

Erschienen in: Kämper, Heidrun/Eichinger, Ludwig M. (Hrsg.): Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung. – Berlin, New York: de Gruyter, 2008. S. 262-276. (Institut für Deutsche Sprache. Jahrbuch 2007), <https://doi.org/10.1515/9783110970555-013>

BERND ULRICH BIERE

Sprachwissenschaft als verstehende Wissenschaft

Abstract

Der Beitrag zeigt auf, dass eine bestimmte Perspektive auf Sprache und Kommunikation notwendig auf verstehende Methoden rekurrieren muss, um die Dynamik sprachlich-kommunikativen Handelns angemessen zur Geltung bringen zu können. Wer sprachliche Kommunikation „beschreiben“ will, muss verstehen, was die Partner tun und er muss (ex post) verstehen, wie sich die Partner in der Situation verstehen: er muss ‚Verstehen‘ verstehen.

Analog zu einem solchen *parole*-bezogenen analytischen Vorgehen im Sinn einer *linguistischen Hermeneutik* wird als sprachtheoretischer Bezugspunkt eine *hermeneutische Linguistik* vorgestellt. Aus deren Einordnung in die Tradition der Aufklärungshermeneutik wie der romantischen Hermeneutik, sowie aus Bezügen zu kognitivistischen, konstruktivistischen und dekonstruktivistischen Theorieansätzen wird die Idee einer „radikalen Hermeneutik“ entwickelt, die im Zusammenspiel mit Dialektik und Rhetorik den theoretisch-methodischen Rahmen für ein breites Spektrum zentraler linguistischer Fragestellungen abzugeben vermag.

Verstehende Wissenschaft und Verstehenswissenschaft

Die Frage nach angemessenen Methoden linguistischen Arbeitens ist nicht zuletzt eine Frage danach, in welcher Weise wir unsere Gegenstände auffassen, also theoretisch konzeptualisieren. Je nachdem, ob ich Sprache auffasse als ein System generativer Regeln, oder ob ich Sprache auffasse als ein nicht nur Welt repräsentierendes, sondern konstituierendes Medium; je nachdem, wie ich den Begriff des sprachlichen Zeichens oder den Zusammenhang von *langue* und *parole* verstehe, ob ich einen statischen oder einen dynamischen Zeichen- und Sprachbegriff zugrunde lege, ob Sprache mich als historisches Phänomen, als soziales oder systemhaftes Gebilde, als individueller Sprachbesitz oder als überindividuelles Medium der Kommunikation interessiert, immer ist es eine bestimmte Sicht auf den Gegenstand Sprache: Eine Sicht oder Perspektive, unter der der scheinbar objektiv gegebene und identische Gegenstand jeweils in einem anderen Licht erscheint, im Licht der jeweiligen Sprachauffassung, der jeweiligen Theorie, unter der ich ihn betrachte, im Licht des jeweiligen (Erkenntnis-)Interesses.

Ein solcher „Perspektivismus“ verweist auf „Unterschiede“, macht sie sichtbar: Alterität, Pluralität, Heterogenität – wir verfügen über ein ganzes Feld von Begriffen, um ‚Differenz‘ sichtbar zu machen und in unterschied-

lichen theoretischen Perspektiven zur Geltung zu bringen, aber auch praktisch damit umzugehen vom interkulturellen Lernen bis hin zum ‚diversity management‘ (vgl. Liebert 2003). Auch die Frage nach dem Verstehen lässt sich in diesem begrifflichen Kontext, im Spannungsfeld von Differenz und Identität, verorten. Wenn ich den weit gespannten Diskussionszusammenhang, in dem die Beziehung von Identität und Differenz philosophiegeschichtlich thematisch wird, hier auch nur andeuten kann, so möchte ich doch die Frage, wie Sprachwissenschaft auf der methodischen Ebene als „verstehende Wissenschaft“ und auf der Gegenstandsebene als „Wissenschaft vom (sprachlichen) Verstehen“, als „Sprachverstehenswissenschaft“, zu begreifen ist, in eben diesem Diskussionszusammenhang zu behandeln versuchen, und damit für die Linguistik einmal mehr den Versuch unternehmen, „am Verstehensdiskurs anderer Verstehenswissenschaften verstärkt teilzunehmen“, wie Hermanns/Holly (2006, S. 491) in ihrer Zusammenfassung der Sektion „Linguistische Hermeneutik“ des Münchener Germanistentages 2004 fordern. Dabei geht es mir nicht um eine linguistische Neuauflage des „Positivismustreits“, der in der deutschen Soziologie in den 60-er Jahren des 20. Jahrhunderts als Streit zwischen Neopositivisten/Kritischen Rationalisten auf der einen und Vertretern der Frankfurter Schule, der „Kritischen Theorie“ auf der anderen Seite diskursiv inszeniert worden ist, sondern schlicht darum zu zeigen, dass Sprache und Kommunikation in einer bestimmten Perspektive Gegenstände sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Forschung sind, über die wir in einer „Linguistik des Sinns“ (Coseriu 1980) nur dann etwas Bedeutsames sagen können, wenn wir uns ihnen (i) mit verstehenden Methoden zuwenden und (ii) das Sprachverstehen der an einer Kommunikation Beteiligten wie unser je eigenes Sprach- bzw. Sinnverstehen als *Sinn-Konstruktionen* thematisieren und kritisch reflektieren.

Im ersten Sinn ist die Linguistik eine „verstehende Wissenschaft“, im zweiten Sinn ist sie eine Wissenschaft vom Verstehen, genauer: vom „Sprachverstehen“ (Hermanns/Holly 2006, S. 491). Und „das Verstehen ist das A und O von Sprache“ (ebd., S. 3).

Sisyphos

Das Verstehen und Interpretieren (von Texten) hat eine lange, eher literatur- als sprachwissenschaftliche Tradition, nämlich in der Hermeneutik. Und seit einigen Jahrzehnten ist das Sprachverstehen bzw. das Verstehen von Texten, wenn auch nicht in einem historisch-hermeneutischen, philologischen Kontext, fast zu so etwas wie einem Forschungsprogramm geworden: in den Kognitionswissenschaften und in der Künstlichen Intelligenz-Forschung, in einer konstruktivistischen oder auch de-konstruktivistischen Deutung von Verstehensprozessen, und schließlich auch im Kontext interkultureller Verständigung. – „Ein weites Feld“ also. Oder gar eine „unendliche Geschichte“? Mindestens eine „unendliche Aufgabe“. Als solche nämlich hat Friedrich D. Schleiermacher im 19. Jahrhundert das Verstehen charakterisiert. Ob es uns

gefällt oder nicht, wir fangen immer wieder neu, wenn nicht von vorn damit an. Heißt das aber, wir erreichen nie das Ziel? Und wäre das Verstehen dann nicht eine Sisyphos-Arbeit? Oder ist es überhaupt keine „Arbeit“, „geschieht“ es uns einfach (vgl. Wittgenstein 1967, § 150 ff.)? – Lassen wir uns nicht entmutigen: Wir nähern uns dem Ziel durchaus immer mehr an, ohne es allerdings jemals definitiv zu erreichen. Jedes Verstehen ist „approximativ“. Aber das reicht ja vielleicht schon. Albert Camus schreibt in seinem Sisyphos-Essay: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (Camus 1960, S. 158).

Ob dies die Basis einer Philosophie des Scheiterns, des Absurden oder des Glücks ist, was hat das mit Sprachwissenschaft zu tun? Nun: Unsere linguistisch-hermeneutische Frage ist, wie wir es schaffen können, die „unendliche Aufgabe“, nicht nur Sprache zu verstehen, sondern auch noch ‚Verstehen‘ zu verstehen, zu bewältigen. – Brauchen wir dazu eine „linguistische Hermeneutik“ als neue linguistische Teildisziplin, wie es Hermanns (2003) gefordert hat oder brauchen wir eine „hermeneutische Linguistik“, für die bereits Jäger (1975) eingetreten ist, oder brauchen wir beides im Kontext einer „radikalen Hermeneutik“ im Verbund mit Rhetorik und Dialektik, wofür ich plädiere (s. Biere 2006, S. 505 f.).

Da ein solches Programm theoretisch bzw. historisch nicht voraussetzungslos ist, müssen wir uns natürlich auch fragen, aus welchen Strängen der sprachphilosophischen und hermeneutischen Tradition heraus sich ein solches Programm (historisch) begründen ließe?

Meinen und Verstehen

Wenn wir verstehen wollen, was Menschen meinen, wenn sie etwas Bestimmtes sagen, etwas auf diese oder jene Art ausdrücken, dann kommen wir mit deduktiven Verfahren nicht weit, weil es zwar Regelhaftes sein mag, aber nichts Natur-Gesetzmäßiges, dem Menschen in ihrem (auch sprachlichen) Handeln folgen, wohl auch nicht den „Gesetzen“ der menschlichen Natur. Wir hören oder lesen, was Menschen sagen oder schreiben und wir glauben zu wissen, was damit gemeint ist, d. h. wir glauben es (richtig) zu verstehen. In der Regel ziehen wir Schlüsse, bilden Inferenzen oder Analogien. Und auch dabei haben wir durchaus das Gefühl, etwas zu verstehen, zumindest das Nötigste, um unsere kommunikativen Ziele auch unter widrigen Umständen einigermaßen adäquat erreichen zu können. Das gilt in der Regel auch dort, wo wir uns in einer fremden Sprache und Kultur bewegen, in der wir ohne *wenn* und *aber*, jedoch mit *bitte* und *danke* und *ja* und *nein* erstaunlich gut klar kommen, auch wenn wieder einmal niemand Deutsch spricht, wir also offensichtlich nicht auf Mallorca sind.

Wenn ich in Polen ein Bier, *piwo*, bestelle, weiß die Bedienung zwar sofort, was ich will (auch wenn sie vielleicht meine polnische Aussprache etwas seltsam findet), aber es gibt weiteren Klärungsbedarf. Welche Marke? Ver-

stehe ich nicht? Sie nennt eine. Verstehe ich. *Zywiec, tak*. Was jetzt noch? Kopfschütteln. Versteh ich nicht. Sie zeigt es mit den Händen. Aha, ein großes oder kleines. Das bekomme ich geregelt, ohne irgendetwas von dem „verstanden“ zu haben, was die Bedienung gesagt hat. Ich habe es *geraten*:

Wer in ein fremdes Land kommt, wird manchmal die Sprache der Einheimischen durch hinweisende Erklärungen lernen, die sie ihm geben; und er wird die Deutung dieser Erklärungen oft *raten* müssen und manchmal richtig raten, manchmal falsch raten (Wittgenstein 1967, § 32).

Aber ich habe auch „verstanden“, dass es Fragen waren, auf die die Bedienung eine Antwort erwartete, um die Bestellung zu meiner Zufriedenheit ausführen zu können. Die (Schein?-) kommunikation funktioniert, weil wir das Skript kennen für die in der Fremdsprache zunächst sehr komplex erscheinende (sprachliche) Handlungsfolge ‚ein Bier bestellen‘. Aber es ist nicht der Bestellvorgang an sich, der besonders komplex wäre. „Komplex“ ist letztlich auch nicht die im engeren Sinn sprachliche Realisierung. Sie erscheint uns nur dann als komplex, wenn wir die betreffende Sprache nicht beherrschen, sie uns ‚fremd‘ ist. Aber vielleicht müssen wir nicht unbedingt die Wörter verstehen. (Bei den Durchsagen auf deutschen Bahnhöfen verstehe ich meistens auch nicht viel mehr als auf polnischen.) Vielleicht habe ich also gerade in dem Moment „verstanden“, in dem mir klar wurde, dass ich nicht die Wörter „verstehen“ musste, um kommunikativ erfolgreich zu sein. Ich musste verstehen, nach welchem Muster oder Skript eine bestimmte Art von Kommunikation abläuft. Wenn das Skript ähnlich ist, wie das uns für diese Art von Situation bekannte, dann klappt es, wenn es uns zudem noch gelingt, die Frage-Antwort-Kommunikation auf Entscheidungsfragen zu beschränken, wir also nur mit *ja* oder *nein* antworten müssen.

‚Verstehen‘ verstehen

Wollen wir linguistisch beschreiben, wie es einem Partner in einer fremden Sprache und Kultur gelingt, ein Bier zu bestellen, wie es ihm gelingt, sein kommunikatives Ziel zu erreichen, obwohl er kaum ein Wort in der fremden Sprache spricht und versteht, so fragen wir uns als Beobachter, wie die Kommunikationspartner – hier also (muttersprachige) Bedienung und (fremdsprachiger) Gast – ihre kommunikativen Züge wechselseitig verstehen, welche Verstehenshypothesen sie machen und wie sie „unter diesen Hypothesen“ welche weiteren Handlungsschritte anschließen. Wir sehen aber vielleicht auch, wo sie sich eventuell nicht verstehen oder missverstehen, und versuchen auch dies zu beschreiben. Wir versuchen also ihr, wie ich es nennen möchte, „Partnerverstehen“ zu rekonstruieren. Genau dies ist ein wesentlicher Aspekt der Beschreibung von Kommunikationen: zu verstehen, wie sich die Partner verstehen, ‚Verstehen‘ zu verstehen.

Unbeteiligt-Sein ist dabei zwar einerseits entlastend und scheint fast der Garant für so etwas wie „Objektivität“ zu sein, andererseits schränkt es

unseren „Zugang“ zum Partnerverstehen aber auch erheblich ein. Allerdings können wir als Beobachter und Beschreibende die kommunikativen Züge ex post besser überblicken als die in die Kommunikationssituation eingebundenen Partner. Wir können retrospektiv voraus schauen, d. h. wir wissen, wie es weitergeht bzw. weitergegangen ist, „sehen“ also ex post mehr, sind aber trotzdem oft unsicher, wie wir es verstehen sollen, d. h. was das überhaupt ist, was wir sehen. So sind wir in gewisser Weise „klüger“ und in gewisser Weise „dümmer“ als die Beteiligten. Und dies wohl auch dann, wenn wir uns auf verschiedene Verfahren der teilnehmenden Beobachtung einlassen. Die Aufgabe bleibt letztlich immer, „die Rede zuerst ebenso gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“ (Schleiermacher 1838; 1977, S. 94). Der Beobachter und Interpret einer Kommunikation versteht „ebenso gut“ wie die Partner, wenn er ihr Partnerverstehen (richtig) versteht, und dann „besser“, wenn er sein Beobachterverstehen versteht, d. h. dieses begründen und kritisch reflektieren kann. Dazu muss er in der Regel noch einen weiteren methodischen Schritt tun. Er muss für den Zweck der Analyse jene Voraussetzung schaffen, die schon Dilthey (1900) als Bedingung für eine wissenschaftliche Analyse gefordert hat, denn erst wenn die zu verstehende „Lebensäußerung fixiert ist und wir so immer zu ihr zurückkehren können“, könne von „Auslegung oder Interpretation“ gesprochen werden, d. h. von einem „kunstmäßige[n] Vorgang, in dem ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht wird“ (Dilthey 1900; 1974, S. 319). Der Beobachter muss die beobachtete Kommunikation also dokumentieren, sie aufzeichnen, transkribieren, damit er schließlich das tun kann, was den Ausgangspunkt des hermeneutischen Geschäfts bildet: Texte lesen.

Erst wenn wir in diesem Sinn wieder Texte *lesen* können, sind wir als Beobachter tatsächlich in einer besseren Situation als die Interaktionspartner, erst dann haben wir ein Stück weit jenen Überblick, der den Interaktionspartnern im Eingebundensein in die Kommunikationssituation zwangsläufig fehlt.

Abduktion und Divination

Wer eine solche verstehensorientierte linguistische Analyse von Gesprächen in Angriff nehmen will, hat methodisch sicherlich nicht die Möglichkeit, sein Verständnis einfach aus einer Gesetzhypothese zu deduzieren. Aber ihm bleiben induktive oder genauer (wie Charles S. Peirce es genannt hat), abduktive Möglichkeiten des Schließens, bei denen gleichermaßen, ja gleichzeitig, induktiv (in der Konstruktion der Regel) und deduktiv (im Akt der Subsumption des Falls unter die Regel) geschlossen wird. Das erscheint zirkulär und ist es auch, im Sinn eben jenes Schlussverfahrens, das Peirce „Abduktion“ nennt:

Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a

value, and deduction merely evolves the necessary consequences of a pure hypothesis. Deduction proves that something *must* be; Induction shows that something *actually is* operative; Abduction merely suggests that something *may be* (Peirce 1965, 5.171).

Es ist gleichermaßen zirkulär in dem Sinn, in dem wir vom „hermeneutischen Zirkel“ sprechen. Auch aus diesem Zirkel scheint es für Sisyphos keinen Ausweg zu geben. Aber vielleicht eine Art „Ausbruch“. Am Anfang (eines Textes) bedarf es in der Tat jenes „kühnen Entwurfs“, der nach Schleiermacher das „divinatorische“ Moment jedes Verstehens kennzeichnet: Um zu verstehen, was das, was uns zunächst als Einzelnes erscheint als Teil eines Ganzen bedeuten könnte, das wir aber noch nicht kennen, müssen wir dieses Ganze gewissermaßen „erahnen“, hypothetisch antizipieren, „konstruieren“. Daraus leiten wir dann – wiederum hypothetisch konstruierend – ein mögliches Verständnis einer einzelnen Textstelle ab. Auch im Kontext des Divinationsbegriffs bilden wir also die Regelhypothese im gleichen Moment, in dem wir eine Äußerung, eine Textstelle (als Fall dieser Regel) unter sie ‚subsumieren‘. In diesem Sinn reflektieren die Begriffe ‚Abduktion‘ und ‚Divination‘ das gleiche Problem und auch Peirce umschreibt den Begriff der Abduktion als „divining“ und als „guesses“ (Peirce 1965, 5.173). Wenn wir diesen divinatorischen Aspekt des Verstehens, letztlich also „Urteilkraft“ im Kantschen Sinne, in Rechnung stellen, sehen wir, dass weder das (Er)finden der Regel, jener „kühne Entwurf“, noch die Anwendung der Regel auf den Fall eine schlichte „Technik“ ist. Es ist, wie ich unter Bezug auf F. Schleiermacher zu zeigen versucht habe, in einem bestimmten Sinne „Kunst“.

Hermeneutische Tradition

Aus dem Begriff der Divination und dem Moment der Kunstmäßigkeit leitet sich allerdings nicht nur die Staigersche, aufgrund des Moments kongenialen Nachvollzugs der Unwissenschaftlichkeit verdächtige „Kunst der Interpretation“ (Staiger 1951) ab, sondern etwas Substantielleres, das Manfred Frank (1977) in seiner Schleiermacher-Interpretation als das sprachtheoretische Substrat romantischer Hermeneutik freizulegen versucht hat.

Doch nicht nur die romantische Hermeneutik, sondern auch die Aufklärungshermeneutik des 18. Jahrhunderts, ebenso wie die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts, sowie aktuelle konstruktivistische und dekonstruktivistische Ansätze könnten – unter je spezifischen Aspekten – Anknüpfungspunkte für eine verstehende Sprachwissenschaft bzw. für eine Sprachwissenschaft als Verstehenswissenschaft bieten. Werfen wir daher einen kurzen Blick auf die Geschichte der Hermeneutik seit dem 18. Jahrhundert:

Johann M. Chladenius, auf den ich mich als Vertreter der Aufklärungshermeneutik beziehe, hält identisches Verstehen prinzipiell für möglich. Nur einzelne Textstellen, sog. „dunkle Stellen“, sind für einige Leser schwer verständlich, weil ihnen die zum „wahren Verstand“ dieser Stellen notwendigen

„Begriffe“ fehlen. Unter „Begriffen“ versteht Chladenius hier das notwendige (enzyklopädische) Wissen, also z. B. historisches Wissen, das vorausgesetzt werden muss, damit man eine Stelle richtig verstehen kann. Fehlt dieses Wissen, tritt der Ausleger auf den Plan: er bringt den betreffenden Lesern die fehlenden Begriffe, das erforderliche Sachwissen also, bei und führt die Leser damit zum „wahren Verstand“ dieser Stellen. In diesem Sinn lässt sich die Aufklärungshermeneutik auch als „Stellenhermeneutik“ charakterisieren. Der Ausleger macht die „dunklen Stellen“ verständlich, indem er diese für bestimmte Leser „auslegt“. Das Auslegen ist somit eine genuin didaktische, am jeweiligen Wissen bzw. Nicht-Wissen des Lesers (Schülers!) orientierte Aufgabe der Vermittlung von Wissen, was nicht zuletzt zur Konsequenz hat, dass man sich „bey der Auslegung nach der Einsicht des Schülers richten, und nach dessen seiner Unwissenheit bald diese bald jene Auslegung gebrauchen“ müsse (Chladenius 1742, § 182).

Friedrich D. Schleiermacher als Vertreter der romantischen Hermeneutik sieht die hermeneutische Aufgabe dagegen primär darin, die grundsätzliche Problematik des Verstehens zu klären, gleichwohl aber auch Anleitung zur (grammatischen wie psychologischen) Auslegung zu geben. Somit ist die Aufgabe der Hermeneutik nunmehr eine doppelte: positiv zum Verstehen anzuleiten, dies aber in der „Analysis des Verstehens“ zugleich als eine „unendliche“ Aufgabe zu erweisen. Als solche ist das Verstehen nun weder beschränkt auf Schrift, noch auf *kunstmäßige* Rede, erst recht nicht auf einzelne Stellen, Verstehen ist „universal“. Und es hat den Charakter einer „Kunst“, weil es trotz positiver hermeneutischer „Regeln“, die gegeben werden können, nicht auf „Technik“ reduzierbar ist, aus dem schlichten Grund, dass „mit den Regeln nicht auch die Anwendung gegeben ist, d. i. nicht mechanisiert werden kann“ (Schleiermacher 1838; 1977, S. 81).

Der Auslegungsbegriff, zumindest im didaktischen Sinn des Chladenius, gehört für Schleiermacher nun nicht mehr in die Hermeneutik, sondern in die Rhetorik, denn als adressatenorientierte Vermittlung erzeugt das Auslegen seinerseits wieder rhetorische verfasste Rede. Nur in einem anderen – nicht-rhetorischen, eher epistemologischen Sinn – hat der Begriff des Auslegens noch Platz in der Hermeneutik, nämlich in dem, den H.-G. Gadamer (1965, S. 380) später auf die prägnante Formel bringt: „Alles Verstehen *ist* Auslegen“.

Hans-Georg Gadamer als Vertreter der philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts begreift das Verstehen *seiner Struktur nach* als ‚Auslegen‘: Etwas als etwas zu verstehen, heißt stets, es als etwas auszulegen, indem man es in den gegenwärtigen „Horizont“ einrückt. Alles andere wäre ein historisches Missverständnis. Wir können den zeitgenössischen Horizont (eines Textes) nicht unter völliger Absehung von unserem jeweiligen aktuellen Interesse rekonstruieren, weil uns die Gegenwart prägt und uns ihre Perspektive ein Stück weit „aufzwingt“.

Gerade in dem Maße, in dem sich Verstehen hier der aufklärerischen Idee prinzipiell möglicher identischer Konstruktion entzieht, wird es tendenziell

„konstruktiv“. – Wären dann kognitivistisch-konstruktivistische Theorieansätze vielleicht nur eine (freilich in einer anderen Tradition begründete und dementsprechend anders akzentuierte) Spielart der Hermeneutik? – Für die *kognitive Psychologie* liefert zunächst der Begriff der Informations- bzw. Textverarbeitung das Grundmodell für „die geistigen Prozesse des Menschen“ (Hoppe-Graff 1984, S. 15). Solange solche „Textverarbeitungsprozesse“ jedoch weiterhin als Encodier-, Speicherungs- und Abrufprozesse konzeptualisiert werden (s. ebd.), ist von einer das behavioristische Paradigma ablösenden „kognitiven Wende“ noch wenig zu spüren. Solange Begriffe wie ‚repräsentieren‘ und ‚abbilden‘ Grundbegriffe einer (orthodoxen) Kognitionswissenschaft darstellen, darf man durchaus Zweifel hegen, ob die „Vorstellung einer starren Beziehung zwischen Text und Bedeutung“ (Engelkamp 1983, S. 32) wirklich aufgegeben worden ist. Zumindest die orthodoxe Kognitionswissenschaft ist von ihren Denkmustern zunächst einmal repräsentationistisch. Erst im Rahmen holistischer Konzeptionen wird Verstehen als „ganzheitlicher mentaler Konstruktionsakt“ (Schnotz 1985, S. 16) gesehen. Und aus konstruktivistischer Perspektive schlägt Varela (1993) schließlich vor, Kommunikation nicht mehr als „Übertragung von Information vom Sender zum Empfänger“ zu begreifen, sondern „als wechselweise Gestaltung und Formung einer gemeinsamen Welt durch gemeinsames Handeln“: Somit ist das „Netzwerk von Sprechakten [...] kein Werkzeug der Kommunikation, sondern das Netzwerk, durch welches wir uns als Individuen selbst definieren“ (Varela 1993, S. 113). Dementsprechend weist auch S. J. Schmidt (1994) die „alltagshermeneutische“ Vorstellung zurück, „Verstehen sei Bedeutungsentnahme aus einem Text (bzw. anderen Medienangeboten), und der bedeutungstragende Text determiniere den Verstehensvorgang“ (Schmidt 1994, S. 123).

Damit erscheint die Vorstellung einer (quasi authentischen) Rekonstruktion der „Autorintention“ auf der Basis einer vermeintlich objektiven Textbedeutung (s. Hirsch 1972) aus konstruktivistischer Sicht ebenso inadäquat wie aus radikal-hermeneutischer.

Identität und Differenz

Die poststrukturalistische oder dekonstruktivistische Perspektive schließlich geht noch einen Schritt weiter. Sie sucht keine „Ausgleichung“ mehr zwischen Individuellem und Allgemeinem, zwischen Differenz und Identität, sondern setzt die Differenz primär, wenn nicht absolut, indem sie in der Qualifizierung jedes Verstehens als Missverstehen die Möglichkeit (richtigen) Verstehens grundsätzlich in Frage stellt. ‚Verstehen‘ heißt ‚anders verstehen‘. Eine vergleichbare Konsequenz hatte allerdings bereits Schleiermacher gezogen, als er im Gegensatz zur Aufklärungshermeneutik das Missverstehen als den Regelfall und das Verstehen als ein immer neu zu suchendes, immer nur approximativ zu erreichendes betrachtete. Mit der Unterscheidung einer „laxeren Praxis in der Kunst“ und einer „strengere(n) Praxis“ (Schleiermacher

1838; 1977, S. 92) gesteht er jedoch immerhin zu, dass es im alltäglichen Verstehen, in der sog. „laxeren Praxis“ ein vormethodisch gewisses, d. h. ein seiner selbst sicheres Verständnis gibt (und wohl auch geben muss). Die „strengere Praxis“ allerdings kann sich nicht mehr damit zufrieden geben, „Mißverständnis“ zu vermeiden, sie muss vielmehr davon ausgehen, „daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden“ (ebd.). Der Unterschied zwischen diesen beiden Praktiken ist darauf zurück zu führen, dass die „laxere Praxis“ von der „Identität der Sprache und der Kombinationsweise in Redenden und Hörenden“ ausgeht, während die „strengere Praxis“ „von der Differenz der Sprache und der Kombinationsweise aus(geht)“ (ebd.). Aber auch das Ausgehen von der Differenz „(muss) auf der Identität ruhen (...)“, auch wenn diese nur „das Geringere“ ist. Genau dies – dass die Identität „nur das Geringere ist“ – entgeht der „kunstlosen Praxis“.

Eine grundsätzliche „Kritik des identifizierenden Denkens“ ist dies jedoch nicht. Schleiermachers Denken zielt durchaus auf das Identische ab, wenn es auch nicht mehr unproblematisch vorausgesetzt wird, wie noch in der Aufklärungshermeneutik. Dagegen zielt das Denken der Differenz „auf das Verschiedene“ ab, das „nicht zurück(zu)führen (ist) auf dasselbe und das Gleichartige“, wie Kimmerle (1992, S. 15) mit Bezug auf Adornos „Negative Dialektik“ (s. Adorno 1982, S. 16–18, S. 34 f.) hervorhebt. Wenn das begriffliche Denken „von sich aus identifizierend“ ist, so „(muss) das Besondere, Nicht-identische (...) durch die Raster dieses Denkens fallen“ (Kimmerle 1992, S. 16). Adornos Versuch, das identitätsphilosophische Denken zu überwinden, gibt sich freilich dialektisch in dem weiterhin als ‚Philosophie‘ gedachten Versuch, „durch den Begriff über den Begriff hinauszugelangen“ (Adorno 1982, S. 27). Erst Derrida ist nicht mehr – so Kimmerle – „bereit, die traditionelle Begrifflichkeit als etwas Unentrinnbares hinzunehmen“ (Kimmerle 1992, S. 17). Begrifflos scheint allerdings keine „Philosophie“ mehr möglich, auch keine der Differenz. So kann es nur noch eine Praxis des differierten Denkens geben, eine Praxis der dekonstruktiven Arbeit mit und an Texten.

Ist diese Praxis aber im Ergebnis etwas anderes als eine hermeneutische? Macht Derrida denn z. B. in seiner Rousseau-Interpretation unter der Leitfrage „Was sagt Rousseau, ohne es zu sagen?“ (1967; dt. 1983, S. 371) etwas anderes als Schleiermacher, wenn dieser die Aufgabe des „objektive(n) und subjektiven Nachkonstruieren(s) der gegebenen Rede“ (Schleiermacher 1838; 1977, S. 93) als die Aufgabe beschreibt, „die Rede erst ebenso gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“ (ebd., S. 94)? Auch wenn Derridas Ziel nicht mehr ein „Verstehen im Sinne einer Verschmelzung der Horizonte, sondern das Herausarbeiten der Unterschiede (ist), die nicht erneut in eine Einheit zusammengenommen werden“ (Kimmerle 1992, S. 52), so sind diese Unterschiede doch nur „Differenzen“ im Hinblick auf etwas identisch Ge-setztes, selbst wenn dies „nur“ ein differentielles System ist, in dem alles (negativ bestimmt) seinen „Wert“, seinen Platz im „Spiel der Differenzen“ hat.

Aber auch dies ist eben doch ein bestimmbarer Platz, weil in der Sprache – so scheint Schleiermacher bereits de Saussure zu antizipieren – „jedes Element auf eine besondere Weise bestimmbar ist durch die übrigen“ (Schleiermacher 1838; 1977, S. 80).

Dies muss Sprachwandel keineswegs ausschließen. Was konstant bleibt, ist lediglich das, was von den Kommunikationspartnern und/oder vom Beobachter jeweils als identisch gesetzt, also konstant gehalten wird, wie z. B. jene kontrafaktische Voraussetzung „*intersubjektiv identischer Bedeutungszuschreibungen*“ (Habermas 1988, S. 233). Was Habermas hier benennt, ist bei Schleiermacher (in der „Dialektik“) bereits präsent als die idealisierende Unterstellung „eines (wie immer unerreichbaren) Wissens-Ideals“, ohne die es ebensowenig eine „Gewähr für die Intersubjektivität der jeweils diskursiv erzielten Übereinkünfte“ gäbe, wie für die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst. Damit wir zumindest glauben zu wissen, wovon wir reden und wovon unsere Partner reden, muss die „Selbigkeit des Gegenstandes, dem divergierende Prädikate zugesprochen werden“ (Frank 1990, S. 11) unterstellt werden.

Identität muss also in Hermeneutik wie Dialektik in einem je spezifischen Sinn „vorausgesetzt“, damit aber auch „gesetzt“ werden: einmal im Habermasschen Sinn als „*intersubjektiv identische Bedeutungszuschreibungen*“ und dann im Schleiermacherschen Sinn als eine gemeinschaftliche Vorstellung von einem „Ding als Einheit“, das wir gleichwohl von unterschiedlichen Standpunkten betrachten können, ohne dass dies seine Einheit in Frage stellt. Im Gegenteil: Die verschiedenen Perspektiven sind geradezu konstitutiv für die Einheit eines Dinges, denn

wenn kein Ding als Einheit anders als in der Totalität seiner Relationen zu verstehen ist, diese sich aber anders gestalten müssen, je nachdem die Position des Menschen gegen die Natur eine andere ist, so müssen auf entgegengesetzten Punkten auch verschiedene Systeme der Erkenntnis stattfinden (Schleiermacher 1812/13; 1977, S. 383).

In diesem Sinn lässt sich Differenz als eine aus der jeweiligen Perspektive auf den (mit sich selbst) identischen Gegenstand resultierende begreifen, auch wenn diesem in „verschiedene(n) Systeme(n) der Erkenntnis“ divergierende Prädikate zugesprochen werden.

Radikale Hermeneutik

Die Einheit des zu verstehenden oder auszulegenden Gegenstandes, seine Identität, erscheint also in irgendeinem Sinn immer „konstruiert“. Entweder vom Beobachter oder von den Beobachteten im Feld selbst. Dabei müssen diese „Konstruktionen“ nicht wirklich identisch sein: es sind idealisierende, kommunikativ notwendige wechselseitige Unterstellungen, tentative Sinn-Konstrukte, die gleichwohl aus unterschiedlichen Deutungsperspektiven gewonnen worden sein können.

Diese Einsicht vermittelt uns allerdings nicht erst eine konstruktivistische oder dekonstruktivistische Perspektive auf das Verstehen, sie ist vielmehr

bereits angelegt in hermeneutischen Denkweisen, die ich unter dem Begriff einer „radikalen Hermeneutik“ zusammenfassen möchte. Eine solche radikal-hermeneutische Position finden wir noch nicht in der Aufklärungshermeneutik, obwohl gerade Chladenius in seiner Geschichtstheorie den Begriff der Perspektive wohl das erste Mal auf die Wahrnehmung und Deutung historischer Ereignisse bezieht, deren „Einheit“ oder Identität nunmehr, wie ich zu argumentieren versucht habe, in der Vielfalt differenter Perspektiven auf diese Ereignisse immer wieder neu konstruiert werden muss.

In der Hermeneutik Schleiermachers dagegen lässt sich eine radikal-hermeneutische Idee des Verstehens finden, die einen großen Teil dessen vorwegnimmt, was konstruktivistisch oder kognitivistisch als Konstruktionaler Modelle vorgestellt wird. Hermeneutisch fließt diese Vorstellung im Begriff jenes „kühnen Entwurfs“ zusammen, mit dem das Verstehen seinen divinatorischen Anfang nimmt (s. o.). Ein Entwurf, der ein Ganzes vorwegnehmen muss, um die sukzessiv zu verstehenden Teile auf eine Idee projizieren zu können, von der aus diese Teile einen möglichen Sinn als Teile eines hypostasierten Ganzen erhalten – und sei dieses Ganze nur ein einzelner Satz. Was ist dies anderes als die Vorstellung einer ständigen Wechselwirkung von top-down und bottom-up Prozessen? „Unendlichkeit“ und Approximativität des Verstehens lassen es zu einer ständigen Probe werden, wie weit sich ein Verständnis als kommunikativ tragfähig erweist. Und was wir da immer wieder auf die Probe (und damit auch zur Disposition) stellen, sind eben unsere „Konstruktionen“ eines Sinns, der in der Materialität des Textes als Möglichkeit aufgehoben scheint. Konstruktionen also eines virtuellen Sinns, den wir nicht schlicht „dechiffrieren“ im Sinne der gerade in didaktischen Kontexten gängigen Vorstellung einer „Sinn-Entnahme“, sondern den wir immer wieder neu konstruieren. Eine Zeit lang mögen solche Sinn-Konstruktionen durchaus als „identisch“ wahrgenommen werden, solange wir uns in einem gemeinsamen Diskurs zu bewegen glauben bzw. uns und andere dies glauben machen wollen. Radikal hermeneutisch ist das Verstehen unabgeschlossen, nicht abschließbar, also konstruktiv. Und so lässt sich Friedrich Schleiermacher auch in der Dialektik-Vorlesung von 1822 einmal mehr konstruktivistisch bzw. „radikal hermeneutisch“ lesen:

Alle Mitteilung über äußere Gegenstände ist ein beständiges Fortsetzen der Probe, ob alle Menschen ihre Vorstellungen identisch konstruieren (Schleiermacher 1977, S. 460).

Im Kontext des Unendlichkeits- und Approximativitätstopos, im „beständige(n) Fortsetzen der Probe“, bleibt die hypostasierte Identität genau das, was sie ist: eine kontrafaktische (gleichwohl kommunikativ notwendige) idealisierende Annahme. Wir halten voller Hoffnung inne, und in diesem Moment des Innehaltens scheint nicht nur die romantische Sehnsucht auf, das individuelle Bewusstsein des Anderen irgendwann doch noch verstehend erreichen zu können, sondern auch die Verzweiflung, es niemals zu schaffen. „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“. Ge-

nau dieser Moment des Innehaltens, in dem er begreift, dass die Hoffnung eitel ist, „vollendet gleichzeitig seinen Sieg“ (Camus 1960, S. 156). Was wir sprachlich letztlich „aushalten“ müssen, ist eben diese Einsicht, dass das „Wesen“ von Sprache sich uns in ihrer doppelten, scheinbar paradoxen Charakterisierung als „individuelles Allgemeines“ (Frank 1977) erschließt und zugleich entzieht. So

(entsteht) von Seiten der Sprache (...) die technische Disziplin der *Hermeneutik* daraus, daß jede Rede nur als objektive Darstellung gelten kann, inwiefern sie aus der Sprache genommen und aus ihr zu begreifen ist,

auf der anderen Seite kann sie aber

nur entstehen (...) als Aktion eines Einzelnen, und als solche, wenn sie auch ihrem Gehalt nach analytisch ist, doch von ihren minder wesentlichen Elementen aus freie Synthesis in sich trägt. Die Ausgleicheung beider Momente macht das Verstehen und Auslegen zur Kunst (Schleiermacher, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. In: Schleiermacher 1977, S. 384).

Eine solchermaßen „radikale Hermeneutik“, die sich zu ihrem Kunstcharakter bekennt und doch nicht den Anspruch von Wissenschaftlichkeit aufgibt, sollte m. E. der theoretische und methodische Ausgangspunkt einer hermeneutischen Linguistik bzw. einer linguistischen Hermeneutik sein, die es erlaubt, Sprachwissenschaft gleichermaßen als verstehende Wissenschaft wie als (Sprach)verstehenswissenschaft zu charakterisieren.

Hermeneutik, Rhetorik, Dialektik

Im Kontext des hier angedeuteten historisch-hermeneutischen, aber auch aktuellen theoretischen Diskurses sollten wir auch die Diskussion um eine linguistische Hermeneutik ansiedeln und sie nicht im Interesse einer vermeintlichen disziplinären Einheit der Germanistik aus methodenkritischen transdisziplinären Diskursen herauszuhalten versuchen. Das disziplinäre Profil der Germanistik oder auch das einer germanistischen Sprachwissenschaft ist letztlich nicht gewonnen worden – und heute erst recht nicht zu gewinnen – durch einheitswissenschaftliche Reduktion und Normierung, sondern durch die Vielfalt (auch methodischer) Perspektiven auf einen als identisch gesetzten Gegenstand. Zu einer Zeit, wo wir uns jenseits disziplinärer und nationaler Diskurse auf so etwas wie einen neuen kulturwissenschaftlichen und auch transkulturellen Diskurs einzustellen beginnen, muss die germanistische Linguistik keineswegs befürchten, in einem solchen neuen kultur- und geisteswissenschaftlichen Gesamtdiskurs unterzugehen. Im Gegenteil: Als „Philologie“ ist sie – freilich jenseits der aus der Idee der Nationalphilologien geborenen „Deutschen Philologie“ – immer schon Teil eines kulturwissenschaftlichen Diskurses (s. Biere 2005). Sie wird sich in diesem Diskurs allerdings auf Fragestellungen einlassen müssen, die die Grenzen der Einzelphilologie ebenso überschreiten, wie die Grenze zwischen Muttersprachen- und Fremd-

sprachenphilologie; auf Fragestellungen, die Kognition und Kommunikation aufeinander zu beziehen, wenn nicht zu integrieren in der Lage sind, auf Fragestellungen, die nicht nur an die Tradition der Hermeneutik, sondern ebenso an die Traditionen von Rhetorik und Dialektik anknüpfen und einen integrativen Blick auf produktive wie rezeptive Prozesse erlauben, auf Fragestellungen, die ebenso auf die (sprachliche) Konstituierung und Organisation von Wissen, wie auf die (sprachliche) Vermittlung von Wissen bezogen sind, und dies in je unterschiedlichen, sich wandelnden und sich wechselseitig beeinflussenden kulturellen und transkulturellen Kontexten.

Schon in der Aufklärungshermeneutik ist die Vorstellung von der Wissensbasiertheit oder Wissensbezogenheit des Verstehens präsent. Denn die beizubringenden „Begriffe“, von denen Chladenius spricht, sind nichts anderes als fehlendes (z. B. historisches) Sachwissen. Auch im Kontext romantischer Hermeneutik ist der Begriff des Wissens weiterhin präsent. In seiner Abhängigkeit von Rhetorik und Hermeneutik (Reden und Verstehen) kann der Begriff des Wissens in der Dialektik Schleiermachers allerdings neu akzentuiert werden. Eingebettet in Prozesse des Redens und Verstehens ist Dialektik nunmehr als „Werden des Wissens“ (Schleiermacher 1838; 1977, S. 76) ebenfalls prozesshaft zu begreifen.

Erweitert um wissensorientierte, also dialektische Modelle und um vermittlungsorientierte, also rhetorische Modelle könnte eine in verstehensorientierten hermeneutischen Modellen begründete hermeneutische Linguistik und ihr methodologischer Reflex einer linguistischen Hermeneutik in der Lage sein, alle relevanten Aspekte linguistisch analysierbarer sprachlich-kognitiver wie kommunikativer Prozesse zu erschließen. Somit plädiere ich abschließend für eine doppelte bzw. dreifache Integration:

- (i) für die Integration einer linguistischen Hermeneutik in den sprachtheoretischen Kontext einer radikal-hermeneutisch verstandenen hermeneutischen Linguistik und
- (ii) für die Integration hermeneutischer, dialektischer und rhetorischer Aspekte linguistischer Analyse, woraus sich zugleich
- (iii) eine integrative Sicht auf kognitive und kommunikative wie auf rezeptive und produktive Prozesse ergibt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.
- Betti, Emilio (1962): *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen (2. durchges. Auflage 1972).
- Biere, Bernd Ulrich (1989): *Verständlich-Machen*. Hermeneutische Tradition – Historische Praxis – Sprachtheoretische Begründung. Tübingen.
- Biere, Bernd Ulrich (2005): *Verständlich-Machen – Plädoyer für eine neue Einheit von Literaturwissenschaft und Linguistik*. In: Merten, Stephan/Pohl, Inge (Hg): *Texte. Spielräume interpretativer Näherung*. Festschrift für Gerhard Fieguth. Landau. S. 15–31.

- Biere, Bernd Ulrich (2006): Linguistische Hermeneutik und hermeneutische Linguistik. In: Germanistik in und für Europa. Texte des Münchener Germanistentages 2004. Hg. von K. Ehlich. Bielefeld. S. 493–509.
- Camus, Albert (1960): Der Mythos von Sisyphos. In: Ders., Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf. S. 153–158.
- Chladenius, Johann. M. (1742): Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Leipzig (repr. mit einer Einleitung von Lutz Geldsetzer, Düsseldorf 1969).
- Coseriu, Eugenio (1980): Textlinguistik: Eine Einführung, hrsg. u. bearb. von J. Albrecht. 2. durchges. Aufl. Tübingen.
- Derrida, Jacques (1967; dt. 1983): Grammatologie. Frankfurt/M.
- Dilthey, Wilhelm (1900): Die Entstehung der Hermeneutik. In: Gesammelte Schriften V. Bd., 6. unveränderte Auflage, Stuttgart/Göttingen 1974. S. 317–338.
- Engelkamp, Johannes (1984): Sprachverstehen als Informationsverarbeitung. In: Engelkamp, J. (Hg.): Psychologische Aspekte des Textverstehens. Berlin/Heidelberg/New York. S. 31–53.
- Frank, Manfred (1977): Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt/M.
- Frank, Manfred (1990): Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/M.
- Gadamer, Hans Georg (1965): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Aufl. Tübingen.
- Habermas, Jürgen (1968): Erkenntnis und Interesse. In: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. Frankfurt/M. S. 146–168.
- Habermas, Jürgen (1985; 41988): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.
- Hermanns, Fritz (2003): Linguistische Hermeneutik. Überlegungen zur überfälligen Einrichtung eines bislang in der Linguistik fehlenden Teilfaches. In: Linke, A./Ortner, H./Portmann-Tselikas, P.R. (Hg.): Sprache und mehr. Ansichten einer Linguistik der Praxis. Tübingen. S. 126–163.
- Hermanns, Fritz/Holly, Werner (2006): Linguistische Hermeneutik – Sektionsbericht. In: Germanistik in und für Europa. Texte des Münchener Germanistentages 2004. Hg. von K. Ehlich. Bielefeld. S. 487–491.
- Hermanns, Fritz/Holly, Werner (Hg.) (2007): Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens und Interpretierens. Tübingen.
- Hirsch, Eric D. (1967; dt. 1972): Prinzipien der Interpretation. München.
- Hoppe-Graff, Siegfried (1984): Verstehen als kognitiver Prozess. Psychologische Beiträge zum Textverstehen. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi) 50, S. 10–37.
- Jäger, Ludwig. (1975): Zu einer historischen Rekonstruktion der authentischen Sprachidee F. de Saussures. Diss. Düsseldorf.
- Kimmerle, Heinz (1988; 31992): Derrida zur Einführung. Hamburg.
- Kimmerle, Heinz (1991): Gadamer, Derrida und kein Ende. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 16, S. 59–69.
- Liebert, Wolf-Andreas (2003): Verständigung in der Vielfalt. Eine Erörterung über Differenz als Grundlage menschlicher Kommunikation. In: Wächter, H./Vedder, G./Führing, M. (Hg.): Personelle Vielfalt in Organisationen. München/Mering. S. 29–44.
- Peirce, Charles S. (1965): Collected Papers of Charles Sanders Peirce, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss and Arthur W. Burks. Vol. 1–8. Cambridge, Mass.
- Schleiermacher, Friedrich D. (1838; 1977): Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang

- sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. und eingel. von M. Frank. Frankfurt/M.
- Schleiermacher, Friedrich D. (1942; 1977): Dialektik. Im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften aufgrund bisher unveröffentlichten Materials hrsg. von R. Odebrecht. Leipzig 1942. Auszugsweise in: Schleiermacher, F.D. (1838; 1977). S. 412–467.
- Schleiermacher, Friedrich D. (1812/13; 1977): Ethik. Auszugsweise in: Schleiermacher, F. D. (1838; 1977). S. 371–386.
- Schmidt, Siegfried J. (1994): Kognitive Autonomie und soziale Ordnung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. Frankfurt/M.
- Schnotz, Werner (1985): Elementaristische und holistische Theorieansätze zum Textverstehen. Tübingen. (Forschungsbericht Nr. 35 des Deutschen Instituts für Fernstudien).
- Staiger, Emil (1951): Die Kunst der Interpretation. In: Ders.: Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte. Zürich 1963. S. 9–33.
- Varela, Francisco J. (1990; ³1993): Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven. Frankfurt/M.
- Wittgenstein, Ludwig (1967): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M.