



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Philosophische Hermeneutik in der
Kultur- und Sozialanthropologie
Eine Spurensuche“

Verfasser

Michael Zellinger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin: Dr. Ulrike Davis-Sulikowski

Danksagung

Bedanken möchte ich mich zuerst bei meinen Eltern, Brüdern und meiner zukünftigen Frau, die mir die notwendige Hilfe bereitgestellt haben das Studium durchzustehen – Vielenmals!

Außerdem waren folgende Freunde in kritischen Phasen während des Studiums, aber vor allem beim Verfassen dieser Arbeit für mich da.
Ich danke Euch in alphabetischer Reihenfolge:

Alexandra, Barbara, Boris, Catrin, Christian, Dieter, Elisabeth, Eva, Flora, Florian, Franziska, Harald, Heidi, Ingo, Jakob, Jennifer, Johannes, Katja, Katrin, Lieve, Lilo, Martin, Michael, Nils, Norbert, Phillip, Ralph, Rio, Roland, Stefan, Susanne, Sylvia, Tanja, Thomas, Ulrich, Veronika, Wolfgang

Besonderer Dank gilt Hannes fürs Finale!

Zuletzt möchte ich mich noch bei Ulrike Davis-Sulikowski für jegliche Hilfe, Entgegenkommen und Geduld bei der Betreuung einer nicht ganz einfachen Diplomarbeit bedanken.

1. Einleitung	5
1.1 Verortung und Begründung	7
1.2 Methoden	12
1.2.1 Mind-Maps und Concept-Maps:	13
2. Die Entstehung der Geisteswissenschaften	15
3. Die Hermeneutik	18
3.1 Die Hermeneutik als Begriff	18
3.1.1 Grenze der Hermeneutik	21
3.2 Wahrheit und Hermeneutik	22
3.3 Hermeneutik und Eurozentrismus	23
3.4 Der klassische hermeneutische Zirkel	24
4. Geschichte der Hermeneutik	27
4.1 Antike Hermeneutik und Bibelauslegung	29
4.1.1 Augustinus	30
4.1.2 Reformation.....	32
4.2 Historismus	32
4.2.1 Wilhelm Dilthey.....	32
5. Martin Heideggers Hermeneutik	35
5.1 Die pragmatische Wende	36
5.2 Existenziale Wende	38
5.3 Die ontologische Wende	40
5.4 Heideggers Sprachverständnis	42
6. Hans-Georg Gadammers philosophische Hermeneutik	44
6.1 Die hermeneutische Selbstaufhebung des Historismus	48
6.2 Das Vorurteil	50

6.3 Horizont, Wirkungsgeschichte, wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, Wachsamkeit	53
6.4 Tradition und Klassik	56
6.5 Die Anwendung – ein hermeneutisches Problem	58
6.6 Das Gespenst des Relativismus	60
6.7 Die Sprache	62
6.8 Interkulturelle Philosophie und ihre Kritik an Gadamer	64
7. Anthropologische Betrachtung.....	66
7.1 Der Kulturbegriff – eine anthropologische Debatte	67
7.1.1 Eine kurze Geschichte des Kulturbegriffs	68
7.2 Abgrenzung zu Clifford Geertz.....	74
7.3 Aktuelle anthropologische Reflexionen – Die Spurensuche.....	76
7.3.1 Kirsten Hastrup: Anthropological Knowledge Incorporated – Discussion	77
7.3.2 Peter Hervik: Reflexivity Beyond the Author.....	81
7.3.3 Marit Melhuus: Issues of Relevance – Anthropology and the Challenges of Cross-Cultural Comparison	86
7.4 Hermeneutische Anknüpfungspunkte an die Spuren.....	91
8. Fazit	94
Quellenverzeichnis.....	97
Verwendete Literatur	97
Lexika	104
Internet	104
Anhänge	105
Abstract Deutsch.....	105
Abstract Englisch.....	106
Lebenslauf	107

1. Einleitung

Sie [die Hermeneutik] fristete ein nach außen weitgehend unsichtbares Dasein als „Hilfsdisziplin“ innerhalb der etablierten Wissenschaftszweige, die es offenkundig mit der Interpretation von Texten oder Zeichen zu tun hatten.“ (Grondin 1991: 1)

Ich kann mich Grondin in diesem Punkt, aus meiner Studienerfahrung, nur anschließen. Im Zuge meines Studiums am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie in Wien war die Hermeneutik bestenfalls eine Fußnote. Wenn von Hermeneutik die Rede war, fand das am Rande oder implizit statt. Wenn die Hermeneutik explizit angesprochen wurde, dann als ein undefiniertes und abstraktes Randthema. Undefiniert vor allem in der Hinsicht, dass zwischen den großen Brüchen in der Hermeneutik (antike Hermeneutik, romantische Hermeneutik, philosophische Hermeneutik und zeitgenössische Strömungen) nicht wirklich unterschieden wird, meist wird von **der** Hermeneutik gesprochen. Im speziellen Fall der Kultur- und Sozialanthropologie wird meist noch der interpretative Ansatz von Clifford Geertz rezipiert, der sich mit seiner sehr semiotisch ausgerichteten Version des Verstehens und Interpretierens aber meiner Ansicht nach nur als weitere Facette der romantischen Hermeneutik-Tradition verstehen lässt. Meiner Meinung nach hat der Geertz'sche Ansatz mit der philosophischen Hermeneutik Gadamer's nicht viel gemeinsam: Geertz schließt in seiner Arbeit an Dilthey an, von dem sich Gadamer fundamental distanziert. Die Hermeneutik ist also im Wesentlichen eine sehr vielschichtige Disziplin, bei der man um eine intensive Auseinandersetzung nicht umhin kommt.

In Zuge meines Studiums habe ich mich vor allem mit methodischen und theoretischen Konzepten auseinandergesetzt. Am Wiener Institut für Kultur- und Sozialanthropologie konnte ich dabei eine starke Tendenz zur methodologischen Empirie feststellen. Dabei wird vor allem auf methodengestützte Erhebung und Auswertung von Daten und die Textinterpretation von transkribierten Interviews aus Feldforschungstätigkeiten.

Diese Arbeitsweise beruht auf einem Ansatz, der sich mit der fundamentalen Methodenkritik Gadammers und der erkenntnistheoretisch Grundannahmen der philosophischen Hermeneutik nicht gut vereinbaren lässt.

Auch wenn diese Ansätze nahezu nicht miteinander vereinbar scheinen ist keineswegs die Frage nach einer Richtigkeit zu stellen.

Eine, sich auf eine philosophische Hermeneutik stützende, Anthropologie wird nicht umhin kommen, sich im Feld zu beweisen. Aus der Auseinandersetzung mit Informanten, durch interaktives Beobachten, theoriegestützte Reflexion ihre Erkenntnisse zu erlangen.

Die erkenntnistheoretische Position Gadammers verlangt gerade danach, sich aktiv und direkt im jeweiligen Feld mit dem „Subjekt der Erkenntnis“ auseinander zu setzen. Was wäre dazu besser geeignet als die Feldforschung und die teilnehmende Beobachtung, wie sie in der Kultur- und Sozialanthropologie seit Bronisław Malinowski (1922) praktiziert wird.

Was mich als Studierenden allerdings verwunderte, war die beinahe völlige Vernachlässigung dieser Gadammerschen Epistemologie und daraus folgend einer alternativen Arbeitsweise, zugunsten eines methodischen Ansatzes.

In dieser Arbeit schlage ich vor, die philosophische und grundsätzliche Problematik der Methoden und die Unmöglichkeit einer Letztgewissheit in der Wissenschaft zu diskutieren.

Ich möchte versuchen Kontexte für die Kultur- und Sozialanthropologie, in Form einer Spurensuche, herzustellen und damit zu einer erweiterten Betrachtung der Kultur- und Sozialanthropologie im Lichte einer Gadammerschen Hermeneutik anregen und darüber hinausgehend zeigen, dass die Kultur- und Sozialanthropologie hermeneutischer ist als sie es selber sieht. Im Glossar der *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Barnard; Spencer 2004) ist die Hermeneutik im Kontext der Kultur- und Sozialanthropologie folgendermaßen definiert:

The practice of interpretation. In anthropology, it refers to the theoretical position which sees ethnographic practice as one of interpreting, or „reading“, cultures as if they were texts. (Barnard; Spencer 2004: 608)

Aus diesem Grund möchte ich mich in dieser Arbeit mit der philosophischen Hermeneutik als Grundlage der Erkenntnistheorie und ihrer möglichen Anwendung in der Kultur- und Sozialanthropologie auseinandersetzen.

1.1 Verortung und Begründung

Im Zuge dieser Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik werde ich angelehnt an die Position Gadamers parallele Entwicklungen diskutieren und die Bedeutung der Hermeneutik für die Kultur- und Sozialanthropologie herausarbeiten. Nun könnte man meinen, dieses Vorhaben begründet sich auf einer möglichen Krise in der Kultur- und Sozialanthropologie, wie sie Dr. Salat 1976 in seiner Dissertation *Hermeneutische Vernunft und ethnologische Forschung* formuliert hat:

Zweifellos bietet die gegenwärtige Lage der Ethnologie nur wenige Anhaltspunkte, sich über die Zukunftschancen dieser Disziplin in einem überschwänglich Optimismus zu ergehen, doch ist es wohl auch verfehlt, anzunehmen, durch bloße Schlagwörter diese prekäre Situation bereinigen zu können. (Salat 1976: 51)

Gerade das Gegenteil ist der Fall, wie zum Beispiel Gingrich in seinem Essay *Überlegungen zur ethnologischen Feldforschung* erläutert:

[...], der Ethnologie bläst der Zeitgeist um die Ohren und in den Rücken: Sie boomt. Die Ex-, Möchtegern- oder Nicht-Ethnologen. Jene langweiligen Requiemsänger und Grabredner der 70er und 80er Jahre, die – vermutlich von eigenen Sehnsüchten getrieben – über die Krise und das nahe Ende der Ethnologie gepredigt haben, sind mittlerweile in betretenes Schweigen verfallen. [...] Globalisierung, und Regionalisierung bewirkt, daß die Begegnungen, Konfrontationen und Dialogversuche westlicher mit nichtwestlicher Kultur häufiger, intensiver und vielfältiger geworden sind. (Gingrich 1999: 21)

Ich sehe die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der Hermeneutik – sowohl als Tradition als auch auf methodischer Ebene – vor allem darin, dass die durch die postkolonialen und postmodernen¹ Bewegungen in der Kultur- und Sozialanthropologie stattfindenden Auseinandersetzungen zu einem Paradigmenwechsel geführt haben. Dieser Paradigmenwechsel äußert sich in erster

¹ Gadamer selbst wurde immer wieder als postmoderner Denker dargestellt, aber dem widerspricht Grondin vehement weil: „Wer von Postmodernität spricht, bleibt nämlich auf cartesianischem Boden. Der Begriff Postmodernität suggeriert ja gerade die Idee eines Neubeginns, einer *tabula rasa*, die es nach Gadamer nie geben kann. In geschichtsphilosophischer Hinsicht bleiben nach Gadamer die postmodernen Denker geheime Cartesianer.“ (Grondin 2000: 3)

Linie dadurch, dass sich das Verhältnis zwischen forschendem Subjekt und erforschtem Objekt zu einer Subjekt-Subjekt Beziehung verändert hat. Ein weiterer Aspekt des Paradigmenwechsels war eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Fachgeschichte, in der grundlegende Konzepte der Anthropologie hinterfragt wurden. Als Ergebnis kann man eine selbstreflexive, polyzentrische, für eine politische Verantwortlichkeit offene, multiperspektivistische, prozesshafte und für Hegemonie sensitive Anthropologie erkennen.

Wie in der Kultur- und Sozialanthropologie hat in der Hermeneutik mit Heidegger und Gadamer ein ähnlicher Paradigmenwechsel stattgefunden. Wie in der Kultur- und Sozialanthropologie wird auch in der Hermeneutik von den Beiden der Weg vom Objekt (Text) zum Subjekt (Mensch) eingeschlagen.

Wichtig ist es mir hier auf den oben schon erwähnten Subjekt – Subjekt Charakter hinzuweisen: Gemeint ist hierbei nicht nur die Auseinandersetzung im Feld mit Informanten sondern auch eine Wertschätzung von Konzepten und Philosophien der Anderen². Ich bin überzeugt, dass eine Auseinandersetzung mit dem Anderen vor allem im inter- und multikulturellen Kontext im Allgemeinen und in der Kultur- und Sozialanthropologie im Speziellen, nur dann von Erfolg gekrönt sein kann, wenn ein *beidseitiges* Verstehen als oberste Prämisse über dem Vorhaben schwebt.

Dieses Verstehen wird in dieser Arbeit der historischen Logik nach zuerst vom naturwissenschaftlichen Erklären abgegrenzt, in weiterer Folge wird gezeigt, dass sich vor allem in der philosophischen Hermeneutik eine Position herauskristallisiert hat, die Verbindendes zwischen den Polen „Erklären versus Verstehen“ oder „Natur-Wissenschaft versus Geisteswissenschaft“ erreichen konnte.

Im Kontext der Kultur- und Sozialanthropologie ist jedoch der Hinweis von Gingrich (vgl. Gingrich 1999: 195f) auf den Textzentrismus der Hermeneutik und dem damit verbundenen Eurozentrismus richtig und wichtig. Gingrich spielt auf die „Kultur als Text“ Metapher der Hermeneutik an sich nur an. Er richtet sein

² vgl. dazu auch das äußerst spannende Feld der interkulturellen Philosophie und „sage philosophy“: u.a. Oruka 1988, Wimmer 2000, Mall 2000 und 2003, Kimmerl 2002 und 2005 oder das von Franz Martin Wimmer gegründete Portal <http://polylog.org/>

Kritik vor allem gegen die postmodernen Folgen der hermeneutischen Strömungen in der Anthropologie, wie sie in den 1980er Jahren von Clifford, Marcus und Fisher et al. angewendet wurden.

Meiner Meinung nach findet an dieser Stelle jedoch eine Vermischung statt: Ich sehe in der Hermeneutik, die in der Zeit der formierenden Geisteswissenschaften als Speerspitze gegen die Naturwissenschaften und deren Positivismus ins Feld gezogen ist, vor allem die Offenheit, sich mit Phänomenen intersubjektiv auseinander zu setzen.

Auf der anderen Seite muss an der Stelle erneut auf die Vieldeutigkeit des Begriffs Hermeneutik hingewiesen werden. Die „Kultur als Text“ Strömung die mit Geertz in der Kultur- und Sozialanthropologie eine sehr einflussreiche und dominante Position eingenommen hat mit Gadamers philosophischer Hermeneutik, außer dem Namen, nicht viel gemeinsam. Noch viel weniger hat sie gemein mit der sich aus der symbolischen Anthropologie herausbildenden „writing culture“ Bewegung.

Die vielen Zitate und Hinweise, die seit Schleiermacher darauf hinweisen, dass „Alles als Text“ zu verstehen ist, können auf der einen Seite wörtlich genommen das Primat des Textes hervorheben. Ethnologisch gesehen würde ich aber eher die Betonung auf „Alles“ legen, somit eher die erweiternde Komponente der Aussage betonen: „Lasst uns den Horizont ausweiten“, und nicht „Lasst uns den Horizont vertextlichen“.

Schon von Heidegger wurde das Sein respektive das Seiende – und damit eine Betonung des Nichttextlichen – in das Zentrum der Debatte gestellt.

Mir scheint, dass sich die Auseinandersetzung in den Sozialwissenschaften in den Jahren nach der postmodernen Kritik, die in der Kultur- und Sozialanthropologie über die Stränge geschlagen hat und sich in dem methodischen Extrem des „just been there“ und „anything goes“ manifestierte³, wieder sehr stark an

³ Vergleiche dazu Gingrich's berechnete Kritik in seinem Essay *Wege zur transkulturellen Analyse. Als Reaktion auf den Paradigmenwechsel vor allem der amerikanischen Kultur- und Sozialanthropologie im 20. Jh.* (in Gingrich 1999: 176-203).

einen formalwissenschaftlichen, vom cartesianischen Positivismus geprägten Forschungsduktus angelehnt hat (vgl. u.a. Gellner 1985: insbes. S.83-100).

Auch wenn das in der Kultur- und Sozialanthropologie insoweit zu relativieren ist, dass es sich vor allem um eine qualitative Empirie handelt. Nichts desto weniger ist auch im qualitativen Empirismus die Methodenlehre und Methodenpflege der Kern der Forschung. In der Kultur- und Sozialanthropologie ist die Methode der Feldforschung sogar das „[...] Charakteristikum, Paradigma, Ideologie, Markenzeichen und zentrale Methode [...]“⁴ (Beer 2008: 11) und definiert nicht nur das Feld, sondern auch den Zugang zu diesem. Aber gerade in der Kultur- und Sozialanthropologie herrscht eine Offenheit, die auch in anderen Disziplinen und Fächern nach neuen Wegen sucht. Hier wäre zum Beispiel der „Siegesszug“ der aus der quantitativen Soziologie kommenden Methode der „grounded theory“⁵ zu nennen. Jedoch genau diese Hinwendung zu noch stärker auf Daten und Datenerhebung beruhenden Verfahren sind ein weiterer Schritt weg von einer verstehenden Anthropologie, die ich hier diskutieren möchte.

Es gab aber auch in der Kultur- und Sozialanthropologie, vor allem in den 1960er und 1970er Jahren, angeführt von Clifford Geertz⁶, eine Hinwendung zur Hermeneutik. Diese sich auf Talcott Parsons, Max Weber, Gilbert Ryle⁷ und Wilhelm Dilthey beziehende und sich über semiotische Zugänge auszeichnende Hermeneutik von Geertz hat sich letzten Endes in die oben schon angesprochenen „anything goes“ Richtung verlaufen.

Geertz gehört zwar nach wie vor zu einem der meist rezipierten Vertreter der Kultur- und Sozialanthropologie, jedoch ist die Auswirkung seiner semiotischen Hermeneutik im Fach nach der berechtigten Kritik am „literary turn“ von geringer werdender Bedeutung.

⁴ vgl. dazu u.a.: Fischer 2002, Illius 2003, Stagl 2006

⁵ vgl. dazu u.a.: Alvesson; Skoldberg 2000, Charmaz 2006, Glaser; Strauss 2008

⁶ vgl. hier vor allem den Klassiker „The interpretation of cultures“ Geertz 1973.

⁷ Ryle (1900-1976) war ein einflussreicher britischer Sprachphilosoph der als einer der Hauptvertreter der „Ordinary Language Philosophy“ galt. Von ihm hat Geertz den Ausdruck und die Theorie der „thick description“ übernommen. (vgl. Winter 2007: 28)

Mir erscheint es als Mangel in rezenten Ansätzen, dass der Bezug zur Hermeneutik stets sehr allgemein (**die** Hermeneutik), oder sehr speziell (die Hermeneutik = symbolische Anthropologie bei Geertz) oder gar nicht erkennbar ist. Ich meine, dass die Hermeneutik in der Kultur- und Sozialanthropologie eine differenziertere Betrachtung benötigt, nicht um der Fachgeschichte oder einer anderen historischen Begründung hinterher zu laufen. Ich denke, dass vor allem das erkenntnistheoretische Potential der Hermeneutik (ich meiner hier bewusst *alle* Hermeneutiken) insbesondere der philosophischen Hermeneutik für die Anthropologie besser nutzbar gemacht werden kann. Wie sich im Kapitel 7. zeigt sind nicht unbedeutende Elemente der philosophischen Hermeneutik in aktuellen anthropologischen Themen und Debatten enthalten. Jedoch ist es (mangels theoretischer Auseinandersetzung und Arbeiten zu Gadamer's Werk im Fach) zumeist eine implizite und unter Umständen nicht bewusste Integration.

Es gibt ein konstituierendes menschliches Grundprinzip des Verstehens, das in hermeneutischen Zirkeln (vgl. Alvesson; Skoldberg. 2000: 52-109) mündet. Wie gelange ich von der grundsätzlichen Disposition des Menschen als ein sich selbst interpretierendes Tier (Taylor 1975: 171), dem das Verstehen somit schon eingeschrieben ist, zu einem wissenschaftlichen Duktus, der aus sich selbst heraus der Wissenschaftlichkeit genügt und – vor allem für die Kultur- und Sozialanthropologie wichtig – den Weg über die Empirie und das Feld findet, ohne sich in Daten und Methoden zu verstricken?

Diese Arbeit versucht die von Gadamer formulierte Begründung der Geisteswissenschaften zu verstehen und in einen theoretischen, wo möglich auch angewandten Kontext zur Kultur- und Sozialanthropologie zu stellen.

Mein Vorschlag ist es die Erkenntnisse, die Gadamer durchwegs auf rein theoretischem und auch oft für die Kultur- und Sozialanthropologie weit entferntem Feld bearbeitet hat, für die Epistemologie der Anthropologie nutzbar zu machen.

Damit würde man den Treibsand der nur beschreibenden „thick description“

oder der poetischen Beschreibung des „being there“ verlassen und sich auf ein nachvollziehbares, „festere“ Terrain begeben.

Diese Arbeit versucht diese Auseinandersetzung mit einer Spurensuche zu beginnen und damit auf der einen Seite zu zeigen, dass die philosophische Hermeneutik schon ein Teil der anthropologischen Wissenschaft ist, sie jedoch nach wie vor im Schatten ihr Dasein fristet. Auf der anderen Seite soll es ein Versuch sein ihr mehr Licht und Aufmerksamkeit in der gegenwärtigen Anthropologie einzubringen.

1.2 Methoden

Da es sich bei dieser Arbeit um eine theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik handelt, stellt das wissenschaftliche Kernelement dieser Arbeit eine extensive Literaturrecherche und kritische Lesearbeit dar. Zuerst wurden von mir vor allem philosophische Texten im Kontext der Hermeneutik, philosophischen Hermeneutik, Gadamer und Heidegger als auch Anwendungen der Hermeneutik in der interkulturellen Philosophie recherchiert und in den folgenden Bibliotheken ausgehoben: Fachbereichsbibliothek für Philosophie, Fachbereichsbibliothek Katholische und Evangelische Theologie, Hauptbibliothek und Lehrbuchsammlung.

In einem zweiten Arbeitsschritt habe ich mich erneut auf theoretisch analytischer Basis mit Literatur im Kontext der Entstehung der Geisteswissenschaften beschäftigt. Ergänzend dazu habe ich auszugsweise eine historische Auseinandersetzung mit der Wissenschaftsgeschichte und verschiedene Annäherungen an die (vor allem Antike) Rhetorik und Argumentationstheorie recherchiert.

Als die wichtigsten Forschungsorte, neben meinem Schreibtisch und dem großen Lesesaal auf der Hauptbibliothek, waren folgende Bibliotheken mein „Feld“: Fachbereichsbibliothek für Philosophie, Fachbereichsbibliothek Katholische und Evangelische Theologie, Hauptbibliothek und Lehrbuchsammlung.

Im dritten und letzten großen Arbeitsschritt habe ich mich vor allem an der Fachbereichsbibliothek für Kultur- und Sozialanthropologie eine extensive Recherche nach hermeneutischen und interpretativen Ansätzen in der Kultur- und

Sozialanthropologie durchgeführt. Dazu habe ich diverse Schlagwortsuchen im online Katalog der Bibliothek durchgeführt und die relevanten Treffer vor Ort oder nach Aushebung in der Hauptbibliothek oder Lehrbuchsammlung studiert. Ergänzend dazu habe ich in anthropologischen Lexika, Wörterbüchern und Enzyklopädien Recherche zu den Schlagwörtern: Hermeneutik, Gadamer, Interpretation, Forschung, Kultur, Kulturbegriff und Relativismus durchgeführt und mittels der Ergebnisse eine umfangreiche Recherche und Studium aller relevanter Treffer und Autoren durchgeführt.

In allen Arbeitsschritten habe ich abrundend immer wieder in diversen online Quellen nach relevanter Literatur, Anknüpfungen und Hinweisen gesucht: books.google.com, JSTOR.com, google.com

1.2.1 Mind-Maps und Concept-Maps:

Vor allem am Beginn der Forschung und bei der Kalibrierung der Forschungsausrichtung hat sich die Anwendung von zuerst auf Papier und später mit Hilfe von Software erstellten Mind-Maps als äußerst hilfreich erwiesen. Diese Herangehensweise habe ich in mehreren Etappen während des Arbeitens angewendet, vor allem für die Erfassung komplexer Zusammenhänge und Sortierung historischer Gegebenheiten. Mit Hilfe von Mind-Maps stellte ich die Hauptkapitel und Kategorien der Arbeit, und die wichtigsten Treffer der Literaturrecherche in einen erfassbaren Kontext.

Im weiteren Verlauf der Arbeit habe ich vor allem Concept-Maps angewendet, zuerst um die verschiedenen hermeneutischen Theorien zu unterscheiden und Kriterien und Zuschreibungen zu filtern.

Im letzten Teil der Arbeit (Kapitel 7.) nutzte ich Concept-Maps um die oftmals divergierenden Ergebnisse der Literaturrecherche in der anthropologischen Literatur zu ordnen, aber auch um ein Verständnis für die sich überschneidenden aber in Teilen gleichzeitig auch widersprechenden theoretischen Modelle in der Kultur- und Sozialanthropologie zu organisieren.

Zusammenfassend ist diese theoretische Arbeit das Ergebnis einer kritischen Auseinandersetzung, gespeist aus eigener Arbeits- und Forschungserfahrung während des Studiums und einer intensiven und kritischen Reflexion von theoretischen Texten. Es ist der Entwurf eines eigenen kritischen Verständnisses und einer selbständigen Interpretation dieser komplexen und vielschichtigen Thematik.

2. Die Entstehung der Geisteswissenschaften

Das große Erwachen bzw. die große Revolution der Naturwissenschaften fand zur Zeit der Spätrenaissance und des Barock statt und begann mit der systematischen Erforschung und Beschreibung des Menschen, seiner Geschichte, seiner Sprache, Sitten und sozialen Institutionen. Wichtig waren dabei zum Beispiel die Arbeiten von Wilhelm von Humboldt in der Sprachwissenschaft und die Arbeiten von Sir Edward Taylor in der Sozialanthropologie (von Wright 2000: 17). Taylors Arbeit beruhte auf einem unilinearen Evolutionismus⁸. Wie jeder Evolutionismus orientiert sich dieser am Biologismus (vgl. Klein 2005: 17ff oder Barnard 2000: 28f), der in jener Zeit vor allem durch die Arbeiten von Charles Darwin große Bedeutung hatte. Im neunzehnten Jahrhundert betrat mit den sich formierenden Geisteswissenschaften ein Neuling die Bühne der Wissenschaften.

Da sich die Naturwissenschaften im Geistesleben bereits etabliert hatten und die Human„wissenschaften“ mit ihren wissenschaftlichen Ambitionen Neulinge waren, war es natürlich, daß eine der zentralen Streitfragen der Methodologie und Wissenschaftstheorie des neunzehnten Jahrhunderts die Beziehung zwischen diesen beiden Hauptzweigen empirischer Forschung betraf. (von Wright 2000: 17f)

Auf der einen Seite formierte sich der Positivismus, vor allem geprägt durch August Comte und John Stuart Mill, der eine Empirie, die sich an den exakten Naturwissenschaften orientiert, hypostatisiert. Damit geht die Forderung einher, dass alles messbar sein soll, beziehungsweise, dass alles, was nicht messbar ist, messbar gemacht werden sollte. Das Ideal der positivistischen Strömung ist die Physik und die Mathematik, die als Standard für die Forschung angesehen werden. Eine weitere Grundannahme ist der methodologische Monismus, der eine Methode für die Vielzahl an Untersuchungsgegenständen fordert. Es soll versucht werden, durch wissenschaftliche Forschung *eine* kausale Gesetzmäßigkeit sowohl der Natur- als auch der Humanwissenschaften zu finden.

Als Reaktion darauf formierte sich jene antipositivistische

⁸ „Essentially, there are just four broad strands of evolutionist thinking in anthropology: unilinear, universal, multilinear evolutionism, plus neo-Darwinist.“ (Barnard 2000: 27) „Unilinear evolutionism is the notion that there exists one dominant line of evolution. In other words, all societies pass through the same stages.“ (Barnard 2000: 29)

Wissenschaftstradition, die von Wright Hermeneutik nennt (vgl. von Wright 2000). Die Hermeneutik lehnt den methodologischen Monismus als einzige Erklärungsmaxime ab und fordert eine pluralistische Herangehensweise, um die Phänomene der Humanwissenschaften in ihren individuellen und spezifischen Merkmalen beschreiben zu können. „Windelband prägte die Bezeichnung nomothetisch für Wissenschaften, die auf der Suche nach Gesetzen sind, und ideographisch für die deskriptive Untersuchung der Individualität.“ (Windelband 1894 zit. nach von Wright 2000: 19).

Aber obwohl die Hermeneutik bis Heidegger immer wieder darauf verwiesen hatte, dass sie sich als ideographisch versteht, bleibt der Anspruch, mittels der Interpretation „die eine Wahrheit“ zu finden, bestehen. Um nun diesem Ziel gerecht zu werden wird die Hermeneutik durch einen Fokus auf Methoden und Kriterien für die Wahrhaftigkeit dominiert. Diese Suche nach einer vermeintlichen Sicherheit führt dazu, dass die Hermeneutik, wie Schleiermacher deutlich formuliert, zu einer reinen „Kunstlehre des Verstehens“ wird: „Die hermeneutischen Regeln müssen mehr Methode sein.“ (Schleiermacher 1977: 84). Damit wurden aber die Hermeneutik und alle anderen Geisteswissenschaften in Folge in eine Zwickmühle gebracht, die bis Heidegger nicht einmal erkannt wurde.

Das Paradoxe daran ist aber weniger der Umstand, dass es zu dieser Situation gekommen ist, als vielmehr, dass sie aus sich selbst heraus zu lösen ist. Erst durch die Trennung von naturwissenschaftlichem Erklären und geisteswissenschaftlichem Verstehen, die sich auf die kantische Unterscheidung vom bestimmenden und reflektierenden Urteilen in der Kritik der Urteilskraft bezieht (vgl. dazu Makkreel: 1997: 61-79), wird die methodische Differenz zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften erzeugt. Wie Grondin zeigt (vgl. dazu Grondin 1991: 138-143 und Grondin 2000: 40-45) wurde durch diese Trennung die Geisteswissenschaft dazu gezwungen, sich entweder einer Methodik oder einer nicht näher bestimmbaren Urteilskraft zu verschreiben. Die Konsequenz war fatal, weil es sich dabei um eine kategorische Situation handelt, die den Forschungsumständen der Geisteswissenschaft nicht gerecht wird: Methode oder Ästhetik?

Bis Heidegger versucht die Geisteswissenschaft, sich mittels geisteswissenschaftlichen Methoden der Naturwissenschaft gegenüber zu positionieren und

zu „beweisen“⁹. Es wird für die jeweiligen Fachrichtungen ein methodisches Repertoire entwickelt, das sich dem Primat der methodischen Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit unterordnet.

Es sei hier unbedingt anzumerken, dass weder die Kritik von Gadamer noch diese Arbeit sich gegen die Methoden oder das methodische Arbeiten richtet. Was aufgezeigt werden soll ist, dass es in der Geisteswissenschaft zu einer Apologetik der Methoden kam, die ihrerseits übersieht, dass es neben dem methodisch Findbaren, Fragbaren, Überprüfbaren auch noch Anderes gibt.

Gadamer versucht als zweiten Weg neben der schon gut etablierten modernen Methodik, die Geisteswissenschaften über eine adäquate Hermeneutik, beziehungsweise auf Heidegger, neu zu begründen.

Was die Geisteswissenschaft zur Wissenschaft macht, lässt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden. (Gadamer 1990: 23)

Gadamer hat damit in Wahrheit und Methode eine gute Begründung für die auf einer philosophischen Hermeneutik basierenden Geisteswissenschaften gefunden. Es ist in den Geisteswissenschaften bis heute dennoch so, dass die auf Descartes, Kant, Schleiermacher und Dilthey zurückgehende Hermeneutik, die sich als regelhafte Kunstlehre der Auslegung definiert, als *die* Hermeneutik wahrgenommen wird und die philosophische Hermeneutik eher als Spezialgebiet gemieden wird. Damit ist der Unterschied zwischen dem Erklären und Verstehen bis heute aufrecht und die Geisteswissenschaften „kämpfen“ nach wie vor mit den Naturwissenschaften auf dem Feld der Methodik um Anerkennung.

9 In der Kultur- und Sozialanthropologie geht dieser Versuch auf Emile Durkheim zurück: „The major bequest of Durkheim (1966 [1895]) to the discipline was the idea that the discovery of the social sciences' own distinctive objective (‘the social fact’) would provide the upstart human sciences with a competitive edge – i.e. The methodological procedures through which human behaviour could be explained. With this achievement the social sciences would acquire scientific respectability *vis-à-vis* the natural sciences.“(Rapport; Overing 2000: 95)

3. Die Hermeneutik

3.1 Die Hermeneutik als Begriff

Das Wort lässt sich vom griechischen Wort hermeneuein = aussagen, auslegen, übersetzen herleiten. Die Grundbedeutung ist die Kunst des Auslegens, Übersetzens und Interpretierens, die zum Verstehen führt. „Wir nennen den Vorgang, in welchen wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen, Verstehen.“ (Dilthey 1900: 318) Der Vorgang wird oft unterteilt in:

- Elementares Verstehen = Alltagsverstehen/Einfühlen – dabei handelt es sich um einen meist unbewussten Vorgang.
- Höheres Verstehen = Sinn Verstehen oder hermeneutisches Verstehen.

Nicht nur ist der Vorgang des Verstehens ein alltäglicher, der in der Vermittlung zwischen Menschen und von Menschen geschaffenen Objekten (sprachliche Zeichen, Kunstwerke, Symbole) aber auch Handlungen und nicht sprachlichen Äußerungen stattfindet. Es handelt sich hiermit um eine Vielfalt und Vielzahl an Phänomenen, die verstanden werden wollen. Wichtig ist hierbei die Unterscheidung was verstanden werden soll, weil davon auch abhängt wie verstanden wird. Handelt es sich um ein Alltagsverstehen, wie zum Beispiel um die Bedienung eines Taschenrechners, oder ist ein Artefakt oder ein Kunstwerk zu verstehen. Wollen wir verstehen, warum die Nachbarin sich mit ihrem Lebensgefährten streitet oder warum die Einwohner der Trobriand-Inseln Muschelketten im so genannten Kula (vgl. Bronislaw Malinowski 1922 oder Marcel Mauss 1990) austauschen.

Die Redewendung „Das versteht sich doch von selbst“ gibt schon einen entscheidenden Hinweis darauf, wie bedeutend der Kontext für das Verstehen ist. Auch wird daran klar erkennbar, warum die oben genannte Unterscheidung von Bedeutung ist. Alltagsverstehen ist immer kontextgebunden. Wir können unter Umständen nachvollziehen (wie von selbst verstehen), warum die Nachbarin streitet, aber der Kontext des Kula ist uns Europäern ein völlig fremder. Dieses Fremde, nicht von selbst Nachvollziehbare ist per Definition einer der Gegen-

stände der Kultur- und Sozialanthropologie¹⁰. Und gerade in dieser Differenz liegt auch das Potential der Hermeneutik, nämlich im Versuch diese Differenz aufzulösen. Es sollte noch auf jeden Fall drauf verwiesen werden, dass das von-Selbst-Verstehen aber in den meisten Fällen nur ein scheinbares Verstehen ist. In der Alltagswelt können wir nur annehmen, dass wir die Nachbarin verstehen. Obwohl die örtliche und kulturelle Nähe zur Nachbarin gegeben ist und wir daher annehmen, dass die oben angesprochene (kulturelle) Differenz nicht vorhanden ist, bleibt die persönliche Differenz aufrecht. Es ist (Menschen) unmöglich die persönliche Differenz, die sich zwischen zwei Menschen befindet, komplett zu überwinden. Dafür ist in erster Linie unsere Kognition verantwortlich. Wir Menschen sind nicht in der Lage, die Umwelt maschinengleich zu messen oder in andere objektive Letztkategorien zu unterteilen. Wir sind ganz und gar auf unsere Sinnesorgane angewiesen, mit deren Hilfe wir zwar Maschinen und Computer benutzen können, aber auch diesen sind Grenzen der Wahrnehmung gesetzt. Sicherlich ist in einer Zeit in der die technische Entwicklung in einem Maße vorangetrieben wird, das selbst Spezialisten in den jeweiligen Fächern kaum mithalten können, ein weit verbreiteter Glaube an die Unbegrenztheit der technischen Hilfsmittel verständlich. Es bleibt aber immer noch ein unerreichter Horizont des nicht Messbaren erhalten und es ist auch kein Erreichen dieses Horizonts absehbar. Abgesehen davon gibt es noch ein weiteres Problem mit der Technik: Es werden oftmals nur die Auswirkungen der jeweiligen Phänomene messbar oder beobachtbar. Ein einfaches Beispiel wäre hier die Gravitation, buchstäblich bekannt seit Isaac Newton. Obgleich Newton sie 1686 in seinen *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (veröffentlicht 1687) zum ersten Mal mathematisch beschrieben hat, ist die Schwerkraft als wirkende Kraft der Gravitation bis heute nicht „messbar“. Was messbar ist, ist die Auswirkung der Gravitation. Somit stellt sich die Frage, wie brauchbar diese technischen Verfahren denn nun beim Zugriff auf die Wirklichkeit sind. Ich denke es ist einleuchtend und verständlich, dass sich die Brauchbarkeit auf einer anderen Ebene befindet, nämlich auf der Ebene der Nutzung und Anwendung. Hier ist die Messung der Auswirkung völlig ausreichend, zumindest solange wir

¹⁰ Vgl. u. a. Marit Melhuus: „[...] I was taught [...] that anthropology is the comparative study of society and culture, that was mainly concerned with **non-Western** societies [...]“ (meiner Hervorhebung) (Melhuus 2002: 72)

im Bereich diesseits der Relativitätstheorie¹¹ bleiben. Die Nutzbarkeit solcher Berechnungsmethoden ist somit an eine Praxis gebunden, diese kommt offensichtlich ohne die sich dahinter befindliche Wahrheit, in diesem Beispiel der Gravitation, recht gut aus.

In der Kultur- und Sozialanthropologie verhält es sich oft nicht anders. Es wird mit verschiedenen Methoden und Verfahren eine Annäherung an die Wahrheit gesucht. Die letzte Wahrheit bleibt uns jedoch verborgen, wir können bis dato nicht auf sie zugreifen. Dabei spielen die Grenzen der Kognition eine bedeutende Rolle, wir können uns mit unseren Sinnesorganen nicht in andere Menschen hineinversetzen, hineinfühlen oder hineindenken. Wir können es versuchen, aber wir können nicht zweifelsfrei davon ausgehen in diesem Unterfangen erfolgreich zu sein. Ebenso ist uns der direkte Zugriff auf das Wissen eines anderen Menschen nicht möglich. Der Ort, an dem das Wissen gespeichert ist, ist im Gegensatz zu einem Computer nicht direkt anzapfbar.

In jedem Fall muss der Umweg über das Medium der Sprache erfolgen. Nur im Gespräch können wir direkt Zugriff auf das Wissen und die Emotionen eines anderen Menschen erlangen. Aber auch dieses Unterfangen ist nicht ganz unproblematisch, wie oben schon mittels der Unterscheidung zwischen Alltagsverstehen und hermeneutischem Verstehen angedeutet wurde. Die Problematik des Kontexts ist nur eines der vielen Probleme, die sich beim zwischenmenschlichen Verstehen in den Weg stellen. Das ist aber vor allem für die Kultur- und Sozialanthropologie ein sehr bedeutendes.

In den weiteren Kapiteln möchte ich mich mit der Problematik des Verstehens anhand der Hermeneutik Heideggers und der philosophischen Hermeneutik Gadamer auseinandersetzen. Gadamer deshalb, weil er der einflussreichste Theoretiker im Bereich der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts war und weil er mit seiner Hermeneutik versucht hat, die Geisteswissenschaften methodologisch neu zu begründen. Heidegger ist wiederum aufgrund seiner Bedeutung

¹¹ Für weitere Ausführungen zur Relativitätstheorie fehlt mir leider das fachliche Wissen, außerdem ist dies für die vorliegende Arbeit nicht von Bedeutung. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, dass sich selbst im Bereich der Physik offenbar Bereiche finden lassen, wo nicht einmal die Gravitation als eine der vier Grundkräfte der Physik in inherent sonst konstanten Berechnungen mittels der Gravitationskonstante G zulässig ist.

für Gadamer zu betrachten, der seine Hermeneutik ohne die Vorarbeit von Heidegger wohl nicht so entwerfen hätte können.

3.1.1 Grenze der Hermeneutik

Man kann nur das verstehen, was ein Anderer auch versteht. Ich kann nicht verstehen, was ein Anderer nicht versteht – zumindest nicht mit der Hermeneutik. Man kann aber unter Umständen nachvollziehen was ein Anderer nicht versteht. Die Problematik die sich hier entfaltet ist jene des impliziten Wissens. Hier kommt in der Kultur- und Sozialanthropologie die Feldforschung ins Spiel, wo man mit der Praxis des Beobachten und Teilhaben eine Möglichkeit hat vor erlebbare Antworten gestellt zu werden, zu denen man Fragen finden kann. Diese Fragen sind wiederum in einem Austausch, mittels der Sprache und über das jeweilige Wissen, beantwortbar und können mit Hilfe der Differenz sichtbar gemacht werden. Man kann das implizite Wissen „herausfragen“ und kann es in einem dialogischen Prozess nachvollziehbar und somit verstehbar machen.

Daraus ergibt sich, dass mit der Hermeneutik nur menschliche Phänomene verstanden werden können.

Immer muss im Auge behalten werden, daß die Wirklichkeit von Geschichte wie von Sprache, Kunst, Kultur allgemein – ungleich der Wirklichkeit von Natur – nur dort und soweit besteht und gegeben ist, wo und insofern sie geschaffen wird, daß die Aufnahmen dieser Wirklichkeit nie bloßes Zur-Kennntnis-Nehmen, bloßes Registrieren sein kann, sondern immer schon Verarbeiten, Weiterschaffen bedeutet. (Wimmer 1978: 42)

Dennoch ist mit der Hermeneutik keine letzte Gewissheit über die untersuchten Phänomene zu erlangen.

Aber der Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften ist mit der Spannung zwischen den beschränkten Sichtweisen von Personen, Gesellschaften oder Kulturen konfrontiert, die in einer spezifischen Wissenschaftstheorie, der Hermeneutik als der Lehre vom Verstehen, aufgearbeitet und bewältigt werden soll, sich darin aber im Grunde immer wieder bestätigt. Das Verstehen bleibt stets an eine relativierende Perspektivität gebunden. (Gotz 2007: 12)

3.2 Wahrheit und Hermeneutik

Die Wahrheit der philosophischen Hermeneutik, oder auch noetische¹² Wahrheit, stellt im Gegensatz zur objektiven Wahrheit der (methodischen) Wissenschaften oder den dogmatischen Wahrheiten von Religionen keinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit (vgl. Grondin 1982: 1-12).

Georg Misch (1887-1965) legt dar,

[d]aß der Begriff der Allgemeingültigkeit nicht von vornherein notwendig zum Wesen der Wissenschaft gehöre, sondern aus der besonderen Entwicklung einer besonderen Wissenschaft, nämlich der modernen Naturwissenschaft, entstanden sei.“ (Misch zit. nach Bollnow zit. nach Wimmer 1978: 43)

Die Wahrheit von Wissen ist nach Gerhard Gotz aber auch dadurch zu relativieren, weil:

Wir Menschen finden uns immer auch als Gegenstand unter Gegenständen vor, und zwar als lebendigen Gegenstand, als Lebewesen, das mit seinen Sinnesorganen, aber auch mit seinen sinnlichen Antrieben, unmittelbar über sich hinaus auf seine Umgebung bezogen ist. (Gotz Ringvorlesung I: 1)

Was damit gemeint ist, ist dass unser Wissen immer auf Basis von sinnlichen Erfahrungen erlangt wird. Dieses Erfahren ist aber auch gleichzeitig ein reflexiver Vorgang. Wir beeinflussen was wir wahrnehmen, wir manipulieren und ergänzen die fehlenden Teile der Wahrnehmung(-sorgane). Dadurch ist auch in den Naturwissenschaften eine pure Objektivität nicht möglich, da das oft letzte, aber entscheidende Instrument in der Messung der Mensch ist. In der Hermeneutik ist auch aus dem Gegenstand (s.o.) heraus *die* Wahrheit gar nicht relevant, was relevant ist, ist die Nachvollziehbarkeit des Erlangens dieser Wahrheit. Diese Nachvollziehbarkeit kann die philosophische Hermeneutik schon alleine aus ihrer Offenheit und der Wachsamkeit erfüllen. Die Wissenschaftlichkeit ist dann aber im Gegensatz zur Semiotik und der symbolischen Anthropologie von Clifford Geertz nicht die kunstvolle Reflexion und Analyse oder die poetische Beschreibung des Wahrgenommenen, sondern vielmehr die nachvollziehbare Erklärung und Begründung des Verstandenen. Gadamer wendet sich dabei an die antike Rhetorik, die im Gegensatz zum Alltagsverständnis von Rheto-

¹² Das Wort Noetik wird vom griechischen noētós, deutsch: geistig wahrnehmen, erfassen abgeleitet. Der Duden definiert Noetik als "Lehre vom Denken, vom Erkennen geistiger Gegenstände".

rik (vor allem der parteipolitischen), die Übereinkunft der beteiligten Gesprächspartner meint. „Die Wahrheit der geisteswissenschaftlichen und allgemein praktischen Erkenntnis beruht auf einem *sensus communis*, der unmittelbar wirkt, einleuchtet und keines Beweise bedarf.“ (Grondin 1982: 164) Ich würde nicht ganz so kategorisch formulieren, da der *sensus communis* im institutionellen wissenschaftlichen Kontext oft vom Eigensinn überlagert wird. Im Grunde der Sache gebe ich Grondin aber recht, und in der Forschungspraxis ist dieses dialogische Prinzip sicher von Vorteil, auch wenn es nicht immer einfach ist, einen gemeinsamen Sinn zu finden. Präsentieren sich zwei oder mehrere gleichberechtigte Sichtweisen zu einer Sachlage, sollte an der Sache orientiert vorgegangen werden. Wichtig in diesem Kontext ist für mich, dass nicht nur Data als letzte Begründung anerkannt wird. Ich berufe mich hier auf den späten Bourdieu, der die Intellektualisierung der Soziologie forderte. Ich denke, dass dies im Besonderen für die Kultur- und Sozialanthropologie gültig ist, aber ganz allgemein auf alle Sozialwissenschaften ausgeweitet werden kann. Gerade die Fixierung auf feste Daten und deren methodische Auswertung hat zu einer Technisierung eines Faches geführt, das sich in erster Linie nicht mit quantitativen sondern qualitativen Methoden begründet hat. Die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt sich nicht nur mit der Erforschung von praktischen Phänomenen, sondern vor allem mit dem Verstehen und Übersetzen von fremden Lebenswelten. Dafür erscheint mir die Hermeneutik als brauchbare Herangehensweise.

3.3 Hermeneutik und Eurozentrismus

Die Geschichte der Hermeneutik ist vor allem eine Geschichte der europäischen Philosophie. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts war die gesamte Philosophiegeschichte eine Geschichte der europäischen Philosophie, mehr noch wurde davon ausgegangen, dass die Philosophie im antiken Griechenland „erfunden“ wurde. Vor allem durch die interkulturelle Philosophie wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Aufarbeitung dieser zentristischen Geschichte vorangetrieben (vgl. dazu vor allem Wimmer 2003, aber auch Mall

2005). Ein Ergebnis dieser Aufarbeitung ist, dass die hermeneutische Tradition nicht bloß eine europäische Geschichte hat, die sich von Platon, Aristoteles, Luther, Spinoza, Kant, Ast, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger bis Gadamer herleiten lässt, sondern auch in verschiedenen außereuropäischen Philosophien eine wichtige Rolle einnimmt. Zu nennen wären hier vor allem die indische Hermeneutik, die buddhistische Hermeneutik, die Jaina-Philosophie und die Hermeneutik der Mimansa-Schule (vgl. dazu den Überblick in Mall 2005). Das Verstehen kann als ein universales Projekt angesehen werden.

3.4 Der klassische hermeneutische Zirkel

Der hermeneutische Zirkel war und ist das zentrale Werkzeug der Hermeneutik, dessen Grundprinzip (des Verstehens), das Schließen von Teilen zum Ganzen eines Textes oder eines Phänomens ist. Natürlich hat sich der Zirkel gemäß dem Fortschreiten der Hermeneutik ebenso über die Jahrhunderte verändert. In den Anfängen der Mythen und Bibelauslegungen war noch nicht von einem Zirkel die Rede, aber das Prinzip von Wörtern auf Sätze und/oder von Sätzen auf den Text zu schließen (oder auch umgekehrt) wurde schon angewandt.

Das Grundprinzip blieb dabei aber immer das Gleiche: Es wurde von einem Teil auf das Ganze geschlossen, oder ein bisschen zeitgemäßer ausgedrückt vom Text auf den Kontext. Ich möchte mich in diesem Kapitel nur in aller Kürze mit der Geschichte des hermeneutischen Zirkels auseinandersetzen und vorweg anmerke, dass Gadamer den Zirkel mit Heidegger nicht methodisch sondern ontologisch sieht¹³.

Erneut leitet Heidegger den Paradigmenwechsel ein, indem er den Zirkel ontologisiert und weil er eigentlich nicht von einem Zirkel sprechen wollte. Bis Heidegger wurde der Zirkel als Werkzeug benutzt, um „dunkle Stellen“ aufzuhellen, oder als Werkzeug für die Hypothesenbildung verwendet, was noch immer in den methodischen Geisteswissenschaften gemacht wird. Das Hauptproblem mit

¹³ Mehr zum hermeneutischen Zirkel u. a. bei Stegmüller 1975: Eine kritische Betrachtung des hermeneutischen Zirkels, der bei Stegmüller zur Spirale wird; und Alvesson; Skoldberg 2000: 52-109: Eine knappe und übersichtliche Zusammenfassung zu den verschiedenen hermeneutischen Zirkeln (v. a. des 20. Jahrhunderts), jedoch keine vollständige historische Betrachtung.

dem Zirkel in dieser Verwendung besteht darin, dass man von dem zu Verstehenden schon ein gewisses Vorverständnis haben muss. In diese Kerbe schlagen auch die meisten Kritiker¹⁴, die dann von einem logischen Zirkel sprechen¹⁵, der nicht das Mindeste beweisen oder herleiten kann.

Der erste der den hermeneutischen Zirkel beim Namen nennt und eine Definition zur Verfügung stellt war Friedrich Ast:

Wenn wir nun aber den Geist des gesamten Altertums nur durch seine Offenbarungen in den Werken der Schriftsteller erkennen können, diese aber selbst wieder die Erkenntnis des universellen Geistes voraussetzen, wie ist es möglich, da wir immer nur das eine nach dem anderen, nicht aber das Ganze zu gleicher Zeit auffassen können, das Einzelne zu erkennen, da dieses die Erkenntnis des Ganzen voraussetzt? Der Zirkel, dass ich a, b, c usw. nur durch A erkennen kann, aber dieses A selbst wieder nur durch a, b, c usf., ist unauflöslich, wenn beide A und a, b, c als Gegensätze gedacht werden, die sich wechselseitig bedingen und voraussetzen, nicht aber ihre Einheit anerkannt wird, so dass A nicht erst aus a, b, c usf. hervorgeht und durch sie gebildet wird, sondern ihnen selbst vorausgeht, sie alle auf gleiche Weise durchdringt, a, b, c also nichts anderes als individuelle Darstellungen des Einen A sind. In A liegen dann schon auf ursprüngliche Weise schon a, b, c; diese Glieder selbst sind die einzelnen Entfaltungen des Einen A, also liegt in jedem auf besondere Weise schon A, und ich brauche nicht erst die ganze unendliche Reihe der Einzelheiten zu durchlaufen, um ihre Einheit zu finden. (Ast 1808: 186)

Ast geht in seiner Definition davon aus, dass ähnlich wie beim menschlichen Körper die DNA die Information des Gesamten in jeder Teil-Einheit enthalten ist. Die Biologie und die Medizin des 19. Jahrhunderts waren von dieser Erkenntnis noch recht weit entfernt, dennoch stimmt bei diesem Beispiel die Annahme von Ast.

Von der Hermeneutik der Romantik und in Folge bei Dilthey erhält der Zirkel einen neuen Inhalt: den Menschen. In der Historik wird der Schluss vom Kontext der Epoche, auf alle möglichen Artefakte des Menschen in den Vordergrund gestellt. Dabei handelt es sich um eine weitere streng methodische Ausprägung des Zirkels und eine sehr essentialistische Nutzung des Begriffs Epoche. Außerdem wird in der romantischen Anwendung von einzelnen Handlungen der Personen auf ihr gesamtes Leben geschlossen (vgl. Jung 2001: 80ff).

¹⁴ vgl. u.a. Krämer 2007

¹⁵ Die lateinische Bezeichnung *circulus vitiosus* heißt wörtlich übersetzt fehlerhafter Kreis. In der formalen Logik sind Zirkelschlüsse nicht zulässig und werden als logischer Fehler bezeichnet, da sich die These aus Argumenten ableitet, die wiederum aus derselben These hergeleitet werden.

Dabei wird vor allem durch psychologisches Einfühlen, versucht den Autor, den Akteur oder den in einer vergangenen Epoche situierten Menschen „besser“ als er sich selbst versteht zu verstehen (vgl. ebd.: 91f).

Besonders bei Dilthey wird die Wechselbeziehung zwischen Individuum und Umwelt ins Zentrum des Interesses gerückt. Dafür, aber auch für die Geschichte, muss ein jeweiliger Sinn entwickelt werden: psychologischer Feinsinn für das Eine und ein scharfer Geschichtssinn für Zweites. Dilthey aber auch der Historismus laufen damit Gefahr, erneut an der Objektivität zu scheitern. Wie kann der entwickelte Sinn eines Menschen auch das Kriterium für objektive Erkenntnis sein? (vgl. Grondin 1991: 129f)

4. Geschichte der Hermeneutik

Analog zu anderen Geistes- und Humanwissenschaften ist die Geschichte der Hermeneutik Teil der hermeneutischen Theorie und kann nicht losgelöst von ihr betrachtet werden, wie in den Naturwissenschaften üblich. In den Naturwissenschaften genügt es mit dem aktuellen Stand der Wissenschaft vertraut zu sein, ohne eingehende Auseinandersetzung mit dem Entstehungsprozess. Der Grund dafür ist, dass es in der Hermeneutik um den Verstehensakt an sich geht, dass der Prozess des Verstehens im Zentrum der Betrachtung steht. Der Gegenstand, der mit Hilfe der Hermeneutik erforscht werden soll, ist selbst ein historisch erzeugter, er ist in den Zusammenhang der geschichtlichen Prozesse eingebunden.

Die Hermeneutik ist laut Mathias Jung (2001) nur als Geschichte der Hermeneutik zu verstehen. Ich gebe Jung insofern recht, als das Wissen um die Geschichte eines Faches dem Verstehen zuträglich ist. Aber auf der anderen Seite affirmiert diese Sichtweise einen evolutionistischen und teleologischen Ansatz der davon ausgeht, dass Wissenschaft nur als historischer Prozess zu verstehen ist, der eine in sich auffindbare Logik¹⁶ aufweist. Diese Logik ist in sich eine Hermeneutik, die ich hier nicht vertreten möchte. Diese Hermeneutik besagt, dass ein Verstehen nur mit Hilfe eines historischen Kontextes möglich ist, der sich folgelogisch ereignet. Es wird die Möglichkeit einer bruchhaften Entwicklung nicht Raum gelassen. Klar ist, dass die Geschichte eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung hat. Diese Bedeutung ist aber nicht identisch mit einer Folgelogik. Die Geschichte ist nach Gadamer ein Prädispositiv, das uns als Menschen entscheidend mitkonstituiert. Auch die Geschichte als Gebäude von

¹⁶ vgl. dazu auch die Kritik Karl Poppers am logischen Positivismus der Naturwissenschaften und seine Kritik am induktiven Schließen aus den zusammengetragenen Fakten und Daten. Stattdessen fordert er eine freie Theoriebildung, die sich im Nachhinein ver- oder falsifizieren lässt (vgl. Popper 2002). Ich würde sagen, dass diese Kritik Poppers über das Ziel hinaus schießt, zumindest für die Geisteswissenschaften und im Speziellen für die Kultur- und Sozialanthropologie ist die Empirie und damit die Beschäftigung mit den „beforschten“ Subjekten unumgänglich, egal ob nun eine hermeneutische oder methodisch begründete Herangehensweise gewählt wird. Nichts desto trotz denke ich, dass der Hinweis Poppers auf die Theoriebildung ein wichtiger ist. Wo sich die Ansichten unterscheiden ist, wie es zu dieser Theoriebildung kommen soll. Popper verweist dabei auf einen frei erfinderischen und kreativen Ansatz, ich vertrete mit der philosophischen Hermeneutik ebenso einen offenen, aber vor allem in der Kultur- und Sozialanthropologie angewendeten einen von der Erfahrung im Feld geleiteten Ansatz.

Traditionen und Regeln, wie sie Gadamer nennt, wirkt auf Menschen und damit auch auf die Gesellschaften ein.

Es lassen sich aber noch zwei weitere Begründungen für die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Methode und mit der Geschichte an sich feststellen. Der erste Aspekt ist vor allem deshalb wichtig, weil sich die Hermeneutik über die Jahrtausende – die ersten hermeneutischen Auseinandersetzungen lassen sich auf die Reflexion der antiken Mythen, Epochen und Gedichtzyklen bei Homer (8. Jahrhundert v. Chr.) zurückführen – von einer ausschließlich auf geschriebenen Text fokussierten Methode zu einer allgemeinen Theorie des Verstehens weiterentwickelt hat. Außerdem ist die Geschichte der Hermeneutik sehr eng an die Begründung und Geschichte der Geisteswissenschaften gekoppelt (s. o.). Nicht zuletzt hat Gadamer in *Methode und Wahrheit* im zweiten Teil versucht seine Hermeneutik so auszubreiten, dass sie eine neue Basis für die Geisteswissenschaften sein kann.

Angelehnt vor allem an Matthias Jungs *Hermeneutik zur Einführung* und Jean Grondins *Einführung in die philosophische Hermeneutik* und an Hans-Georg Gadamers historische Kapitel in *Wahrheit und Methode* möchte ich einen kurzen Abriss über die Geschichte der Hermeneutik in den drei folgenden Stadien geben:

- Die klassische Auslegung von Texten der Antike und Bibel bis zur Reformationszeit
- Historismus: Die Deutung der Welt als Text, Entdeckung der Individualität und der Geschichtlichkeit
- Philosophische Hermeneutik: Heidegger und Gadamer

Anhand dieser Einteilung lässt sich auch der Entwicklungsprozess der Hermeneutik von einer äußerlich interpretierenden Wissenschaft zu einer verstehenden Wissenschaft nachvollziehen. Es soll nach Grondin aber vermieden werden diese Geschichte als teleologischen Prozess zu sehen (Grondin 1991: 3). Es ist eher so zu verstehen, dass sich die Hermeneutik immer wieder auf ihre Geschichte bezieht und sich prozesshaft – ich würde so weit gehen, es als sprunghaft zu bezeichnen – weiterentwickelt hat. Wobei in der philosophischen

Hermeneutik von Gadamer nicht der Abschluss dieser Bemühungen gesehen werden kann. Am vorläufigen Ende steht dabei eine zeitgenössische Interdisziplinarität, die sich holistisch mit Phänomenen auseinandersetzt. Für die Kultur- und Sozialanthropologie bedeutet dies meiner Meinung nach, sich im Fokus der Disziplinen (aller!) zu verorten, sozusagen als Kitt, der sich im Bemühen um das Verstehen von außereuropäischen Kulturen zwischen den verschiedenen Geistes- und Naturwissenschaften¹⁷ einfügt.

4.1 Antike Hermeneutik und Bibelauslegung

Der Kern der antiken Hermeneutik war das Problem der allegorischen Interpretation; der Hintersinn von Texten in der Auslegung etwa der Sophisten zur Zeit der Demokratisierung, der attischen Polis, und des Hellenismus. Die ersten hermeneutischen Auseinandersetzungen können auf die Reflexion der antiken Mythen, Epen und Gedichtzyklen bei Homer (8. Jahrhundert v. Chr.) und Hesiod (7. Jahrhundert v. Chr.) zurückgeführt werden. Das Ziel war es die moralisch anstößigen Inhalte wegzudeutieren. Die Zielsetzung dieser Verfahren war also von vornherein apologetisch; es galt die Wahrheit und Geltung der identitätsstiftenden Texte durch deren Interpretation zu retten. Man operierte dem Text gegenüber mit einer Art Unschuldsvermutung, die Oliver Scholz folgendermaßen formuliert: „Ein Ausleger hat diese Texte erst richtig verstanden, wenn er erkannt hat, welche frommen, guten und wahren Inhalte in ihnen ausgedrückt sind.“ (Scholz 1999: 18) Da die Dichtungen Homers und Hesiods wörtlich genommen jede Menge Anstößiges enthalten, kam es darauf an, zwischen den Worten und ihrem tieferen, zunächst verborgenen Sinn zu differenzieren. (Jung 2001: 32) Damit zeigt sich schon ein Problem der Hermeneutik, das sich bis heute fortführt: Welcher ist der „richtige“ Sinn? In der Spätantike, der patristischen Zeit, entwickelt sich die Hermeneutik als theologisch richtige Auslegung der Heiligen Schrift bei Origenes (185-254) und Augustinus; systematisiert und weiterentwickelt im Mittelalter durch Cassian (um 360-um 435).

¹⁷ Zum Beispiel Ethnobotanik, Ethnopharmazie oder Ethnomedizin

Die Unterscheidung zwischen einem buchstäblichen Sinn und dem allegorischen Sinn wird im Mittelalter zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn erweitert (nach Dobschütz 1921):

Literal Sinn: Der wörtliche Sinn, die wörtliche Auslegung des Textes.

Typologischer Sinn: Das ist die Interpretation im Glauben und damit die dogmatisch-theologische Auslegung.

Tropologischer Sinn: Das ist der moralische Sinn, der sich mit den Auslegungen auseinandersetzt, der sich mit der Lebensführung und dem Seelenheil der Menschen beschäftigt.

Anagogischer Sinn: Die Interpretation „in Hoffnung“, ausgerichtet auf das Jenseits und das ewige Leben.

Bei dieser vierfachen Lesart eines Textes ist immer die Auslegung der Bibel gemeint, die meist am Beispiel von Johannes Cassians Auslegung des Namens „Jerusalem“ dargelegt wird. Literal ist die reale Stadt in Palästina gemeint, typologisch ist die Kirche Jesu Christi gemeint, tropologisch wird von der Seele des Menschen gesprochen und anagogisch bedeutet es das „ewige Jerusalem“, den christlichen Himmel. (Jung 2001: 38)

4.1.1 Augustinus

Der nächste und wegen seiner Rezeption in der Hermeneutik von Heidegger¹⁸ und Gadamer besonders bedeutende christliche Hermeneutiker war Augustinus von Hippo (354-430), in Folge nur noch Augustinus genannt. Besonders die Sprachphilosophie von Augustinus ist für das Verständnis von Gadamer wichtig, da er damit indirekt die Universalität seines hermeneutischen Universums begründet.

Zunächst aber beschäftigt sich Augustinus mit der Auslegung der so genannten „dunklen Stellen“, da seiner Ansicht nach der Rest der Bibel prinzipiell und verständlich sei. Die „dunklen Stellen“ sollen durch die unten angeführte Trias

¹⁸ Heidegger in *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*: „Augustinus gibt die erste ‚Hermeneutik‘ großen Stils.“ (Heidegger 1988: 13)

im Kontext zu anderen ähnlichen, aber klaren Stellen aufgehellt werden. Wichtig bei der Annäherung an die heilige Schrift ist vor allem die richtige Einstellung des Interpreten, bei Augustinus die Trias: Glaube, Hoffnung und Liebe.

Vor allem die Liebe hat hier eine besondere Bedeutung für Augustinus, vor allem weil nur wer von Liebe durchdrungen ist den Text verstehen kann, aber in weiterer Hinsicht ist es das Urprinzip des „principle of charity“, der Voraussetzung des Verstehens nach der modernen Sprachphilosophie. Gemeint ist damit der gute Wille den Sinn und Inhalt der Sprache zu erfassen, nicht absichtlich falsch zu verstehen (Grondin 1991).

Der zweite und vor allem für Gadamer bedeutende Teil der augustinischen Hermeneutik ist dem Wort selbst gewidmet. Genauer der im Traktat *De trinitate* ausgeführten Unterscheidung zwischen dem inneren (*verbum interius*) und dem äußeren Wort (*verbum externum*). Ursprünglich ist das Denken und Sprechen ein innerer Vorgang „im Herzen“, der sich in noch keiner wirklichen Sprache abspielt. In der Äußerung, durch Sprache und Text, transformiert sich das *verbum interius* zum *verbum externum*, aber in diesem Transformationsprozess geht die Vollkommenheit des Wortes verloren. Die geäußerte Sprache bleibt immer hinter dem eigentlich gemeinten inneren Wort zurück. Dieser Verlust in der gesprochenen Sprache ist für Augustinus ein Problem, denn „Das ursprüngliche Sprechen oder Denken ist ein inneres, die Sprache des Herzens.“ (De trinitate, XV, Kap.X,19 – zit. nach Grondin 1991: 46) Somit muss man die äußere Sprache der Menschen so weit transzendieren um ein Gefühl für die Sprache des Herzens zu erlangen. (Grondin 1991: 46f) Die Einsicht, die sowohl für Augustinus als auch Gadamer dahinter steht, nämlich das Vorhandensein eines inneren Wortes und damit auch eines inneren Gesprächs, das wiederum die Universalität der äußeren Sprache begründet, ist bei beiden ident. Aber für Augustinus ermöglicht es eine Analogie zum Wort Gottes, das demnach auch eine höhere innere Bedeutung haben muss. Für Gadamer jedoch begründet das innere Gespräch die Grenzen der Sprache:

Wir sehen [...] welche prinzipiellen Grenzen eine Aussage hat. Sie kann nie alles sagen, was zu sagen ist. Wir können dem auch die Form geben, daß alles, was sich uns zu einem Gedankenzusammenhang in uns bildet, im Grunde einen unendlichen Prozeß einleitet. Ich würde [...] sagen, daß es kein Gespräch gibt, daß zu Ende ist, bevor es zu einem wirklichen Einverständnis geführt hat. [...] [Aber] da ein wirkliches Einverständnis, ein ganz vollständiges Einverständnis zwischen

zwei Menschen, dem Wesen der Individualität widerspricht. (Gadamer 1993: 359)

Mehr zur Bedeutung und Folgerungen aus dem augustinischen Konzept des „inneren Wortes“ bei Gadamer in Kapitel 6.7.

4.1.2 Reformation

Nach Augustinus findet sich erst in der Reformation eine neue Ausgangssituation für die Hermeneutik durch die Neuübersetzung und Interpretation der Bibel von Martin Luther (1483-1546). Luther proklamiert die Selbstausslegung der heiligen Schrift und verwirft damit die katholische Lehre von der Deutung der Schrift durch die Tradition. Für die Protestanten war das Verständnis der Bibel eine Selbstverständlichkeit, die jedem Gläubigen selbst zukommen sollte. Damit war wiederum das Problem einer Maxime geschaffen, die im Unklaren lag und die nur auf das eigene Selbst zurückverweist. Die Selbstausslegung wurde erst durch Matthias Flacius (1520-1575) und seine Schrift *Clavis scripturae sacrae* aus dem Jahr 1567, die ein hermeneutisches Handbuch zur Bibelauslegung war, präzisiert (vgl. Jung 2001: 42-44).

4.2 Historismus

Von Johann Gustav Droysen wurde das Verstehen als wissenschaftlicher Begriff zur Bezeichnung der Methode der Geschichtswissenschaften eingeführt. Die Hermeneutik wurde damit zur Grundlage für alle historischen Geisteswissenschaften gemacht (vgl. Jung 2001).

4.2.1 Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833-1911) gilt zwar als Klassiker des hermeneutischen Denkens, dennoch spielt der Begriff Hermeneutik eine untergeordnete Rolle in seinen Arbeiten. Dilthey ist es in seinen Arbeiten nicht gelungen eine eigene halb-

wegs abgeschlossene Hermeneutik zu publizieren. Er beschäftigte sich zwar sein Leben lang mit der Hermeneutik, hat sich aber in der Romantik und in der Methodik verlaufen (vgl. Grondin 200: 88). Er hat so Gadamer das eigentliche Ziel der Hermeneutik: die Wahrheit aus den Augen verloren (vgl. Gadamer 1990: 177-221). Dilthey versteht unter hermeneutischer Wissenschaft eine „Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen“ (Dilthey 1957: 320), und verfolgte vielmehr sein Leben lang das Projekt einer umfassenden Begründung der Geisteswissenschaften. Der Ausgangspunkt für Diltheys Grundlage der Geisteswissenschaften ist eine Begründung der menschlichen Erfahrung, die die Wissenschaft von der kulturellen Realität in ihrer Eigenständigkeit vor einer naturwissenschaftlich beeinflussten Einheitsmethodologie beschützt. Die Erkenntnis, dass die Menschen nicht nur durch ihre Kognition und die Reflexion dieser Kognitionen bestimmt, sondern vor allem auch durch eine Geschichtlichkeit geprägt sind, führt ihn zu der Einsicht, dass der Mensch ein praktisch-verstehendes Wesen sein muss. Der nächste Schritt ist es eine Wissenschaft zu finden, die versucht sich mit diesem Sinn verstehenden Menschen auseinander zu setzen (vgl. Jung 2001: 72ff).

Dilthey ist der Auffassung, daß unsere lebensweltliche Erfahrung, vom Spracherwerb des Säuglings bis zu den differenziertesten Formen der Hochkultur, einen solchen, spezifisch verstehenden Charakter hat und insofern einen Wirklichkeitszugang eigenen Rechts bildet. Die beiden Fragen „Was ist das?“ und „Was bedeutet es für mich (meine soziale Gruppe, die Gesellschaft in der ich lebe, die menschliche Gemeinschaft)?“ bilden hier eine Einheit, und „Kultur“ ist für Dilthey einfach der Name für die vielfältigen, historischen, sozial und individuell höchst unterschiedlichen Ausdrucksformen dieses Phänomens. (Jung 2001: 73)

Dilthey spricht hier oft von einer inneren Erfahrung, aber meint dabei nicht ein in sich Hineinhorchen in ein isoliertes Ich, das abgeschottet ist von äußeren Einflüssen oder über sich selbst reflektiert, sondern er bezieht sich auf das erlebende Ich, das in Interaktion mit seiner Umwelt (Dingen wie Menschen) steht. „Vorstellen, Willen, Fühlen sind in jedem Status conscientiae enthalten und sind in jedem Augenblick des psychischen Lebens fortgehende Äußerungen desselben in seiner Wechselwirkung mit der Außenwelt.“ (Dilthey 1882: 390 zit. nach Jung 2001: 75) Diese Aussage erklärt die hermeneutische Hinwendung zu einer verstehenden Lebenswelt, die er mit einer auf das Verstehen von Erlebniszusammenhängen aufbauenden Psychologie begründen wollte. Diese Psycholo-

gie untersucht damit aber mehr diese Außenwelt oder Kultur, bzw. bezugnehmend auf den hermeneutischen Zirkel setzt Dilthey einen historischen Sinn voraus, der das Verstehen von geschichtlichen Phänomenen ermöglicht und sich in Wechselwirkung zwischen Individuum und Kultur entfaltet. Die Konsequenz für Dilthey ist, dass sich die Geschichte

[...] aus epochal unterschiedlichen und sich wandelnden Sinnzusammenhängen des Lebens ausprägte. Dilthey wollte dieses erwachte historische „Bewußtsein der Relativität alles geschichtlich Wirklichen bis in seine letzte Konsequenzen“ entwickelt wissen, um im Relativen doch das Allgemeingültige zu finden. (Hadler 2000: 143)

Genau diese Suche nach dem Allgemeingültigen ließ Dilthey den Weg des methodischen Verstehens einschlagen und verdeckte die Problematik des Historismus.

5. Martin Heideggers Hermeneutik

Heideggers¹⁹ Hermeneutik wendet sich gegen seine Vorgänger Schleiermacher und Dilthey, die der Ansicht waren, dass die Hermeneutik unbedingt eine Methodologie benötigt, um sich als Kunstlehre von der Auslegung als Basis der Geisteswissenschaften zu verorten. Es geht Heidegger mehr um das Auslegen an sich, um die Selbstdurchsichtigkeit des Daseins offen zu legen, die das Dasein immer schon geleistet hat, aber nicht automatisch expliziert. Dieses Herausarbeiten ist der Kern der Hermeneutik von Heidegger, wobei er sich dabei sehr pragmatisch auf die Handlungszusammenhänge des Individuums bezieht, die sich wiederum immer auf dessen individuellen Weltzugang und die lebensweltlichen Interessen stützen.

Dabei bricht er mit seinem Lehrer Husserl und der Husserlschen Phänomenologie²⁰. Übereinstimmung zwischen beiden besteht zwar darin, daß das Seiende im Sinne dessen, was sie *Welt* nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Art. Heidegger sucht jedoch in seinem neuen Werk nach einer *Fundamentalontologie des Daseins*. Er will aufzeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der Seinsart aller anderen Seienden. Der konkrete Mensch

19 Zu einer kritischen Betrachtung Martin Heideggers während des Nationalsozialismus vergleiche Leaman (1993) und Gingrich (2004: 6ff). Meiner Ansicht nach ist es für die vorliegende Arbeit nicht notwendig diese Implikationen hier zu diskutieren, dennoch sei auf dieses nicht unerhebliche Faktum hingewiesen.

20 Fussnote von mir: vgl. dazu die Husserlschen Phänomenologie aus Der Brockhaus – Philosophie: „Phänomenologie, eine von Edmund Husserl (unter Einfluss von Franz Brentano) seit 1900 entwickelte Strömung der Philosophie. Gemäß der Grundauffassung, dass jedwede Art von Wirklichkeit zunächst Erscheinung für ein intentionales Bewusstsein (ein zielgerichtetes Bewusstsein von etwas) ist, versteht sich Phänomenologie als Lehre von den im Bewusstsein erscheinenden Gegenständen der Welt. Theoretische und historische Konstruktionen sollen unterlaufen werden, indem Erscheinungsformen so gefasst werden, wie sie sich zunächst im Erleben geben. Darüber hinaus beschäftigt sich die phänomenologische Beschreibung und Analyse auch mit den Weisen des Erscheinens im Bewusstsein selbst, aus denen der erkenntnistheoretische Sinn von Erscheinungen verständlich zu machen ist. Als methodischer Ansatzpunkt gilt für die frühe phänomenologische Bewegung die Devise Husserls: ‚Zu den Sachen selbst.‘ [...] Seit Husserl wurde der Beschreibungsbegriff entscheidend vertieft im Sinne einer nachzuvollziehenden Strukturierung oder Selbststrukturierung des Erscheinens im Erlebnis- oder Erfahrungsprozess. Diesen Prozess als Wechselbeziehung von Vollzug (Noesis) und Sinngehalt (Noema) nennt Husserl ‚phänomenologische Sphäre‘ (‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘, 1913). Soweit das Bewusstsein als phänomenologische Sphäre selbst einer Wesensbeschreibung (Eidetik) unterziehbar ist, wird von ‚transzendentaler Phänomenologie‘ und ‚transzendentalphänomenologischer Reduktion‘ (auf die reinen Bewusstseinsstrukturen) gesprochen. Dieses transzendente Bewusstsein wird schon bei Husserl zunehmend differenziert und konkretisiert, z. B. als phänomenologische Konstitutionsforschung im Hinblick auf objektive Weltgehalte und als generische Phänomenologie im Hinblick auf Typen der Subjektivität. So entfaltet sich eine eingehende Erforschung der Subjektivität als ‚Inter-Subjektivität‘ und der → Lebenswelt als Form vortheoretischer Weltauffassung mit entsprechenden Reduktionen.“ (Hogen 2009: 314f)

ist als solcher-als Seiendes nie eine *weltlich reale Tatsache*, er ist nicht einfach *vorhanden*, sondern er *existiert*. (Hoffmann 1993)

Heideggers Leistung für die Hermeneutik führte eine Wende auf drei Ebenen herbei: pragmatisch, existential²¹ und ontologisch. Diese drei Neubestimmungen werden auch in Folge für Gadamer von großer Bedeutung sein und müssen deshalb bevor wir uns mit Gadamer beschäftigen ausgeführt werden.

5.1 Die pragmatische Wende

Heidegger wendet sich ab von einem rein theoretischen Verständnis der Hermeneutik als einer Lehre, die sich in ihrem Bezug rein auf Texte und Schriften definiert. Diese Neubestimmung fand zwar schon bei Dilthey Anklang, aber im Gegensatz zu Dilthey, der den Textbegriff um die soziale Interaktion erweiterte (er sah soziales Verhalten wie Text und versuchte nach dieser Analogie Soziales wie Texte zu interpretieren), verstand Heidegger die soziale Interaktion *als* Hermeneutik. Hermeneutik ist somit der Vollzug des menschlichen praktischen Weltverständnisses.

Wir nehmen nach Heideggers Einsicht keineswegs die Welt zunächst neutral-kognitiv zur Kenntnis, um uns dann im zweiten Schritt Gedanken über ihre Bedeutsamkeit zu machen, sondern es verhält sich genau umgekehrt: Nur als von Lebensinteresse gedeutete und deshalb bedeutsame sind die Fakten des Lebens überhaupt für uns da. Menschen sind daher von Geburt an Hermeneutiker, und der Grundmodus ihres In-der-Welt-Seins ist das Verstehen. (Jung 2001: 95)

Damit ist zwar eine pragmatische Hermeneutik der Praxis und damit der Vollzug zwischen Bedeutsamkeit und Handlung geschaffen, aber für die Wissenschaft hat diese Ebene methodisch und theoretisch nur wenig Bedeutung, obschon auch die (positivistische Natur-)Wissenschaft von diesem Vollzug geleitet ist und damit eine objektive und distanzierte Position nicht mehr argumentiert werden kann. Der Positivismus würde wohl darauf mit methodischen Argumenten antworten und die Bedeutsamkeit von nachvollziehbaren Methoden erneut betonen, um diese pragmatische und menschliche Position „weg zu konstruieren“. Das Ergebnis dieser Konstruktion sind auf kontrollierbare Zahlen, Daten und

21 „... Heidegger [geht es] wohlgermerkt nicht um den persönlichen Vollzug der Existenz – das wäre nicht ‚existential‘, sondern ‚existentiell‘ – sondern um das Verstehen der allgemeinen Struktur dieses Vollzugs.“ (Jung 2001: 92)

Fakten bezogene Laborbedingungen, die versuchen objektive Antworten auf pragmatische oder aus subjektiven Bedürfnissen entstandene Fragen zu finden. Was Heidegger hier problematisiert war die Grundidee eines archimedischen Punktes im Verstehensprozess, indem er die Voraussetzungen dafür als metaphysische Bedingungen entlarvt.

Die Idee eines zeitlosen, letzten Fundaments entstamme doch einer Flucht des Menschen vor seiner eigenen Zeitlosigkeit. Die Vorstellung, daß es eine absolute Wahrheit gebe, erwachse so aus einem Verdrängen oder Vergessen der eigenen Zeitlichkeit. (Grondin 1991: 138f)

Auf der einen Seite ist das eine Beziehung auf das aktuelle pragmatische Sein des verstehenden Menschen, der sich aus seiner Endlichkeit begreift. Auf der anderen Seite wird hier das Phantom des Historismus kritisiert, der in seinen positivistischen Bemühungen versuchte eine letzte Erklärung für das Dasein zu finden.

Bedeutsam ist die erfahrene Welt deshalb, weil sie den Vollzug des menschlichen Lebens fördernd oder behindernd betrifft. Dementsprechend werden Bedeutungen durch die Verhaltensweise bestimmt, für die sie stehen. [...] Bedeutungen dürfen nicht als geistige Entitäten verstanden werden, die einer theoretischen Einstellung entsprechen. Sie entstehen lebensweltlich, als symbolischer Ausdruck von Handlungszusammenhängen. (Jung 2001: 94)

In der Hermeneutik der Faktizität wirkt das Faktische aber nicht als solches für sich, sondern immer durch seine Interpretation. Die Hermeneutik ist nach Heidegger somit im Gegensatz zu Dilthey nicht getrennt von und an der Objektebene angesiedelt (wie bei Dilthey als Werkzeug zur symbolischen Interpretation der Objektebenen, die wiederum Dinge und Menschen sein können), sondern sie ist mit der Objektebene immer verschmolzen und bildet eine Einheit, die sich im Vollzug herstellt. Die Fakten des Lebens sind nur durch die Bedeutsamkeit, die sie für das handelnde Subjekt darstellen, zugänglich.

Damit nimmt Heidegger eine radikale Neubestimmung des Hermeneutischen vor, die den Akzent vom expliziten und reflexiven Interpretieren zum praktisch-impliziten Verstehen als menschliches Existential verlagert. (Jung 2001: 96)

Verstehen bedeutet bei Heidegger damit, weniger etwas verstehen als sich auf etwas verstehen, etwas können. Das somit vorhandene „Know-how“, das sich im Menschen manifestiert, ist aber nicht immer explizit, vielmehr ist es in den meisten Fällen ein implizites Wissen.

Heidegger weist aber auch darauf hin, was eigentlich in der Natur des Menschen liegt, dass in jedem Können auch ein Nichtkönnen liegt. Zuerst einmal

können wir viel weniger als wir können, aber das ist nicht unbedingt gemeint, vielmehr steckt in jedem Beherrschen einer Sache eine gewisse Grenze. Auch der beste Fußballspieler kann einmal ein schlechtes Spiel haben oder ein „tausendprozentige“ Torchance vergeben. Genauso gut kann aber dem Hobby-Kicker ein Tausend-Gulden-Schuss gelingen (Grondin 2001: 94f). „Etwas können, etwas verstehen, impliziert ein Unvermögen, ein Nichtverstehen. Für Heidegger war das Nichtkönnen sogar das Primäre.“ (Grondin 2001: 94) Heidegger betont hier, dass das Verstehen ein selbstreflexives Momentum hat. Es ist ein Sich-auf-etwas-Verstehen eines oder mehrerer Menschen. Selbst wenn ich mich auf etwas verstehe heißt das nicht, dass ich es in seiner Ganzheit vollkommen verstehe. Auch die Anwendung des Verstehens ist dafür kein Indiz. Wenn ich mit einem Auto fahren kann, verstehe ich sicherlich, was ein Auto ist. Dies bedeutet aber nicht, dass ein Mensch, der nicht Autos fahren kann, nicht weiß, was ein Auto ist. Ich verstehe es nur insofern als ich es nutzen kann. Ich weiß nicht zwingend bis ins letzte Detail wie das Auto funktioniert, aus welchen Bestandteilen es sich zusammensetzt, und vor allem kann ich ein defektes Auto in der Regel nicht reparieren, nur weil ich mich verstehe es zu nutzen. Auch wenn es gelegentlich, vor allem wenn man ein altes Auto besitzt, durchwegs praktisch wäre.

5.2 Existenziale Wende

Der Bezug, den das Verstehen für die Selbstinterpretation der verstehenden Person hat, leitet die existenziale Wende ein. Heidegger versucht mittels der Beschäftigung mit der Sprache und vor allem mit dem Ausdrücken der Sprache zu zeigen, dass der Verstehensprozess sich nicht nur auf die Umwelt bezieht sondern auch rückbezüglich auf das sich ausdrückende/verstehende Individuum wirkt.²²

Diese Erkenntnis vom praktisch-impliziten Verstehen hat dafür den Anstoß gegeben, vor allem für die Rolle der Sprache und in weiterer Folge für den Aus-

²² Heidegger beschäftigt sich vor allem mit der Ausdrucksform der Sprache/Rede, aber ich denke man kann Ausdruck in diesem Kontext durchaus holistisch verstehen und alle menschenmögliche Ausdrucksformen mitdenken. Vor allem im anthropologischen Kontext ist dies wichtig.

druck. In seiner Vorlesung von 1920 beschäftigt sich Heidegger mit der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Da das Verstehen von sprachlichen und auch nicht sprachlichen Symbolen in der Hermeneutik der Faktizität von den menschlichen Lebenszusammenhängen abhängig ist, muss man sich auch mit diesen Lebenszusammenhängen auseinandersetzen. Dies konstituiert das Ausdrucksmodell, das wiederum nicht nur den Ausdruck an sich im Kontext der Lebensumstände verortet und mitdenkt, sondern auch den ausdrückenden Menschen konstituiert. Erst durch das Ausdrücken, zumeist sprachlich²³, fixiert eine handelnde Person sich als solche in einem selbstinterpretativen Prozess. Der Ausdruck vermittelt sozusagen zwischen dem Selbst- und Weltverständnis des Menschen (Jung 2001: 96). Heidegger verfolgt den Gedanken, dass „das Artikulieren von Bedeutung“ (Jung 2001: 97) die zwei zentralen Aspekte des Lebens: Leben als „Erleben und Erfahren“ und „Objektivieren, Gestalten“ (Heidegger 1993: 18) in Verbindung setzt (Jung 2001: 97).

Der letzte Aspekt zielt auf die hermeneutische Basisaktivität des Verstehens und Interpretierens im Lichte menschlicher Handlungsinteressen (Heidegger spricht hier auch von „Bekümmern“ und in *Sein und Zeit* dann von „Sorge“), der erste auf die Situativität und Faktizität des Lebens. Seine Bedeutsamkeit kann nicht beschrieben, sondern nur artikuliert werden, er ist nichts fertig Vorhandenes und muss deshalb gewissermaßen herausinterpretiert werden. Faßt man Artikulation in dieser Weise auf, so versteht es sich von selbst, daß Verstehen immer auch ein Interpretieren ist. Welche Bedeutung eine Handlungssituation hat, liegt nicht offen zutage, sondern bedarf einer Interpretation, die immer auch einen Spielraum des Verhaltens eröffnet. (Jung 2001: 97)

Der Bezug auf die „Selbsterschaffung“ in der Artikulation ist aber eher als Fragestellung für den Beweggrund in der existenzialen Wende zu sehen. Heideggers hermeneutisches Sprachverständnis versucht zu entwerfen, dass es nicht nur Artikulationen gibt, die sich auf soziale Routinen beziehen, sondern auch (gleichzeitig) das Selbst konstituieren. Als zweiter Schritt – und das ist das Neue an der pragmatisch-existenzialen Hermeneutik – steht der Vollzug dieser Artikulation. Heidegger erklärt das mit der Trias: Gehaltssinn, Bezugssinn und Vollzugssinn. Die Grundfragen von Gehalt und Bezug lassen sich auf Husserls Phänomenologie zurückführen. Diese besagt, dass Menschen sich mit den Gegenständen intentional befassen. In der Koppelung des Gehalts (damit ist der

²³ Hier kann man das später von Gadamer als Begründung der Universalität der Hermeneutik gesehene „*verbum interius*“ und den darin sich vollziehende inneren Dialog mitdenken. Es ist demnach möglich, dass sich Fixierungen im Sinn des Ausdrucks auch im inneren Dialog vollziehen können. Dazu mehr im Kapitel 6.7.

Inhalt dessen was wir erleben gemeint) mit dem Bezug (damit ist das relationale – *Wie?* – wir den Inhalt erleben gemeint) werden Gegenstände beobachtet, gefürchtet, begehrt etc.

[...] [Das] Grundverhältnis von Gehalt und Bezug erlaubt nach Heidegger eben gerade noch keine Bestimmung der Bedeutung. Es muß ein dritter, entscheidender Aspekt hinzukommen, ohne den sie nicht gedacht werden: der Vollzugssinn. [...] Unter Vollzugssinn versteht Heidegger die spezifische Art und Weise, in der Bedeutung zum Gehalt von einem Menschen als Ausdruck seines Selbst- und Weltverhältnis vollzogen wird. [...] Im Vollzug des Sinns legt sich ein Selbst auf eine bestimmte Weise hin aus, sich zu seinen unmittelbaren Faktizitäten, zu den Gefühlen, Willensimpulsen und Wahrnehmungen, die es nun einmal hat, zu verhalten. (Jung 2001: 99)

Der Vollzug verhält sich in dem Sinne hermeneutisch, weil er die Spannung, die sich durch das Verhältnis von Gehalt und Bezug herstellt, auflöst und als Handlungsmöglichkeiten, die vollzogen werden können, auslegt. Die diesem Prozess entspringenden Handlungen wiederum wirken sich konstituierend auf das Selbstbild aus (vgl. ebd. 96-100).

Ob es um Schokolade²⁴ oder den Sinn des Lebens geht, interpretiert wird immer – was natürlich nicht heißt, daß die existentielle Bedeutung der Auslegung immer dieselbe ist. So führt Heideggers frühe Hermeneutik der Faktizität zu einer hermeneutischen Deutung des menschlichen Selbst, dessen Weltbezug unhintergebar eine Weltdeutung ist. (Jung 2001: 100)

5.3 Die ontologische Wende

„Mit der ontologischen Wende ... ist Heideggers These gemeint, daß menschliches Verstehen den Charakter des Seinsverständnis hat.“ (Jung 2001: 92)

In diesem Kontext argumentiert Heidegger, immer in Bezug auf die Faktizität des Menschen, dass das Menschliche am Menschen der verstehende Weltzugang ist. Menschen können nicht einem biologisch vorgegebenen Lebensplan folgen, sie müssen mit den Möglichkeiten, die ihnen die Welt zur Verfügung stellt, auslegend umgehen. „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu seinem Sein verhält.“ (Heidegger 1967: 52f) Unter menschlichem Dasein ist ein In-der-Welt-Sein zu verstehen, das im Gegensatz zum natürli-

²⁴ Jung bringt auf Seite 99 ein Beispiel mit Schokolade. Dieses Beispiel selbst erscheint mir nicht entscheidend, jedoch finde ich die ungeklärte „Sinnlosigkeit“ des Wortes Schokolade im Kontext des Zitats passend, weil es eigentlich egal ist, welches Substantiv an dieser Stelle steht.

chen Sein aller anderen Dinge nicht nur vorhanden ist, sondern existiert. Der Mensch ist keine weltlich reale Tatsache. Er ist nicht nur vorhanden, sondern er manifestiert sich erst in seiner Existenz, durch die Art und Weise wie er existiert. Dieses In-der-Welt-Sein ist in diesem Kontext als eine Radikalisierung des hermeneutischen Zirkels zu sehen, den Heidegger hiermit ontologisiert. Die Gesamtheit der Welt und wie wir sie durch die Möglichkeitsstruktur auf uns wirken lassen verhalten sich wie Text und Satz, sie ist uns aber nicht als Möglichkeit gegeben sondern sie konstituiert uns. Die Gegebenheit wird durch die geschichtliche Geworfenheit des Menschen bedingt. Menschen sind in ihre Tradition und ihre Umwelt hineingeworfen, jedoch besteht in dieser Geworfenheit trotzdem immer noch die Wahlmöglichkeit. Im hermeneutischen Verstehen ist es aber unabdingbar sich mit der Vorstruktur des Geworfenen auseinander zu setzen. Um einen anderen (aber auch uns selbst) verstehen zu können, müssen wir uns Klarheit über die Vorbedingungen verschaffen, da wir sonst Gefahr laufen falsch zu verstehen. Nur ist bei Heidegger kein esoterisches In-sich-Selbst-schauen oder eine auf das Ich bezogene Selbstanalyse gemeint – immerhin soll es bei der Hermeneutik ja um ein Fremdverstehen gehen (Jung 2000: 104-106). Um den Fremden verstehen zu können, muss man zuerst die eigene hermeneutische Situation erkennen, damit das Fremde, das Andersartige oder das Unbekannte erkennbar gemacht werden kann.

Durch den reflexiven Rückgang auf die eigene Vorstruktur wird es hingegen allererst möglich, die hintergründige Ausgelegtheit halbwegs zu kontrollieren, damit sich die Andersheit der aufzuschließenden Sache ihr gegenüber zum Vorschein zu bringen vermag. (Grondin 1991: 126)

Der Dialog mit dem Fremden ist erst möglich, wenn der Weg zum eigenen Sein einschlagen wird und mittels Auslegung zum Selbst kommt. Heidegger formuliert selbst ziemlich martialisch: „Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.“ (Heidegger 1988: 105) Was will Heidegger zerstören? Er meint die Abtragung der Tradition, sofern sie die Selbstaneignung und die Selbstdurchsicht behindert. Mit der Tradition ist hier eben nicht (wie dann später bei Gadamer) jegliches Überliefertes gemeint, sondern nur jenes das die Auslegung behindert. Dabei kann es sich, wenn ich Heidegger richtig verstehe auch um etwas Rezentes handeln, vor allem *das* Neue ist im europäischen Mainstream wohl eine der größten Ablenkungen. Gerade der (berufliche)

Alltag, der uns Menschen fast vollständig ausfüllt, ist „traditionell“ der wichtigste Inhalt im europäischen Leben. Vom Kindergarten bis in die Pension sind wir mit der Welt abgelenkt (beschäftigt). Abgelenkt von unserem Sein²⁵ und noch viel mehr von unserem Dasein. Aber wie auch schon beim Wissen, ist ein Großteil der Tradition unbewusst, und die Automatismen wehren sich gegen die hermeneutische Zerschlagung.

5.4 Heideggers Sprachverständnis

Heidegger beschäftigt sich mit dem, was vor der Sprache steht. In diesem Sinne folgt er dem klassischen Programm der Hermeneutik, das was nicht ausgedrückt wird zu ergründen. Er versucht aber im Gegensatz zur klassischen Lehre sich nicht (psychologisch) einzufühlen oder mit einem göttlichen Funken²⁶ den hintergründigen nichtsprachlichen Sinn zu finden, sondern bezieht die Welterfahrung und vor allem die sich in der Aussage kundtuende Sorge des Daseins der sprechenden Person in den hermeneutischen Prozess mit ein. Nicht jede Aussage ist an dieses Prinzip gebunden, denn es gibt natürlich Aussagen, die sich auch ohne die Bezugnahme auf die Lebenswelt verstehen lassen, aber die Tendenz, dass ein solcher Bezug in jeder Aussage mitschwingt, ist begründet. Dieses Verständnis von Vorsprachlichkeit richtet sich nicht gegen die Sprache, als unzureichendes Instrument an sich, sondern will Sprache und Rede in seiner Gesamtheit erfassen. Hier führt Heidegger das berühmte und viel zitierte Beispiel vom „schweren Hammer“ an. In dem Beispiel wird der Hammer des Handwerkers als ein zu schwerer für die momentane Arbeit (das Einschlagen von Nägeln) ausgelegt. Diese nichtsprachliche Auslegung: „Der Hammer ist zu schwer für diese Arbeit!“ vollzieht sich im Akt des Weglegens des Hammers.

²⁵ Im Tenor dieser Seins-Dasein Lehre von Heidegger lässt sich einer der Gründe für die intensive Rezeption in Asien, vor allem Japan, sehen. Im Buddhismus, vor allem im Zen-Buddhismus (praktiziert zum Beispiel in der Meditationsform Zazen) ist der Fokus auf das Sein von großer Bedeutung. „Statt zu sagen: ‚Sitz nicht einfach da, tu irgendetwas!‘, sollten wir das Gegenteil fordern: ‚Tu nicht irgendetwas, sitz nur da!‘“ sagt Thích Nhất Hạnh (geb. 1926) Zenmeister aus Vietnam.

²⁶ Vgl. dazu die Allegorese der Bibelauslegung, die nur dem Eingeweihten, dem Berufenen die Einsicht in die von Gott intendierte Aussage ermöglicht und damit über das buchstäbliche Wort hinaus zu einem tieferen Sinn führt.

Wichtig für das Sprachverständnis ist der Umstand, dass es einen (wenn auch in diesem trivialen Beispiel nicht besonders schwerwiegenden) Unterschied gibt zwischen der Aussage des Handwerkers: „Der Hammer ist schwer!“ und dem auslegenden Akt des Weglegens. Der Unterschied besteht darin, dass in letzterem Fall (der Aussage) ein Umstand Bezug nehmend auf das Ding Hammer festgeschrieben wird, ohne die jeweiligen Lebensumstände des Handwerkers einzubeziehen (zu schwer für ihn, zu schwer für diese Arbeit etc.). Im ersten Fall ist es leichter möglich die Auslegung der Lebensumstände mitzudenken, weil keine Festschreibung durch eine Aussage stattfindet. Heidegger weist darauf hin, dass durch die Aussage eine unter Umständen verkehrende Darstellung mit der Ausblendung der Sorgestruktur des Daseins erfolgen kann. Heideggers Argumentation ist nun nicht gegen die Sprache oder die Rede gerichtet. Er weist am Ende von *Sein und Zeit* sogar selbst darauf hin, dass das menschliche Verstehen und Auslegen ein sprachliches ist.

Die Rede, besser: das Reden, ist die Selbstausslegung des Daseins, wie sie sich im gängigen, bekümmerten Sprachgebrauch manifestiert. Die familiäre Rede, in der sich die Sorge des Daseins noch unumwunden ausspricht, ist dann „gleich ursprünglich“ mit dem Verstehen als wörtliche Artikulation der Verständlichkeit, innerhalb deren sich jedwedes Verstehen bewegt. (Grondin 1991: 133)

Es ist erst die Fixierung auf das Wort und den Satz, wie er zum Beispiel in der Logik, Rhetorik oder der Argumentationstheorie vorkommt, die den Sorgegehalt aus der Sprache herausnimmt. Somit ist die Beschäftigung des späten Heideggers mit der Sprache als das „Haus des Seins“ (Grondin 1991: 134) kein Widerspruch zur Skepsis gegenüber der Sprache, die ein *Sein und Zeit* ausgearbeitet wurde. Aber er betont, dass sich die Wahrheit nicht in Sätzen oder Aussagen formulieren lässt:

In der Philosophie lassen sich niemals Sätze anbeweisen; und dies nicht nur deshalb nicht, weil es keinen *höchsten* Sätze gibt, aus denen andere abgeleitet werden könnten, sondern weil hier überhaupt nicht „Sätze“ das Wahre sind und auch nicht einfach Jenes, worüber sie aussagen. ... erst das „Ergebnis“ des Beweisganges kann eine geänderte Vorstellungsweise oder eher das Vorstellen von bisher nicht Beachtetem verlangen. (Heidegger 1989: 13)

6. Hans-Georg Gadamer's philosophische Hermeneutik

Die Ausführungen zur philosophischen Hermeneutik in dieser Arbeit stützten sich vor allem auf das Hauptwerk Gadamer's *Wahrheit und Methode* von 1960 und auf die von Jean Grondin, einem der weltweit anerkanntesten Gadamer und Heidegger Kenner, verfassten Bücher. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Gadamer möchte ich vor allem noch auf Hans Krämer, Jürgen Habermas und Ram Adhar Mall verweisen²⁷.

Kein Anderer hat die Hermeneutik des ausgehenden 20. Jahrhunderts in einem Maße beeinflusst wie Hans-Georg Gadamer das tat. Gadamer war aber vor allem in seinen jungen Jahren, wie er an mehreren Stellen²⁸ selber anmerkt massiv durch seinen Lehrer Martin Heidegger geprägt. Er stellte 1960 dennoch einen eigenen Entwurf einer philosophischen Hermeneutik in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* vor. Dieser wäre zwar ohne die Vorarbeit von Heidegger, auf dessen geschichtliche Geworfenheit des Menschen, die Faktizität des Seins, und die Ontologisierung der Sprache sich die philosophische Hermeneutik bezieht, nicht möglich gewesen. Gadamer versucht die frühen Bestrebungen Heideggers über das Verstehen mit der radikalisierten Geschichtlichkeit des späten Heideggers zu verbinden und zusammenzudenken. Heidegger schrieb

²⁷ In *Kritik der Hermeneutik* (2007) versucht sich Krämer der philosophischen Hermeneutik auf der Basis der Realismus – Antirealismus Debatte anzunähern und argumentiert, dass die anti-realistische erkenntnistheoretische Ausgangslage von Gadamer nicht einfach so hingenommen werden kann. Krämer eröffnet eine realistische Gegenposition, in deren Zentrum die Begriffe Realität, Erfahrung, Argument und Wissen stehen.

In den beiden Beiträgen von Jürgen Habermas (Habermas 1971a und 1971b) kritisiert er vor allem die enge Bindung, den Zusammenhang und das Verständnis Gadamer's von den Begriffen Tradition, Vorurteil und Autorität. Habermas versucht über die Einführung des „Diskursbegriffs der Wahrheit“ die Hermeneutik ideologiekritischer zu positionieren und vor Machtmissbrauch in Sprache und Kommunikation zu bewahren.

Eine weitere kritische Stimme zur Philosophie Gadamer's ist Ram Adhar Mall, zu seiner Kritik nehme ich später ausführlicher Stellung (siehe Kapitel 6.8), da seine Anmerkungen aus Sicht der interkulturellen Philosophie im Kontext der Kultur- und Sozialanthropologie mir bedeutender erscheinen, als die rein philosophische, theoretische Kritik von Krämer.

²⁸ Die Begegnung mit Heidegger im Sommer 1923 hatte zum Ergebnis „eine völlige Erschütterung allzu früher Selbstsicherheit“ (Gadamer 1995a: 26). Im folgenden Jahr führte er seine Studien bei Paul Friedländer fort, weil „ich das Gefühl hatte, von der Überlegenheit dieses Denkers [Heidegger] einfach erdrückt zu werden, wenn ich nicht einen eigenen Boden gewann, auf dem ich vielleicht fester stünde als dieser gewaltige Denker selber“. (Gadamer 1976: 159f)

in einem Brief von 1973 dennoch: „Die ‚hermeneutische Philosophie‘ ist die Sache von Gadamer.“²⁹

Was bedeutet es für das (hermeneutische) Verstehen und das Selbstverständnis der Menschen von der Geschichte konstitutiv befangen zu sein? In *Wahrheit und Methode* beginnt Gadamer diese Frage bei den Geisteswissenschaften, besser bei der Begründung der Geisteswissenschaften via einer ihr adäquaten Hermeneutik, zu beantworten. Auch Heidegger war mit der Problematik der Hermeneutik in Verbindung mit den Geisteswissenschaften bestens vertraut, vor allem mit dem neukantianischen Verständnis Diltheys davon. Er erkannte, wie oben schon ausgeführt, dass es mit klassischen hermeneutischen Methoden nicht möglich ist an ein letztes Fundament heran zu kommen (Grondin 1991: 138f). „Es ist unleugbar, dass die Suche nach einer allgemeingültigen Wahrheit in der Wirklichkeit des Verstehens zu verdecken droht und es auf ein Erkenntnisideal ausgerichtet ist, das es doch nie verwirklichen wird.“ (ebd.: 139) An dieser Stelle hat sich Heidegger dann von der expliziten Hermeneutik abgewendet und sich vor allem um das Seinsverständnis des Menschen Gedanken gemacht. Damit verabschiedete er sich aber nicht nur vom einem eigenen hermeneutischen Ansatz, sondern ließ auch das Problem der Methoden in den Geisteswissenschaften gemeinsam mit der Problematik der radikalisierten Geschichtlichkeit des Menschen zurück.

An diesem Punkt nun nimmt Gadamer den Faden von Heidegger auf und versucht auf Basis dieser Erkenntnis einen neuen Anlauf für die hermeneutische Begründung der Geisteswissenschaften. Er versucht aber nicht wie Dilthey, Droysen, und andere Neukantianer, oder wie auch der Werktitel *Wahrheit und Methode* vermuten lässt, eine neue hermeneutische Methode zu entwickeln. Ganz im Gegenteil stellt Gadamer die Methode an sich in Frage. Er positioniert sich damit gegen die alte Bedingung, die seit der Geburt der Geisteswissenschaften am Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrscht, dass die Geisteswissenschaften sich analog zu den Naturwissenschaften mit einer adäquaten Methodik ausstatten müssen, um als Wissenschaft anerkannt zu werden. Das Primat der Methode als Voraussetzung für allgemein gültige (wissenschaftliche) Erkenntnis wird grundsätzlich in Zweifel gestellt. Das Selbstverständnis der Geis-

²⁹ Brief von Martin Heidegger an Otto Pöggeler vom 5.01.1973, zitiert in Pöggeler: 1983: 395

teswissenschaften war von Anfang an sozusagen ein Fremdbestimmtes, da sie als „new kid on the block“ von den zwar ebenso noch Adoleszenten aber dennoch dominanten Naturwissenschaften genötigt wurde, ihrem formalistischen Duktus zu folgen. Nach dem Naturwissenschaftler Helmholtz zeichnen sich die Naturwissenschaften durch die Methode der logischen Induktion aus empirischem Material heraus aus. Durch die Induktion können in weiterer Folge allgemein gültige Regeln und Gesetze aufgestellt werden, die das untersuchte Phänomen erklären. Nach Helmholtz operieren die Geisteswissenschaften, im Gegensatz dazu mit einer „künstlerischen Induktion“, die einem instinktiven Gefühl oder Takt folgt, für die es aber keine klar definierten und nachvollziehbaren Regeln gibt (vgl. Helmholtz 1884).

Gadamer antwortete auf die implizite Infragestellung der Geisteswissenschaften am Anfang von *Wahrheit und Methode* folgendermaßen:

Es gibt keine eigene Methode der Geisteswissenschaften. Wohl kann man mit Helmholtz fragen, wie viel Methode hier bedeutet, und ob die anderen Bedingungen, unter denen die Geisteswissenschaften stehen, für ihre Arbeitsweise nicht vielleicht viel wichtiger sind als induktive Logik. Helmholtz hatte das richtig angedeutet, wenn er, um den Geisteswissenschaften gerecht zu werden, Gedächtnis und Autorität hervorhob und vom psychologischen Takt sprach, der an der Stelle des bewußten Schließens trete. Worauf beruht solcher Takt? Wie wird er erworben? Liegt das Wissenschaftliche der Geisteswissenschaften am Ende mehr in ihm als in der Methode? (Gadamer 1990: 13)

In diesem Sinne, und durch die Ausklammerung von mehr als hundert Jahren Bemühungen die Geisteswissenschaften mit einer „geisteswissenschaftlichen“ Methodik zu begründen, ist *Wahrheit und Methode* eine grundlegende Kritik an der Methodenobsession der geisteswissenschaftlichen Tradition. In Widerspruch und Kritik zu dieser traditionellen Lesart von Geisteswissenschaftlichkeit betont Gadamer selbst die Wichtigkeit und Bedeutung der Tradition, vor allem die Tradition des humanistischen Bildungsbegriffs, der die Grundlegenden Kategorien und Begriffe für ein wissenschaftliches Verstehen ausgearbeitet hat. Nach Gadamer wurde dem Geschmack in der humanistischen Tradition eine Urteilskraft mit Erkenntnisfunktion zugeschrieben, die durch die Ästhetisierung der Grundbegriffe des Humanismus verloren gegangen ist. Verantwortlich für diese Ästhetisierung macht Gadamer vor allem Immanuel Kant, insbesondere

sein Werk *Kritik der Urteilskraft*, der im Gegensatz zu Hume³⁰ den Geschmack subjektiviert und damit vom Reich der wissenschaftlichen Erkenntnis abtrennt. Alles was nicht mit den Naturwissenschaften, genauer mit den Methoden der Naturwissenschaften zu erklären ist, wird nach Kant nur noch als subjektiv oder ästhetisch, mit andern Worten als relativ und damit irrelevant diskreditiert. Gadamer, der sich mit seiner Methodenkritik gegen die von Descartes begründete Methodik in der (Geistes)Wissenschaft wendet, ist im eigentlichen Sinnen nicht gegen die Methoden. Der Grundgedanke ist vielmehr eine Revitalisierung der vom Cartesianismus weggeschwemmten Vorurteile, Autoritäten und Traditionen und somit auch des Geschmacks und Takts. Jeder Wissenschaft nach Descartes musste sich angelehnt an die Mathematik, vor allem der Geometrie, folgerichtig ableiten lassen. Gadamer will neben der Methodik, deren Zugang zur Wahrheit er im eigentlichen Sinne nicht in Frage stellt, die philosophische Hermeneutik als weiteren Weg zu wissenschaftlicher Erkenntnis positionieren. Die Kritik richtet sich eigentlich nur gegen die Monopolstellung der cartesianischen Methodik, die durch diesen monokulturellen Ansatz andere Wahrheitszugänge verdeckt und behindert. Außerdem ist nach Gadamer ein Urvertrauen und eine Abhängigkeit von der Technik (und nichts Anderes ist die Methodik im strengen Sinn) der menschlichen Urteilskraft nicht zuträglich. Durch die Hypostasierung der Technik verliert der Mensch den Bezug zu sich selbst und in gleicher Weise geht die Verantwortung für seine Taten³¹ verloren. Wenn Menschen wie Computer oder Roboter Daten analysieren, verlieren sie den Bezug zu den Menschen oder den Dingen die hinter diesen Daten stehen. Die Freiräume, die von der methodischen Forschung nicht bearbeitet werden sind die Felder, die Gadamer bearbeiten möchte – zunächst. In weiterer Folge, müssen auch die schon besetzten Felder betrachtet werden, wenn auch nur um zu überprüfen ob nicht auch hier mit Hilfe der Hermeneutik ertragreich bearbeitet werden kann. Gadamer selbst stellt selten methodisch erlangtes Wissen in Frage oder als unzulänglich dar. Für ihn gilt wie man auch in zahlreichen Interviews nachlesen

³⁰ „... is not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy [...] When i give preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence.“ (Hume 1960: 103)

³¹ Als wohl eines der besten und eindrucksvollsten Beispiele für die Entkoppelung von (moralischer) Verantwortung mittels technischer Hilfsmittel (Technik) lässt sich, das 1961 zum ersten Mal in den USA durchgeführte, Milgram-Experiment anführen.

kann in erster Linie der Grundsatz: „Die Möglichkeit, daß der Andere Recht hat, ist die Seele der Hermeneutik.“(zit. nach Grondin 2000: 158)³² In vielen Fällen ist die Anwendung von Methode der einzige Weg um zu einem bestimmten Wissen zu gelangen. Aber die Methodologie oder besser gesagt die Fixierung auf jene ist wie eine Krücke, die uns am Zugriff auf die Wahrheit auch behindern kann. Klar ist, dass Methoden notwendig sind um eine gewisse Regelung für den wissenschaftlichen Betrieb und die Produktion von Wissen zu gewährleisten. Unbedingt notwendig sind sie in Hinsicht auf die Naturwissenschaften, da sich diese zum großen Teil (heute mehr denn je) als eine Anwendungswissenschaft verstehen (abgesehen von der Grundlagenforschung). Um zu überprüfen ob neue Erkenntnisse in der Praxis funktionieren, ist es unumgänglich, dass eine strenge Methodologie Sicherheit für die Umwelt³³ sicherstellt. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels möchte ich die wichtigsten Punkte der philosophischen Hermeneutik Gadamers besprechen.

6.1 Die hermeneutische Selbstaufhebung des Historismus

Die historische Schule ist nach Gadamer keine eigene philosophische Schule, vielmehr ist sie an den Arbeiten des Philologen August W. Boeck (1785-1867), und den Historikern Leopold von Ranke (1795-1886) und Johann Gustav Droysen (1808-1884) festzumachen (vgl. Grondin 2000: 96). Die historische Schule entstand vor allem als Gegenkonzept zur idealistischen Geschichtsphilosophie Hegels. Hegel hatte mit seiner metaphysischen Begründung der Geschichte, durch apriorische und teleologische Züge, jegliche „Wissenschaftlichkeit“ genommen. Die Kritik des Historismus folgt nun in erster Linie einer positivistischen Logik, indem sie die Notwendigkeit von geschichtlichen Fakten hervorhebt und fordert, dass diese Fakten nicht mehr aus einem metaphysischen Kontext heraus deduziert werden, sondern nur noch aus sich selbst heraus verstanden werden sollen. Dieses Selbstverständnis ist nur möglich, wenn der

³² H.-G. Gadamer, während der öffentlichen Gesprächsrunde am 9. Juli 1989 in Heidelberg anlässlich der Tagung über Grundprobleme der Hermeneutik.

³³ Hier ist nicht nur die Natur gemeint, sondern jegliche Umwelt, die neben Menschen, Flora, Fauna und andere Objekte einschließt.

Verstehensprozess sich aus dem geschichtlichen Kontext herausarbeitet. Damit wird eine hermeneutische Basis vorausgesetzt, die sich im Kon(text) Bezug definiert. Der klassische hermeneutische Zirkel ist damit in die Geschichtswissenschaft eingezogen. Der größte Fehler, der sich durch dieser Analogie laut Gadamer eingeschlichen hatte, war die Annahme, dass die Geschichte wie ein Text eine „natürliche“ Abgeschlossenheit aufweist. Es ist jedoch nicht möglich einen abgeschlossen Anfang, schon gar kein Ende, der Geschichte auszumachen. Der einzige Ausweg daraus ist wieder zu einer Universalgeschichte, wie bei Hegel, zurückzukehren. Der Unterschied des Historismus zur Universalgeschichte Hegels ist, dass der Historismus ein teleologisches Fortschreiten der Geschichte ablehnt. Jede Epoche ist nur noch in ihrem eigenen Verständnis zu erfassen, es bleiben abgetrennte Geschichtseinheiten über, die sich nur in ihrem eigenen Kontext verstehen lassen. Um nun nicht in das Dilemma des Idealismus zu verfallen, nämlich die Geschichte von einem göttlichen Standpunkt aus verstehen zu müssen – Was würde anderes übrig bleiben, wenn jede Geschichtlichkeit gleichberechtigt nebeneinander dargestellt wird? – verweist Ranke auf die „Selbstausslöschung“ des Historikers um Objektivität wahren zu können. Damit lehnt sich der Historismus an die naturwissenschaftlichen Positivismus an, der standortlos erklären kann. (vgl. Grondin 2000: 156-159)

Die Verabschiedung vom Historismus vollzieht sich laut Gadamer in Bezug zu Heideggers Hermeneutik der Faktizität und Husserls Konzept der Lebenswelt.³⁴ Gadamer beginnt bei Heideggers ontologischer Struktur des hermeneutischen Zirkels, der bei Heidegger nicht wie der klassische Zirkeln von Teilen und Ganzem ausgeht³⁵, sondern von einem Seinsverständnis (Dasein) und einer bestimmenden Umwelt, die als Tradition auf die Menschen einwirkt. (ebd.: 157)

Als Konsequenz bei Heidegger ist der hermeneutische Zirkel deshalb auch nicht mehr als ein methodisches Instrument zu sehen, sondern als die allge-

³⁴ Definition nach: Der Brockhaus – Philosophie: „Lebenswelt, zusammenfassende Bezeichnung für alle Formen vorwissenschaftlicher Welterfahrung in Abgrenzung zur theoretisch bestimmten Wissenschaft. Die Lebenswelt ist die konkrete Umwelt, auf die jeder Mensch durch Tun und Leiden unmittelbar bezogen ist. Seine entscheidende Prägung erhielt der Begriff im Rahmen der Phänomenologie Edmund Husserls („Die Krisis der europäischen Wissenschaften“ 1936) . Diesem zufolge ist die Lebenswelt dem objektiv wissenschaftlichen Weltbegriff vorgeordnet. Erst wenn die Lebenswelt „konstituiert“ und eine „natürliche Einstellung“ zur Welt erworben wurde, werde Wissenschaft überhaupt möglich.“ (Hogen 2009: 230)

³⁵ Vgl. Zum hermeneutischen Zirkel Betti (1962), Dilthey (1894) oder Schleiermacher (1977)

meine Form des menschlichen Weltzugriffs. Es ist nicht möglich sich aus dem Zirkel herauszureflektieren, obwohl mittels Auslegung ein höheres Verständnis für beide Parameter des Zirkels erreicht werden kann. Gadamer belässt die Grundaussage der Ontologisierung des Zirkels durch Heidegger, aber er erweitert ihn soweit, dass er die Begriffe umdeutet: Aus dem Seinsverständnis wird das Vorurteil beziehungsweise die Vormeinung und die Umwelt wird zum Horizont.

Bevor ich mich mit dem Horizontbegriff von Gadamer beschäftige ist es zuerst notwendig die Kritik, oder besser gesagt das Vorurteil gegenüber dem Vorurteil, zu erläutern.

6.2 Das Vorurteil

Gadamer kritisiert wiederum den Historismus der, von der Aufklärung angepornt, fordert sich mittels Methoden über unsere subjektiven Vorurteile hinweg zu reflektieren. Da es aber nicht möglich ist sich aller Vorurteile und Prädispositionen zu entledigen, ist es besser sich mit ihnen auslegend auseinanderzusetzen, als sie mittels Methoden zu negieren. In der auslegenden Auseinandersetzung mit unseren Vorurteilen sieht Gadamer die einzige Möglichkeit sich in einen Prozess mit der Geschichte, einem Text oder einem anderen Menschen zu begeben. „Die Ausarbeitung der echten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich „an den Sachen“ erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens.“ (Gadamer 1990: 272) Das Ziel dieser Aufarbeitung des Vorurteils gegenüber dem Vorurteil stellt die Möglichkeit in den Raum sich seiner eigenen Vorannahmen gewahr zu werden, um damit jenes Potential zu eröffnen, damit sich „das Andere“ (Geschichte, Text, Mensch, etc.) entfalten kann. Somit ist diese Forderung keine, die subjektive Reflexion aufzugeben, sondern im Gegenteil ist es ein Aufruf nach einem selbstreflexiven kritischen Verstehen. (Gadamer 1990: 281ff) Es läuft im Grunde darauf hinaus sich seiner Vorurteile bewusst zu werden, um durch Überprüfung richtige von falschen Vorurteilen zu unterscheiden.

Die Kernfrage dieses Ansatzes ist nun:

Wie kann man sich sicher sein die Richtigen von den Falschen unterscheiden zu können?

Was ist das Kriterium, das die Überprüfung unserer Reflexionen bewertet?

Die Existenz eines solchen Kriteriums oder besser noch die Frage nach einem solchen Kriterium ist nach Gadamer schon falsch und entspringt wiederum den Bemühungen des Historismus und damit des Cartesianismus einen archimedischen Punkt zu finden. Aber es gibt sehr wohl Indizien, die uns helfen können unsere Vorurteile zu sortieren und zu bewerten. Gadamer beruft sich hier auf die geschichtliche Distanz. Das produktive Element des Zeitabstandes wird in *Wahrheit und Methode* als dieses Indiz hervorgehoben (Grondin 1991: 145).

Nichts anderes als dieser Zeitabstand vermag die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir mißverstehen zu unterscheiden. (Gadamer 1990: 304)

In der fünften Auflage von *Wahrheit und Methode* von 1985 wird diese kategorische Formulierung abgeschwächt indem Gadamer die Wörter „nichts anderes als...“ durch „oft“ ersetzt (Grondin 1991: 146). Diese Umformulierung löst das Problem aber nicht auf, ganz im Gegenteil wird dadurch die Ungewissheit, wie die Indizien anzuwenden sind, vergrößert. Aber es wird auch der Umstand gewürdigt, dass Geschichte zumeist von den Siegern³⁶ geschrieben wird, und wie Heidegger schon feststellt, verdeckend wirkt (ebd.).

Dieser offene Ansatz ist nur konsequent und liest sich als Versuch eine ausgleichende Position zwischen Geschichtlichkeit und kritischer Vernunft einzunehmen. Oft kann die Geschichte und der Zeitabstand Klarheit verschaffen, aber nur eine kritische Hinterfragung der Geschichte wird eine solche Position zugänglich machen. Manchmal wird es unter Umständen überhaupt kein eindeutiges Merkmal geben, das uns als Indiz zur Verfügung steht.

Ein weitaus größeres Problem der Vorurteile ist, dass sie uns nicht immer bewusst sind. Ganz im Gegenteil ist es wohl in den meisten Fällen so, dass die Vorurteile im Unterbewussten am Werk sind und nicht, wie Gadamer fordert, ins

³⁶ Vgl. zum Beispiel die bahnbrechende Arbeit von Eric Wolf *Europe and the People Without History*, die zeigt, dass die außereuropäischen „Anderen“ in der Kolonialgeschichte keineswegs Statisten waren, sondern eine aktive Rolle einnahmen. In der „klassischen“ Kolonialgeschichte hingegen sind die aktive Akteure vor allem europäischen Ursprungs.

Bewusstsein gehoben werden können. „Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zur freien Verfügung.“ (Gadamer 1990: 301) Wie kann man aber aus der ausweglos scheinenden Position des Unbewussten sich im Heideggerschen Sinn selbstauslegen? Gadamer versucht erneut auf das erkenntnistheoretische Potential der Geschichte zurückzugreifen und verweist wiederum auf den Zeitabstand als Ausweg. Grondin (1991; 2000) sieht aber eher in der Hypostatisierung des Vorurteils den Schlüssel für die Überwindung der unbemerkten Wirksamkeit desselben und zitiert Gadamer folgendermaßen:

In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. [...] Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des Einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.* (Gadamer 1990: 281)

Damit wird die Wirkungsgeschichte das konstitutive Momentum für das Vorurteil. Wie oben besprochen ist die Macht des Zeitabstandes nach Gadamer oftmals³⁷ das einzige Kriterium, das uns Klarheit über die Legitimität der Vorurteile geben kann. Gadamer versucht dies am Beispiel der Kunstkritik zu zeigen, aber dennoch bleiben zwei Probleme bestehen:

Bei zeitgenössischen Problemen können wir nicht auf den Zeitabstand referenzieren und gerade da ist die Problematik der Vorurteile am größten. Wie es schon so schön sprichwörtlich heißt, ist man im Nachhinein „immer g’scheiter“. Der Zeitabstand kann wie Heidegger schon gezeigt hat nicht nur aufklärend oder aufhellend wirken, sondern auch verdecken (s. o.).

Damit kann Gadamer sein einziges angeführtes Kriterium zumindest nicht als unhinterfragbares Kriterium zur Anwendung bringen. Es ist aber dennoch nicht unerheblich sich die Bedeutung des Zeitabstandes, und wie ich meine jeglichen Abstandes, als erkenntnisförderndes Indiz immer wieder vor Augen zu halten. Gadamer erweitert diesen Gedanke folglich zur Wachsamkeit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins.

³⁷ Gadamer nennt kein anderes Kriterium, er räumt nur die Möglichkeit eines anderen Kriteriums ein.

6.3 Horizont, Wirkungsgeschichte, wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, Wachsamkeit

Unter dem Begriff Wirkungsgeschichte versteht man seit dem 19. Jhdt. in der Literaturwissenschaft das Studium der von einem Werk gezeitigten Deutungen und ihre Rezeptionsgeschichte. Aus ihr wird deutlich, daß Werke zu jeder spezifischen Epoche verschiedene Interpretationen hervorrufen müssen. (Grondin 1995: 147)

Gadamer breitet den Begriff dahingehend aus, dass es nicht nur *eine* Wirkungsgeschichte gibt, sondern so viele wie es Interpretationen gibt. Dies bedeutet für die Hermeneutik, dass zum Interpretieren zuerst die Wirkung der Wirkungsgeschichte zu eruieren ist – die von Heidegger geforderte Auslegung des Vorverstehens. Gadamer aber zieht nun im Gegensatz zu Heidegger und Hegel nicht den Schluss, dass dies vollständig erfolgen kann. Hegel stellte den Anspruch auf absolutes Wissen, in dem die Geschichte zu einer Selbstdurchsichtigkeit kommt und damit zu einem Begriff wird. (vgl. Gadamer 1990: 306)

Für Gadamer ist die Wirkungsgeschichte schon im Vollzug des Verstehens enthalten, mehr noch beeinflusst die Wirkungsgeschichte schon die Fragen die vor dem Vollzug stehen: „Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation*.“ (Gadamer 1990: 307) Das Problematische an der Situation ist, dass man sich direkt darin befindet und sich nicht ohne weiteres ihr gegenüber positionieren kann. Aber auch die Reflexion über die Situation ist nicht vollständig möglich, die nach Gadamer im Wesen der Geschichtlichkeit selbst begründet ist. Ob man hier nur eine unmögliche Gleichzeitigkeit des Individuums, die grundsätzliche Endlichkeit des Menschen oder die menschliche Begrenztheit der Sinneswahrnehmung argumentiert ist irrelevant. Den Anspruch auf eine umfassende historische Selbstdurchsichtigkeit ist dem Menschen nicht gegeben. Darum führt Gadamer an dieser Stelle den Begriff

des Horizonts^{38 39} ein, der schon bildlich die Unerreichbarkeit einer vollständigen Auslegung nahe legt. Mit Gadamers Worten:

Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist. In der Anwendung auf das denkende Bewußtsein reden wir dann von Enge des Horizonts, von möglicher Erweiterung des Horizonts, von Erschließung neuer Horizonte usw. (Gadamer 1990: 307)

und ein paar Seiten weiter

Der Begriff „Horizont“ bietet sich hier an, weil er der überlegenen Weltsicht Ausdruck gibt, die der Verstehende haben muß. Horizont gewinnen meint immer, daß man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen. (ebd.: 310)

Nicht nur ist der Horizont nicht erreichbar, er wächst auch mit uns mit und lädt zum weiteren Vordringen ein, aber er ist auch omnipräsent und wirkt immer auf uns ein. Die Wirkungsgeschichte wird damit zu einem Axiom, das uns mehr bestimmt, als wir es selbst bestimmen können. Das heißt jedoch nicht, dass wir der Wirkungsgeschichte willenlos ausgeliefert sind, es soll nur verdeutlichen, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein mehr ein Sein als ein Bewusstsein ist. Die Wirkungsgeschichte wirkt immer auf uns ein, egal ob wir uns ihrer bewusst sind oder nicht, daher gibt es keine Möglichkeit sich von ihr zu distanzieren und damit zu objektivieren, wie das der Historismus eingefordert hat.

Er [der historische Objektivismus] entzieht zwar der Willkür und Beliebigkeit aktualisierender Anbietungen mit der Vergangenheit durch die Methode seiner Kritik den Boden, aber er schafft sich selbst damit das gute Gewissen, die unwillkürlichen und nicht beliebigen, sondern alles tragenden Voraussetzungen, die sein eigenes Verständnis leiten, zu verleugnen und damit die Wahrheit zu verfehlen, die bei aller Endlichkeit unseres Verstehens erreichbar wäre. Der historische Objektivismus gleicht darin der Statistik, die eben deshalb ein so hervorragendes Propagandamittel ist, weil sie die Sprache der „Tatsachen“ sprechen läßt und damit einen Objektivität vortäuscht, die in Wahrheit von der Legitimität ihrer Fragestellungen abhängt. (ebd.: 306)

Im wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein manifestiert sich auf der einen Seite die Prägung die die Geschichte auf uns wirken lässt, aber auch die Möglichkeit

³⁸ Gadamer verweist darauf, dass das Horizontphänomen im philosophischen Sprachgebrauch zuvor schon von Nietzsche und Husserl verwendet wurde (vgl. Gadamer 1990: 250 und 307). Außerdem vgl. dazu den Aufsatz von Helmut Kuhn: *The Phenomenological Concept of „Horizon“* (Kuhn 1940)

³⁹ Matthias Jung sieht im Horizontphänomen hingegen einen negativen Traditionalismus begründet, der sich gegen das Subjekt wendet und die von Heidegger und Dilthey geschaffene Hinwendung zu einem Verstehensprozess, der einen Interaktionszusammenhang zwischen Mensch und Umwelt postuliert, abbricht. Jung sieht in der Übermächtigkeit des Horizonts ein Gefahr für das selbstmächtige Subjekt (vgl. Jung 2001: 114-117).

sich dieser Prägung bewusst zu werden. Gadamer wiederholt aber erneut in *Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*:

Freilich muss man mein Kapitel über das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein [...] richtig lesen. Man darf darin nicht eine Modifikation des Selbstbewußtseins sehen, etwa ein Bewußtsein der Wirkungsgeschichte oder gar eine hermeneutische Methode, die sich darauf begründet. Man muß darin vielmehr die Begrenzung des Bewußtseins durch die Wirkungsgeschichte erkennen, in der wir alle stehen. [...] Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist, wie ich damals sagte, „mehr Sein als Bewusstsein“. (Gadamer 1986: 101)

Diese Möglichkeit fordert nun von einer Hermeneutik sich immer wieder auf die Wirkungsgeschichte zu reflektieren und sich mittels Reflexion der wirkungsgeschichtlichen Situation gewahr zu werden, aber gleichzeitig zeigt sie die Endlosigkeit dieses Unterfangens auf. „In dieser letzten Gestalt ist das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein der eindeutigste philosophische Ausdruck für das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit.“ (Grondin 1995: 148) Diese Endlichkeitshermeneutik ist aber nicht als Aufgabe oder Paralyse des Verstehens zu sehen. Vielmehr eröffnet die Anerkennung unserer Endlichkeit eine Ausgangssituation, die der menschlichen Sterblichkeit und dem Bewusstsein um unsere Endlichkeit gerecht wird. Sie befreit den Reflexionsprozess in dem Sinne, dass die Reflexion nicht mehr leisten muss als sie ohnehin im Stande ist zu erreichen. Die von Kant in seiner Religionskritik postulierte metaphysische Naturanlage des Menschen (vgl. Klein 2005: 53ff) wird damit widerlegt und erst dadurch wird das Ziel der Aufklärung⁴⁰ erreicht. Der Mensch und damit auch die menschliche Vernunft, werden auf seine eigene Unzulänglichkeit zurückverwiesen. Aus der Anerkennung der Unzulänglichkeit und damit der Endlichkeit des Menschen erwacht die Möglichkeit, den eigenen Geist ohne fremde Anleitung und vor allem auch ohne Metaphysik, die sich als Illusion einer Unendlichkeit davor stellt, auf sich selbst bezogen zu nutzen. Der Reflexion wird damit die Selbstverantwortung (zurück)übergeben, da sie ohne metaphysischen Hintergrund nicht mehr auf eine höhere Instanz, als sich selbst verweisen kann.

Dafür führt Gadamer den Begriff der Wachsamkeit ein, den er sich von Heideggers Hermeneutik der Faktizität ausborgt.

⁴⁰ „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.“ (Kant 1784: 481)

Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden. (Heidegger 1988: 16)

Die Wachheit ist nach nach Grondin am besten am Beispiel der Horizontverschmelzung erläutert. (vgl. Grondin 2000: 151f) Verstehen ist nach Gadamer immer gleichzusetzen mit einer Horizontverschmelzung, vielmehr bildet sich der Horizont der Gegenwart gar nicht ohne die Vergangenheit. (Gadamer 1996: 311) Aber warum spricht dann Gadamer von getrennten Horizonten, die im Verstehen verschmelzen, statt von einem In-sich-aufgehenden? Es geht, wie auch schon oben, um eine Entfaltung und nicht Zudeckung, die Gadamer im „Ineinander-aufgehen“ der Horizonte befürchten würde. Daher bedarf es auch der Wachsamkeit, die sich um die Auffindung und Aufdeckung der Horizontverschmelzungen zu kümmern hat. „Deshalb behält die Trennung ihre Berechtigung für die historische und wissenschaftliche Forschung.“ (Grondin 2000: 151f) Der kontrollierte Vollzug der Horizontverschmelzung wird daher als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins bezeichnet. (Gadamer 1996: 312).

6.4 Tradition und Klassik

Vorweg sei angemerkt, dass diese beiden Begriffe in der Kritik an Gadamer im Zentrum standen. Nach Grondin und ich schließe mich seiner Interpretation an, wurde Gadamer in diesen Punkten missverstanden. Eine Polemik ist bei diesem Thema von *Wahrheit und Methode* relativ einladend, weil die Argumentation des Traditionalismus und der Blindheit gegenüber hegemonialen Kräften, Macht und Autorität im Kontext des Traditionsbegriffs, zumindest für die europäische Kultur und Geschichte auf der Hand liegt. Wenn man das Kapitel aber im hermeneutischen Kontext des Gesamtwerkes betrachtet (vor allem im Zusammenhang mit der Wachheit gegenüber der Wirkungsgeschichte), was meiner Meinung nach nicht nur aus formal hermeneutischer Sicht geboten ist, lässt sich die kritische Lesart des Traditionsbegriffs nicht leugnen.

In sehr engem Zusammenhang zum wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein siedelt Gadamer den Begriff der Tradition an. Gadamer sieht die Tradition als Trä-

gerin des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, sie ist das „Unvordenkliche in jedem Verstehen“ (Grondin 2000: 153). Der zweite Begriff, den Gadamer in diesem Kontext einführt ist das Klassische. Er bringt auch ein ausführliches Beispiel aus der klassischen Philologie, was vor allem im Zentrum der Kritik von Mall steht, der ihm darin einen Eurozentrismus und eine Hypostasierung der griechischen Philosophie vorwirft (vgl. Mall 2005). Nach Grondin ist das Beispiel, eben nur als Beispiel zu sehen und Gadamer hat sich lediglich auf eines seiner fachlichen Spezialgebiete bezogen. Das Beispiel des Klassischen ist bei Gadamer weder, wie im Historismus, eine zeitlich abgegrenzte Periode, noch ein streng normativer Begriff. (Grondin 2000: 155f)

Die Tradition ist etwas das unserer Wachsamkeit eben nicht immer zur Verfügung steht, es ist aber „[...] in Freiheit [und Vernunft] übernommen, aber keineswegs aus freier Einsicht geschaffen oder in ihrer Geltung begründet. Eben das ist vielmehr was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten.“ (Gadamer 1990: 285) Das Klassische spiegelt dabei die Tradition wieder und übernimmt deshalb auch den normativen Charakter der Tradition. Dennoch ist das Klassische nicht unveränderlich, wie die Tradition auch, geht es immer aus der Wirkungsgeschichte hervor und daher wird in verschiedenen Epochen anders mit der Vernunft verstanden. Gerade in dem Verweis auf die Wachheit des Bewusstseins ist eine kritische Betrachtung auch (oder gerade eben) des Klassischen von Gadamer eingefordert worden.

Das Klassische ist eben im Grunde etwas anderes als ein deskriptiver Begriff, den ein objektivierendes historisches Bewußtsein handhabt; es ist eine geschichtliche Wirklichkeit, der auch noch das historische Bewußtsein zugehört und untersteht. (Gadamer 1990: 292f)

Diese geschichtliche Wirklichkeit hat entsprechend der Wachheit der jeweiligen Epoche mehr oder weniger Autorität, muss sich mehr oder weniger begründen. Wie man am Beginn des 21. Jahrhundert (zumindest in Europa) sieht, ist paradoxer Weise das Klassische der Antiklassizismus und der Antitraditionalismus, die sich in einem Fetisch für „das Neue“ manifestieren. Das Interessante am Klassischen ist nicht was es ist, sondern was es uns über die Geschichte und die Zugehörigkeit zur Geschichte sagen kann.

Wie versteht Gadamer aber den Traditionsbegriff im Gegensatz zu dem ihm immer wieder vorgeworfenen Traditionalismus⁴¹? Wie oben schon angeführt, ist es entscheidend, dass die Tradition aus einer Freiheit und Vernunft übernommen wird. Nach Gadamer setzt sich das Bewährte durch und wird vom Bewusstsein, auf paradoxe Art und Weise, sehr oft unterbewusst, weitergetragen. Im Traditionalismus wird dagegen, meist durch Berufung auf Dogmen und Regeln, eine Begründung für Autorität angeführt. Die Tradition aber ist viel mehr eine „namenlos gewordenen Autorität“ (Gadamer 1990: 285) die von der Vernunft, Gadamer spricht auch von der Vernünftigkeit der Tradition, weitergetragen wird.

6.5 Die Anwendung – ein hermeneutisches Problem

In der klassischen Hermeneutik bis Heidegger wurden Verstehen und Anwendung als chronologisch und methodisch getrennte Vorgänge gesehen. Zuerst wird methodisch verstanden und daraufhin wird das gewonnene Verständnis kunstvoll angewendet. Die klassische Vollzugsweise des Verstehens selbst wird dabei noch einmal in ein Verstehen (*subtilitas intelligendi*) und in ein Auslegen (*subtilitas explanandi*) unterteilt (ebd.: 312). Klassische Beispiele dafür sind die Rechtsauslegung und Bibelauslegung. Gadamer folgt aber Heideggers Vorschlag, dass Verstehen und Anwendung immer zusammenfallen. Im Verstehensprozess ist immer eine Selbstbegegnung enthalten. Dieser Selbstbezug legt nahe, dass es sich beim Verstehen dann eigentlich immer um eine Anwendung auf für uns Sinnvolles handelt. Sinnvoll ist ein Verstehen das unsere Fragen beantwortet, oder eben auch nicht. Für Gadamer ist das Nichtverstehen die Unmöglichkeit einen sinnvolle Antwort zu finden, was wiederum auf eine nicht sinnvolle Frage verweist. Wenn wir etwas nicht verstehen, dann sagt es uns einfach nichts, dies liegt aber nicht an der Unverständlichkeit der Sache oder am Fremden, sondern an uns. Daraus erklärt sich weshalb zum Beispiel verschiedene Texte in verschiedenen Epochen anders verstanden werden. Der produktive Anteil der Frage tritt damit auch in den Vordergrund, da immer eine

⁴¹ Vgl. Dazu u. a. Jung 2001: 23-24.

Anwendung enthalten ist und durch diese nicht ein besseres Verständnis der Sache erschaffen wird, sondern nur eine weitere Lesart. Dahin ist auch das Diktum von Gadamer zu verstehen, dass man immer „anders versteht“ (ebd.: 302), falls man überhaupt versteht.

Da die Anwendung immer von der Wirkungsgeschichte überschattet wird, was nicht unbedingt bewusst erfolgen muss, ist sie immer eine neue Kontextualisierung. Es geht darum, den „Text“ in ein aktuelles Verständnis zu übersetzen. Es ist aber unmöglich in diesen Übersetzungen einen Nullpunkt des Verständnis zu erreichen, viel mehr ist das Verstehen wie die Fortsetzung eines schon vor uns begonnenen Gesprächs. (Grondin 1991: 150)

Wenn nun die Frage den Ausschlag für das Verstehen gibt, ist dies auf jeden Fall auch als Kritik an der „Standortlosigkeit“ der Methoden und des Positivismus zu sehen, die ja rein objektiv und damit auch relativ unmotiviert ihre Fragen an die (Forschungs)Gegenstände formulieren. In so einem unmotivierten Fragen sieht Gadamer wenig Chance eine (wissenschaftlich) relevante Antwort zu finden. (ebd.: 150f)

Auszuschließen sei es dennoch nicht, wie ich meine. Diese Dialektik wirkt aber auch bestimmend auf die oben besprochenen Begriffe Wirkungsgeschichte und wirkungsgeschichtliches Bewusstsein zurück:

Die Dialektik von Frage und Antwort, die wir in der Struktur der hermeneutischen Erfahrung aufdeckten, erlaubt nun, näher zu bestimmen, was für eine Art von Bewußtsein das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist. Denn die Dialektik von Frage und Antwort, die wir aufwiesen, läßt das Verhältnis des Verstehens als ein Wechselverhältnis von der Art eines Gesprächs erscheinen. [...] Die Gegenwärtigkeit einer Antwort setzt selber schon voraus, daß der Fragende von der Überlieferung erreicht und angerufen ist. Das ist die Wahrheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. [...] *die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte [ist] die eigentliche Leistung der Sprache.* (Gadamer 1990: 383)

Das Verstehen wird in diesem Zitat als ein Verhältnis dargestellt, vielmehr noch als Gespräch und steht somit unter der Prämisse des Vollzugs. Das Gespräch muss geführt werden um in die Dialektik eintauchen zu können. Es ist aber wie Grondin anmerkt das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein mit dem Gespräch gemeint. (Grondin 1991: 151) Damit verliert es auch seine Autonomie, die es noch in der idealistischen Tradition und in der Reflexionsphilosophie hatte und wird das „Gespräch, das wir sind“⁴². Das Gespräch und dessen Werkzeug die

⁴² Anmerkung Gadamers in Anlehnung an Hölderlin, zitiert nach Grondin 1991: 151

Sprache werden im letzten Kapitel von *Wahrheit und Methode*, als Begründung der Hermeneutik ausgeführt.

6.6 Das Gespenst des Relativismus

Gadamer selbst hat die Kritik des Relativismus nie wirklich auf sich bezogen. Erst durch die Kritik von Jürgen Habermas und vor allem Karl-Otto Apel muss er sich gegen das, wie Gadamer es nennt, Gespenst des Relativismus zur Wehr setzen (Grondin 2000: 180f). Warum Gespenst? Und wie begründet Gadamer die realistische Position der philosophischen Hermeneutik?

Der Relativismus soll als Gespenst der Hermeneutik Angst einflößen, sie verunsichern und ihr den festen Boden, den sie nach Gadamer hat, unter den Füßen wegziehen. Der feste Boden ist wie oben angeführt die hermeneutische Grundkonstitution des Menschen und wird erst durch die Berufung auf die Metaphysik und die objektive Gewissheit des Historismus, der Vorstellung, dass es eine letztbegründete und objektive Wahrheit gibt, verlassen. Es entsteht eine gewisse Unsicherheit, zumindest wenn man sich der Frage nach einem letzten Grund nicht ganz verschließt und die bis dato gegebenen Antworten in Frage stellt. Diese Unsicherheit verwandelt sich aber recht schnell in eine Gewissheit, weil die letztbegründete Wahrheit in tausenden Jahren Geistesgeschichte noch immer nicht gefunden wurde.

Darin würde Gadamer noch am ehesten selbst ein Gespenst oder besser eine Illusion sehen. In seiner Hermeneutik versucht Gadamer nur diese Illusion zu entzaubern und den Menschen wieder daran zu erinnern, dass er kein platonischer Gott ist. Denn nur die Götter können *die* (eine, letzte) Wahrheit sehen, weil sie eben im Gegensatz zu den Menschen unsterblich sind. Darum erteilt Gadamer im Abschlussparagrafen von *Wahrheit und Methode* Platon das Wort und zitiert aus dem platonischen Symposium: Keiner der Götter philosophiert⁴³. (Grondin 1991: 156f). Die Götter brauchen nicht zu philosophieren, weil sie die Weisheit schon besitzen.

⁴³ Im platonischen Kontext ist die Philosophie wörtlich zu verstehen, als Liebe zur Weisheit. Die Liebe zur Weisheit ist nur deshalb für den Menschen interessant, weil er sie selbst nicht besitzt.

Die Hermeneutik erinnert hier lediglich an die Selbstbescheidenheit des Delphischen Orakels: „Erkenne Dich selbst, d.h. erkenne, daß du kein Gott, sondern ein Mensch bist“. „Sollte man das Delphische Orakel deswegen des historischen Relativismus beschuldigen?“ fragt Grondin. (Grondin 2000: 181)

Somit verkehrt sich der Vorwurf des Relativismus ins Gegenteil und lässt die Kritiker ihr eigenes Glashaus der Metaphysik und Objektivität mit Steinen bewerfen. Gadamer stellt daraufhin die Frage ob es ansteht „die Wahrheitsmöglichkeiten unserer Endlichkeit für relativ zu erklären, weil sie diesem unzeitlichen Anspruch nicht standhalten[.]“ (Grondin 2000: 181)

Als Antwort stellt er lieber die Metaphysik in Zweifel und überwindet damit die Begrenztheit der Geschichte und macht sie zur Möglichkeit für die Wahrheit:

Die Geschichtlichkeit ist nicht länger eine Grenzbestimmung der Vernunft und ihres Anspruchs, die Wahrheit zu erfassen, sondern stellt vielmehr eine positive Bedingung für die Erkenntnis der Wahrheit dar. Dadurch verliert die Argumentation des historischen Relativismus jedes wirkliche Fundament. Ein Kriterium für absolute Wahrheit verlangen enthüllt sich als ein abstrakt-metaphysisches Idol [...] (Gadamer 1983: 103)

Der Relativismus ist nach Grondin eine Gestalt der (Selbst)Reflexion, weil die Fragen die die Reflexion in den Raum stellt sich nur auf sie selbst beziehen, sie entbehren jedes Sachbezugs (Grondin 2000: 182).

Es ist ein grobes Mißverständnis, die Grunderfahrung der Geschichtlichkeit mit einem relativistischen „anything goes“ gleichzustellen. Das Gegenteil ist der Fall: Ein in die Geschichte eingetauchtes, von ihr betroffenes und damit verwundbares Bewußtsein wird zwar vieles tolerieren, aber nicht alles akzeptieren dürfen. Es wird nach glaubwürdigen Gründen und Argumenten fragen. (ebd.: 182)

Damit bleibt eine solche Position aber gleichzeitig offen für das Andere, es wird eine neue Sicht oder eine Umschreibung seiner Aussagen zugelassen. Im Gegensatz dazu wird wohl eine objektive und von seiner Wahrhaftigkeit überzeugte Position schwerer zu einer Revision bereit sein. Die Wahrheit liegt damit genau in dem was von der Metaphysik als Relativismus angeklagt wird: In der Wachsamkeit und dem Bewusstsein über den Horizontcharakter der Welt, jeder Welt. (vgl. Grondin: 2000)

In diesem Kontext wurde eine weitere Kritik am Modell der Geschichtlichkeit von Apel und Habermas vorgebracht: Wie steht es um den performativen Selbstwiderspruch der Hermeneutik? Wie kann die allgegenwärtige Geschichtlichkeit selbst über der Geschichte stehen, in dem Sinn das sie selbst immer gilt?

Heidegger sah in dieser Frage die Selbstwiderlegung des Skeptizismus und für Gadamer ist sie erneut nur in der Reflexion begründet und besitzt damit keine Grundlage in der realen Welt. Er argumentiert mit dem sokratischen Dialog⁴⁴ und bezieht sich auf den Menschen (ebd.: 183f).

Für mich ist es in einfachen Worten auf die Zeitlichkeit des Menschen oder sogar überhaupt der Welt zurückzuführen. Ähnlich wie beim Relativismus ist das Faktum, dass wir Menschen sterben und keine unendlichen Götter sind unumstritten, sowie, dass der Planet Erde zeitlich und endlich ist. Gadamer begnügt sich aber damit nicht und sieht nach Grondin in der Grundlage der Reflexion ein noch stärkeres Argument:

Die Reflexionsphilosophie setzt nämlich voraus, daß es ein Selbstbewußtsein ebenso wie ein Gegenstandsbewußtsein geben kann. Zweifellos ist sich das Bewußtsein der sich in ihm „widerspiegelnden“ Welt bewußt: die Welt ist für das Bewußtsein da, als der Horizont alles Erfahrbaren. Gibt es aber ein Bewußtsein diese Bewußtseins? (ebd.: 185)

Und in der daraus entstehenden Selbstreflexion wird behauptet, dass sich das Bewusstsein selbst über sich hinaus reflektieren kann. Wie soll das aber möglich sein, wenn der einzige Bezugspunkt der Reflexion sie selbst ist? Schon Aristoteles hat mit Recht gezeigt, dass das Denken einen Inhalt benötigt, der nicht das Denken selbst sein kann, sondern aus der Welt kommen muss. Das Selbstdenken des Denkens bleibt auch hier wieder nur den Göttern vorbehalten. (ebd.: 186)

6.7 Die Sprache

Anschließend an Heidegger versteht auch Gadamer die Sprache ontologisch und sieht in ihr den Schlüssel zum Verstehen. Er ist aber genauso wie Heidegger auf der Hut die Sprache unkritisch hinzunehmen. Ähnlich wie Heidegger sieht er in dieser eine große Gefahr durch Fixierungen, die Sprache und vor allem Aussagen erschaffen können. Beide unterscheiden kategorische zwischen

⁴⁴ Im sokratischen Dialog werden zwei gleichberechtigte Sichtweisen gegenübergestellt, wobei die Lösung nicht in der Reflexion liegen kann, da beide Sichtweisen Recht haben, sondern im Bezug auf die Sache selbst.

Aussage und Sprache oder noch besser Gespräch. Auch hier schwingt wieder eine Kritik an den (wissenschaftlichen) Methoden mit:

Die Auszeichnung der Methode hängt freilich mit dem Privileg der Aussage im abendländischen und erst recht im neuzeitlichen Bewußtsein zusammen. Denn die Idee der Methode bezieht ihre Kraft daher, daß man im Experiment gewisse Bereiche oder Vorfälle isolieren kann, um sie beherrschbar zu machen. (Grondin 1991: 153)

An dieser Stelle mag eingewendet werden, dass es sehr wohl Dinge geben kann, die nicht über die Sprache verstanden werden. Zum Beispiel eine Sinneswahrnehmung, die niemals in Sprache auszudrücken ist. Nach der Lesart, die Gadamer vorschlägt handelt es bei den Beispielen um kein Verstehen, sondern um so etwas wie ein Vorverstehen oder eben Erraten (s.o.), dass sich dann in der Dialektik des Dialogs über die Sprache verstehen lässt. „Die wesentliche Sprachlichkeit des Verstehens äußert sich weniger in unseren Aussagen, als in unserer Suche nach Sprache für das, was wir in der Seele haben und heraussagen wollen.“ (Grondin 1991: 155)

Gadamer hat nach *Wahrheit und Methode* weiter, bis zu seinem Lebensende, sehr intensiv am Sprachverständnis weiter gearbeitet. Im Hauptwerk von 1960 wird vor allem die Universalität der Sprache in Bezug auf Augustinus hervorgehoben.

Am deutlichsten wird das mit dem Zitat: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ (Gadamer 1990: 478) ausgedrückt. Gadamer möchte damit darauf hinweisen, dass dem Menschen als verstehendem Wesen der Zugang zu anderen Menschen oder menschlichen Werken nur über die Sprach möglich ist. Er will nicht in Frage stellen, dass es ein (natürliches) Sein, zum Beispiel Fauna und Flora, ohne Sprache nicht geben würde. Es muss aber in dem Zitat nach Grondin der Akzent auf dem „kann“ liegen, denn „[d]as Verstehen, das stets selber sprachlich geformt ist und über Sprachliches ergeht, muß imstande sein, den ganzen Gehalt von Sprache mitzuvollziehen, um an das Sein heranzukommen, [...]“ (Grondin 1991: 155)

In späteren Jahren erarbeitet Gadamer vor allem ein Sprachverständnis, dass die Grenzen der Sprache und der Sprachlichkeit in den Vordergrund rückt (Grondin 2001: 100f). Die Grenze der Sprache ist bei Gadamer vor allem an

das Unsagbare angelehnt: Unter Umständen habe ich kein Wort für das was ich denke, oder fühle. Es kann auch sein, dass man das Gedachte nicht in Worte fassen kann, aber

[w]as jenseits des Gesagten liegt, bleibt immer ein *zu Sagens* und kann nur als solches erraten werden. Der späte Gadamer betont aber hier, wie selten uns das gelingt, denn selbst das, was wir sprachlich zu formulieren vermögen, bleibt un-gemein undürftig. (ebd.: 104)

In dieser Hinsicht fallen auch die Begründung der Universalität und die Grenze der Sprache zusammen. In *Wahrheit und Methode* begründet Gadamer die Sprachlichkeit der Hermeneutik mit der augustinischen Lehre vom „inneren Wort“ und dem „inneren Dialog“.

Jeder ist gleichsam ein Gespräch mit sich selber. Auch wenn er im Gespräch mit anderen ist, muß er im Gespräch mit sich selbst bleiben, soweit er denkt. Die Sprache vollzieht sich also nicht in Aussagen, sondern als Gespräch, als die Einheit von Sinn, die sich aus Wort und Antwort aufbaut. (Gadamer 1993: 359)

Und in diesem inneren Gespräch ist wiederum die Grenze der Sprache enthalten. Auf der einen Seite im inneren Gespräch selbst, das nicht alles benennen oder denken kann und auf der anderen Seite in der Unmöglichkeit das innere Gespräch identisch in ein äußeres Gespräch zu übersetzen.

Die Universalität der Sprache besteht nämlich nicht darin, dass sie alles benennen oder aussagen kann. In Wahrheit ist die Sprache immer in der Lage etwas Neues auszusagen, sie wird nie ein Ende der Sprachlichkeit erreichen, weil der innere Dialog immer geführt wird (bis zum Tode zumindest) und weil die Grenze des Sagbaren nie überbrückt werden kann.

Es ist für die hermeneutische Seite des Verstehens weniger konstitutiv, daß es sprachlich erfolgt, was eine Banalität wäre, als daß es von dem nie endenden Prozeß der „Einbringung in das Wort“ und der Suche nach einer mitteilbaren Sprache lebt und *als* dieser Prozeß zu begreifen ist. Denn dieser Prozeß – der entsprechende Mitvollzug des inneren Wortes – begründet die Universalität der Hermeneutik.“ (Grondin 1991: 155)

6.8 Interkulturelle Philosophie und ihre Kritik an Gadamer

Die interkulturelle Philosophie hat insofern eine Bedeutung für die Rezeption Gadamers, weil sie sich ziemlich eng an Gadamers Konzept des Verstehens und an seinem Sprachverständnis orientiert. Ich denke, dass dies auch ein weiterer guter Hinweis für die Kultur- und Sozialanthropologie ist sich mit Gadamer

zu beschäftigen, da sich die interkulturelle Philosophie auf der einen Seite mit Inhalten, die klassisch von der Kultur- und Sozialanthropologie bearbeitet werden beschäftigt, aber im Gegensatz zur dieser, mit weniger kolonialem Charakter belastet, an diese herangeht.

Im Gegensatz zur Kultur- und Sozialanthropologie orientiert sich die interkulturelle Philosophie weniger an empirischen Materialien ist aber dennoch, überraschend für die Philosophie, äußerst dialogisch orientiert ist.

Vor allem Ram Adhar Mall hat mit seiner "analogischen Hermeneutik" (vgl. Mall 2005), angelehnt an Gadamer, einen interessanten Vorschlag gemacht. Über Gadamer (und auch viele andere Philosophen) hinausgehend ist Mall sehr wohl auch an Empirischem interessiert.

Ich möchte jedoch in diesem Kapitel aber nicht die interkulturelle Philosophie ausbreiten, sondern lediglich die zwei Hauptkritikpunkten Malls an Gadamer kurz erörtern, soweit sie eben für die vorliegende Arbeit notwendig erscheinen.

Mall warnt vor einem Verlust der Eigenständigkeit des Anderen in der hermeneutischen Auseinandersetzung. Er orientiert sich in dieser Kritik an der Vorurteilsthematik der philosophischen Hermeneutik und weist (zurecht) auf eine möglichen Vereinnahmung des Anderen hin. Mall unterstreicht darauf hin, dass das Verstehen eine „Möglichkeit“ sein kann, die jedoch nicht hypostatisiert werden soll. Denn dann besteht mit großer Berechtigung die Gefahr, dass sich Machteinflüsse in den Dialog einschleusen.

Da Vorurteile immer am Werk sind und keine Seite den Anspruch auf den alleinigen Besitz der wahren Interpretation pochen darf, gilt es, von einer transkulturellen Anwendung einer solchen Hermeneutik Abstand zu nehmen. Und dies zugunsten einer interkulturellen Hermeneutik, die im Geiste der Wittgensteinischen Familienähnlichkeitsthese von nicht-essentialistischen, aber überlappenden dynamischen Strukturen ausgeht.“ (Mall 2005: 39)

Die zweite vehemente Kritik Malls in seinem Buch *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen* (2005) betrifft die Hypostatisierung der abendländischen, genauer der griechischen Philosophie, über alle anderen Philosophien. Das ist meiner Meinung nach etwas überzogen und kleinlich, weil der Bezug dazu vor allem auf ein Vorwort aus dem Jahr 1947 herrührt. Trotzdem ist aus Sicht einer interkulturellen Philosophie die Überhöhung einer philosophischen Stimme über die Anderen nicht zulässig.

7. Anthropologische Betrachtung

Warum soll sich eine empirische (Sozial)Wissenschaft, die sich vor allem über eine Methode, jener der teilnehmenden Beobachtung, definiert mit der philosophischen Hermeneutik auseinandersetzen? Eine Frage auf die sich nicht so einfach eine Antwort geben lässt. Einfach deshalb nicht, weil sowohl die Hermeneutik Gadamer als auch die Kultur- und Sozialanthropologie in sich äußerst vielschichtige und differenzierte „Gegenstände“ darstellen. Angelehnt an die oben ausgeführten Annäherung an die philosophische Hermeneutik möchte ich dennoch versuchen ein erhellendes Licht auf die Frage zu werfen.

Eine Gemeinsamkeit liegt auf der Hand: Die Kultur- und Sozialanthropologie ist eine jener Wissenschaften, denen Gadamer in *Wahrheit und Methode* primär versucht hat, in Abgrenzung zu den methodischen Naturwissenschaften, eine hermeneutische Begründung zu geben. Eigentlich sollte diese Auseinandersetzung auch für alle anderen Geistes- und Sozialwissenschaften unternommen werden, aber ich finde, dass die Kultur- und Sozialanthropologie einige sehr deutliche Anknüpfungspunkte an die philosophische Hermeneutik hat.

Der vordergründliche Inhalt mit dem sich beide „Gegenstände“ beschäftigen ist ein Fremdes, Fernes und Unbekanntes. Die Kultur- und Sozialanthropologie hat als Arbeitsfeld und zentralen Angelpunkt um den sie sich dreht: die (fremde) Kultur. „[...] anthropology is the comparative study of society and culture, that it was mainly concerned with non-Western societies and that field work was the basis for our understanding and our theory building.“ (Melhuus 2002: 70)

Ich möchte mich in der nun folgenden Erörterung nicht mit detaillierten Praxisproblemen⁴⁵ beschäftigen, sondern vor allem auf Basis von anthropologischen Theorie und Texten mit Gadamer auseinandersetzen.

In einem ersten Schritt erachte ich es für notwendig den Kulturbegriff abzustecken, da dieser aus meiner Sicht als ein entscheidender Anknüpfungspunkt dient. Außerdem ist der Begriff für die Abgrenzung zur anthropologischen Rezeption der Hermeneutik bei Geertz erforderlich. Zudem ist das rezente

⁴⁵ Erstens würde dies den Rahmen der Arbeit sprengen und viel wichtiger fehlt mir die dazu benötigte anthropologische Forschungspraxis.

Verständnis des Kulturbegriffs die entscheidende verbindende Komponente in den von mir ausgemachten hermeneutischen Spuren.

7.1 Der Kulturbegriff – eine anthropologische Debatte

Der Kulturbegriff ist nicht nur der zentrale⁴⁶ Begriff der Kultur- und Sozialanthropologie, sondern auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen von großer Bedeutung⁴⁷. Seit dem Aufkommen einer allgemeinen Globalisierungsdebatte in den frühen 1990er Jahren und der Publizierung der These des „Kampfes der Kulturen“ durch Samuel Huntington in seinem Buch *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1993) ist Kultur nicht nur auf wissenschaftlicher Ebene eine bedeutungsschweres Konzept, sondern hat sowohl global als auch regional eine unbestrittene gesellschaftliche und politische Bedeutung. Auf gesellschaftspolitischer Ebene ist es in den letzten 20 Jahren zu einer außerordentlichen Betonung von Kultur- und Identitätsfragen gekommen, die sich meistens sehr polemisch zwischen einem liberalen Multikulturalismus und reaktionären Abgrenzungstendenzen formieren. Auf der einen Seite wird die kulturelle Hybridität und Prozesshaftigkeit von Kultur beschworen, auf der anderen Seite bilden sich neue Formen von Kulturabsolutismus, Kulturrelativismus, Nationalismus und Rassismus (vgl. Riegler 2001). Nichts desto trotz ist es ein bis heute schwammiger⁴⁸, mehrfach konnotierter und oft pauschal genutzter und nicht zu-

⁴⁶ Vgl. u. a. Nigel Rapport und Joanna Overing : „[...] anthropology has usually been defined as the study of other cultures, it is not surprising to find ‘culture’ to be one of the most crucial concepts of the discipline.“ (Rapport; Overing 2000: 92), Gary Ferraro 2008 „Cultural anthropology – the scientific study of culture [...]“ (Ferraro 2008: 45) oder Alan Barnard und Jonathan Spencer: „The word ‘culture’ is probably the single most central concept in twentieth-century anthropology.“ (Barnard; Spencer 2004: 136)

⁴⁷ In Archäologie, Cultural Studies, Geschichte, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft, Philosophie, Politikwissenschaft, Publizistik, Soziologie und Volkskunde, um nur die wichtigsten zu nennen.

⁴⁸ Das Bild des Schwamms ist hier wörtlich zu sehen und nicht umgangssprachlich negativ aufgeladen. Für mich ist der Kulturbegriff wie ein Schwamm der über Jahrhunderte und an den verschiedensten Orten der Welt Bedeutung aufgesogen hat, und sie natürlich auch wieder abgegeben hat. Dieser mittlerweile recht volle Schwamm ist nicht zuletzt deshalb so schwer zu dekonstruieren und zu definieren und sollte deshalb auch nicht ins kleinste Detail zerlegt werden, weil ihn die Summe seiner Anteile ausmacht, vollständig macht, und der Schwamm deshalb wohl gar nichtmehr völlig „auswringbar“ ist.

letzt heftig umstrittener Begriff. Genau diese Kontroversen um den Kulturbegriff, die für die Identität der Kultur- und Sozialanthropologie so wichtig waren, haben den Grundstein für viele fruchtbare Theorien im Fach gelegt.

Es bleibt daher nicht aus, wie Johanna Riegler fordert, dass „[A]ufgrund dieser wissenschaftstheoretischen und gesellschaftspolitischen Aufwertung eines recht diffusen Kulturbegriffes eine klare Differenzierung des Kulturbegriffes auch in der Ethnologie[.]“ (eb.: 1) ansteht. Und weiter:

Kulturanthropologen und Ethnologen sollten sich dabei selbst in Bedrängnis führen, Eingemachtes und konkrete Veränderungen im Fach reflektieren und schlicht fragen, was sie eigentlich tun, was sie eigentlich meinen, wenn sie vom „Studienobjekt Kultur oder kultureller Identität“ sprechen; und zwar in einer Gegenwart, wo expressive kulturelle Dynamik ein Postulat der politischen Ökonomie geworden ist [...] (ebd.)

Die Debatte hat sich abseits der Kultur- und Sozialanthropologie zu Beginn vor allem um eine geschlossene und normative Definition des Begriff gedreht. In der zeitgenössischen Debatte im Fach besteht kein Zweifel mehr, dass Kultur, wenn überhaupt als Begriff verwendet, eine plurale und relativistische Größe ist (Barnard; Spencer 2004: 136).

7.1.1 Eine kurze Geschichte des Kulturbegriffs

Dieser Überblick stellt keinen Anspruch auf eine kompletten Darstellung des Kulturbegriffs, sondern soll einige wichtige Begriffskonzepte von Kultur, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind, darstellen. Ich will die Präsentation dieser Konzepte an zwei Kontroversen anlehnen, die sich im 20. Jahrhundert auch in der Kultur- und Sozialanthropologie rund um den Begriff Kultur entwickelt haben, und zum Teil noch immer ausgetragen werden:

Singular versus Plural:

Der singuläre Kulturbegriff wurde im 18. Jahrhundert in Europa entwickelt um den Menschen von der Natur zu unterscheiden. Dabei ist es nicht nur um eine wertfreie Unterscheidung zur Natur gegangen, es wurde vielmehr ein Werturteil damit verbunden. Der Mensch sollte sich durch die Kultur von der Natur und damit in erster Linie von den Tieren abheben. Je kultivierter ein Mensch ist, desto deutlicher hebt er sich von einem fiktiven Naturzustand ab. Die Kultiviertheit

in „[...] der Renaissance beschränkt sich aber auf den Intellekt des Individuums und gilt keineswegs für Eigenschaften des Kollektivs. Erst der moderne normative Kulturbegriff bezieht sich auf den moralischen sowie geistigen Zustand eines sozialen Kollektivs.“ (Riegler 2001: 4) Dieser modernen Kulturbegriff, der sich nicht nur auf ein mehr oder weniger kultiviertes Individuum bezieht, sondern auf eine Gruppe von Menschen, unterscheidet damit nicht nur zwischen Kulturen, sondern bewertet diese auch. Damit wird der Kulturbegriff zu einer politischen Kategorie, der in den Händen der Mächtigen ein Werkzeug darstellt, um normativ mit Macht auf die Gesellschaft einzuwirken (Rapport; Overing 2000: 92). Kultur ist, wenn singulär und essentialistisch betrachtet, ein Wert, den die Menschen der jeweiligen Kultur sich aneignen und damit besitzen. Um ein vollwertiges Mitglied einer Gesellschaft sein zu können, müssen die jeweiligen kulturellen Werte erlernt werden.

Damit wird es allerdings sehr verstrickt und verzwickelt, weil die Argumente auf einer politischen und gesellschaftlichen Ebene für und gegen polare Ideologien verwendet werden können. Zum Beispiel wurde der von Boas entwickelte Kulturrelativismus von ihm als Instrument gegen jeglichen Rassismus vorgestellt. Er fordert, dass Kultur plural verstanden und gesehen werden muss und weiters, dass Kulturen immer aus ihrem jeweiligen Kontext heraus und damit relativ, betrachtet und verstanden werden müssen. Seine Schülerin Ruth Benedict beschreibt Kultur als Antwort auf wissenschaftlichen Rassismus folgendermaßen:

For culture is the sociological term for learned behaviour: behaviour which in man is not given at birth, which is not determined by his germ cells as is the behaviour of wasps or the social ants, but must be learned anew from grown people by each new generation. The degree to which human achievements are dependent on this kind of learned behaviour is man's great claim to superiority over all the rest of creation; he has been properly called 'the culture-bearing animal'. (Benedict 1943: 9-10)

Die Intention von Boas und Benedict sind aus der Wissenschaftsgeschichte als Kritik an einem unilinearen Evolutionismus und damit Rassismus zu verstehen, die eine Akzeptanz der Gleichwertigkeit von verschiedenen Kulturen fordert. Gleichzeitig öffnet eine solche abgeschlossene und besitzorientierte Sichtweise von Kultur Tür und Tor für einen exklusiven, abgrenzenden und ausschließenden „harten“ Kulturrelativismus (Gingrich 1999: 201), der in extremer Form jeglichen Austausch zwischen Kulturen und damit Koexistenz verunmöglicht.

Benedict hebt in ihrer Definition zwar die Aspekte des Lernens und der Veränderlichkeit hervor, aber sie übersieht in ihrer deterministischen Sichtweise, dass Kulturen eben keine abgeschlossenen Systeme sind, die sich nur aus sich heraus verstehen lassen. Der biologische Determinismus, der in seiner abscheulichsten Ausformung zu Rassismus, Kolonialismus und Genozid führt, wird bei Benedict durch einen kulturellen Determinismus ersetzt. Damit wird aber das Problem lediglich vom Phänotyp auf eine kulturelle Ebene übertragen. Es ist eine normative Größe, die sich, wenn dieses Konzept konsequent zu Ende gedacht wird, eigentlich ganz nahe an einem „Naturzustand“⁴⁹ verortet.

In der Kultur- und Sozialanthropologie formierte sich dagegen eine pluralistische Sichtweise des Kulturbegriffs, dies zog wiederum ein daraus resultierende Sub- oder Paralleldebatte nach sich: Ist Kultur als ein universalistischer oder als relativistischer Begriff zu verstehen?

Die Vertreter des pluralen Kulturbegriffs (diese Sichtweise hat sich ab Mitte des 20. Jahrhunderts zumindest in der Kultur- und Sozialanthropologie durchgesetzt) sehen Kultur als relativen Begriff, der sich vor allem durch eine Gleichwertigkeit oder Wertfreiheit auszeichnet. Was dieser relativistischen Sicht aber eingeschrieben ist, ist ein nicht zu unterschätzender Essentialismus in der Relativität, was in einer extremen Ausformung zu einer ähnlichen Wertzuschreibung führen kann wie beim singulären Kulturbegriff. (vgl. Barnard; Spencer 2004: 136)

[...] gerade weil die Geschichte der Ethnologie die ununterbrochene Verlängerung des Widerspruchs darstellt, dass sie eine westliche Wissenschaft von anderen Kulturen ist. Der Widerspruch ist eine Grundbedingung: eine Wissenschaft, die von einer Gesellschaft gefördert wird, die in gewisser Weise nicht anders als die Anderen ist und doch ausschließlich sich selbst als Menschheit und ihre eigene Ordnung als Kultur definiert. Trotzdem glaube ich, daß die Gesellschaft durch die Ethnologie etwas von den anderen Gesellschaften gelernt hat – über sich selbst. (Sahlins 1981: 84)

⁴⁹ Hier zeigt sich wie sinnlos ein essentialistisches Kulturkonzept ist. Weil die Frage nach dem Ursprung nicht zu beantworten ist und der historische Veränderungsprozess von Kultur nicht erklärbar ist. Wenn die Annahme stimmt, dass Kultur nicht veränderbar, prozesshaft und vielschichtig ist: Wie ist zu erklären, dass sich verschiedene Kulturen überhaupt entwickelt haben und weiters, wie kann der historisch evidente Umstand der Kulturveränderung erklärt werden?

Der Begriff Kultur:

Die zweite Debatte handelt über den Begriff selbst⁵⁰, nämlich ob er an sich eine Berechtigung hat, oder besser durch Begriffe wie Diskurs oder Praxis ersetzt werden sollte (vgl. Abu-Lughod 1991). Dabei wird von einigen Anthropologen vehement der Standpunkt vertreten, dass der Kulturbegriff noch immer, vor allem gesellschaftlich, zu stark mit dem singulären Konzept von Kultur verbunden wird, und außerdem geschichtlich⁵¹ negativ vorbelastet ist. Auf der anderen Seite sind es vor allem die europäischen Vertreter, die eine Reformierung des Kulturbegriffs fordern.

Für die Abschaffung oder viel mehr noch gegen die Verwendung des Kulturbegriffes schreibt Abu-Lughod, in ihrem Beitrag *Writing Against Culture*:

If "culture", shadowed by coherence, timelessness, and discreteness is the prime anthropological tool for making "other", and difference, as feminists and halfies reveal, tends to be a relationship for power, then perhaps anthropologist should consider strategies for writing against culture. (Abu-Lughod 1991: 147)

Diese aus der Geschichte der amerikanischen Kulturanthropologie stammenden Sichtweise, die auf die kulturrelativistische Schule Boas zurückgeht und sich im semiotischen Kulturverständnis von Geertz⁵² (1973) fortsetzte, wird von Adam Kuper, einem Kritiker dieses Kulturbegriffs, folgendermaßen zusammengefasst: „Our discussion need not be restricted to the interpretation of symbol

⁵⁰ Selbstredend sind die beiden Diskussionen zumindest reflexiv miteinander verbunden, da sich die Debatte über den Begriff und die Verwendung des Begriffs auf die Debatte Singulär vs. Plural bezieht.

⁵¹ Vor allem durch die europäische Expansionspolitik in den letzten 500 Jahren, Kolonialismus, Nationalismus und Rassismus (vgl. dazu u.a. Gingrich 2000, Rapport; Overing 2000: 98, Wolf 2000)

⁵² "The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative one in search of meaning. It is explication I am after." (Geertz 1973: 4-5) Später noch einmal präziser: "[Culture is] a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which people communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life." (Geertz 1973: 89) Und bezugnehmend auf Parsons: „Culture is the fabric of meaning in terms of which human beings interpret their experience and guide their action; social structure the form action takes, the actually existing network of social relations. Culture and social structure are then but different abstractions from the same phenomena“ (Geertz 1973: 145)

systems, [...] Social anthropology is a social science, closely allied to sociology and social history.“ (Kuper 1994: 551)

Neben Kuper ist Ulf Hannerz eine wichtige Stimme, die auf jeden Fall einen essentialistischen Kulturbegriff ablehnt. Aber im Gegensatz zu Abu-Lughod ist er in der Debatte jener Fraktion zuzurechnen, die eine Reform des Begriffs fordert – wie übrigens auch Kuper.

Hannerz sieht Kultur als ein nicht ortsgebundenes kollektives System, das als Netzwerk von sozialen Beziehungen zu bezeichnen ist. Besonders wichtig für Hannerz in einer globalisierten Welt ist die Verabschiedung von der Notwendigkeit, dass Kulturen sich an einem Ort manifestieren (Hannerz 1992: 39). Hannerz entwickelt dafür den Begriff der globalen Ökumene. Die Anthropologie muss sich nach Hannerz damit anfreunden, dass *eine* Kultur sich über mehrere Orte hinweg erstrecken kann und dass damit lokale Untersuchungen, die sich mit einzelnen Mosaiksteinen – mit klar und deutlich abgegrenzten Kanten – in einem Gesamtbild einordnen lassen, nicht mehr zweckmässig sind. (vgl. ebd.: 218ff) Folglich ist es, wenn sich die Träger der Kultur global auf unterschiedliche Orte verteilen und damit in einen Austausch mit anderen Kulturen treten, nicht mehr möglich von *einer* bestimmten, homogenen, in sich geschlossen und abgegrenzten Kultur zu sprechen.

Kultur hat nach Hannerz drei Dimensionen, die jedoch immer im gegenseitigen Zusammenhang zu verstehen sind:

1. *ideas and modes of thought* as entities and processes of the mind – the entire array of concepts, propositions, values [...] which people within some social unit carry together, as well as their various ways of handling their ideas in characteristic modes of mental operation;
2. *forms of externalization*, the different ways in which meaning is made [...]
3. *social distribution*, the ways in which the collective cultural inventory of meanings and meaningful external forms – that is, 1. and 2. together – is spread over a population and its social relationships. (ebd.: 7)

Ein ähnliches globales Kulturverständnis entwirft Appadurai in *Modernity at Large* (2000), jedoch definiert er fünf Dimensionen: ethnoscapen, mediascapen, technoscapen, financescapen und ideoscapen. (vgl. Appadurai 2000: 32-47) Die Verwendung des Suffix „scape“ kennzeichnet dabei, „that these are no objectively given relations that look the same from every angle of vision but, rather, that they are deeply perspectival constructs, inflected by the historical, linguistic

and political situatedness of different sorts of actors[.]“ (ebd.: 33) Der so entwickelte Kulturbegriff ist somit nicht an einem Ort festgemacht oder festgeschrieben, weiters sind lokale Kulturen nicht als abgeschlossen zu betrachten sondern über die „-scapes“ hinweg. Kulturelle Merkmale sind nicht nicht von sich aus fix, sondern sie werden konstruiert. (vgl. Appadurai 2000)

Eine weitere Stimme für die Beibehaltung des Kulturbegriffs, jedoch einer multiperspektivischen Sichtweise, kann bei Baumann (1999) gefunden werden, der sich im Kontext eines multikulturellen anthropologischen Forschungsansatzes mit dem Begriff beschäftigt.

Yet we cannot ban words; and even if we replace the word „culture“ with the word „discourse,“ [sic] we will still mean much the same thing and thus contend with the same problem. We need to rethink the word rather than throw it away. (Baumann 1999: 87f)

Diesen neu durchdachten Kulturbegriff verortet Gert Baumann im Kontext des Multikulturalismus, gegen ein Kulturkonzept, dass Kultur als Besitz versteht und wendet sich vehement gegen einen – seiner Meinung nach – nach wie vor dominanten essentialistischen Kulturbegriff (ebd.: 83).

[...] whether culture is comprehended as a thing one has. Until now, the more influential of the two theories is the essentialist one, which regards national cultures, ethnic cultures, and religions cultures as finished objects. [...] This essentialist view of culture can be of no use for any kind of multicultural [...] analysis: it turns children into cultural photocopies and adults into cultural dupes. [...] It disregards the fact that we all practice more than one culture. (ebd.: 83f)

Baumann definiert darauf aufbauend seinen Kulturbegriff als einen diskursiven Prozess, der eine dialogische Natur aller Identitäten und daher verschiedener kultureller Identifikationen in sich trägt und sich in einer multikulturellen Gesellschaft über die reifizierten Grenzen hinweg bildet. (ebd.: 118f)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Kulturbegriff als Konzept der Kultur- und Sozialanthropologie nach wie vor von Bedeutung ist, es ist jedoch besonders darauf hinzuweisen (auch als Anknüpfungspunkt an die Hermeneutik Gadamers), dass nur ein nicht essentialistischer, pluraler Kulturbegriff aus analytischer Sicht sinnvoll ist.

[...] the essentialist philosophy of culture can not explain why cultures ever change or why, in fact, all cultures we know change all the time. Essentialists will often ever fail to notice when they do. (ebd.: 87)

7.2 Abgrenzung zu Clifford Geertz

Clifford Geertz ist neben Victor Turner (1920-1983) und David Schneider (1918-1995) mit Sicherheit der bekannteste Vertreter einer interpretativen Anthropologie. Der von Geertz ausgelöste „literary turn“⁵³ hat sich in Folge, vor allem in der US amerikanischen Kulturanthropologie, zu einer dominanten Strömung entwickelt, die bis zum postmodernen Paradigmenwechsel in den 1980er Jahren tonangebend war (vgl. Gottowik 1997: 205-209; und Barnard 2000: 158f).

Sowohl Schneider als auch Geertz haben in Harvard am Department of Social Relations unter Talcott Parsons studiert. Beide haben sich stark vom Kulturbegriff Parsons⁵⁴ beeinflussen lassen:

Eine Kultur setzt sich dieser Konzeption zufolge aus einer Vielzahl solcher System [Ideologie, Religion, Common Sense und Kunst] zusammen, die Geertz in einem erweiterten Sinn als Symbolsysteme beschreibt, mit deren Hilfe die Menschen ihre Erfahrungen in der sozialen und materiellen Umwelt so etwas wie Bedeutung verleihen. (Gottowik 1997: 212)

Ergänzt durch die Einflüsse von Max Weber formuliert die interpretative Anthropologie nun ein relativ statisches Verständnis von Kultur, dass mit Hilfe von Interpretationsverfahren gedeutet werden soll, die sich vor allem auf die Hermeneutik von Dilthey stützen (ebd.: 213).

Geertz formuliert dies und Webers Einfluss deutlich:

Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative in search of meaning (Geertz 1973: 5)

Die Symbolsysteme, die auf der Suche nach kultureller Bedeutung von einer solchen Anthropologie erforscht und gedeutet werden sollen, könnten als hermeneutisch im Sinne Gadammers gelesen werden. Jedoch hat dieses Verstehen für Geertz eine gänzlich andere Bedeutung als für Gadamer.

⁵³ Auch wenn die Wende nicht abrupt vonstatten gegangen ist, sondern sich mehrere Jahre hin gezogen hat, kann dennoch *The Interpretation of Cultures* (Geertz 1973) als wohl wichtigster Meilenstein in diesem Prozess festgehalten werden. (vgl. Stellrecht 1993: 31 und Barnard 2000: 163)

⁵⁴ Parson geht davon aus, dass Kultur und Gesellschaft zwei unterschiedliche Systeme sind, die unabhängig untersucht werden können (Gottowik 1997: 212).

Im Gegensatz zu Gadamer ist die Hermeneutik von Geertz ein direkter (wenn auch auf das Feld der Kulturanthropologie übertragener) Anschluss an die romantische Tradition und orientiert sich stark an der methodischen Schule, die von Schleiermacher und Dilthey geprägt wurde. Geertz setzt sich nie direkt mit der methodenkritischen Hermeneutik von Gadamer und Heidegger auseinander, sondern bezieht sich immer direkt oder indirekt auf Dilthey (Gottowik 1997: 218).

Daraus ergibt sich eine Logik, nach der Kultur wie ein Text zu lesen oder zu interpretieren sei: "The culture of a people is an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong." (Geertz 1973:452)

Dies folgt der romantischen Hermeneutik, die immer wieder versucht hat, sich in den Author „hineinzufühlen“, ihn besser zu verstehen als er sich selbst.

Geertz hat den romantischen Hermeneutikern allerdings eines voraus: Er ist ein exzellenter Schreiber⁵⁵, der vor allem dadurch große Wirkung erzielte. „If he were a bad writer, he would undoubtedly have had less influence, but the effect of Geertz’s subtle and skillful breaking-down of anthropological conceit and positivist tendencies has be profound.“ (Barnard 2000: 163)

Die zweite Diskrepanz, die jedoch an der romantischen Ausrichtung anknüpft, ist die stark semiotische Ausrichtung Geertz’: “Whatever, or wherever, symbol systems ‘in their own terms’ may be, we gain empirical access to them by inspecting events, not by arranging abstracted entities into unified patterns” (Geertz 1973:17)

Durch die Betonung des lokalen Standpunkts und der „eigenen Begriffe“ wird eine lokale „Autorenschaft“ angestrebt. Es soll die authentische Stimme im Text des Anthropologen gehört werden, die jedoch in der Analyse zu Hause „übersetzt“ und durch Interpretation verstehbar gemacht wird. Diese vorgeschlagene Distanz, durch eine Konzentration des Verstehens auf die Analyse des sozialen Handelns durch Geertz (vgl. ebd.: 15f) kann nicht darüber hinwegtäuschen,

⁵⁵ Mit der Literaturkritik von Geertz an der Anthropologie wird sich diese Arbeit nicht beschäftigen, da es im Kontext mit der philosophischen Hermeneutik Gadammers nicht sinnvoll erscheint. Nur soweit soll darauf hingewiesen werden: *Works and Lives* (1988) kann als Anstoss an die postmoderne *Writing Culture* Debatte gesehen werden (vgl. Barnard 2000: 163f)

dass das emphatische Verstehen im sozialwissenschaftlichen Kontext nicht beide Seiten des Verstehensprozesses in sich vereinen kann. Im Gegenteil, durch die überhöhte Position des Forschers in der Interpretation und im Niederschreiben des (wissenschaftlichen) Textes wird die lokale Perspektive marginalisiert und im schlimmsten Falle sogar ausgeblendet.

Im Gegensatz zur Hypostasierung des Dialogs in Gadammers Hermeneutik, wo der Andere immer Recht haben kann, lässt sich die Formulierung oben als eine undialogische und abgegrenzte Beobachtung und anschließende Interpretation verstehen.

Das erklärt die starke Hinwendung zur Semiotik und der distanzierten Analyse von kulturellen Symbolen. Im Unterschied zum Strukturalismus und Strukturfunktionalismus wird bei Geertz jedoch weniger das Symbol an sich betrachtet, der Fokus liegt eher auf der Suche nach der symbolischen Bedeutung für die lokalen Menschen. Im Gegensatz zum starren und abgeschlossenen Kontext des Texts ist laut Geertz die Einbettung der Symbole in einen sich verändernden kulturellen Kontext zu beachten (vgl. ebd.:142-169).

7.3 Aktuelle anthropologische Reflexionen – Die Spurensuche

Nachdem wie bereits festgestellt, die Rezeption und Auseinandersetzung in der Kultur- und Sozialanthropologie mit der philosophischen Hermeneutik begrenzt ist, habe ich mich in den Bibliotheken und online Archiven auf die Suche nach Gadammerschen Spuren in anthropologischer Literatur gemacht.

Nur wenige Autoren nennen Gadamer explizit in Verweisen und Zitaten. Viel öfter jedoch konnte ich Ansätze und Gedanken ausfindig machen, die sich mit der Idee der Hermeneutik Gadammers überschneiden.

Es ist möglich – wenn auch nicht beabsichtigt – dass einige der von mir als „philosophische Hermeneutiker“ ausgemachten Anthropologen und Anthropologinnen sich gegen diese Lesart ihrer Werke aussprechen würden. Es ist in keinem Fall meine Intention jemanden in eine Denkschule oder einen Kontext einzuordnen, der dem jeweiligen Autor selbst als unpassend oder sogar falsch er-

scheint, sondern ich möchte hingegen versuchen die Gadammersche Denktradition nach bestem Wissen und Gewissen in einen anthropologischen Kontext zu stellen. Der erste Versuch war auf eine extensive Recherche in der Fachbibliothek am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie gestützt, bei der ich die Indexe aller Werke in der Kategorie „Methode“ nach dem Stichwort Gadamer durchsucht habe – leider nur sehr wenig ertragreich:

Gadamer selbst wird nur selten und von wenigen Autoren explizit erwähnt oder zitiert und wenn, dann meist nur, um bei der Verwendung der Begriffe „Horizont“ oder „Vorurteil“ auf *Methode und Wahrheit* zu verweisen. Eine Aufzählung oder Auflistung solcher Zitate erscheint mir nicht wertvoll, da die notwendige Darstellung der jeweiligen Kontexte nicht im Sinne dieser Arbeit ist und auch wenig Erkenntnis in die vorhandene Sachlage einbringen würde.

Auf dieser Spurensuche bin ich in einem weiteren Schritt auf einige Werke gestoßen, die Gadamer zwar nicht erwähnen, aber meiner Einschätzung nach in seinem Sinn zu lesen sind.

Die folgenden Kapitel sind eine Bestandsaufnahme meiner Spurensuche, anhand von drei exemplarisch gewählten Autoren, deren Beiträge ich nach einer zusammenfassenden Darstellung in einen hermeneutischen Bezug und damit in Verbindung zu Kapitel 6. stellen möchte.

7.3.1 Kirsten Hastrup: *Anthropological Knowledge Incorporated* – Discussion

Der Artikel von Hastrup aus dem Sammelband *Social Experience and Anthropological Knowledge*⁵⁶, herausgegeben von Kirsten Hastrup und Peter Hervik, beschäftigt sich mit mehreren Zugängen zur „Produktion“ von anthropologischem Wissen mit dem Mittel der (Feld)Erfahrung. Der dem Kern der anthropologischen Epistemologie gewidmete Band – den vielschichtigen Erfahrung im

⁵⁶ Hastrup führt die in dieser Arbeit besprochenen Inhalte, insbesondere ihre hier entworfene Epistemologie, im Sammelband *Siting Culture* (Olwig; Hastrup (1997)) konsequent weiter, indem sie diese auf die methodischen und theoretischen Implikationen der unterschiedlichen Vorstellungen von Kultur – im Spannungsfeld zwischen einer globalen und transnationalen Welt und lokal konstituierter Identität – anwendet

Feld – zeichnet sich durch eine Vielzahl an Vorgehensweisen aus, die die unterschiedlichen Erfahrungen und Kontexte der anthropologischen Arbeit verdeutlichen. Als ersten möchte ich den Artikel von Hastrup bearbeiten, der den erfahrenden Körper in den Vordergrund stellt.

Hastrups Zugang zu anthropologischem Wissen und damit zu einer anthropologischen Epistemologie baut sich an einer Abgrenzung zur cartesianischen Vormachtstellung des Geistes über den Körper auf. Sie argumentiert, dass die körperlicher Erfahrung – die sich in der anthropologischen Feldforschung unumstritten vollzieht – nicht in einem hierarchischen Verhältnis zur Ratio steht. Implizit schreibt sie gegen die cartesianische Dualität an und zeigt auf, dass nicht jede Erkenntnis auf einer unzweifelhaft empirischen Erfahrung beruhen kann.

Indubitable cognition is not part of the ethnographer's luck; her certainty is established on a much wider basis of experience which again transforms the nature of the objects studied. They are somehow subjectified, and we have to understand how this does not detract from their reality (Hastrup 1994: 226)

In der Anthropologie ist die wichtigste Grundlage für Wissen in der individuellen und persönlichen Feldarbeit – die niemals unabhängig vom Feld und dem Inhalt verstanden werden kann – zu finden. Es kann kein Wissen ohne einem Wissenden und keine Erfahrung ohne eine Erfahrende geben. Dies macht es sinnvoll, die Lage des erlebenden anthropologischen Subjekts zu untersuchen und vor allem an dieser Stelle die Einheit von Körper und Geist zu nutzen.

Wie auch immer die Worte verwendet werden, müssen wir erkennen, dass das scheinbar theoretische Problem der Wiedervereinigung von Körper und Geist in einem Diskurs eingebettet ist, der sie überhaupt erst getrennt hat. „Therefore, we do not necessarily have a serious epistemological obstacle. What we do have is a problem of wording [...]“ (ebd.: 228)

Hastrup ist nicht daran interessiert, rationale Erkenntnis an sich zu kritisieren, sie will lediglich aufzeigen, dass besonders in der anthropologischen Forschung die Trennung nicht als sinnvoll erscheint und insbesondere die körperliche Erfahrung eine intensive Berücksichtigung benötigt. In ihrer historischen Analyse der cartesianischen Dualität kommt sie zu einem ähnlichen Schluss wie Gadamer. Die von den Naturwissenschaften – sie nennt explizit Galileo als Ursprung – dominierte Wissenschaft hatte ein mechanistische oder später biologistische

Weltsicht begründet. Wie Gadamer begründet sie die erste, auf das Selbst und damit nach Innen gerichtete, kritische Reflexion auf Augustinus. Im Gegensatz zu Augustinus, der damit eine an die Erfahrung und das Erleben des Individuums gebundene und verbundene Position vertritt, verändert sich bei Descartes die Innen/Aussen Dichotomie des Erlebens nach Innen. „The distinction made by Descartes between *res cogitans* and *res extensa* was the basis for the model of a sharp distinction between mind and body to which we have since then become accustomed.“ (ebd.: 229)

In einem letzten Schritt entsteht bei Descartes aus der „natürlichen“ Unsicherheit über die körperliche Erfahrung – die dem Geist moralphilosophisch untergeordnet ist – die Notwendigkeit, diese Unsicherheit zu kontrollieren.

Hastrup wendet sich generell gegen eine Ontologie, die auf der Trennung von Geist und Körper beruht und gegen die „kategorische“ Unterscheidung von Kant zwischen „reinem“ und „empirischem“ Wissen (ebd.:).

Sie argumentiert, dass sich die Erfahrungen im Feld (ebenso wie im Geist) im Körper des Anthropologen manifestieren. Wir nehmen die andere Kultur mit all unseren Sinnen in unseren Körper auf – wir inkorporieren die andere Kultur, mit all ihren Unterschieden und Besonderheiten. „Culture’ sediments and becomes part of the recessive or ‘hidden’ faculties of the self. The process of sedimentation is not the same for children or anthropologists, even though the analogy often springs to mind [...]“ (ebd.: 231).

Diese „kindliche“ Selbstverständlichkeit der kulturellen Wahrnehmung, die die körperlichen Ebene benötigt, in Kombination mit der alltäglichen Normalität der cartesianischen Dualität, lässt den Körper aus der Reflexion verschwinden, obwohl sie genau dort statt findet.

What we share cross-culturally is the absence of the body. In the relatively emotionless state of reasoning, the body tends to disappear experientially; this is what makes the Cartesian epistemology a ‘motivated misreading’. The dualism is based in lived experience, and then fallaciously interpreted as ontology. (ebd.: 232)

Hastrup kritisiert, dass in der anthropologischen Literatur (im Gegensatz zur anthropologischen Arbeit) der Körper zum Großteil ausgeblendet wird. „The scientific rationality has acclaimed the mind as the sole instrument of apprehension.“ (ebd.: 233) Kulturelle Modelle sind im Allgemeinen im Körper angesiedel-

ten, sowohl in dem Sinne, dass sie in körperlicher Praxis verinnerlicht werden, als auch, dass sie sehr oft in Handlungen ausgedrückt werden statt durch Worte. (ebd.:)

Für alle Menschen und damit auch für die in der Feldforschung interagierenden Individuen gilt:

The body is the zero-point of perception, the centre from which the senses project themselves out into the world and defines the horizon of the self. As zero-point it has remained absent from view — not unlike the ethnographer who has been a 'third person' in the cultural encounter in the field [...] (ebd.: 233f)

Ein bedeutender Punkt für Hastrup ist es, zu erkennen, dass die Welt der Feldforschung nicht durch die festen Koordinaten eines semantischen Raum erlebt wird. Darüber hinaus ist der Ausgangspunkt, von dem aus wir die Welt erleben, in ständiger Bewegung. Ethnographie beginnt mit der Reise anstatt der Karte und Anthropologen sind sich in der Regel ihrer veränderlichen Position in der globalen Kultur sehr bewusst. (ebd. 234)

Die Forschung ist eine Reise des Köpers in einem Raum, der sich in der körperlich erlebten Feldforschungspraxis erschließt. Es kann auf so einer nicht von fixen Koordinaten bestimmten Reise keine, wie von Descartes gefordert, letzte Sicherheit und Gewissheit geben. Der Körper des Anthropologen ist kein verobjektivierbarer Nullpunkt, er ist die einzige Referenz für die Erfahrung, die gemacht wird.

There is simply no referential practice outside a corporeal setting, in which the individual agent is situated. The shift to an egocentric approach to referentiality is a shift from a semantic to a pragmatic view of culture, and of science. This does not exclude 'semantic' interests of course; it only integrates studies of meaning in studies of practice.(ebd.: 234)

Ein sich somit veränderter, auf die körperliche Erfahrung gestützter Ausgangspunkt für anthropologisches Erkennen nützt beide Aspekte: Körper und Geist. Die drastische Aufwertung des Körperlichen in Hastrups Text ist nicht als Umkehrung der Dichotomie zu verstehen. Es ist als ein Hervorheben des in der Vergangenheit (seit Descartes) unterbewerteten Teils zu verstehen. Sie hebt besonders hervor, dass dies in der Anthropologie von besondere Bedeutung ist, weil die Arbeit im Feld und mit anderen Kulturen diesen Umstand verstärkt⁵⁷.

⁵⁷ Auch in den Naturwissenschaften ist die letzte kognitive Erfahrung an einen Körper – dem Wissenschaftler – gebunden.

Als Folge fordert sie auf, die Forschungspraxis und Methodologie zu überdenken:

Anthropology has grown within a field defined by Cartesian coordinates; culture and society were studied from 'above', so to speak. The objectivist road to knowledge went by a God's-eye view upon the world. To reach maturity, anthropology must work by its own lights and bring to methodological effect the fact that there is no disengaged standpoint of knowing. (ebd.: 236)

Als Konsequenz erweitert sie die Erkenntnis(gewinnung) um die Anerkennung des körperlichen Aspekts und damit einer bewusst nicht distanzierter sondern involvierten Forschung. „Human rationality is profoundly imaginative; it is a capacity for ordering representations, for making sense of unprecedented experiences, and for acting upon them in meaningful ways“ (Johnson 1991: 174). Bedeutung ist keine feste Beziehung zwischen Sätzen und (objektiver) Realität, wie vom Objektivismus gefordert, sondern es ist auch und vor allem in der anthropologischen Praxis ein in der Welt verortetes Ereignis.

[...] it is a dynamic, interactive and fundamentally imaginative process relating to previous experiences and embodied knowledge. Meaning does not exist in itself within the fixed coordinates of an abstract place; it is always meaning for someone in a particular social space. (Hastrup 1994: 236)

7.3.2 Peter Hervik: *Reflexivity Beyond the Author*

Die Arbeit von Hervik, aus dem gleichen Sammelband *Social Experience and Anthropological Knowledge* orientiert sich an einem Forschungsbeispiel von Hervik in Mexico, mit dem er das kritische und erkenntnistheoretische Potential der Reflexion in der Praxis der Feldarbeit und in der Wissensproduktion beispielhaft erläutert.

Hervik möchte in seinem Beitrag eine bestimmte reflexive Perspektive, zu geteilter Erfahrung und geteilter soziale Praxis in der anthropologischen Forschung, vorstellen. Die Reflexivität soll dabei helfen, die soziale Erfahrung im Feld in anthropologisches Wissen zu verwandeln.

In other words, the concept of reflexivity may provide the connection between shared social experience and a more general understanding of culture. Shared social experience does not imply identical experience: this is impossible. It simply implies that we attend to similar categorical conventions and practical tasks. (Hervik 1994: 79)

Ein mögliches Ergebnis dieser geteilten sozialen Erfahrung kann nach Hervik in einem geteilten Argumentieren⁵⁸ münden. Reflexivität wird von Hervik hier in einer besonderen Lesart erläutert: Er sieht Reflexivität mehr als Teil der intersubjektiven Erfahrung und des impliziten Kontexts der Feldforschung und weniger als ein analytisches Werkzeug zur Erstellung von Texten oder als selbstreflexives Bewusstsein des Autors (Hervik 1994: 79).

Ein großer Teil von (lokalem, kulturellen) Wissen wird als selbstverständlich angenommen und ist oft in unreflektierte Gewohnheiten eingebettet. Die Erkenntnis, dass dieses Wissen (einschließlich der Sprache) aus einem Bewusstsein für den lokalen Kontext, die lokale Kultur entspringt, ermöglicht es dem Ethnografen, durch Akkulturation in der Feldforschung, an diesem Wissen teilzuhaben. Es erlaubt dem Teilhaber zwischen Wichtigem und Unwichtigem in der jeweiligen Kultur zu unterscheiden. (ebd.: 86)

Die meisten Anthropologen würden wohl zustimmen, dass sie das lokale kulturelle Wissen nie so vollständig beherrschen werden wie die lokalen Experten und Informanten.

Dies ist jedoch auch nicht der Sinn und Zweck der anthropologischen Forschung als Sozialwissenschaft. Der Zweck der anthropologischen Forschung ist nach Hervik, den Unterschied zwischen lokalem Wissen und anthropologischem Verstehen herauszuarbeiten. Das Wissen verweist auf das unzugängliche, oft intime und implizite, auf einen speziellen sozialen Raum beschränkte Wissen. Verstehen wird als vom lokalen Kontext abgetrennte Expertise verstanden. Anthropologen sind jedoch in beiden Welten präsent, sie wissen als Teilnehmer im Feld Bescheid und sie verstehen analytisch aus der Distanz. (ebd.: 89)

Dieses aus dem dualen Verhältnis entstehende anthropologische Wissen (im Unterschied zum lokalen Wissen) kann aus verschiedensten Gründen in Frage gestellt werden, aber „[...] whatever we might ‚know‘, a genuinely anthropological understanding is different from mere knowing. The kind of truth anthropology

⁵⁸ Im englischen Originaltext verwendet der Autor den Begriff „(shared) reasoning“, der mir die Prozesshaftigkeit – die meiner Einschätzung nach in dem Text betont wird – des Unterfangens besser verdeutlicht „(geteiltes) Argumentieren“.

aims at is a general one, which lies beyond any particular narrative.“ (Hastrup 1992: 6 zit. nach Hervik 1994: 89.)

Nach Hervik ist es aber nicht von großer Bedeutung für die Produktion von anthropologischem Wissen, ob im gemeinsamen Argumentieren Konsens oder Dissens herrscht. Das gemeinsame Argumentieren drückt eine (gemeinsame) Reflexivität aus und anerkennt das wachsende gemeinsame Wissen, als auch das davon unabhängig wachsende lokale Wissen des Forschers. (Hervik 1994: 89f)

Shared reasoning and the embodiment of tacit cultural knowledge are the first steps towards understanding and ultimately towards written anthropological knowledge. Yet, reasoning itself still does not take the full step from „knowing“ the social space as participants to „understanding“ as detached analysts. (ebd.: 90)

Hervik erläutert im Weiteren den Unterschied zwischen intendierter und interpretierter Bedeutung, die nur durch die gemeinsame soziale Erfahrung im Feld unterschieden werden kann. Die intendierte Bedeutung im jeweiligen Kontext ist durch das verinnerlichte Hintergrundwissen für die jeweilige Situation zugänglich. Damit ist für Hervik auch der Unterschied zwischen semantischer Bedeutung und Sprache geklärt.

What is relevant is that participants assume they identify and comment on the same objects in the same world.... The level of referential uniqueness sustained by speakers is set relative to their motives; some referential contexts require finer individuation and more precise agreement than others. (Hanks 1990: 44 zit. nach Hervik 1994: 90).

Außerdem weist er darauf hin, dass die Machtverhältnisse, das Wissen und das in die Interaktion eingebrachte Prestige unterschiedlich sein können.

Vorläufig ist damit für Hervik der Prozess, in dem anthropologisches Wissen entsteht, durch die gemeinsame Erfahrung und das darauf folgende gemeinsame Argumentieren gekennzeichnet.

Im letzten Teil seiner Synthese von anthropologischem Wissen widmet sich Hervik der Reflexivität, die seiner Meinung nach auf mehreren Ebenen stattfindet. (Fast) alle beschriebenen Formen der Reflexivität treffen selbstverständlich für alle beteiligten Personen zu und sind individuell unterschiedlich. Die Grenzen der persönlichen Reflexion des Autors müssen genauso berücksichtigt

werden wie: „People are reflexive in practice without necessarily being ‚reflexive‘ as authors; they are self-aware and aware of others including the ethnographer.“ (ebd.: 92f)

Zuerst ist die persönliche Reflexivität des Individuums für ihn eine Grundkondition des Menschen, diese schließt es als eine Form des Denkens in die *conditio humana* mit ein. Der Kern der anthropologischen Reflexivität ist aber nicht mit dieser Selbstreflexion des Menschen gleich zu setzen. Dies würde den Forscher selbst ins Zentrum des wissenschaftlichen Prozesses stellen, was er jedoch nicht sein soll. (ebd.: 93).

Einen großen Anteil an der Reflexivität hat die Distanz, diese kann auf mehreren Ebenen stattfinden: emotional, kognitiv, persönlich oder physisch. Zwischen Forscher und Feld, zwischen den geteilten sozialen Erlebnissen und den in räumlicher Distanz aufgezeichneten Feldnotizen, der Tätigkeit im Feld und der Textproduktion am Schreibtisch. (ebd.: 92)

Reflexivität als Teil des menschlichen Daseins erfolgt unabhängig davon, ob Anthropologen anwesend sind oder nicht. Als Ethnographen erleben wir die Reflexivität des Anderen jedoch nur in dessen Anwesenheit, was uns selbst wiederum zu einer Quelle der Reflexion macht. Die lokale Bevölkerung ändert damit – wie wir – ihre Position im Erfahrungsraum. (ebd.: 93)

Reflexivität ist also eine Folge sozialer Erfahrung, die zu jeder interkulturellen Begegnung gehört, sie ist nicht die unvermittelte Welt des Anderen sondern entsteht zwischen mir und dem Anderen.

Accordingly, it is not produced by „external ideas, values, or material causes, but by one’s subjective, personal engagement in the practices, discourses, and institution that lend significance to the events of the world. (Callaway 1992: 37 zit. nach Hervik 1994: 93)

Eine so entstehende diskursive Reflexivität schließt daher nicht die Reflexivität des Anderen ein. Es handelt sich analytisch um zwei getrennte Reflexionen – empirisch jedoch sind sie kaum voneinander zu trennen, da sie im gleichen sozialen Raum- und Zeitgefüge stattfinden und manchmal sogar im gemeinsamen Argumentieren aufgehen. (Hervik: 93)

Hervik weist weiters auf die Ethnomethodologie hin und versucht sie in einen aus seiner Sicht anthropologischen Kontext zu setzen. Er verweist darauf, dass sich Sprache im weitesten Sinne nicht nur auf eine bereits existierende Realität bezieht, sondern dass sie die Realität eigentlich erst konstituiert. Mit Hilfe dieses Verständnisses von Reflexivität distanziert er sich auch von der introspektiven und narzisstischen Debatte über die oft postulierte in der Textproduktion stattfindende Selbstbeschreibung des Autors und gleichsam von der in der postkolonialen Kritik formulierten Machtposition des Autors. (ebd.: 94f)

Mit Latour (1988) erklärt er, dass reflexives Wissen nicht nur einen Realitätskonstituierenden Inhalt hat, sondern auch seinen eigenen Entstehungsprozess beinhaltet.

To be reflexive is to be self-conscious and also aware of the aspects of self necessary to reveal to an audience so that it can understand both the process employed and the resultant product [the text] and know that the revelation itself is purposive, intentional, and not merely narcissistic or accidentally revealing. (Myerhoff; Ruby 1982:2 zit. nach Hervik 1994: 95)

Insgesamt bezweifelt Hervik den Nutzen, alles Soziale in einen Diskurs zu verwandeln. Nach Tyler (1978), müssen wir der Versuchung widerstehen, dass Diskurse (der natürliche Diskurs wie auch wissenschaftliche Texte) an sich die Welt konstituieren, da sie lediglich zu unserem Verständnis davon beitragen. „My point is that reflexivity belongs in the world and not in spoken words and discourse.“ (Hervik 1994: 95)

Reflexivität wird häufig als ein wesentliches Merkmal des Diskurses und als Bewusstsein für den Prozess, bei dem Wissen produziert wird, definiert. Herviks Vorschlag ist es eine Unterscheidung zwischen der Reflexivität in Text und Diskursen zu der Reflexivität in der „Welt“ vorzunehmen.

Eine Reflexivität in der „Welt“ kann nur durch gemeinsame soziale Erfahrung über die Beteiligung im Alltag des praktischen Handelns erlangt werden und beinhaltet Erfahrung in beide Richtungen, vom Ethnographen zum „Anderen“ und umgekehrt. Daher ist Reflexivität nicht ausschließlich ein Prozess der Sprache, und es ist in keinem Fall ausreichend Reflexivität als individuelle auf das Selbst bezogene Aktivität zu verstehen.

Nur durch gemeinsame soziale Erfahrung, die die gesamte Feldarbeit und die wechselnden Positionen von Individuen beinhaltet, gewinnen wir Einblick in die kollektiven Überzeugungen, welche in kulturellen Modellen gespeichert sind.

Through shared social experience [...] we gain insight into the collective beliefs stored in cultural models. Sharing life and thoughts with people in common experience is a question not of native substitution, but of mismatching categories [...] In this process a space is created where shared reflexivity becomes an essential tool for gaining cultural knowledge.

Reflexivity and categorization go hand in hand: not as a result of reflexivity and language in themselves, but as a consequence of the embodied prototypes and cultural models. Categorization is an ordering device for both inner understanding and social interaction. Categories might be applied for real-world experience, or in presupposed, simplified worlds, but once established their significance and adequacy are reflected upon. To take this reflexivity as the constituting feature of reality would in my opinion be off the track, however.

I have argued that anthropological knowledge takes as its point of departure shared social experience, shared reasoning, the reflexivity of others and the ethnographer. It belongs to a different register with distinct goals that transcend local knowledge. Anthropological knowledge is not about representing native voices or about evoking lived experience by narrative constructions, but about generalizing the particular in a separate discourse. (Hervik 1994: 96f)

7.3.3 Marit Melhuus: Issues of Relevance – Anthropology and the Challenges of Cross-Cultural Comparison

Der Beitrag von Melhuus aus dem Sammelband *Anthropology, by Comparison* herausgegeben von André Gingrich und Richard Fox, untersucht im Spannungsfeld des kulturübergreifenden Vergleichs, auf die Geschichte der Philosophie und Anthropologie beziehend, ein Verständnis des Begriffs Kontext, den Melhuus in Folge zum Vergleichen heranzieht.

Melhuus leitet ihren Artikel über kulturübergreifendes Vergleichen mit der bekannten Debatte zwischen Marshall Sahlins und Gananath Obeyesekere ein. Anhand dieser zeigt sie auf, dass es voneinander abweichende anthropologische Ansichten und Interpretationen zu ein und demselben Tatbestand gibt: dem Tod von Captain Cook (Melhuus 2002: 70). Als anderes Beispiel wäre hier noch die Freeman-Mead Debatte (Freeman 1983) zu nennen.

Für die breite – und wahrscheinlich kritische – Öffentlichkeit unterstreichen solche Kontroversen jedoch, was manche auch als angeborene Schwäche der Anthropologie sehen: ihre idiosynkratische Natur, die auf der Praxis der Feldfor-

schung und dem Mangel an Kriterien von Wahrheit und Validierung beruht (vgl. Melhuus 2002: 70).

Diese Kontroversen zeigen Fragen der Auslegung, der Repräsentation, der Subjektivität und Intersubjektivität auf, sowohl in Bezug auf unser Verständnis der Darstellung von empirischen Realitäten als auch in Bezug auf die Intersubjektivität. In anderen Worten, sie beziehen sich auf die konstruktivistische Erzeugung von Ethnographie und die Produktion von anthropologischem Wissen. (ebd.)

In der Folge orientiert sich Melhuus' Arbeit an drei zentralen Aspekten im Rahmen der Anthropologie: die Praxis der Feldarbeit, der Begriff des Kontexts und die vergleichende Methode.

In rezenten Debatten scheinen vergleichende Forschungsansätze kein Thema zu sein, doch ihrer Meinung nach ist der Vergleich auf verschiedenen Ebenen inhärenter Bestandteil der Anthropologie. (ebd. 71)

Melhuus nennt dafür drei Hauptgründe: Erstens ist es generell akzeptiert, dass implizites Vergleichen ein Bestandteil jeder Wahrnehmung ist. Zweitens beinhaltet der Versuch einer Übersetzung immer eine vergleichende Position. Und Drittens ergibt sich aus dem – weiter unten ausgeführten – anthropologischen Prinzip der Distanzierung ein Vergleich, ipso facto entsteht der Vergleich im bewussten Wechsel der Positionen und der daraus resultierenden Kontrastierung von Realität. (ebd. 80)

Die Legitimation der Anthropologie als Wissenschaft hängt nicht nur von ihrer Fähigkeit ab, verschiedene partikuläre Lebenswelten zu beschreiben, sondern auch von ihrer Fähigkeit, Theorien zu generieren und damit einen Beitrag zum Verstehen des Menschen zu leisten. In diesem Bemühen stellt die vergleichende Methode ein wichtiges Potential dar, das es weiter zu erforschen gilt (ebd.: 72).

Anthropology is created at the interface between us and them, between sameness and difference, between one and many, between is and ought. Hence anthropology implies by definition a relational perspective, one that also forms the premise for grasping and conceptualizing other life-worlds, other sociocultural forms. The underlying assumption is that there are systematic variations in the

ways people organize and perceive their life-worlds and more over that recognition is possible across these differences. Anthropological work consists among other things of bridging this differences, of translating between one and the other, of cultural interpretation. Thus, anthropology rests on a notion of cultural relativism, which is inscribed in anthropological theory and which is itself a product of the variations that exist in the world. (ebd.: 72f)

Anschließend an diese theoretische Disposition und eines der unumstößlichsten Prinzipien der anthropologischen Methoden ist eine Praxis der Distanzierung: „to make the strange familiar and the familiar strange.“ (ebd.: 73) Diese Distanzierung ist gewollt, als ein analytisches Werkzeug und eine notwendige Technik, um Ethnozentrismen oder ein überzogenes "going native" zu vermeiden. Dies ist keine Verletzung oder Bevormundung gegenüber dem Lokalen. Es setzt den Anthropologen in eine flüchtige Position, „neither here nor there, both here *and* there.“ (ebd.)

Die Basis der Feldforschung ist weder Empathie noch Intuition, obwohl beide bedeutende Faktoren im anthropologischen Arbeiten darstellen. Die Arbeit besteht vor allem im Sammeln von empirischen Details und anthropologischer Analyse. Explizite und implizite Bedeutungen sichtbar zu machen ist eine konzentrierte Anstrengung, um diesen Details Sinn zu entlocken. Anthropologen betreten das Feld weder tabula rasa noch entkleiden sie es ihrer soziokulturellen Bezüge. Vielmehr verorten sie soziale Phänomene in ihrem Kontext und setzen sie in Bezug zu anderen sozialen Phänomenen, um ihnen Muster von Bedeutung zu entlocken, die auf verschiedene Arten in der soziokulturellen Lebenswelt verankert sind. (ebd.)

Einer der wichtigen Bezüge für den Anthropologen ist die Fachgeschichte, der historische Kontext.

Like any other academic discipline, anthropology has a history of accumulated knowledge. Some may consider this a burden, but to anthropologists who are engaged in the current debates and concerned with the practice of knowing (even „other knowing“, as Sahlins has put it), the history of anthropology [...] represents a creative source of reflection. (ebd.: 78)

Dieser ist vor allem bei der Theoriebildung und weniger in der Feldforschungspraxis relevant. Jedoch ist nicht zu übersehen, dass über die Theorie der Methoden, und darauf konzentriert sich Melhuus im weiteren, dieser historische Kontext auf die Praxis zurückwirkt (ebd.)

Aus diesem Grund wird zunächst auf die Geschichte des Vergleichs im Fach kurz Bezug genommen und die Kritik an der damaligen Herangehensweise als Ausgangspunkt für eine neue Betrachtung der komparativen Methode verwendet. „[...] a general anthropological understanding implies, by definition, comparison. Evans-Pritchard is reported to have said, „there is only one method in anthropology, the comparative method – and that is impossible.“ (Needham 1975: 365).“ (Melhuus 2002: 80)

Die Unmöglichkeit des klassischen Vergleichens ergibt sich zum Einen aus einer Anerkennung der Unzulänglichkeit eines positivistischen Ansatzes im Kontext von sozialen Tatsachen und zum Anderen aus dem Bewusstsein für die Schwierigkeit – wenn nicht sogar Unmöglichkeit – Bedeutung(en) aus anderen Kontexten (und damit beschäftigt sich die Anthropologie vor allem) eindeutig und unmissverständlich zu übersetzen. Daraus ergeben sich ernsthafte theoretische und methodische Probleme bei der Durchführung solcher Vergleiche. Innerhalb des positivistischen Paradigmas, in dem die methodischen Fragen um Probleme der Generalisierung und nicht der partikulären Beschreibung kreisten, wurde der interkultureller Vergleich als Methode zur Erzeugung und Überprüfung von Hypothesen gesehen (ebd.: 80f).

Seit dem der Fokus von einem universalistischen Kulturverständnis zu einer partikularistischen Beschreibung von Kultur verschoben wurde, fand auch eine Veränderung des methodologischen Fokus statt. Als Anthropologen fragen wir uns daher nun, wie wir zu unserem Wissen gekommen sind, und vergleichen damit nicht mehr die Ergebnisse der Forschung, sondern beschäftigen uns vergleichend mit den Methoden. Dies hatte vielfältige Diskussionen über Feldarbeit und den Prozess der Transformation von Daten in Texten angespornt (vgl. ebd.: 81).

Anthropologisches Vergleichen ist nach diesem Kulturverständnis nicht das Vergleichen von Objekten, Namen von Dingen oder Wesen, sondern das Vergleichen von Bedeutungen, von Entwürfen von Beziehungen zwischen Objekten, Personen, Situationen und Ereignissen. Ähnlichkeiten oder Unterschiede sind nicht in den Dingen selbst angelegt, sondern in der Art und Weise ihrer

Kontextualisierung. „In other words, what we compare are the contexts. [...] Despite a tacit acknowledgement of the significance of context in all anthropological practice, anthropology lacks an adequate theory of context.“ (ebd. 82)

Der Begriff Kontext ist an sich problematisch, weil er oft in einer selbstverständlichen Weise verwendet wird, ohne den Versuch, zwischen Kontext als Konzept und Kontext als gesellschaftlichem Phänomen zu unterscheiden (ebd.).

Damit ist ein weitere analytische Ebene erreicht, nämlich der Vergleich der Prozesse der Kontextualisierung selbst. Darunter ist die Analyse des vom Anthropologen konstruierten Kontextes zu verstehen. Dieser entsteht aus der Notwendigkeit, im Feld „sinnvolle“ Erfahrungen zu machen (vgl. ebd. 83ff). „I am convinced, that in order to get a better grasp on what anthropology is about, we need to explicate (and compare) these processes of making sense-ours, as well as theirs.“ (ebd. 86)

Den Kontext richtig zu erfassen impliziert ein besonderes und oft auch praktisches Wissen, ein kulturelles Verständnis. Umgekehrt entsteht durch Unsicherheit über das eigene Wissen auch Unsicherheit, wie zu kontextualisieren sei. Eine Theorie des Kontextes in einem vergleichenden Sinn kann dann dazu dienen, das Verständnis für kulturelle Spezifika zu verbessern, unterschiedliche kulturelle Logiken hervorzuheben, aber auch dazu, unsere eigene Reflexivität und kritische Auseinandersetzung mit der eigenen und der anderen Gesellschaft zu verbessern. (ebd.)

Melhuus meint folglich, dass wir uns nie allzu sicher sein können, ob wir die Dinge (Kontexte) richtig verstehen, weil der Kontext immer doppelt konstruiert ist: zuerst von den Anderen und dann vom Anthropologen. Unser Fokus sollte es sein, überzeugende Gründe für unsere Interpretationen (des Kontextes) zu finden, obwohl wir uns bewusst sind, dass dies nur eine der möglichen Interpretationen ist – jedenfalls sollte es die plausibelste sein. Plausibel nicht für den Autor selbst, sondern für die potentielle Leserschaft – eine weitere Ebene der selben Interpretation. Dies beinhaltet zuallererst, unsere eigenen Vorannahmen explizit darzulegen, damit unsere Erkenntnisse besser nachvollziehbar sind und sich dadurch für eine konstruktive Kritik öffnen. (ebd. 87)

7.4 Hermeneutische Anknüpfungspunkte an die Spuren

Schon anhand der Auswahl und der Ausführung der Spuren ist recht eindeutig erkennbar, in welchen Punkten und Themenbereichen eindeutige Überschneidungen zwischen der anthropologischen Praxis und Theorie, die sich in der anthropologischen Erkenntnistheorie verschränken, und der philosophischen Hermeneutik von Gadamer zu finden sind. Nicht alle Spuren weisen die gleichen Überschneidungen auf und weiters sind auch nicht alle wichtigen Eckpunkte, an denen sich die philosophische Hermeneutik entwickelt, in den Spuren enthalten.

Es ist jedoch nicht im Sinne dieser Arbeit eine Begründung der Anthropologie aus Gadammerscher Sicht zu entwerfen. Dies wäre im Kontext dieser Arbeit nicht nur vermessen, sondern ich denke, dass die Berechtigung der Anthropologie wie Melhuus ausführt aus dem Faktum abzuleiten ist, dass die Anthropologie relevantes Wissen produziert und dieses dem allgemeinen Wissenstand über Völker und Kulturen hinzufügt (vgl. Melhuus 2002: 79f).

Es erscheint mir hilfreich, an dieser Stelle der Arbeit die wichtigsten Überschneidungen kurz zu rekapitulieren.

In allen Spuren ist eine deutliche Kritik an der auf Descartes zurückzuführenden Trennung von Körper und Geist zu finden. Diese Kritik, die von Gadamer in seiner vehementen Kritik an den Methoden zu finden ist, zeigt sich im anthropologischen Kontext vielschichtiger. Hastrup nimmt direkten Bezug darauf, indem sie den Körper als ein zentrales Element der anthropologischen Wissensproduktion definiert. Melhuus ist in ihrer expliziten Kritik an Descartes und der cartesianischen Dualität unisono mit Gadamer und kritisiert an dieser Stelle wie Gadamer (in den Geisteswissenschaften) die Vormachtstellung der positivistischen Tendenzen in der Anthropologie.

Hervik impliziert in seiner Schlussfolgerung, dass Reflexion konkret in der physischen Welt verortet ist und sie nicht im Geist alleine vor sich gehen kann.

Zwei der drei Spuren heben auf verschiedene Weise, wie auch Gadamer, die erkenntnisfördernde – wenn nicht bedingende – Qualität der Distanz hervor. Im Gegensatz zu Gadamer, und ich sehe das als einen wichtigen Fortschritt, der sich aus der an der Orientierung an der sozialen und kulturellen Praxis der Anthropologie ergibt, ist nicht nur ein Zeitabstand (zur Wirkungsgeschichte) gemeint, sondern werden verschiedene Formen der Distanzierung in den Spuren exemplarisch angeführt.

Hervik spricht von einer vielschichtigen Distanz, die seiner Meinung nach eine Notwendigkeit für die Reflexion im anthropologischen Arbeiten ist. Erst durch die Distanz wird das anthropologische Zwischenspiel ermöglicht, aus dem sich Reflexion entwickelt und Erkenntnisgewinn ermöglicht wird.

Melhuus bezeichnet die Distanzierung allgemein als ein Prinzip der Anthropologie, das als Werkzeug bewusst und notwendigerweise angewendet werden muss, um aus der Differenz (vergleichend) Erkenntnis zu gewinnen.

Die Thematik des Relativismus ist im Kontext der Kultur- und Sozialanthropologie, wie bereits kurz angedeutet, sehr stark vom jeweiligen Verständnis des Kulturbegriffs beeinflusst. Ohne eine ausführliche Erklärung des Begriffs in den drei Texten gehe ich davon aus, dass immer ein relativistischer – mehr oder weniger – Kulturbegriff leitend war. Bei Melhuus wird schon in der Einleitung mit dem Beispiel der Captain Cook Debatte klar, dass für sie verschiedene Interpretationen möglich sind und für sie dieser plurale Perspektivismus durchwegs als positive Seite der Anthropologie zu sehen ist.

Der Sprachbegriff, der von Gadamer entwickelt wird, hat in den drei Spuren wenig bis gar keinen Raum. Es ist jedoch auch nicht verwunderlich, da dieses sehr allgemeinen und exklusive Verständnis von der Sprachlichkeit des Menschen in der anthropologischen Praxis im Allgemeinen wenig Bedeutung zugemessen wird.

Wobei sich aber alle drei Autoren einig sind – vor allem Hastrup weist darauf vehement hin – ist, dass Sprache, und vor allem die Aussage, nicht die einzige

Quelle für die anthropologie Wissensproduktion und den Zugang zu anthropologischem Wissen sein kann. Am deutlichsten ist dies bei Melhuus zu sehen, die sehr ähnlich zu Gadamer auf Augustinus verweist, den inneren Dialog zwar nicht erwähnt, aber den egozentristischen Ansatz von Augustinus betont.

Ebenso lässt sich in in allen drei Spuren der dialogische Aspekt der Gadamer-schen Sprachphilosophie finden. Am stärksten bei Hervik, der im gemeinsamen Argumentieren die Pointierung der geteilten sozialen Erfahrung sieht. Am wenigsten ist zum Dialog bei Hastrup zu finden, dies wiederum weil sie körperliche und emotionale Aspekte der anthropologische Erfahrung betont.

Der letzte Punkt, und ich denke es handelt sich im Kontext dieser Arbeit um den wichtigsten, zeigt in allen drei Spuren deutlich, dass die hermeneutische Begründung der Geisteswissenschaften von Gadamer nicht nur auf diese bezogen werden kann, sondern insbesondere auch auf eine sich in der sozialen Realität anderer Kulturen verortende Wissenschaft wie die Anthropologie. Bei Hervik erscheint mir dies am deutlichsten artikuliert, in der aus der gemeinsam erlebten sozialen Praxis stammenden Reflexion, die sich meiner Meinung nach im Gespräch mit den Anderen vollzieht. Bei Hastrup zeigt es sich am deutlichsten in ihrer Forderung, dass in der Anthropologie kein „zero-point“, keine Letztgewissheit erreicht werden kann. Mit Gadamer gesprochen heisst das für mich, dass wir immer *anders* verstehen. Melhuus weist ebenso darauf hin, dass sich keine letzte Gewissheit über soziale Phänomene erlangen lässt. Auf hervorragende Weise zeigt sie jedoch, dass dennoch ein bedeutungsvolles Vergleichen in der interkulturellen Forschung möglich ist. Es muss eben nicht immer so sein, wie es der Positivismus gerne hätte, dass nur unbestreitbare Fakten und Hypothesen im Verhältnis zueinander betrachtet werden können, sondern Kontexte können ebenso verglichen werden.

8. Fazit

Insgesamt konnte festgestellt werden, dass Gadamer und die philosophische Hermeneutik in der Kultur- und Sozialanthropologie nur wenig rezipiert wurde. Die wenigen direkten Spuren sind unbedeutend, da sie sich lediglich auf einzelne Begriffe beziehen (Horizont und Vorurteil), jedoch konnten einige als indirekt zu verstehende Rezeptionen ausfindig gemacht werden. Diese zeigen, dass die hermeneutische Philosophie Gadamers durchaus für die anthropologische Theoriebildung und Praxis von Bedeutung sein könnte.

Die bedeutendste Rezeption hermeneutischer Ansätze, die sich jedoch von der philosophischen Hermeneutik in wichtigen Kernpunkten unterscheidet, ist bei Clifford Geertz zu finden. Meiner Meinung nach trug diese jedoch nicht zu einer weiteren Rezeption von Gadamer in der Kultur- und Sozialanthropologie bei, sondern im Gegenteil, wurde durch die „Kulturhermeneutik“ eine Betrachtung anderer hermeneutischer Richtungen – insbesondere Gadamers – erschwert.

Ein weiteres Hindernis ist wahrscheinlich der oft missverstandene Traditionsbegriff Gadamers. Das Missverständnis beruht auf einer Lesart des Traditionsbegriffes, der als essentialistisch und in Bezug auf Machtstrukturen unreflektiert angesehen wird.

Meiner Einschätzung nach ist der Traditionsbegriff bei Gadamer als Container zu verstehen, der, ähnlich dem Kulturbegriff in der zeitgenössischen Kultur- und Sozialanthropologie, nicht als abgeschlossen gelten kann. Insofern kann eine weitere Auseinandersetzung mit Gadamer für die Kultur- und Sozialanthropologie neue Sichtweisen und Perspektiven auf die nicht abgeschlossene Debatte um den Kulturbegriff ermöglichen.

Die ablehnende Haltung Gadamers gegenüber Aussagesätzen zugunsten eines dialogischen Verständnisses von Sprache ist im Kontext der Kultur- und Sozialanthropologie an einer wichtigen Stelle brauchbar: In der Debatte um den essentialistischen Aspekt des Kulturbegriffs.

Mit Gadamers Sprachverständnis ist ein offener und multidimensionaler Kulturbegriff sehr gut zu argumentieren, weil die wissenschaftliche Sprache (oder die Sprache ganz allgemein) auch bei einer alle Teilaspekte berücksichtigenden

Definition an ihre Grenze stößt. Selbst wenn die sprachliche Grenze ausgereizt werden würde, bliebe eine essentialistische Definition über, die alle nichtsprachlichen Aspekte von Kultur überdecken würde.

Der Praxisbezug der von Gadamer entwickelten Hermeneutik lässt sich in den drei Spuren, die in dieser Arbeit vorgestellt wurden, wiederfinden. Jedoch möchte ich darauf hinweisen, dass in keinem der drei Texte ein direkter Bezug zu Gadamer hergestellt wurde, obwohl sich vor allem epistemologisch durchaus relevante und klare Überschneidungen finden lassen. Generell sehe ich in der Epistemologie Gadamers einige Punkte, die sich für eine Rezeption in der Kultur- und Sozialanthropologie sehr gut eignen.

Wie in der neuen vergleichenden Anthropologie (Gingrich; Fox 2002) zu sehen ist, kann eine Neuüberprüfung älterer Traditionen durchaus von großem Wert für aktuelle Probleme und Fragestellungen sein, in diesem Sinne kann eine Überprüfung der hermeneutischen Tradition, insbesondere der Hermeneutik Gadamers, wertvoll sein.

Ein Argument hierfür, analog zur Vergleichenden *conditio humana* bei Melhuus, ist die hermeneutische *conditio humana*, die seit Augustinus in der Hermeneutik verankert ist.

Ein weiteres Indiz für die epistemologische Nutzbarmachung der Hermeneutik Gadamers in der Kultur- und Sozialanthropologie ist in seiner, grundlegend aus der Praxis und der Welt entspringenden, Reflexion zu finden.

Such a science would begin from the premise of our initial engagement with the world of nature, instead of our detachment from it. And in place of the idea that human beings ordinarily inhabit worlds of culturally constructed meaning, one could argue [...] that people „live culturally“ (Ingold 1998: 7)

Ebenso wird von Melhuus die Problematik rund um den Begriff Kontext aufgegriffen, der ihrer Meinung nach in der Anthropologie noch nicht ausreichend diskutiert wurde. Dilley formuliert das in der Einleitung zu seinem Sammelband *The Problem of Context* noch deutlicher:

Context is one of the central concepts of social anthropology. It is one of the distinctive features and it is relied upon as an indispensable part of anthropological method. Despite the importance of context [...] it is surprising to find how little attention has been given to the topic over the history of the discipline. (Dilley 1999: 1)

Die Hermeneutik setzt sich, seit ihrem Beginn in der Antike, intensiv mit der Problematik des Kontext auseinander – bis Gadamer jedoch fast ausschließlich Text bezogen. Nach der Annäherung an sozialwissenschaftliche Probleme und Fragestellungen durch Gadamer, kann hermeneutische Kontexttheorie möglicherweise in die Kultur- und Sozialanthropologie bereichernd einfließen.

Quellenverzeichnis

Verwendete Literatur

Abu-Lughod, Lila: „Writing against Culture“. In Richard Fox [Hrsg.]: Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press: 1991: S.137-162

Alvesson, Mats; Skoldberg, Kaj: Reflexive Methodology, New Vistas for Qualitative Research. London: Sage 2000

Apel, Karl-Otto (1971): Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Ast, Friedrich: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut: 1808

Augustinus, Aurelius: De trinitate: Neu übersetzt und mit einer Einleitung – herausgegeben von Johann Kreuzer. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2001

Appadurai, Arjun (2000): Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press

Barnard, Alan (2000): History and Theory in Anthropology. Cambridge University Press

Baumann, Gerd (1999): The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities. New York: Routledge

Baumann, Gerd; Gingrich, Andre [Hrsg.] (2004): Grammars of Identity, Alterity. A Structural Approach. New York, NY [u.a.]: Berghahn Books

Beer, Bettina; Fischer, Hans [Hrsg.] (2003): Ethnologie: Einführung und Überblick. Berlin: Reimer

Beer, Bettina [Hrsg.] (2008): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Reimer

Beer, Bettina; Fischer, Hans [Hrsg.] (2009): Wissenschaftliche Arbeitstechniken in der Ethnologie. Berlin: Reimer

Betti Emilio (1962): Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen: Mohr

Charmaz, Kathy: Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis. London: SAGE 2006

Dilley, Roy [Hrsg.] (1999): The Problem of Context. Oxford: Berghahn

Dilthey, Wilhelm (1882): Erläuterungen zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ [Althoff-Brief]. Göttingen

Dilthey, Wilhelm (1894): Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Berlin

Dilthey, Wilhelm (1900): „Die Entstehung der Hermeneutik“. In: Dilthey, Wilhelm (1957): Gesammelte Schriften, Bd. V. Stuttgart/Göttingen

Dilthey, Wilhelm (1927): „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“. In: Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften Ges. Werke Bd. VII. Leipzig

Dobschütz, von Ernst (1921): „Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie“. In Harnack-Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Haarlack zu seinem siebenzigsten Geburtstag (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig: S.1-13

Ferraro, Gary (2008): Cultural Anthropology. An Applied Perspective / internat. student ed.. Belmont: Thomson Wandsworth

Fischer, Hans [Hrsg.]: Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin: Reimer 2002

Fox, Richard G. [Hrsg.] (1991): Recapturing Anthropology. Working in the present. Santa Fé: School of American Research Press

Freeman, Derek (1983).Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge: Harvard University Press.

Gadamer, Hans-Georg [Hrsg.] (1949): Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie von Wilhem Dilthey. Frankfurt am Main

Gadamer, Hans-Georg (1976): Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft; Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp,

Gadamer, Hans-Georg (1986): Gesammelte Werke Band 2: Hermeneutik | Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

Gadamer, Hans-Georg (1990): Gesammelte Werke Band 1: Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode-Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

Gadamer, Hans-Georg (1993): Gesammelte Werke Band 8: Ästhetik und Poetik; 1 Kunst als Aussage. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

Gadamer, Hans-Georg (1995a): Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau. Frankfurt am Main: Klostermann,

Gadamer, Hans-Georg (1995b): Gesammelte Werke Band 10: Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

Geertz, Clifford (1973): The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books

Gellner, Ernest (1985): Relativism and the social Sciences. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press

Gingrich, Andre (1999): Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung. Wien: Böhlau Verlag

Gingrich, Andre; Fox, Richard R. [Hrsg.] (2002): Anthropology, by Comparison. New York: Routledge

Gingrich, Andre (2004): „Conceptualizing Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Differences and Moralizing about Othering“. In Baumann, Gerd; Gingrich, Andre [Hrsg.]: Grammars of identity, alterity. A Structural Approach. New York, NY [u.a.]: Berghahn Books

Glaser, Barney G.; Anselm L. Strauss (2008): Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber

Gotz, Gerhard (2007): Ring-Vorlesung WS 2007/08: Methoden und Disziplinen der Philosophie. unveröffentlichtes Typoskript, vom Autor zur Zitation freigegeben

Grondin, Jean (1982): Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer. Königstein/Ts.: Forum Academicum

Grondin, Jean (1991): Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Grondin, Jean (2000): Einführung zu Gadamer. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

Grondin Jean (2000a): Was heißt verstehen? Aus dem hermeneutischen [sic] Zirkel heraus. Tübingen (PDF zum download verfügbar unter:

http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Was_heist_verstehen_.pdf)

Grondin, Jean (2001): Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Habermas, Jürgen (1971a) Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“. In Apel, Karl-Otto: Theorie Diskussionen – Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp: S.45-56

Habermas, Jürgen (1971b) Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In Apel, Karl-Otto: Theorie Diskussionen – Hermeneutik und Ideologiekritik: Frankfurt am Main: Suhrkamp: S.120- 159

Hanks, W.F. (1990): Referential Practice: Language and Lived Space Among the Maya. Chicago and London: University of Chicago Press

Hannerz, Ulf (1992) : Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Maning. New York: Columbia Univ. Press

Hastrup, Kirsten (1992): „The Native Voice – and the Anthropological Vision“. In Social Anthropology / Anthropologie Sociale, 1, 3: S.173-186.

Hastrup, Kirsten (1994): „Anthropological Knowledge Incorporated – Discussion“. In Hastrup, Kirsten & Hervik, Peter [Hrsg.]: Social Experience and Anthropological Knowledge. London: Routledge

Hastrup, Kirsten; Hervik, Peter [Hrsg.] (1994b): Social experience and anthropological knowledge. London: Rutledge

Heidegger, Martin (1967): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Heidegger, Martin (1988): Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Klostermann

Heidegger, Martin (1989): „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. In: Hermann, Friedrich-Wilhelm von [Hrsg.]: Gesamtausgabe Band 65 Abt. 3, Unveröffenliche Abhandlungen Vorträge. Frankfurt am Main: Klostermann

Heidegger, Martin (1993): Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung; frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920 [hrsg. von Claudius Strube] – Gesamtausgabe Band 59: Abt. 2, Vorlesungen 1919. 1944. Frankfurt am Main: Klostermann

Helmholtz, H. von (1884): „Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften“. In Helmholtz, H. von: Vorträge und Reden. Braunschweig

Hervik, Peter (1994): „Reflexivity Beyond the Author“. In Hastrup, Kirsten & Hervik, Peter [Hrsg.]: Social Experience and Anthropological Knowledge. London: Routledge

Hoffmann, Achim (1993): Komplexität einer künstlichen Intelligenz: Dissertation in Philosophie. Technische Universität Berlin 1993 veröffentlicht unter <http://www.cse.unsw.edu.au/~achim/Research/Philosophie/book.html> [zuletzt besucht am 11.November 2009]

Hume, David (1960): A Treatise of Human Nature. Oxford

Illius, Bruno (2003): „Feldforschung“. In Beer, Bettina / Fischer, Hans [Hrsg.]: Ethnologie: Einführung und Überblick. Berlin: Reimer: S.73. 101

Ingold, Tim [Hrsg.] (1998): Key debates in Anthropologie. London: Routledge

Johnson, Mark (1991): The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press

Jung, Matthias (2001): Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag

Kant, Immanuel (1784): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784: S.481-494

Kant, Immanuel (1999): Die drei Kritiken. Band 3; Kritik der Urteilkraft. Köln: Parkland Verlag

Kimmerle, Heinz (2002): Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg: Junius

Kimmerle, Heinz (2005): Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie. Nordhausen: Bautz

Klein, Hans-Dieter (2005): Geschichtsphilosophie: eine Einführung. Wien: Literas

Krämer, Hans (2007): Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus. München: Beck

Kuhn, Helmut (1949): „The Phenomenological Concept of ‚Horizont‘ “. In Philosophical Essays in Memory of Husserl, ed. M. Faber. Cambridge 1940: S.106-123.

Kuper, Adam (1994): „Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropologie“. In: Man, Vol. 29, Nr. 3; S.537-554

Latour, Bruno (1988): „The politics of explanation: an alternative“. In Woolgar, S. [Hrsg.] Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge. London:Sage

Leaman, George (1993): Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen. Hamburg: Argument-Verl

Makkreel Rudolf (1997): „Kant, Dilthey, and the Idea of a Critique of Historical Judgement“. In Rodi Frithjof [Hrsg.]: Dilthey-Jahrbuch 10 /1996. Für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft. Vandenhoeck + Ruprecht Gm Verlag: S.61-79

Malinowski, Bronislaw (1922): Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea. Verlag Dietmar Klotz

Mall, Ram Adhar (2003): Essays zur interkulturellen Philosophie, eingeleitet und hrsg. von Hamid Reza Yousefi. Nordhausen: Bautz Verlag

Mall, Ram Adhar (2005): Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen. Nordhausen:Traugott Bautz Verlag

Marcus, George E. (1999) : Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: Univ. of Chicago Press

Mauss, Marcel (1990): Die Gabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Melhuus, Marit (2002): „Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison“. In Gingrich, Andre; Fox, Richard R. [Hrsg.]: Anthropology, by Comparison. New York: Routledge: S.70. 91

Myerhoff, B.; Ruby, J. (1982) „Introduktion“. In Ruby, J. [Hrsg.]: A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Needham, Rodney (1975): „Polythetic Classification. Convergence and Consequences“. In Man 10: S. 349. 369

Olwig, Karen Fog; Hastrup, Kirsten [Hrsg.] (1997): Siting Culture. The Shifting Anthropological Object. London [u.a.]: Routledge

Oruka, Henry Odera (1988): „Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'“. In: Wimmer, Franz Martin [Hrsg., Übersetzer]: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag: S.35-54

- Popper, Karl Raimund (2002): Logik der Forschung. Tübingen: Mohr Siebeck
- Pöggeler, Otto (1983): Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg/
München
- Rapport, Nigel; Overing, Joanna (2000): Social and cultural anthropology: the key
concepts. London: Routledge
- Riegler, Johanna (2000): Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff. Wittgenstein 2000
Working Papers Band 2. PDF zum download verfügbar unter: [http://www.oeaw.ac.at/
sozant/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=42](http://www.oeaw.ac.at/sozant/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=42) [zuletzt besucht
Montag, 14. Dezember 2009]
- Sahlins, Marshall (1981): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Salat, Josef Ludwig (1976): Hermeneutische Vernunft und ethnologische
Forschung. Dissertation Universität Wien
- Schleiermacher, Friedrich (1977): Hermeneutik und Kritik. Hrsg. von Manfred Frank,
Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Scholz, Oliver (1999): Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen
der Hermeneutik und Sprachphilosophie. Frankfurt/M.: Kostermann
- Stagl, Justin (2002): „Feldforschungsideologie“. In: Fischer, Hans [Hrsg.]:
Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin: Reimer: S.267. 291
- Stegmüller, Wolfgang (1975): Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und
moderne Antworten. Der sogenannte Zirkel des Verstehens. Darmstadt: Wiss.
Buchgesellschaft
- Stellrecht, Irmtraud (1993): „Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung“. In: Kokot,
Waltraud [Hrsg.]: Handbuch der Ethnologie. Berlin: Reimer: S. 29-73.
- Taylor, Charles (1975): Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom
Menschen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Tyler, Stephen (1978) The Said and the Unsaid: Mind, Meaning and Culture. London
and New York: Academic Press.

Winter, Max (2007): Clifford Geertz als Markstein einer Debatte zwischen Kultur- und Sozialwissenschaften: ein Theoriebericht. / Diplomarbeit, Universität Wien

Wolf, Eric (2000): Europe and the People Without History. Berkley: University of California Press

Wimmer, Franz Martin (1978): Verstehen, Beschreiben, Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse. Freiburg/München: Alber Verlag

Wimmer, Franz Martin [Hrsg., Übersetzer] (1988): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag

Wimmer, Franz Martin (2000): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Stuttgart: UTB Verlag

Wright, von Georg Henrik (2000): Erklären und Verstehen. Berlin: PHILO Verlag

Lexika

Barnard, Alan; Spencer, Jonathan [Hrsg.] (2004): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropologie. London: Routledge

Hadler, Alois (2000): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg/Basel/Wien: Herder

Hogen, Hildegard (2009): Der Brockhaus. Philosophie: Ideen, Denker und Begriffe / Hrsg. von der Lexikonred. des Verl. F. A. Brockhaus, Mannheim. [Projektleitung: Hildegard Hogen. Autoren Elisabeth Conradi ...] . - 2., erw. Aufl. Mannheim: Brockhaus

Internet

<http://polylog.org> „[...] eine virtuelle Plattform für die weltweite Diskussion zu Themen interkulturellen Philosophierens.“ (<http://prof.polylog.org/obj-de.htm>) [zuletzt besucht am Montag, 14. Dezember 2009]

Anhänge

Abstract Deutsch

Die vorliegende Arbeit versucht der Frage nachzugehen inwiefern die philosophische Hermeneutik, wie sie von Gadamer in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* entworfen wurde, in der Kultur- und Sozialanthropologie rezipiert wurde und ob eine weitere Rezeption sinnvoll ist. In der theoretischen Ausführung wird zuerst auf die Formierung der Geisteswissenschaften Bezug genommen, um die Problematik der wissenschaftlichen Methode(n), die eine zentrale Rolle in der Arbeit Gadamers spielt auszubreiten. Darauf folgt eine ausführliche Beleuchtung des Begriffs Hermeneutik. Eine kurze Darlegung der Geschichte der Hermeneutik wird für einen historischen Kontext entworfen. Insbesondere die Hermeneutik Heideggers, auf die ein Großteil der Hermeneutik Gadamers aufbaut wird besprochen. Die Rezeption von Gadamer orientiert sich an den Begriffen: Historismus, Vorurteil, Horizont, Wirkungsgeschichte, wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, Wachsamkeit, Tradition, Klassik, Anwendung, Relativismus und Sprache.

Die Analyse der Rezeption in der Kultur- und Sozialanthropologie erfolgt auf dreifache Weise. Zuerst wird der Kernbegriff des Fachs: Kultur – kritisch betrachtet und für eine Nutzbarmachung im Gadamerschen Kontext ausgeführt. Anschließend wird eine notwendige Abgrenzung zu Clifford Geertz vorgenommen, da dieser seine Arbeitsweise selbst als hermeneutisch bezeichnet und sich daraus in der Kultur- und Sozialanthropologie eine nahezu synonyme Verwendung der Geertzschen Arbeit und Hermeneutik ergeben hat, die aus Sicht dieser Arbeit problematisch ist. In der abschließenden Spurensuche wird versucht einige Überschneidungen Gadamers in der rezenten Kultur- und Sozialanthropologie exemplarisch darzustellen. Dies wird anhand von Texten von Kirsten Hastrup, Peter Hervik und Marit Melhuus vorgenommen. Das Fazit versucht einen Ausblick für eine weitere Auseinandersetzung mit Gadamer, vor allem im Kontext der anthropologischen Epistemologie, zu geben.

Abstract Englisch

The paper attempts to explore the question to what extent the philosophical hermeneutics designed by Gadamer in his *Wahrheit und Methode*, was received in cultural and social anthropology, and in how far a further reception would be fruitful. At first, in this theoretical text, the formation of the humanities is being examined in reference to the problems of scientific method, which plays a central role in the work of Gadamer. This is followed by a detailed clarification of the term hermeneutics.

A brief description of the history of hermeneutics is created to shape a historical context. In particular the hermeneutics of Heidegger, who was an important base for Gadamer's thoughts on hermeneutics is discussed. The reception of Gadamer is based on the concepts: „Historismus“, „Vorurteil“, „Horizont“, „Wirkungsgeschichte“, „wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“, „Wachsamkeit“, „Tradition“, „Klassik“, „Anwendung“, „Relativismus“ and „Sprache“.

The analysis of Gadamer's reception in the field of Anthropology is done in three different, yet connected, ways. First, the core concept of the science – culture – is being scrutinized and critically developed for a utilization in the reception of Gadamer.

Then, a necessary distinction from Clifford Geertz has to be made, since he called his interpretative approach himself a hermeneutic one. In consequence Geertz's approach and hermeneutics are used virtually synonymous in anthropology, which is problematic from the perspective of this paper. In the final chapter called „Spurensuche“ traces of hermeneutics in the Gadamerian sense are being tracked down in current anthropological texts. This work is being exemplified by three texts namely by Kirsten Hastrup, Peter and Marit Hervik Melhuus. The conclusion attempts an outlook for a further discussion of Gadamer especially in the context of anthropological epistemology.

Lebenslauf

Michael Zellinger

Persönliche Daten:

Geburtsdatum: Geb. 14. August 1978
Geburtsort: Wels
Familienstand: ledig
Österreichischer Staatsbürger

Schulbildung:

1985-1989 Volksschule: VS Rainerstrasse Wels
1989-1998 Realgymnasium: BRG Wallererstrasse Wels

Zivildienst:

Oktober 1998-1999 Rettungssanitäter Rotes Kreuz Wels

Hochschule:

2000-2001 Landschaftsplanung – Universität für Bodenkultur Wien
2001-2002 Soziologie – Universität Wien
2002-2012 Kultur- und Sozialanthropologie – Universität Wien

Berufserfahrung:

Juli + August 1997: Arge Schmittentunnel
Juli + August 1998: Arge Kaponingtunnel

2004-2006 ImPulsTanz: Freier Mitarbeiter: Bereich Workshops & Research;
Festivalorganisation und Leitung des Workshop Office

2006-2009 ImPulsTanz: Artistic Director-Bereich Workshops & Research,
Organisation, Programmation und Leitung des Workshop
Office

2010-2011 ImPulsTanz: Freier Mitarbeiter: Bereich EU Projekte,
EU Einreichungen, Produktionsleitung

2011-aktuell CIN Consult: Freier Mitarbeiter: Forensischer Analyst für
Gutachten und Netzwerkanalysen

Sprachkenntnisse:

Deutsch (Muttersprache)
Englisch(Verhandlungssicher)
Spanisch(Grundkenntnisse)