

Ulrich Oevermann

Das Verstehen des Fremden als Scheideweg hermeneutischer Methoden in den Erfahrungswissenschaften¹

Zusammenfassung

Das Problem des Verstehens des Fremden wird seinerseits problematisiert, und dies wird zum Anlass für Unterscheidungen in einer sinnverstehenden Methodologie genommen, die für die Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt (Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften) insgesamt folgenreich sind. Auf der Grundlage der einfachen Feststellung, dass das Verstehen als solches durch das Fremde provoziert wird, wird die traditionelle philosophische und geisteswissenschaftliche Hermeneutik mit ihrer Betonung der Überwindung der historischen Distanz und der Bedeutung des vorgängigen Wissens im hermeneutischen Zirkel dem praktischen Verstehen und der Analyse der Bedingung seiner Möglichkeit zugeordnet. Damit dieses erfahrungswissenschaftlich analysiert werden kann, bedarf es jedoch eines ganz anderen, auf den objektiven Sinn von Ausdrucksgestalten und nicht nachvollziehend auf den subjektiven Sinn gerichteten methodischen Verstehens, das seinerseits sich erst in der Romantik aus dem praktischen Verstehen entwickelt hat, sofern dieses nicht mehr wie bei Kaufleuten, Kriegern, Politikern und Missionaren zweckgerichteter Tätigkeit entsprang, sondern aus dem Interesse am Fremden um seiner selbst willen sich ergab, wie es für den müßigen Reisenden oder den Künstler typisch war und dann für die Institutionalisierung der erfahrungswissenschaftlichen Erforschung der

Abstract

Of seeing a principal problem in understanding the strange and the stranger is made a problem in itself, and this is utilized as a starting point for making basic distinctions in the methodology of understanding meanings, which are supposed to be of substantial consequences for the empirical sciences of the meaning-structured experiential world (i.e. cultural and social sciences and the humanities). On the basis of the simple fact, that the operation of understanding is provoked by the strange as such, the traditional hermeneutics in philosophy and the humanities with their emphasis on the transgression of the historical distance and the importance of the preceding knowledge in the logic of the hermeneutic circle are identified with the operation of practical understanding and the conditions of their possibility. In order to be able to analyse these operations of practical understanding empirical science must be based on procedures of methodical understanding, which is addressed towards the objective meanings of expressive formations and does not consist in the taking the perspective of the subjective meaning of actors, whose actions are to be analysed. These procedures of methodical understanding emerged in the romantic epoch within the idle habitus of the traveller or the artist who were interested in the strange for its own sake and not in an interested, goal-oriented mode as was the merchant or the missionary. As such these

Gegenstände des Geistes in der Humboldt-Universität grundsätzlich bereitlag. – Es wird dann gezeigt, inwiefern die Ausarbeitung eines methodischen Verstehens im scharfen Kontrast zum praktischen Verstehen bis heute durch das Erbe des neo-kantianischen Denkens behindert wird. Dafür werden vier Gründe angegeben. Es wird aufgewiesen, welche verhängnisvollen Konsequenzen die mangelnde Differenzierung von subjektivem und objektivem Geist bis heute hat, und die Grundprinzipien des methodischen Verstehens werden entwickelt. Darauf stützt sich die Kritik am Kulturrelativismus, an der Verwendung des Begriffs von Rationalität als theoretischen Konzepts, an den ethnographischen Methoden und der Tiefenhermeneutik. Es wird dann entfaltet, warum für das methodische Verstehen in Umkehrung der Problemlage für das praktische Verstehen das Fremde als Gegenstand weniger Probleme aufwirft als das Verstehen des Eigenen und inwiefern das methodische Verstehen des Fremden zugleich ein Weg zum Verstehen des Eigenen sein kann. Von daher erweisen sich alle Problematisierungen eines Nostrozentrismus im Verstehen als Folge einer Verwechslung des methodischen mit dem praktischen Verstehen bzw. von deren Gleichsetzung. Von dieser These aus wird gezeigt, warum es sich bei der Gegenüberstellung von Ethnozentrismus und Kulturrelativismus um gleichermaßen unhaltbare Positionen handelt und worin die Synthese der Überwindung dieser Schein-Alternative besteht. In einem Exkurs dazu wird mit der analytischen Unterscheidung der Kategorien des Fremden und des Feindes aufgewiesen, warum der Ausdruck „Fremdenfeindlichkeit“ einen Kategorienfehler enthält, der in den gesinnungsethischen Aktionen einer Mehrheit gegen eine „fremdenfeindliche“ Minderheit seine praktische Fortsetzung der fundamentalistischen Erosion nationalstaatlicher Souveränität und ihrer demokratischen Institutionen findet.

procedures prepared methodologically the institutionalisation of the humanities as a branch of empirical sciences in the philosophical faculty of the Humboldtian University. It is then shown, why the elaboration and utilization of the methodological potential of these procedures were and are until now systematically hampered by the neo-kantian tradition of epistemology and why according to this tradition the sharp analytical distinction between practical and methodical understanding is dissolved. Four reasons are specified. The fatal consequences of breaking off the difference between the movements and objectivizations of subjective and objective “Geist” are shown and the basic principles of methodical understanding are developed. On this ground cultural relativism, the concept of rationality, ethnographic methods and the so called “Tiefenhermeneutik” is criticized. It is then shown, why – in contrast to the operations of practical understanding - for the methodical understanding the strange raises much less difficulties than the own and why the methodical understanding of the strange is at the same time a way to a better understanding of the own. From this point of view it results, that making a problem of nostrocism is the consequence of the categorical mistake of confusing methodical understanding with practical understanding. On this basis the alternative or dichotomy of ethnocentrism and cultural relativism turns out as a pseudo-contradiction, and the synthesis, which overcomes this false construction of an alternative, is developed. In a short divergence is with respect to the analytical difference between the categories of enemy and stranger demonstrated why the concept of “Fremdenfeindlichkeit” (hostility against strangers) contains a categorical fallacy, which finds its practical prolongation in the actions of a majority pretending noble-mindedness against a xenophobic minority – a continuity of a fundamentalistic erosion of the sovereignty of a national state and its institutions.

Vorbemerkung

Das Fremde ist in den letzten beiden Dekaden, nicht zuletzt auch infolge der verstärkten Migrationsbewegungen, innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften wieder zu einem prominenten Thema geworden, die Zahl der Ethnologie- und Kulturanthropologie-Studenten hat gegenüber der der Soziologiestudenten relativ zugenommen, das Verhältnis von Fremdem und Eigenem ist zu einem beliebten Feuilleton-Thema geworden, Gesinnungsbewährungen ranken sich um diese Thematik und – im Verein mit konstruktivistischen und dekonstruktivistischen Moden – ist die Problematik des Verstehens des Fremden in seinen vorgeblichen Schwierigkeiten herausgehoben worden, damit die darauf bezogenen Verstehensleistungen um so glänzender erscheinen können. Ich werde mich im folgenden mit der Frage beschäftigen, ob und inwiefern tatsächlich das Fremde zu verstehen so besondere methodische Schwierigkeiten aufwirft wie gemeinhin behauptet wird, ob also in methodischer Hinsicht die Ethnologie, die es in der Regel mit für uns fremden Gegenständen zu tun hat, im Vergleich zur Soziologie, die ja gewöhnlich uns vertraute, also eigene Formen von Gesellschaftlichkeit untersucht, vor besonderen Schwierigkeiten steht. Jedenfalls wird landläufig – vom Laien ohnehin, aber auch innerhalb der Wissenschaften, in der Ethnologie in jüngerer Zeit, wenn ich das recht sehe, wieder verstärkt – *dies* wie selbstverständlich angenommen, dass das Fremde, also vor allem die fremde Kultur, uns vor besondere Schwierigkeiten des Verstehens stellt. Diese Einschätzung wird inzwischen gerne auf die alltagsbezogenen, ethnographisch ausgerichteten Forschungen der Soziologie übertragen und innerhalb der sozialwissenschaftlichen Debatten über „qualitative Methoden“ wird das Problem der Überwindung nostrozentrischer Verzerrungen von Verstehensoperationen für zentral gehalten.

Die Problematik der kultur- und geisteswissenschaftlichen Tradition des Verstehens

In der klassischen geisteswissenschaftlichen Hermeneutik, der Lehre von der richtigen Auslegung des Sinns von Zeichen und Texten, wird dieser Auffassung entsprochen, wenn – etwa in der Rede vom hermeneutischen Zirkel – die unerlässliche und Richtung gebende Funktion des vorgängigen Wissens für die Erschließung gerade der fremden Gegenstände beschworen wird und bezogen darauf die Überwindung der „historischen Distanz“, wir können hier hinzufügen, auch der kulturellen Distanz, zur wesentlichen Vorbedingung des methodischen Verstehens gemacht wird.

Aber hier beginnt schon das Problem: Denn wenn erst die historische bzw. kulturelle Distanz zum Untersuchungsgegenstand überwunden ist, dann ist ja eigentlich die Verstehensleistung schon erledigt. Und insofern diese Überwindung von einer geisteswissenschaftlichen Methodologie zur Vorbedingung eines verstehenden Zugangs zum Forschungsgegenstand gemacht wird, hätte sie das Problem, das sie lösen will, schon beseitigt, bevor es überhaupt erst los geht:

nämlich die Distanz zum Gegenstand eingerissen, den es doch gerade auf Distanz zu halten gilt. Das Verstehen ist ja vorderhand eine Erkenntnisoperation, die gerade dadurch erzwungen wird, dass uns etwas fremd ist und wir uns aber dennoch mit ihm vertraut machen wollen oder müssen. Der Kaufmann früherer Zeiten, der mit anderen Völkern Handel treiben wollte oder musste, war darauf angewiesen, deren spezifische Gewohnheiten, Praktiken, Normen und Institutionen zu verstehen. Dass in der alttestamentlichen Geschichte vom Turmbau zu Babel die Strafe für den Hochmut der Erbauer der Zerfall einer Einheitsprache in das Sprachengewirr vieler Einzelsprachen sein konnte, kann als naturwüchsiger Ausdruck für die sprachlichen Schwierigkeiten gelten, vor die sich der Handeltreibende der damaligen Hochkulturen gestellt sah. Ihm wäre es sicher lieber gewesen, wenn es eine einheitliche Sprache in seinem ausgedehnten Handelsgebiet gegeben hätte. Der reisende, neugierige Gentleman hingegen wollte das Fremde verstehen, weil es ihn per se interessierte. – Geradezu komplementär dazu können wir das Bekannte bzw. das Eigene, wie man sich heutzutage auszudrücken pflegt, als dasjenige definieren, das wir immer schon verstanden haben. Verstehen ist also so etwas wie eine symbolische oder geistige Aneignung und Inbesitznahme von etwas uns bisher Fremden.

Dieses für unser Leben notwendige Verstehen, um das es in diesen Beispielen geht, können wir deshalb das praktische Verstehen nennen. Es ist integraler Bestandteil unserer alltäglichen Lebenspraxis. In ihr ist, wie Karl Valentin hell-sichtig feststellte, „der Fremde fremd nur in der Fremde“. „Fremd“ ist analog zu „inzestuös“, „verwandt“, „selbst“, „ander“ und schließlich „Subjekt“ ein Prädikat, das zwischen der prädierten Wirklichkeit und dem prädiierenden Begriff eine selbstreferentielle Strukturhomologie derart voraussetzt, dass der bezeichnete Gegenstand das Prädikat auf sich selbst und andere Gegenstände ebenso anwendet, wie der bezeichnende Begriffsname es in seiner Bedeutung zum Inhalt hat, und gerade darin sich konstituiert. Diese Prädikate setzen also eine egologische bzw. lebenspraktische Perspektivität voraus, eine Subjektivität. Das aber ist genau eine minimale Konstitutionsbedingung für Lebenspraxis. Zur Lebenspraxis gehört konstitutiv, den anderen als anderen ebenso zu verstehen wie sich selbst verstanden zu haben, und sich mit ihm – wechselseitig – verständigen zu können. Lebenspraxis ist also sozial konstituiert und impliziert Zugehörigkeit zu einer Verständigungsgemeinschaft, aus der man seine Identität bezieht. Sie erwirbt man in dem Maße, in dem die primären Sozialisatoren der familialen Gemeinschaft einen schon immer – vorlaufend – verstanden haben, bevor man sich selbst versteht, und in dem in der Ablösung von ihr die Vergemeinschaftungslogik auf Gleichberechtigte außerhalb der Familie übertragen werden kann. Sobald das vollzogen ist, kommt es zur Vervielfältigung der Innen-Außen-Abgrenzung meiner Existenzweisen. Auf der Folie der ersten Innen-Außen-Abgrenzung meiner sozialisatorischen Familie wird das familiale Außen seinerseits ein Innen einer höherstufigen Vergemeinschaftung mit einem eigenen Außen und mit Bezug auf diese Verschachtelung von Gemeinschaft konstituiert sich Gesellschaft, in Relation zu der erst ich meine eigene stabile Innen-Außen-Abgrenzung als individuiertes Subjekt ausformen kann, die mir sowohl die Mitgliedschaften in verschiedenen Vergemeinschaftungen als auch die relative Distanz zu ihnen erlaubt. Erst dann auch bin ich in der Lage, das Fremde –

in scharfer Differenz zum Feindlichen – anzuerkennen als dasjenige, mit dem ich die Sittlichkeit teile, obwohl ich mit ihm konkret nicht vergemeinschaftet bin². Innerhalb der Lebenspraxis selbst ist also das praktische Verstehen insofern ein Grenzfall, als ich normalerweise schon immer verstanden habe.

Das dreht sich ins Gegenteil, sobald das Verstehen als wissenschaftlich-methodische Operation notwendig wird: also in den Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt. Würde ich in ihnen mich des praktischen Verstehens bedienen, bliebe ich jeweils einer je konkreten lebenspraktischen Perspektivität verhaftet – das Problem der Zentrität, sei es eine Ego-, Nostro- oder P-Zentrität mit anderen Praxen als je konkreten Mitten bzw. Positionalitäten wäre dann in der Tat virulent, ja gar nicht zu umgehen. Die damit zur Geltung zu bringende Wahrheit wäre von vornherein an diese perspektivische Fessel gelegt und es gäbe eine für verschiedene Praxen gemeinsame Wahrheit nur in dem Maße, in dem es zwischen diesen Praxis-Perspektiven eine wie auch immer herzustellende Kongruenz gäbe. Aber die Geltung dieser Kongruenz ließe sich ihrerseits nicht mehr unabhängig überprüfen. Würden wir das praktische Verstehen als Methode des Verstehens in den Erfahrungswissenschaften der sinnstrukturierten Welt übernehmen, wäre uns jeweils nur das fremd, was uns auch in der Praxis selbst noch fremd ist. Wir wären nicht in der Lage, das uns praktisch schon Bekannte in Frage zu stellen und entsprechend zu „verfremden“³. Wir müssen also versuchen, aus dieser Fesselung methodologisch hinauszugelangen in eine methodische Verstehensoperation. Sie kann sich allerdings nur aus dem praktischen Verstehen heraus, das ursprünglich schon immer da ist, entwickeln. Innerhalb der Lebenspraxis selbst muss sich eine Haltung entwickelt haben, in der das Fremde, das als Fremdes ein Problem des Verstehens aufwirft, um seiner selbst willen zu einem Erkenntnisproblem wird über jene Befremdlichkeit hinaus, die als ein Hindernis einer zweckgerichteten Tätigkeit überwunden werden muss wie das beim Kaufmann, dem Missionar oder dem Krieger und Eroberer bzw. deren jeweiligen Gegenüber der Fall ist.

Die Romantik in ihrem spezifischen Interesse am Fremden als historische Quelle des methodischen Verstehens

Um diese Haltung einzunehmen, muss man sich müßig für das Fremde um seiner selbst willen interessieren. Das ist typisch für den Reisenden, wie er z.B. modellhaft als impliziter Betrachter von Baudelaire präsupponiert wird im lyrischen Ich seines Sonetts über den Albatros in den „Fleurs du Mal“. Dahinter stand die tatsächliche biographische Erfahrung einer als Bildungsprogramm von seinen Eltern intendierten Seereise auf einem Segler der Handelsmarine. Reiseberichte als Dokumente solcher Haltungen begannen mit den großen Schiffsreisen der überseeischen Handelskompanien im 16. Jahrhundert zu entstehen und hatten sich insbesondere am Ende des 18. Jahrhunderts an der Schwelle von der Aufklärung zur Romantik zu einer beliebten Literaturgattung ausdifferenziert. So wird denn auch, systematisch gesehen, die Ausbildung der Operation des Verstehens zu einer für die Geistes- und Kulturwissenschaften

tragenden Methode erst von der Epoche der Romantik an, weil speziell die Romantik sich für alle Erscheinungen des Fremden brennend interessierte und zwar im Unterschied zur enzyklopädischen Wissensverarbeitung der Aufklärung nicht in der Absicht, das eigene Kategorien- und Klassifikationssystem mit möglichst viel Daten aufzufüllen, sondern in jener Bewunderung für das Anders- und Fremdartige, die dessen Eigenart respektiert und zu erhalten trachtet, ja mit ihm sich innerlich zu verbünden sucht, um zugleich Distanz zum Eigenen zu gewinnen. Dem Dandy ist genau dieser Zugriff auf Fremdes, um sich von sich selbst zu distanzieren, geradezu als Habitusprogramm aufgegeben. „Der Dandy muß danach streben, ohne Unterlaß erhaben zu sein; er muß vor einem Spiegel leben und schlafen“, schreibt Baudelaire in den „Journaux intimes“. Damit ist das Fremde im Selbst zum Erkenntnisprogramm erhoben.

Die elementaren Bereiche des Fremden sind 1. die weit zurückliegende eigene Vergangenheit; die romantische Thematisierung der Gotik; dann 2. natürlich die fremden Kulturen und fernen Völker; die Künstler der verschiedenen Sparten wenden sich den orientalischen Stoffen zu. – Man denke an Delacroix, der trotz seiner fragilen Gesundheit unbedingt eine Militärexpedition nach Algerien und Marokko begleiten will und Zeit seines Lebens von dieser Reise zehrt, aber auch an die Kantaten von Berlioz und die Dramen von Lord Byron. – 3. Die Psychopathologie im weitesten Sinne und die Geheimnisse der Kriminalität; das Interesse für Träume; Géricault malt die Gesichter von Geisteskranken und die Köpfe von Hingerichteten. 4. Die individuelle Vergangenheit, also die Kindheit, und schließlich 5. die Weiblichkeit und die Natur als eigene Bezirke.

Eine gewisse Anschauung von der Faszination, die diese fünf Bereiche des Fremden auf die Romantik ausgeübt haben, kann man sich bei einem Paris-Aufenthalt verschaffen, wenn man sich auf die Ile de Saint-Louis, die kleinere der beiden Seine-Inseln begibt, und an deren Ost-Spitze, dem Square de Barye⁴, nach Osten blickt. Dann hat man die Gotik mit Notre Dame unmittelbar im Rücken, schräg rechts die Salpêtrière, das berühmte Irrenhaus, vor sich, gleich daneben den Jardin des Plantes, in dem so viele damalige Künstler, u.a. Antoine Barye und Eugène Delacroix, sich mit Fauna und Flora fremder Kontinente vertraut machten. In unmittelbarer Nachbarschaft, vom Bahnhof Austerlitz aus, fuhr schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Stichbahn zum Wald von Fontainebleau, nach Barbizon, der ersten Malerkolonie des 19. Jahrhunderts mit ihrem „Zurück-zur-Natur“-Programm. Und das Getriebe eines Waren fremder Kontinente löschenden Hafens mit Arbeitskräften aus fernen Ländern am Seine-Ufer muss man sich heute vorstellen, weil es längst verschwunden ist, ebenso wie ein fast idyllisch-ländliches Familienleben von Handel- und Gewerbetreibenden und von Künstlern im Wohngebiet der Insel. Denn im Unterschied zu heute und zum 17. und 18. Jahrhundert lebten in dem früher den königlichen Beamten und dem Adel vorbehaltenen Wohnviertel gegenüber dem Marais nach den Wirren der Französischen Revolution vor allem Handwerker und Künstler. Barye hatte hier sein Atelier und seine Werkstatt. Daumier wohnte hier lange Zeit, worauf u.a. seine intimen Ölbilder von den mit Wäsche vom Seine-Quai hochsteigenden Müttern verweisen, die ein kleines Kind an der Hand haben, der junge Daubigny gründete hier mit anderen Künstlern der Romantik eine Wohngemeinschaft und Baudelaire und Théophile Gautier zele-

brierten hier im Hotel Pimpodan ihre „künstlichen Paradiese“ im Haschisch-Rausch, ja *auch* eine dandyhafte, gezielte Erforschung des Fremdartigen.

Allzuoft sehen wir an diesem systematischen Interesse der Romantik am Fremden in unserer heute etwas eindimensionalen Betonung der Aufklärung nur etwas Irrationales, Schwärmerisches und Exaltes. Ich glaube, das ist ganz falsch. Wir verwechseln dann nämlich, gewissermaßen die Perspektive der vorausgehenden Aufklärung wiederholend, Gegenstand und Methode. Indem wir das Überschreiten des Vertrauten einseitig als Verlassen des Rationalen verbuchen, übersehen wir zugleich, dass die verstehende und nicht bloß subsumentierende Hinwendung an das ganz Fremde eine gesteigerte methodische Disziplin erfordert. Und in der Ausbildung dieser methodischen Disziplin des Verstehens leistete die Romantik einen außerordentlichen Beitrag zur Erweiterung der rationalen Erkenntnis, der Rationalität von Wissenschaft und Kunst überhaupt. Nicht zufällig institutionalisieren sich in dieser Epoche, eben mit den Methoden des Verstehens, die Geistes- und Kulturwissenschaften als Erfahrungswissenschaften. Waren ihre Themen zuvor Gegenstand einer auf den Beruf und den Habitus des Gebildeten vorbereitenden Persönlichkeitsbildung, etwa in den „artes liberales“, so werden sie jetzt zu Gegenständen einer systematisch-methodisch verfahrenen Erfahrungswissenschaft. War zuvor die Newtonsche Physik deren wesentliches Paradigma, so treten jetzt die historischen Wissenschaften, die Wissenschaften der Tätigkeit und der Objektivationen des Geistes hinzu. Bezeichnend ist ja, was wir im übrigen allzu leicht vergessen, dass mit der 1810 gegründeten Humboldtschen Universität die Geistes- und Naturwissenschaften wie selbstverständlich unter dem gemeinsamen Dach einer Philosophischen Fakultät forschen und die Naturwissenschaften nicht etwa in der eine praktische Profession ausbildenden Medizinischen Fakultät untergebracht werden, wo ja schon zuvor Experimente gemacht wurden, aber auch die mit Gedrucktem umgehenden Geisteswissenschaften nicht in der Theologischen oder Juristischen Fakultät beheimatet werden. Die Heterogenität der Gegenstände tritt zurück gegenüber der Homogenität des erfahrungswissenschaftlichen Habitus als solchem, auf dessen Basis sich das methodische Denken gegenüber der Gesamtheit der erfahrbaren Welt etabliert⁵ und damit auch das methodische Verstehen. Zur Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften kommt es erst später, als die Philosophische Fakultät, nachdem eine Weile fast jede hervorragende Habilitation zur Begründung eines neuen Spezialfachs der Forschung führte, aus allen Nähten platzte. Die Teilung war also nicht Folge einer erkenntnislogischen systematischen Begründung, wie die Erinnerung an den habituell bis heute fortwirkenden Neukantianismus uns glauben machen will. Diese Begründung wurde vielmehr der organisatorisch-pragmatisch bedingten nachgereicht. Organisatorisch hielt man sich an das Naheliegendste. Wo man Geräte benötigte und wo es stank und krachte, dort waren die Naturwissenschaften mit ihrem Bedarf, und wo man Folianten und Papiere stapelte und seine Nase in den Staub der Akten steckte, dort waren die Geisteswissenschaften als eine ganz eigene Welt.

Methodisches Verstehen im Unterschied zum praktischen Verstehen

Mit dieser Entwicklung im 19. Jahrhundert setzte das bis heute virulente Methodenproblem der verstehenden Wissenschaften ein und mit ihm innerhalb der westlichen Welt eine bezeichnende Differenz der Universitätsentwicklung, in der der sonst verhängnisvolle deutsche kulturnationale Sonderweg⁶ seine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt in der Hervorbringung der Humboldtschen Universität⁷. Unter diesem Blickwinkel muss betrachtet werden, warum denn überhaupt das Verstehen als Methode bzw. als Erkenntnisoperation für die Erfahrungswissenschaften, die nicht Naturwissenschaften sind, eine so tragende Stelle einnimmt. Im 19. Jahrhundert stellte man Natur und Geist bzw. Natur und Kultur gegenüber, und der Neukantianismus versuchte analog zu Kants auf die damalige Naturwissenschaft bezogene Begründung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erfahrungswissenschaft eine ähnlich tragfähige Begründung für die Kultur- und Geisteswissenschaften einzurichten. Dabei standen natürlich die Kategorien von Geist, Kultur, Wert, Geschichte und Individualität im Vordergrund. Ich möchte vorschlagen, das methodologisch Gemeinsame der darauf bezogenen Erfahrungswissenschaften heute darin zu sehen, dass ihre Gegenstände sinnstrukturiert sind, d.h. als Bedeutungs- und Sinnzusammenhänge gelesen werden müssen, wenn nicht ein wesentlicher Teil der erfahrbaren Welt, der in den Kategorien der Naturwissenschaften nicht erfasst werden kann, dem erfahrungswissenschaftlichen methodischen Zugriff entzogen sein soll. Die wesentliche Operation aber des methodisch kontrollierten Zugriffs auf diesen Teil der erfahrbaren Welt ist die hermeneutische Auslegung von Sinn, eben jenes ominöse Verstehen. Bei allen noch so ausgeprägten, größtenteils wissenschaftshistorisch und institutionell und gar nicht so sehr systematisch bedingten Unterschieden zwischen den Einzeldisziplinen innerhalb des Kanons der Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften, der „humanities“, haben es alle gemeinsam mit dem elementaren methodologischen Problem der Begründung des Sinnverstehens zu tun.

Noch in scheinbar von der Verstehensproblematik weit entfernten Bereichen wie der Kriminalistik und der medizinischen Diagnostik sind letztlich die Leistungen des Sinnverstehens für den praktischen Erfolg konstitutiv. Dem Kriminalisten nützt das exakteste Ergebnis der kriminaltechnischen Untersuchung, was dann den sogenannten objektiven Sachbeweis ausmacht, nichts, wenn er es nicht sinnvoll in eine Rekonstruktion des Sinns möglicher Tat- (bzw. Handlungs-) Abläufe einordnen kann, und der medizinische Diagnostiker bringt seine Messergebnisse aufschlussreich erst wirklich zum Sprechen, wenn er sie in eine auf die Lebensgeschichte des Patienten bezogene Sinnrekonstruktion des Symptomtextes integriert. Erst recht natürlich ist – für jedermann sofort nachvollziehbar – die Verstehensleistung abgefordert, wo ohnehin – wie in Kunst, Musik, Recht, Literatur, etc. – bewusst hergestellte Texte und Werke den Gegenstand der Betrachtung bilden, oder wo die Überreste vergangener Epochen an die Pragmatik der der Überlieferung gewidmeten Textproduktion bzw. Produktion von Ausdrucksgestalten gebunden sind.

Warum tun wir uns in der Wissenschaft mit der Begründung eines methodischen Verstehens bis heute so schwer? Ich glaube, das hat im wesentlichen vier Gründe:

1. Die Gegenstände des Sinnverstehens, ob dem Alltäglichen zugehörig oder herausgehoben, drücken immer historisch konkrete, einzigartige Ereignisse und Sachverhalte aus. Damit werfen sie das Problem auf, in Begriffen des Allgemeinen das Besondere, historisch Einzigartige fassen zu müssen. An dieser Dialektik entsprang für den Neukantianismus die berühmte Differenz von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften, von nomothetischen und ideographischen Erfahrungswissenschaften – eine Unterscheidung, die unser Forschen in den Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften bis heute belastet. Beim Verstehen des Fremden scheint dieses Problem sich gesteigert zu stellen, denn wie will man die Besonderheit und Einzigartigkeit des Fremden von außen in Begriffen des Allgemeinen aufschließen können.
2. Die Gegenstände des Sinnverstehens sind Ausdruck von Prozessen, für die Bewertungen und Wertbezüge konstitutiv sind, weil die menschliche Praxis als solche immer zugleich ein Vorgang der Bewertung und bewertenden Stellungnahme ist. Deshalb scheint das Sinnverstehen selbst nicht frei von Wertbezügen durchgeführt werden zu können. Das wirft das Problem auf, wie die von jeglicher Methode geforderte Unvoreingenommenheit gegenüber dem Gegenstand und gegenüber Geltungsfragen aufrechterhalten werden kann, erst recht natürlich dann, wenn es um das Fremde geht, das anderen Wertprämissen folgt.
3. Die Gegenstände des Sinnverstehens sind Ausdrucksgestalten der Tätigkeit des menschlichen Geistes. Damit haben sie immer eine subjektive Seite, nämlich die der Geistestätigkeit als einer wirklichen, inneren Bewegung, also die Seite des subjektiven Geistes, der Seele und Psyche, und eine objektive Seite, die der Ausdrucksgestalt als solcher. Das wirft die Schwierigkeit auf, zwischen den beiden kategorial inkommensurablen Sphären des Geistes stabil unterscheiden zu müssen – ein Problem, das bis heute m. E. nicht recht gesehen wird und das sich hinter den geläufigen Dualismen von Geist und Materie sowie von Seele und Leib als das eigentlich für die Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften zentrale Problem verbirgt.
4. Schließlich bündeln sich diese drei Problemaspekte in einem vierten – dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Es als Einheit zu sehen galt und gilt als Ausweis einer „Kritischen Theorie“. Entsprechend wird dann selbstverständlich die kategoriale Differenz zwischen einem praktischen und einem methodischen Verstehen aufgelöst wie parallel dazu zwischen einer praktischen und einer methodischen Kritik ebenfalls nicht mehr unterschieden wird, obwohl sie doch polar gegenüberliegen, denn die praktische Kritik resultiert aus der für die Praxis konstitutiven Bindung an Wertprämissen und die methodische Kritik ist umgekehrt, damit sie als Logik des unvoreingenommenen Blick in der systematischen Geltungsüberprüfung operieren kann, auf die Entbindung von solchen Prämissen in der Werturteilsfreiheit angewiesen. Was unter der Prämisse von der Einheit von Wissenschaft und Praxis nicht mehr angemessen gesehen werden kann, ist das doppelte Verhältnis, in dem die Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt zur Praxis

stehen. Auf der einen Seite sind sie als Operationen der systematischen, methodisch expliziten Geltungsüberprüfung in Praxis fundiert, was in sich mit der Dialektik von Gebundenheit und Autonomie verknüpft ist. Denn diese Geltungsüberprüfung setzt voraus, das über die Fragen der Praxis selbst hinaus auch das noch in Frage gestellt wird, was der Praxis selbstverständlich gültig erscheint; dass also Krisen gedankenexperimentell im Fallibilismus simuliert werden. Das teilen die Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt mit den Naturwissenschaften. Es war für sie nur naturgemäß historisch schwieriger, die gleiche Autonomie im Hinterfragen zu erlangen, weil ihr Gegenstand legitimatorisch unmittelbar bedeutsam war. Das verweist auf die andere Seite des Verhältnisses zur Praxis, denn es ist dadurch bedingt, dass – im Unterschied zu den Naturwissenschaften – die Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften die Praxis, in der sie zugleich wie jene fundiert sind, zum Gegenstand haben, dass sie also auf analytische Distanz bringen müssen, wovon sie selbst integraler Bestandteil sind. Der Begriff von „Sinn“ enthält in sich diese vierte Problematik, er bezieht sich zum einen auf den Gehalt von Praxis, auf das, was Praxis normativ erfüllt, was „dem Leben einen Sinn“ gibt, und zum anderen auf das, was unabhängig von diesem Gelingen als Erzeugtes und erfahrbar vorliegt als Erkenntnisgegenstand. Im methodischen Verstehen müssen wir, selbst dann, wenn wir uns für den subjektiven Sinn des Lebens in welcher konkreten Gestalt auch immer interessieren, zuvor konstitutionstheoretisch den objektiven Sinn der Ausdrucksgestalten entziffert haben, in denen einzig jener sich als Erkenntnisgegenstand methodologisch fassen lässt. Deshalb müssen wir auch systematisch zwischen einer Hermeneutik unterscheiden, die sich wie selbstverständlich als Lebensform und damit als Lebenspraxis selbst versteht, und die in der Regel unter dem Titel einer philosophischen Hermeneutik einzig thematisch ist, und einer Hermeneutik, die erfahrungswissenschaftlich im Sinne einer Methodologie der Geltungsüberprüfung einzig brauchbar, sich auf die intersubjektiv nachprüfbare Entzifferung des objektiven Sinns von Ausdrucksgestalten richtet. Diese Unterscheidung stimmt überein mit der zwischen einem praktischen und einem methodischen Verstehen, für die das Verhältnis von Fremdem und Eigenem jeweils ganz anders sich konstellierte.

Ich kann hier nicht alle vier Gründe systematisch und in gleicher Gewichtung behandeln. Ansetzen möchte ich für die weiteren Überlegungen bei der dritten Schwierigkeit.

Die Tätigkeit des menschlichen Geistes überschreitet die Naturprozesse in zwei wesentlichen Hinsichten. Sie ist selbstbewusst, d.h. sie ruht in einer subjektiven Perspektive. Anders ausgedrückt: Sie ist eine Praxis. Zugleich objektiviert sie sich in Gebilden eigener Art, nämlich in Ausdrucksgestalten, als Trägern von Sinnstrukturen⁸. Diese teilen den Objektivitätscharakter mit der Dingwelt des Naturwissenschaftlers, aber im Unterschied zu dieser sind sie unserer sinnlichen Anschauung entzogen. Das Skandalon dieser Gegenständlichkeit besteht für unser traditionelles erkenntnistheoretisches Denken darin, dass sie einerseits abstrakt und un-sinnlich sind, andererseits aber dennoch durch Methoden kontrolliert nachweisbar und somit der erfahrbaren Welt zugehörig sind.

Wir müssen uns also daran gewöhnen, etwas zum Gegenstandsbereich der Erfahrungswissenschaften zu rechnen, nämlich den objektiv gegebenen Sinn von Ausdrucksgestalten, das unseren Sinnen grundsätzlich nicht zugänglich ist. Der Grundsatz des Humeschen Empiriebegriffs: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* (nichts gelangt in den Verstand, was nicht zuvor im (Wahrnehmungs-) Sinn war), wird deshalb vom Gegenstand der Erfahrungswissenschaften der sinnstrukturierten Welt systematisch gesprengt. (Man sieht im übrigen auch hier bezüglich der umgangssprachlich so verschiedenen Wortbedeutungen von „Sinn“ eine weitere Schwierigkeit: nämlich einmal „Sinn“ als Wahrnehmungssinn mit einer spezifischen Sinnesmodalität – dem Seh-Sinn beispielsweise –; und das andere Mal Sinn als abstraktes Gebilde im Sinne von Sinnzusammenhang.) Dass es uns bis heute in unseren Wissenschaften schwer fällt, objektive Sinnstrukturen als methodisch nachweisbare, aber dennoch unseren Sinnen entzogene erfahrbare Realität anzuerkennen, schlägt sich ganz folgenreich darin nieder, die Methoden des Verstehens unter der Hand auf den subjektiven Sinn, d.h. auf den Nachvollzug der geistigen Tätigkeit als subjektiver Tätigkeit bzw. Praxis zu richten, also dem praktischen Verstehen anzugleichen, und dabei den objektiven Sinn von Ausdrucksgestalten zu vernachlässigen. Diese Vernachlässigung lässt sich auch als ein Unterlaufen der unaufhebbaren Dialektik von Lebenspraxis und Ausdrucksgestalt, von Wirklichkeit im Hier und Jetzt und von Text darstellen. Die Verwirrungen in der Konzeptualisierung des Verhältnisses von Theorie und Praxis und diese eben bezeichnete methodologische Verschleifung des dialektischen Verhältnisses von Lebenspraxis und Ausdrucksgestalt bedingen sich in unseren Wissenschaften innig einander.

Diese Tendenz wird durch einen weiteren Aspekt dieser dritten Schwierigkeit unterstützt. Eine einfache Überlegung zeigt, dass wir in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften im Unterschied zu den Naturwissenschaften mit dem Umstand zu kämpfen haben, dass Methode und Gegenstand, Subjekt und Objekt der Untersuchung insofern identisch sind, als trivialerweise beide in geistiger Tätigkeit, also beide der Praxis zugehörig sind. Diese zu Zirkularitäten aller Art einladende Gemeinsamkeit unterstützt die Tendenz, das Verstehen als Erkenntnisoperation auf den Nachvollzug des subjektiv gemeinten Sinns von Praxis zu richten. Das aber hat – rein methodisch gesehen – verhängnisvolle Konsequenzen.

Versteht man nämlich das Verstehen als Nachvollzug der geistig-seelischen Tätigkeit des Menschen, also als Nachvollzug des subjektiv gemeinten Sinns und nicht des objektiven Sinns einer Ausdrucksgestalt, dann findet diese Methode naturgemäß als Methode ihre Grenze an der Irrationalität der zu untersuchenden Tätigkeit: Was im Sinne der praktischen Vernunft als irrational zu gelten hat, lässt sich selbstredend auch nicht mehr gültig nachvollziehen und nur bedingt verstehen. Da nun aber, was im Sinne der praktischen Vernunft als rational zu gelten hat, in höchstem Maße strittig sein kann, zudem kulturspezifisch ausgeprägt ist, würde eine entsprechende Methode des Verstehens hoffnungslos sich verstricken mit den praktischen Werturteilen, entsprechend sich z.B. gegenüber fremden Kulturen zum Richter aufwerfen. Ganz anders, wenn nicht der subjektiv gemeinte Sinn nachvollzogen wird, sondern das Verstehen verstanden wird als eine Methode, die in der schlüssigen, auf Regeln der Bedeutungserzeugung sich berufenden Rekonstruktion des objektiven Sinns von Aus-

drucksgestalten besteht. Das können so unterschiedliche Dinge sein wie sprachliche Texte, Werkzeuge, Gebäude, Bild-Texte, z.B. Felsbilder, archäologische Spuren, vom Menschen geprägte Landschaften usw.. Dann nämlich ist es durchaus möglich, die kulturimmanente Irrationalität oder Pathologie einer Handlung oder eines Denkens in ihrem authentischen Ausdruck auf der Ebene objektiver Sinnstrukturen methodisch rational zu dechiffrieren und von der kulturimmanenten, uns aber fremden und in naiver ethnozentrischer Gleichsetzung von fremd und irrational als nicht-rational erscheinenden Rationalität systematisch zu scheiden. Es wird dann im übrigen auch sofort sichtbar, dass die bloß wertmäßige Auflösung des Ethnozentrismus in einem unverbindlichen Kulturrelativismus das methodische Problem keineswegs löst. Denn in ihm ist jene Scheidung ebenfalls nicht möglich. Er erkaufte deshalb seine scheinbare Würdigung des Anders-Seins und der Fremdheit kultureller Phänomene um den Preis der Gleichgültigkeit gegenüber je kulturimmanenter Normalität und Pathologie. Der Unterschied dieser Position zu einem bornierten Ethnozentrismus erschöpft sich darin, die kulturimmanenten Pathologien als solche unter dem allgemeinen Vorbehalt der immanenten Kulturbedeutsamkeit nicht mehr erscheinen zu lassen.

Auch hier kann uns die Rückbesinnung auf die Romantik weiterhelfen, wenn wir ihr die Kategorie der Ausdrucksgestalt entnehmen, in der sich die Tätigkeit des subjektiven menschlichen Geistes je gültig objektiviert. Mit der Kategorie der Rationalität kommen wir in der Theorie und der Methodologie nicht weiter. Sie eignet sich nur für die Praxis selbst. An ihre Stelle müssen wir grundbegrifflich in unseren Wissenschaften die Kategorie der Gültigkeit von Ausdrucksgestalten setzen.

Entsprechend unterscheide ich nun zwischen einem praktischen Verstehen und einem methodischen Verstehen, wobei ich wie selbstverständlich immer davon ausgehe, dass methodisch kontrollierte Erkenntnis in Praxis fundiert ist und mühsam sich als solche von ihr zugleich zu distanzieren hat, um die Praxis selbst zum Erkenntnisgegenstand erheben zu können. Das ist das ganze dialektische Grundproblem unserer Wissenschaften.

Das praktische Verstehen richtet sich im Wesentlichen darauf, zu verstehen, warum und mit welcher Absicht sowie mit welchen Wirkungen auf seine soziale Umgebung jemand jeweils gehandelt hat. Das praktische Verstehen hat also wie selbstverständlich den subjektiv gemeinten Sinn, in der Regel die Motive eines Handelns und einer Praxis zum Gegenstand. Im routinisierten Alltag bemerken wir gar nicht, dass wir die Motive der anderen und unsere eigenen verstehen, weil uns im Regelfalle alles geläufig ist und wir schon immer verstanden haben. Erst wenn es zu Missverständnissen und Konflikten kommt, wenn uns also etwas befremdlich geworden ist, stehen wir bewusst vor der Notwendigkeit und Schwierigkeit, eigens etwas verstehen zu müssen und die Gültigkeit dieser Verstehensoperation sichern zu müssen. Läuft dagegen im vertrauten Bereich alles glatt, dann haben wir schon jeweils verstanden, ohne explizit zu wissen, dass wir, und warum und wie, d.h. aufgrund welcher methodischer Operationen wir verstanden haben.

Beim methodischen Verstehen dagegen, wie ich es als erfahrungswissenschaftliche, explizite Operation im Auge habe, distanziert man sich bewusst vom praktischen Verstehen und von dem praktischen Vorwissen, und macht es sich zur Auf-

gabe, explizit, d.h. in einem möglichst lückenlosen Erschließungsverfahren, den objektiven Sinn der Ausdrucksgestalten zu rekonstruieren, unabhängig davon, welches spezifische praktische Vorwissen über den Gegenstand man schon mitbringt. Im methodischen Verstehen simuliert man sich gewissermaßen als Fremder gegenüber einem Gegenstand, der einem praktisch durchaus vertraut sein kann. Getreu Karl Valentins Spruch ist das deshalb nicht einfach, weil man sich dann auch diese praktische vertraute Umgebung zur Fremde machen muss. Das ist eine Haltung, die der fallibilistischen insofern ganz isomorph ist, als diese wie jene das scheinbar Gültige gedankenexperimentell in Frage stellt, die scheinbar bewährte Routine des Gelingens in die Krise des Scheiterns stellt.

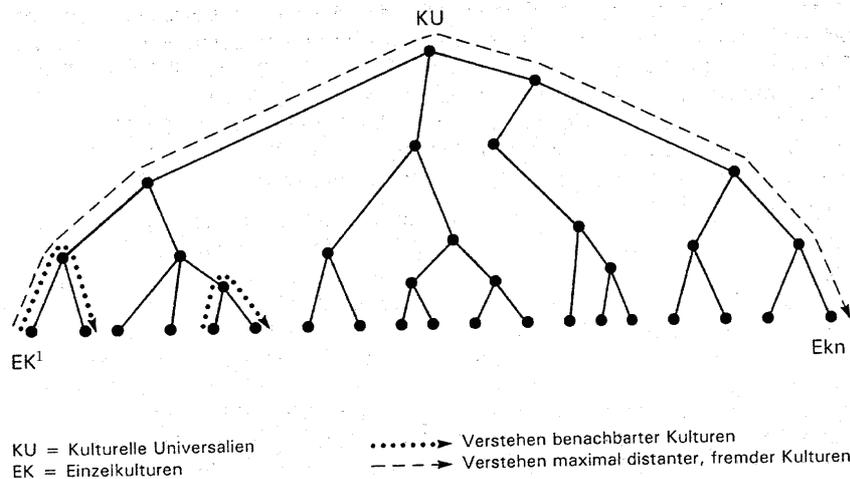
Man kann das nun auch so ausdrücken: Während man beim praktischen Verstehen, also bei der Verstehensoperation des praktischen Menschen außerhalb der Erfahrungswissenschaften, darum bemüht ist, das Fremde und Befremdliche möglichst schnell und wirksam dem Bekannten einzuverleiben und anzugleichen, also als Fremdes zu „zerstören“, ist der Erfahrungswissenschaftler der sinnstrukturierten Welt umgekehrt darauf aus, das aus der Praxis Bekannte als Unbekanntes zu verfremden. Entsprechend klammert er das aus der Praxis schon immer herrührende spezifische Vorwissen über einen Gegenstand möglichst lange ein und schaltet es aus, um zu verhindern, dass die Explikation der inneren Strukturiertheit des Untersuchungsgegenstandes zu früh abgebrochen und einem vorgängigen Wissen zugeordnet wird. Erst wenn der Erfahrungswissenschaftler möglichst lange seinen Untersuchungsgegenstand auf Distanz zu halten vermag, verschafft er sich die Bedingung dafür, nicht immer nur das zu sehen, was er zu sehen erwartet, was seiner praktischen Voreinstellung gemäß ist, und vermeidet es wirksam, Forschung nach dem Muster von Quizsendungen wie „Erkennen Sie die Melodie“ zu betreiben, sondern tatsächlich maximal der Realität eine Chance zu geben, seine Hypothesen zu Fall zu bringen. Während der praktische Mensch das Befremdliche möglichst ohne Umwege zu beseitigen, also Naivetät zu vermeiden trachtet, versucht der Forscher so lange wie möglich, sich durch methodische Explikation im Stande der künstlichen Naivetät zu halten, also die Befremdlichkeit des Untersuchungsgegenstandes zu sichern statt zu beseitigen.

Das Verstehen des Fremden in der Logik des praktischen und des methodischen Verstehens

Ich komme nun zu meiner eigentlichen These, die ich jetzt als einfache Schlussfolgerung gewinnen kann, so dass sie fast wie eine Trivialität erscheint. Da für den Erfahrungswissenschaftler sein Untersuchungsgegenstand per se eine Fraglichkeit und eine Befremdlichkeit bedeuten muss und für ihn gerade auch das fraglich erscheinen können muss, was für den praktischen Alltagsmenschen ganz unproblematisch und alltagspraktisch bewährt erscheint, tut er sich viel leichter, wo ihm auch von seiner praktischen Vorkenntnis her schon sein Untersuchungsgegenstand fremd ist und wo er nicht erst einen Gegenstand durch methodische Vorkehrungen aus der praktischen Vertrautheit herausreißen und auf Distanz bringen muss. Infolgedessen ist, solange wir in unseren Wissenschaften das Ver-

stehen als eine methodische und nicht eine praktische Operation verstehen, der Ethnologe viel besser dran als der Soziologe. Denn jener hat es ja in der Regel mit für seine eigene Praxis fremden Kulturen zu tun, so dass er von vornherein wirksamer daran gehindert ist, das der Praxis zugehörige Vorwissen, das sich wie ein vorwissenschaftlicher, methodische Explikation verhindernder Schleier vor den Untersuchungsgegenstand legt, in seine methodischen Operationen einfließen zu lassen. Er kann die praktische Fremdheit gewissermaßen methodisch sich zunutze machen. Hingegen hat es der Soziologe in der Regel mit ihm praktisch längst vertrauten Erscheinungen von Gesellschaftlichkeit und Kultur zu tun. Er muss also, damit er die für das wissenschaftliche Vorgehen nötige Befremdlichkeit überhaupt erreicht, erst einmal sein „dichtes“ Vorwissen ausschalten. Mit Lévi-Strauss, der einmal die von unserer Praxis weit entfernten Kulturen als „kalte“ Gegenstände bezeichnet hat, denen gegenüber unsere eigene Praxis noch „heiß“ sei, weil etwas, in das wir mit unseren Interessen und Gefühlen praktisch unmittelbar involviert sind, können wir diese These wie folgt ausdrücken. Der Soziologe muss seinen Gegenstand, seine eigene Praxis, mit geeigneten Methoden „kalt“ machen, während der Ethnologe – und auch der Historiker weit zurück liegender Epochen – seinen Gegenstand schon „erkaltet“ vorfindet.

Ich möchte nun diese in sich vielleicht durchaus befremdliche Umkehrung der üblichen Auffassung über das Verhältnis von Verstehen und Fremdheit und über die Schwierigkeiten des Verstehens des Fremden an einem idealisierenden Schaubild abschließend erläutern.



Man stelle sich vor, die historisch-kulturellen Erscheinungsformen des menschlichen Gattungslbens in verschiedenen Kulturen und Sprachen ließen sich wie ein Verzweigungsbaum darstellen, wie ihn die Linguistik in ihren Strukturbeschreibungen benutzt.

Die maximal distanten, also maximal fremden Kulturen zwingen zur maximal expliziten Sinnrekonstruktion auch unter Bedingungen des praktischen Vorwissens. Hingegen verführen die maximal benachbarten Kulturen zum vor-schnellen Abbruch der Explikation tiefliegender Strukturgesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge. Der Missionar oder Kaufmann, der sich mit einer fremden Kultur verständigen musste, für deren Sprache er nicht einmal über eine notierte Beschreibung verfügte, musste sich wie selbstverständlich durch den explizit unbemerkten Rückgriff auf Universalien seiner epistemischen Urteilsstrukturen das Fremde sukzessive erschließen, so wie erwachsene Sprecher einer Einzelsprache wie selbstverständlich davon ausgehen, dass miteinander kommunizierende Sprecher, deren Sprache sie überhaupt nicht verstehen können, deshalb nicht als Verrückte zu gelten haben, sondern sich innerhalb ihrer Sprache ebenso vernünftig verständigen können wie man selbst mit seinen eigenen Sprachgenossen.

Nun wird sich sofort ein Zweifel an der Annahme von den auf die Gattungsuniversalität verweisenden gemeinsamen Strukturen aller Kulturen und menschlichen Epochen einstellen. Gibt es das denn überhaupt? Und vor allem: Wird nicht hier durch die Hintertür etwas Biologisches bzw. etwas biologisch Anthropologisches wieder eingeführt? Die neukantianische deutsche Denktradition, für die alles historische Epochen und spezifische Kulturen übergreifend Invariante oder Gemeinsame automatisch biologisch und alles Variable automatisch historisch war, rührt sich sofort.

Ich verweise zur Beseitigung dieses Zweifels auf drei suggestive Beispiele für kulturelle Universellen:

Zum einen auf das *Inzesttabu*: Es scheint tatsächlich für alle Kulturen zu gelten. Darüber hinaus gilt es nicht nur universell in der schwachen Form seiner empirisch allseitigen Verbreitung, sondern in der starken Form seiner konstitutiven Bedeutung für die humane Sozialität. Wo es empirisch in zugelassener Form außer Kraft gesetzt ist, dort ist das – etwa aus Gründen der dynastischen Herrschaftssicherung – explizit markiert zur Kontrastierung einer Außeralltäglichkeit. Es handelt sich also um ein echtes Universale. Dennoch weist alles darauf hin, dass es nicht angeboren ist. Wäre das der Fall, bräche z.B. die gesamte Psychoanalyse als Theorie und als Praxis sofort in sich zusammen, denn sie beruht ja wesentlich auf der Annahme, dass die menschliche Individualentwicklung sich entlang der Aneignung einer Inzestscheu auf der Grundlage eines ursprünglichen Inzestwunsches vollzieht. Es handelt sich also um ein Universale, das dennoch rein kulturell konstituiert ist. Aber die positive Ausfüllung dieses ja zunächst einmal nur negativ, als Verbot artikulierten Universales besteht in der je kulturell und historisch spezifischen, variantenreichen Ausprägung von Heiratsregeln und Verwandtschaftsformen.

Analoges kann für den *Mythos* angeführt werden: Jede historisch und kulturell konkrete Praxisform, sei es eine konkrete Gesellschaft, Gemeinschaft oder Person, benötigt eine Antwort auf die fundamentalen drei Fragen: woher kommen wir (bzw. komme ich), wer sind wir (bzw. bin ich) und wohin gehen wir (bzw. gehe ich). Diese Antwort evident zu gewährleisten, ist die universelle Funktion des Mythos: Er kann diese aber nur erfüllen, wenn er jene in je unverwechsel-

barer, für die konkrete Praxisform charakteristischer und distinkter, also in historisch einzigartiger Weise gibt.

Schließlich die *Sprache*. Sprachen erscheinen empirisch immer als kultur-spezifische Einzelsprachen und jede konkrete Person erwirbt mit der ersten Sprache eine Muttersprache, deren Platz damit ein für alle Mal vergeben ist. Aber dennoch ist jedermann sofort einsichtig, dass er im Prinzip jede andere denkbare Einzelsprache genau so gut hätte lernen können, dass er also über eine universale, gattungsspezifische Struktur eines Spracherwerbsapparates verfügt. Diese Einsicht ist uns so selbstverständlich, dass wir sie gar nicht mehr bemerken. Ich möchte das mit einer Anekdote aus meinem Heimatdorf veranschaulichen. Sie datiert in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Es gab ein uneheliches Kind von einer Frau aus diesem Dorf und einem französischen Kriegsgefangenen. Jeder Erwachsene wusste davon, aber wie üblich wurde nur hinter vorgehaltener Hand davon geredet. Als ein sechsjähriges Kind dann doch davon hörte, wunderte es sich und meinte, aber er, der uneheliche Junge, spreche doch gar kein Französisch. Dieses Kind hatte also die Vorstellung, die Befähigung zur Einzelsprache sei angeboren und vererbe sich biologisch. Wir müssen über diese Vorstellung unwillkürlich schmunzeln, weil wir wie selbstverständlich davon ausgehen, dass die einzelsprachliche Kompetenz historisch konkret angeeignet wurde auf der Basis einer universalen kulturunabhängigen Spracherwerbsfähigkeit.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch ein Hinweis von Lévi-Strauss von Interesse, mit dem er die nostrozentrische Perspektivität veranschaulicht, hinter der sich für den methodisch Verstehenden die Universalität des Geistes verbirgt. Er berichtet über die wechselseitige Einschätzung von Indianern und weißen Nordamerikanern als gegeneinander Fremde. Für die weißen Nordamerikaner sind die erwachsenen Indianer wie Kinder, weil sie so schweigsam sind, also wie jemand erscheinen, der das normale Erwachsenenbild der eloquenten Weißenkultur noch nicht erfüllt, während umgekehrt für die Indianer die erwachsenen Weißen wie Kinder wirken, weil sie noch so redselig erscheinen wie diese und das normale Erwachsenen-Ideal der Indianerkultur, schweigsam zu sein und nichts Unnötiges zu schwätzen, noch nicht erfüllen. An diesen wechselseitigen bewertenden Interpretationen des Fremdartigen lässt sich die Tendenz des Alltagsmenschen ablesen, jeweils das Andersartige nicht als ganz andere historisch-kulturelle Ausprägung von universellen Strukturpotentialen, sondern direkt als Ausdruck des universell Ursprünglichen, von der eigenen Kultur schon Überwundenen zu deuten.

Die Umkehrung der Vorstellung von den besonderen Schwierigkeiten des Verstehens des Fremden gegenüber der scheinbaren Leichtigkeit des Zugangs zum Eigenen auf der methodischen Ebene zeigt uns nun meines Erachtens, dass überall dort, wo in unserer Wissenschaft die Verstehbarkeit des Fremden als besonders schwierig angesehen und z.B. die Ethnologie in dieser Hinsicht als vor besonderen Problemen stehend betrachtet wird, unausgesprochen und stillschweigend von einem Modell des praktischen Verstehens ausgegangen wird, und das der Praxis zugehörige Verstehen einfach auf die methodische Ebene der Erfahrungswissenschaften verlängert und übertragen wird. Das ist aber für den wissenschaftlichen Fortschritt außerordentlich hinderlich.

Dieses stillschweigende Unterstellen der Logik des praktischen Verstehens als maßgeblicher Erkenntnisoperation zeigt sich auch in der von den Ethno-Wissenschaften in die Sozialwissenschaften hinübergreifenden Logik eines ethnographischen Vorgehens, gesteigert noch, wenn es, wie z.B. in der Ethnoanalyse oder Ethno-Psychoanalyse mit den berufspraktischen Verstehensprozeduren der psychoanalytischen Therapie, z.B. dem szenischen Verstehen in der Gegenübertragung, sich verbindet. Darin ist vor allem über die Frage des sozialen Arrangements in der Datenerhebung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Forscher und dem Subjekt-Objekt seiner Untersuchung im Forschungsfeld seit einiger Zeit eine Konfusion entstanden, die sich noch steigert, wenn dieses Forschungsfeld in einer fremden Kultur besteht. Insbesondere für die teilnehmende Beobachtung, aber auch für die Technik des Interviews wird mit Verweis auf die psychoanalytischen Überlegungen zur Übertragung und Gegenübertragung zwischen Forschungsfeld und Feldforscher⁹ vorgegeben, der Schlüssel der „Qualität“ der Forschung liege in der „Neurosenfreiheit“ dieser Beziehung. Indem man das Modell von Übertragung und Gegenübertragung aus der psychoanalytischen Praxis „wörtlich“ in die anthropologische bzw. die Feld-Forschung überträgt, geht man hier bis zu der monströsen Forderung, für die Datenerhebung so etwas wie ein Analogon zur Lehranalyse methodisch vorauszusetzen, damit der „Forschungsanalytiker“ die richtigen Ergebnisse gewährleiste. Dabei wird geflissentlich unterschlagen, dass die Datenerhebung nur Daten für die Auswertung liefert und keine Ergebnisse. Viel entscheidender als die Verfahren der Datenerhebung sind nämlich die Methoden der Datenauswertung, für die es ziemlich unerheblich ist, welche soziale Beziehung zwischen dem Forscher und z.B. dem Befragten in der ursprünglichen Datenerhebungssituation bestand.

Dass diese Differenz zwischen Datenerhebung und -auswertung nicht beachtet wird, ergibt sich vor allem daraus, dass gerade dem Gegenstand des Fremden gegenüber methodologisch ein falsches Verständnis der Operationen der Beschreibung und der Beobachtung vorherrscht. Es wird generell im wissenschaftstheoretischen Vorverständnis der Sozialwissenschaften nicht hinreichend gesehen, dass die Beobachtung für die Erfahrungswissenschaften insgesamt, also auch die Naturwissenschaften, eine Operation innerhalb der Lebenspraxis selbst ist, und dass sie als solche methodologisch irrelevant ist. Methodologisch ist einzig erheblich, welche Protokolle sie hinterlassen hat. Der Verweis darauf, dass Beobachtungen doch auch dann wichtige Erfahrungen vermitteln können, wenn sie nicht protokolliert worden sind, zählt als Einwand nicht, weil die einzig denkbare methodische Bedeutsamkeit solcher Beobachtungen in den subjektiven Erinnerungen an sie bestehen könnte. Und diese sind wiederum nichts anderes als Protokolle in Gestalt der Erinnerungserzählung. Der Stellenwert der Protokolle wird aber auch bei der Einschätzung der Operation der Beschreibung verkannt. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften hat sich der Gegenstand der Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt insofern schon immer selbst beschrieben, als er als entzifferbarer sinnhafter Ausdruck uns datenmäßig gegeben ist und insofern seine Beschreibung sich erübrigt¹⁰. Worum es in Wirklichkeit geht, ist die Angemessenheit der Protokollform für eine Datenauswertung. Das aber läuft auf die Frage der Notation der gegebenen Ausdrucksgestalt hinaus, die mit Beschreibung nicht zu verwechseln

ist. Die Schriftsprache z.B. ist ein außerordentlich wirkungsvolles naturwüchsig gegebenes Notationssystem. Entscheidend aber ist, dass eine Beschreibung, weil sie immer subjektiv, d.h. intelligent und deshalb bedeutungsselektiv ist, forschungspraktisch erhebliche Nachteile mit sich bringt, denn in ihr sind, wenn wir über andere Daten zu unserem Erkenntnisgegenstand nicht verfügen, die Operationen der Datenerhebung und der Datenauswertung unauflöslich miteinander verquickt. Eine viel bessere Datenbasis liefern heutzutage gerätetechnisch vermittelte Aufzeichnungen wie Tonband-, Foto- oder Video- bzw. Filmaufzeichnungen. Sie müssen zwar noch notiert werden, aber das lässt sich immer wieder überprüfen, so dass tatsächlich mit ihnen im Gegensatz zu einer Beschreibung eine in ihrer bloß technischen Selektivität bedeutungsindifferente, von der Datenauswertung abgetrennte und unabhängige, als eigenlogische Überprüfungsinstanz fungierende Datenbasis vorliegt, wie sie geeigneter nicht sein kann. Das kann in der Untersuchung des Fremden durch einen Informanten nicht ersetzt, sondern allenfalls ergänzt werden.

Die Nachteile von Beschreibung und das undurchschaute Problem der Beobachtung kumulieren sich in der Kombination von ethnographischer Beschreibung und teilnehmender Beobachtung. Dabei ist die innere Gegensätzlichkeit von Teilnahme und Beobachtung noch das geringere Problem, wengleich es der Klarheit dienen würde, hier von maskierter Beobachtung zu sprechen, weil Teilnahme im vollen Sinne Praxis bedeutet und mit einer Beobachtung, die der Datensammlung dienen soll, nicht zu vereinbaren ist. Gravierender ist die Ersetzung von Aufzeichnungen durch Beschreibungen. Das wird aber in der ethnographischen Methodik geradezu angestrebt. Wir haben dann am Ende als Datenbasen Beschreibungen vor uns, in denen das in der teilnehmenden Beobachtung Erfahrene niedergelegt wird. Im schlimmsten Falle bleibt uns nicht einmal ein konkurrierendes unabhängiges Datum in Gestalt einer Aufzeichnung übrig. Wir sind dann in der Tat auf Gedeih und Verderb der Güte der Beschreibung ausgeliefert und müssen uns darauf verlassen, dass der Feldforscher sowohl in der aktuellen Praxis der Beobachtung die richtigen Eindrücke hatte als auch in seiner Beziehungsdynamik zum und im Feld nicht gestört war. Interferenzen sind nun jedoch in dem Maße unvermeidbar, in dem, wie gegenüber dem Fremden, ein Problem des praktischen Verstehens vorliegt. Denn auf die Logik des praktischen Verstehens ist diese Vorgehensweise der ethnographischen Feldforschung von vornherein abgestellt.

Anleihen bei der psychoanalytischen Praxis helfen hier nun überhaupt nicht weiter. Wo das in Anspruch genommen wird, wird in der Sache eine Methode des Gurutums bzw. der guruhaften Offenbarung vorgeschlagen. Für die psychoanalytische Praxis selbst ist freilich die Verschlingung von Praxis und Datenauswertung in der praktischen Situation selbst unvermeidbar, denn der Psychoanalytiker muss ja beides zugleich: sowohl mit dem Patienten in einer praktischen Kommunikation, also in einem Arbeitsbündnis verbindlich stehen als auch begleitend dazu die Äußerungen des Patienten auf diesem verborgene und insofern unwahrscheinliche Lesarten hin abklopfen. Das von Lorenzer für die Tiefenhermeneutik in Anspruch genommene szenische Verstehen ist dafür sicherlich die geeignete praktische Verstehensoperation. Aber sie ist eben keine Methode, erst recht keine methodologische Grundlage, sondern eine praktische Technik, für

die die bewusste Verfügbarkeit über die in der Gegenübertragung aufsteigenden Gefühle und Affekte auf der Grundlage einer Lehranalyse in der Tat eine unabhängige praktische Voraussetzung ist. Die Psychoanalyse als professionalisierte Praxis kommt aber wissenschaftslogisch ebenfalls nicht darum herum, sich auf eine konstitutionstheoretische Begründung der Bedingung der Möglichkeit dieses szenischen Verstehens und im strittigen Interpretationsfalle auf eine methodologische Einlösung einer Geltungsüberprüfung seiner Resultate prinzipiell stützen können zu müssen. Bekanntlich steht das in der Trennung der metapsychologischen von den behandlungstechnischen Schriften bis heute aus.

Deshalb bedeutet es, die Verhältnisse von den Füßen auf den Kopf zu stellen, wenn diese für die psychoanalytische Praxis unumgängliche Konstellation auf die Feldforschung übertragen würde. Das wird aber wie selbstverständlich in der mit Hilfe von Anleihen aus der Psychoanalyse kultivierten ethnographischen Forschungspraxis betrieben. Auf einer ersten Stufe wird wie selbstverständlich davon ausgegangen, dass in der Erforschung des Fremden die teilnehmende Beobachtung mit anschließender ethnographischer Beschreibung des Beobachteten und des Beobachtungsvorganges der privilegierte Zugang zum Feld sei. Auf einer zweiten Stufe wird in einer Auratisierung der psychoanalytischen Technik als Geheimwissen, das man nur durch die „Forschungsanalyse“ sich aneignen könne, so getan, als ob man das auf der ersten Stufe entstandene Problem der – grundsätzlich durch Aufzeichnung vermeidbaren – zirkulären Kontamination von Datenerhebung und -auswertung entschärfen könne, indem man dem Feldforscher die durch eine Forschungsanalyse erworbene Befähigung dazu unterstellt, die in der Beziehung zum Untersuchungsfeld dynamisch sich einstellenden Gegenübertragungen kontrollieren zu können. Selbst wenn sich im Einzelfalle diese Unterstellung als richtig erweisen sollte, was methodisch allerdings nicht explizit kontrolliert werden könnte, wäre damit methodologisch nicht viel gewonnen. Denn aus der Authentizität und Sachangemessenheit der Gegenübertragungsgefühle folgt als solchen noch keineswegs ein Forschungsergebnis; es liegt, sofern diese Gegenübertragung zutreffend beschrieben worden wäre, lediglich ein weiteres, zudem sehr vermitteltes und vom eigentlichen Erkenntnisgegenstand stark abgehobenes Protokoll vor, dessen Auswertung keinesfalls erledigt ist.

Ethnographische Beschreibungen, ob mit psychoanalytischer Orientierung gestützt oder nicht, sind also weder geeignete Datenerhebungen noch können sie – erst recht nicht – als geeignete Methodiken des Verstehens gelten, auch wenn sie neuerdings mit C. Geertz' berühmter Formel zu „dichten Beschreibungen“ hochstilisiert werden. Mit dieser Formel erschleicht sich die Mode der Ethnographie nur die Suggestivität und Prägnanz einer künstlerischen Verdichtung, denn eine Beschreibung als solche kann nicht „dicht“ sein. Dicht wird ein Protokoll oder ein Text bzw. eine Ausdrucksgestalt entweder durch die Verdichtung der künstlerischen Gestaltung oder der methodisch-wissenschaftlichen Analyse, beides Operationen, die die bloße Deskriptivität erschließend durchbrechen. In Wirklichkeit verbirgt sich hinter diesen Formeln die Auratisierung des vorausgehend aufgewiesenen methodischen Defizits der zirkulären Verschlingung von Datenerhebung und -auswertung.

Das 19. Jahrhundert war in Ermangelung von technischen Aufzeichnungsmöglichkeiten das Jahrhundert der Ethnographie, hervorgegangen aus der Gat-

tung der Reisejournale – eine Kombination von teilnehmender Beobachtung und Beschreibung des darin Erfahrenen. Heute sind wir in den Sozialwissenschaften glücklicherweise darauf nicht mehr angewiesen. Daran festzuhalten mag nostalgisch so anziehend sein wie das Fahren mit einer Kutsche oder das Blättern in alten Folianten, aber die daraus bezogene Authentizität ist bloßer Schein. Ein wirksames methodisches Kriterium der Intersubjektivität steht im Strittigkeitsfalle nie zur Verfügung. Vertrauen muss man den Obergurus unter den Forschungsanalytikern. Wie unbefriedigend das ist, wird offenbar, wenn man sich einmal die Mühe macht, die auf angeblich „dichter Beschreibung“ beruhenden Interpretationen mit den Sinnrekonstruktionen der fototechnischen Aufzeichnungen zu konfrontieren, die diese Forscher glücklicherweise dennoch aus dem Feld mitgebracht haben. Vom angeblich „schizoiden“ Charakter, den M. Mead und G. Bateson in der Bali-Kultur festgestellt haben, bleibt dann z.B. nichts mehr übrig. Aber auch der Charme der Foucaultschen Analysen entschwindet, wenn man eines der ganz wenigen vollständigen Dokumente seiner Datenbasis, das publiziert worden ist (das Dossier des Mörders Pierre Rivière¹¹), z.B. mit den sequenzanalytischen Verfahren der objektiven Hermeneutik rekonstruiert. Was als Analyse ausgegeben wird, verwandelt sich dann in die „Gegenübertragungsassoziationen“ einer Pariser Intellektuellen-Subkultur, die mit der latenten Sinnstruktur des Dokumentes nichts mehr zu tun haben. Sie erfüllen nicht einmal mehr das Relevanzkriterium nachvollziehbarer Interpretationsfehler. Vergessen wird offensichtlich auch, dass Freud, der als Begründer der Psychoanalyse eine Lehranalyse naturgemäß nicht machen konnte und diese durch die Quadratur des Kreises einer Selbstanalyse wohl oder übel ersetzen musste, sich dabei nicht einfach seiner in Erzählungen erinnerten Träume bediente, sondern sie sorgfältig aufschrieb, d.h. in Protokollen objektivierte, bevor er sie dann so analysieren konnte, als ob es Träume von Patienten gewesen wären.

Zuweilen wird aus dieser Not des perspektivisch konkret gebundenen praktischen Verstehens noch eine andere Tugend gemacht, wenn eine ideologische Einheit von Wissenschaft und Praxis gefordert wird. Hier liegt dann die häufig anzutreffende, gerade die Soziologie immer wieder heimsuchende Vermischung von praktischer und methodischer Kritik vor, parallel zur Vermischung von praktischem und methodischem Verstehen. Praktische Kritik richtet sich auf die Beseitigung von Missständen und die Verbesserung des praktischen Lebens im Namen von Idealen und Wertprämissen bzw. von Entwürfen des guten Lebens. Diese Kritik (des klassischen Intellektuellen) *muss* wertgebunden sein. Methodische Kritik, also die Aufgabe der Wissenschaft, richtet sich dagegen auf die methodisch explizite Überprüfung von Überzeugungen. Sie kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie maximal unvoreingenommen und d.h. ohne Bindung an eine andere Wertprämisse als die der methodisch expliziten Überprüfung von Wahrheit beanspruchenden Behauptungen über die erfahrbare Welt prozediert. Das Eindringen von Operationen des praktischen Verstehens auf die Ebene methodisch expliziten Überprüfens würde, wie gezeigt, den Spielraum der Herstellung von Fraglichkeit und Problematisierung von vornherein im Sinne ausgesprochener oder unausgesprochener Wertprämissen einengen.

Die praktische Bedeutung des methodischen Verstehens des Fremden

Aber dennoch folgt aus dieser Umkehrung der üblichen Vorstellung vom Verstehen des Fremden eine auch praktisch folgenreiche Einsicht. Sie zeigt uns nämlich, dass wir dann, wenn wir im Modell des methodischen Verstehens das Fremde wirklich verstanden haben, nicht nur das Fremde in seiner Einzigartigkeit uns als sinnlogisch-rationalen Zusammenhang erschlossen haben, sondern zugleich uns selbst besser verstanden haben, weil uns dieses Verstehen des Fremden gezwungen hat, die Gemeinsamkeiten des Eigenen mit diesem Fremden sichtbar werden zu lassen und damit tiefliegende Strukturen und Gesetzmäßigkeiten unserer eigenen Daseins-Weise sehen zu können, die uns sonst verschlossen geblieben wären. In diesem Sinne hat ja Lévi-Strauss in seinen ‚Traurigen Tropen‘ das Verschwinden der ursprünglichen fremden Kulturen durch Verwestlichung und Rationalisierung bedauert als einen Verlust für uns selbst und nicht beweint als das Verschwinden einer bloß geschmäcklerisch genießbaren Exotik.

Das führt mich zu einem letzten Gedankengang. Indem wir im methodisch verstandenen Fremden uns selbst verstehen, explizieren wir zugleich das Gemeinsame und das Differentielle im Verhältnis zwischen unserer eigenen und der fremden Kultur. Wir lassen damit das Fremde in seiner Einzigartigkeit und Eigenheit gelten und gewinnen doch mit dem Gemeinsamen zugleich die Basis dafür, die Verschiedenheit nicht einfach als eine Getrenntheit zum Gegenstand diskriminierender Bewertungen degenerieren zu lassen. Das Fremde wird so also zum entscheidenden Mittler für die Erweiterung eines dann auch sittlich folgenreichen Gattungsbegriffes oder eines Begriffs von einer Weltgesellschaft.

Das möchte ich wiederum in vereinfachender Weise veranschaulichen. Man könnte sich eine frühe gesellschaftliche und kulturelle Ordnung zumindest gedankenexperimentell vorstellen, in der der oder das Fremde als Kategorie noch gar nicht vorkommt, sondern nur zwei Ausprägungen gedacht werden: Entweder ist man miteinander befreundet, d.h. zu Solidarität und Kooperation verpflichtet oder man ist verfeindet, d.h. man führt Krieg oder beraubt sich. Unter Freunden grüßt man sich, unter Feinden verweigert man den Gruß. Man stelle sich einmal probenhalber vor, wir müssten mit dieser einfachen Kategorisierung tagsüber über die bevölkerte Hauptwache in Frankfurt gehen. Das bedeutete, man bekäme von jedem, den man nicht grüßt, eins über den Schädel. Man sieht sofort, wie wichtig die Kategorie des Fremden ist: Der Fremde ist die neutralisierende Normalkategorisierung für denjenigen, den man, um zu vermeiden, ihn zum Feind zu haben, nicht begrüßen muss. Kehrseitig dazu heißt das, der Fremde ist jenes neutralisierende Strukturelement, das sichert, dass eine sittlich verbindliche Reziprozität und Kooperationsverpflichtung auch ohne die Vorbedingung persönlicher Bindung und Bekanntschaft erfüllt wird. Erst auf dieser Basis ist überhaupt erweitertes vergesellschaftetes Leben jenseits konkreter Gemeinschaften möglich. Der Fremde wird so gesehen zur zentralen Vermittlungsinstanz von Gesellschaftlichkeit. An der Kategorie des Fremden kristallisiert sich jene universalistische Konzeptualisierung von Gesellschaftlichkeit, die sich von der Konkretion der verwandtschaftlichen Bindungen überhaupt erst zu

lösen vermag und den Blick auf einen sittlich bindenden Begriff der Menschheitsgattung öffnet, der zur Biologie hin die schon immer vorliegende Gattungsabgrenzung kategorial überhaupt erst zu formulieren und reflexiv ins Bewusstsein zu heben vermag und zur Ethik hin einen utopischen Begriff der Weltgemeinschaft zu errichten vermag.

Wir bemerken im übrigen diese Struktur im Hintergrund überall dort, wo die Kategorie des Fremden aus welchen Gründen auch immer außer Kraft gesetzt ist: z.B. in abgelegenen Dörfern bei der Begegnung mit älteren Menschen. Von ihnen wird man wie selbstverständlich begrüßt, auch wenn sie einen als Spaziergänger aus der Fremde nicht kennen. Darin kommt nur zum Ausdruck, dass das gesellschaftliche Leben hier noch primär auf der Stufe der Gemeinschaftlichkeit – jedenfalls im Alltag – verläuft. Mit wem man keinen Gruß tauscht, mit dem ist man verfeindet. Weil dafür bei der Begegnung mit dem fremden Spaziergänger kein Grund besteht und um die unangenehme Feindschaft zu vermeiden, muss man ihn begrüßen. Ähnlich im Hochgebirge: Dort begrüßt man sich, weil man nur zu wenigen ist und sich Feindschaft im Angesicht der extremen Natur nicht leisten kann. Sobald aber, wie am Matterhorn oder am Mont Blanc, eine bestimmte Massenhaftigkeit erreicht ist, entfällt diese Strukturvoraussetzung. Man begrüßt sich nicht mehr, sondern bleibt sich fremd wie auf der Hauptwache.

Aus diesem Blickwinkel zuletzt nun doch noch ein kurzer, unvermeidlicher Blick auf jene aktuellen Probleme, die hinter der Stilisierung des Problems des Verstehens des Fremden in unseren Wissenschaften motivbildend stehen. Wo Fremde als Feinde behandelt werden, obwohl gesellschaftliches Zusammenleben auf einem gemeinsamen Territorium und in einer gemeinsamen Rechtsordnung institutionalisiert ist, dort findet – abgesehen von dem primär kriminellen Charakter der Taten – ersichtlich bei den Tätern eine Regression auf sich selbst ausgrenzende Gemeinschaftlichkeit statt, dort sind diese Täter in dieser Gesellschaftlichkeit ersichtlich nicht zuhause. Aber die dagegen sich richtenden Demonstrationen und Empörungen müssen sich mit der Frage konfrontieren lassen, ob wirklich eine gegengemeinschaftliche, d.h. ausgrenzende, die eigene Gesinnungspflege in den Vordergrund stellende Aktion gewollt wird, die ja ebenfalls die Selbstverständlichkeit in Frage stellt, mit der eine gesellschaftliche Praxis, die in einer institutionellen Rechtsordnung sich ausdrückt und sittlich sich bindet und für die die Kategorie des Fremden konstitutiv ist, eben diesem begegnet. Statt ihm das Vertrauen in die Selbstverständlichkeit der rechtsstaatlichen Institutionen zu garantieren wird er außeralltäglich und kompulsiv in eine Gesinnungsgemeinschaft gebunden. Es wird darin eine gesellschaftliche Praxis bezweifelt, die auf der Ebene der sekundären politischen Vergemeinschaftung des Rechtsstaates mit der Alltagssouveränität von institutionellen Regelungen und Gesetzen gegen eine Verletzung von universaler Sittlichkeit operiert, zu der der Fremde wie selbstverständlich gehört, und in die der ihm feindlich Begegnende und deshalb kriminell Werdende integrierend zurückgeholt werden muss. Diese Frage jedenfalls muss bedacht sein, solange nicht klar ist, dass für eine zum Widerstand verpflichtete Bürgerlichkeit die ganze Gesellschaft mit ihrer Rechtsordnung oder eine nennenswerte Bewegung in ihr sich auf das Freund-Feind-Schema einer Volksgemeinschaftlichkeit regredierend reduziert hat. Für den den unvoreingenommenen Blick bewahrenden Sozialfor-

scher sind 15- bis 20-jährige, argumentationslose und erkenntlich in ihrer adoleszenzkritischen Not mit monströser Verletzung von Sittlichkeit provozierende Straftäter¹² jedenfalls kein reales Anzeichen für eine solche Bewegung. Sie dazu zu machen, beschwört die Gefahr des In-Gang-Setzens einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung herauf, indem eine Inszenierungs-Plattform dafür hergestellt wird, den Taten über ihren alltäglichen kriminellen Charakter hinaus eine dämonisierende, außeralltägliche Zusatzbedeutsamkeit zu verschaffen. Zugespitzt: Die kriminalpolitisch wünschbare Abschreckung wird durch besondere Ausschöpfung des Strafmaßes solange den gegenteiligen, subjektiv heraushebenden und Bedeutung des kriminellen Tuns akzentuierenden Effekt haben, solange nicht die Selbstverständlichkeit der Schändlichkeit des alltäglichen Verbrechens in der öffentlichen Reaktion als Interpretation vorherrscht.

Ethnozentrismus und Kulturrelativismus sowie das Verhältnis von Universalität und Historizität im universalgeschichtlichen Rationalisierungsprozess

Ich hatte die Feststellung von Gemeinsamkeit und Differenz im Verstehen des Fremden herausgestellt. So erschien zwingend das Fremde als Katalysator des Selbst-Verstehens, vermittelt über die Explikation des Gemeinsamen. Darin erweitern wir, die Subjekte des Verstehens des Fremden, uns den Sinn der Zugehörigkeit zu einem Gattungs- oder Menschheits-Ganzen, indem wir unser mögliches Anders-Sein vor uns bringen. Das ist die eine Seite. Die andere Seite aber ist auch zu sehen. Wissenschaftliche Ethnologie, die wissenschaftlich-methodische Erschließung des Fremden, wurde nur von einer bestimmten Kultur betrieben, vom okzidental Rationalismus. Daraus ergibt sich die Frage: War der mit Imperialismus und Kolonialismus einhergehende ökonomische Abstand zu den außer-okzidental Kulturen konstitutiv für die Betrachtung des Fremden oder war es das Methodenbewusstsein, ebenfalls ein Ergebnis des okzidental Rationalisierungsprozesses mit weltumspannender Folgebedeutung. Jedenfalls ist wissenschaftlich methodisch das Verstehen des Fremden einseitig in eine Richtung, vom Okzident zum Nicht-Okzident, verlaufen.

Allzu lange aber haben wir in den Wissenschaften und ihrer öffentlichen Kritik entweder nur die methodologische Institutionalisierung der Wissenschaften als Erfolg des okzidental Rationalisierungsprozess im Auge gehabt und dabei die anderen – imperialistischen – Folgen von Kolonialismus und internationaler Ausbeutung zu wenig gesehen oder umgekehrt automatisch das Methodenbewusstsein und die geistigen Errungenschaften des okzidental Rationalismus mit der Ideologie des Kapitalismus gleichgesetzt.

Heute allerdings könnte man sich mit Recht fragen, ob die für die klassische Ethnologie thematischen Kulturen nicht tatsächlich von ihren eigenen Mitgliedern untersucht werden könnten. Man sieht sofort, dass die Frage nur deshalb sinnvoll sein kann, weil die methodisch-wissenschaftliche Ausbildung inzwischen weltweit verbreitet ist, insofern also selbst dann an der ursprünglichen einseitigen Richtung in der wissenschaftlich-methodischen Thematisierung des

Fremden sich nichts ändert, weil sich das wissenschaftliche Resultat des okzidentalischen Rationalisierungsprozesses in Gestalt eines erfahrungswissenschaftlichen Methodenbewusstseins universalisiert hat. Mit anderen Worten: Das „going native“ von Castaneda ist eine Illusion. Wer eine bestimmte Rationalisierungsstufe betreten hat, kann sie, selbst wenn er wollte, nicht wieder verlassen. Das methodische Verstehen ist somit zugleich universell und das Ergebnis einer bestimmten Kulturentwicklung, so wie Max Weber den universalhistorischen Rationalisierungsprozess fasste, der seinen Ausgang vom okzidentalischen Boden der jüdisch-christlichen Religionstradition nahm. Diese Gleichzeitigkeit von universell und historisch hat in unseren Fächern Anlass für vielfältige Missverständnisse gegeben.

Damit bin ich noch einmal beim Bewertungsproblem angelangt. Es widerstrebt uns, der fraglos gegebenen Differenz von Rationalisierungsstufen verschiedener Kulturen Beachtung zu schenken, weil sich sofort unser Gewissen regt, wir könnten möglicherweise einer ungerechtfertigten bornierten Diskriminierung anderer Kulturen verfallen, nur weil sie uns fremd sind. An dieser Stelle stoßen wir auf den Widerstreit zwischen Ethnozentrismus und Kulturrelativismus. Die ethnozentristische Position wird dem naiven fortschrittsgläubigen 19. Jahrhundert zugeschrieben, das den Abstand zu seiner eigenen Entwicklungsstufe wie selbstverständlich als negativ zu bewertende Zurückgebliebenheit fremder Kulturen einschätzt. Dem versucht die kulturrelativistische Position gegenzusteuern, indem sie alle Differenzen von vornherein für gleichwertig deklariert und somit dogmatisch die Möglichkeit von Entwicklung im Sinne zunehmender Rationalisierung ausschließt oder für Fortschrittsideologie erklärt. Diese Position wird dann gewöhnlich ethisch als Abstinenz von ideologischer Bewertung drapiert. Die Folgeschwierigkeit besteht in der Tendenz zur Verleugnung der Möglichkeit einer Gerichtetheit des historischen Prozesses im Sinne einer zunehmenden Rationalisierung. Das Problem also ist: Wie kann gleichzeitig ein Rationalisierungsabstand zwischen verschiedenen Einzelkulturen gedacht werden und dennoch eine auf bloßen Wertpostulaten beruhende Einschätzung vermieden werden? Auch dieses scheinbar unlösbare Problem erweist sich in der Hermeneutik-Konzeption, in der das methodische Verstehen sich auf den objektiven Sinn bzw. die latenten Sinnstrukturen von Ausdrucksgestalten richtet, als überwindbares Hindernis. Denn die Notwendigkeit, auf kulturelle Universalien zurückgreifen zu müssen, beinhaltet, die Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen als verschiedene Ausprägungen dieser Universalien gleichermaßen rational erscheinen zu lassen. Das ist die eine Seite. Aber diese Feststellung zwingt nicht dazu, Abstände im Grad der Rationalisierung zwischen den konkreten Einzelkulturen verschwinden lassen zu müssen. Sie erscheinen in dieser Konzeption als Unterschiede auf der Ebene der institutionellen, manifesten Realisierung von Möglichkeiten der universellen Struktur von Vernünftigkeit. Bezüglich dieser Unterschiede, z.B. in Gestalt des kodifizierten Rechts, wird man von Unterschieden in der Wirksamkeit je nach dem Grade der Rationalisierung ausgehen müssen: Je höher die Stufe der Rationalisierung institutioneller Regelungen, desto wirksamer und höher der Grad kulturübergreifender Reichweite.

Schluss

Die in unseren Methodendebatten in den Mittelpunkt gestellte Befürchtung eines nostrozentrischen Verzerrens im Verstehen des Fremden ist berechtigt, wenn man die Logik des praktischen Verstehens als maßgeblich unterstellt, wie sie wie selbstverständlich den philosophischen Hermeneutiken thematisch vorliegt. Jene Befürchtung wiederholt also auf der methodischen Ebene eine in sich vollkommen berechnete ethische Sorge im praktischen gesellschaftlichen Umgang mit Fremden hierzulande. Wegen dieser ihrer Dignität ist die Kritik jener Befürchtung innerhalb der Methodologie belastet. Ich habe zu zeigen versucht, dass die Logik des praktischen Verstehens uns in den Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt in die Irre führt – im übrigen nicht nur, weil sie uns das Verstehen des Fremden falsch problematisiert. Das methodische Verstehen, in dem die schlechte Zirkularität des Nachvollziehens subjektiven Sinnes und subjektiver Motivationen und der Assimilation zu verstehender Gegenstände an das vorgängige Wissen überwunden wird durch strenge, lückenlose Rekonstruktion der latenten Sinnstrukturen von Ausdrucksgestalten, verfährt eben nicht in der Logik der der Praxis angehörenden Ja/Nein-Stellungnahme der Geltungsüberprüfung sondern in der Logik der Explikation sequenziell erzeugten Sinnzusammenhangs durch Rekurs auf die erzeugenden Regeln selbst. Wer dieser letztlich, d.h. im Zweifelsfalle, auf material nicht kritisierbare Universalien rekurrierenden Geltungsüberprüfung die Naivetät der Nostrifizierung unterstellt, in der die Gefahr der mangelnden Dezentrierung nicht genügend gesehen werde, muss sich fragen lassen, welche konkurrierenden Verfahren der Geltungsüberprüfung er denn aufbieten will, um diese Gefahr zu bannen und den Geltungsanspruch solcher Sinnrekonstruktionen zu bestreiten. Sie könnten, wenn man nicht hoffnungslos in den Behaviorismus zurückfallen will, nur in irgendeiner Variante des nachvollziehenden, auf den subjektiv gemeinten Sinn gerichteten Verstehens bestehen, eines Verstehens also, von dem die Verhaftetheit in einem welcher konkreten Lebenswelt auch immer zugehörigen praktischen Verstehen nicht überwunden wäre. Eine universalistische methodische Kritik der Geltungsüberprüfung wäre dann letztlich nicht mehr möglich. Die Entzifferung von Ausdrucksgestalten dagegen, die als solche in Gestalt von Protokollen immer wieder zum Gegenstand einer überprüfenden Sinnrekonstruktion gemacht werden können, auf ihren objektiven Sinn hin, aus dem dann erst der subjektive sekundär erschlossen werden kann, erlaubt eine maximale methodische Kritik einer als geltend beanspruchten Auslegung.

Anmerkungen

- 1 Die folgenden Ausführungen stellen Ausarbeitungen von Gedanken dar, die ich ursprünglich am 6. Juni 1993 im Holzhausen-Schlösschen in Frankfurt a.M. in einer Veranstaltung der Frobenius-Gesellschaft zum Gedenken an den Frankfurter Ethnologen Eike Haberland vorgetragen habe. Dem Andenken des Freundes Eike Haberland möchte ich sie widmen.

- 2 Zum Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft vgl. U. Oevermann: „The analytical difference between community („Gemeinschaft“) and society („Gesellschaft“) and its consequences for the conceptualization of an education for European citizenship“. Opening lecture at the Second European Conference of the CiCe (Children’s Identity & Citizenship in Europe) in Athens, University of Athens, School of Philosophy, 2-6 May 2000, im Druck (Kongreßband).
- 3 Also das systematisch vorzunehmen, was Brecht von Karl Valentin übernommen hat.
- 4 Selbst ein bedeutender Künstler der Romantik.
- 5 Dabei ist immer zu bedenken, daß schon die Institutionalisierung der Erfahrungswissenschaften in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, mit den Gründungen der Akademien, nicht, wie das Habermas in „Erkenntnis und Interesse“ systematisch unterstellt, dem Funktionskreis instrumentellen Handelns angehört und aus einer praktischen Zweckgerichtetheit heraus entstanden ist, sondern dem Modus der ästhetischen Erfahrung zugehörig als Erkenntnis um ihrer selbst willen sich etabliert. Vgl. dazu meine Kritik in „Das Verhältnis von Theorie und Praxis im theoretischen Denken von Jürgen Habermas – Einheit oder kategoriale Differenz?“. In: Müller-Dohm, S. (Hrsg.): Das Interesse an der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ‚Erkenntnis und Interesse‘. Frankfurt a.M.: 2000, S. 411-463.
- 6 Aus dem u.a. die verhängnisvolle Dichotomie von Kultur und Zivilisation hervorgeht.
- 7 Die zu zerstören ein kaum verhohlenen Programm der Bildungspolitik aller vier ernst zu nehmenden Parteien in unserer gegenwärtigen Republik ist. Jürgen Rüttgers z.B., als er noch Bundesminister für Bildung und Wissenschaft war, verkündete in einem Referat während eines der Bergedorfer Gespräche unter der Diskussionsleitung von Ralf Dahrendorf und der Anwesenheit von Richard von Weizsäcker, ohne dabei auf Kritik zu stoßen, die Überwindung der Humboldt-Universität als Ausweis einer beweglichen, innovativen Bildungspolitik und nicht etwa als deren katastrophale Folge („Wir haben etwa zwei Jahre gebraucht – wenn ich die langjährige Vordiskussion einmal vernachlässige –, um 200 Jahre Humboldt hinter uns zu lassen.“ 110. Bergedorfer Gesprächskreis, „Wege aus der blockierten Gesellschaft – Perspektiven für die Gestaltung der Zukunft“, 20./21.Sept., 1997, Protokoll Nur. 110, S. 10). Vgl. dazu auch U. Oevermann: „Ein unverwüsthliches Bildungsideal für das Universitätsstudium?!“ In: Jahresbericht 1997 der Studienstiftung des deutschen Volkes, S. 21-31.
- 8 Die weiteren Ausführungen über das methodische Verstehen verstehen sich aus der Perspektive der vom Autor entwickelten Methodologie der objektiven Hermeneutik, die hier unterstellt wird, ohne sie eigens zu behandeln. Vgl. dazu die Literaturangaben unter <http://www.objektivehermeneutik.de/>.
- 9 Richtungsweisend für diese Position war vor allem die Schrift von Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser, o.J. (im englischen Original Den Haag-Paris: Mouton, 1967).
- 10 Vgl. dazu U. Oevermann, „Il n’y a pas un problème du décrire dans les sciences sociales“, in : W. Ackermann et al. (eds.), *Décrire: un impératif ?*. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 1985. Tome 1, pp. 12-34.
- 11 In: *Der Fall Rivière*, hrsg. v. M. Foucault. Frankfurt a. M.: 1975.
- 12 Vgl. dazu meine Interpretation des gegenwärtigen deutschen Rechtsextremismus in „Zur soziologischen Erklärung und öffentlichen Interpretation von Phänomenen der Gewalt und des Rechtsextremismus bei Jugendlichen. Zugleich eine Analyse des kulturellen Syndroms“. In: König, H.-D. (Hrsg.): *Sozialpsychologie des Rechtsextremismus*. Frankfurt a.M. 1998, S. 83-125.

Prof. Dr. Ulrich Oevermann, Universität Frankfurt am Main, Institut für Sozialisation/Sozialpsychologie, Robert-Mayer-Str. 5, 60054 Frankfurt a.M.