

Yuliya Fadeeva

# Inkommensurabilität von Begriffsschemata

Kritik der Idee einer Verstehensgrenze

404 Seiten · broschiert · € 39,90  
ISBN 978-3-95832-191-5

© Velbrück Wissenschaft 2020

## I. Einführung: Inkommensurabilität, Verstehen und »Leben in verschiedenen Welten«

»115. Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.« (Wittgenstein 1953)

»Philosophers sometimes present analyses of certain aspects of communication that look so different from anything that empirical research will turn up that linguists might find themselves hard put not to consider the picture presented to be misguided. On the other side, practitioners of communication research will build empirical work on such shaky conceptual foundations that a philosopher might be driven to the Quinean assessment that these people ›are in the situation of not knowing what they are talking about [...]‹ (Fritz 1996, 1685)

Diese Arbeit ist interdisziplinär angelegt, in einer thematischen Überschneidung zwischen analytischer Sprachphilosophie und Kommunikationstheorie. Ihr Ziel ist die Beantwortung der Frage, ob die Idee

prinzipieller Verstehens- und Verständigungsgrenzen zwischen Sprecherinnen<sup>1</sup> verschiedener Sprachen (repräsentativ für Begriffsschemata, Kulturen, Lebenswelten etc.) gerechtfertigt werden kann.

Zwei Fragen sind naheliegend: Was genau bedeutet hier ›interdisziplinär‹ und weshalb bedarf es ausgerechnet dieser Disziplinen für diese Fragestellung? Beide Fragen betreffen die Methode und das Thema der Arbeit; ich möchte sie jedoch getrennt zu beantworten versuchen. Die zweite Frage wird in den nachfolgenden Abschnitten dieses Kapitels adressiert, wo ich eine Analyse der Fragestellung aus ihren unterschiedlichen Quellen und Bestandteilen anbiete. Diese Erläuterung trägt selbst interdisziplinären Charakter und soll aufzeigen, inwiefern es sich bei der kritisierten Idee von Verstehensgrenzen um ein interdisziplinär und historisch komplex gewachsenes Gebilde handelt. Das Gebilde steht auf mehreren Säulen. Deshalb muss eine Diskussion und kritische Bewertung des Gebildes diese unterschiedlichen Säulen identifizieren und berücksichtigen. Die vielleicht wichtigste dieser Säulen bildet die Missachtung der Natur kommunikativer Vorgänge und der Rolle der Kommunikation für die Untersuchung von Verstehen und Bedeutung. Damit möchte ich klar machen, inwiefern Philosophie und Kommunikationstheorie zusammenkommen müssen, um die Fragestellung der Arbeit beantworten zu können.

Die erste Frage betrifft die Methode und den Aufbau der nachfolgenden Kapitel, die Umsetzung dieser interdisziplinären Zusammenkunft. Dazu möchte ich zunächst eingrenzen, welche Bereiche der beiden Disziplinen für mich relevant werden. Der philosophische Bereich lässt sich relativ leicht bestimmen, denn die Arbeit behandelt vor allem sprachphilosophische Arbeiten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Noch genauer eingegrenzt, diskutiere ich zum überwiegenden Teil Beiträge einer bestimmten Debatte. Diese Debatte könnte, etwas umständlich, als ›kritische Rezeption von Donald Davidsons Beiträgen zum Begriffsrelativismus und zur Interpretation durch Anhänger des späten Wittgenstein‹ zusammengefasst werden. Davidsons Überlegungen sind deshalb die thematische Grundlage für jedes Kapitel, weil er die (noch zu präzisierende) Problemstellung eingehend und präzise adressiert. Seine Arbeiten beinhalten sowohl die Kritik der Idee prinzipieller Verstehensgrenzen als auch eine eigene Theorie der Interpretation, welche die Kommunikation in den Mittelpunkt stellt. Die Auswahl Wittgensteinianischer Kritik soll dabei nicht nur berücksichtigen, dass es zahlreiche inhaltliche Anknüpfungspunkte zwischen beiden Autoren gibt. Auch

1 In generischer Verwendung greife ich abwechselnd auf weibliche und männliche Formen zurück. Diese Variante ist sparsam und erlaubt es, weibliche Bezeichnungen in den natürlichen Sprach- und Lesefluss einzubinden. Das soll aber nicht als Ausdruck eines exklusiven, binären Geschlechtermodells verstanden werden. Bezeichnungen weiterer Geschlechterverständnisse sind ausschließlich zugunsten des Leseflusses weggelassen.

Wittgensteins wichtige Rolle für die Kommunikationstheorie und -philosophie soll aufgenommen werden.

Hier liegt die Anknüpfung zur Kommunikationstheorie,<sup>2</sup> einer wesentlich inter- und multidisziplinären Untersuchung gesprächsförmiger Kommunikationsprozesse.<sup>3</sup> Ihre Quellen sind soziologische, psychologische, linguistische, übersetzungswissenschaftliche, anthropologische, ethnologische und philosophische Arbeiten, insofern sie theoretische und empirische Grundlagen dieser hochkomplexen Form sozialer Praxis untersuchen. Die Kommunikationstheorie im hier vertretenen Sinne steht der Idee der Verstehensgrenzen entgegen, weil sie Kommunikation als einen Prozess versteht, welcher weder durch kognitive Merkmale der Sprecherinnen noch unter Bezug auf gesellschaftliche Strukturen allein hinreichend erklärt werden kann. Dabei gibt es keine spezielle Doktrin, die ich hier vertrete, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher kommunikationstheoretischer Ansätze, die in Bezug auf die jeweiligen Fragen relevant werden. Entsprechend gestaltet sich der Aufbau der Arbeit gemäß den formulierten Kritikpunkten an Davidson und meinen interdisziplinär angelegten Antworten darauf. Diese Antworten kombinieren interne Kritik mit kommunikationstheoretisch relevanten Bezügen.

Das folgende Kapitel 2 dient der Einführung der für meine Argumentation wesentlichen Merkmale von Davidsons Ansatz und der Darstellung seiner Argumente gegen den Begriffsrelativismus und die Inkommensurabilitätsthese.

Im 3. Kapitel untersuche ich sprachphilosophische Argumente für Unübersetzbarkeit aufgrund verschiedener Begriffsschemata. Dagegen sprechen Argumente aus der Übersetzungsforschung sowie Erkenntnisse über die Kommunikation *menschlicher* Sprecherinnen. Zusätzlich zu interner Kritik werden irrige Annahmen über Kommunikation und Übersetzung sowie unplausible Gedankenexperimente zurückgewiesen.

Unübersetzbarkeit durch Ablehnung des Prinzips der Großzügigkeit wird in Kapitel 5 thematisiert. Die Verteidigung der zentralen Rolle dieses Prinzips findet vor allem durch die Identifikation seiner Funktion im Gesamtgefüge dialogischer Kommunikation statt.

Kapitel 4<sup>4</sup> beschäftigt sich mit der Kritik an Davidsons Anti-Konventionalismus. Einwände gegen die Identifizierung der Interpretation mit Sprachverstehen können, so argumentiere ich, u.a. durch kommunikationstheoretische Argumente entkräftet werden. Zu Letzteren gehören z.B.

- 2 Die in diesem Ausdruck angedeutete Einheit der Disziplin trägt. Vielmehr sollte man von unterschiedlichen, sehr heterogenen Kommunikationstheorien sprechen, deren Vertreterinnen sich oft hauptsächlich anderen Disziplinen zurechnen.
- 3 Siehe Craig (1999), Deetz (1994).
- 4 Dieses Kapitel entstand während eines durch den Deutschen Akademischen Austauschdienst geförderten Forschungsaufenthaltes (10.–12.2016) bei Prof. Dr. Eli Dresner an der Tel Aviv University. Für viele Diskussionen

die Kritik an einem naiven Kommunikationsbild sowie Karl Bühlers und Gerold Ungeheuers Arbeiten zur Einheit der Kommunikationshandlung. Bühlers Unterscheidung in einen empraktischen und einen synsemantischen Sprachgebrauch kann Davidsons Ablehnung eines konventionsbasierten Sprachverständnisses weiter plausibilisieren.

In Kapitel 6 geht es um eine kommunikationstheoretische Erweiterung der radikalen Interpretation durch den Bezug zu den Gelingensbedingungen der Face-to-face-Kommunikation. Diese umfasst eine wesentlich umfangreichere Idee von Sprachkompetenz als Davidson voraussetzt. Damit ist ein Ansatz gezeichnet, wie potentiellen Einwänden begegnet werden kann, die sowohl aus philosophischer als auch aus empirischer Sicht für die Untrennbarkeit zwischen Sprache und sozialem Handeln argumentieren.

## 1.1 Einführung der Inkommensurabilitätsthese

In Anlehnung an das erste obige Zitat könnte man, sicherlich etwas übertrieben, sagen: Ein Bild hält manche sozialwissenschaftliche und philosophische Diskurse gefangen, das Bild der Inkommensurabilität als Verstehensgrenze.<sup>5</sup> Die theoretischen und praktischen Konsequenzen dieses Bildes sind in unterschiedlichsten, teilweise emotional aufgeladenen Debatten zu finden. Eine solche Konsequenz besteht darin, dass dieses Bild unser Vertrauen in die diskursive Lösbarkeit von Meinungsverschiedenheiten und Konflikten erschüttert,<sup>6</sup> denn dieses Vertrauen beruht zum großen Teil auf der Annahme, dass Sachverhalte soweit unter den Beteiligten formulierbar sind, wie es für die Festlegung auf zumindest ein Dafür und ein Dagegen notwendig ist.

Diese Voraussetzung soll eine relativistische Position bestreiten. Kulturelle und sprachliche Differenz kann ihr zufolge so gravierend sein, dass Verständigung nicht mehr möglich ist. Die Vorstellungssysteme der Akteure, genauer gesagt, ihre Begriffsschemata, können inkommensurabel sein. In Anschluss an Kuhn (1962) und Feyerabend (1962, 1993) ist damit

über Davidsons Konventionsbegriff und zahlreiche Anregungen danke ich Eli herzlich.

- 5 Die Klärung der Frage, was genau unter einer Verstehensgrenze und unter Verstehen verstanden werden soll, ist selbst ein Gegenstand der Arbeit. Entsprechend steht zunächst ein vorläufiges Verständnis im Sinne der Erfassung von Bedeutungen in den Worten und Handlungen Anderer im Raum. Weiter unten werden weitere Versionen diskutiert. Die Ausdrücke ›Verstehen‹ und ›Verständigung‹ werden von mir in den meisten Fällen als austauschbar verwendet, obwohl sie nicht synonym sind. Verständigung beinhaltet die Reziprozität des Verstehensvorgangs sowie dessen Erfolg.
- 6 Wer nicht weiter sprechen kann oder will, verlässt zwangsläufig das »game of giving and asking for reasons« (Brandom 2000, 14) und verletz damit eine grundlegende Maxime für ein friedliches Zusammenleben.

häufig gemeint, dass die semantischen Gehalte der jeweiligen Sprachen nicht ineinander übersetzbar sind: Die Akteure sind also nicht etwa unterschiedlicher Meinungen über zentrale Sachverhalte, sondern sprechen füreinander prinzipiell unverständliche Sprachen. Laut der charakteristischen Metapher *leben sie in verschiedenen Welten*.

Den unterschiedlichen Deutungen dieser Metapher als einer *These über Verstehensgrenzen* (ab nun ›Inkommensurabilitätsthese‹ oder einfach ›These‹) und den Konsequenzen für den Verstehens- und Bedeutungsbegriff widme ich mich in dieser Arbeit. Zunächst jedoch noch eine meta-diskursive Bemerkung zur These und ihren potentiellen Auswirkungen. Die Inkommensurabilitätsthese bildet den Schnittpunkt zahlreicher akademischer – ethnologischer, philosophischer, soziologischer, kulturwissenschaftlicher, linguistischer, kommunikationstheoretischer, pädagogischer, translatorischer, politikwissenschaftlicher etc. (Povinelli 2001) – und nichtakademischer, teilweise dramatischer Diskussionen. Ein Beispiel findet sich in Stagls (1981) Warnung davor, sich als Ethnologe einer relativistischen Position anzuschließen. Wer das tue, fördere und fordere die Selbstaufgabe der Ethnologie, breche die Brücken zwischen Sinnwelten ab (vgl. ebd., 278f.) und bringe durch die »wohlgemeinte Aufwertung fremder Kulturen« eine »inhumane und potentiell mörderische Kehrseite« hervor. (Stagl 1981, 279)

Obwohl ich solcher Polemik keineswegs das Wort reden will, beschränkt sich mein Anliegen nicht nur auf die Klärung einer theoretischen Frage. Es besteht auch darin, vor Konsequenzen zu warnen, die aus einer unklaren und unhaltbaren Idee stammen. Es gibt tatsächlich unerwünschte theoretische und praktische Folgen einer extrem ausgelegten kulturelrelativistischen Position. Eine davon ist die Überzeugung, dass ›wir‹, statt andere Kulturen außerhalb Westeuropas zu verstehen, stets nur unsere eigenen Denkstrukturen in sie ›hinein‹ deuten. Das ist nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinne eine problematische Annahme, sondern eine Sackgasse für u.a. anthropologische, ethnologische und translatorische Arbeit.<sup>7</sup>

Eine andere negative Konsequenz ist die Annahme, dass in bestimmten Fällen Verständigung mit diskursiven Mitteln *grundsätzlich* nicht erreichbar ist. Lebensweltliche Probleme, die damit verbunden sind, sogenannte ›interkulturelle Konflikte‹, sind nicht primär akademischer, sondern sozialer und gesellschaftlich-politischer Natur. Solche Probleme warten nicht auf die Ergebnisse philosophischer Debatten. Sie werden gelöst (werden müssen). Es wäre dramatisch, wenn potentiellen Lösungen die Annahme zugrunde liegen würde, dass solche Probleme (manchmal) grundsätzlich nur mit anderen als diskursiven Mitteln lösbar sind.

Eine weitere klärende Bemerkung ist angebracht. Obwohl die Kritik bestimmter Lesarten des Relativismus eine zentrale Rolle in dieser Arbeit

- 7 »Die Ethnologie wäre dann doch eben nur die Xenologie *einer* Kultur und damit kein Weg zur Wirklichkeit, sondern eher ein intellektuelles Gefängnis,

spielt, ist es keineswegs mein Ziel, alle relativistischen Ansätze schlechthin für falsch zu erklären oder selbst eine absolutistische Position zu verteidigen. Ich stimme Fretlöh (1989, 120f.; auch Witherspoon 1981, 100) darin zu, dass es sich insgesamt um eine wenig zielführende Opposition handelt. Insbesondere ist diese Opposition nicht hilfreich für die hier verfolgte Fragestellung. Genauso wenig ist es mein Anliegen, hier eine spezifische Version des epistemischen Relativismus, des Kultur- oder Begriffsrelativismus herauszuarbeiten, die mit der diskutierten Kritik am Begriffsrelativismus vereinbar wäre. Obwohl ich glaube, dass dies möglich und erstrebenswert wäre, wäre die Entwicklung und Verteidigung einer solchen Position der Gegenstand einer anderen Arbeit.

### 1.1.1 *Leben in verschiedenen Welten*

Wie genau soll die Inkommensurabilitätsthese als Metapher vom Leben in verschiedenen Welten in nicht-metaphorischem Sinne verstanden werden? Wie plausibel ist sie und welche Konsequenzen hat sie für die Verständigungsmöglichkeit zwischen den ›Bewohnern‹ der unterschiedlichen ›Welten‹? Diese Fragen zu klären ist schwieriger, als es den Anschein erweckt. Denn trotz Gemeinplatzcharakters der Metapher ist deren Erläuterung oder auch eine argumentative Auseinandersetzung damit selten zu finden. Stattdessen wird die Metapher, häufig in der radikalsten Lesart, als These über kulturelle Wirklichkeit betrachtet.<sup>8</sup> Auf der Suche nach ihren Quellen und Auslegungen sind wissenschaftstheoretische und linguistische Arbeiten des 20. Jahrhunderts die wichtigsten Anhaltspunkte, aus welchen ich einige Beispiele nennen möchte.

Kuhn (1996, 150) nennt es den »most fundamental aspect« der Inkommensurabilität von Paradigmen, dass sie die Wissenschaftlerinnen zu Bewohnerinnen verschiedener Welten mache:

»In a sense that I am unable to explicate further, the proponents of competing paradigms practice their trades in different worlds. [...] Practicing in different worlds, the two groups of scientists see different things when they look from the same point in the same direction.« (Ebd.; vgl. auch ebd., 118–122)

Feyerabend (1988, 157): »Not everybody lives in the same world. The events that surround a forest ranger differ from the events that surround a city dweller lost in a wood. They are different events, not just different appearances of the same events. The differences become evident when we move to an alien culture or a distant historical period. The Greek gods were

das mit den rigiden Gitterstäben der Methodik den Blick auf die draußen liegende Wirklichkeit verstellt.« (Stagl 1981, 281)

8 »The premise of the absolute heterogeneity and incommensurability of regimens and discourses is never argued for; it is simply asserted.« (Benhabib 2002, 29)

a living presence; ›they were there‹. Today they are nowhere to be found. [...] Bafflement increases when the objects encountered by the explorers are not just unfamiliar, *but inaccessible to their ways of thinking*.« (Herv. Y.F.)

»The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached.« (Sapir 1929, 209; siehe auch Whorf 1940, 212–14)

In diesen Zitaten wird die These vom Leben in verschiedenen Welten durch Inkommensurabilität (bei Kuhn und Feyerabend) und sprachliche Differenz (Sapir) begründet. In späteren Erwähnungen taucht sie dagegen in der Form eines intellektuellen Gemeinplatzes auf, welcher häufig mit Relativismus identifiziert wird:

»[I]t is a commonplace that efforts to transfer knowledge from one culture to another are extremely hazardous, that translation errors are difficult to avoid, and an extreme view holds that cross-cultural translation is in principle impossible in some or even all cases.« (Meehan 1991, 263)

»In many discussions of multiculturalism there is a ›picture‹ that holds us captive – a picture of cultures, religious or ethnic groups that are self-contained and are radically incommensurable with each other.« (Bernstein 2010, 381)

»The earnest thesis [of relativism] is evoked by the suggestive but elusive formula that different communities or groups of scientists ›live in different worlds‹. This formula, redolent as it is of idealism, is common to the two most influential relativisms of recent years, namely, the trans-cultural version from anthropology and the trans-theoretical version (internal, however, to our theoretical culture) from the history, sociology and philosophy of natural science.« (Hollis und Lukes 1982b, 7)

»Sind nicht ›andere‹ kulturelle Lebensformen so radikal anders, dass jeder Vergleich zwischen den Kulturen, der auf dem Boden einer Kultur, unter Verwendung der Begriffe und im Horizont der ›eigenen‹ Schemata, vorgenommen wird, nur bei sich selbst bleibt, eine Spiegelfechterei bedeutet, die ›das andere‹ assimiliert oder bestenfalls exotisiert, dabei in jedem Falle verkennt, schlimmstenfalls vergewaltigt? [...] Kolonialismuskritik und erkenntnistheoretischer Konstruktivismus (oder: Fiktionalismus) gehen eine Allianz ein; die These der faktischen, historischen Assimilation ›des‹ Fremden auch mithilfe seiner ethnologischen Beschreibung und die generalisierte Behauptung der Inkommensurabilität kultureller Horizonte stützen einander.« (Renn 2014, 51f.)

Auf den Punkt bringt es Root (1986, 272–274) in der Idee des *radikal anderen Denkens* (›radically other mind«), das sich aus begrifflichen Gründen prinzipiell ›unseren‹ Interpretationsversuchen widersetzt. Der

Gegensatz der unterschiedlichen Bewusstseinsinhalte gründet gemäß dieser Vorstellung auf der grundsätzlichen Skepsis in Bezug auf das Verstehen Anderer. Dieser Gegensatz gilt als unüberwindbar:

»[W]hat is questioned is whether we can know the contents of the minds of people whose lives are, in a significant respect, unlike our own. [...] This difference idea is mostly accompanied by the idea that *our ability to understand others is, in principle, limited*. [...]

No amount of social science, no mode of explanation or interpretation, the idea goes, will enable us to understand a person who is radically other-minded. There is no point of comparison, it is said, between my thoughts and those of the Omaha Indians in virtue of which we can be said to agree or disagree with each other about the causes of rain or about the farming of corn; there is no common core of concepts in terms of which our actions or attitudes and those of Omaha might be placed in correspondence.« (Root 1986, 274; Herv. Y.F.)

Unter den Auslegungen der These finden sich mehrere, sich teilweise überlappende Optionen. Dazu gehören kulturell oder auch weltanschaulich motivierte Probleme a) in sozialen Praktiken, vor allem in Fragen moralischer Zulässigkeit und Beurteilung; b) in der Möglichkeit der argumentativen Auseinandersetzung<sup>9</sup> bzw. Fragen von Rationalitätsstandards oder c) Probleme der basalen sprachlichen Verständigung (Dancy 1983, Hacker 1996).

Bevor ich zu einer weiteren Analyse und systematischen Ordnung dieser Elemente und einer Formulierung der These komme, möchte ich weitere Motive vorstellen, die in die Rede vom Leben in verschiedenen Welten *im Sinne eines Problems der Verständigung* einfließen. Der historische Diskurs der Ethnologie stellt einen wichtigen Vorläufer der These dar und wird deshalb anschließend skizziert. Ein bisher nicht thematisiertes Element in der These bildet eine problematische Bedeutungstheorie, welche darauf folgend in ihrem Bezug auf die Kommunikation als Conduit-Metapher diskutiert und abgelehnt wird.

### 1.1.2 Motive

Die These des Lebens in verschiedenen Welten beinhaltet mehrere normativ, gesellschaftspolitisch und historisch wichtige Elemente. Jedes von ihnen bringt bereits eigene Problematiken mit sich. Ihre wechselseitige Betonung und ihr Zusammenspiel werfen das Problem immer wieder von

<sup>9</sup> Manchmal ist gemeint, »daß zwischen zwei Weltanschauungen keine vernünftige Diskussion entstehen könnte, weil man mangels eines gemeinsamen Bezugssystems keine Argumente vorbringen könne, die für Angehörige beider Welten gültig wären.« (Neumer 2000, 331)

einer neuen Seite oder mit neuer Aktualität auf, ohne eine Klärung, Erklärung oder Lösung in Aussicht zu stellen. Ich möchte versuchen, einen kurzen Überblick dieser Ideen zu geben, um später zu den von mir gewählten Präzisierungen und damit zu der Entscheidung für eine bestimmte Fragestellung überzugehen.

Drei Elemente stechen besonders hervor, das sind der (ethnologisch basierte) Kulturrelativismus, vorwiegend verbunden mit Winch und Wittgenstein; Kuhns These der Inkommensurabilität wissenschaftlicher Theorien und Quines These der Unbestimmtheit der Übersetzung. Ihr Zusammenspiel plausibilisiert die Anwendung der Inkommensurabilitätstheorie auf ganze Kulturen und Sprachen, um mit einem radikalen Relativismus die Undurchdringlichkeit von Kulturen zu begründen. Ich werde diese Thesen weiter unten genauer analysieren. Vorab möchte ich jedoch einige weitere Motive nennen, die in die Rede vom Leben in verschiedenen Welten einfließen.

- Eines dieser Motive ist die Idee des *Fremden*. Einerseits bietet ›das Fremde‹ einen Punkt konstanter intellektueller Anziehung, andererseits ist es ein notwendiges Element der Abgrenzung. (Schütz 1972a) Um zu verstehen, wer *wir* sind, müssen wir uns von etwas Anderem abgrenzen.<sup>10</sup> Andererseits stellen sich Fragen nach dem richtigen Umgang mit ›dem Fremden‹. Dieser Umgang beinhaltet eigene Herausforderungen. Dabei soll weder eine verzerrende Vereinnahmung stattfinden, welche die authentischen Elemente des Anderen aufzulösen sucht (Nostrifizierung), noch eine Überbetonung des Fremden, welche Erklärung und Verstehen von vorneherein für unmöglich erklärt.<sup>11</sup> Die Kehrseite der Faszination durch das Fremde ist das Phänomen des ›othering‹, der Hervorhebung der eigenen

<sup>10</sup> Mead (1934), Tajfel und Turner (1979); empirische Forschung z.B. in Makkie und Smith (1998), Sherman und Cohen (2006). Siehe dazu sowohl übersetzungssoziologische Texte wie Hahn (1994) als auch philosophische und anthropologische wie Finnegan und Horton (1973b), Hanson (1985), Gellner (1973), Nagashima (1973), Ita (1973) und Horton (1973). Finnegan und Horton machen darauf aufmerksam, dass der Kontrast zum Fremden dieses Fremde oft zu einem Sinnbild von Sehnsüchten verzerrt: »[O]ne of the major motives in such contrasts is to help us recognize ourselves – the common process of defining something by contrasting it to its presumed opposite [...] ›The other‹ – whatever it is – can all too readily become only the symbol of one's own hopes and desires expressed in an upside-down form.« (Finnegan und Horton 1973a, 30).

<sup>11</sup> Duerr (1978, 152): »Das Fremde wird ›entfremdet‹, wird heimisch gemacht und dadurch neutralisiert. Verstanden ist etwas dann, wenn gezeigt werden kann, daß wir es virtuell schon immer verstanden haben, wenn es *eingeorde net* ist in das, was wir zum Bereich unserer eigenen Kultur rechnen.«

Gruppe durch die Herabsetzung einer als ›anders‹, ›(radikal) fremd‹ oder anderweitig als nicht-zugehörig definierten Gruppe. Dabei kann die Betonung des radikal Fremden an einer anderen Gruppe genauso Teil der sozialen Funktion sein wie die Übersteigerung bereits vertrauter negativer Merkmale:

»Although othering often sets up a superior self/in-group in contrast to an inferior other/out-group, it can also create distance between self/in-group and other/out-group by means of a dehumanizing over-inflation of otherness. The other then, is not so much (implicitly) inferior, but radically alien. In either case, the effect is a near impenetrable border between the self/in-group and the inferior and/or radically alien other/out-group, ›justifying‹ social exclusion, discrimination, and/or subjection.« (Brons 2015, 72)

- Ein weiteres Motiv ist das sogenannte *Problem des Fremdpsychischen*. Dahinter steht eine weitreichende philosophische Tradition, welche die Erfahrbarkeit – und in Extremform sogar die Existenz – der Bewusstseinszustände Anderer in Zweifel zieht. Diese Skepsis beruht auf der Cartesianischen Annahme, dass wir nur die eigenen Bewusstseinszustände wirklich kennen können, während die mentalen Zustände Anderer immer indirekt erschlossen werden müssen. Descartes' (1641) Anspruch ist, gesichertes Wissen durch philosophische Reflexion zu eruieren. Genauer gesagt möchte er Fundamente der Erkenntnis durch radikalen Skeptizismus in Bezug auf alles finden, was nicht durch die eigenen Bewusstseinsinhalte garantiert werden kann. Elemente dieser Methode und Descartes' Annahmen finden sich an vielen Stellen der weiteren Diskussion der Inkommensurabilitätsthese wieder. Dadurch wird einerseits eine besondere Grundsätzlichkeit des Zweifels am Verstehen Anderer erreicht. Andererseits wird es dann zu einer Aufgabe der Philosophie, über Verständigungsmöglichkeit mit Anderen zu entscheiden. Die tatsächliche Verständigung spielt für diese Frage keine Rolle mehr.

- Die Rede vom *Begriffsschema* bzw. von Begriffsschemata ist weit verbreitet. Der Begriff ist Teil der Kantischen Erkenntnistheorie in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87). Kant zufolge ist unsere Erkenntnis durch die Kategorien des Geistes vermittelt. Der Schematismus der Begriffe verbindet die unendliche Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten – die Anschauungen – mit den Kategorien des Verstandes. Für Kant gibt es nur ein einziges Schema, das für alle Menschen gleich ist. Heute dagegen werden darunter zahlreiche Thesen verstanden, die in ihrer Stärke sehr variieren. Darunter finden sich Schemata als inhaltliche Zusammenhänge zwischen Begriffen eines Bereichs (z.B. Farbbegriffe, Moral, Religion), Schemata als Voraussetzung für inferentielles Denken schlechthin sowie auch die Sicht von Kulturen oder Sprachen als Begriffsschemata. In diesen Modellen kann es verschiedene, inkommensurable Begriffsschemata geben:

»The thought is that each scheme, itself relative to context or culture, organizes or fits nature or the world or reality. In short, with the idea that neither reality itself, nor men's relation to it, nor the constraints of rational thinking set limits upon the content or form of such schemes, we reach relativism in earnest.« (Hollis und Lukes 1982b, 7)

- Das sozialwissenschaftliche Pendant zum Begriffsschema ist der Begriff des *kulturellen Filters* (auch im Plural).<sup>12</sup> Die Idee hinter dieser Metapher steht der Sapir-Whorf-Hypothese nahe, auf die ich später eingehe. Kultur funktioniert demnach wie ein ›vorinstallierter‹ Filter, welcher in vorbewusster Weise unsere Wahrnehmung beeinflusst bzw. determiniert, indem er nur bestimmte Phänomene in unser Bewusstsein lässt. Demnach sind wir sowohl von Phänomenen isoliert, die Menschen mit einem anderen Kulturfilter wahrnehmen würden, als auch außer Stande, diesen Filter abzulegen. In Bezug auf westeuropäische Migrantinnen im späten 19. Jahrhundert und ihre Wahrnehmung des nordamerikanischen ›West frontiers‹ schreibt Hyde:

»Working like filters on a camera lens, cultural expectations, biases, and ideology affected what people saw and what they recorded for others. [...] we must remember that the perceptions of Anglo observers do not represent the *entire spectrum of vision*, though in the nineteenth century their views, however limited, had tremendous impact on the region. [...] Working underneath all of these filters is the *crucial lens* of cultural preparation or expectation. If the eye acts as a camera body, culture works as a lens providing focus.« (Hyde 1993, 352f.; Herv. Y.F.)

Eine ähnliche Sicht findet sich bei Katan (1993, 2009). Mit Verweis auf neurolinguistische Programmierung versteht er unter ›kulturellem Filter‹ einen von vier Wahrnehmungsfiltren, die durch Modellierung in dreifacher Weise unser Realitätsbild bestimmen, nämlich durch (teilweise) Eliminierung, Verzerrung und Verallgemeinerung des Wahrgenommenen. Diese Sicht hängt (z.B. bei Katan 2009) mit einem Kulturbegriff zusammen, der Kultur im Sinne einer Vorstellungen steuernden Organisation begreift: »It is the form of things that people have in mind, their model of perceiving, relating, and otherwise interpreting them.« (Goodenough 1964, 36; s. die Kritik von Geertz 1973 weiter unten)

- Wie bereits angedeutet, ist der *Relativismus* eines der Hauptmotive der Inkommensurabilitätsthese; dies geht soweit, dass die Rede vom Leben in verschiedenen Welten als eine alternative Bezeichnung oder eine Explikation für (Kultur-)Relativismus schlechthin gilt. Allerdings bleibt dabei der Status des Relativismus bzw. seine genaue Bestimmung typischerweise unadressiert. Dabei handelt es sich beim Relativismus nicht um eine

<sup>12</sup> Siehe dazu vor allem Herskovits (1948) und die psychologisch-anthropologische Studie in Herskovits et al. (1966), aber auch spätere Arbeiten wie House (2015), Hervey und Higgins (1992).

einzelne Doktrin oder Theorie, sondern um eine Vielzahl verschiedener Positionen aus vielen Bereichen der Philosophie. Diese unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Objektbereiche, der Stärke der Relationsbeziehung und der Art und Kombination ihrer Thesen. Diese Unterscheidungen werden oft übersehen, wenn Relativismus als Schlagwort verwendet wird. Vielen gilt ›der‹ (undifferenzierte) Relativismus als Bedrohung der Wissenschaft, Erkenntnis und Moralität:<sup>13</sup>

»The first charge against relativism is that it is nihilistic because it simply gives up the project of distinguishing good reasoning from bad, and embraces a sort of epistemic anarchy. [...] A second complaint against relativism is that it threatens the connection between cognitive enquiry and truth.« (Stich 1998)

Andererseits sprechen gute Gründe für eine relativistische Position in Bezug auf bestimmte Punkte, z.B. weil ein radikaler wissenschaftstheoretischer Realismus und ethnozentrischer Universalismus ebenso wenig überzeugen wie ein undifferenziert radikaler ›Vulgärrelativismus‹. So sehen sich viele zwischen Scylla und Charybdis gefangen.<sup>14</sup>

- Ein reifizierender, geschlossener *Kulturbegriff* bildet ein weiteres Hauptmotiv. Er tritt in solchen Schlagworten wie Huntingtons (2003) »clash of civilizations«, »Übersetzung von Kulturen«<sup>15</sup> oder auch »Inkommensurabilität von Kulturen« hervor.<sup>16</sup> Diese Sicht findet sich in großer Plastizität in Oswald Spenglers (1920) einflussreicher Schrift *Der Untergang des Abendlandes*. Er stellt Kulturen als voneinander isolierte, unzugängliche und in ihren Kontexten eingeschlossene Monaden dar. Spenglers Einfluss zeigt sich in späteren Kulturmetaphern, darin sind Kulturen »self-sealing monads impervious to context-transcendent standards that could serve as common measures between them [...]« (Healy 2013, 268) oder auch »self-contained ›superorganic‹ reality with forces and purposes of its own« (Geertz 1973, 11). Diese Sicht findet sich in der Relativismus-Rationalitäts-Debatte (vgl. Kapitel 6.2):

13 »The temptations of relativism are perennial and pervasive. [...] This is the primrose path to relativism and it is paved with plausible contentions.« (Hollis und Lukes 1982b, 1)

14 Der Psychologe und Informatiker Andrew Ortony sieht diese radikale Dichotomie in zahlreichen Disziplinen und ordnet deren Vertreter – etwas undifferenziert – der konstruktivistischen bzw. relativistischen Seite zu: in der Anthropologie ist es Lévi-Strauss, in der Soziologie Berger und Luckmann, Blumer (1969) u.a. in der Linguistik Chomsky und Katz, in der Kognitionspsychologie H.H. Price (1950) und F.C. Bartlett (1932), in der Erkenntnistheorie Kant, in Wissenschaftstheorie Hempel (1965), N.R. Hanson (1958) usw. (Vgl. Ortony 1993, 2)

15 Siehe Riese (1998), Turk (1993).

16 Siehe die Kritik von Göller (2003).

»The philosophical anthropology [...] of cultural relativism treats culture as an *independent variable*. Cultures are units discrete in both space and time. Custom, art, world view, and social structure are *dependent variables* governed by and responsive to variation in culture. *Social anthropologists* initially resisted this assignation of causal priority to culture, wanting instead to reserve that priority for social structure and social organisation; the later part of the twentieth century so [*sic!*] something of a sea-change among them in that the doctrine of cultural relativism developed quite surprising currency.« (Jarvie 1995, 1)

- Ein politischer Grund für eine kulturellrelativistische Position kann der Wunsch sein, sich von *Kolonialismus* und *Ethnozentrismus* abzugrenzen. Dazu gehört es, ethnozentrische Vorurteile zu bekämpfen und nicht-westlichen Perspektiven möglichst viel Raum zu geben. So könnte der Eindruck entstehen, dass Kulturrelativismus, selbst in extremer Form, die einzige Alternative zu einer ethnozentristisch-absolutistischen Position darstellt bzw. die einzig (moralisch) richtige Reaktion auf Kulturkontakt ist.

### 1.1.3 Ethnologische Forschung und die Akteursperspektive

Eine maßgebliche Quelle für die Idee kultureller Verstehensgrenzen bildet die ethnologische und anthropologische Forschung.<sup>17</sup>

Sie hat die westliche, stark durch Universalismus geprägte Denktradition mit einer erstaunlichen Vielfalt der Lebensformen, Ideen und

17 Es herrscht eine verwirrende terminologische Pluralität, zu der auch sprachliche Unterschiede hinzukommen. Grundsätzlich beschäftigen sich die Anthropologie und ihre vielen Unterkategorien und methodischen Verständnisse als Wissenschaft vom Menschen sowohl mit der Entwicklung des *homo sapiens* als auch mit seiner sozio-kulturellen Vielfalt. Die Ethnologie dagegen spezialisiert sich auf die Untersuchung der Vielfalt der Völker, vor allem durch Feldforschung. Diese Unterscheidungen werden aber nicht immer beachtet, so dass Themenfelder oft vermischt und Bezeichnungen austauschbar verwendet werden. Das gilt vor allem für nachfolgende disziplinäre Unterteilungen: Im deutschsprachigen Raum wird zur Kulturanthropologie sowohl die Ethnologie (Untersuchung der spezifischen gesellschaftlichen und kulturellen Merkmale verschiedener, meist indigener, Völker) als auch die Sozialanthropologie gezählt. Letztere befasst sich mit dem allgemeinen Verhältnis zwischen Mensch und Kultur und entspricht dem britisch-europäischen Ausdruck ›social anthropology‹ und dem amerikanischen Ausdruck ›cultural anthropology‹. Als deren Aufgabe beschreibt z.B. Evans-Pritchard (welcher die Social Anthropology allerdings von der Ethnologie deutlich trennen möchte) die Erforschung menschlicher Kulturen und Gesellschaften: »It studies [...] social behaviour, generally in institutionalized forms, such as the family, kinship systems, political organization,

Bräuche konfrontiert. Ethnologische Erkenntnisse werden gemeinhin als Gründe für die Richtigkeit einer kulturrelativistischen Sicht verstanden, welche jedoch ein breites Spektrum zwischen gemäßigt und radikal relativistischen Positionen aufzeigt. Wichtige Aspekte bleiben jedoch unklar, wenn nur der allseits zitierte Fall des Orakels der Azande,<sup>18</sup> Wittgensteins Kritik an Frazer<sup>19</sup> und Peter Winch betrachtet werden. Um die

legal procedures, religious cults, and the like, and the relations between such institutions; and it studies them either in contemporaneous societies or in historical societies for which there is adequate information of the kind to make such studies feasible.« (Evans-Pritchard 1951, 5) Die Ethnographie (beschreibende Feldforschung auf Grundlage teilnehmender Beobachtung) wird manchmal als zugehörig zur Ethnologie, manchmal als eigenständige Disziplin (z.B. bei Geertz) behandelt. Zudem gibt es im englischsprachigen Raum die übergeordnete Bezeichnung der ›cultural studies‹, welche alle genannten Disziplinen beinhalten kann.

18 Die Azande (auch Zande) sind ein indigenes Volk in Zentralafrika, das E.E. Evans-Pritchard von 1926 bis 1930 untersuchte. Evans-Pritchard beschäftigte sich eingehend mit dem Leben und der Metaphysik der Azande und veröffentlichte im Jahr 1937 eine Monographie über seine Feldforschung, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Die Metaphysik und Lebensweise der Azande stellt das außerhalb der Ethnologie bekannteste (und oft einzige) Beispiel für ein alternatives epistemisches System dar. Die Zande glauben gemäß Evans-Pritchards Darstellung an Hexerei, die alltägliche Vorgänge, Naturereignisse und persönliche Geschicke beeinflusst. Sie wird von Hexern ausgeübt, männlichen Mitgliedern der Zande, die möglicherweise gar nicht wissen, dass sie Hexer sind. Die Hexeridentität ist hereditär auf männlicher Linie und kann (postum) durch eine schwarze Substanz in den Eingeweiden des Mannes festgestellt werden. Ein Hexer übt ausschließlich negativen Einfluss auf Andere aus, durch bewusste Verwünschung oder unbewussten bösen Willen. Zur Feststellung der Hexereiwirkung und Hexeridentität, aber auch für Rat bei sehr vielen alltäglichen und allen wichtigen Entscheidungen greifen Zande auf das Gift-Orakel zurück. Dabei wird eine Ja-Nein-Frage an das Orakel gestellt und einem Huhn eine festgelegte Dosis Gift verabreicht. Daran, ob und wie das Huhn stirbt sowie am Anblick seiner Eingeweide, erkennt ein Zande die Antwort des Orakels.

19 Durch die häufige Berufung auf Wittgensteins »Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*« (1993b) in der philosophischen Relativismusdebatte entsteht der falsche Eindruck, Wittgenstein habe als erster diese Kritik an Frazers Position geäußert bzw. stünde einer allgemein führenden anthropologischen Position gegenüber. Die wesentlichen Punkte dieser Kritik finden sich auch in den Schriften von Frazers Zeitgenossen wie Durkheim, Malinowski und Evans-Pritchard: die Zurückweisung einer Erklärung der Magie als mangelhafter Proto-Wissenschaft, die Forderung nach der Anerkennung der Perspektive der Handelnden und der Unterscheidung zwischen Magie und rationalem Handeln seitens der Handelnden selbst sowie der Vergleich

Problematik zu verstehen, ist ein Blick in ihre Genese aus der Anthropologie und Ethnologie und deren Einfluss auf die philosophischen Diskussionen von Rationalität und Relativismus notwendig.

Kulturrelativistische Argumentationen sind natürlich keine Erscheinung der Ethnologie, sondern bereits seit der Antike bekannt. Zudem gibt es eine lange Geschichte der kontrastierenden Kulturvergleiche, vor allem durch Handlungsreisende und Missionare, vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, die Europäer in Kontakt mit unterschiedlichen Völkern aller Kontinente brachte. Die Herausforderung für den abendländischen Universalismus entwickelte sich aber erst später durch anthropologische und ethnologische Arbeiten des 19. und 20. Jahrhunderts<sup>20</sup> und ihre theoretischen und methodologischen Debatten.

Lange Zeit, vor allem in Verbindung mit dem Machtanspruch der Kolonialisierung, herrschten in Europa Zweifel darüber, ob es sich bei fremden Völkern überhaupt um ›richtige‹ Zugehörige der menschlichen Spezies handelt.<sup>21</sup> In späteren anthropologischen und ethnologischen Arbeiten waren andere Fragen relevant, z.B. inwiefern diese Völker mit europäischen Völkern vergleichbar seien und nach welcher methodologischen Vorgabe ihr Verhalten erklärt werden soll. Insbesondere ging es um die Erklärung solcher Verhaltensweisen, die aus der westlichen Perspektive unhaltbar/irrational oder falsch erscheinen, wie Magie und Religion.<sup>22</sup> Die Beantwortung dieser Fragen involvierte lange Zeit Kategorien wie überlegen/fortschrittlich/entwickelt/zivilisiert und unterlegen/unzivilisiert/primitiv und unterentwickelt (vgl. Witherspoon 1981, 100),<sup>23</sup> wie z.B. in der

zu emotiven und expressiven Handlungen in der westlichen Gesellschaft. (Siehe dazu Kippenberg 1987b)

20 Das sind vor allem die ›Schreibtsch Anthropologen‹ E.B. Tylor, Sir James Frazer, Émile Durkheim, Marcel Mousse und Lucien Lévy-Brühl sowie diejenigen, deren Arbeiten sich auf eigene Feldforschung stützten, wie L.H. Morgan, Franz Boas, Edward Sapir, Margaret Mead, Bronislaw Malinowski, E.E. Evans-Pritchard, Alfred Radcliff-Brown, Claude Lévi-Strauss, Ruth Benedict, Gregory Bateson, Mary Douglas, Clifford Geertz und zahlreiche Andere.

21 Der in früheren Debatten verwendete Ausdruck ›primitive Kulturen‹ (bzw. ›primitive Religionen‹, ›primitive Mentalität‹) trägt zahlreiche rassistische und ethnozentristische Konnotationen in sich. Diese waren weder in der Ethnologie des 19. und 20. Jahrhundert in der Relativismus-Debatte der 1960er–70er Jahre in dem Maße präsent, wie sie es heute sind. Ich verwende den Ausdruck ›primitiv‹ ausschließlich als Zitat und greife zu Referenzzwecken zu heute etablierten Ausdrücken, wie ›Indigene‹ oder ›Einheimische‹.

22 An diesen Phänomenen – nicht an jenen, welche aus westlicher Perspektive unauffällig, rational und alltäglich waren – entzündeten sich die ethnologischen und später auch philosophischen Debatten.

23 Malinowski zitiert einen undatierten Bericht mit dem Titel »Savage Life in New Guinea« eines Rev. C. W. Abel, of the London Missionary Society,

evolutionistischen Theorie, die von Tylor, Frazer, Morgan und natürlich Herbert Spencer vertreten wurde. Später distanzierte sich die Ethnologie von dieser Position.

Die theoretischen Lager des 19. Jahrhunderts waren gespalten.<sup>24</sup> So vertreten Durkheim und Morgan die Ansicht, dass religiöse Ideen sekundäre Attribute politischer Strukturen seien. Einem solchen Strukturalismus waren die Positionen von Tylor und Frazer entgegengesetzt, welche in Religion und Magie genuine Erklärungen von Natur und Gesellschaft sahen. Nachdem Frazers Ansatz schnell auf Kritik stieß, wurde Tylors animistische Sicht wieder aufgegriffen, bei welcher sich Religion und Magie überlappen und als Glaube an »spiritual things« inhaltlich und nicht strukturell erklärt werden. Spannend ist, dass Tylor sich nach einiger Überlegung für die soziale Übereinstimmung als Kriterium der Existenz der spiritistischen Phänomene entscheidet und nicht für externe Beobachtbarkeit. (Vgl. Stocking 1971) Dieser Ansatz ist laut Kippenberg (1987, 20f.) nicht kompatibel mit dem symbolistischen Modell Durkheims, das Rationalitätsstandards im Denken und Handeln des Kollektivs verortet. Gemäß Kippenberg sind religiöse und magische Vorstellungen bei Durkheim nicht »wortwörtlich« (Kippenberg 1987, 17) zu nehmen, sondern Produkte einer symbolischen Reduktion der Komplexität der Wirklichkeit. Magische Sprache sei demnach nicht irrational, sondern drücke soziale und natürliche Beziehungen aus. Weil für Durkheim – im Gegensatz zu Tylor – Beobachtbarkeit das Kriterium der Rationalität einer Erscheinung sei, könne er Religion nur im Sinne kollektiver Riten untersuchen. Magie dagegen müsse er aber als nicht-öffentlich gleich aus der Untersuchung ausschließen. (Vgl. ebd., 21) Obwohl sich Durkheim nicht für die Inhalte der religiösen und magischen Überzeugungen interessiere, sei auch seine Methode einem universalistischen Ansatz fern, denn für ihn seien die Erklärungen der Wissenschaft und der Magie nicht prinzipiell, sondern nur *graduell* verschieden. (Vgl. ebd., 19)

Lévy-Brühl (1922, 1959) zufolge, welcher in der Tradition von Durkheim und Mauss steht, unterscheidet sich das Denken »primitiver« Völker grundsätzlich vom westeuropäischen Denken. Erstere denken »prälogisch« und folgen keinen logischen Gesetzen. Es handelt sich also für

welcher mit den Einheimischen viele Jahre in engem Kontakt gelebt haben will: »We teach lawless men to become obedient, inhuman men to love, and savage men to change.[...] Guided in his conduct by nothing but his instincts and propensities, and governed by his unchecked passions.[...] Lawless, inhuman and savage!« A grosser misstatement of the real state of things could not be invented by anyone wishing to parody the Missionary point of view.« (Malinowski 1922, 10, Anmerkung)

24 Siehe dazu die erleuchtende Analyse von Kippenberg (1987), auf die ich mich hier hauptsächlich beziehe.

Lévy-Brühl um unterschiedliche kognitive Modi, eine »primitive Mentalität« und eine logische (westeuropäische) Mentalität.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzt sich dann allmählich eine Sicht durch, die fremde Völker bzw. Gemeinschaften innerhalb ihrer eigenen Wertesysteme verstehen will und expliziten Ethnozentrismus ablehnt. Diese Relativierung stammt vor allem aus der Einsicht, dass »kein genauer Vergleich und kein Urteil möglich ist, so lange eine Kultur nicht unter dem Aspekt der eigenen Werte beschrieben und verstanden wird« (Witherspoon 1981, 101). Diese Wendung kommt u.a. mit Malinowskis Kritik an Frazer und dem Anspruch, ethnologische Feldforschung für die Klärung (philosophisch-)anthropologischer Theoriebildung zu verwenden. Malinowskis Werk *Argonauts of the Western Pacific* (1922) über die Untersuchung der Bewohner der Trobriand-Inseln auf Neuguinea gilt als die erste programmatische Formulierung der modernen Ethnologie.

Malinowski widerspricht der Projektion westlicher Rationalität auf Einheimische und verteidigt Durkheims These, dass die Akteure selbst zwischen natürlichen und übernatürlichen (in Durkheims Terminologie »profanen« und »sakralen«) Bereichen ihrer Lebenswelt unterscheiden. So ist Religion laut Malinowski für die Trobriander ein Wert an sich, während Magie zu instrumentellem Handeln gehört. Magische Handlungen hält er für Mittel zum Zweck, diejenigen Aspekte der Natur zu beeinflussen, welche durch instrumentelles Handeln im eigentlichen Sinne nicht (hinreichend) beeinflussbar sind. Zwar folgt Malinowski laut Kippenberg in seiner Erklärung der Magie nicht seiner eigenen Vorgabe und ignoriert den historischen Bezug des Zweckrationalitätsbegriffs. (Vgl. Kippenberg 1987, 29) Aber auch seine Position fordert eine Erklärung innerhalb der Standards der Einheimischen:

»This goal is, briefly, to grasp the native's point of view, his relation to life, to realise *his* vision of *his* world. We have to study man, and we must study what concerns him most intimately, that is, the hold which life has on him.« (Malinowski 1922, 25)

Evans-Pritchard, der dieser methodischen Vorgabe folgt, unterscheidet in *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937)<sup>25</sup> zwischen der Konsistenz der Vorstellungen der Azande und der Wahrheit dieser Vorstellungen. Die auf Magie und Orakelsprüchen basierende Weltanschauung biete für die Zwecke der Azande ein konsistentes und funktionierendes System. Evans-Pritchard geht so weit zu sagen, das Giftoinkel sei genauso geeignet für die Regelung alltäglicher Belange wie jede andere Methode. (Vgl. Evans-Pritchard 1937, 126) Insofern widerspricht er sowohl Lévy-Brühls These einer primitiven, prälogischen Denkweise als auch dessen Ansicht, dass sich Indigene in einem ständigen Zustand

25 Vgl. Fußnote 18.

mystischen Staunens befänden. Das Verhalten der Zande sei folgerichtig<sup>26</sup> und erfahrungsbasiert, ihre Überzeugungen seien genauso das Ergebnis ihrer kulturellen und geistigen Erziehung wie die von Evans-Pritchard selbst.<sup>27</sup> (Vgl. auch Evans-Pritchard 1934;<sup>28</sup> Finnegan und Horton 1973a, 36–39)

Allerdings betont Evans-Pritchard immer wieder, dass die Überzeugungen der Azande aus der übergeordneten, wahren Perspektive der Wissenschaft falsch und irrational seien. Trotzdem weist Evans-Pritchard auch darauf hin, dass ein Vergleich von wissenschaftlich-rationalem Weltbild und der Magie der Zande schwierig wäre, denn Hexerei und Orakel seien für Zande keine theoretische *Erklärung*, sondern eine soziale Praxis: »[T]heir ideas are imprisoned in action and cannot be cited to explain and justify action.« (Evans-Pritchard 1937, 32)

Evans-Pritchards Position wird von Peter Winch radikalisiert. Seine Kritik an Evans-Pritchard, »Understanding a Primitive Society« (1964) und Alasdair MacIntyres Kritik an Winch<sup>29</sup> sind der Auftakt einer Debatte in den 1960er–70er Jahren, die später als »Rationalitäts-« bzw.

26 »[T]hey reason excellently in the idiom of their beliefs, but they cannot reason outside, or against, their beliefs because they have no other idiom in which to express their thoughts.« (Evans-Pritchard 1937, 337f.)

27 Finnegan und Horton (1973a, 38–40) weisen darauf hin, dass Evans-Pritchard hier die wichtige Unterscheidung zwischen »offenen« und »geschlossenen« Gesellschaften einführt. Dieser Unterscheidung zufolge besteht der kognitive Vorteil, wenn man es so nennen will, zwischen Evans-Pritchard und den Zande darin, dass ersterer aus einer Gesellschaft stammt, die über die *Option alternativer Erklärungen* verfügt. Diese Option gibt es für einen Zande nicht: »Apart from positive and negative sanctions, the mere fact that religion is general means, again in a closed society, that it is obligatory, for even if there is no coercion, a man has no option but to accept what everybody gives assent to, because he has no choice, any more than of what language he speaks. Even were he to be a sceptic, he could express his doubts only in terms of the beliefs held by all around him.« (Evans-Pritchard 1965, 55) Siehe auch: »In this web of belief, every strand depends upon every other strand, and a Zande cannot get out of its meshes because it is the only world he knows. The web is not an external structure in which he is enclosed. It is the texture of his thought and he cannot think that his thought is wrong.« (Evans-Pritchard 1937, 109)

28 Evans-Pritchards Kritik an Lévy-Brühl geht noch weiter: »firstly, he makes savage thought far more mystical than it is; secondly, he makes civilised thought far more rational than it is; thirdly, he treats all savage cultures as though they were uniform and writes of civilised cultures without regard to their historical development.« (Ebd., 42)

29 Hier geht es allerdings um MacIntyres Kritik an Winchs *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (1958), welche Winch (1964) adressiert.

»Relativismus-Debatte« (oder »Rationalitäts-Relativismus-Debatte«) bekannt wurde. Ich werde mich an anderer Stelle (Abschnitt 6.2) genauer mit dieser Debatte beschäftigen, wichtig ist hier der Standpunkt Winchs. Dieser argumentiert, dass Evans-Pritchard darin irre, die Überzeugungen der Azande als objektiv falsch zu werten. Sowohl dessen wissenschaftstheoretischer Realismus als auch die Annahme einer unabhängigen Erkenntnisnorm (»standard of intelligibility«) sind laut Winch (1964) unhaltbar. Da sich solche Standards von Kultur zu Kultur unterscheiden könnten, könnten unterschiedliche Kulturen in ihren Rationalitätsstandards variieren. Daher sei es ein Kategorienfehler, die Überzeugungssysteme und Begriffe anderer Völker mit unseren Standards verstehen und beurteilen zu wollen (vgl. ebd.). Auch Wittgensteins Aufsätze »Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*« (1993b) und »Lectures on Religious Belief« (1938) gelten als Zeugnisse einer relativistischen Position.

An diesen methodologischen und ideologischen Umbrüchen entfaltet sich die grundlegende Problematik für das Verstehen fremden Denkens. Einerseits scheint mit der Forderung nach dem Verstehen aus der Perspektive der Einheimischen ein großer Fortschritt erzielt. Andererseits verschwindet die Frage über eine Aufzwingung eigener Kategorien dadurch nicht. Dann verschiebt sich das Verstehensproblem zum Zweifel darüber, ob die Kategorien, innerhalb derer die Erklärung des Phänomens eingeordnet wird, für diese Aufgabe überhaupt geeignet sein können. Es sind nämlich die Kategorien der Forscherin und nicht die der Erforschten. Denn trotz ihrer Bemühung, die Perspektive ihrer Informanten einzunehmen, kann eine Forscherin die Denkweisen ihrer eigenen Kultur, Sprache und wissenschaftlichen Erziehung nicht willentlich transzendieren. Das lässt die Lage in Bezug auf die untersuchten Phänomene in unbefriedigender Weise offen. Ist Magie nun persönlich oder unpersönlich, animistisch, mystisch oder alltäglich, profan oder sakral und wozu steht sie in einem Gegensatz – Rationalität, praktische Intelligenz, logisches Denken, Atheismus, Religion? Oder ist die Magie der Zande oder Trobriander vielleicht nichts von alledem, weil Evans-Pritchards und Malinowskis Kategorien vielleicht *gänzlich* ungeeignet sind, um diese Phänomene richtig zu verstehen? Wie kann also von Verstehen gesprochen werden, »[w]enn die Begriffe und die Prämissen der Erklärung erst das Resultat eines Ethnozentrismus wäre[n] – einer Darstellung fremder Gesellschaften nach dem Bild der eigenen?« (Kippenberg 1987, 39)

Diese Auseinandersetzungen zeigen die Spannung zwischen Perspektiven, Überzeugungssystemen und sozialen Praxen, welche die Frage aufwerfen, ob und wie die Korrektheit der eigenen Perspektive – der westlichen Ethnologen – begründbar sei. Sie stellen nicht in Frage, *ob* diese andere Perspektive von der Wissenschaftlerin überhaupt erfasst werden

kann.<sup>30</sup> Andererseits tragen Überlegungen über die Nicht-Nachvollziehbarkeit von primitiven Begriffen für westliche Denkweisen zur grundlegenden Verstehensskepsis bei. Dies ist besonders prägnant in MacIntyres Darstellung des Ansatzes von Lévy-Brühl zusammengefasst, die ich hier in voller Länge zitieren möchte:

»Vom Standpunkt eines rationalen Diskurses aus können wir primitives Denken mehr oder weniger wie Naturerscheinungen untersuchen. Es folgt Gesetzen, so wie Teilchen Gesetzen folgen. Im Gegensatz zu uns jedoch folgen die Primitiven beim Sprechen keinen Regeln. Die Regeln, die sie verwenden, können wir deshalb nicht aufzeigen. *Infolgedessen können wir rechtverstanden auch die Begriffe der Primitiven nicht erfassen*, selbst wenn wir beschreiben können, was sie sagen. Denn sie besitzen keine Begriffe in dem Sinne, daß sie erkennen könnten, daß einige Ausdrücke den Regeln, die die Verwendung solcher Ausdrücke bestimmen entsprechen und andere ihnen zuwiderlaufen. Es ist natürlich in Übereinstimmung mit dieser Ansicht, daß wir uns mit Hilfe einer Art Einfühlung *vorstellen können, daß wir Primitive wären und auf diese Weise verstehen, aber genauso gut könnten wir per imaginativer Sympathie verstehen, was es heißt, ein Bär oder ein Eichhörnchen zu sein.*« (MacIntyre 1995, 55; Herv. Y.F.)

Winchs Forderung, »Lebensweisen« bzw. »gesellschaftliche Lebensform(en)« nur in ihren eigenen Begriffen zu verstehen und zu kritisieren, setzt zwar voraus, dass es tatsächlich möglich ist. Wenn man aber diese Lebensformen mit radikal unterschiedlichen Rationalitätsstandards und Bedeutungen versieht, ist es nur ein kleiner Schritt zum Zweifel daran, ob dies überhaupt (immer) möglich ist.<sup>31</sup> Hier wird ein Unterschied zwischen der anfänglich ethnologischen Debatte und ihrer später fast rein philosophischen Fortsetzung in der Relativismus-Rationalitäts-Debatte deutlich, denn dieser grundsätzliche Zweifel findet sich nur ansatzweise in ethnologischen Fragestellungen. Ethnologen stellen sich nicht die Frage, ob sie bei ihrer Feldforschung überhaupt in der Lage sind, kulturelle und institutionelle Sinnzusammenhänge zu erfassen, ihre Informantinnen zu verstehen und deren Sprachen zu erlernen. Ihre theoretischen Auseinandersetzungen betreffen wissenschaftliche Kategorisierungen ganz bestimmter Phänomene.

Am ehesten findet sich ein grundsätzlicher Zweifel in der sogenannten »Krise der Ethnologie«. Darin wechselt die Fragestellung – statt der Frage,

30 Ob es bedeutet, dass bestimmte Aspekte unklar bleiben oder der gesamte Erklärungsversuch verfehlt ist, bleibt unklar.

31 MacIntyre selbst verstärkt die Skepsis in Bezug auf das Verstehen religiöser Begriffe mit seiner Behauptung, auch die in nicht-religiösen Kontexten verwendeten Begriffe seien für Nichtgläubige nicht verständlich, weil diese im religiösen Kontext eine neue Bedeutung erhalten. (Vgl. MacIntyre 1995, 53f.)

was der Ethnologe tun muss, geht es um die Frage, was er tun *kann*. In dieser Debatte geht es um die Fähigkeit des Ethnologen, in Anbetracht seiner eigenen kulturellen, intellektuellen, begrifflichen und wissenschaftlichen Prägungen zu einer authentischen Beschreibung bzw. einem adäquaten Verständnis seines Untersuchungsgegenstandes zu kommen.

Die entscheidende Frage lautet: Inwiefern können die methodischen Ideale von Authentizität, Objektivität und Unvoreingenommenheit umgesetzt werden, wenn bereits die Beschreibung des Gegenstandes das Ergebnis einer Interpretation ist, welche durch die Brille der eigenen Enkulturation gesehen wird? In »From the Native's Point of View« (1974) kritisiert Clifford Geertz den naiven Glauben an ein außergewöhnliches Einfühlungsvermögen, das Ethnologinnen – im Unterschied zu anderen Menschen – in besonderer Weise vor der unwillkürlichen Anwendung der Interpretationsmuster der eigenen Kultur schützen soll.<sup>32</sup> Geertz akzeptiert, dass es auch einer Ethnologin nicht möglich ist, ihrem Gegenstand völlig voraussetzungsfrei entgegenzutreten; dies sei auch gar nicht notwendig. Die Aufgabe der Ethnologin bestehe nicht in der Vermeidung von Interpretation, sondern ganz im Gegenteil, in deren möglichst sorgfältiger Methodik. Die Interpretation soll es ermöglichen, kontextuelle Sinnzusammenhänge herzustellen. Eine Ethnologin soll nach sorgfältigster Kenntnis »dicht« beschreiben und vorsichtig verallgemeinern, aber keine abstrakte Kulturtheorie aufstellen.

Geertz (1973) warnt vor Skeptizismus, der aus einem zu kurz greifenden Kulturverständnis (hier meint er Ward Goodenough und die psychologische Schule) folgen würde, das Kultur innerhalb der psychologischen und geistigen Vorgänge lokalisiert und sie mit der korrekten Befolgung von Regeln identifiziert. Aus einem so einseitigen Konzept von Kultur folge auch eine einseitige *Kulturbeschreibung*, nämlich im Sinne eines ethnographischen Regel-Algorithmus', welcher jemanden dazu befähigt, sich wie ein Einheimischer zu verhalten (»to pass [...] for a native«, ebd., 11). Eine solche Position des extremen Subjektivismus und Formalismus bereite der Skeptikerin freie Bahn. Das gelte sowohl hinsichtlich der Frage,

32 Anlass dieser Schrift und der Diskussion über die Krise der Ethnologie war die postume Publikation des privaten Tagebuchs Malinowskis (1989), das er während seiner Feldforschung geführt hatte. Darin zeigt sich Malinowski, welcher als Vorbild des einfühlsamen Ethnologen galt, von einer gänzlich anderen Seite. Statt durch außergewöhnliche Sensibilität seine eigenen kulturellen Prägungen zu transzendieren, um vollkommen in die Vorstellungswelt der Indigenen einzutauchen, war Malinowskis Einstellung ihnen gegenüber häufig höchst rassistisch, sexistisch, aggressiv und überheblich: »The myth of the chameleon field-worker, perfectly self-tuned to his exotic surroundings – a walking miracle of empathy, tact, patience, and cosmopolitanism – was demolished by the man who had perhaps done the most to create it.« (Geertz 1974, 27)

ob die Ergebnisse der Analyse wirklich richtig erkannt wurden, als auch hinsichtlich der Möglichkeit, dass es nur logische Äquivalente seien, die sich inhaltlich stark unterscheiden können. (Vgl. ebd.)<sup>33</sup>

Eine andere Gefahr bestehe darin, die Bedingungen, äußeren Umstände oder andere Situationselemente mit dem Gegenstand selbst zu identifizieren. Der wichtigste Kritikpunkt von Geertz besteht aber in der Ablehnung eines Kulturbegriffs, der Regelbefolgung von Sinnstrukturen trennt. Zu wissen, wie man *x* tut, sei noch lange nicht *x* selbst. Damit verwechsle man ›dünne‹ mit ›dichter‹ Beschreibung. (Vgl. ebd., 12)

Entgegen diesem Optimismus soll die unter den Namen ›Sapir-Whorf-Hypothese‹, ›Whorfianism‹ oder ›linguistic relativity‹ bekannte These den grundsätzlichen Verstehenszweifel mit handfesten linguistischen Erkenntnissen untermauern. Diese These geht auf die Arbeiten des oben erwähnten Anthropologen Franz Boas und seines Schülers Edward Sapir zurück, deren Ziel es war, die Vollwertigkeit nicht-schriftlicher Sprachen nachzuweisen. Sie wollten zeigen, dass schriftlose (nicht-europäische) Sprachen ebenso wenig ›primitiv‹, unterentwickelt oder bestimmter tiefgreifender Themen unfähig sind wie deren (nicht-europäische) Sprecherinnen:

»[A]ll attempts to connect particular types of linguistic morphology with certain correlated stages of cultural development are vain. [...] Both simple and complex types of language of an indefinite number of varieties are spoken at any desired level of cultural advance. When it comes to linguistic form, Plato walks with the Macedonian swineherd, Confucius with the headhunting savage.« (Sapir 1921, 234)

Zu dieser These sprachlicher Gleichwertigkeit kommt bei Sapir und dessen Schüler Benjamin L. Whorf jedoch eine entscheidende erkenntnistheoretische These hinzu. Das ist die These der Abhängigkeit des Denkens und Erkennens von den spezifischen Strukturen der Muttersprache. Ich möchte zwei bekannte Passagen in größerem Umfang zitieren, weil sie sowohl die These linguistischer Relativität als auch die erkenntnistheoretischen Implikationen – Leben in unterschiedlichen Welten – in expliziter Form enthalten:

»The ›real world‹ is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached.« (Sapir 1929, 209)

»Formulation of ideas is not an independent process, strictly rational in the old sense, but is part of a particular grammar, and differs, from

33 Letztere Option entspricht Quines Problem der Unbestimmtheit der Übersetzung.

slightly to greatly, between different grammars. We dissect nature along lines laid down by our native languages. The categories and types that we isolate from the world of phenomena we do not find there because they stare every observer in the face; on the contrary, the world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds – and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way – an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language. The agreement is, of course, an implicit and unstated one, BUT ITS TERMS ARE ABSOLUTELY OBLIGATORY; we cannot talk at all except by subscribing to the organization and classification of data which the agreement decrees.« (Whorf 1940, 212–4)

Bei Kay und Kempton (1984, 66) findet sich eine ausgezeichnete Strukturierung der These linguistischer Relativität:

»I Structural differences between language systems will, in general, be paralleled by nonlinguistic cognitive differences, of an unspecified sort, in the native speakers of the two languages.

II The structure of anyone's native language strongly influences or fully determines the world-view he will acquire as he learns the language.

III The semantic systems of different languages vary without constraint.«

Die erkenntnistheoretische Barriere befindet sich demzufolge nicht nur in kulturellen Vorstellungen und Lebensweisen, sondern vor allem in den Strukturen der eigenen Sprache. Diese sind, folgt man der These linguistischer Relativität in der radikalen Form der Determinierung, unüberwindbar. Daraus ergibt sich zwangsläufig die Schwierigkeit oder auch Unmöglichkeit, fremdes Denken – dieses Mal in Form von Sprecherinnen einer fremden Sprache – zu verstehen.

Trotz der umfangreichen und kontroversen Diskussion, die in der Linguistik zur weitreichenden Revidierung der These führte (vgl. Lucy 1997), ist ihre motivierende Kraft für die Behauptung kultureller Verstehensgrenzen aufgrund (linguistischer) Inkommensurabilität ungebrochen.

#### 1.1.4 Bedeutungstheorie der Conduit-Metapher

Die Inkommensurabilitätstheorie bzw. die Rede vom Leben in verschiedenen Welten beinhaltet eine bestimmte Bedeutungstheorie, die große Ähnlichkeit mit John Lockes Lehre der Beziehung zwischen Ideen und Sprache (Buch III des *Essay Concerning Human Understanding*, 1689) trägt. Diese Bedeutungstheorie ist am deutlichsten in der sogenannten

›Conduit-Metapher‹, auch ›Transport-Metapher‹, manifestiert. Bei dieser Metapher handelt es sich um eine äußerst einflussreiche Vorstellung über Bedeutung und Kommunikation, welche sich sowohl in der Alltagssprache als auch in wissenschaftlichen Theorien findet und den Status einer ›folk theory‹ hat (vgl. Oakeshott-Taylor 1985, 3).

Die Conduit-Metapher ist kein isoliertes Bild, wie der Ausdruck ›Metapher‹ vermuten lässt, sondern eine ›begriffliche Metapher‹ (›conceptual metaphor‹), wie Lakoff und Johnson (1980) in ihrer Untersuchung feststellen. Eine solche begriffliche Metapher folgt einem zentralen anschaulichen Topos und hängt systematisch mit anderen Metaphern zusammen, die ein bestimmtes Thema abdecken. Solche Metaphern-Bündel liegen vielen Bereichen unseres Verständnisses der Welt zugrunde, sowohl in der Alltagssprache als auch in der Wissenschaft. Im letzteren Fall sind es wissenschaftliche Modelle:

›[C]onceptual metaphors [are] basic templates, often based on bodily experience, which [are] then used in a wide variety of ways to help us understand the world around us. [...] These metaphors, which had often been referred to as dead metaphors, have in fact been demonstrated to be vital to our world view.« (St. André 2011, 85)

Mich interessiert die implizite Rolle, welche die Conduit-Metapher für die Proto-Theorie von Kommunikation spielt. Dabei ist Reddys (1979) Analyse und Kritik der Conduit-Metapher in der englischen Sprache ein entscheidender Text. Die Ergebnisse lassen sich ohne Weiteres auf den deutschsprachigen Raum ausweiten.<sup>34</sup> Laut Reddy bildet die Conduit-Metapher den größten Rahmen für das englischsprachige Verständnis von Kommunikation, manifestiert in toten Metaphern wie ›getting ideas across‹ (ebd., 166), ›putting thoughts/concepts into words‹ (ebd., 167), ›getting little/lot out of a text‹ (ebd., 168, s. auch Eubanks 2011) u.v.m.<sup>35</sup>

34 Brünner (1987, 105f.) präsentiert weitere Beispiele: jemand ist offen/verschlossen/zu/macht dicht; jemand nimmt das Gesagte auf/blockt es ab; etwas prallt an jemandem ab; – seine Gedanken in Worte fassen/etwas begrifflich fassen; etwas in einer bestimmten Form sagen; etwas in den Raum/zur Diskussion stellen/gegenüberstellen; Begriffe haben einen weiten/engen Umfang/berühren sich; der Inhalt von Worten/Sätzen/der Gehalt von Texten; leere/bedeutungsvolle Worte/hohle Phrasen; jemand entnimmt den Worten etwas/hört etwas heraus; jemand legt etwas in sie hinein, was nicht drin ist; die Bedeutung von Äußerungen aufdecken. Für den wissenschaftlichen Diskurs u.a.: Teile der Bedeutung/Bedeutungskomponenten; Wortinhalt/konzeptueller Gehalt von Wörtern; verdeckte Intentionen; Aufdecken von Kommunikationskonflikten; Übermittlung von Zeichen; Kommunikations-/Sprachbarriere. (Vgl. ebd.)

35 Weitere Beispiele sind u.a. ›[...] (2) None of Mary's feelings came through to me with any clarity (3) You still haven't given me any idea of what you

Dieser Hauptrahmen<sup>36</sup> beruht auf folgenden Annahmen: (i) Sprache überträgt Bedeutung zwischen Menschen; (ii) Menschen legen Bedeutung in Worte hinein; (iii) Worte enthalten Bedeutung während der Übertragung; (iv) am Ende des Prozesses entnehmen Menschen Bedeutung aus den Worten.<sup>37</sup> Dies impliziert ein bestimmtes Bild von Bedeutungen als u.a. isolierbaren, vom Kontext ablösbaren und einzeln *transferierbaren* Elementen:

›Conveyance implies a source-path-goal image schema, an event shape that applies to all conveyances. That event shape entails other elements. In order to convey meaning via language, meaning must be imagined as *tangible, containable, and movable*. Without these entailments, the metaphoric conveyance is all but incomprehensible.« (Eubanks 2001, 95; Herv. Y.F.)

Reddy schlägt eine der Conduit-Metapher entgegengesetzte Vorstellung vor, welche die kreative Problemlösung in den Vordergrund stellt – das ›toolmaker's paradigm‹. Diesem Konzept gemäß sind die Kommunikationspartnerinnen voneinander isoliert, sie besitzen unterschiedliche Vorräte an Werkzeugen und unterschiedliche Lebenswelten. Ihre Kommunikationsversuche sind eher ein Hin- und Hersenden von Gebrauchsanweisungen zur Herstellung von Gebrauchsgegenständen. Die jeweils andere Seite muss mithilfe der Gebrauchsanweisung versuchen, den Gegenstand mit eigenen Mitteln nachzubauen und den Konstruktionsplan des eigenen Ergebnisses wiederum zurückzusenden. Auch diese Metapher ist nicht unkontrovers. Reddys radikaler Subjektivismus, welcher in diesem Modell zum Ausdruck kommt, ist sicherlich übertrieben. Aber der Kontrast zwischen diesen beiden Auffassungen bringt die Nachteile der Conduit-Metapher besonders deutlich hervor.

mean, [...] (4) Whenever you have a good idea practice capturing it in words (5) You have to put each concept into words very carefully (6) Try to pack more thoughts into fewer words (7) Insert those ideas elsewhere in the paragraph (8) Don't force your meanings into the wrong words.« (Reddy 1979, 166f.) Im Appendix des Essays gibt Reddy eine ausführliche Korpusanalyse weiterer Rahmen-Ausdrücke über Kommunikation sowie Optionen, die hinsichtlich der Conduit-Metapher neutral sind.

36 Daneben gibt es laut Reddy noch einen kleineren Rahmen mit drei Kategorien, der Objektivierung auf einer weniger materiellen Eben darstellt: ›(1) thoughts and feelings are ejected by speaking or writing into an external ›idea space‹; (2) thoughts and feelings are reified in this external space, so that they exist independent of any need for living human beings to think or feel them; (3) these reified thoughts and feelings may, or may not, find their way back into the heads of living humans.« (Reddy 1979, 170f.)

37 Reddy zufolge sind die Kernaussprüche der Conduit-Metapher ›get RM across [...] RM comes through (to someone) [...] give (someone) RM‹. RM (repertoire member) bezeichnet den Vorrat emotionalen und kognitiven Materials, das einer Person zur Verfügung steht.

Die Conduit-Metapher verleitet einerseits dazu, Kommunikation als etwas zu sehen, das mechanisch abläuft und problemlos gelingt. Dasselbe Bedeutungs-paket, das die Sprecherin in ein Wort ›hineinlegt‹, muss der Hörer lediglich aus der Wort-hülse‹ entnehmen. Dies suggeriert, Verständigung sei eine mühelos vollziehbare, unproblematische und automatische Handlung:

»But breakdowns in communication are not exceptional pathologies. [...] According to the theory of communication encapsulated in the conduit metaphor, breakdowns in communication ought to be rare, or at least, manageable [...] Perhaps the most insidious consequence of the conduit metaphor is the implication that what a listener or reader takes out of a text should be exactly what the speaker or writer put into it. Implicit, too, is the notion that ideas and knowledge have an existence independent of human beings.« (Oakeshott-Taylor 1985, 8)

Dabei ist nicht nur die Annahme der Homogenität von Sprache und Vorstellungen zwischen den Kommunikationspartnern problematisch. (Vgl. Brünner 1987) Auch prinzipielle Schwierigkeiten, wie z.B. die Frage, wie sichergestellt werden kann, ob Sprecherin und Hörer unter einem Ausdruck/einer Äußerung dasselbe verstehen, sowie die grundsätzliche Fallibilität<sup>38</sup> von Kommunikation liegen so im ›toten Winkel‹ der Metapher. Andererseits vernachlässigt die Conduit-Metapher die aktive Rolle des Hörers beim Verstehen (Ungeheuer 1987a, Schmitz 1998a, 2000) und reduziert sie auf die ›Entnahme‹ der korrekten Bedeutung aus einem ›Behälter‹. Für komplexe Inferenzen,<sup>39</sup> die Hörer vollziehen müssen, die u.a. Hintergrundwissen über den historischen, sozialen, linguistischen und kommunikativen Kontext der Situation voraussetzen, bleibt kein Raum.

Insbesondere die Rolle der Conduit-Metapher für die Bewertung von Kommunikationsproblemen ist für Reddy wichtig. Setzt man die Metapher voraus, sind Verständigungsprobleme hauptsächlich durch vermeintlich

38 Darunter versteht Ungeheuer (1987a, 317ff.), dass Kommunikationsakte scheiteranfällig sind, weil es kein Mittel gibt, welches den Erfolg des Aktes garantieren könnte; es bedarf stets einer Überprüfung der Verständigung. Je abstrakter der Gegenstand der Kommunikation ist, je weiter er also von direkten Handlungen entfernt ist, desto schwieriger ist diese Überprüfung. Der Grund dafür ist, dass in solchen Situation nur weitere, ebenfalls fallible, Sprachhandlungen für die Überprüfung zur Verfügung stehen. Dazu später mehr.

39 »The acoustic signal merely gives us hints as to what the speaker was presumably saying. Speech perception thus proceeds very much by a process of guessing and inferencing, and relies on the listener's knowledge of the language, his world knowledge, his expectancies, as well as on his assumption that what the speaker is saying is meaningful, syntactically correct and pragmatically relevant – as much as on the acoustic information alone.« (Oakeshott-Taylor 1985, 7)

falsche Handlungen der Sprecherin verursacht, die Bedeutungen falsch ›verpackt‹.<sup>40</sup> Zwar ist die Conduit-Metapher die mit Abstand dominante Erklärung für Kommunikation, doch es finden sich auch alternative Konzepte in Alltagssprache und wissenschaftlicher Theoriebildung. Dazu gehört die Metapher der Verhandlung bzw. Aushandlung von Bedeutung (›negotiation of meaning‹) (vgl. Widdowson 1979). Dieses ökonomische Konzept betont das gemeinsame Interesse der Beteiligten an Verständigung und Kooperation, welche notwendig sind, um ein Ergebnis zu erzielen, sowie die Bereitschaft zu Kompromissen. Besonders passend im Kontext meiner Arbeit ist derjenige Aspekt der Aushandlungs-Metapher, welcher das Ergebnis einer Aushandlung von spezifischen Interessen der Beteiligten und situativen Elementen abhängig macht. (Vgl. auch Oakeshott-Taylor 1985, 13 und Brünner 1987, 112, 116–118) Diese Metapher scheint viel eher geeignet, Aspekte der sozialen Interaktion aller Beteiligten, ihre notwendige Bindung an konkrete Kommunikationssituationen und ihre gemeinsame Beteiligung am Ergebnis, der Bedeutungskonstruktion bzw. -rekonstruktion, einzufangen.<sup>41</sup>

Begriffliche Metaphern an sich sind weder falsch noch lassen sie sich vermeiden.<sup>42</sup> Stattdessen sollte im Lichte ihrer – durch Analysen ins Bewusstsein gerückten – Implikationen die jeweilige Adäquatheit immer wieder hinterfragt werden. Dies gilt insbesondere für theoretische Zwecke, in welchen die Irreführung durch ein intuitives und dominantes Konzept, das nicht einfach abgelegt werden kann, weitreichende Folgen hätte.<sup>43</sup>

40 Dies hat natürlich schwerwiegende Folgen für die weitere Interaktion (vgl. Abschnitt »social implications« in Reddy 1979). Auch andere Bestandteile kommunikativer Handlungen, z.B. die nonverbale und phatische Kommunikation, Elemente der Verständnissicherung, Gesprächsorganisation sowie der gesamte Charakter von Kommunikation als Handlung, werden durch die Conduit-Metapher ausgeblendet (vgl. Brünner 1987, 113f.).

41 Weitere Metaphern sind: Kommunikation als Kampf; als Bauen/Errichten (z.B. »Bedeutungs-(re)konstruktion« oben); als Spinnen/Weben; als Zeichnen oder Malen; als Fortbewegung. (Siehe u.a. für Beispiele deutscher Ausdrücke dieser Metaphern Brünner 1987, 103–106)

42 Die einst vorherrschende Meinung, dass nur nicht-metaphorische Sprache ernstzunehmende Erkenntnisse liefern könnte bzw. dass lexikalische Bedeutungserklärungen nicht-metaphorisch seien, gilt u.a. seit Lakoff und Johnson und daran anschließende Arbeiten – zumindest in der Linguistik – als überholt. (Vgl. St. André 2011)

43 »The logic of the framework runs like threads in many directions through the syntactic and semantic fabric of own speech habits. Merely becoming cognizant of this in no way alters the situation. Nor does it appear that one can adopt a new framework and develop it while ignoring the cloth of the language. For everywhere one runs into the old threads, and each one pushes conversation and thought back a little way toward the established pattern.

Eine besondere Schwierigkeit in Bezug auf die Conduit-Metapher ist ihre Allgegenwärtigkeit. Sie ist nicht nur eine Proto-Theorie über Kommunikation, sondern auch selbst integraler Teil dessen, wie wir über Kommunikation sprechen. Mit Verweis auf das eingangs verwendete Zitat aus den *Philosophischen Untersuchungen* könnte man sagen, dass sie das *Bild* der Kommunikation ist, das uns gefangen hält. Auch wenn wir die Kritik daran akzeptieren, so kommen wir meist nicht umhin, beim Sprechen über kommunikative Prozesse, Verstehen und auch Bedeutung, Vokabular zu verwenden, welches uns immer wieder zum Transport-Modell der Kommunikation führt. Dabei gilt, sich immer aufs Neue zu vergegenwärtigen, dass diese Metapher für die natürliche Sprache ungeeignet ist bzw. weit weniger geeignet als alternative Konzepte oder eine Kombination aus solchen. Dadurch kann der interaktive und situative Charakter von Face-to-face-Kommunikation viel besser eingefangen werden:

»[...] what is perhaps the dominant metaphor in our culture, the conduit metaphor, while doubtless appropriate for some highly specialised domains of discourse (such as scientific and legal texts), is inadequate for the majority of situations in which we have to use and understand language. In one-way communication, the listener/reader must bring to the comprehension process his whole conceptual world, his needs, interests and expectations, in order to ›make sense‹ out of a text. Two-way communication is characterised by a sometimes highly complex, and not always successful negotiation process between participants, with each trying to infer the communicative intentions of the other and to anticipate his moves, and together searching for a mutually acceptable outcome that threatens the face of neither.« (Oakeshott-Taylor 1985, 20)

Inwiefern spielt die Conduit-Metapher eine Rolle in der Inkommensurabilitätsthese? Zunächst einmal geht es darin ja nicht um unterschiedliche Sprachen, kulturelle Differenz oder ›verschiedene Welten‹. Sobald aber das dahinterliegende Kommunikationskonzept auf die hier verfolgte Fragestellung angewendet wird, zeigen sich die impliziten Verstehensprobleme. Ich möchte nur kurz zwei von ihnen nennen, während die Abgrenzung von der Conduit-Metapher im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder eine Rolle spielen wird.

Zum einen suggeriert die Conduit-Metapher die Mühelosigkeit *intra*-kultureller Kommunikation in geteilter Sprache. Dies scheint der Inkommensurabilitätsthese zu widersprechen. Doch dieser Eindruck täuscht. Der scheinbare Erfolg beruht nämlich auf der Annahme intrakulturell bzw.

I do not claim that we cannot think momentarily in terms of another model of the communication process. I argue, rather, that that thinking will remain brief, isolated, and fragmentary in the face of an entrenched system of opposing attitudes and assumptions.« (Reddy 1979, 176f.)

intrasprachlich geteilter, *in* Sprecherinnen verorteter Bedeutungen.<sup>44</sup> Hätten die Sprecherinnen der gleichen Sprache nicht zufällig identische Bedeutungs-vorräte in ihren Köpfen, könnten sie diese auch nicht den Wortbehältern entnehmen. So entsteht auch eine grundsätzliche Differenz zwischen ›normaler‹ Kommunikation und solchen Kontexten, in welchen die Inkommensurabilitätsthese zur Anwendung kommt, nämlich in Fällen sprachlicher und kultureller Differenz.

Zum anderen wird die Vorstellung der Undurchdringlichkeit fremder Sprachen bzw. Welten durch die Conduit-Metapher gestützt, denn der Transport von Bedeutungen ist gleichzeitig auch nach außen hin geschlossen. Wenn Bedeutungen als separate, wohldefinierte Entitäten in den Köpfen von Sprecherinnen betrachtet werden, gibt es keinen Zugang zu diesen Entitäten, wenn jemand die ›richtigen‹ Entitäten nicht bereits besitzt. In der Kommunikation können sie nicht erlangt werden, dort werden sie nur zwischen den ›richtigen‹ Adressaten hin- und hergeschickt. Plastisch ausgedrückt könnte man sagen, dass eine Fremde die Wortbehälter nicht öffnen könnte bzw. keinen Zugang zu den korrekten Inhalten hätte.

## 1.2 Systematische Ordnung der These

Im vorherigen Teil wurden unterschiedliche Motive und historische Einflüsse gesammelt, die in die Entstehung und Aufrechterhaltung der Inkommensurabilitätsthese hineinspielen. In diesem Teil sollen diese Elemente nun systematisiert werden. So soll zum einen die vage Verwendung der Metapher zu einer konkreten Formulierung bzw. konkreten Lesarten gebracht werden. Zum anderen können die vielfältigen Verwendungen der Theorie von argumentativen Strukturen getrennt werden, um die Plausibilität der Theorie in ihren verschiedenen Lesarten evaluieren zu können.

Die wichtigsten Komponenten der Theorie finden sich in philosophischen, linguistischen und sozialwissenschaftlichen Diskussionen und können in drei Bereiche eingeteilt werden: kulturwissenschaftliche, erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Prämissen. Ich werde zunächst auf die Hauptbestandteile des Kulturrelativismus und der Inkommensurabilität eingehen und dann die Prämissen näher beschreiben.

44 Reddy verbindet die Conduit-Metapher direkt mit der problematischen Informationstheorie der Kommunikation (Shannon und Weaver 1998).

## 1.2.1 Kulturrelativismus

Kulturrelativismus in seiner weit verbreiteten Form wird meist als Aussage verstanden, dass es viele Kulturen mit unvereinbaren Beurteilungsstandards gebe, von denen keiner privilegiert werden dürfe.<sup>45</sup> Was innerhalb einer Gruppe/Gesellschaft/Kultur rational/wahr oder gut sei und was als Wissen gelte, könnte für eine andere völlig anders ausfallen. Die Übertragung der Bewertungskriterien der eigenen Kultur auf eine andere sei nicht gerechtfertigt. Dem Kulturrelativismus zufolge sind Kulturen als autonome Gebilde gemäß ihren Kontexten und nach internen Standards zu beurteilen. Als klassisch kulturrelativistisch argumentierende Autoren gelten Winch (1958, 1964), Herskovits (1948, 1972) und Geertz (1986). Aber auch Rorty (1979), Quine (1960, 1969a), Goodman (1978) und das Spätwerk von Wittgenstein (1938, 1953, 1993b, 1967a) werden in diesem Zusammenhang genannt.

Im Kulturrelativismus finden sich verschiedene spezifisch relativistische Thesen. Die drei wichtigsten, auf die ich weiter unten eingehe, sind: a) epistemischer Relativismus; b) begrifflich-semantischer Relativismus und c) metaphysisch-ontologischer Relativismus.<sup>46</sup> Kulturrelativistische Positionen variieren, wie andere relativistische Positionen auch, in ihrer Radikalität;<sup>47</sup> die radikalsten Lesarten finden sich in kulturanthropologischen und moralphilosophischen Diskussionen (Tilley 2000, Nowell-Smith 1971, Schmidt 1955, Hartung 1955). Häufig geht es in der philosophischen Literatur darum, eine konsensfähige Formulierung des Kulturrelativismus zu finden. In vielen sozialwissenschaftlichen Diskursen dagegen geht es

- 45 »Judgments are based on experience, and experience is interpreted by each individual in terms of his own enculturation... Even the facts of the physical world are discerned through the enculturative screen, so that the perception of time, distance, weight, size, and other ›realities‹ is mediated by the conventions of any given group.« (Herskovits 1948, 63) Für Alternativen siehe Meiland und Krausz (1982b, 8) mit einer Auflistung relativierender Pole: »conceptual schemes, conceptual frameworks, linguistic frameworks, forms of life, modes of discourse, systems of thought, Weltanschauungen, disciplinary matrices, paradigms, constellations of absolute presuppositions, points of view, perspectives, or worlds.« Hollis und Lukes (1982b, 11–12) nennen fünf zentrale Optionen: Umweltbedingungen, menschliche Beschaffenheit (»human equipment«), sozialer Kontext, Sprache und Lebensform.
- 46 Auch der moralische Relativismus spielt im Kulturrelativismus eine wichtige Rolle. Da dieser in eine andere Richtung führt als Verstehenskeptizismus, werde ich nicht auf ihn eingehen.
- 47 Eine Position ist umso radikaler, je mehr Objekte sie als kulturabhängig fasst: Ästhetik, Moral, Begriffe, Wahrheit, Wahrnehmung, Logik, Rationalität etc. Ferner kann der Charakter der Abhängigkeit unterschiedlich stark verstanden werden, von Beeinflussung bis zur Determinierung.

eher um die Frage,<sup>48</sup> ob und wie Kulturvergleich und -forschung unter der Voraussetzung von Kulturrelativismus<sup>49</sup> möglich seien (Cappai 2007, 2010, 2011; Straub 2010, Renn 2002, Loenhoff 2003).

Für meine Arbeit möchte ich zwischen folgenden Lesarten des Kulturrelativismus unterscheiden:

- (*KRiwS*) *Kulturrelativismus im weiteren Sinne* umfasst alle drei Relativismusthesen a)-c), bleibt aber meist undifferenziert. Diese Form ist oft implizit gemeint, wenn vom ›Leben in verschiedenen Welten‹ die Rede ist.<sup>50</sup>
- (*KRIeS*) *Kulturrelativismus im engeren Sinne* sieht die begrifflich-semantische Relativismusthese b) als die zentrale Quelle von Verständigungsproblemen. Ihm zufolge sind die kulturell unterschiedlichen Begriffsschemata bzw. Sprachen inkommensurabel und für Außenstehende unverständlich. Daher ist das Verstehen anderer Kulturen, zumindest bis zu einem gewissen Grad, unmöglich.<sup>51</sup> Dabei wird oft impliziert,

- 48 Siehe dazu Schantz und Seidel (2011), Knoblauch (2011), vor allem Hanson (1985).
- 49 »Anthropological and sociological research in the last few decades has shown a perspicuous cultural diversity undergirding a manifoldness of epistemic and value positions. These reports have added weight to the salient position within contemporary social theory [...] that relativism in all spheres of life is an obvious case of the matter.« (Munoz 1986, 209; Herv. Y.F.)
- 50 »Aus der konsequenten Anwendung des Kulturrelativismus folgt die Annahme, dass wir in verschiedenen Welten leben und Sprachen unübersetzbar sind. Folglich wird dabei von den Anhängern relativistischer Positionen die Frage nach der Existenz zumindest minimaler menschlicher Gemeinsamkeiten negativ beantwortet. Damit fehlt der Bezugspunkt für einen Kulturvergleich, da der radikale Relativismus wegen der (vermeintlich) unüberbrückbaren Differenz zwischen Ideen, Denkschemata und Glaubensvorstellungen unterschiedlicher Gruppen und Gesellschaften vor der Aufgabe kapituliert, Fremdkulturelles zu erfassen (...), und im Prinzip damit die Möglichkeit des (Fremd-)Verstehens überhaupt verneint.« (Seipel und Rippl 2013, 268); »[Cultural relativism is] the suggestive but elusive formula that different communities or groups of scientists ›live in different worlds‹. This formula [...] is common to the two most influential relativisms of recent years, namely, the trans-cultural version from anthropology and the trans-theoretical version [...] from the history, sociology and philosophy of natural science.« (Hollis und Lukes 1982b, 7). Siehe auch Povinelli (2001) und Bernstein (2010, 381).
- 51 »According to conceptual relativism, different cultures view the world through conceptual schemes that cannot be reconciled. [...] Untranslatability, the conceptual relativist reasons, attests to the inaccessibility of other cultures.« (Bar-On 1994, 145); »The simplest form of (conceptual) relativism, I suppose, is that version which says that a proposition P is true if and only if it is true for me.« (Yandall 1986, 61), »[R]elativism does reveal a

dass auch eine sekundäre Sozialisation bzw. sozialwissenschaftliche Bemühungen diese Verstehensbarriere nicht überwinden können, wie in der nachfolgenden Besprechung am Fall starker semantischer Inkommensurabilität deutlich wird.

### 1.2.2 Inkommensurabilität

Der Begriff der Inkommensurabilität stammt ursprünglich aus der Mathematik und bedeutet die Abwesenheit eines gemeinsamen Maßes für zwei Größen. Bekannt geworden ist der Begriff durch die Anwendung in der Wissenschaftstheorie in den Arbeiten Thomas Kuhns (*The Structure of Scientific Revolutions* 1962; auch 1970) und Paul Feyerabends (*Explanation, Reduction and Empiricism* 1962; *Against Method* 1975). Dort steht Inkommensurabilität für die prinzipielle Unvereinbarkeit wissenschaftlicher Probleme, Kriterien, Werte und Begriffe konkurrierender Paradigmen.<sup>52</sup>

Die entscheidende Verbindung zwischen Inkommensurabilität und relativistischer Argumentation besteht darin, dass die miteinander unvereinbaren Bereiche nicht durch eine übergeordnete rationale Instanz evaluiert, verglichen, kritisiert oder miteinander in Verbindung gesetzt werden können. Der Wechsel von einem zum anderen System geschieht nicht durch rationale Argumente, Beweise und eine begründete Überzeugung, sondern durch eine Art ›Über-treten‹; wenn er denn überhaupt geschieht. (Vgl. Kuhn 1962, 151)

Kuhns religiöse Metapher des Konvertierens ist nicht zufällig gewählt. Genau wie im Fall des religiösen Konvertierens taucht eine Adeptin in ein vollständiges System ein und akzeptiert es – idealerweise – nicht Stück für Stück, sondern als Ganzes, ohne dafür Beweise oder rationale Argumente zu haben. Statt durch einen Prozess rationaler Erwägung zu gehen, bekennt sie sich in einer bestimmten Erfahrung zu einer ganz anderen Welt-sicht. Diese neue Welt-sicht unterscheidet sich grundsätzlich von der alten

philosophical worry [...] that in some sense each of us occupies our own world, or at least sees the world through a worldview, which is somehow incommensurable with all others.« (Ebd., 62); »The thought is that each scheme, itself relative to context or culture, organizes or fits nature or the world or reality. In short, with the idea that neither reality itself, nor men's relation to it, nor the constraints of rational thinking set limits upon the content or form of such schemes, we reach relativism in earnest.« (Hollis und Lukes 1982b, 7)

52 In der zeitgenössischen Debatte wird Inkommensurabilität in der Wissenschaftstheorie – u.a. von Bird (2007), Chen (1997), Hoyningen-Huene (2001, 2008), Oberheim (2005, mit Hoyningen-Huene 1997 und 2003) und Sankey (u.a. 1991a, 199b, 1994, 1997) –, aber auch im Zusammenhang des epistemischen und moralischen Relativismus bzw. Realismus diskutiert.

und zwischen beiden kann nicht vermittelt werden. Das Feld der Wissenschaftlerinnen besteht dann aus Konvertierten und denjenigen, die sich ›im Widerstand‹ befinden; ganz im Sinne religiöser Fehden: »I would argue, rather, that in these matters neither proof nor error is at issue. The transfer of allegiance from paradigm to paradigm is a conversion experience that cannot be forced.« (Ebd.)

Im Fall naturwissenschaftlicher Theorien (ähnliches gilt auch für Moralsysteme) ist deren grundsätzliche Zugänglichkeit und Verständlichkeit durch Rückgriff auf die gemeinsame Lebenswelt oder die natürliche Sprache gegeben. Die Vertreter unterschiedlicher Systeme können sich *grundsätzlich* verständigen, wenn vielleicht auch nicht darüber, welches System vorzuziehen ist. So führt auch bei Kuhn die Inkommensurabilität zwar dazu, dass die Forscherinnen als Anhängerinnen verschiedener Paradigmen in verschiedenen Welten leben, aber nicht zu einem völligen Zusammenbruch der Kommunikation zwischen ihnen.

Entscheidend für die Inkommensurabilitätsthese im hier diskutierten Sinn ist aber, dass der Begriff der Inkommensurabilität nicht mehr im Sinne des naturwissenschaftlichen Kontexts verwendet wird. Er wird stattdessen auf den Bereich natürlicher Sprachen bzw. umfassender kultureller Begriffssysteme ausgeweitet. Damit ist der Rückgriff auf die natürliche Sprache als Meta-Sprache für die Überwindung der Verstehensprobleme ausgeschlossen. In diesem Sinne wird Inkommensurabilität als Unvergleichbarkeit (bei Chang 1997, Wang 1998, 2007) von Begriffsschemata bzw. als Unübersetzbarkeit von Sprachen aufgefasst. Auch dabei lassen sich noch mehrere Lesarten unterscheiden (bei Glock 2007 und Kusch 2012).<sup>53</sup> Aus diesen Optionen folgen grundlegende Probleme der Verständigung: »semantic incommensurability as standardly construed, [...] entails an impossibility in principle for the proponents of different theories to understand each other.« (Martens und Matheson 2005, 342)

Semantisch-begriffliche Inkommensurabilität zwischen Kulturen kann nun auf zwei Lesarten weiter präzisiert werden:<sup>54</sup>

- (SwIT) Schwache Inkommensurabilitäts-These: Für einige/viele Begriffe und Bedeutungen einer Kultur finden sich keine Entsprechungen in einer anderen Kultur. Eine direkte Übersetzung ist daher nicht möglich. Allerdings könnte gegenseitiges Verstehen durch eine detaillierte

53 Die Analyse des Begriffs der Inkommensurabilität und seiner Konsequenzen für anthropologische Forschung untersuchen Biagoli (1990) und Povinelli (2001).

54 Siehe z.B. die Darstellung Cappais: »Begriffliche Inkommensurabilität kann [...] zum einen als Unmöglichkeit auftreten, das Verstandene in einer anderen Sprache wiederzugeben [...] Zum anderen, wenn auch seltener, wird Inkommensurabilität aber auch dann unterstellt, wenn von der Unmöglichkeit ausgegangen wird, einen Zugang zum Fremden zu erhalten, wenn es also

Beschreibung der verschiedenen Gebrauchskontexte eines unbekanntenen Ausdrucks möglich sein.

- (StIT) Starke Inkommensurabilitäts-These: Inkommensurabilität steht für *grundsätzliche Skepsis bezüglich der Verstehbarkeit*<sup>55</sup> fremder Begriffe und Sprachen. Konkret wird dabei die Möglichkeit unübersetzbarer Sprachen oder die vermeintliche semantische Geschlossenheit bestimmter Sprachspiele, wie Religion oder Magie, diskutiert.<sup>56</sup> Der Unterschied zu SwIT zeigt sich darin, dass sich der grundsätzliche Zweifel auch auf die Möglichkeit ausdehnt, die fremde Sprache zu erlernen.<sup>57</sup>

Im weiteren Verlauf wende ich mich der StIT (in Kombination mit KRieS) als der Formulierung zu, welche die Behauptung prinzipieller Verständigungsbarrieren am konsequentesten fasst. Bevor ich zum nächsten Abschnitt übergehe, ist noch eine Anmerkung angebracht. Obwohl viele der bisher präsentierten Beispiele diese These ›dem‹ (Begriffs-)Relativismus zuschreiben, ist es interessant festzuhalten, dass niemand explizit die Unmöglichkeit von Verständigung in aller Radikalität verteidigt. Vielmehr vertreten einzelne Positionen einzelne Aspekte von StIT (Unübersetzbarkeit, Unverstehbarkeit, Unlernbarkeit, Undurchdringlichkeit etc.), wie sie weiter oben im Abschnitt Motive präsentiert wurden oder auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit zum Tragen kommen. Unabhängig davon, ob sich ein einzelner Ansatz findet, der alle Komponenten vereinigt, ist es entscheidend, die Frage zu beantworten, ob sich die These selbst verteidigen lässt.

### 1.2.3 Annahmen und Komponenten

Die Annahmen und Motive, welche bereits aufgegriffen wurden, können nun im Sinne der StIT systematisiert und in die jeweiligen For-

heißt: ›Das Fremde bleibt immer fremd‹. Problematisch an diesen Positionen ist [...] die Annahme, daß das Fremde unzugänglich bleibt bzw. daß wir keine Sprache haben, diese Fremdheit zu vermitteln.« (Cappai 2000, 254)

- 55 Dies ist von nun an gemeint, wenn ich vom ›verstehensskeptischen Ansatz‹ oder ›Verstehensskeptizismus‹ spreche.
- 56 »[P]artisans of the fashionable ›incommensurateness‹ thesis maintain that divergences really are both common and profound, and even conclude that translations from one vision to another are either impossible, or occur only as the result of an accidental, ›fluky‹, partial overlap between two visions.« (Gellner 1984, 247); »That is surely the popular conception of incommensurability: the inability of one body of thought to understand another. [...] Some styles of reasoning have been so firmly displaced that we cannot even recognize their objects.« (Hacking 1982, 59f.)
- 57 Natürlich betrifft diese Konstellation nicht den Erwerb der Erstsprache, sondern den Fall, dass eine erwachsene Sprecherin die ›fremde‹ Sprache lernen soll.

schungsgebiete eingeordnet werden. Nicht alle diese Annahmen sind expliziter Natur, teilweise plausibilisieren sie StIT als nicht hinterfragter Hintergrund.

### Annahmen über Kultur

Vor allem in philosophischen Argumentationen finden sich im Zusammenhang mit Kulturrelativismus häufig bestimmte, teilweise bereits genannte Annahmen über Kulturen: i) Kulturen seien in sich geschlossene, homogene Einheiten (vgl. Bernstein 2010, 381); ii) sie würden durch allumfassende, fixe Systeme von Überzeugungen bzw. Vorstellungen bestimmt; iii) ihre Ideensysteme manifestierten sich hauptsächlich oder ausschließlich in Sprache und Bedeutungen; iv) Aussagen über Kulturen ließen sich in Analogie zu den Naturwissenschaften generalisieren (s. Kritik von Moody-Adams 1997, Kogge 2002; Shimada und Straub 1999). Aber auch in der interkulturellen Kommunikationsforschung finden sich diese Annahmen, z.B. dass alle Angehörigen einer fraglichen Kultur über starre Überzeugungsmuster verfügten (Kritik in Loenhoff 2003). Um Konflikte zu lösen oder zu vermeiden, wird das Befolgen von Regelkatalogen empfohlen, die solche Überzeugungsmuster explizieren.

### Relativistische Komponenten

Die o.g. relativistischen<sup>58</sup> Thesen a)-c) werden in der analytischen Philosophie breit diskutiert:

a) Für epistemischen Relativismus sind Wissen und Rechtfertigung abhängig von epistemischen Systemen.<sup>59</sup> Das heißt, was als ein guter Grund oder Wissen zählt, gilt nie schlechthin, sondern in Abhängigkeit vom jeweiligen epistemischen Bezugsrahmen, z.B. zwischen wissenschaftlichen Paradigmen.<sup>60</sup>

- 58 Siehe für Überblickswerke zum Relativismus z.B. Swoyer (2003), Baghramian (2004), Meiland und Krausz (1982a), Holis und Lukes (1982a).
- 59 In »Relativism in On Certainty and other writings of the 1930s and 40s« (*unveröffentlicht a*) unterscheidet Kusch neun Thesen des epistemischen Relativismus, die aber mit leichten Modifizierungen auch für andere Relativismusformen charakteristisch sind. Vor allem die ersten drei Thesen haben eindeutigen Bezug zum Kulturrelativismus: (1) Abhängigkeit der Rechtfertigung einer Überzeugung vom epistemischen System; (2) Pluralismus epistemischer Systeme; (3) gegenseitige Exklusivität epistemischer Systeme, die zu ihrer Inkommensurabilität führen kann.
- 60 In der umfassenden zeitgenössischen Debatte u.a. Barnes und Bloor (1982), Bloor (2007, 2008), Boghossian (2006a, 2006b, 2011), Graham (2008),

b) Semantisch-begrifflicher Relativismus sagt, dass Begriffssysteme bzw. Sprachen der übergeordnete Rahmen<sup>61</sup> seien, von dem die Wahrheit von Aussagen und die Gültigkeit von Normen abhängen. Durch unterschiedliche Sprachen bzw. Begriffsschemata könne es zu miteinander unvereinbaren, aber gleichermaßen wahren Aussagen kommen. Inkommensurabilität als Unübersetzbarkeit sei das Resultat dieser Unvereinbarkeit.<sup>62</sup> Hinzu kommt oft die oben bereits genannte These der linguistischen Relativität (Sapir-Whorf-Hypothese).<sup>63</sup> Eine zentrale Debatte zum semantischen Relativismus ist durch Davidsons Kritik des Begriffsrelativismus<sup>64</sup> entstanden.<sup>65</sup>

Hales (2006), Kusch (2009, »Wittgenstein's On Certainty and Relativism«, »Relativism in On Certainty and Other Writings of the 1930s and 40s«), Sankey (2010, 2013), Nagel (1997), Rosen (2001), Schmitt (2007), Seidel (2014, 2013a, 2013b), Siegel (1987, 2011), Swoyer (2003), Williams (2007), White (2007), Wright (2006). Eine aktuell diskutierte Frage ist, ob Wittgenstein als epistemischer Relativist charakterisiert werden kann.

- 61 Siehe Baghramian (2004, Kap. 7.2) für eine Analyse der gängigen Vorschläge, was jeweils unter Begriff und Gehalt verstanden werden kann.
- 62 Mit dieser Form des Relativismus werden vor allem Quine (1960, 1969a) Putnam (1981), Goodman (1978), Nielsen (1977) assoziiert. Für Kritik s. Taylor (2011).
- 63 In eine andere Richtung geht die Diskussion, die semantischen Relativismus als Streit über extensionale Variation behandelt und diese Variation durch Kontext-Abhängigkeit, Zuordnungsabhängigkeit (assignment-dependency) oder Index-Abhängigkeit beschreibt. (Z.B. Kölbel 2002, MacFarlane 2003a, 2005, Garcia-Carpintero und Kölbel 2008). Diese Diskussion ist für mich von geringerem Interesse, da sie nicht direkt StIT betrifft.
- 64 Kritik am Konzept des Begriffsschemas findet sich nicht erst bei Davidson, sondern wird bei Wilfrid Sellars und W.V.O. Quine maßgeblich vorbereitet. Sellars attackiert in *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956/1997) den »Mythos des Gegebenen« als ein theoretisch hoch aufgeladenes Konstrukt der professionalisierten Erkenntnistheorie. Darunter wird die Annahme sinnlich gegebener Daten verstanden, eine Voraussetzung für eine empiristische Unterscheidung in Begriff und Gehalt. In »Two Dogmas of Empiricism« (1951) weist Quine die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zurück. Diese Unterscheidung steht in der Tradition von Kants Trennung zwischen begrifflichen Wahrheiten und solchen der Erfahrung. Diese Version der Unterscheidung in Begriff und empirischen Gehalt verteidigen Hacker (1996), Glock (2007) und Andere. Auch Quines Kritik der »Idee der Idee« und die Überlegungen zur radikalen Übersetzung in *Word and Object* (1960) bereiten den Boden für Davidsons Kritik des Begriffsschemas. In diesem Zusammenhang ist auch Rortys erkenntnistheoretische Kritik in *Mirror of Nature* (1979) von Bedeutung.
- 65 Davidsons Kritik am Begriffsrelativismus löste eine bis heute aktive Debatte aus, hauptsächlich gegen Davidson gerichtet (für Ausnahmen siehe Crumley 1989, Coll Marmol 2007, Taylor 2011): U.a. Lewis (1974), Rescher (1980),

Dieser widme ich mich später. Eine andere prominente Diskussion, aus der auch Antworten auf Davidsons Kritik kommen, sieht in Wittgensteins Konzept des Sprachspiels eine Form des semantischen Relativismus.<sup>66</sup>

c) Metaphysisch-ontologischer Relativismus<sup>67</sup> ist die These, wonach es vom jeweiligen Bezugssystem abhängt, was real sei bzw. welche Dinge in der Welt existierten. Dabei funktioniert das Bezugssystem als »Teigausstecher« und erschafft die Elemente aus einer neutralen Empirie (vgl. Putnam 1987a, 19; diese Metapher wird meist mit Goodman assoziiert). Da häufig das Begriffsschema oder die Sprache als Bezugssystem gemeint werden, wird ontologischer Relativismus häufig als eine Konsequenz des begrifflich-semantischen Relativismus aufgefasst.<sup>68</sup> So besagt Quines These der *ontologischen* Relativität, dass es keine Tatsache in der Welt gebe, die zwischen zwei gleich adäquaten, aber miteinander unvereinbaren *Übersetzungshandbüchern* entscheiden könnte.<sup>69</sup>

### Sprachphilosophische Komponenten

Die These *semantischer* Inkommensurabilität gehört auch unter die sprachphilosophischen Komponenten. Aber auch weitere Annahmen über die Natur von Sprache, Bedeutung und Kommunikation spielen eine wichtige Rolle. Dazu gehören nicht nur die Sapir-Whorf-Hypothese und die implizite Wirkung der Conduit-Metapher in philosophischen Diskussionen, sondern auch Quines These der *Unbestimmtheit der Übersetzung*. Quine argumentiert in *Word and Object* (1960) anhand seines berühmten Gedankenexperiments, der »radikalen Übersetzung«, dass es keine

Dancy (1983), Kraut (1986), Schick (1987), Putnam (1987b), Henderson (1994), Bar-On (1994), Child (1994), Hacker (1996), Case (1997), Foster (1998), Baghramian (1998, 2004), McDowell (1999), Nevo (2004) LePore und Kirk (2005), Glock (2007), Nulty (2009), Wang (2009a, 2009b), Coleman (2010), Wrisley (2011), Brons (2011), Edward (2012).

- 66 Siehe zur aktuelleren Debatte Egan, Hawthorne und Weatherson (2005), Egan (2007), Glanzberg (2007), Kölbel (2002, 2008), Lasersohn (2008), MacFarlane (2005, 2011, 2014), Recanati (2007), Stojanovic (2007), Stephenson (2010), von Fintel und Gillies (2008) sowie die Überschneidungen zu der Debatte des epistemischen Relativismus.
- 67 Glock (2007) schreibt dieser Form die Metapher des Lebens in verschiedenen Welten zu.
- 68 So z.B. Quine (1960, 1969a), Davidson (1974), Glock (2007, 2009), Baghramian und Carter (2016).
- 69 Für Goodman folgt aus der Unentscheidbarkeit zwischen Weltbeschreibungen die Existenz verschiedener Welten. Aber auch die Debatte um Wittgensteins Status als epistemischer Relativist hängt zentral mit Argumenten über Sprachspiele, Begriffe und Grammatik zusammen.

Möglichkeit der Sicherstellung der Korrektheit einer Übersetzung gebe. Es sei immer möglich, dass mehrere einander widersprechende Übersetzungen gleichermaßen gut mit dem genauen Verhalten der Sprecherinnen vereinbar wären. Die semantische Unbestimmtheit motiviert auch Quines gerade genannte These ontologischer Relativität. Aus der semantischen Unbestimmtheit folgt für den Kulturrelativismus auch, dass es keine objektive Sicherstellung des korrekten Verstehens eines Anderen gebe.

Diese Skepsis wird gestützt durch ein implizites *internalistisches* Bedeutungskonzept. Demzufolge ist Sprache ein abstraktes System von Ideen ›in den Köpfen‹ (vgl. Kritik von Putnam 1975b) Anderer, zu deren Denken wir keinen direkten Zugang haben. Das involviert das bereits erwähnte Problem des Fremdpsychischen. Folglich bleibt immer eine Skepsis, ob Verstehen erreicht wurde. Wichtig ist auch das hier involvierte sprachanalytische Konzept von Verstehen, welches ausschließlich in der Erfassung von Propositionen bzw. Sätzen besteht.<sup>70</sup>

### 1.3 Interdisziplinäre Begründung und Methode

#### 1.3.1 Selbstverständnis

Den kritisierten Annahmen über die Natur von Kultur, Kommunikation und Bedeutung möchte ich skizzenhaft eine andere Position gegenüberstellen, welche die kritisierten Punkte vermeidet. Hier handelt es sich nicht um eine geschlossene Theorie oder eine dogmatische Festlegung, sondern um ein soziologisch-kommunikationstheoretisches Selbstverständnis, das an entsprechenden Stellen im Verlauf der Arbeit weiter ausgeführt wird.

#### Kultur

Vortheoretische begriffliche Intuitionen sind die Grundlage philosophischer Sprachanalyse. *Prima facie* scheinen Aussagen über ›kulturelle Muster‹, ›traditionelle Rollenverständnisse‹ oder ›kulturelle Unterschiede‹ unproblematisch. Dafür bieten der alltägliche interkulturelle Kontakt in der heutigen globalisierten Welt sowie die Fülle an historischem, literarischem, wissenschaftlichem und populärwissenschaftlichem Material über ›Fremde‹ und ›Nachbarn‹ genügend Grundlagen. Wendet man

<sup>70</sup> Eine Alternative dazu sind kommunikationsbasierte Konzepte des Verstehens, z.B. in Ungeheuer (2010b), Loenhoff und Schmitz (2012). Demnach erfolgt Verstehen in der Kommunikation und aus der Perspektive der Kommunizierenden.

sich ›exotischeren‹ Fällen zu, ob in Form tatsächlicher ethnologischer Forschung oder von Gedankenexperimenten, wird es viel schwieriger, sowohl kulturelle Elemente von nicht-kulturellen zu unterscheiden als auch zwischen radikalen Unterschieden Gemeinsamkeiten zu finden. Dann scheint Kultur einen allumfassenden Charakter anzunehmen.

Was die Sozialwissenschaften angeht, ist der Begriff der Kultur einer der umstrittensten. Glaubt man Williams (1976, 87), handelt es sich um eines von ›two or three most complicated words in the English language‹. Diese Schwierigkeiten haben mehrere Gründe. Zum einen lässt sich die wissenschaftliche Beschreibung eines Phänomens nicht davon trennen, wie die untersuchten Menschen dieses Phänomen verstehen (vgl. Schütz 1971b, 7).<sup>71</sup> Der Begriff der Kultur hat mehrere nachhaltige Veränderungen und Erweiterungen in der Entwicklung unterschiedlicher Disziplinen erfahren.<sup>72</sup> Zum anderen herrscht nach wie vor Uneinigkeit darüber, ob Sprache und Kultur trennbar sind. In der Übersetzungsforschung führt diese Frage zu entscheidenden theoretischen Festlegungen.<sup>73</sup>

Ein plausibles Verständnis von Kultur(en) sollte weder in der Sicht von Kulturen als geschlossenen Monaden noch in einer Fülle von 165 Definitionen resultieren, wie in der oft zitierten empirischen Untersuchung von Kroeber und Kluckhohn (1952). Es muss Öffentlichkeit,<sup>74</sup> Lehr- und

<sup>71</sup> Siehe auch Cappai (2008, 17): »[D]ie Erforschung sozialer Wirklichkeit – sei nun diese als Lebenswelt, Sinnprovinz, Milieu oder einfach als Kultur definiert – [hat] im Anschluss an die Definition der Situation alltagsweltlicher Subjekte und an den Kontextbedingungen, in denen diese Definitionen stattfinden, zu geschehen.«

<sup>72</sup> »Originally, culture was simple. It referred exclusively to the humanist ideal of what was civilized in a developed society (the education system, the arts, architecture). Then a second meaning, the way of life of a people, took place alongside. Emphasis at the time was very much on ›primitive‹ cultures and tribal practices. With the development of sociology and cultural studies, a third meaning has emerged, related to forces in society or ideology. [...] [According to them] culture is a site of conflict for authority or power. When it is acquired, it is through the subliminal and enforced norms of, for example, capitalist and colonialist action.« (Katan 2009, 74)

<sup>73</sup> So hängt laut Katan (2009) eine Sicht von Übersetzung als Dekodierung von der strikten Trennung zwischen Sprache und Kultur ab und der Akzeptanz eines Bedeutungskonzepts im Sinne der Conduit-Metapher. Eine andere Position, wie z.B. bei Nida, würde Bedeutungen nicht als von einer Kultur zur anderen über-›tragbar‹ sehen, sondern als zwischen Menschen innerhalb ihrer jeweils eigenen Kontexte verhandelt (vgl. Nida 2002, 29). Damit ist Übersetzung stets eine ›relativist form of ›manipulation‹ [...], ›mediation‹ [...] or ›refraction‹ [...] between two different lingua cultures.« (Katan 2009, 75)

<sup>74</sup> »Culture is public because meaning is.« (Geertz 1973, 12)

Lernbarkeit und einen klaren Bezug zu sozialen Handlungen beinhalten, d.h. nicht nur aus abstrakten Sinn- und Überzeugungssystemen bestehen (vgl. Reckwitz 2010). So verstehen soziologische und kulturtheoretische Ansätze die Untersuchung von Kultur vor allem als eine transdisziplinäre Untersuchung von Kommunikations- und Interaktionszusammenhängen (Collier 2009; Moebius und Quadflieg 2011, 12; Cappai 2010, 21f.; Seipel und Rippl 2013).<sup>75</sup>

Vor allem in praxeologischen Ansätzen<sup>76</sup> werden kulturelle Phänomene als körper- und handlungsbezogene, sozial und institutionell strukturierte Vorgänge betrachtet, deren Sinn auch aus der Akteursperspektive erfasst werden muss. Dabei spielt der Vergleich zwischen Kulturen bzw. die Methodologie und Rechtfertigung eines solchen Vergleichs eine wichtige Rolle, denn Fremdverstehen wird als eine zentrale Frage des soziologischen Selbstverständnisses betrachtet (Cappai 2007, Straub 2010, Hahn 1994, Renn 2002, Loenhoff 2008):

»The famous anthropological absorption with the (to us) exotic [...] is, thus, essentially a device for displacing the dulling sense of familiarity with which the mysteriousness of our own ability to relate perceptively to one another is concealed from us. Looking at the ordinary in places where it takes unaccustomed forms brings out not, as has so often been claimed, the arbitrariness of human behavior [...], but the degree to which its meaning varies according to the pattern of life by which it is informed. Understanding a people's culture exposes their normalness without reducing their particularity. [...] It renders them accessible: setting them in the frame of their own banalities, it dissolves their opacity.« (Geertz 1973, 14)

Ein seit Wittgenstein dafür eingebürgerte Ausdruck, welcher sowohl in der philosophischen als auch der sozialwissenschaftlichen Debatte in diesem Zusammenhang genannt wird, ist ›Lebensform‹. Er soll die Fülle an zusammenhängenden Sprach- und Handlungsregeln, verallgemeinerten Problemlösungsstrategien, Vorstellungen und Erwartungen (Schütz 1971b) umfassen, die eine Gruppe (ob eine kleine Sprachgemeinschaft oder größere Gesellschaften) ausmachen.<sup>77</sup> Eine gemeinsame Kultur haben demnach

75 Eine kompakte Definition findet sich bei Cappai (2010, 29ff.), welcher Kultur als diejenige konstitutive Handlungsdimension bezeichnet, welche dauerhafte normative Orientierungsweisen und symbolische Inhalte einer Gruppe darstellt.

76 Zum ›practice turn‹ in den Sozialwissenschaften siehe u.a. Stern (2003), Turner (1994), Schatzki und Knorr-Cetina (2001), Schatzki (1996), Bloor (2001).

77 »A culture may be thought of as the way of life of a given social group, that will be shaped by more or less intricate patterns of normative expectations about emotion, thought, and action. These patterned expectations will typically take the form of social rules that give a distinctive shape to the group's

diejenigen, die solchen sozial gebilligten Normen und Regeln von Denken und Handeln folgen und dieses auch voneinander erwarten. (Vgl. Garfinkel 1955, 189)

## Kommunikation

Die in dieser Arbeit zentrale (kulturelle) Sozialhandlung ist Kommunikation,<sup>78</sup> aufgefasst als »konkrete, zeichenvermittelte Beeinflussungshandlung (oder eine Phase davon) zwischen wenigstens zwei menschlichen Individuen (oder auch Gruppen) innerhalb einer von diesen definierten räumlichen, zeitlichen und sozialen Situation.« (Schmitz 2003, 204) Das hier vertretene Kommunikationskonzept setzt sich deutlich ab vom Sender-Empfänger-Modell der Informationstheorie, der Conduit-Metapher und der Kodierung und Dekodierung internalistischer Bedeutungen. Gleichzeitig weist es einen Cartesianischen Zweifel an der Existenz und Zugänglichkeit anderer Bewusstseins ab, ganz im Sinne von Schütz' phänomenologischer Bestimmung: »Alle Erfahrung der sozialen Wirklichkeit ist auf das Grundaxiom der Existenz von anderen Wesen ›gleich mir‹ fundiert.« (Schütz und Luckmann 1979, 90) In Anschluss an die soziologischen Ansätze von Max Weber und Alfred Schütz gilt es dabei, die Sinnzuschreibungen der Akteure, ihre kulturellen, sozialen und kommunikativen Vorstellungen und gegenseitigen Erwartungshaltungen zu berücksichtigen.

Kommunikation ist dabei zuallererst ein Mittel der praktischen Problemlösung, Handlungskoordination (Loenhoff 2003) und gegenseitigen Steuerung (Bühler 1978). So lässt sich laut Ungeheuer (1987c, 77ff.) in jedem Kommunikationsakt einerseits ein Zweck unterscheiden, welcher diesen Akt in eine übergeordnete (Sozial-)Handlung einbettet und den Grund für die Initiierung des Kommunikationsaktes darstellt. Andererseits findet sich darin auch ein Kommunikationsziel, die gegenseitige Verständigung, also das Gelingen des Kommunikationsaktes selbst. Zu berücksichtigen ist, dass dieses Ziel nicht immer erreicht wird, weil Kommunikationsakte prinzipiell

practices. Of course, some kinds of social rules will be articulated more formally than others. The internal perspective on social rules is central to the life of the group.« (Moody-Adams 1994, 295)

78 Die Ethnographie der Kommunikation ist nur einer der verschiedenen Ansätze, die sich mit dem Kommunikationsphänomen als einem zentralen Bindeglied zwischen abstrakter Linguistik und soziologischen Zusammenhängen beschäftigen. Sprache gilt damit im Rahmen verschiedener sozialwissenschaftlicher Disziplinen als soziale und diskursive Kommunikationspraxis (Leeds-Hurwitz 1987), so in der erwähnten Diskurs- und Konversationsanalyse, in der Soziolinguistik, aber auch in pragmatisch orientierten Ansätzen. Damit geht auch ein intensives Interesse an der Erforschung der Kommunikation einher. (Siehe z.B. Mondada 2016)

»riskoreiche Anstrengungen« sind (Ungeheuer 1987c, 75). Kommunizierende interpretieren einander in einem fortwährenden Prozess sozialer Interaktion.

Zentral ist dabei die Auffassung des Kommunikationsaktes (in allen Formen und Gattungen) als einer Einheit, welche nicht auf Teilhandlungen von Sprecherin und Hörer reduzierbar ist. Betrachtet man die Face-to-Face-Kommunikation, eine Situation körperlicher Kopräsenz und uneingeschränkter gegenseitiger Wahrnehmung, als die Grundform des Kommunikationsereignisses (Berger und Luckmann 1966),<sup>79</sup> aus der jede andere Form der Interaktion abgeleitet wird, ist die theoretische Erfassung der dabei relevanten Prozesse von größter Bedeutung. Dabei zeigt sich, dass Kommunikation keineswegs der Austausch von Botschaften oder Nachrichten ist, sondern ein höchst komplexer multimodaler Prozess,<sup>80</sup> welcher eine ununterbrochene Anpassung und gegenseitige Bezugnahme der Beteiligten erfordert. Eine reduktive Charakterisierung in ›Sprecherin‹ und ›Hörer‹ und deren Individualhandlungen führt zu der verkürzten Sicht, dass der Kern der Kommunikation in der Äußerung, dem Ausdruck des Sprechers besteht.

Diese einseitige Sicht kritisiert Ungeheuer als »Ausdrucks-Kommunikation« (vgl. Ungeheuer 1987a, 294–297), da sie weder eine Abstimmung des Kommunikationsprozesses noch eine wechselseitige Orientierung zulasse. Der wichtigste Kritikpunkt daran ist aber, dass so ein Modell den falschen Eindruck unterstützt, dass der Erfolg der Kommunikation vom bloßen Hören bzw. ›Empfangen der Nachricht‹ durch einen passiven Hörer bzw. Empfänger abhängt. Dagegen schlägt Ungeheuer

79 Schütz und Luckmann (1979, 91) geben eine sehr klare Beschreibung und Analyse der Unmittelbarkeit der Face-to-face-Situation: »Ich erfahre einen anderen Menschen unmittelbar nur dann, wenn er mit mir einen gemeinsamen Sektor des lebensweltlichen Raums und der Weltzeit teilt. Nur dann erscheint mir der andere in seiner Leiblichkeit: sein Körper ist für mich ein wahrnehmbares und auslegbares Ausdrucksfeld, das mir sein bewußtes Leben erschließt. Nur dann ist es möglich, daß mein Bewußtseinsstrom in echter Gleichzeitigkeit verlaufen können: er und ich altern zusammen. Die Begegnung (face-to-face situation) ist die einzige soziale Situation, die durch zeitlich und räumliche Unmittelbarkeit gekennzeichnet ist. Sowohl der Stil als auch die Struktur der sozialen Beziehungen und Handlungen, die in dieser Situation stattfinden, sind dadurch wesentlich bestimmt.«

80 Dabei zeigt sich u.a. der enorme Einfluss des sozio-perzeptiven Kontakts für den Verlauf, die Beurteilung und den Erfolg der Kommunikation. Dabei handelt es sich um die bewussten und unbewussten Eindrücke, welche die Kommunizierenden aus ihrer gegenseitigen Wahrnehmung übereinander gewinnen. Auch die Art, wie diese Eindrücke an das Vorwissen der Kommunizierenden anschließen, spielt eine wichtige Rolle.

ein »Eindrucks-Modell« von Kommunikation vor. Dabei wird die *aktive* Leistung des Hörers im Verstehens- und Kommunikationsprozess herausgestellt. Die reziproken Bezüge konstituieren die Einheit des Kommunikationsakts, die sich nicht in isolierte Individualhandlungen zerteilen lässt:

»Für das Zustandekommen eines kommunikativen Ereignisses reicht es also nicht aus, daß ein Individuum A sich im Wahrnehmungskontakt mit einem Individuum B befindet und sich diesem gegenüber in Mitteilungsabsicht in gemeinsam bekannter Sprache äußert. Vielmehr muß gleichzeitig B zuhörend, deutend und schlußfolgernd um ein Verstehen des von A Intendierten bemüht sein. Genau dies beinhaltet – über Webers Begriff des sozialen Handelns weit hinausgehend – Ungeheuers Begriff der Sozialhandlung, nämlich eine Einheit aus in Verständigungsabsicht aufeinander bezogenen inneren und äußeren Handlungen wenigstens zweier Individuen in unmittelbarem oder mittelbarem Wahrnehmungskontakt, also ein nicht weiter zu zerlegender Konstitutionszusammenhang.« (Schmitz 2003, 199)

Zudem wird ein Kommunikationsprozess durch die wechselseitige Beeinflussung der Kommunizierenden in ihrem verbalen und nonverbalen Verhalten geleitet. Zwei weitere Faktoren wirken auf die gegenseitige Einflussnahme ein. Zum einen wechseln die Kommunizierenden in der Grundsituation dialogischer Kommunikation (vgl. Ungeheuer 1987c, 75) unentwegt zwischen Sprecherin- und Hörerrolle. Zum anderen haben sie stets *zugleich* beide Rollen, da sie ihr eigenes Verhalten überwatchen und auf eigene wie fremde Rückmeldungen reagieren.

Die bereits im Zusammenhang der ethnologischen Forschung angesprochene Notwendigkeit der Berücksichtigung der Teilnehmerin- bzw. Akteursperspektive zeigt sich im Fall der Kommunikationshandlung von einer anderen Seite. Die Kommunizierenden erleben den Kommunikationsakt als praktisch interessierte Beteiligte, mit Zielen und Zwecken, die ihr Verhalten fortwährend in komplexer Weise aneinander ausrichten. Das betrifft auch die Bedeutung ihrer verbalen und nonverbalen Handlungen, weil diese Bedeutung erst im Zusammenhang all dieser Faktoren gedeutet werden kann. Was also als eine Sinneinheit gilt und wie sie im Kommunikationsprozess individuiert werden kann, kann erst unter Berücksichtigung des gesamten Kommunikationsgeschehens bestimmt werden und nicht etwa durch die reine Erfassung von vollständigen/korrekten Sätzen.

Bedeutung und Verstehen<sup>81</sup>

Auch wenn ich mich einer kommunikationstheoretisch basierten Position anschließe, soll den im weiteren Verlauf diskutierten Ansätzen, die Bedeutung und Verstehen anders auffassen, möglichst viel Raum gegeben werden. Auch bei dem Versuch, weitestgehend voraussetzungsarm zu argumentieren, scheint mir kein Weg an Davidsons Einsicht vorbei zu führen, dass Bedeutung und Interpretation als einander wechselseitig bestimmende Begriffe mit erfolgreicher Kommunikation zusammenhängen. Genauer gesagt, hängen sie mit der Frage zusammen, was Verständigung in Kommunikationsakten heißt und wie sie herbeigeführt wird. Damit geht natürlich auch eine Ablehnung der Conduit-Metapher als Bedeutungskonzept einher.<sup>82</sup> Auch Wittgensteins Spätwerk beinhaltet Schlüsselemente eines kommunikations- und handlungsbasierten Bedeutungskonzepts. Darin sind Verstehensvorgänge nicht von der Teilnahme an gemeinsamen Sozialhandlungen zu trennen. Für Bedeutung gilt also, was Geertz für anthropologische bzw. ethnologische Interpretationen fordert, nämlich die Kontextualisierung in Situationen tatsächlicher Interaktion:

»If anthropological interpretation is constructing a reading of what happens, then to divorce it from what happens – from what, in this time or that place, specific people say, what they do, what is done to them, from the whole vast business of the world – is to divorce it from its applications and render it vacant. A good interpretation of anything – a poem, a person, a history, a ritual, an institution, a society – takes us into the heart of that of which it is the interpretation. When it does not do that, but leads us instead somewhere else – into an admiration of its own elegance, of its author’s cleverness, or of the beauties of Euclidean order – it may have its intrinsic charms; but it is something else than

81 Um das Konzept des Verstehens existiert in der deutschsprachigen Philosophie eine lange Diskussion, die vor allem mit Dilthey, Gadamer und Apel zusammenhängt. Während es Dilthey und der an ihn anschließenden Debatte um das Verhältnis von Natur- und Sozialwissenschaften geht, behandeln Gadamer, Apel und andere die Methode des Verstehens in Form des hermeneutischen Zirkels. Obwohl sich einige Überschneidungen mit dieser Tradition ergeben könnten, spielt sie in dieser Arbeit keine nennenswerte Rolle, da sie einen anderen Fokus hat und die grundsätzliche Ablehnung der StIT bereits voraussetzt. Der Anschluss und Vergleich dieser Debatte an die aktuellen Fragen der analytischen Philosophie wären Gegenstand einer anderen Arbeit.

82 »Meanings are not as it were there, present in the text awaiting collection: they are recovered by negotiation with the aid of shared conventions. Discourse is achieved by active interpretation, and unless the receiver is capable of the activity required of him then he can never realize the discourse as authentic.« (Widdowson 1985, 162f.)

what the task at hand – figuring out what all that [...] is about – calls for.« (Geertz 1973, 18)

Die Wichtigkeit der Berücksichtigung der Teilnehmerinperspektive findet sich in sozialwissenschaftlichen Ansätzen in der terminologischen Unterscheidung zwischen der teilnehmenden und der beobachtenden Perspektive. Aus der Sicht der Akteure entspricht Verstehen der erfolgreichen gegenseitigen Handlungskoordination, der reziproken Erfassung der kommunikativen Absicht (Ungeheuer 1987c, Grice 1957, 1975) und des subjektiven Sinns (Weber 1984). Erst aus der teilnehmenden Perspektive kann eine Kommunikationshandlung als Handlung individuiert werden. Die Beobachterperspektive ist auf eine wissenschaftliche Erklärung kommunikativer Handlungen aus. Sie bedarf des Bezugs auf die Teilnehmerinperspektive, möchte aber darüber hinaus Erklärungen auf sozial-struktureller Ebene und der Ebene kultureller Erklärungsmuster finden, die Handelnden selbst nicht im gleichen Maße bewusst zu sein brauchen (dazu Cappai 2010).<sup>83</sup>

## 1.3.2 Interdisziplinarität und StIT

Weshalb sollte die bisher formulierte Fragestellung als eine betrachtet werden, die interdisziplinär beantwortet werden kann oder gar muss? Um diese Frage zu adressieren, ist es notwendig, den Status von StIT zu thematisieren. Erst dann wird klar, weshalb diese Theorie nur durch die Kombination aus begrifflicher Argumentation und der Analyse von Kommunikation hinreichend geklärt und kritisiert werden kann. Entscheidend ist dabei, dass es sich bei Kommunikation um ein empirisches Phänomen handelt, das erst dann in seiner Komplexität verstanden werden kann, wenn auch kontextuelle, verkörperte und soziale Aspekte in die Analyse mit einbezogen werden. Die alleinige Betrachtung vollständiger Sätze bzw. Propositionen ist aus dieser Perspektive falsch.

Weder in den hier besprochenen analytischen Debatten über Relativismus oder Bedeutung noch in den zahlreichen ethnologischen oder kulturwissenschaftlichen Diskussionen wird thematisiert, was für eine Art von Theorie StIT oder SwIT darstellen. Bisher sind dazu eher offene Fragen als klare Antworten möglich: Handelt es sich um eine These, die mit ethnologischen, soziologischen oder kommunikationstheoretischen Ergebnissen überprüft, gestützt oder widerlegt werden kann? Oder ist es eine Fragestellung, auf die nur begriffsanalytische, philosophische Argumente eine

83 Die Inkommensurabilitätsthese oszilliert zwischen beiden Verstehenskonzepten. Einerseits steht sie für die Unmöglichkeit, eine andere Sprecherin zu verstehen, andererseits für Probleme, eine wissenschaftliche Erklärung der Handlungen Anderer zu geben, die diese z.B. rational erscheinen lässt.

befriedigende Antwort geben können? Sind also Argumente der ersten Art vorläufige, rein empirische und damit nicht grundsätzliche Antwortmöglichkeiten, welche den Kern der Fragestellung verfehlen, weil diese einen grundsätzlichen Skeptizismus involviert? In welcher Art und Weise kann und soll solchem Skeptizismus in Bezug auf das Verstehen von Anderen begegnet werden? Anders gefragt: Handelt es sich um eine Frage, die durch Begriffsanalyse und Gedankenexperimente überhaupt angemessen beantwortet werden kann? Welcher Art ist das Problem, das der Zweifel an gegenseitiger Verständigung aufwirft? Ist es

- a) ein Problem praktischer Verständigung zwischen Menschen,
  - a<sup>1</sup>) das wir an konkreten Fällen verfolgen können,
  - a<sup>2</sup>) das aufgrund bestimmter Eigenschaften von Sprache und Denken zwischen Menschen vorkommen könnte (vorgekommen ist oder gar besteht), oder
- b) ein Problem, das nur in Fällen von Begegnungen zwischen Menschen und außerirdischen Lebensformen vorkommen würde?

Führt man sich die obige ethnologische Fragestellung vor Augen sowie die spätere Rationalitäts-Relativismus-Debatte, liegt die Antwort nahe, dass es sich *nicht* um Probleme praktischer Verständigung der Option a) handelt. Den oben besprochenen Ethnologen wie Malinowski und Evans-Pritchard, aber auch Frazer und Durkheim, geht es um theoretische Klassifizierungen von Phänomenen in ihrem Verhältnis zu den bekannten Begriffen und Theorien unserer eigenen Gesellschaft und um die Frage, ob Magie und Religion in ihrer soziologischen Struktur oder inhaltlichen Zusammenhängen untersucht werden sollen.

Wie steht es in der philosophischen Debatte? Darin werden Fragen behandelt, die mit Rationalitätsstandards und Begründungen für die Überlegenheit der jeweiligen Position zu tun haben. Diese Fragen sind von den Interessen der Ethnologen und ihren tatsächlichen Forschungsfällen recht weit entfernt. Daher kann man sagen, dass *tatsächliche* Fälle von kultureller Begegnung bzw. Differenz in der ethnologischen Forschung sich nicht dazu eignen, die radikale Idee von Verstehensgrenzen und Inkommensurabilität zu unterstützen; zumindest nicht in der Form, wie sie sich im Begriffsrelativismus finden. In den im weiteren Verlauf dieser Arbeit besprochenen Texten, die für Begriffsrelativismus argumentieren, finden sich Argumente für StIT (oder eine damit verwandte Theorie), die auf radikalen Begriffsunterschieden in Gedankenexperimenten oder im Vergleich zu vergangenen Epochen aufbauen. Ihre Argumentationen betreffen aber nicht nur die Möglichkeit außerirdischer Sprachen, sondern auch radikale Differenzen zwischen menschlichen Sprachen und Begriffen. In diesem letzten Sinne wird das Argument auch von Davidson aufgenommen. Er argumentiert gegen die Möglichkeit einer sprachlichen Verstehensgrenze

zwischen Menschen, und zwar einer Verstehensgrenze aufgrund von Differenzen in Begriffsschemata.

Die Differenzierungen zwischen den Optionen – a) Probleme praktischer Verständigung und b) Problem der möglichen Begegnung mit nicht-menschlichen Sprecherinnen – sind in der Rede vom ›Leben in verschiedenen Welten‹, ›Inkommensurabilität von Begriffsschemata/Kulturen‹ etc., aber auch in gegen Davidson gerichteten Verteidigungen von Begriffsschemata *nicht* zu finden (s. dazu Göller 2003, Berstein 2010). Das führt zu einer großen Bandbreite dessen, was unter dieser These verstanden werden kann. Darin spielen die unterschiedlichen, bereits erwähnten Motive eine Rolle, so dass die Inkommensurabilitätsthese zwischen semantischen, kulturellen, sozialen, politischen und handlungsbezogenen Aspekten wechselt. Somit kann sie, je nachdem welcher Aspekt gerade im Vordergrund steht – z.B. Vermeidung von Ethnozentrismus/Kolonialismuskritik, Kritik am radikalen Relativismus oder auch theoretische/praktische Umgangsweisen mit ›dem‹ Fremden –, immer wieder von Neuem in Erscheinung treten und reformuliert werden.

Dieser gordische Knoten kann nicht durch eine einzige Formulierung ›der‹ These von Inkommensurabilität als Verstehensgrenze gelöst werden. Deshalb kann auch die Festlegung auf starke semantische Inkommensurabilität nicht alle Aspekte der ursprünglichen Idee des Lebens in verschiedenen Welten erfassen. Die auf Wittgensteins Begriff der Lebensform beruhende Kritiklinie an Davidson greift dieses Problem im letzten Kapitel auf, denn in ihr wird eine handlungsbezogene Form der These diskutiert, die StIT im streng *sprachlichen* Sinne nicht mehr entspricht. Dabei handelt es sich weniger um ein Problem, eine hinreichend generelle Definition ›der‹ Inkommensurabilitätsthese zu finden, die für alle hier diskutierten Fälle gleichermaßen anwendbar ist. Vielmehr handelt es sich um eine Eigenschaft der These über Inkommensurabilität als Verstehensgrenze selbst. Sie enthält so heterogene Bestandteile, dass es nicht sinnvoll scheint, sie unter eine Definition zu zwingen. Für mich steht jedoch nicht die Idee eines Beweises oder der Erfassung aller möglichen Fälle im Vordergrund, sondern, um in der Metapher zu bleiben, das Zerschlagen des Knotens. Das soll wesentlich durch zwei Schritte geschehen.

Erstens will ich zeigen, dass ein solcher Verstehensskeptizismus in Bezug auf Menschen nur unter unplausiblen Annahmen über die Natur von Bedeutung, Interpretation und Kommunikation erst aufrechterhalten werden kann. Zweitens möchte ich verdeutlichen, dass die Verstehensskepsis aus nur *einer* Disziplin heraus nicht befriedigend beantwortet werden kann. Es bedarf der Interaktion beider Disziplinen, der Philosophie und der Kommunikationstheorie, um beide Teilfragen [a) als Problem praktischer Verständigung und b) als Problem der möglichen Begegnung mit nicht-menschlichen Sprecherinnen] zusammen adressieren zu können.

Die sozialwissenschaftliche Forschung braucht die Reflexion der *relativistischen* Annahmen über Kultur und Bedeutung, welche oftmals ihren impliziten theoretischen Hintergrund bilden.<sup>84</sup> Die analytische Diskussion des Begriffsrelativismus in Anschluss an Davidson bedarf der Erkenntnis, dass Bedeutung und Interpretation systematisch mit Kommunikationsvorgängen in ihrer ganzen Komplexität zusammenhängen. Interpretation, Übersetzung und Verstehen sind keine Operationen, über deren Gelingen oder Scheitern auf abstrakt-formale Weise befunden werden kann. Die Frage nach möglichen Grenzen des Verstehens, nach inkommensurablen Begriffsschemata, unübersetzbaren Sprachen, radikaler Differenz und Leben in verschiedenen Welten kann nicht anders beantwortet werden als durch die Zusammenführung beider Bereiche.

### 1.3.3 Methode

Das bisher Gesagte dient als eine sehr heterogene multidisziplinäre Einleitung und Problemstellung. Um die unterschiedlichen disziplinären Selbstverständnisse, Methoden und Diskussionsstrategien zu einer kohärenten Abhandlung zu vereinen, ist die weitere Diskussion auf zwei philosophische Hauptfiguren fokussiert. Beide spielen für die Kommunikationstheorie eine herausragende Rolle.

Die erste, eindeutig protagonistische Figur ist Donald Davidson. Sein auf Interpretation und Kommunikation ausgerichteter, holistischer Ansatz sowie insbesondere seine Kritik des Begriffsrelativismus bilden die Grundlage dieser Arbeit. Dabei geht es mir einerseits darum, aus Davidsons zahlreichen Arbeitsgebieten die spezifisch kommunikationstheoretischen Aspekte herauszuarbeiten. Diese dienen als positive bzw. konstruktive Antwort auf die Frage nach Verstehensgrenzen im Sinne von StIT. Andererseits steht Davidsons im Jahr 1974 veröffentlichte Aufsatz »On the Very Idea of a Conceptual Scheme« im Mittelpunkt der negativen bzw. kritischen Antwort auf StIT. In diesem Text kritisiert Davidson

84 Kommunikationswissenschaftliche Forschungen zum Thema interkulturelle Kommunikation befassen sich eher mit Einzelphänomenen (Kommunikation zwischen Gruppe A und Gruppe B) und implizieren häufig problematische Annahmen bei der Konstitution des Untersuchungsgegenstands (s. Povinelli 2001; auch Shimada und Straub 1999, 45 f. zum wissenschaftstheoretischen Projektionsproblem im kulturwissenschaftlichen Raum). (Überblick in Winter 2008; auch Loenhoff 2003, 105 für eine Kritik grundlegender Prämissen der interkulturellen Kommunikationsforschung.) Kommunikationstheoretische Fragen werden meist im soziologischen Feld diskutiert (z.B. Göller 2000, Loenhoff 2008, Schützeichel 2004, Renn 2002; zum Identitätsproblem der Kommunikationswissenschaft siehe z.B. Karasin 2007 und Kolb 2006).

Begriffsrelativismus, insofern sich dieser auf die Inkommensurabilität von Begriffsschemata beruft und Unübersetzbarkeit zur Folge hat. Damit entspricht Davidsons Angriffsziel der Formulierung von StIT. Nach einer Einführung von Davidsons Position und seiner Kritik in »On the Very Idea« widme ich mich der Diskussion der zahlreichen Kritiken an Davidson.

Die zweite Figur ist Ludwig Wittgenstein, genauer gesagt, der »späte« Wittgenstein. Er hat eine janusköpfige Position in der Arbeit. Antagonistisch ist sie, insofern hier hauptsächlich diejenigen Kritiken an Davidson diskutiert werden, welche sich auf Wittgensteins Spätwerk berufen. Darunter finden sich spezifische Kritiken an Davidsons Argumentation in »On the Very Idea«, aber auch an seiner Gesamtposition. Meine Strategie besteht einerseits darin, diese Texte kritisch daraufhin zu prüfen, inwiefern sie eine Gefahr für Davidsons Argument gegen StIT darstellen. Andererseits versuche ich stets, die Analyse mit einer anderen Sicht zu verbinden, die sich – bei all der Heterogenität der Ansätze – als kommunikationstheoretische Sicht beschreiben lässt. Aus dieser Perspektive erfolgt an einigen Stellen auch meine Kritik an Davidson.

Im Kapitel 3 geht es um die Verteidigung des Begriffsrelativismus durch die Möglichkeit einer unübersetzbaren Sprache. D.M. Dancys und Peter Hackers Argumente für die Möglichkeit unübersetzbarer Sprachen und gegen Davidsons Sprachbegriff werden unter die Lupe genommen. In Kapitel 4 ist der Anti-Konventionalismus in Davidsons späteren Schriften Gegenstand verschiedener Kritiken, u.a. von Michael Dummett. In Davidsons Argumentation gegen ein konventionalistisches Verständnis von Sprache und Verstehen zeigt sich auch eine kommunikationstheoretische Antwort auf das durch StIT aufgeworfene skeptische Problem. Diese »positive« Antwort wird durch Karl Bühlers sprachtheoretische Arbeiten gestützt. Im folgenden Kapitel geht es um das Prinzip der Großzügigkeit. H.-J. Glock u.a. argumentieren, dass dieses Prinzip keine Bedingung von Interpretation sein könne, denn sowohl in Bezug auf die Wahrheits- und Rationalitätszuschreibungen als auch in Bezug auf Übersetzbarkeit sei pauschale Großzügigkeit falsch.

Im letzten Kapitel wenden sich kommunikationstheoretische und soziologische Ansätze schließlich gegen Davidson. Hier wird zum einen Davidsons linguistisch-propositional zentriertes Konzept der prinzipiellen Interpretierbarkeit durch die Verbindung von Sprache und Handlung im Sprachspiel und der Lebensform angegriffen. Zum anderen zeigen Disziplinen wie die Ethnographie der Kommunikation oder auch die Translatologie, dass Davidsons Sicht von Sprachkompetenz zu kurz greift und radikale Interpretation nicht tragen kann. Anschließend überlege ich, inwiefern Davidsons Position modifiziert werden kann, um diese Kritiken aufzugreifen. Bei näherer Analyse zeigt sich, dass auch Wittgenstein nicht als Vertreter eines radikalen Verstehensskeptizismus verstanden werden sollte. Darin offenbart sich Wittgensteins protagonistische Position

in dieser Arbeit. Er selbst gibt Gründe, gegenseitige Verständigung unter Menschen niemals aus prinzipiellen Gründen auszuschließen. Diese Gedanken finden sich in seiner Rede von einer »gemeinsamen menschlichen Handlungsweise« und »menschlicher Natur«.

Zudem findet sich in Wittgensteins Spätphilosophie ein für meine Fragestellung zentrales Ergebnis: Die Rede von prinzipiellen semantischen oder epistemischen Verstehensgrenzen ist genauso verfehlt wie eine pauschale Garantie von Verständigung. Beide Extreme ergeben nur unter der verfehlten Annahme Sinn, dass Sprache und tatsächliche soziale Handlungen von kommunizierenden Menschen trennbar sind.