

BERND LADWIG

„Das Fremde“ und die Philosophie der normalen Sprache

„Fremdheit“ ist ein Ausdruck unserer Alltagssprache. Daher liegt es nahe, den Zugang zur Wortbedeutung durch eine Analyse der Wortverwendung im alltagssprachlichen Gebrauch zu gewinnen. Diese Herangehensweise wird von der Philosophie der normalen Sprache (ordinary language philosophy) gerechtfertigt, mit der ich mich im folgenden befassen werde. Mein Ziel ist es, am Beispiel von „Fremdheit“ die methodischen Voraussetzungen für eine allgemeine Bestimmung und Spezifizierung von Wortbedeutungen ans Licht zu bringen. Ich möchte zeigen, daß in der wissenschaftlichen Literatur über das Fremde immer schon ein Verwendungswissen in Anspruch genommen wird, das wir mit den Mitteln der Sprachphilosophie reflexiv einholen können. Kritische Bedeutung erlangt diese Fragestellung dann, wenn das, was die Fremdeitsforscher faktisch tun, systematisch von dem abweicht, was sie zu tun vermeinen.

Der Aufsatz ist dreigeteilt. Im ersten Teil werde ich einige Grundannahmen der ordinary language philosophy auf der Folie einer Philosophie der Idealsprache erläutern. Diese Annahmen möchte ich sodann in einer Methodologie der Bedeutungsanalyse von „Fremdheit“ ausmünzen. Schließlich will ich in einem knappen Ausblick andeuten, welche Konsequenzen eine Übernahme von Grundeinsichten der ordinary language philosophy für die Frage des *Fremdverstehens* hat. Diese Fragestellung bedeutet einen Übergang von der „semasiologischen“ Ebene der Wortbedeutungen zur „onomasiologischen“ Gegenstandsebene, auf der Wissen über die Bedeutung von „Fremdheit“ bereits als gegeben vorausgesetzt wird.

1. Eine pragmatische Theorie der Bedeutung

Meine Ausgangsfrage lautet, woher wir wissen, wonach wir fragen, wenn wir nach dem Fremden fragen. Die Antwort, für die ich argumentieren werde, ist einfach: Wir wissen, was „fremd“ bedeutet, weil wir deutsch sprechen und weil „fremd“ ein Ausdruck der deutschen Sprache ist. Wenn das richtig ist, kommt die eigentliche Kompetenz der „Bestimmung“ von Bedeutungen der Sprachgemeinschaft als ganzer zu, deren Teil der Forscher oder die Forscherin ist. Dann aber ist der wissenschaftliche Wortgebrauch im Falle von Fremdheit (und allen anderen Lexemen unserer Umgangssprache) systematisch an einen außer- und vorwissenschaftlichen Wortgebrauch gebunden. In diesem nämlich werden die Kriterien der Verständlichkeit von Wortverwendungen „festgelegt“, indem bestimmte Gebrauchsweisen

als mehr oder weniger nachvollziehbar sanktioniert werden (vgl. Savigny 1993). Wissenschaft, die sich mit Ausdrücken der Alltagssprache befaßt oder sich solcher Ausdrücke zur Abgrenzung von Gegenstandsbereichen bedient, steht demnach im Horizont einer größeren Sprachgemeinschaft, deren Maßstäbe der Angemessenheit oder Klarheit sie auch dann nicht hintergehen kann, wenn es ihr explizites Interesse ist, an die Stelle ungenauer und okkasioneller Redeweisen trennscharfe und situationsinvariante Kategorien zu setzen. Wissenschaftliche Definitionen sind nicht unerlaubt, aber sie dürfen, sollen sie uns etwas über alltagssprachlich zugängliche Phänomene mitteilen, ihre Verbundenheit mit einem vorwissenschaftlichen Wissen nicht verleugnen.

In dieser These äußert sich ein Vertrauen in die Kapazitäten des gewöhnlichen Wortgebrauchs, die in der Sprachphilosophie dieses Jahrhunderts keineswegs selbstverständlich ist. Viele Philosophen, von Frege bis zu Quine, waren davon ausgegangen, daß es gelte, die Bedingungen der Verständlichkeit durch die Konstruktion einer logisch strukturierten Idealsprache allererst zu schaffen. Aus dieser Sicht erscheinen die vielen Unschärfen und kontextrelativen Ausdrücke der Alltagssprache als zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zu größerer gedanklicher Klarheit. Ich möchte die Unterschiede zwischen einer Philosophie der Idealsprache und einer Philosophie der normalen Sprache anhand des Denkweges von Wittgenstein nachvollziehen; denn diesem Philosophen kommt das Verdienst zu, beide Ansätze der Sprachphilosophie in exemplarischen Werken verfolgt zu haben.

Der frühe Wittgenstein des *Tractatus logico-philosophicus* wollte zeigen, daß die eigentliche Funktion der Sprache in der Abbildung außersprachlicher Sachverhalte bestehe. Die logische Struktur der Sätze sollte der logischen Struktur der Sachverhalte isomorph sein, auf die die Sätze referieren. Sätze wiederum ließen sich in Elementarsätze zerlegen. Die so freigelegten sprachlichen Atome fänden ihre Entsprechung in den Grundgegebenheiten der Welt: den Dingen oder Sachen, aus denen sich die Sachverhalte zusammensetzten. Die Bedeutung eines jeden Wortes sei das durch das jeweilige Wort bezeichnete Ding. Im *Tractatus* vertrat Wittgenstein folglich eine *atomistische Abbildtheorie* der Sprache. Ihr Atomismus besteht in der Annahme, daß alle Wörter (oder Elementarsätze) in der Bezugnahme auf elementare Gegenstände ihre Erfüllung fänden. Um eine Abbildtheorie handelt es sich, da Wittgenstein behauptete, daß jeder in einem sinnvollen Satz geäußerte Gedanke das logische Bild einer Tatsache darstelle. Äußerungen, die sich den Vorgaben dieser Abbildtheorie nicht fügen (z. B. Werturteile), seien sinnlos, das heißt, sie sollten im Interesse an maximaler sprachlicher Klarheit besser ungesagt bleiben (Wittgenstein 1921).

Nun liegt es auf der Hand, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch in den seltensten Fällen so einfach und klar ist, wie Wittgenstein dies von einer „idealen“ Sprache erwartete. Bereits ein scheinbar so eindeutiger Satz wie „Peter steht im Wald“ ist alles andere als selbsterklärend (selbst wenn wir von der Möglichkeit einer übertragenen Bedeutung absehen). Zählt die Lichtung zum Wald oder wird sie vielmehr von ihm eingefafßt? Beginnt der Wald schon da, wo die Laubbäume in kleineren Gruppen auftreten, oder erst dort, wo sie in großer Zahl dicht an dicht stehen? Verständlich ist der Satz nur für den, der bereits einiges über die Sprachkonventionen und das „Weltbild“ dessen weiß, der den Satz gesagt hat. Aus der Warte einer strengen Abbildtheorie ist das unbefriedigend, weil jedem Wort (als Namen) genau ein Gegenstand oder Begriff korrespondieren muß, der die Bedeutung dieses Wortes ausmacht. Ist ein Gegenstand nicht genau umgrenzt, so ist die Bedeutung des Wortes unscharf.

Immerhin enthält „im Wald“ einen gewissen Hinweis auf einen näher spezifizierbaren Gegenstandsbereich. Der Satz „Ich bin hier“ hingegen ist völlig unverständlich, solange man nicht weiß, wer von welchem Ort aus spricht. „Ich“ und „hier“ sind typische Beispiele für indexikalische Ausdrücke, die ohne Kenntnis der Kontextbedingungen einer Äußerung nicht zu verstehen sind. Auch handelt es sich nicht um Namen, die auf eindeutig umrissene Gegenstände referierten. Für „hier“ gilt außerdem, daß die Genauigkeit der Ortsangabe (die Kenntnis des Kontextes einmal unterstellt) sehr stark differieren kann: „Hier“ mag etwa heißen „in einem Umkreis von zwei Metern“, „im Kleiderschrank“ oder auch „da, wo mein Daumen gerade den Globus berührt“.

Mit der gewöhnlichen Sprache lassen sich noch andere Dinge tun, die im Lichte der Abbildtheorie als unwesentlich oder gar als widersinnig erscheinen müssen: Ich kann zum Beispiel „Scheiße!“ sagen, ohne damit auf einen Gegenstand zu referieren; ich kann „Guten Morgen!“ wünschen, ohne damit irgend etwas abzubilden; ich kann feststellen, daß ich im Begriff bin zu gehen, ohne daß diese Äußerung in einem bestimmten Ding ihre Erfüllung fände („im Begriff sein, etwas zu tun“ ist ein Dispositionsausdruck, der sich nicht „dingfest“ machen läßt). Was ist die Bedeutung all dieser sprachlicher Aktivitäten, wenn doch Bedeutung, einer Prämisse der Abbildtheorie zufolge, einem Satz nur durch einen außersprachlichen Gegenstand „verliehen“ wird? Und warum verstehen wir solche Äußerungen gewöhnlich, wenn doch Verständlichkeit eine Funktion der logischen Struktur von Behauptungssätzen ist?

Es sind solche Fragen, die den späteren Wittgenstein veranlaßt haben, von der rigiden Abbildtheorie des *Tractatus* abzurücken und im gewöhnlichen, durch keine Sprachphilosophie vorzensierten Sprachgebrauch die Bedingungen der Verständlichkeit sprachlicher Äußerungen aufzuspüren. Diese Wende erlaubte es Wittgenstein, auch andere als behauptende (konstative) Äußerungen als sinnvoll anzusehen. Damit aber fiel eine Grundannahme des *Tractatus* in sich zusammen. Nicht länger konnte die Bedeutung jedes sinnvollen Satzes von dessen Abbildrelation zu einem außersprachlichen Sachverhalt abhängig gemacht werden; nicht länger konnte die Funktion der einzelnen Wörter allein darin gesehen werden, Gegenstände mit Namen zu versehen.

Ein großer Teil der verstreuten Bemerkungen Wittgensteins in den *Philosophischen Untersuchungen* gilt der Kritik an der Abbildtheorie der Sprache. Wittgenstein möchte etwa vorführen, daß Äußerungen über Empfindungen und andere mentale Zustände nicht auf unsichtbare Gegenstände verweisen, sondern (häufig) als Expressionen zu verstehen sind, denen gar keine nichtsprachlichen Entitäten korrespondieren (müssen). Ein Satz wie „Ich habe Zahnschmerzen“ ist demnach kein symbolischer Finger, der auf einen Gegenstand namens „Schmerz im Zahn“ zeigt, sondern (häufig) eine Art Ausruf, vergleichbar dem kürzeren „Au“ oder „mein Zahn!“. Und neben Expressionen gibt es andere Arten von Äußerungen, die nicht auf Gegenstände verweisen: namentlich Normen und Gebote, die in der *Tractatus*-Philosophie noch unter das Schweigegebot fielen. (Das ist übrigens ein schönes Beispiel für einen performativ widersprüchlichen Sprachgebrauch: Eine Philosophie, die Gebote für sinnlos erklärt, erläßt, indem sie das tut, selber ein Gebot!)

In den *Philosophischen Untersuchungen* hält sich Wittgenstein von derartigen Anweisungen fern. Seine Empfehlung an die Philosophen lautet jetzt, nach der Art naiver Empiristen möglichst viele Daten zu sammeln und nicht etwa die Daten der Theorie, sondern die Theorie den Daten anzupassen: „Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“ (Wittgenstein

1953: 298 f.; Hervorheb. im Original). Für sich genommen wirkt diese Forderung haltlos. Wittgenstein scheint die Möglichkeit einer von jeglicher Theorie unabhängigen Beschreibung vorauszusetzen. Die relative Berechtigung dieses Postulats wird erst deutlich, wenn man es mit Wittgensteins früherem Programm einer Idealsprache kontrastiert. Auf dieser Folie zeigt sich, daß Wittgensteins neues Interesse den sprachlichen Ausdrucksformen in der ganzen Vielfalt ihrer Funktionen gilt.

All das, was man mit Sprache machen kann, bezeichnet Wittgenstein als *Sprachspiele*. Dieser Ausdruck ist zweideutig. Zum einen möchte Wittgenstein hervorheben, daß Sprechen eine Form des *regelgerechten Handelns* ist. Wenn ich etwas sage, tue ich (vermitteltst der Aussendung von Schallwellen) bestimmte Dinge: Ich warne z. B. einen anderen, empfehle ihm etwas, mache mich über ihn lustig, gebe ihm Anweisungen oder versuche ihn aufzumuntern. Diese und alle weiteren sprachlichen oder sprachvermittelten Aktivitäten sind „Aufführungen“ der Sprache (Gebauer 1995). Regelgerecht sind diese Aufführungen, sofern sie anderen den verstehenden Anschluß an die je eigenen sprachlichen Praktiken erlauben, und das können sie nur, wenn sie intersubjektiv eingespielten Erwartungen entgegenkommen.

Wittgenstein wendet sich allerdings wortreich gegen eine hypostasierende Auffassung vom Befolgen einer Regel. Regeln sprachlicher und außersprachlicher Art sind den durch sie geregelten Aktivitäten nicht vorgegeben, sie sind ihnen vielmehr „eingeschrieben“. Regeln wirken nur innerhalb von Handlungen und unterliegen folglich, da sich die Kreativität des Handelns niemals restlos bändigen läßt, schleichenden oder sprunghaften Veränderungen. Eine Regel ist für Wittgenstein der Inbegriff dessen, was eine Gruppe von Menschen faktisch tut, wenn sie Dinge mehrfach auf die gleiche oder eine hinreichend ähnliche Weise tut. In letzter Instanz ist es die Anerkennung durch die jeweils „maßgebliche“ Gemeinschaft, die darüber Aufschluß gibt, ob jemand regelgerecht oder idiosynkratisch gehandelt hat, und diese Anerkennung läßt sich nicht restlos begründen: Die Anerkennung der Regelmäßigkeit eines Tuns ist Teil einer Lebensform, der die Handelnden angehören oder auf die sie sich handelnd beziehen. Diese Auffassung ist demnach offen für die Modifikation der Regeln von Sprachspielen. Alle Feststellungen darüber, was in einer bestimmten Sprachgemeinschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt *gilt*, sind Momentaufnahmen eines stets im Fluß befindlichen Geschehens der sprachlich vermittelten Interaktion.

Dieser Aspekt des Wortes „Sprachspiel“ ist in der von John Austin (1972) begründeten und von John Searle (1971) fortgeführten Theorie der *Sprechakte* systematisiert worden. Der zentrale Gedanke dieser Theorierichtung lautet, daß die Grundeinheit der sprachlichen Verständigung nicht das Wort oder der Satz ist, sondern die Äußerung von Wörtern und Sätzen im Vollzug von Sprechakten. Sprechakte sind Äußerungen, mit denen Sprecher etwas in der Welt bewirken: Sprecher behaupten, warnen, fragen, empfehlen, geben Anweisungen und vieles mehr, und sie können damit bestimmte Wirkungen erzielen, beabsichtigte wie unbeabsichtigte. Sprechakte funktionieren, indem sie *konstitutive Regeln* realisieren (vgl. Searle 1971: 54 ff.). Konstitutiv ist eine Regel, wenn es die zu regelnde Aktivität ohne die Regel nicht geben könnte. Zum Beispiel gäbe es nicht die Institution des Versprechens, wenn es keine Regel gäbe, die besagt, daß ein Versprechen eine Festlegung für die Zukunft bedeutet, mit der ein Sprecher einem Hörer etwas für diesen Wünschenswertes verbindlich in Aussicht stellt. Auf diese Regel nimmt Bezug, wer immer zu einem anderen sagt: „Ich verspreche (Dir), daß p“. Und wer immer dies sagt, setzt voraus, daß der Hörer die Regel ebenso kennt wie der Sprecher. Er setzt also voraus, daß der Adressat des Versprechens ebenso wie dessen

Autor weiß, welche Ansprüche durch die Äußerung des Versprechens erhoben und begründet werden (vgl. ausführlich Searle 1971: 88 ff.).

Aus der Übereinstimmung mit Regeln erwächst die *illokutionäre Kraft* („force“) von Äußerungen. Damit ist gemeint, daß ein Sprecher sich auf eine bestimmte Einstellung gegenüber einem bezeichneten Sachverhalt festlegt. Diese Einstellung kann durch einen eigenen Satzteil kenntlich gemacht werden, den performativen Akt. Dieser gibt an, in welchem psychischen Modus sich ein Sprecher auf einen Sachverhalt bezieht. Häufig bleibt der performative Akt implizit, und nur der propositionale Gehalt, die Bezeichnung des Sachverhaltes, von dem der Satz handelt, kommt zum Ausdruck. Zum Beispiel sieht man der Äußerung „Du gehst in die Küche“ für sich genommen nicht an, ob sie als Feststellung, als Frage oder als Aufforderung zu verstehen ist. Im Zweifelsfall kann man den performativen Akt explizit machen: „*Ich fordere Dich auf*, in die Küche zu gehen!“

Die Sprechakttheorie weist Sprechen als eine Form sozialen Handelns aus. Zugleich wird deutlich, daß sprachliche Handlungen mit nichtsprachlichen Handlungen intern verknüpft sind. Die Sprechakttheorie verankert Äußerungen in Lebensformen, da der erfolgreiche Vollzug sprachlicher Handlungen auf geteilten konstitutiven Regeln beruht.

Diese These verweist auf die zweite Bedeutung des Wortes „Sprachspiel“. In den *Philosophischen Untersuchungen* heißt es dazu: „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‘Sprachspiel’ nennen“ (Wittgenstein 1953: 241). „Sprachspiel“ ist demnach ein übergreifender Ausdruck für die *Totalität* von Lebensformen. Gleichwohl bleibt der Bezug auf Sprache zentral, denn Lebensformen sind symbolisch – und das heißt: wesentlich sprachlich – strukturiert. Andererseits erfüllt sich die sprachliche Funktion nur in der Wechselwirkung mit anderen (Aspekten von) Handlungen. Eine Sprache sprechen heißt, an gemeinschaftlichen Aktivitäten teilhaben, aus denen heraus den einzelnen Sätzen und Wörtern Bedeutung zukommt. Äußerungen sind daher grundsätzlich keiner kontextfreien Interpretation zugänglich.

Die Folgen aus dieser Einsicht sind weitreichend: Eine Sprache beherrscht nur der, der an der Lebensform der betreffenden Sprachgemeinschaft, an ihren Hintergrundgewißheiten und Tätigkeitsmustern, teilhat. Nur dem erschließen sich Bedeutungen, der sprachliche Hervorbringungen in die praktischen Kontexte der Verständigung einzuordnen vermag. Damit erweist sich zugleich die erforderliche Exaktheit von Äußerungen als Funktion außersprachlicher (oder sprachübergreifender) Zwecksetzungen und Randbedingungen. Wer diesem Gedanken folgt, dem fällt es nicht schwer, die oben genannten Beispiele für nicht-konstative Sätze auf die Bedingungen ihrer Verständlichkeit zu beziehen. Ich *weiß*, wann etwas nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne verwendet wird, wann etwas als Schimpfwort oder als Gruß gemeint ist, wann eine Bemerkung einer Disposition und keinem (materiellen oder immateriellen) Gegenstand gilt, *sofern* ich mit den Handlungsweisen und Situationen vertraut bin, zu denen die sprachlichen Phänomene passen. Ein Satz erfüllt seine Funktion, wenn er aus dem Kontext heraus mit hinreichender Genauigkeit verstanden wird, dem er angehört. Daher bedarf die Umgangssprache, um die Bedingung der Verständlichkeit zu erfüllen, keiner Therapie mit den Mitteln einer Idealsprache. Therapiebedürftig ist vielmehr eine Philosophie, die nicht zu begreifen erlaubt, was in der alltäglichen Interaktion ganz selbstverständlich funktioniert.

In Wittgensteins Spätwerk bestimmt, formal gesprochen, der *pragmatische* den *semantischen* Aspekt der Sprache. Diese These vom Primat der Pragmatik wird oft auf die handliche Formel gebracht, daß die Bedeutung eines Wortes sein *Gebrauch* in der Sprache sei.

Der Vorzug dieser Redeweise gegenüber der Abbildtheorie ist offensichtlich. Mit der Gebrauchsthese ist eine viel größere Zahl sprachlicher Phänomene vereinbar als mit einer Auffassung, die besagt, daß ein Wort nur als Name für einen außersprachlichen Gegenstand Bedeutung hat. Expressionen und Wertaussagen etwa hätten nach der Abbildtheorie keine Bedeutung, obwohl wir sie doch häufig zu verstehen glauben. Die Gebrauchstheorie hilft hier weiter. Ihr zufolge verdankt sich zum Beispiel die Bedeutung eines Fluches der hinreichend verständlichen Artikulation von Unmut unter den geeigneten Randbedingungen. Was immer andere verstehen können, hat Bedeutung, wann immer die Bedingungen für Verständlichkeit erfüllt sind.

Gleichwohl ist die Formulierung, daß die Bedeutung gleich dem Gebrauch sei, ungenau. Offenbar können wir uns eine Vielzahl von Sprachspielen vorstellen, in denen ein und dasselbe Wort eine Rolle spielt, von denen also die Wortbedeutung nicht abzuhängen scheint. Ich kann zum Beispiel hoffen, daß die Tür aufgeht, behaupten, daß die Tür aufgeht, befürchten, daß die Tür aufgeht oder jemanden zum Öffnen der Tür auffordern. Von diesen unterschiedlichen Verwendungen bleibt die Bedeutung des Wortes „Tür“ unberührt.

Die Gebrauchsthese bedarf demnach der Spezifizierung. Zu diesem Zweck möchte ich eine Unterscheidung von Franz von Kutschera (1975: 143 f.) aufgreifen. Kutschera unterscheidet den *Ausdruck* (z. B. „Tür“) von der *Äußerung* des Ausdrucks im Vollzug eines Sprechaktes (z. B. „Ich bitte Dich, die Tür zu schließen!“). Die Bedeutung eines Ausdrucks wird durch die Gesamtheit seiner regelgerechten Äußerungen umrissen. Sie ist der Inbegriff der verständlichen Verwendungen des Ausdrucks, seine *allgemeine Verwendungsweise*. Als solche ist die Bedeutung des Ausdrucks der Vielfalt seiner Verwendungen nicht einfach vorgegeben. Sie bildet einen Rahmen für (kontextabhängige) Spezifikationen der Wortbedeutung, aber dieser Rahmen ist selber nur die Abstraktion von allen partikularen Verwendungen. Auch für die allgemeinen Verwendungsregeln eines Wortes gilt, was Wittgenstein allgemein über das Regelfolgen gesagt hat: Die Regel ist nichts über oder hinter den konkreten Realisierungen, weil sie nur innerhalb ihrer wirkt und gilt. Das aber heißt, daß die „parole“, die Sprachpraxis, die „langue“, die Stellung eines Wortes im Strukturgefüge einer Sprache, zu modifizieren vermag. Ändert sich der innerhalb einer Sprachgemeinschaft als verständlich sanktionierte Gebrauch eines Wortes, so verschiebt sich dessen allgemeine Gebrauchsweise, der Inbegriff dessen, was das Wort bedeuten kann. Gleichwohl tangiert, wie oben am Tür-Beispiel gezeigt, nicht jeder Wechsel des Sprechaktes die allgemeine Bedeutung eines Wortes.

Die Gebrauchsthese der Bedeutung erweist sich somit als zweigeteilt. Sie besagt zum einen, daß der semantische Gehalt eines Wortes in Sprechsituationen spezifiziert wird. Um zu wissen, was ein Wort genau bedeutet, müssen wir seine Funktion in seinem Verwendungskontext kennen. Zum anderen besagt die These, daß die allen besonderen Verwendungen gemeinsame „Grundbedeutung“ eines Wortes der Inbegriff aller besonderen Verwendungen ist. Durch diese Zweiteilung wird verständlich, warum es in den meisten Kontexten so scheinen kann, als sei die Bedeutung eines Wortes dessen Gebrauch logisch vorgeordnet; in unserem Beispiel: Um zu wissen, was ich mit „Tür“ machen kann, muß ich wissen, was „Tür“ bedeutet. Diese (allgemeine) Bedeutung aber ist vom Wortgebrauch nicht etwa unabhängig; und sie geht diesem auch nicht voraus wie ein Leittier seiner Herde oder eine wissenschaftliche Definition ihrer Anwendung. Einen *Begriff* von Tür („Türheit“) haben wir, weil wir die *prädikative* Verwendung von „Tür“ in vielen verschiedenen Sprechsituationen kennen.

Findet sich für ein Wort keine allgemeine Verwendungsweise, so handelt es sich in Wirklichkeit um eine Mehrzahl von Wörtern. Das Schloß, in dem ich wohne, wird mit einem anderen Wort bezeichnet als das Schloß, in das mein Dietrich paßt. Diese These besagt jedoch nicht, daß die allgemeine Verwendungsweise für jedes Wort starr und geschlossen sein müßte. Es genügt, wenn sie ein Feld absteckt, auf dem Spezifikationen *eines bedeutungsvollen Wortes* möglich sind. Überschneiden sich zwei Felder bei zwei Wörtern mit identischer Buchstabenfolge nicht, so handelt es sich um echte Mehrdeutigkeit.

2. Zur Semantik des „Fremden“

Eben dies scheint nun bei „Fremdheit“ der Fall zu sein. Kaum ein Autor, der sich zum „Fremden“ äußert, versäumt es, auf die Komplexität des Bedeutungsgehaltes dieses Wortes hinzuweisen. Zwei Beispiele mögen hier genügen. So schreibt der Soziologe Alois Hahn: „Fremdheit hat zumindest zwei Dimensionen, die zwar nicht voneinander unabhängig sind, aber auch nicht völlig konvergieren. Einmal wird als ‚fremd‘ beschrieben, was ‚anders‘ ist bzw. das dem Anderssein zugeschrieben wird. Die zweite Dimension bezieht sich auf unser Wissen vom anderen. Fremd ist dann, was uns unvertraut, unbekannt, neu und unerforscht vorkommt“ (Hahn 1994: 142). Der Philosoph Bernhard Waldenfels definiert als fremd erstens, was außerhalb des eigenen Bereiches vorkommt, zweitens, was einem anderen gehört und drittens, was von fremder Art ist (Waldenfels 1995: 612).

Es ist demnach nicht ohne weiteres klar, ob „fremd“ ein einziges Wort ist oder ob es sich um einen Fall echter Vieldeutigkeit handelt. Für die zweite Annahme spricht, daß das Bedeutungsfeld des deutschen Wortes in anderen Sprachen von mehreren Wörtern abgedeckt wird. Dem deutschen „fremd“ können zum Beispiel im Englischen „foreign“, „strange“ und „alien“ entsprechen, im Italienischen „forestiero“, „straniero“ und „alieno“. Für die erste Annahme spricht hingegen, daß die Bedeutungen von „fremd“ in vielen Verwendungskontexten nicht klar getrennt sind, sondern aufeinander verweisen oder ineinander spielen. Eine Möglichkeit, die Frage der Polysemie zu entscheiden, bestünde in einer Untersuchung der Wortgeschichte. Doch aus Sicht der ordinary language philosophy kommt es nicht auf die Etymologie an, sondern allein auf den jeweils verständlichen Gebrauch eines Wortes durch die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft. Allein auf diesen aktuellen Sprachgebrauch bezieht sich die These von der Mehrdeutigkeit.

Ich möchte diese Frage hier nicht entscheiden, sondern den Vermittlungsvorschlag machen, „fremd“ als ein Prädikat mit zwei grundlegenden *Bedeutungsdimensionen* anzusehen. Im einen Fall verwenden wir „fremd“ im Sinne von „nichtzugehörig“, im anderen Fall im Sinne von „unvertraut.“ Ich bezeichne die erste Dimension als *soziale*, die zweite als *lebensweltliche* Fremdheit (vgl. ausführlich Münkler/Ladwig 1997). Diese Unterscheidung bezieht sich auf die allgemeine Verwendungsweise des Wortes „fremd“. Meine These lautet folglich, daß wir, wann immer wir das Wort „fremd“ regelgerecht, das heißt intersubjektiv nachvollziehbar verwenden, es zumindest in einer der beiden Grundbedeutungen gebrauchen; möglich ist auch, wie oben bemerkt, daß eine Sprecherin die beiden Dimensionen aufeinander bezieht oder ineinander übergehen läßt. Die allgemeine Anwendungsbedingung für „fremd“ lautet demnach, daß sich ein Sprecher oder eine Sprecherin auf eine Relation der Unvertrautheit und/oder auf eine Relation der Nichtzugehörigkeit bezieht. Anders ausgedrückt: „Fremdheit“ („der/die/das Fremde“) wird kommuniziert, wenn Unvertrautheit

und/oder Nichtzugehörigkeit zugeschrieben werden soll. Daß sich die Zuschreibung von „Fremdheit“ auf *Relationen* bezieht, ist so oft konstatiert worden, daß ich die Richtigkeit dieser Aussage voraussetze. (Eine mögliche Ausnahme bildet die Verwendung von „fremd“ im Sinne von „seltsam“; in diesem Fall scheint eine „absolute“ Wortverwendung möglich zu sein, wie sie deutlicher noch in einer bestimmten Verwendung des englischen „strange“ hervortritt: „Strange indeed!“.) Entscheidend ist, daß die These von den zwei Bedeutungsdimensionen eine *empirische* Aussage über die tatsächlichen Verständlichkeitsbedingungen der Zuschreibung von „Fremdheit“ ist.

Durch die allgemeinen Bedeutungsdimensionen werden jeweils Felder für mögliche Spezifikationen der Wortbedeutung umrissen. Die Spielräume für solche kontextabhängigen Variationen sind allerdings nicht bei allen Wörtern gleich groß. „Fremdheit“ bietet besonders viele Möglichkeiten, weil seine allgemeinen Verwendungsregeln nur schwache Vorgaben für die Beschreibung und Bewertung von Relationen implizieren. Eine geringere Bandbreite für Bedeutungsmodifikationen kann zum Beispiel für allgemeine Termini angenommen werden, mit denen „natürliche Arten“ bezeichnet werden (z. B. „Tiger“ oder „Sauerstoff“), oder für Schimpfwörter, deren allgemeine Verwendungsregeln bestimmte (negative) Situationsbewertungen vorgeben. Im Unterschied dazu kann Fremdheit in polemischer, aber auch etwa in beschreibender Absicht kommuniziert werden; seine allgemeinen Verwendungsregeln legen das Wort auf keine bestimmte evaluative Komponente fest. Wird Fremdheit bewertend gebraucht, so muß dies aus der Situation seiner Verwendung hervorgehen.

Man könnte meinen, es sei der Zweck wissenschaftlicher *Definitionen*, die Situationsabhängigkeit von alltagssprachlichen Bedeutungen zugunsten situationsinvarianter Anwendungsbedingungen auszuschalten. Das ist nicht ganz falsch, aber man darf nicht übersehen, daß Definitionen im Falle von Wörtern aus der Alltagssprache selber kontextrelative Spezifikationen darstellen. Der Kontext wird jeweils durch das Design einer Untersuchung gebildet. Definitionen legen Anwendungsbedingungen für Ausdrücke relativ zu einer Forschungsabsicht fest. *Innerhalb* des dadurch umrissenen Kontextes mag dann die Anforderung der Eindeutigkeit einer Wortverwendung erfüllt sein.

Ein solches Vorgehen ist für die Zwecke empirischer Operationalisierungen oft unvermeidlich. Ein Fehler resultiert daraus nur, wenn Wissenschaftler die definatorisch gewonnene Eindeutigkeit hypostasieren und der Alltagssprache rückwirkend als *deren* Verständlichkeitsbedingung andienen. Wörter der Alltagssprache bedürfen jedoch nicht der Heilung durch die Medizin wissenschaftlicher Kategorisierungen. Sie erfüllen ihre Funktion, wann immer sie in den Situationen, für die sie bestimmt sind, verstanden werden. Die Invarianz von Bedeutungen gehört in den meisten alltagsweltlichen Handlungszusammenhängen keineswegs zu den Bedingungen für die Verständlichkeit eines Ausdruckes, wie man an einem der schönsten Bonmots aus „Asterix“ erkennen kann, das dem ehrwürdigen Greis Methusalix in den Mund gelegt wird: „Ich habe nichts gegen Fremde. Einige meiner besten Freunde sind Fremde. Aber diese Fremden da sind nicht von hier.“

Es ist also eine Sache, daß „Xenologen“ definieren, was sie unter dem Fremden jeweils verstehen. Eine ganz andere Sache ist es jedoch, mit solchen Begriffsbestimmungen den Anspruch zu verbinden, der Alltagssprache den Unterschied zwischen „eigentlichen“ und „uneigentlichen“, „wesentlichen“ und „unwesentlichen“ oder „zentralen“ und „peripheren“ Bedeutungsaspekten beizubringen. Der Philosoph Waldenfels zum Beispiel gelangt, nachdem er drei Bedeutungsaspekte der Fremdheit – einen des Ortes, einen des Besitzes und

einen der Art – unterschieden hat, zu dem Schluß: „Unter den drei genannten Aspekten gibt der Ortsaspekt den Ton an. [...] Im Gegensatz zum onto-logisch Anderen (*héteron, aliud*), das dem *Selben* (*tautón, idem*) gegenübertritt und einer Geste der *Abgrenzung* entstammt, geht das Fremde, das dem *Selbst* (*ipse*) und seinem Eigenen entgegensteht, aus einem Prozeß der *Ein- und Ausgrenzung* hervor, einem Prozeß, der sich nicht zwischen zwei Termen abspielt, sondern zwischen zwei *Topoi*“ (Waldenfels 1995: 612; Hervorheb. im Original).

Etymologisch mag die These vom Vorrang des Ortsaspektes richtig sein. Wahrscheinlich leitet sich das deutsche Wort „fremd“ aus dem rekonstruierten germanischen Wort *fram her, das etwa „weg von“, „fern von“ bedeutete. Wir können vermuten, daß in dieser Verwendung die Bedeutungsaspekte der Nichtzugehörigkeit und der Unvertrautheit verschmolzen waren: Der leibgebundene oder leibnahe Ort des Eigenen war zugleich ein bedeutungsvoller Raum der Vertrautheit. Auf diese Weise gelangt man zu einem Modell konzentrischer Kreise: Das vertraute Eigene wurde als Zentrum der Welt erfahren; der Grad der Fremdheit war eine Funktion des Abstandes von diesem Zentrum (vgl. Stagl 1997).

Doch Waldenfels möchte seine These augenscheinlich nicht wortgeschichtlich verstanden wissen. Als Aussage über einen Primat des Ortsaspekts in der Verwendung *unseres* Wortes „fremd“ verweist sie auf eine Untersuchung der Regeln des tatsächlichen Sprachgebrauchs; als solche fällt sie nicht in die Zuständigkeit des Philosophen, sondern in die der gesamten Sprachgemeinschaft. „Wesentlich“ ist immer diejenige Verwendung des Wortes, die in ihrem Kontext tatsächlich verstanden, also erfolgreich kommuniziert wird. *Hinter* der Vielfalt faktischer Verwendungsweisen gibt es kein „Wesen“ von Fremdheit, das es zu entdecken gälte. Wer immer nach einem solchen Wesen sucht, dem möchte man mit Wittgenstein zurufen: „denk nicht, sondern schau!“ (Wittgenstein 1953: 277).

Mit begrifflichen Wesensbestimmungen gehen häufig weitergehende Werturteile einher. Die Philosophin Iris Därmann zum Beispiel möchte das Fremde als das radikal Unverfügbare und dem Verstehen prinzipiell Entzogene auszeichnen, und sie schließt: „Jedes hermeneutische Unterfangen, dem es folglich gelungen sein sollte, das vermeintlich Fremde im Vollzug des Verstehens zu überwinden, hat es demnach nicht mit Fremdem, sondern mit seinem Anschein als dem Noch-nicht-Verstandenen oder Unbekannten zu tun gehabt“ (Därmann 1996). Was berechtigt die Denkerin zu diesem Urteil? Natürlich ist es ihr unbenommen, „fremd“ nur das zu nennen, was ihrem Kriterium der hermeneutischen Unzugänglichkeit genügt. Vielleicht gewinnt sie auf diese Weise im Kontext ihrer Fragestellung interessante Einsichten. Dogmatisch ist es jedoch, eine solcherart spezifizierte mit der „eigentlichen“ Wortverwendung gleichzusetzen, so als sei jeder im Irrtum, der „Fremdheit“ auch auf Verstehbares bezieht.

Diese Anmerkungen sind nicht nur destruktiv (oder „dekonstruktiv“) gemeint, denn sie enthalten eine wichtige „positive“ Einsicht. Die ordinary language philosophy ersetzt eine Ontologie durch eine Sprachanalyse von Fremdheit. Die systematisch erste Frage lautet nicht, was das Fremde *ist*, sondern wie dieses *Wort* jeweils gebraucht wird. Das Fremde „ist“ der Inbegriff der sinnvollen Verwendungsmöglichkeiten des Wortes „fremd“ (bzw. „Fremdheit“, „der/die/das Fremde“).

Wer also zum Beispiel fragt, was den Fremden vom Anderen oder was das Fremde vom Neuen unterscheidet, der ist diesem methodologischen Vorschlag zufolge auf die jeweiligen Regeln des Wortgebrauches verwiesen. Seine Frage zielt dann auf die Möglichkeiten, mit den Wörtern „fremd“, „anders“ oder „neu“ (als Bestandteilen von Sprechakten) bestimmte Dinge zu tun, die sich zum Teil decken, zum Teil unterscheiden mögen. Das ist zugleich das

ganze Geheimnis hinter dem Problem der *Synonymie*. Auf die Frage etwa, ob das Fremde mit dem Anderen bedeutungsgleich sei, gibt es nur kontextabhängige Antworten.

Die ordinary language philosophy verlegt die Frage nach dem Wesen von Fremdheit in die lebensweltlichen Umstände, unter denen „Fremdheit“ kommuniziert wird, und wirkt so der Verdinglichung des Fremden entgegen. In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit tritt, was Menschen mit Wörtern tun. Die Einsicht, daß Fremdheit keine von Sprache unabhängige „Eigenschaft“ und auch keine objektive Relation ist, sondern die *Definition* einer Beziehung (Hahn 1994: 140), schreibt den Autoren von Sprechakten eine grundsätzliche Verantwortlichkeit zu: Ob sie etwas oder jemanden als fremd bezeichnen, ist ihnen durch keine sprachexternen Entitäten vorgegeben, sondern liegt in ihrem Ermessen als Angehörige einer Sprachgemeinschaft.

Ich möchte dies an einem prominenten Beispiel aus der politischen Theorie verdeutlichen. In *Der Begriff des Politischen* schreibt Carl Schmitt: „Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‘unbeteiligten’ und daher ‘unparteiischen’ Dritten entschieden werden können“ (Schmitt 1963: 27). In Schmitts Diktion ist der Fremde gleichbedeutend mit dem Feind, in dessen Angesicht sich eine Gruppe von Menschen als politische Gemeinschaft konstituiert. Dazu muß sie in ihm etwas „existentiell anderes“ sehen, so daß mit ihm Konflikte, und zwar solche kriegerischer Art, möglich sind. Die Undeutlichkeit der Kennzeichnung des Fremden hat einen tieferen Sinn: Schmitt geht es um die von keinem Dritten hinterfragbare Dezision, wer der Fremde sei. „Fremdheit“ wird hier allein als Funktion einer Zuschreibung verstanden. Die wesentliche Bedeutung des Fremden ist es, der Feind zu sein, der ein Kollektiv zur Einigung veranlaßt. Der andere wird als Fremder bestimmt, und eben nicht, was neutraler klänge, als Ausländer oder als Nachbar, obgleich er dies in einem geographischen Sinne durchaus sein mag.

Wer nun einwendet, dies seien bloß rhetorische Unterscheidungen, die mit der eigentlichen Bedeutung der verwendeten Wörter nichts zu tun hätten, mißversteht die Pointe der Schmittschen Theorie. Schmitt unterstellt, daß der politische Sprachgebrauch seinem Wesen nach rhetorisch *ist* und der politische Führer sich vor allem auf die Kunst der polemischen Zuspitzung verstehen muß. Diese Überzeugung durchdringt Schmitts eigenen „wissenschaftlichen“ Duktus. Indem er den anderen als Fremden bezeichnet, akzentuiert er dessen Nichtzugehörigkeit, um die Schärfe der spezifisch politischen Unterscheidung zu verdeutlichen.

Diese Wortwahl hat eine weitere Implikation. Schmitt schreibt, daß sich Konflikte mit dem Fremden nicht durch den Schiedsspruch eines unbeteiligten Dritten vermeiden oder auflösen ließen. Das aber heißt, daß uns niemand daran hindern kann, im Umgang mit dem Fremden die Regeln der Reziprozität zu verletzen. Unsere Interaktion mit ihm unterliegt keinerlei vorgegebenen normativen Beschränkungen. Prinzipiell gehört der Fremde nicht zur ~~moralischen Gemeinschaft. Wir sind ihm gegenüber zu nichts verpflichtet und brauchen~~ unser Verhalten ihm gegenüber vor niemandem zu rechtfertigen. In der Welt politischer Beziehungen fallen „Freundschaft“ und moralische Zugehörigkeit in eins. Wer nicht

dazugehört, steht außerhalb des Bezugsrahmens wechselseitiger Anteilnahme und Anerkennung.

Natürlich hat nicht jeder, der einen anderen als Fremden bezeichnet, derartige Schlußfolgerungen im Sinn. Was Schmitt mit der Rede vom Fremden verdeutlichen möchte, erschließt sich aus dem Kontext seiner Begriffsbestimmung des Politischen. Daraus ergibt sich eine Bedeutungsspezifikation, die vor allem zwei Merkmale aufweist: *Erstens* wird Fremdheit primär, wenn nicht ausschließlich, im Sinne von Nichtzugehörigkeit zugeschrieben. Die Andeutungen über die „existentielle Andersheit“ des Fremden bleiben nebulös, und das wohl mit Absicht: Schmitt sagt ja selbst, daß über die Angemessenheit eines unterstellten Gegensatzes kein Dritter entscheiden könne. Folglich steht nicht tatsächliche Unvertrautheit (in welchem Grad auch immer) im Zentrum der Bestimmung, sondern die Willkürfreiheit einer jeden politischen Gemeinschaft, sich ihre Feinde definitiv zurechtzulegen. *Zweitens* wird die Nichtzugehörigkeit in keiner höherstufigen Zugehörigkeit aufgehoben und damit in ihren ausschließenden Konsequenzen ermäßigt, sondern sie wird verabsolutiert, um die Freund-Feind-Unterscheidung in reiner Form freizulegen.

Da nicht jede Verwendung von „Fremdheit“ im Sinne von Nichtzugehörigkeit absolute Exklusion verfügt, ist Fremdheit *gradualisierbar*. Ausgehend vom Grenzfall definitiver sozialer Fremdheit, wie ihn Carl Schmitt semantisch markiert hat, lassen sich abgestufte Formen der Nichtzugehörigkeit denken. Gemeinsam ist ihnen allerdings, daß durch die Rede vom Fremden Nichtzugehörigkeit als solche in das Zentrum der Aufmerksamkeit tritt. Analoges läßt sich für die lebensweltliche Bedeutungsdimension sagen. Die Unterstellung definitiver Unverstehbarkeit, wie sie etwa Iris Därmann (in unserem obigen Zitat) im Sinn zu haben scheint, ist keine notwendige Implikation der Zuschreibung von Fremdheit. Doch auch wer das Unvertraute für prinzipiell verstehbar hält, betont, indem er vom „Fremden“ spricht, dessen zumindest situative Unzugänglichkeit, die geringe Differenziertheit des eigenen Wissens oder etwa ähnliches.

In diesem Zusammenhang liegt ein Kategorienfehler nahe, der sich mit den Mitteln der ordinary language philosophy relativ einfach ausräumen läßt. Es ist ein Unterschied, ob ich etwas verstehe oder ob ich mir etwas einverleibe. Im ersten Fall handelt es sich um die Auflösung von lebensweltlicher, im zweiten Fall um die Auflösung sozialer Fremdheit. Unvertrautheit wird überwunden durch *Lernen*, Nichtzugehörigkeit durch *Inklusion*, durch Einbeziehung ins Eigene. Da man aber nun in beiden Hinsichten von „Aneignung“ sprechen kann, haben einige Autorinnen und Autoren geschlossen, daß, wer das Fremde zu verstehen suche, es seiner Fremdheit berauben wolle. Das ist einerseits trivial, sofern die lebensweltliche Bedeutungsdimension gemeint ist. Eine solche Feststellung allerdings ist ethisch unerheblich, denn Unvertrautheit ist kein Wert an sich. Andererseits ist es keineswegs zwingend, daß das Fremde *im sozialen Sinne* seiner Fremdheit beraubt wird, indem es zum Gegenstand des Wissens wird.

Das mögliche Mißverständnis klärt sich auf, wenn man die unterschiedlichen Verwendungsweisen des Wortes „Aneignung“ beachtet. Ich kann mir *einen Gegenstand* aneignen oder *Kenntnisse über* einen Gegenstand. Im ersten Fall gehört mir der Gegenstand infolge der Aneignung, im zweiten Fall nicht unbedingt. Ein Katholik, der bestrebt ist, den Islam zu verstehen, eignet sich *Kenntnisse über diese fremde Religion* an. Er eignet sich aber keineswegs den Islam selber an. Um das zu tun, müßte er den islamischen Glauben annehmen. Daher sind die in der „kritischen“ Ethnologie (z. B. Duala M'Bedy 1977) verbreiteten Gleichsetzungen des Fremdverstehens mit der Vereinnahmung, Unterwerfung oder

Zerstörung des Verstandenen voreilig. Nicht alles, was wir begreifen, besitzen und beherrschen wir auch. Wann und in welchem Maße Wissen Macht verschafft, ist eine empirische Frage, die sich nicht durch begriffliche Kurzschlüsse beantworten läßt.

3. Fremdverstehen

Abschließend möchte ich einige Anmerkungen zum Problem des Fremdverstehens machen, wobei ich ein bestimmtes Wissen über die Bedeutungen von Fremdheit bereits als gegeben voraussetze. Der Zusammenhang mit den bisherigen Überlegungen ist dadurch gewahrt, daß ich wiederum mit der Philosophie der normalen Sprache operiere; jetzt allerdings nicht, um die Voraussetzungen für semantische Bestimmungen von „Fremdheit“ freizulegen, sondern um etwas über Voraussetzungen des Fremdverstehens zu sagen.

Unter dem Einfluß der Phänomenologie Edmund Husserls beginnt für viele Autorinnen und Autoren die Problematik des Fremdverstehens mit der Unzugänglichkeit des „Fremdpsychischen“. Jeder Mensch hat demnach unmittelbaren Zugang zur Kontinuität seines eigenen Bewußtseinsstromes, während jeder andere nur indirekt, durch *Beobachtungen*, auf mentale Vorgänge bei alter ego schließen kann. Wir setzen sozusagen aus den Fragmenten des fremden Seeleninhaltes, die an die Oberfläche äußerlicher Wahrnehmbarkeit geschleudert werden, ein Bild von den Vorgängen „im Innern“ des anderen zusammen. Dabei liegt auf der Hand, daß ein solches Bild stets lückenhaft bleiben muß. Das nämlich, was der andere tatsächlich etwa gemeint oder empfunden hat, ist für uns ebenso transzendent wie der liebe Gott. Jeder andere ist für uns in gewissem Sinne radikal fremd; zugänglich nur auf der fragilen Grundlage von Analogieschlüssen zwischen je eigenen mentalen Vorgängen und den apperzeptiven *Anzeichen* von fremdpsychischen Geschehnissen.

Auf diesem Hintergrund möchte Alois Hahn zeigen, daß für unsere alltäglichen Interaktionen eine Unkenntnis über die Unkenntnis vom jeweils anderen konstitutiv ist. Kommunikation beruht demnach auf intersubjektiver Ignoranz. Hahn spricht daher auch von „Verstehensfiktionen“, und er nimmt an, daß diese Fiktionen normalerweise latent bleiben und nur in Krisensituationen als solche erkennbar werden (Hahn 1994: 144 ff.).

Nun ergibt die Rede von „Fiktionen“ nur dann einen Sinn, wenn etwas Nichtfiktives zumindest vorstellbar wäre. Diese Vorstellung könnte etwa darin bestehen, daß für einen jeden der Bewußtseinsstrom eines jeden anderen unmittelbar transparent wäre. Wir wüßten dann mit absoluter Gewißheit, welche mentalen Vorgänge „hinter“ den (sprachlichen oder nichtsprachlichen) Äußerungen von alter ego stecken. Gemessen an diesem „Idealfall“ völliger intersubjektiver Durchsichtigkeit erscheinen die Bedingungen jedes körperlich vermittelten Fremdverstehens natürlich als opak.

Eine derartige Lesart der Verstehensproblematik hat den Vorzug, daß sie uns auf die *epistemische Asymmetrie* aufmerksam macht, die zwischen der Wahrnehmung eigener und der Wahrnehmung fremder mentaler Zustände besteht. In der Tat kann ich zum Beispiel auf das Vorliegen fremder Zahnschmerzen nur durch Beobachtungen schließen, während der Beobachtete die Zahnschmerzen einfach „hat“, so daß es kurios wäre, ihm zu unterstellen, er könnte sich über das Schmerzempfinden täuschen. Auch die Möglichkeit strategischer (Fremd-)Täuschungen läßt sich auf diese Weise erklären (vgl. Höhle 1992).

Doch häufig liegt der Fall weniger klar. Nehmen wir an, ich möchte etwas sagen, bringe aber nur einige unzusammenhängende Brocken heraus, durch die ich meine Mitteilungs-

absicht in keiner Weise erfüllt sehe. Könnte hier ein unmittelbarer Blick in meinen Bewußtseinsstrom weiterhelfen? Weiß ich denn wirklich in jedem Fall, was ich gemeint habe, auch wenn ich es nicht mitzuteilen vermag? Und weiß der andere in jedem Fall weniger über meinen Zustand, weil dieser ihm ja nur über körperbezogene Beobachtungen, mir hingegen „geistig-unmittelbar“ zugänglich ist? Keine von beiden Annahmen ist zwingend. Vielleicht gründet ja mein Gestammel in meiner eigenen Wirrnis und nicht in der Diskrepanz zwischen einem klaren Meinen und einem unklaren Sprechen. Und möglicherweise kennt mich ein genauer Beobachter in bestimmten Hinsichten besser als ich mich selber. Wenn aber beides möglich ist, dann besteht die Wurzel des Verstehensproblems vielleicht gar nicht in der Unzugänglichkeit des Fremdpsychischen. Vielleicht sollte man dieses Problem nicht esoterisch im Reich der Geister, sondern exoterisch in der öffentlich zugänglichen Welt der Handlungen ansiedeln.

Diese Verlegung des Problems empfiehlt sich jedenfalls aus Sicht der ordinary language philosophy. Diese beginnt ihre Betrachtungen bei der Sprache und den Bedingungen des Verstehens sprachlicher und nichtsprachlicher Praktiken. Dogmengeschichtlich gesprochen: An die Stelle eines subjektphilosophischen *Intentionalismus* setzt sie einen funktionalistischen *Intersubjektivismus*. Für diesen ist kennzeichnend, daß als Handlung und sprachliche Äußerung nur gelten kann, was grundsätzlich *dem Verstehen zugänglich* ist. In dieser Einsicht stimmt etwa Wittgensteins Spätphilosophie mit dem „radikalen Interpretationismus“ Donald Davidsons (1973) überein. Zugleich sehe ich darin den wahren Kern von Wittgensteins Argumentation gegen die Möglichkeit von Privatsprachen: Wir können etwas nicht als sprachliche Äußerung ansehen, wenn wir es nicht für prinzipiell verstehbar halten¹. In diesem Sinne ist Sprache ein genuin *öffentliches* Phänomen: Sie erfüllt das Verständlichkeitskriterium der intersubjektiven Zugänglichkeit. Wenn meine bisherigen Überlegungen richtig sind, dann müssen wir dieses Kriterium zugleich pragmatisch „einbetten“: Ob eine Äußerung richtig verstanden wurde, erweist sich daran, ob die anschließenden Praktiken eine intersubjektiv nachvollziehbare Folgerichtigkeit zu erkennen geben. Einfacher gesagt: Ob jemand richtig verstanden wurde, erkennen wir an den Folgen seiner Äußerung.

Was Hahn als „Verstehensfiktionen“ bezeichnet, ist nichts anderes als der tragende Grund für die Anschlußfähigkeit von Äußerungen und nichtsprachlichen Handlungen überhaupt. Um *Idealisierungen* handelt es sich insofern, als etwa die Unterstellung der Nachvollziehbarkeit prinzipiell fallibel ist. Das gleiche gilt für die Voraussetzung, daß eine Sprecherin das, was sie gesagt hat, auch gemeint hat. Ohne diese Idealisierungen jedoch brauche ich mit dem Versuch des Fremdverstehens gar nicht zu beginnen. Daher handelt es sich bei ihnen nicht um *Fiktionen* im Sinne von unzutreffenden, sondern um *Präsuppositionen* im Sinne von nicht vorab bestreitbaren Annahmen. Ob unsere notwendigen Unterstellungen berechtigt waren, zeigt sich anhand von Erfolg oder Mißerfolg im öffentlichen Medium des Redens und Handelns. In keinem Fall benötigen wir die (in jeder Hinsicht fiktionale) Kontrastfolie einer

¹ Dieses Argument läßt allerdings zwei weitere Lesarten zu. Zum einen erweckt Wittgenstein an einigen Stellen der *Philosophischen Untersuchungen* den Eindruck, daß sich sprachliche Ausdrücke grundsätzlich nicht auf „private“ Zustände (wie Empfindungen) bezögen, sondern stets auf sichtbare Verhaltensweisen. Diese These bringt ihn in große Nähe zum Behaviorismus. Zum anderen könnte das Privatsprachen-Argument implizieren, daß nur solche Äußerungen verstehbar seien, die den Konventionen einer Sprachgemeinschaft genügen; idiosynkratische oder fehlerhafte Ausdrücke (Malapropismen) hätten demnach keine Bedeutung. Diese beiden Thesen möchte ich hier nicht verteidigen, zumal ich bezweifle, daß sie sich verteidigen lassen. Sie berühren nicht den Kern des Arguments, demzufolge als Sprache nur gelten kann, was prinzipiell verstehbar ist.

unmittelbaren Zugänglichkeit fremder Geister. „Wahres“ Verstehen verweist nicht ins Schattenreich privater Zustände, sondern in die Öffentlichkeit sozialer Tatsachen und intersubjektiv gebrauchter symbolischer Ausdrücke.

Was bleibt aus dieser Perspektive übrig vom Problem des „Meinens“? Für das Verstehen eines Satzes gilt, daß die Bedeutung nicht vom Meinen abhängt, sondern vom regelgerechten Vollzug des jeweiligen Sprechaktes. Man kann nicht in jeder beliebigen Situation mit jedem beliebigen Satz alles Beliebige meinen – oder wenn man dies kann, so ist die Meinung unerheblich für das Verstehen der Äußerung (vgl. Savigny 1993: 66 f.). Verstehen bezieht sich nicht unmittelbar auf Meinungen, sondern auf Äußerungen oder auf andere wahrnehmbare Handlungen. (Natürlich können Äußerungen und andere Handlungen ihrerseits auf mentale Zustände *verweisen*.)

Ein Beispiel mag diese vielleicht befremdliche Behauptung plausibilisieren. Nehmen wir an, eine Gruppe von Angehörigen der deutschen Sprachgemeinschaft sitzt bei Regen in einer Hütte und unterhält sich über das Wetter. Alle sind sich wortreich einig, daß der Regen ärgerlich ist, zumal sich keine Besserung abzeichnet und morgen der gemeinsame Urlaub vorbei sein wird. Nur Paul scheint anderer Ansicht, denn er sagt: „Ich finde den Regen reizvoll. Er reinigt die Luft.“ Auf verwundertes Nachfragen entgegnet Paul, daß er mißverstanden worden sei, da er gar nicht über das Wetter gesprochen habe. Komplizierte Nachforschungen bringen zutage, daß Paul sagen wollte: „Ich finde, wir sollten einen Martini trinken.“ Daß er dies gemeint habe, war seiner Äußerung beim besten Willen nicht zu entnehmen. Die Hörer *mußten* aus dem Kontext heraus zu dem Schluß gelangen, Paul habe wie sie das Wetter gemeint und nicht den Martini. Die Bedeutung von Pauls Äußerung *konnte nicht* mit dem übereinstimmen, was er vorgeblich gemeint hat.

Daher wäre es irreführend zu sagen, Paul sei mißverstanden worden. Entweder seine Freunde haben den Satz richtig verstanden, nämlich als abweichende Meinung über das Wetter, oder es gab an dem Satz nichts zu verstehen, weil er in keiner geregelten Beziehung zur Mitteilungsabsicht stand. Wenn es nichts zu verstehen gibt, ist auch kein Mißverstehen möglich. Nun ist der Satz aber in seinem Wortlaut korrekt und situationsangemessen gebraucht worden. Folglich haben die Hörer die Äußerung richtig verstanden; nicht bei ihnen lag der Fehler, sondern bei Paul, denn dieser hat eine verständliche Äußerung regelgerecht vollzogen und mußte (wir nehmen an, er ist des Deutschen mächtig) wissen, wie sie aufgefaßt werden würde. Paul hat seine Mitteilungsabsicht nicht realisiert, obwohl und indem er einen für sich genommen verständlichen und situationsangemessenen Satz geäußert hat.

Nun ließe sich einwenden, daß die *ordinary language philosophy* offenbar eine Methode sei, das Fremde zum Verschwinden zu bringen. Ihr Umgang mit dem Problem des Fremdverstehens sei eliminatorisch, da sie immer schon voraussetze, was erst zu beweisen wäre: daß Verstehen möglich sei. Radikal Fremdes passe augenscheinlich nicht in ihr Programm.

An diesem Einwand ist soviel richtig, daß alles, was als sprachliche oder nichtsprachliche Handlung identifizierbar sein soll, von vorneherein als verstehbar gelten muß. *Ob* etwas verstehbar ist, muß sich im Verstehensversuch erweisen. Da diesem jedoch immer schon bestimmte Verstehbarkeitsunterstellungen zugrunde liegen, könnte sich das Verfahren als zirkulär darstellen. In gewissem Sinne ist ein solcher hermeneutischer Zirkel in der Tat unumgänglich. Das jedoch gilt auch für diejenigen, die statt von Verstehbarkeit von Unverstehbarkeit ausgehen möchten. Auch sie setzen ja voraus, was zu beweisen wäre. Wollen sie ihre Unterstellung rechtfertigen, gelangen sie in denselben Zirkel des Verstehens, denn wie

anders sollte sich die Vermutung hermeneutischer Unzugänglichkeit bestätigen lassen als durch den falsifikatorisch angelegten Versuch, eben doch verstehenden Zugang zu finden?

Die von der Philosophie der normalen Sprache angenommene Verschränkung von Sprach- und Weltwissen verweist den Interpreten ins Dickicht der Lebenssituationen, in denen Sprache, wenn irgendwo, ihren Dienst verrichtet. Das von ihr nahegelegte Verfahren des Fremdverstehens unterscheidet sich folglich von demjenigen Quines, der das Verstehensproblem aus der Perspektive eines hypothesenbildenden Beobachters angehen möchte (vgl. Habermas 1996: 360). Quines bekanntestes Beispiel ist der Ausruf „Gavagai!“, der etwa bedeuten mag: „Ein Kaninchen“, der aber auch bedeuten könnte „bestimmte Teile eines Kaninchens“ oder „Kaninchenhaftigkeit“, oder „es kaninchend“ oder was auch immer. Jeder Versuch der Übersetzung dieses Ausdruckes, so Quine, ist mit Unschärfen behaftet und bleibt in diesem Sinne hypothetisch (Quine 1975). Er beruht letztlich auf einer Entscheidung des Interpreten.

Aus der Sicht der ordinary language philosophy gründet Quines Problem in der Wahl der falschen Ebene. Verstehen spielt sich zwischen erster und zweiter, nicht zwischen erster und dritter Person ab. Wer die Äußerung eines anderen verstehen möchte, muß sich in dessen „Augenhöhe“ begeben und zumindest virtuell mit ihm *kommunizieren*. Virtuelle unterscheiden sich von realen Kommunikationen dadurch, daß erstere nicht in die Handlungsgeflechte eingreifen, deren Teil Verständigungsprozesse normalerweise sind (vgl. Habermas 1981: 167). Nur mehr virtuell können wir zum Beispiel auf historisches Material über längst vergangene Ereignisse zugreifen, das wir sinnverstehend durchdringen möchten. Doch auch als virtueller Teilnehmer bezieht sich der Interpret auf die Lebensform, aus der heraus allein verständlich zu werden vermag, was Sprecherinnen und Sprecher mit Äußerungen bezwecken und was sie mit ihnen vermögen.

Sprachverstehen setzt daher geteilte Kenntnisse über Nichtsprachliches voraus. Ohne Bezugnahme auf etwas in einer *gemeinsamen* Welt kann Verständigung, und damit auch sinnhafte Interpretation, nicht gelingen. Wiederum: Die Unterstellung einer geteilten „Weltansicht“ ist eine Präsupposition; sie ist also weder einfach fiktiv noch unbedingt zutreffend. Gleichwohl kann es ohne sie kein Fremdverstehen und damit auch keine *Anerkennung* des Fremden geben. Den Fremden in seiner Fremdheit auch als Angehörigen anzusehen vermag nur der, welcher den Anderen nicht aus der gemeinsamen Welt hinausdefiniert, in der allein sich praktische Probleme *für uns* stellen und sprachlichen Ausdruck finden können.

Literatur

- Austin, John L. (1972): *Zur Theorie der Sprechakte* (engl. 1962, *How to Do Things with Words*), Stuttgart.
- Därmann, Iris (1996): *Fremdgehen: Phänomenologische „Schritte“ zum Anderen*, Werk-auftrag an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, unveröffentlicht.
- Davidson, Donald (1973): Radikale Interpretation, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/M. 1994, S. 183-203.
- Duala M'Bedy, Munasu (1977): *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg – München.
- Gebauer, Gunter (1995): Über Aufführungen der Sprache, in: *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, hrsg. v. Jürgen Trabant, Frankfurt/M., S. 224-246.

- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1. Bd., Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1996): Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M., S. 309-398.
- Hahn, Alois (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden, in: *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, hrsg. v. Walter Sprondel, Frankfurt/M., S. 140-163.
- Hösle, Vittorio (1992): Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität, in: ders., *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München, S. 59-86.
- Kutschera, Franz von (1975): *Sprachphilosophie*, München.
- Münkler, Herfried / Bernd Ladwig (1997): Dimensionen der Fremdheit, in: *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, hrsg. v. Herfried Münkler unter Mitarbeit v. Bernd Ladwig, Berlin, S. 11-44.
- Quine, Willard van Orman (1975): Das Sprechen über Gegenstände, in: ders., *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart, S. 7-41.
- Savigny, Eike von (1993): *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy“*. Veränderte Neuauflage, Frankfurt/M.
- Schmitt, Carl (1963): *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Nachwort und drei Corollarien, Berlin.
- Searle, John R. (1971): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay* (engl. 1969, *Speech Acts*), Frankfurt/M.
- Stagl, Justin (1997): Grade der Fremdheit, in: *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, hrsg. v. Herfried Münkler unter Mitarbeit von Bernd Ladwig, Berlin, S. 85-114.
- Waldenfels, Bernhard (1995): Das Eigene und das Fremde, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 4, 43. Jg., S. 611-620.
- Wittgenstein, Ludwig (1921): Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, in: ders., *Tractatus logico-philosophicus* (Werkausgabe, Bd. 1), Frankfurt/M. 1993, S. 7-85.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): Philosophische Untersuchungen, in: ders., *Tractatus logico-philosophicus* (Werkausgabe, Bd. 1), Frankfurt/M. 1993, S. 225-580.