plädiert.¹ Abstrakte und intentionale Objekte, wie Bedeutung, Referenz, Wahrheitsbedingungen, Begriffe und Propositionen, sowie Bewusstseinszustände, wie Emotionen, Gedanken und Urteile, gehörten dieser Ansicht gemäß in den ausschließlichen Kompetenzbereich von Philosophen.

Innerhalb der analytischen Tradition sind diese Strategie der philosophischen Selbstbehauptung sowie die Utopie einer restlosen Beschreibung der logischen Struktur der Sprache im Verlauf ihrer Durchführung und besonders nach Quines Angriff auf die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen teilweise in Misskredit geraten. In Frankreich hat sich die strukturalistische Bewegung gegen den Apriorismus der Phänomenologie und Existenzphilosophie gewendet und zugunsten einer Art des Philosophierens positioniert, die sich programmatisch daran orientiert, was in den Geistes-, Sozial- und Sprachwissenschaften tatsächlich als Rechtfertigung akzeptiert wird – d. h. nur das, was prinzipiell empirisch überprüfbar ist. Die gesamten empirischen Wissenschaften werden mithin als die besten Antidote gegen die metaphysischen und identitären Illusionen betrachtet, zu welchen die Philosophen verurteilt zu sein scheinen, wenn sie sich darauf beschränken, die Welt und das Subjekt innerhalb der Im-

¹ Besonders instruktiv im Hinblick auf die Entstehung und die Entwicklung des Denkens Freges unter Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit und Ablehnung von den naturalistischen Tendenzen seiner Zeit ist das Buch *Gottlob Frege* von Hans Sluga (1980). Für eine detaillierte Einführung in die ganze philosophische Kontroverse im Bereich der deutschen akademischen Philosophie im Laufe des 19. Jahrhunderts vgl. (Köhnke 1986).

manenz des transzendentalen Bewusstseins zu erhellen.² Die Tatsache, dass der Strukturalismus zu Ungunsten der Naturwissenschaften den Dialog mit den Geisteswissenschaften bevorzugt hat, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die post-quinesche analytische und die französische strukturalistische Philosophie hierbei auf einen gemeinsamen Nenner gekommen sind: beide sind darin einig, dass die meisten philosophischen Fragen letztendlich empirisch zu untersuchen sind.

Wenn diese Diagnose im Allgemeinen zutreffend ist, so kann man daraus schließen, dass der philosophisch-methodologische Naturalismus nicht ohne weiteres mit dem Satz der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt gleichgesetzt werden darf. Der Vertreter eines physikalistischen Reduktionismus beruft sich gerne auf diesen Satz – dessen scheinbar außer Zweifel stehende epistemische Autorität sich wiederum auf die Erklärungserfolge der Naturwissenschaften sowie auf ihre hohe Voraussagekraft stützt –, um seine metaphysische Position zu untermauern. Gewiss ist dieser Satz für den Kulturrelativisten keine gute Gesellschaft. Dem Kulturrelativisten bleibt aber stets die Möglichkeit zu argumentieren, dass die Erklärungserfolge der Naturwissenschaften von institutionellen und historisch-kulturell bedingten Faktoren abhängig sind. Zugunsten dieser Ansicht gibt es wohl keinen Mangel an empirischer Evidenz sowie an empirischen Studien. Letztendlich geht es darum, welche Art von Kausalität bevorzugt werden sollte. Hierbei beginnen pragmatische, interpretatorische, normative und rein begriffliche Elemente ihr eigenes Spiel zu spielen. Wenn einer die Tatsache systematisch ignoriert, dass er sich bei diesem Spiel schon im logischen Raum der Geltungsgründe bewegt, dann begeht er einen reduktionistischen Fehlschuss, egal ob er sich selbst als Kulturrelativist oder als Physikalist sieht.³

Günter Abels Interpretationsphilosophie gehört sicherlich zu den nicht-naturalistischen Positionen, wie diese oben gekennzeichnet wurden, d. h. sie bildet eine Minderheitsposition innerhalb der gegenwärtigen Philosophie. Eine angemessene Antwort auf die naturalistische Herausforderung werde nur dann geliefert, so Abel, wenn sie jenseits der noch heute im philosophischen Denken allgegenwärtigen Dichotomien von Essentialismus und Relativismus formuliert

² Für die Geschichte des französischen Strukturalismus und seine Kontroverse vgl. (Dosse 1991/92).

³ Günter Abel hat diesen Punkt auf paradigmatische Weise formuliert: „Von einer *physikalistischen* Reduktion unterscheidet sich eine *kulturbezogene* Reduktion zunächst nur dadurch, daß in ihr nicht die Physik oder die Neurobiologie, sondern Anthropologie, Linguistik, Psychologie, Soziologie und Geschichte als die paradigmatischen Wissenschaften gelten. Zu sagen, wie z. B. Richard Rorty dies tut, daß ein Satz dann als wahr gelten kann, wenn er mit den lokalen Normen der jeweiligen Kultur übereinstimmt, ist eine Form naturalistischer Epistemologie.“ (SZI 269)

werden kann. Die These der Nicht-Naturalisierbarkeit bestimmter philosophischer Fragestellungen und Kategorien muss infolgedessen nicht nur gegen den Verfechter einer physikalistischen Reduktion, sondern gleichermaßen auch gegen den Anhänger eines Kulturrelativismus verteidigt werden. Kulturrelativismus und physikalistischer Reduktionismus, die in vielerlei Hinsicht unvereinbare Positionen vertreten und Welten voneinander entfernt sind, teilen nämlich gewiss die Meinung, dass es keine spezifische bzw. apriorische, rein reflexive oder transzendente Methode gibt, die der Philosophie zur Verfügung stehen würde. Wenn man aber über keine spezifische Methode verfügt, so kann man weiter argumentieren, dann ist die Frage nach der Legitimation der Philosophie noch keine beschlossene Sache, zumindest im Hinblick auf die kognitiven Ansprüche, die sie eventuell erheben kann.

Abel hat sich besonders in seinem 1993 erschienenen Buch *Interpretationswelten* systematisch mit dem Naturalismus beschäftigt. Mit Rekurs auf das heuristische Modell der Interpretationsstufen und auf die Interpretation₁-Praxis beabsichtigt Abel unter anderem zu zeigen, dass es eine Vielzahl philosophischer Fragen gibt, die niemals naturalistisch-reduktionistisch aufgelöst werden können. Abel zufolge verfügen eliminative und reduktionistische Varianten des Naturalismus über keine befriedigende Antwort auf die skeptische Herausforderung sowie auf Fragen nach den semantischen Merkmalen und auf normative Fragestellungen, mit welchen die Philosophen sich weiter beschäftigen müssen. So weit, so gut. Die Schwierigkeit, Abels Position hinsichtlich des Naturalismus richtig zu verstehen, beginnt aber in dem Moment, wo er seine interpretationsphilosophische Argumentation auch gegen die nicht-reduktionistische Variante des Naturalismus richtet. Diese Variante wurde von Strawson in seinem späteren Werk formuliert und von ihm als katholischer Naturalismus etikettiert. Strawson hat die von Barry Stroud präzise diagnostizierten Defizite anerkannt, die die anspruchsvolle Fassung der transzendentalen Argumente, wie sie im Kontext seiner deskriptiven Metaphysik formuliert wurde, zu unterminieren drohten.⁴ Um

⁴ Am Ende seines bahnbrechenden Aufsatzes *Transcendental Arguments* (1968) hat Barry Stroud die in eine Sackgasse geratene Diskussion in zusammenfassender Weise dargestellt: „For Kant a transcendental argument is supposed to answer the question of ‘justification’, and in so doing it demonstrates the ‘objective validity’ of certain concepts. I have taken this to mean that the concept “X” has objective validity only if there are Xs and that demonstrating the objective validity of the concept is tantamount to demonstrating that Xs actually exist. Kant thought that he could argue from the necessary conditions of thought and experience to the falsity of ‘problematic idealism’ and so to the actual existence of the external world of material objects, and not merely to the fact that we believe there is such a world, or that as far as we can tell there is. An examination of some recent attempts to argue in analogous fashion suggests that, without invoking a verification principle which automatically renders superfluous any indirect argument, the most that

ein solches Szenario vermeiden und gleichzeitig die transzendentalen Argumente aufrecht erhalten zu können, hat Strawson die auch von Stroud vorgeschlagene Alternative gewählt, transzendente Argumente auf eine bescheidene Weise zu verwenden, d. h. sie nicht mehr mit einer Widerlegung der modernen, erkenntnistheoretischen Variante des Skeptizismus in Verbindung bringen zu wollen. Das philosophische Potenzial transzendentaler Argumente wird nun unter dem Slogan „only connect“ und vor dem Hintergrund eines nicht-reduktionistischen Naturalismus humescher Prägung relativiert und so dargestellt: „[...] having given up the unreal project of wholesale validation, the naturalist philosopher will embrace the real project of investigating the connections between the major structural elements of our conceptual scheme“ (Strawson 1985: 22).

In Strawsons ursprünglicher Formulierung erscheinen transzendente Argumente nicht zuletzt deshalb als anspruchsvoll, weil er in seiner Rekonstruktion der Philosophie Kants der Versuchung nicht widerstehen konnte, die Lehre vom transzendentalen Idealismus zu marginalisieren und die skeptische Herausforderung unter den Bedingungen des Realismus anzunehmen. Auch für den späten Strawson bleibt der Idealismus keine ernstzunehmende Alternative, egal ob er transzendental oder empirisch konzipiert wird. Statt radikale revisionäre Metaphysik zu betreiben, sollten wir uns auf unsere gemeinsame menschliche Natur verlassen, um aus ihr zu lernen, wie man mit der Skepsis naturalistisch umgeht und wie man den „Skandal der Philosophie“ mit der kühlen Gleichgültigkeit des *common sense* empfindet, so die Empfehlung des späten Strawson.⁵ Was unter

could be proved by a consideration of the necessary conditions of language is that, for example, we must *believe* that there are material objects and other minds if we are to be able to speak meaningfully at all.“ (Stroud 2000: 25)

5 Strawsons Eingeständnis, dass die Kritik Strouds an seiner ursprünglichen Formulierung transzendentaler Argumente zutreffend sei und dass streng notwendige und allgemein verbindliche Bedingungen der Erfahrung sich dadurch nicht spezifizieren lassen, wird in enger Verbindung mit dem Naturalismus so formuliert: “Suppose we accept this naturalist rejection both of skepticism and of skepticism-rebutting arguments as equally idle – as both involving a misunderstanding of the role in our lives, the place in our intellectual economy, of those propositions or crypto-propositions which the skeptic seeks to place in doubt and his opponent in argument seeks to establish. How, in this perspective, should we view arguments of the kind which Stroud calls ‘transcendental’? Evidently not as supplying the reasoned rebuttal which the skeptic perversely invites. Our naturalism is precisely the rejection of that invitation. So, even if we have a tenderness for transcendental arguments, we shall be happy to accept the criticism of Stroud and others that either such arguments rely on an unacceptably simple verificationism or the most they can establish is a certain sort of interdependence of conceptual capacities and beliefs: e. g., as I put it earlier, that in order for the intelligible formulation of skeptical doubts to be possible or, more generally, in or order for self-conscious thought and experience to be possible, we must take it, or believe, that we have knowledge of external physical objects or other minds. The fact that such a

dem Ausdruck ‚deskriptive Metaphysik‘ zu verstehen ist, bleibt zwar eine umstrittene Frage; zu den deskriptiven Metaphysikern scheint Kant aber nur insofern zu gehören, als seine Philosophie losgelöst vom transzendentalen Idealismus gedacht wird, d. h. nur insofern, als eine der wichtigsten philosophischen Verpflichtungen der kantischen Philosophie sich durch die selektive Lesart Strawsons deflationieren oder zumindest uminterpretieren lässt (vgl. Strawson 2006).

Die Frage ist nun, inwieweit Abels Interpretationsphilosophie in der Lage ist, eine Alternative zu diesem Szenario zu formulieren, die weder naturalistisch noch relativistisch ist. Um diese Frage zu beantworten, muss man freilich den wichtigen Umstand in Betracht ziehen, dass Abel sich vehement gegen die strawsonsche Lesart wendet, der zufolge die Philosophie Wittgensteins eine antiskeptische Strategie einschlieÙe, die genau wie diejenige Humes auf die natürliche Disposition des Menschen rekurriert. Sie tun es, so Strawson, zwar nicht mit der Absicht, den Skeptizismus zu widerlegen, ihn aber doch endgültig zu neutralisieren und wirkungslos zu machen. Die von Strawson vorgeschlagene Lesart für zutreffend zu halten, würde nichts anderes bedeuten als die Anerkennung, dass das Zurückgreifen auf unsere natürliche Disposition begrifflich so erklärend und epistemisch so gerechtfertigt sei wie zum Beispiel das Zurückgreifen auf eine mit anderen Personen geteilte Praxis des Sprachgebrauchs bzw. der Interpretation. Es würde unterstellt werden, dass zwischen beiden Begriffen, bzw. zwischen ‚Natur‘ und ‚Praxis‘, kein Unterschied besteht, oder zumindest keiner, der es verdient, untersucht und festgehalten zu werden. In diesem Kontext sieht sich die Interpretationsphilosophie Abels mit einer dringlichen Aufgabe konfrontiert: deutlich zu zeigen, dass die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Praxis‘ sich auf eine philosophisch nicht-triviale Weise unterscheiden lassen. Sehen wir zunächst, wie er diese Aufgabe angeht.

Zunächst formuliert Abel gegen den nicht-reduktionistischen Naturalisten einen skeptischen Einwand, der zwar keine ‚letzten definitiven Gründe und Rechtfertigungen‘ und noch weniger ‚eine an-sich-seiende Welt‘ unterstellt. Er setzt aber doch eine internalistische Auffassung der epistemischen Rechtfertigung voraus.⁶ Ein solcher Einwand liefert insofern kein unabhängiges Argument gegen

demonstration of dependence would not refute the skeptic does not worry our naturalist, who repudiates any such aim.” (Strawson 1985: 21 f.)

⁶ So klingt zumindest die folgende Formulierung: „Denn dem philosophischen Skeptizismus werden hier keineswegs die Bedingungen seiner Möglichkeit entzogen. Dies zeigt sich vor allem daran, daß die legitime Frage von jemandem, ob *ihm* in der ersten Person *Gründe* dafür gegeben werden können, daß das, was er da in bezug auf z. B. die Außenwelt, andere Personen und sich selbst glaubt und für wahr hält, auch tatsächlich *berechtigte* und *wahre* Fürwahrhaltungen sind,

den Naturalisten und scheint sogar die Pointe eines nicht-reduktionistischen Naturalismus zu verkennen, die darin besteht, auf die epistemische Argumentation zu verzichten und die Diskussion mit dem Skeptiker auf eine andere Ebene zu verlagern.⁷ Diese sind die Gründe, warum wir unsere Aufmerksamkeit auf einen weiteren Einwand lenken sollten, den Abel gegen den katholischen Naturalisten Strawson erhebt. Was Abel im Wesentlichen dazu führt, von der Lesart Strawsons abzuweichen, ist der Verdacht, dass hinter dem nicht-reduktionistischen Naturalismus Reste eines ahistorischen Essentialismus fortbestehen. Abel scheint daran zu glauben, dass Begriffe wie ‚Praxis‘ und ‚Interpretation‘ eine Art von Immunität besitzen, die sie vor der Neigung zur Petrifizierung schützt. Die meisten der uns zur Verfügung stehenden philosophischen Begriffe seien nicht fähig, dieser Tendenz zu widerstehen. Das gilt vornehmlich für den Begriff ‚Natur‘, bzw. ‚natürliche Disposition‘, der trotz aller epistemischen Vorbehalte immer noch essentialistisch konnotiert ist. Was hier auf dem Spiel steht ist eben die Beharrlichkeit der Begriffe, auf die Hegel erstmals die Aufmerksamkeit der Philosophen gelenkt hat, um sie aus ihrem ‚dogmatischen Schlummer‘ zu erwecken.⁸

Die Frage ist letztendlich, als wie stabil unser Begriffsschema betrachtet werden soll. Der naturalistische Metaphysiker, auch wenn er eine nicht-reduktionistische Variante vertritt, muss dazu bereit sein, unserem grundbegrifflichen Schema eine Stabilität zuzuschreiben, die größer ist als diejenige, die der Interpretationist ihm zuzuschreiben als berechtigt erachtet. Zwar muss diese Stabilität mithilfe unserer Interpretation₁-Praxis in Schutz genommen und gegen relativis-

nicht durch einen Naturalismus, nicht einfach nur durch den Hinweis auf eine natürliche Disposition des Menschen zu solchem Meinen, Glauben und Überzeugtsein beantwortet ist.“ (Iw 96)
 7 Die folgende Stelle scheint einen solchen Verdacht zu belegen: „Der Naturalismus verfügt über kein Argument, mit dem er der Behauptung entgegentreten könnte, wir befänden uns mit allen unseren Fürwahrhaltungen über die Welt, über andere Personen und über uns selbst, d. h. mit unserem System des Wahrnehmens, Sprechens, Denkens und Handelns im ganzen im Irrtum.“ (Iw 97)

8 Abel weist auf diese von Hegel inspirierte Auffassung der Funktion der Skepsis hin, indem er versucht, seine eigene internalistische Auffassung des Skeptizismus zu entfalten, der in seinem erweiterten Sinne nicht zwangsläufig mit einer internalistischen Auffassung der epistemischen Rechtfertigung in Verbindung steht: „Zweitens ist zu beachten, daß Skeptizismus nicht etwas der Philosophie Äußerliches ist, sondern daß er intern zum Vollzug des philosophischen Gedankens gehört. Dies wird auch an dem Fortgang der Klärung sinnvollen Sprechens und Denkens selbst deutlich. Denn es sind vornehmlich die mit dem Skeptizismus verbundenen Momente der Kritik und der Negativität, die dazu führen, nicht bei einer einmal aufgetretenen Form des Sprechens und Denkens positivistisch stehenzubleiben, sondern, Hegelisch gesprochen, in negativer Beziehung des Denkens auf sich zur ursprünglich-einheitlichen und nicht ihrerseits noch einmal hintergehbaren Form der Form des Denkens zu gelangen und diese explizit zu machen.“ (Iw 104f.)

tische Angriffe verteidigt werden; sie darf aber nicht dazu führen, die These der Exklusivität unseres grundbegrifflichen Schemas als selbstverständlich anzunehmen. Im engen Zusammenhang mit diesem Ziel steht Abels gewissermaßen strategische Anwendung skeptischer Argumente. Abel fragt sich, inwieweit der Skeptizismus sich noch tiefer in unser Begriffsschema hineintreiben lässt, so dass wir dadurch den interpretatorisch-konstruktbildenden Charakter der Funktionsweisen eben dieses Begriffssystems hervortreten lassen und infolgedessen günstige Bedingungen für die Auseinandersetzung mit der Frage schaffen können, ob und inwieweit dieses Begriffsschema anders sein könnte (s. Iw 37f.). Allein durch den Skeptizismus werden wir in die Lage versetzt, die These der Exklusivität bzw. der prinzipiellen Nichtintergebarkeit unseres Begriffsschemas teilweise zu relativieren. ‚Teilweise‘ ist hier etwas emphatisch zu verstehen, da es sich bei dieser Variabilität des Bezugssystems nicht um eine Sache der Optierbarkeit oder der Beliebigkeit handelt, wie Abel wiederholt hervorhebt. Es geht hier auch nicht darum, einen z. B. von Carnap inspirierten Konventionalismus unseres grundbegrifflichen Schemas zu vertreten, sondern lediglich darum, einen starken Apriorismus dadurch zu vermeiden, dass man die kantische Lehre von den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung, die für die interpretationsphilosophischen Ansätze noch von Belang ist, einer De-transzendentalisierung unterwirft. Als begriffliches Werkzeug dieser Detranszendentalisierung wird ein Zeitindex explizit eingeführt,⁹ mit dessen Hilfe dem „Umstand, daß zwischen Regel und Erfahrungssatz keine scharfe, definitive und für alle Zeit verbindliche Trennungslinie ‚von der Sache her‘ gezogen werden kann“ (Iw 118), die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die unentschieden gebliebene Frage, wie radikal diese De-transzendentalisierung vom Interpretationisten gemeint ist, wird in ihrer Unentschiedenheit selbst gewissermaßen durch die Unmöglichkeit einer scharfen und endgültigen Abgrenzung zwischen Regel und Erfahrungssatz interpretationsphilosophisch legitimiert. Es geht dem Interpretationisten hauptsächlich darum, für seine Position einen begrifflichen Rahmen zu schaffen, in dem man sich weder rein aprioristisch noch bloß konventionalistisch orientieren muss.

9 „Bei den im Funktionieren des grundbegrifflichen Rahmens eines Welt- und Selbstverständnisses anzunehmenden und tatsächlich auch angenommenen fraglosen und nicht-bezweifelbaren Sätzen und Elementen handelt es sich dann um eine aus der Interpretation-Praxis heraus bedingte Fraglosigkeit-auf-Zeit. So kann z. B. etwas, das in früheren Zeiten zum fest-gewordenen und somit fest-stehenden, quasi analytischen Bestand unseres Interpretationssystems gehört, *im Laufe der Zeit* seinen Status ändern, d. h. von einem fraglosen und nicht-bezweifelbaren Element zu einem solchen mit hypothetischem, prüfbarem und falsifizierbarem Charakter werden.“ (Iw 118)

Auch wenn man dem Interpretationisten zugesteht, dass die Unterscheidungen zwischen bezweifelbaren und nicht-bezweifelbaren Sätzen durch ein apriorisches Verfahren nicht getroffen werden können, sondern nur „aus der Praxis des wirklichen Ziehens solcher Grenzen und nur auf Zeit erfolgen“ (Iw 119), und dass diese Konstatierung uns nicht zwangsläufig zur Anerkennung der Wahrheit des Konventionalismus führt, welcher wir dann nur durch einen willkürlichen Entschluss entgehen könnten – auch vor diesem günstigen Hintergrund stellt sich noch die Frage, und zwar mit besonderer Dringlichkeit, warum und inwieweit die Interpretationsphilosophie sich in einer besseren Lage befindet als der nicht-reduktionistische Naturalismus, um den Skeptiker zufrieden stellen zu können. Abel versucht, diesen Anspruch mit Hilfe des heuristischen Modells der Interpretationsstufen geltend zu machen:

„Zwar können wir aus einzelnen Interpretationen_{2,3} heraus- und damit in andere eintreten. Nicht aber können wir die Interpretativität₁ als solche noch einmal skeptisch hintergehen. Ein solcher Zweifel würde sich selbst den Boden der Sinnhaftigkeit entziehen. Denn zwar besteht die Antwort auf die Zweifel an bestimmten Interpretationen in anderen Interpretationen. Der Zweifel aber an der Interpretativität als solcher hätte immer wieder nur die Interpretativität selbst zur Antwort. Doch der interne Skeptizismus möchte ja, wie betont, gar nicht ‚hinter‘, sondern möglichst tief in den Interpretationscharakter des Welt-, Fremd- und Selbstverständnisses hineingelangen. Der philosophische Skeptizismus kommt in der Interpretationsphilosophie, in die er führt, zugleich auch zu sich selbst.“ (Iw 111 f.)

In der eben angeführten Textstelle scheint Abel gegen den Skeptiker einen Einwand erheben zu wollen, der auf die sinnlogischen Bedingungen und Präsuppositionen unseres Welt-, Fremd- und Selbstverständnisses rekurriert. Wenn er nun so vorgeht, wird sein Argumentationsgang dann gerade auf der Grundlage dessen aufgebaut, was er an der antiskeptischen Strategie der deskriptiven Metaphysik zu Recht für nicht überzeugend hält. Wenn man aber die Aufmerksamkeit auf das lenkt, was am Ende des Zitates über den internen Skeptizismus gesagt wird, so wird völlig klar, dass die interpretationsphilosophische Einstellung eine differenzierte Auslegung erfordert. Das Ziel der interpretationsphilosophischen Argumentation kann nicht darin bestehen, die interne Skepsis durch Reflexion auf die sinnlogischen Bedingungen unseres Denkens, Sprechens und Handelns zu neutralisieren. Genau das Gegenteil muss der Fall sein, d. h. das Ziel ist, durch die Skepsis zu einer Position zu gelangen, in der der Interpretationscharakter aller uns zugänglichen Welten ein für allemal explizit gemacht wird. Es ist, als ob es eine Wahlverwandtschaft zwischen Skeptiker und Interpretationisten gäbe, so dass jener sich erst in der Interpretationsphilosophie wie zu Hause fühlt. Aber warum hätte die Arbeit des Negativen, die Abel in enger Verbindung mit seinem

internen Skeptizismus sieht, gerade in der Praxis der Interpretation und des Sprachgebrauchs ihre ‚Meeresstille der Seele‘ gefunden? Ein Vergleich mit Kant kann hier aufschlussreich sein. Dieser hatte versucht zu zeigen, dass es für die Skeptiker, welche er mit einer „Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen“ (KrV A X) gleichsetzt, keine Heimat des Denkens gibt und dass die „Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft“ (KrV B 786 / A 758) nur dann möglich wird, wenn man von der skeptischen Zensur der Vernunft in die eigentliche Kritik übergeht. Dieser Übergang setzt jedoch voraus, dass wir prinzipiell in der Lage sind, zwischen einer zufälligen und einer notwendigen Unwissenheit eine scharfe und definitive Trennungslinie zu ziehen. Das Ziehen solcher Grenzen gleicht der Grenzbestimmung unserer Vernunft selbst, was aber nur „nach Gründen a priori geschehen“ (ibd.) darf und die Annahme einer Art von Apriorismus erfordert, der stärker ist als derjenige, auf den sich der Interpretationist verpflichten möchte. Unter diesem rein kantischen Gesichtspunkt betrachtet könnte man sagen, dass die vom Interpretationisten versprochene Zufriedenstellung der Skepsis eine Erwartung weckt, die man aus einer durch die interpretationsphilosophische Wende detranszendentalisierten Sicht nicht erfüllen kann.¹⁰ Wenn der Anspruch auf die Exklusivität unseres grundbegrifflichen Schemas kein legitimierbarer Anspruch ist, dann darf man auch nicht erwarten, dass eine vollständige Zufriedenstellung der Skepsis durch die Unhintergebarkeit und Unentbehrlichkeit des jeweiligen Schemas hergestellt wird.¹¹ Unter den Bedingungen einer grundbegrifflichen Relativität würden wir als Philosophen nicht der Versuchung widerstehen, unser grundbegriffliches Schema systematisch anzugreifen und es in Frage zu stellen. Wir würden eher revisionäre

10 Kant hat das gesamte Argument so dargestellt: „Das Bewußtsein meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird), statt daß sie meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntnis. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muß sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) *dogmatisch*, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntnis *kritisch* nachzuforschen. Daß aber meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei, und mich daher von aller weiteren Nachforschung freispreche, läßt sich nicht empirisch, aus *Beobachtung*, sondern allein kritisch, durch *Ergründung* der ersten Quellen unserer Erkenntnis ausmachen. Also kann die Grenzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen a priori geschehen; [...]“ (KrV B 786 / A 758)

11 Gerade deswegen hat Abel auf vorsichtige Weise von einer Nichtbezweifelbarkeit-*auf-Zeit* nicht nur des Inhaltes, sondern auch des zugrundeliegenden Schemas selbst geredet: „Der Status einer Nichtbezweifelbarkeit-*auf-Zeit* kann sowohl gewonnen als auch wieder eingebüßt werden. Mithin, so könnte man sagen, haben sowohl die Skepsis-Anfälligkeit als auch die Skepsis-Immunität *ihre Zeit*. Weder der eine noch der andere Aspekt kann *für alle Zeiten* befestigt werden. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die zugrundeliegende Lebensform, die Lebens-*Praxis* [...] selbst petrifizierte.“ (Iw 119f.)

Metaphysik betreiben als uns damit begnügen, die tatsächliche Struktur unseres Denkens, Sprechens und Handelns zu beschreiben. Wir kämen nicht umhin, uns mit einer der dringlichsten philosophischen Aufgaben zu konfrontieren, die beispielsweise in der Frage besteht, welche der Bestandteile unseres Begriffsschemas bloß lokale Bestandteile sind, die z. B. zur Interpretation₂-Ebene gehören, und welche zu den strukturellen Zügen bzw. zur Interpretation₁-Ebene gehören.

Nietzsche hat die genannte Aufgabe als eine genealogische Aufgabe verstanden, nicht als eine begriffliche, durch Reflexion zu klärende, sondern als eine durch genealogische Erzählungen zu klärende Aufgabe, die mit Hilfe empirischer Forschungen durchgeführt werden sollte. Diese Aufgabe lässt sich durch folgende Frage explizieren: Durch welche Interpretationsprozesse wurden die in unseren Praktiken und Institutionen so tief verankerten Fürwahrhaltungen hervorgebracht, fixiert, überliefert, fortgepflanzt und eventuell umgebildet, so dass wir heute eben so sprechen, denken, fühlen, wollen und handeln, wie wir sprechen, denken, fühlen, wollen und handeln? Die Behandlung dieser Frage wird von Nietzsche nur als ein vorbereitendes Moment für die unvergleichbar wichtigere normative Aufgabe der Philosophie angesehen, bei der die folgende Frage unbedingt berücksichtigt werden muss: Welche Aspekte unseres Welt-, Fremd- und Selbstverständnisses lassen sich revidieren? Dass unser Welt-, Fremd- und Selbstverständnis durch Interpretationsprozesse gebildet wird, die sich wiederum in Zeichen vollziehen und an eine mit anderen Personen geteilte Praxis der Interpretation gebunden sind (was in Abels Interpretationsphilosophie der kategorisierenden Interpretation₁-Ebene entspricht), wird von Nietzsche als eine Tatsache angesehen, die fast paradoxerweise nicht als Teil der Lösung, sondern vielmehr als ein gravierendes Problem der Philosophie zu betrachten wäre. Wir könnten vielleicht sogar behaupten, dass die Konstatierung einer solchen Tatsache einen Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion Nietzsches ausmacht. Die naturalistischen Züge der Philosophie Nietzsches gehen Hand in Hand mit seinen revisionären Ansprüchen. Hier argumentieren Nietzsche und Wittgenstein aus diametral entgegengesetzten Positionen. Wittgensteins Hauptanliegen ist es, eine Art rein beschreibender Philosophie zu praktizieren, die alles lässt, wie es ist (vgl. dazu PU 124). Nietzsche war dagegen der Meinung, der Philosoph sei nur dann ein echter Philosoph, wenn er zum Gesetzgeber würde. Für Nietzsche verpflichtet uns der Interpretationismus zu einer revisionären Metaphysik:

„NB. Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen die Begriffe nicht mehr sich nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie allererst *machen*, *schaffen*, hinstellen und zu ihnen überreden. Bisher vertraute man im Ganzen seinen Begriffen, wie als einer wunderbaren *Mitgift* aus irgendwelcher Wunder-Welt: aber es waren zuletzt die Erbschaften unserer fernsten, ebenso dümmsten als gescheiterten Vorfahren. Es gehört diese *Pietät*

gegen das, *was sich in uns vorfindet*, vielleicht zu dem moralischen **Element** im **Erkennen**. Zunächst thut die absolute Sceptis gegen alle überlieferten Begriffe noth (wie sie *vielleicht* schon einmal Ein Philosoph besessen hat – Plato: natürlich <hat er> *das Gegenteil gelehrt* – –)“ (Nachlass 1885, 34[195], KSA 11.486f.).

Eine solche anspruchsvolle Auffassung der Philosophie könnten wir uns heute höchstwahrscheinlich nicht mehr leisten.

Literatur

Abel, Günter 1993: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a. M.; [lw].

Abel, Günter 1999: *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt a. M.; [SZI].

De Caro, Mario / Macarthur, David (Hg.) 2008: *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass.

Dosse, François 1991/92: *Histoire du structuralisme*, Bd. 1: *Le champ du signe, 1945–1966*, Bd. 2: *Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris.

Kant, Immanuel 1781/87: Kritik der reinen Vernunft, in: *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Bd. II, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 2005; [KrV].

Köhnke, Klaus Christian 1986: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M.

Nietzsche, Friedrich:

KSA *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. v. G. Colli u. M. Montinari, 2. Aufl., Berlin / New York 1988.

JGB *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA 5, S. 9–243.

Pascal, Blaise 1963: *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, in: *Œuvres Complètes*, préface d’Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris; [P].

Sluga, Hans 1980: *Gottlob Frege*, London.

Strawson, Peter 1985: *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York.

Strawson, Peter 2006: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London, (1. Aufl. 1966).

Stroud, Barry 2000: *Transcendental Arguments*, in: ders.: *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford, S. 9–25; (zuerst erschienen in: *The Journal of Philosophy* 65 (1968), S. 241–256).

Wittgenstein, Ludwig 1984: *Philosophische Untersuchungen*, in: *Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a. M., S. 225–580; [PU].