

Aus:

GABRIELE CAPPAI, SHINGO SHIMADA, JÜRGEN STRAUB (HG.)

Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse

Hermeneutik und die komparative Analyse

kulturellen Handelns

Juni 2010, 304 Seiten, kart., 28,80 €, ISBN 978-3-89942-793-6

Die Beschreibung und Erklärung menschlichen Handelns und seiner Objektivationen bleibt eine Herausforderung. Aktuelle Strömungen der Hermeneutik verzahnen Handlungs- und Kulturanalysen und stellen semantisch differenzierte Begriffe der »Kultur«, des »Handelns«, »Verstehens« und »Erklärens« zur Verfügung.

Der Band versammelt Beiträge aus der Soziologie, Psychologie und Pädagogik und vereint theoretische, begriffsanalytische sowie methodische Überlegungen mit Ergebnissen historischer, systematischer und empirischer Studien. Als durchgängiger Bezugspunkt erweist sich das verzwickte Problem methodischen Fremdverstehens in interkulturellen Konstellationen.

Gabriele Cappai (Prof. Dr. phil.) lehrt an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth.

Shingo Shimada (Prof. Dr. phil.) lehrt Japanologie an der Universität Düsseldorf.

Jürgen Straub (Prof. Dr. phil.) lehrt Sozialtheorie und Sozialpsychologie an der Universität Bochum.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts793/ts793.php

Inhalt

Vorwort 7

Zur Einführung

GABRIELE CAPPAL
Die unbewältigten Aufgaben der Kulturforschung.
Ein handlungstheoretischer Aufriss 11

Theoretische Positionen und methodologische Reflexionen

JÜRGEN STRAUB
Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und
komparative Analyse in der Kulturpsychologie 39

RALF BOHNSACK UND ARND-MICHAEL NOHL
Komparative Analyse und Typenbildung
in der dokumentarischen Methode 101

GABRIELE CAPPAL
Kultur und Methode – Über die Relevanz rekonstruktiver Verfahren
für die Erforschung fremdkultureller Lagen 129

Empirische Analysen und praktische Applikationen

SHINGO SHIMADA
Biographie, Kultur, sozialer Wandel 159

ARNOLD ZINGERLE
Höflichkeit als Wertbegriff einer Kultur der Differenz 177

RAINER KOKEMOHR
Interpretation – Lektüre – Interkulturalität 201

Materiale Studien und zeitdiagnostische Perspektiven

WOLFGANG SCHOBERTH
Kulturhermeneutik und Religionsforschung – George A. Lindbecks
Religionstheorie und das Verstehen christlicher Lehre 227

GEORG KAMPHAUSEN
Das Problem der Generationen: Kultursoziologische Konsequenzen
einer wissenssoziologischen Debatte 249

HANS-GEORG SOEFFNER UND DARIUŠ ZIFONUN
Integration – eine wissenssoziologische Skizze 279

Autorinnen und Autoren 297

Vorwort

Die wissenschaftliche Beschreibung und Erklärung menschlichen Handelns sowie seiner vielfältigen Objektivationen stellt in verschiedenen Disziplinen eine komplexe Aufgabe und bleibende Herausforderung dar. In neueren Diskussionen steht die *kulturelle* Konstitution oder Regulation von Handlungen mit im Zentrum der Aufmerksamkeit. In aktuellen Strömungen der Hermeneutik sind Kulturanalysen und Handlungsanalysen demgemäß eng miteinander verwoben. Es besteht zunehmend Konsens darüber, dass es im Grunde genommen eine fruchtlose, oft sogar irreführende theoretische Abstraktion ist, vom Handeln zu sprechen, ohne zugleich über Kultur zu reden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass man einem einseitigen Kulturalismus das Wort reden müsste (der seinen Blick womöglich noch auf sog. Nationalkulturen oder räumlich und zeitlich noch weiter ausgreifende Kulturen einengt). Handlungen werden unter mannigfachen Bedingungen vollzogen und sind durch vielerlei Gründe und Hintergründe bestimmt. Sie sind nicht zuletzt *individuell* motiviert und besitzen subjektive Sinn- und Bedeutungsgehalte, die sich durch Kulturanalysen allein keinesfalls erfassen lassen. Die kulturelle Seite der vielschichtigen Semantik und Pragmatik des Handelns ist nur *eine* von mehreren – allerdings eine wichtige, lange Zeit zum Schaden der Sache allzu sehr vernachlässigte.

Der Begriff des *kulturellen Handelns* ist eigentlich tautologisch. Wer Handlungen als sinn- und bedeutungsstrukturierte Phänomene auffasst, hat es stets *auch* mit kulturellen Phänomenen zu tun. Ebenso selbstverständlich ist es, dass sich Handlungswissenschaftler/innen ihrem Gegenstand gar nicht anders annähern können als im Zuge *komparativer Analysen*. Ohne vergleichende Betrachtungen ist in den interpretativen Wissenschaften vom Menschen nichts möglich. Alle diese heute so geläufigen Einsichten fordern indes eingehende Reflexionen auf komplexe theoretische Grundbegriffe und anspruchsvolle Verfahren.

Es stehen heute pragmatisch und semantisch differenzierte Begriffe der „Kultur“, des „Handelns“ und nicht zuletzt des „Vergleichens“, „Verstehens“ und „Erklärens“ zur Verfügung, die das Fremdverstehen in den Sozial- und Kulturwissenschaften als eine theoretisch begründete und methodisch kontrollierte Praxis ausweisen. In aktualempirischen Forschungen ist dies ebenso deutlich wie in eher historisch oder systematisch angelegten Studien. Dabei sind sich heute viele darin einig, dass es niemals nur einen, sondern stets mehrere, einander ergänzende und herausfordernde Wege des Beschreibens, Verstehens und Erklärens psycho-soziokultureller Phänomene gibt. In der interpretativen Sozialforschung und Kulturanalyse ist diese Pluralität nur durch dogmatische Festsetzungen und Zwang aus der Welt zu schaffen.

Der Band versammelt Beiträge aus der Soziologie, Psychologie und Pädagogik. In einigen Abhandlungen werden Perspektiven eingenommen und Fragestellungen bearbeitet, die die Grenzen einer einzelnen Disziplin überschreiten. Auf der gemeinsamen Grundlagen eines „bedeutungsorientierten“ Kulturbegriffs werden sowohl theoretische, begriffsanalytische und methodische Überlegungen angestellt als auch Ergebnisse historischer und aktualempirischer Studien präsentiert. In den vorgestellten empirischen Arbeiten kommen qualitative Verfahren der Sozialforschung und Kulturanalyse zum Einsatz – von der „dokumentarischen Methode“ über die „relationale Hermeneutik“ bis hin zu Interpretations- und Lektürefahren, die Anregungen der Psychoanalyse aufnehmen. Schließlich enthält das Buch historische Untersuchungen und zeitdiagnostische Skizzen zu kulturellen und sozialen Aspekten moderner Lebensformen, die z.B. wissenssoziologische Fragen nach der Integration moderner Gesellschaften, das Problem der Generationen, die Religion und Religionsforschung oder die (kulturspezifische) Rolle von Höflichkeit im zwischenmenschlichen Umgang betreffen. Unabhängig von den Einzelthemen zieht sich die Aufgabe eines theoretisch und methodisch anspruchsvollen „Verstehens des Verstehens“ wie ein roter Faden durch alle Abhandlungen.

Die Beiträge des Sammelbandes sollen aktuelle Entwicklungen der disziplinären und interdisziplinären Sozialforschung und Kulturanalyse vermitteln und das Verständnis einer Forschungspraxis befördern, in denen kulturelle Handlungen und Praktiken sowie interkulturelle Konstellationen im Mittelpunkt des Interesses stehen.

Das Buch ist dem Andenken an Joachim Matthes gewidmet, der am 3. Mai 2009 im Alter von 78 Jahren verstorben ist. Viele Jahre lehrte Joachim Matthes an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Mitglied des Instituts für Soziologie. Dieses Institut entfaltete auch dank seiner Persönlichkeit eine weit über die Grenzen der Disziplin hinausreichende Attraktivität

– nicht nur in der Universität am Ort. Zu den wesentlichen Dingen, die man von ihm lernen konnte, gehörte es, nicht nur sich selbst, sondern auch die Anderen und Fremden ernst zu nehmen. Wer das in seiner Nähe versuchte, kam um die Reflexion und Revision nicht nur seiner wissenschaftlichen Begriffe, Theorien und Methoden kaum herum. Damit war es nicht genug. Zusammen mit dem kognitiven Ego- und Nostrozentrismus stellte unser gemeinsamer Lehrer und Mentor auch das damit auf subtile, oft kaum merkliche Weise verwobene Handeln in Frage. Er forderte Studierende *als Personen* heraus – nicht bloß durch das, was er sagte, sondern mehr noch durch sein oftmals besonderes Tun und Lassen, das man vielleicht ganz gut charakterisieren kann als eine nach allen Seiten hin aufmerksame Lebensführung.

Bayreuth, Düsseldorf und Bochum, im Januar 2010

Die Herausgeber

Die unbewältigten Aufgaben der Kulturforschung.

Ein handlungstheoretischer Aufriss

GABRIELE CAPPAL¹

Der vielleicht auffälligste Grundzug am aktuellen „Kulturdiskurs“ ist die Tatsache, dass die Stimmen der daran Beteiligten kein Gespräch ergeben. Das Problem scheint nicht an den typischen Brechungen zu liegen, die Disziplinen ihrem Objekt auferlegen, denn die Vielheit der Stimmen, die keine Synthese zulassen, begegnet uns bereits innerhalb ein und derselben Disziplin. Kultur, so muss man feststellen, gleicht immer mehr einer Black Box, aus der man, weil niemand so recht weiß, was darin ist, alles Mögliche herausnehmen kann, das für die Begründung der eigenen Strategie nützlich sein mag. So kann Kultur, unter Verweis auf unterschiedliche Wert- und Glaubenssysteme, nicht nur erklären, warum die Tutsi anders sind als die Hutus, sondern auch, warum sich eine Konfliktlösung zwischen benachbarten Gruppen in manchen Fällen so schwierig gestaltet und in anderen nicht (Faure/Rubin 1993: 224), warum manche Völker in Armut verharren, andere aber im Wohlstand leben (Hofstede/Harris 1985/86; Harrison 1992), oder warum Geschäfte unter internationalen Partnern einmal reibungslos ablaufen, ein anderes mal hingegen nicht einmal anlaufen. Diese Beispiele sind nicht zufällig gewählt. Kultur besitzt oder beansprucht, eine prominente Stellung nicht nur in akademischen Diskursen zu besitzen. So ist zu beobachten, dass der Begriff „Kultur“ bei international agierenden Organisationen (WTO, UNO, NGO's), in programmatischen Schriften von Innen- und Außenministerien sowie in transnational tätigen Firmen eine zentrale Funktion in der jeweiligen Handlungsstrategie spielt. In diesen Fällen wird Kultur nicht als Objekt von Erkenntnis, dem man

1 Für die Hilfe bei der Verbesserung und Ergänzung dieser Einleitung danke ich herzlich Jürgen Straub.

sich in einer mehr oder weniger handlungsentlasteten Situation widmen kann, sondern als Instrument zur Lösung praktischer Probleme verhandelt.

Auf wieviel Kultur, so könnte man fragen, sind das Verstehen und die Erklärung von Handlung angewiesen? Mit dieser sind zwei andere Fragen verbunden: Welche Handlungsdimensionen neben der kulturellen sollten Sozialwissenschaftler/innen, die handlungstheoretisch vorgehen, berücksichtigen? Warum stellt sich für ihn oder sie die Berücksichtigung dieser Dimensionen nicht einfach als Option, sondern als Notwendigkeit dar?

Die Relevanz von Kultur im Handeln

Eine Einschätzung dessen, was Kultur ist und wie sie wirkt, ist untrennbar von der Frage, was Kultur *nicht* ist. Angesichts der heute verbreiteten Neigung, die Wirkungsmächtigkeit von Kultur soweit zu generalisieren, dass sie als wichtigstes oder gar einziges handlungskonstitutives Element angesehen wird, muss die Frage gestellt werden: Wie hat man sich den Einfluss von Kultur auf das Handeln vorzustellen?

Dass Kultur allein Handeln nicht bestimmen kann, haben Vertreter verschiedener Disziplinen auf unterschiedliche Weise unterstrichen. Auf die Frage nach wichtigen Handlungsdeterminanten geben Genforscher eine andere Antwort als Psychologen, Soziologen oder Anthropologen. Doch die Trennlinie scheint hier oft nicht so sehr entlang von Disziplinen, sondern von theoretischen Positionen zu verlaufen. Die Relevanz von Kultur für das Handeln wird von Systemtheoretikern anders eingeschätzt als von Vertretern des symbolischen Interaktionismus. Repräsentanten einer Theorie der rationalen Wahl positionieren sich hier wiederum dezidiert anders als Befürworter einer sensussoziologischen Perspektive.

Bestehen Chancen, polarisierende und sich gegenseitig ausschließende Positionen zu vermeiden? Ich denke ja. Eine wichtige Voraussetzung ist dabei, die Frage nach den konstitutiven Elementen des Handelns so zu stellen, dass ihre Beantwortung nicht von vornherein präjudiziert wird. Man müsste so verfahren, wie Klassiker des soziologischen und anthropologischen Denkens es getan haben, etwa wie Weber, Parsons oder Geertz. Man müsste davon ausgehen, dass Handlung immer das Ergebnis des Zusammenspiels von sozialen, kulturellen und personalen Elementen ist. In welchem Ausmaß und mit welchen Folgen bestimmte Elemente mehr als andere im Spiele sind, ist eine Frage, die allein die empirische Analyse beantworten kann.

Als erstes gilt es, Kultur, soziale Struktur und Persönlichkeit als interdependente, jedoch autonome Handlungsdimensionen zu betrachten. Interdependenz besagt, dass es nicht möglich ist, Kulturanalyse zu betreiben, ohne am Leitfaden konkreter Handlungsabläufe der Tatsache nachzuspüren, wie bestimmte kulturelle Inhalte von Individuen im gegebenen Handlungskontext

angeeignet, an diesen Kontext angepasst, gegebenenfalls verändert oder verworfen werden. Interdependenz ernst zu nehmen, bedeutet eine Handlungssequenz in ihrer Verknötung von individuellen Motivationen und Interessen, sozio-strukturell zu qualifizierenden Möglichkeiten und Restriktionen sowie handlungsleitenden Symbolen zu verfolgen. Entziehen wir uns dieser Aufgabe, dann ist nicht nachvollziehbar, wie Individuen auf Kultur in der Form von Ideen, Überzeugungen, Werten oder Repertoires *zurückgreifen*, um soziale Strukturen zu bejahen, zu verändern oder sie zu unterlaufen und neue zu schaffen.

Will man nicht eine Dimension (Kultur, soziale Struktur, Persönlichkeit) zugunsten der anderen opfern, will man also den Denkfehler vermeiden, eine Dimension dominiere kausal die jeweils andere, so muss man ihren autonomen Status ernst nehmen. Was berechtigt uns jedoch zu dieser Autonomieannahme? Sind nicht Kultur, soziale Struktur und Persönlichkeit im konkreten Handeln zu einer Einheit verbunden?

Es gilt hier zuerst daran festzuhalten, dass die drei Handlungsdimensionen auf unterschiedliche Weise integriert sind. Ein Hauptrequisit für Kultur als Ensemble von Symbolen ist, dass sie für diejenigen, für die sie zum Bezugspunkt des Handelns wird, sinnvoll sein muss. Dies bedeutet nicht auszuschließen, dass soziale Akteure im Gebrauch, den sie von ihr machen, gelegentlich widersprüchlich und inkohärent sind. Doch die Feststellung, dass sie dies sind, ist nur möglich vor dem Hintergrund der Annahme, dass die „Unterlage“, von der man abweicht, eine gewisse Kohärenz aufweist: ohne Regel keine Abweichung.²

Von dieser logisch-sinnhaften Integrationsweise der Kultur unterscheidet sich jene der sozialen Struktur. Man könnte letztere im Anschluss an Parsons, Sorokin und Geertz als „funktionale“ Integration begreifen. Die Erwartung an Handlungen aus sozio-struktureller Perspektive ist, dass sie rollenkonform ablaufen, dass sie also im jeweiligen Handlungszusammenhang eine bestimmte Funktion erfüllen. Freilich muss auch rollenbedingte Handlungsabstimmung den Anforderungen der Sinnhaftigkeit genügen, doch der Akzent liegt hier auf gesellschaftlicher Funktionalität.

Nach welchem Prinzip ist Persönlichkeit integriert? Auf den ersten Blick erscheint diese Frage abwegig: kann man in diesem Fall überhaupt von Integ-

2 Wir müssen mit anderen Worten zwischen Ideen, Normen, Evaluationsstandards einerseits und ihrer Verwirklichung bzw. Anwendung in konkreten Situationen andererseits unterscheiden. Als symbolische Konstrukte müssen diese als relativ kohärente Gebilde erkennbar sein, in ihrer *Verwirklichung durch konkrete Akteure* sind sie dies jedoch meistens nicht. Erst das Postulat der Kohärenz auf symbolischer Ebene macht es möglich, Fälle der Nicht-Kohärenz zu identifizieren. Pauschal von der internen Inkohärenz und Inkongruenz einer Kultur zu sprechen, wie es heute in der Folge postmoderner Debatten üblich ist, hat wenig Sinn.

ration reden? Nach dem von postmodernen Theorien erzeugten Rausch, welche die Auflösung des Subjektes proklamierten, scheint wieder Ruhe für eine besonnene Reflexion darüber zurückgekehrt zu sein (Stagl 2006). Zu begrüßen sind vor allem jene sozialwissenschaftlichen Ansätze, die sich zur Aufgabe machen zu beobachten, wie sich Akteure im Feld angesichts unterschiedlicher und auch widersprüchlicher Identitätsangebote bzw. Zwänge verhalten. Diese Beobachtungen zeigen oft, dass im Dickicht divergenter Identitätsangebote soziale Akteure ein *Self* ins Spiel bringen (bzw. bringen müssen), das ihnen den Entwurf sinnvoller „Handlungsstrategien“ ermöglicht (Sökerfeld 1999; Straub 2004). Sie zeigen, dass wir ein wie auch immer zu qualifizierendes Selbst als Bedingung der Möglichkeit von Orientierung und Koordination in Situationen mit ungewissem Ausgang voraussetzen müssen, ein Selbst, das weder mit ausschließlicher Bezugnahme auf soziostrukturelle noch kulturelle Kategorien zu erklären ist.

Unsere handlungstheoretische Perspektive auf Kultur setzt, wie man sieht, ein waches, kreatives und gelegentlich auch kritisches Individuum voraus.³ Ein Individuum, das zwar schon immer in einer gegebenen kulturellen Tradition lebt, von dieser aber nicht in der Weise aufgesogen wird, dass es nur noch als ihr Agent erscheint: Handelnde leben sowohl *in* kulturellen Traditionen, als auch *mit* ihnen. Je nach Interessenkonstellation, strategischen Überlegungen und Möglichkeiten, die der Handlungskontext bereitstellt, deckt das mögliche Verhalten gegenüber Kultur ein breites Spektrum ab: von der unhinterfragten Bestätigung bis zur begründeten Ablehnung.⁴

Menschen, auch dann, wenn sie derselben sozialen Gruppe angehören und denselben kulturellen „Reizen“ ausgesetzt sind, „gebrauchen“ Kultur unterschiedlich (Boesch 1991, 2008). Menschen verfügen nicht nur über unterschiedliche intellektuelle Ressourcen, sondern verfolgen auch unterschiedliche Ziele. Mit Alfred Schütz ausgedrückt, weder ihre „Weil“- noch ihre „Um-zu-Motive“ lassen sich allein unter Bezugnahme auf Kultur oder soziale Struktur begründen. Vergangenes Handeln lässt sich nicht allein unter Verweis auf kulturelle Muster erklären, genau so wenig, wie sich zukünftiges Handeln ausschließlich unter Verweis auf diese Muster antizipieren lässt. Individuen, auch dann, wenn sie sich legitimierend oder orientierend auf Kultur beziehen, verfolgen eigene Interessen, folgen mitunter eigenwilligen Rationalitätsvorstellungen und bringen immer wieder ihre Kreativität ins Spiel. Interessen veranlassen einen instrumentellen Umgang mit Kultur, Rationalität ermöglicht kritische Abwägung, Distanzierung und auch Ablehnung von bestimmten kulturellen Inhalten. Kreativität schließlich erlaubt jene nicht antizi-

3 Zur Vertiefung dieses Aspektes s. den Beitrag von Jürgen Straub in diesem Band. Vgl. auch Boesch (1991; 2008).

4 Vgl. Swidler (2006), insbesondere die Einleitung.

pierbaren Anpassungen und Neuschöpfungen, die konkrete Handlungssituationen dem Handelnden immer wieder auferlegen.⁵

Interpretieren

Verstehen wir Handeln als einen Entwurf, bei dessen Vollzug Kultur, soziale Struktur und Persönlichkeit zusammenwirken, so stellt sich die Frage, wie die wissenschaftliche Rekonstruktion bzw. Interpretation dieser Tatsache Rechnung tragen kann. Vor allem soll danach gefragt werden, welche Konsequenzen diese Unterscheidung im Hinblick auf die Interpretation fremdkultureller Phänomene hat. Strukturlogisch betrachtet, unterscheidet sich das Interpretieren fremdkultureller Phänomene nicht vom Interpretieren überhaupt. Stets muss der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Interpretieren eine Leistung ist, bei der sowohl Interpretationshinsichten als auch Interpretationsstufen berücksichtigt werden müssen.⁶

Zum ersten Begriff kann Folgendes gesagt werden: Interpretieren ist eine komplexe Leistung, die in unterschiedlichen *Hinsichten* vorangetrieben werden kann. Zu unterscheiden wären dabei vor allem eine logisch-kognitive, eine expressive und eine evaluative Hinsicht. Demzufolge kann dieselbe Handlung bzw. Interaktionssequenz Objekt von grundbegrifflichen Überlegungen werden (z.B. nach kognitiven Prinzipien), es kann unter dem Gesichtspunkt der sinnlichen Anschauung (z.B. nach ästhetischen Kriterien) thematisiert werden, und es kann schließlich hinsichtlich seines evaluativen

5 Nach dem amerikanischen Pragmatismus (vgl. Joas 1992) hat insbesondere die ethnomethodologische Tradition diesen Aspekt betont. Die Ethnomethodologen beschränken sich nicht darauf, handlungsgenerierende und handlungslegitimierende „Alltagstheorien“ zu beschreiben. Sie möchten auch die „Mechanismen“ aufzeigen, durch welche diese generiert werden und zum Einsatz kommen. Dabei verweisen sie auf die eminent aktive Rolle sozialer Akteure gegenüber ihrer sozialen und kulturellen Wirklichkeit. Individuen sind keineswegs passiv gegenüber Werten, Normen und Rollen, denn wie die Wirklichkeit immer wieder zeigt, besitzen Individuen die Fähigkeit, auch „anders“ zu handeln, als der Gang der Ereignisse es verlangt. Menschen folgen nicht einfach Regeln des Verhaltens, sie sind auch in der Lage, sich Rechenschaft („to take account of“) über diese Regeln zu geben und diese gegebenenfalls so zu modifizieren, dass sie ihren praktischen Bedürfnissen entsprechen (Garfinkel 1967). Neben dem Faktum menschlicher Reflexivität und Nicht-Konformität des Handelns unterstreichen die Ethnomethodologen auch die grundsätzliche *Emergenz* und *Kontingenz* von sozialem Sinn. Die Annahme ist hier also, dass Werte, Normen und Konventionen keine Realität *sui generis* darstellen, sondern als das Resultat von im Zuge menschlicher Interaktion stattfindenden Symbolisierungsprozessen betrachtet werden müssen.

6 Ich lehne mich hier an Günther Abels (1999) Interpretationstheorie an, der allerdings die Frage der Interpretation fremdkultureller Phänomene nicht explizit stellt.

Inhalts (z.B. nach ethischen Gesichtspunkten) betrachtet werden. Findet Handeln in fremdkulturellen Kontexten statt, so stellt sich die Frage, ob die Perspektive des Analytikers als eines Outsiders angemessen ist oder nicht, ob dieser also über die erforderliche Kompetenz verfügt, dem Objekt angemessene Sinnattributionen zuzuweisen.

Forschung in fremdkulturellen Kontexten pflegt heute meistens arbeitsteilig vorzugehen. Man beschränkt sich oft darauf, Handlungen entweder unter einem kognitiven, einem expressiven oder einem evaluativen Gesichtspunkt zu analysieren. Eine interessante Ausnahme bilden hier allerdings die zu Unrecht als überholt angesehenen Fallstudien der klassischen Anthropologie, bei denen die Vorliebe für die Totalität der Lebensäußerungen einer Gruppe offenkundig wird. Was so unterschiedliche Forscher wie Boas, Malinowski und Geertz gemeinsam haben, ist die Tatsache, dass in ihren Monographien alle drei Interpretationshinsichten oft eine glückliche Synthese erfahren: Das Alltagsleben wird sowohl als Form (Ästhetik) als auch als Norm (Ethik) betrachtet. Man unterlässt es hier nicht, sowohl Form als auch Norm in Verbindungen mit Ideen, Glaubensvorstellungen und Ideologien zu setzen.

Sowohl der synchron als auch der diachron verfahrenende Forscher, der Geschichtswissenschaftler sowie der Ethnologe, führen uns immer wieder vor Augen, wie, je nach Gruppe und Epoche, unterschiedlich und sogar gegensätzlich Handlungen sein können, die in die Kategorien „wahr“, „gut“ und „schön“ fallen. Kultur scheint nicht nur darüber zu bestimmen, was ästhetisch passend und ethisch angebracht, sondern auch darüber, was kognitiv vorstellbar ist.

Es würde den Rahmen dieser Einführung sprengen, wollten wir auf alle Möglichkeiten und Verbindungen eingehen, die sich aus dem Zusammentreffen von Interpretationshinsichten und Handlungsdimensionen ergeben. Wir beschränken uns im Folgenden auf einige Hinweise, die vor allem auf das Verhältnis von Kultur und Sozialstruktur abzielen.

Sozialwissenschaftler haben immer wieder die Relevanz der soziostrukturellen Position des Akteurs bei der „Übersetzung“ bestimmter kultureller Inhalte unterstrichen. Bei Invarianz der kulturellen „Botschaft“ kann Interpretieren, je nach Position des Akteurs in der sozialen Struktur, stark variieren. Was Bourdieu hinsichtlich des ästhetischen Urteils bzw. Geschmacks von sozial unterschiedlich zu qualifizierenden Gruppen für das Frankreich des 20. Jahrhunderts feststellt, gilt *mutatis mutandis* auch für andere Gesellschaften (Bourdieu 1982). Wie Merton in seiner Anomiestudie eindrücklich zeigt, erfahren auch moralisches Empfinden und moralisches Handeln in derselben Gesellschaft je nach sozialer Zugehörigkeit des Individuums eigentümliche Brechungen (Merton 1968). Folgt man Mertons Argumentation, so variiert die moralische Interpretation bestimmter Handlungen, verändert sich also, was als zulässig oder unzulässig gilt, mit dem sozialen

Milieu. Auch in Mannheims wissenssoziologischem Ansatz, um ein anderes Beispiel anzuführen, wird dem Milieu eine grundlegende Bedeutung bei jeder Interpretationsleistung zudedacht. Mannheims Aussage, nach der „dasselbe Wort, der gleiche *Begriff* im Munde sozial verschieden gelagerter Menschen und *Denker* meistens ganz Verschiedenes bedeuten“ (Hervorh. Karl Mannheim), soll belegen, dass Denken und Interpretieren „seinsgebunden“ sind.⁷ Betrachten wir das Interpretieren aus der Perspektive der Interpretationsstufen, so stellt sich Forschung als ein mehrstufiger Interpretationsprozess dar. Folgende drei Stufen lassen sich dabei unterscheiden: a) die Beschreibung von habituellen Praktiken und individuellen Motivlagen, b) die theoretische Reflexion über und die Kontextualisierung von Handlungsgleichförmigkeiten und Motiven, schließlich c) die Rekonstruktion der kategorialen und individualisierenden Prinzipien, verstanden als Organisationsprinzipien von Erfahrung überhaupt.

Interpretation auf der *ersten Stufe* fällt meistens mit Beschreibungen lebensweltlicher Situationen oder mit der Rekonstruktion subjektiv gemeinten Sinns zusammen. Das auszeichnende Merkmal dieser Interpretationsstufe besteht darin, dass sie den Verstehenshorizont der Handelnden nicht transzendiert: Sinnverstehen koinzidiert hier meistens mit der Reproduktion der Perspektive der erforschten Subjekte, ihrer Motive, Ziele und Überzeugungen.

Interpretation auf der *zweiten Stufe* ist wissenschaftlich anspruchsvoller und ergiebiger. Interpretationsleistungen auf dieser Ebene leben von der Überzeugung, dass sich die Arbeit des Forschers nicht einfach darin erschöpfen kann, den „subjektiv gemeinten Sinn“, den Sinn, den Akteure mit ihrem Handeln verbinden, nachzuvollziehen.⁸ Sozialwissenschaftlich gesehen ist Sinn weit mehr als das, was soziale Akteure mit ihrem Handeln intendieren oder realisieren. In Handlungen ist ein Überschuss an Sinn vorhanden, den Akteure selten ganz überschauen (impliziter bzw. latenter Sinn). Freilich nimmt man auch auf dieser Interpretationsebene die Konstrukte alltagsweltli-

7 Der Relativismus ist keineswegs allein das Produkt der Unterschiedlichkeit symbolischer Systeme, also von Kultur. Die Wissenssoziologie hat längst die soziale Position des Beobachters als einen Grund relativistischer Auffassungen ausgemacht. Für Mannheim gilt, dass die besondere „Seinslage“ des Beobachters nicht allein etwas über die Genese von Gedanken aussagt, sondern auch konstitutiv in das Denkergebnis, in dessen Inhalt und Form, hineinragt (Mannheim 1985: 239).

8 Vor allem impliziert Interpretation auf der zweiten Ebene eine Absage an die Introspektion und damit an die naive Selbstsicherheit, mit der manche Forscher zu wissen glauben, was sich in den Köpfen der Menschen abspielt (vgl. Straub, in diesem Band). So betont Alfred Schütz (1962: 56), Verstehen „has nothing to do with introspection“. Verstehen sei vielmehr das Resultat eines Lern- bzw. Akkulturationsprozesses in derselben Weise wie „Common-sense“-Erfahrung in der natürlichen Welt. Nach Alfred Schütz sind Motivzuschreibungen mehr oder weniger gut begründete Motivunterstellungen.

cher Akteure, ihre Definitionen der Situation, ihre vorgenommenen Typisierungen ernst. Man geht aber darüber hinaus. Sinnverstehen ist auf dieser zweiten Ebene Mittel zur Rekonstruktion von Bedeutungszusammenhängen, die den Akteuren im Feld, den „Beobachtern ersten Grades“, in allen ihren Implikationen (Genese, Struktur und Funktion) nicht zugänglich sind.⁹ Von der Annahme ausgehend, dass Sozialität bereits vor jedem wissenschaftlichen Zugriff ihre eigentümliche Struktur und ihren typischen Verlauf besitzt, bemüht sich der Forscher um einen kontrollierten Zugang zu ihr. Er richtet die Aufmerksamkeit auf jene Routinen und Regelmäßigkeiten, die das Leben von Menschen charakterisieren, und versucht, die typischen „Methoden“ ans Licht zu bringen, deren sich Menschen in Alltagssituationen bedienen, wenn sie Verständigung unter Gesellschaftsmitgliedern anstreben.¹⁰

Auf einer *dritten Stufe* ist Interpretation mit der Freilegung von grundlegenden Organisationsprinzipien von Denken und Erfahrung beschäftigt. Interpretation auf dieser Ebene hat die Aufgabe, die kategorialen und individualisierenden Prinzipien einer Kultur zu rekonstruieren.

Geht man davon aus, dass diese Prinzipien am besten an Sprachstrukturen sichtbar gemacht werden können, so bieten Vergleiche zwischen semantisch stark abweichenden Sprachen eine gute Möglichkeit dazu. Wie Quine eindrücklich gezeigt hat, eignen sich gedankenexperimentell veranstaltete Versuche der „radikalen Übersetzung“ gut, die Welt erschließende Funktion von Sprache zu zeigen. Es fehlt auch nicht an empirischen Studien, die zu begründen versuchen, warum Mitglieder einer bestimmten Sprachgemeinschaft auf bestimmte Weise Unterscheidungen ziehen, Akzente setzen und Präferenzen geben.

Aus wissenschaftlicher Perspektive ist die Tatsache interessant, dass Interpretationen auf der alltagsweltlichen Ebene, Interpretationen „ersten Grades“ also, je nach soziostruktureller und kultureller Position des Akteurs besondere Brechungen erfahren. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang

9 So schon John Beattie (1972: 83): „Much can be learnt of a community’s moral and legal standards, for example, or about other explicit aspects of its culture, through set interviews with selected individuals or groups. But this way of doing anthropology can only tell the enquirer what people think happens or should happen [...]. It cannot tell him what actually happens, how the social and cultural institutions of the community fit together in a working pattern.“

10 Die phänomenologische Tradition, vornehmlich in der von Alfred Schütz vorgelegten Interpretation, hat uns eindrücklich vorgeführt, dass die Arbeit des empirisch verfahrenen Forschers auf „Rekonstruktion“ abzielen sollte und dass diese Rekonstruktionsarbeit ihrerseits Sinnkonstruktionen alltagsweltlicher Subjekte zum Objekt hat. Schütz wollte hiermit zweierlei betonen: dass theoretische Konstrukte keine Exklusivität wissenschaftlichen Tuns sind, sondern bereits von handelnden Subjekten in der Alltagswelt beansprucht werden, und dass zwischen der Reflexivität des Forschers und jener alltagsweltlicher Akteure eine strukturelle Kontinuität besteht (Schütz 1962).

ist die Erfahrung, die Geertz während seiner Sprachausbildung mit Sprachlehrern unterschiedlicher kultureller Provenienz machte (Geertz 1997). Ich gehe im Folgenden kurz darauf ein.

Statusunterscheidungen und Genusbestimmungen stellen bekanntlich in jeder Kultur wichtige Organisationsprinzipien des Denkens und Handelns dar. Was jedoch variiert, ist die Intensität und die Form, die diese annehmen können. So stellt Geertz während seines Sprachunterrichtes fest, dass die Javanisch-Lehrer alle Fehler der Statusmarkierung „hartnäckig und akribisch“ korrigierten und dabei die Genusfehler übergingen, die marokkanischen Ausbilder hingegen „nie einen Genusfehler unkorrigiert durchgehen“ ließen und sich an Fehler der Statusmarkierung wenig interessiert zeigten (ebd.: 58).¹¹ Diese Haltung spiegelt eine Einstellung wider, die man im weitesten Sinne des Wortes als „kulturell“ bezeichnen kann. Dass dieses Phänomen den Handelnden bewusst ist, kann man wohl bezweifeln. Noch unwahrscheinlicher ist, dass sie sich über die tieferen Gründe dieses Verhaltens im klaren sind, darüber also, warum es so ist, dass im Relevanzsystem der marokkanischen Gesellschaft das Geschlecht und in jenem der javanischen der Status Vorrang hat. Um diese Gründe benennen zu können, müsste man, wie Geertz es tut, unter anderem die Sprachstruktur beider Gesellschaften ins Blickfeld rücken: „Das javanische hat keine Flexionsendungen zur Genusmarkierung, aber es ist grammatisch in minutiös abgestimmte, hierarchisch angeordnete Sprachebenen geschichtet. Das marokkanische Arabisch hat Flexionsendungen zur Genusmarkierung für so ziemlich alle Wortarten, aber überhaupt keine Statusformen“ (ebd.: 58). Es scheint also, dass hier Sprache insofern eine präformierende Funktion auf das Denken und Handeln hat, als sie soziale Wirklichkeit in bestimmter Weise strukturiert. Mit seinen Beobachtungen schließt sich Geertz einer Reihe von Forschern an, die Sprache als das grundlegendste Organisationsprinzip von Erfahrung ansehen (Humboldt 1903, orig. 1793; Wohrf 1956; Sapir 1921; Kluckhohn 1985; Quine 1965).

Übersetzen

In der aktuellen Debatte über Kultur ist „Übersetzen“ immer mehr zum Schlüsselbegriff avanciert – gelegentlich in Konkurrenz zu anderen Grund-

11 Spielen hier vielleicht, so könnte man fragen, Positionen in der sozialen Struktur und Persönlichkeit eine Rolle? Sind vielleicht diese Lehrer „Traditionalisten“, die, anders als ihre „progressiveren“ Kollegen, peinlichst auf die Beachtung traditioneller Gepflogenheiten achten? Geertz scheint dies auszuschließen. Er weist darauf hin, dass beide Sprachlehrer als Universitätsstudenten keine Traditionalisten waren.

begriffen der Sozialwissenschaften.¹² Übersetzung kann dann vielerlei bedeuten: die *Interpretation* und *Explikation* bestimmter Wissensinhalte, ihre *Vermittlung* an Dritte und gelegentlich sogar ihre *Implementierung* in bestimmten sozialen Kontexten. In allen diesen Fällen haben es die Forscher gelegentlich nicht unterlassen, die Tatsache zu unterstreichen, dass Übersetzung eine Tätigkeit ist, an der Selektion, Adjustierung, Bewertung und Ausblendung im höchsten Maß beteiligt sind. Dies reflektiert die allgemeine Einsicht, dass epistemologisch unser Zugang zur Wirklichkeit nicht im Modus der Abbildung, sondern der „einseitigen“ Rekonstruktion gegeben ist. Die Frage, die sich bei dieser erweiterten Verwendung des Begriffes stellt, ist: Welche Vorteile gibt es, an der Stelle der Begriffe „Interpretieren“, „Vermitteln“ und „Implementieren“ den Terminus „Übersetzung“ zu verwenden? Eine auf Anhieb einleuchtende Antwort ist, dass, weil der erweiterte Übersetzungsbegriff Sprache, Kultur und Praxis in einer Einheit verbindet, dieser etwas leistet, was der klassische Begriff und seine Konkurrenten nicht zu leisten vermochten.

Die pragmatische und kulturelle Dimension war freilich auch dem klassischen Übersetzungsbegriff nicht fremd. Dies vor allem dann, wenn man keiner reduktionistischen Sprachauffassung anhing. Rudolf Carnaps (1934) und nach ihm Charles Morris' (1946) Unterscheidung der Sprachdimensionen Syntax, Semantik und Pragmatik können dies belegen. Bezieht sich die Syntax auf die Regel des Aufbaus und der Umformung von Ausdrücken im Satz, so fällt der Semantik die Aufgabe zu, ihre Bedeutung zu erschließen. Pragmatik berücksichtigt hingegen sowohl die Situation, in der Ausdrücke geäußert werden, als auch die Lage des Sprechers, der diese äußert.

Da Carnaps Interesse vor allem künstlichen Sprachen galt, hat er sich kaum um den pragmatischen Aspekt der Sprache gekümmert. Gleichwohl hat er eingesehen, dass eine lebendige Sprache nicht anders kann, als diese Dimension zu berücksichtigen.

Erst Malinowski hat, so weit wir sehen können, in voller Schärfe die Relevanz der pragmatischen Sprachdimension bei der Übersetzung erkannt (Malinowski 1966, orig. 1923). Wenn für Malinowski ein guter Ethnologe auch ein guter Übersetzer sein muss, so muss andererseits ein guter Übersetzer ein guter Ethnologe sein. Mit anderen Worten, die Übersetzung von Begriffen einer radikal fremden Sprache in unsere Sprache ist nicht anders als in den Termini ethnographischer, soziologischer und kulturalistischer Arbeit denkbar. Ausdrücke, die sich auf die soziale Ordnung, Glaubensvorstellungen, Sitten, magische Rituale der Eingeborenen beziehen und welche keine direkte Entsprechung in den europäischen Sprachen haben (Malinowski 1966: 300),

12 S. u.a.: Bachmann-Medick (1993); Renn/Straub/Shimada (2002); Cappai (2003 a; b).

„can only be translated into English, not by giving their imaginary equivalent – a real one obviously cannot be found – but by explaining the meaning of each of them through an exact ethnographic account of the sociology, culture, and tradition of that native community.“

Malinowski bleibt nicht bei einer pauschalen Feststellung der Relevanz soziokultureller Analysen als Bedingung einer richtigen Übersetzung. Er sagt uns auch, dass bei der Übersetzung die Rekonstruktion des Handlungskontextes, des Kontextes, in den die zu übersetzenden Begriffe fallen, von zentraler Bedeutung ist. Um dies zu verdeutlichen, führt Malinowski die Unterscheidung zwischen Sprache als Mittel der Konstitution und Äußerung von Gedanken („means of thinking“) und Sprache als Mittel für die Erreichung eines bestimmten Zieles („mode of action“) ein. Beziehen wir uns auf Sprache als „means of thinking“, wie bei Grabinschriften, Gesetzestexten, literarischen und philosophischen Werken, dann, so Malinowski, spielt der Situationskontext („context of situation“) keine wichtige Rolle. Der Text reicht aus, um die Bedeutung des Inhalts zu erschließen.¹³ Anders verhält es sich bei der Sprache als „mode of action“. Insbesondere Kulturen, deren Sprache nicht verschriftlicht ist, Kulturen also, bei denen der Gebrauch von Sprache als „mode of action“ überwiegt, zeigen, dass die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke von der Situation, in der diese geäußert werden, nicht losgelöst werden kann. Daher Malinowskis (1966: 307) Behauptung: „the conception of meaning as *contained* in an utterance is false and futile“.¹⁴

Malinowskis Überlegungen hinsichtlich Bedeutung und Übersetzung wirken unmittelbar einleuchtend, weil sie das Resultat des Lernprozesses darstellen, den er selbst im Umgang mit seinem Forschungsobjekt durchgemacht hat. Ob es um Gegenstände des täglichen Lebens, um die Organisation gemeinsamen Handelns, um soziale Kommunikation oder um den Ausdruck von Leidenschaft geht, das Resultat, zu dem Malinowski (1966: 306) gelangt, ist, dass „in a primitive language the meaning of any single word is to a very high degree dependent on its context“. Ist dies der Fall, dann muss sich der Übersetzer in einen Ethnographen verwandeln, denn Übersetzung ist nicht ohne eine soziale und kulturelle Analyse des Sprachkontextes zu leisten.

13 Wohlgermerkt, Malinowski ist nicht der Meinung, dass in diesem Fall Kontextualisierung überflüssig sei. Er behauptet lediglich, dass die spezifische Situation, in der ein Text verfasst wurde, nicht wesentlich für sein Verständnis ist.

14 Malinowski (1966: 316) war der Auffassung, dass beide Verwendungsweisen von Sprache den Menschen als Menschen auszeichnen. Er dachte aber, es sei ein Privileg der zivilisierten Völker, Sprache als Mittel der Gestaltung und des Ausdrucks von Gedanken zu gebrauchen: „It is only in certain very special uses among a civilized community and only in its highest uses that language is employed to frame and express thoughts“.

Eine pragmatistische Perspektive auf Kultur legt nahe, Übersetzung als Handlung zu betrachten. Wie bei jeder Handlung lassen sich auch hier drei Dimensionen analytisch unterscheiden: die kulturelle, die sozio-strukturelle und die persönlichkeitspezifische. *Kultur* spielt bei der Übersetzung insofern eine Rolle, als der Übersetzer an seine Aufgabe nicht voraussetzungslos herangeht. Er braucht einen Standpunkt, damit der „Text“, gleichgültig ob ein geschriebenes Dokument, ein ausgesprochener Satz, eine Handlungssequenz oder ein archäologischer Befund, zu ihm spricht. Kulturelle Symbole liefern diese Standpunkte für die Lektüre von „Texten“. Weil diese Standpunkte von sozialen Akteuren in ihren Voraussetzungen und Implikationen nicht durchschaut werden, haben sie den Charakter von implizitem Wissen. Kultur setzt dem Übersetzer Grenzen in dem Sinne, dass diese bestimmt, was kognitiv vorstellbar, expressiv darstellbar und evaluativ wünschbar bzw. wählbar ist.¹⁵ *Persönlichkeit* spielt bei der Übersetzung insofern eine Rolle, als Menschen nicht im gleichen Ausmaß, nicht in der gleichen Weise und vor allem nicht mit den gleichen Relevanzsetzungen öffentlich verfügbare Symbole und Schemata verinnerlicht haben und bei der Interpretation zum Einsatz bringen. An der Übersetzung sind schließlich Personen mit eigenen Interessen, Vorlieben und Motivationen beteiligt. Darüber hinaus stellt die Person die Instanz dar, die den Übersetzungsprozess initiiert, vorantreibt und auch beendet.

Personen sind, wie wir wissen, nicht nur in kulturelle sondern auch in *soziale Kontexte* eingebunden. Nicht in dem Sinne, dass diese ihr Handeln determinieren, wohl aber in dem Sinne, dass diese ihr Handeln auf bestimmte Weisen limitieren und strukturieren.¹⁶ Sozialforscher wie Emile Durkheim, Robert Merton und Pierre Bourdieu, um nur einige zu nennen, haben gezeigt, dass unterschiedliche Milieus auf unterschiedliche Weise für bestimmte kulturelle „Botschaften“ empfänglich sind und dass Angehörige dieser Milieus die gleiche „Botschaft“ unterschiedlich auffassen und verwirklichen. Auch die Verortung des Menschen in der Sozialstruktur darf also bei der Übersetzung nicht unberücksichtigt bleiben.¹⁷

15 Wie Quine (1980) in seinem Experiment der radikalen Übersetzung gezeigt hat, stellen insbesondere die in der eigenen Sprache enthaltenen und oft nicht durchschauten kategorialen Unterscheidungen ein Hindernis dar, so dass Übersetzung unvermeidlich „unbestimmt“ bleiben muss.

16 Als Herrscher oder Beherrscher, als Inhaber bestimmter Rollen in einer Gruppe, als Träger bestimmter gesellschaftlich definierter Merkmale sind Menschen immer auch sozial definiert, sie erhalten ihre Identität auch durch ihre Position in der Sozialstruktur. Diese Position, so lernen wir bei den soziologischen Klassikern, spielt eine entscheidende Rolle bei der „Übersetzung“ von Kultur, sowohl als objektiviertes als auch als (in der Sozialisation angeeignetes) subjektives Gut.

17 Man sollte darüber hinaus zwei Typen von Übersetzern unterscheiden: die normalen Gesellschaftsmitglieder und die professionellen Übersetzer. Der vielleicht

Vergleichen

Aus dem Gesagten wird folgendes klar: Eine an der Suche nach Handlungs-determinanten ausgerichtete Forschung muss der Kultur, der sozialen Struktur und der Persönlichkeit Aufmerksamkeit widmen. Beziehen wir diese Einsicht auf den Kulturvergleich, so hört dieser auf, ein Vergleich von lediglich kulturellen Symbolen zu sein. Freilich bleibt hier Kultur, ob in der Form kognitiver, expressiver oder evaluativer Symbolismen, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Es soll dabei aber vermieden werden, soziale Struktur und Person so zu behandeln, als seien diese vernachlässigbare Größen.

Beim interkulturellen Vergleich ist es zwingend, nicht allein zu klären, welches die Vergleichsgrößen sein sollen, sondern auch, worüber die verglichenen Größen Auskunft geben sollen. Der interkulturelle Vergleich bleibt eine naive Methode der Sozialforschung, solange die dritte Größe im Spiel nicht kritisch reflektiert wird, solange also das *tertium comparationis* nicht hinterfragt wird. Wer bestimmt über dieses? Wie wirkt sich die soziale und kulturelle Identität derjenigen, die den Vergleichsmaßstab setzen, auf den Vergleich selbst aus? (Vgl. Matthes 1992; Straub 1999; Cappai 2005; Bohnsack und Nohl in diesem Band).

Vor allem jene Forschungsansätze, die den Beobachtungsstandort des Interpretieren mitreflektieren und dadurch der Gefahr des Ethnozentrismus vorzubeugen beabsichtigen, zehren theoretisch von dieser Problematik. Diese Ansätze sehen in der Standortgebundenheit des Interpretieren ein echtes Problem, vertrauen aber gleichzeitig auf die Möglichkeit, dieses unter Kontrolle zu bringen. Freilich geht es hier nicht darum anzunehmen, die Perspektive des Forschers könne gänzlich kontrolliert werden, sondern darum zu erkennen, dass bei jeder Betrachtung des Fremden ein Vergleich im Spiel ist, dessen Vergleichsmaßstab thematisiert werden muss.

Herausforderungen

Bei der Erforschung von Kultur stellen Determinismus, Relativismus und Ethnozentrismus Gefahren dar, welche die Aufgaben des Interpretierens, Übersetzens und Vergleichens stark kompromittieren können. Der Determinismus verabsolutiert die Wirkungsmächtigkeit von Kultur dadurch, dass im

relevanteste Unterschied zwischen den beiden ist, dass die erste Gruppe ihre Tätigkeit handlungsentlastet vollzieht. In einer „Welt in Bewegung“ gibt es viele, die als nicht-professionelle Übersetzer tätig sind: Migranten, Pendler, Soldaten im Auslandseinsatz, Geschäftsleute und Touristen. Für sie alle gilt, dass Übersetzung eine lebenspraktische Notwendigkeit ist, der man sich nicht entziehen kann. Warum das so ist und welche Probleme dabei entstehen, hat Alfred Schütz gezeigt (1976).

Interpretationsprozess andere handlungsrelevante Dimensionen nicht berücksichtigt oder zu einer residualen Größe degradiert werden. Der Relativismus, insbesondere als epistemologischer Relativismus, stellt in seiner radikalen Form insofern ein Hindernis für das Interpretieren und Übersetzen dar, als er Situationen annimmt, die aus der Outsider-Perspektive kognitiv nicht durchdringbar sind. In einer übersetzungstheoretischen Perspektive impliziert der epistemologische Relativismus, dass Sprachsituationen angenommen werden, die nicht in unsere Sprache übersetzbar sind. Man ist, so die Vorstellung, in der eigenen Ontologie so weit verfangen, dass jeder Versuch, ihre Schranken aufzubrechen, an der Projektion unserer Identifikationsmodi auf die fremde Sprache scheitern wird (Quine 1980). Verabsolutiert der Relativismus die epistemologische Skepsis, so sündigt der Ethnozentrismus wegen der Naivität, mit der er sich den kognitiven Zugang zum kulturell Fremden vorstellt. Die epistemologische Unbeschwertheit, mit der gelegentlich Forschung in fremdkulturellen Kontexten stattfindet, war schon immer der beste Nährboden für relativistische Sichtweisen.

Determinismus

Wird am Handeln eine der oben angeführten Handlungskomponenten vernachlässigt bzw. ausgeblendet, dann sind spezifische Verkürzungen die Folge. Versuchen wir aus handlungstheoretischer Perspektive, die Definition der Situation durch beliebige soziale Akteure unter ausschließlicher Bezugnahme auf Kultur zu rekonstruieren, so geraten wir in die Falle des Kulturdeterminismus. Privilegieren wir dabei die soziostrukturelle Dimension, so laufen wir einem platten Funktionalismus in die Arme. Geben wir schließlich der nutzen-maximierenden Rationalität von Individuen den Vorrang, so setzen wir einen Akteur in Szene, der mit wirklichen Menschen wenig gemeinsam hat. Man könnte das Gesagte auch so ausdrücken: Betrachtet man Handeln ausschließlich unter dem Gesichtspunkt von durch Erwartungen und Erwartungserwartungen angetriebenen Interaktionsprozesse, so verkümmern Handelnde zu Rollenträgern. Schaut man auf Handeln lediglich aus der Perspektive des „homo oeconomicus“, so wird man Subjekte sehen, die ihre egoistischen Interessen und sonst nichts verfolgen. Beobachtet man Handeln nur durch die Brille kultureller „Codes“, so werden Handelnde, um es mit Garfinkel zu sagen, zu „behavioral dopes“. Eine echte interdisziplinäre Perspektive auf das Phänomen Kultur ist angesagt, um zu erkennen, dass sich Handeln aus allen diesen Aspekten bzw. Dimensionen speist.

Wie gesagt, die analytisch postulierte Gleichwertigkeit dieser Aspekte kann nur Ausgangspunkt der Forschung sein. Es ist nämlich zu erwarten, dass in der empirischen Wirklichkeit das Zusammenspiel von Kultur, sozialer Struktur und Person zugunsten einer dieser Dimensionen ausschlägt. Dies wä-

re beispielsweise dann der Fall, wenn zum Zweck der Handlungssteuerung das ganze Gewicht kultureller Traditionen mobilisiert und in einer „Ideologie“ gebündelt wird. Doch auch in diesem Fall sollten folgende Fragen nicht unterschlagen werden: Welche Gruppen bzw. Akteure mit welchen Intentionen/Interessen mobilisieren kulturelle Traditionen? Entspricht der beobachtbaren Konformität mit dieser „Ideologie“ seitens der Handelnden eine „echte“ Einstellung, oder ist diese die Folge einer strategischen Anpassungsleistung?

Der Determinismus kann aber auch ein Resultat mangelnder interner Differenzierung des Kulturbegriffes sein. Um diesen Punkt zu erläutern, muss man ein wenig weiter ausholen.

Kultur wird in der sozialwissenschaftlichen und philosophischen Tradition häufig mit dem Symbolbegriff identifiziert. Diese Vorgehensweise findet ihre Berechtigung darin, dass eine wichtige Leistung beider Begriffe darin gesehen wird, Kommunikation mittels Generalisierungsleistungen zu ermöglichen. Verständigung unter den Mitgliedern derselben Gemeinschaft, so die Annahme, ist deswegen möglich, weil man Bezug auf „dieselben“ Symbole nimmt.

Im Anschluss an das Werk von Autoren wie Ernst Cassirer, Talcott Parsons und Clifford Geertz (aber auch Alfred N. Whitehead oder Georg H. Mead haben Wichtiges dazu gesagt) ist es angebracht, drei unterschiedliche Arten von Symbolen zu unterscheiden: kognitive, expressive und evaluative. Diese Unterscheidung ist vor allem unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Funktion möglich. Kognitive Symbole, exemplifizierbar als „Ideen“, lenken und schränken menschliches Handeln dadurch ein, dass sie Maßstäbe für sinnvolles Verhalten setzen und plausible Erklärungen für auftretende Probleme liefern. Expressive Symbole, darstellbar als „Stil“ oder als „Habitus“, bestimmen Modalitäten des Handelns. Steht das Ziel fest, so geben diese Symbole Regeln an die Hand, *wie* dieses, gelegentlich in Absehung von Effektivitätskriterien, erreicht werden kann. Evaluative Symbole schließlich erfüllen die Funktion der Wahl in einem Universum möglicher Alternativen – dies ist die Domäne von Werten, Normen, Prinzipien und Axiomen unterschiedlicher Art. Die Autonomie dieser unterschiedlichen Arten von Symbolismen ist die Konsequenz ihrer unterschiedlichen Funktion. Auf diese Autonomie zu verzichten hieße, einer Symbolismusart einen logischen Primat über andere zuzusprechen, und dies hieße wiederum, ausschließlich intellektualistische oder ästhetische oder moralische Interpretationen des Handelns zuzulassen.

Relativismus

Der kulturelle Relativismus kann als eine Strategie aufgefasst werden, die darauf abzielt, substantielle Differenzen zwischen Symbolsystemen unterschiedlicher Gesellschaften, Gruppen oder Milieus zu betonen. Der Relativismus ist

partiell, wenn nur eine Symboldimension tangiert wird. Er ist total, wenn alle drei Dimensionen betroffen sind, wenn also unterschiedliche Gruppen hinsichtlich sowohl des kognitiven als auch des expressiven und evaluativen Symbolbestandes wesentlich voneinander abweichen. Nicht so sehr Differenzen des expressiven, sondern des kognitiven und evaluativen Symbolbestands stellen eine Herausforderung für den Wissenschaftler dar. Der kognitive Relativismus, insbesondere in seiner radikalen Version, kapituliert vor der Aufgabe, Fremdkulturelles zu erfassen, weil er die Differenz zwischen Ideen, Glaubensvorstellungen oder Denkschemata zu hoch veranschlagt. Der evaluative Relativismus, insbesondere in seiner radikalen Form, verfährt ähnlich mit Standards der Beurteilung: Er verzichtet darauf, Möglichkeiten des Konsensus zu erkunden, weil er die Differenz zwischen Prinzipien, Normen oder Werten als unüberbrückbar erachtet.

Interpretation in logisch-kognitiver Hinsicht hat einen gewissen Vorrang gegenüber Interpretationsästhetik und Interpretationsethik. Dies, weil wir Zugang sowohl zur ethischen als auch zur ästhetischen Dimension auf dem Weg der Kognition erhalten. Man kann gewiss ästhetisch und moralisch handeln und fühlen, damit aber dieses Handeln zum Objekt der Analyse gemacht werden kann, muss es versprachlicht werden, es muss in die Form eines „Textes“ überführt werden, den es dann kognitiv zu erschließen gilt. Alltagsweltlich mag es unterschiedliche Zugangsweisen zu einer fremden Kultur geben, wissenschaftlich können wir nicht anders als auf unsere kognitiven Kompetenzen zu vertrauen.

Die Interpretation fremdkultureller Phänomene ist bekanntlich angesichts der menschlichen Neigung zur Vereinnahmung fremder durch unsere eigenen Deutungsmuster ein prekäres Unternehmen. Gelegentlich versucht man diese Gefahr dadurch zu umgehen, dass man die epistemologische Barriere so hoch zieht, dass der/das Fremde kognitiv „unerreichbar“ wird. Diese Form von Relativismus stellt für Sozialwissenschaftler eine echte Herausforderung dar. In der Analytischen Philosophie sind interessante Versuche unternommen worden, den radikalen Relativismus unter Bezugnahme auf den Übersetzungsbegriff zu überwinden (Cappai 2000; 2003b). Das Argument lautet hier folgendermaßen: Setzt man voraus, dass Kulturen wie Sprachen behandelt werden können, so ist die Widerlegung der Annahme von Nicht-Übersetzbarkeit gleichzeitig eine Widerlegung des radikalen Kulturrelativismus. Die Annahme der Nicht-Übersetzbarkeit zurückzuweisen, heißt allerdings nicht, die Tatsache zu leugnen, dass die Übersetzung einer radikal fremden Sprache (oder Kultur) eine Operation ist, die „unbestimmt“ bleibt (Quine 1980).¹⁸

18 Ein Problem der gegenwärtigen Ansätze, die sich bei der Analyse von Kultur der Übersetzungsmetapher bedienen, besteht darin, dass sie oft vernachlässigen, klarzumachen, welche die Sprachen sind, die hier im Spiel sind. Probleme der Unbestimmtheit der Übersetzung, wie die, die Quine (1980) analysiert hat, ent-

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, den Relativismus einzuschränken. Die erste besteht darin, trotz unleugbarer Differenzen grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen zu betonen. Dies ist der Weg, den universalistische Ansätze einschlagen. Diese Möglichkeit erweist sich als unbefriedigend, weil sie den Beobachter auf eine sehr hohe Abstraktionsebene zwingt. Kulturell interessant ist nicht so sehr die Tatsache, dass Menschen an unterschiedlichen Orten zwischen dem Rohen und dem Gekochten unterscheiden, sondern die Tatsache, wie sie von mal zu mal mit dieser Unterscheidung umgehen.

Eine andere Möglichkeit, den Relativismus unter Kontrolle zu bringen, besteht darin zu zeigen, dass die Grenzen, die ihn legitimieren sollen, wenig Grund haben zu existieren, weil nicht ausgemacht werden kann, was diese einschließen sollen. Dies ist dann der Fall, wenn nachgewiesen werden kann, dass Nationen, Regionen oder Ethnien nicht jene kulturelle Homogenität aufweisen, die ihnen oft zugeschrieben wird.¹⁹

Bereits Alfred Schütz (1976: 91) vollzieht eine Abkoppelung kultureller Vertrautheit vom Territorium, der Ethnie oder der Nationalkultur, indem er Fremdheit bereits „zu Hause“ identifiziert:

„The applicant for membership in a closed club, the prospective bridegroom who wants to be admitted to the girl’s family, the farmer’s son who enters college, the city-dweller who settles in a rural environment, the ‘selectee’ who joins the Army, the family of the war worker who move into a boom town – all are strangers according to the definition just given, although in these cases the typical ‘crisis’ the immigrant undergoes may assume milder forms or even be entirely absent.“

Neuere Ansätze der Kulturtheorie bemühen sich heute nachzuweisen, dass die Idee von Kultur als abgegrenztes, homogenes, stabiles und determinierendes

stehen mit syntaktisch und semantisch stark abweichenden Sprachen. Man tut aber oft so, als sei Unbestimmtheit der Übersetzung ein Problem, das alle Sprachen betrifft.

19 Einer Kultur Homogenität abzusprechen, bedeutet, die Idee einer klaren Grenze zwischen Fremdem und Vertrautem aufzugeben, es bedeutet, das Fremde „zu Hause“ zu erkennen. Diese Einstellung begegnet uns mit unterschiedlichen theoretischen Perspektivierungen und Akzentsetzungen in der Phänomenologie von Alfred Schütz, in der Wissenssoziologie Karl Mannheims oder in der Ethnometodologie von Harold Garfinkel und Aaron Cicourel. Für alle diese Autoren gilt, dass Fremdheit einer Situation entspricht, die nicht an territoriale Grenzen, sondern an lebensweltliche Lagen gebunden ist. Schon seit ihren Anfängen hat die Soziologie das Fremde im „eigenen Zuhause“ entdeckt. Die Chicagoer Schule liefert dazu ein klares Beispiel. Ihre Vertreter konnten zeigen, wie in ein und derselben Gesellschaft Milieus nebeneinander existieren können, die alle Charakteristiken einer „Gemeinschaft der Weltdeutung“ aufweisen. Dazu: Lindner (1990).

Gebilde schlecht mit der Annahme eines strategisch handelnden Subjekts koexistieren kann. Man versucht hier empirisch zu zeigen, dass Individuen, je nach angestrebter Handlungsstrategie und Interessenkonstellation, kulturelle Symbole unterschiedlich übersetzen (Swidler 1986; 2006).

Ethnozentrismus

Wenn der Relativismus, insbesondere in seiner radikalen Fassung, kulturelle Unterschiede zum äußersten führt, so neigt der Ethnozentrismus dazu, diese zu unterschätzen bzw. zu ignorieren.²⁰

Der Versuch, den Ethnozentrismus zu überwinden, sollte an der Einsicht der Einseitigkeit des eigenen Standortes ansetzen, er sollte also am Grundsatz des „Relationismus“ anknüpfen. Mit diesem Begriff verband Mannheim (1985) die Einsicht, dass jegliches Denken „seinsgebunden“ ist, und dass es für den Wissenschaftler sehr darauf ankommt, diese Gebundenheit theoretisch und methodologisch zu reflektieren. Ein erster Schritt in diese Richtung besteht darin, unterschiedliche und auch diskordante Perspektiven im Hinblick auf ihre sozio-historische Bedingtheit zu beleuchten (ebd.: 244). Die Benennung des Standortes besagt dabei nichts über den Wahrheitswert einer Aussage, sie besagt lediglich, dass dieser Ausdruck einer „Teilansicht“ entspricht. Mannheim erläutert den Relationismus unter Bezugnahme auf Situationen des Streites bei der Betrachtung visueller Gegenstände: „Dieser wird nicht dadurch geschlichtet, dass man eine unperspektivische Sicht konstruiert (was nicht möglich ist), sondern so, daß man aus dem einen standortgebundenen Bilde heraus versteht, warum sich dem andern dort, von jenem Standpunkte, die Sache so und nicht anders gibt“ (ebd.: 231).²¹

Mannheims Überzeugung, dass „jede Aussage wesensmäßig nur relational formulierbar“ sei (ebd.: 230), impliziert nicht das Opfer der „Objektivität“. Diese sei allerdings nicht direkt, sondern nur auf Umwegen zu erreichen. Es geht also nach Mannheim nicht darum, Perspektivität als etwas Unvermeidbares, wenn auch Missliches zu entschuldigen, sondern darum, die Frage zu stellen, „wie im Elemente dieser Perspektivität Erkenntnis und Objektivität möglich ist“ (ebd.: 255).

Von der Perspektive des empirisch verfahrenen Forschers aus stellen sich mögliche Strategien zur Überwindung des Ethnozentrismus als ein dringendes Desiderat dar, ein Desiderat, das vor allem qualitative Verfahren zu

20 Dies, wie bereits ausgeführt, erweist sich beim Kulturvergleich als besonders nachteilig. Der subtilste und deswegen verhängnisvollste Ausdruck von Ethnozentrismus beim interkulturellen Vergleich ist sicherlich die unreflektierte Festlegung des *tertium comparationis*. Wer bestimmt über den Vergleichsmaßstab beim Vergleich? Diese Frage sollte jedem Kulturvergleich vorangestellt werden.

21 S. dazu den Beitrag von Bohnsack und Nohl in diesem Band.

befriedigen scheinen. Anders als standardisierte Verfahren, die Validität vor allem in der Optimierung der Messinstrumente suchen, sehen nicht-standardisierte Verfahren ihre Berechtigung darin, dass sie sich um einen Anschluss an „natürliche“ Standards von Handelnden bemühen. Nicht-standardisierte Verfahren der Sozialforschung bauen ganz bewusst auf die Einsicht, dass die Relevanzsysteme der Erforschten möglichst ungehindert ans Licht kommen sollen und dass dies am besten durch kontrollierte Kontextuierung von Sprachhandlungen, Verhaltensweisen oder Artefakten zu geschehen hat. Sind qualitative Methoden aufgrund ihrer Sensibilität für die Relevanzsysteme der Erforschten vor der Gefahr des Ethnozentrismus immun?

Grundsätzlich gilt: Auch gegenüber jenen Verfahren, die sich nicht vom Ethnozentrismus betroffen wähnen, weil es bei ihnen, wie es oft heißt, ohnehin auf die Rekonstruktion der Definition der Situation der erforschten Subjekte bzw. auf die Identifikation subjektiver Sinnstrukturen ankommt, ist Skepsis angebracht.²² Methodenkritik kann sich nicht allein auf das Aufzeigen von Problemen und Widersprüchen richten, die sich eine auf Standardisierung und klassische Gütekriterien fixierte Forschung einhandelt. Diese Kritik sollte sich auch auf jene Verfahren beziehen, die eigens dazu entwickelt wurden, die Schwierigkeiten, mit denen konventionelle Methoden behaftet sind, zu überwinden.²³ Warum eigentlich? Einige Beispiele sollen im Folgenden die An-

22 Diese ist eine Frage, die mit aller Entschiedenheit Joachim Matthes (2000: 25) gestellt hat: „Wenig wird auch darüber nachgedacht, wie sehr der Bestand an sozialwissenschaftlichen Forschungsmethoden in den Kulturmustern jener (europäischen) Gesellschaften gründet, in denen er entwickelt worden ist.“

23 In diesem Zusammenhang ist interessant zu beobachten, dass manche Forscher bereits in der Praxis rekonstruktiver Verfahren Skeptizismus und Kritik am Werke sehen, die der Notwendigkeit von Distanz zum Forschungsobjekt entgegenkommt. Die Anwendung interpretativer Verfahren, so Oevermann (2001), schafft eine Distanz zum erforschten Objekt, die strukturell kaum zu unterschätzen ist von der Distanz, mit der wir bei der Erforschung fremdkultureller Lagen konfrontiert sind: „Im methodischen Verstehen simuliert man sich gewissermaßen als Fremder gegenüber einem Gegenstand, der einem praktisch durchaus vertraut sein kann“ (2001: 79). Die Notwendigkeit der Distanz drängt sich also auch dann auf, wenn der Forschungsgegenstand einem bekannten Kontext entstammt. Gerade diese Situation ist besonders irreführend, denn sie erzeugt einen Eindruck kognitiver Nähe, der kein Fundament hat. Die Täuschung entsteht durch unsere Neigung, die „Verstrickung“ in die lebensweltliche Praxis als eine Art Garantie für die Gewinnung zuverlässigen Wissens aufzufassen. Anders als der Ethnologe, für den Distanz eine „natürliche“ Einstellung im Forschungsfeld darstellt, ist der Sozialwissenschaftler, der in heimischen Kontexten forscht, der Täuschung besonders ausgesetzt. Dieser kann er nur dadurch entgehen, dass er Distanz zu seinem Forschungsobjekt durch ein *methodisches* Verstehen künstlich schafft: „Auch bei der Analyse noch so vertrauten Materials“, so Hildenbrand (2008: 129), „wird durch die Anwendung von Verfahren der interpretativen Sozialforschung die beste Vertrautheit, die der bzw. die Studierende mit dem Fall hat, destruiert.“

gemessenheit dieser Skepsis illustrieren. Das erste betrifft Strategien der Datengenerierung.

Ist der Forscher nicht mit ausreichender Sensibilität ausgerüstet, um zu erkennen, dass sich Forschung in fremdkulturellen Kontexten typischen Routinen, Rhythmen, Tabus und Geboten anpassen muss, erkennt dieser also nicht, dass es in einer bestimmten Gruppe Zeiten des Redens sowie des Schweigens gibt und dass er für den Erhalt wertvoller Information auf den „günstigen“ Moment warten muss, so wird dieser Forscher im besten Fall knappe Antworten erhalten – also solche, die nicht in das Relevanzsystem des Befragten eingebettet sind und die deswegen zwangsläufig den Charakter einer höflichen „Abfertigung“ haben werden (Spittler 2001). Erst die Kenntnis der im Alltag der beforschten Gruppe gültigen kommunikativen Regeln ermöglicht einen methodisch kontrollierten Zugang zum Gegenstand der Forschung.

Beabsichtigt unserer Forscher – um bei Techniken der Datengenerierung zu bleiben –, durch die Rekonstruktion typischer biographischer Verläufe im Medium des Erzählens bestimmte soziale Phänomene zu untersuchen, so muss gefragt werden, ob eine bestimmte Gesellschaft bzw. Kultur genug Anhaltspunkte für die Bündelung lebensgeschichtlicher Erfahrung in einer Biographie westlichen Zuschnitts bereithält.

Die Beobachtung, dass aufgrund der kolonialen Vergangenheit und multiethnischen Konstitution vieler asiatischer und afrikanischer Staaten ein System von gesamtgesellschaftlich geteilten Lebenslaufstrukturen nicht entstehen konnte, ist sicherlich ein großes Hindernis hinsichtlich der Anwendbarkeit biographischer Verfahren, so wie diese im Westen entwickelt und erprobt wurden.²⁴

Neben sozio-strukturellen gibt es auch im engeren Sinne kulturelle Bedingungen für die Anwendbarkeit erzählanalytischer Verfahren. Kultur „entscheidet“ über die Angemessenheit von Methoden in dem Sinne, dass empirische Verfahren nicht „greifen“, wenn bestimmte Voraussetzungen in den Orientierungs- und Erwartungsmustern einer spezifischen Gruppe fehlen. Alle im Westen entwickelten Befragungstechniken gründen auf der Annahme der unhinterfragten Autorität des Wissenschaftlers als Ausdruck eines ebenso unhinterfragt geltenden „Systems Wissenschaft“. Diesem System fühlt sich der westliche Mensch zur Rechenschaft verpflichtet, nicht etwa deswegen, weil ansonsten äußere Mechanismen abweichendes Verhalten sanktionieren würden, sondern weil er diese Rechenschaftspflicht verinnerlicht und dadurch

24 S. in diesem Zusammenhang die Erfahrungen aus einem Forschungsprojekt in Singapur von Matthes (2005).

teilweise invisibilisiert hat.²⁵ Von diesen kulturellen Voraussetzungen können wir in anderen Kulturen nicht ohne weiteres ausgehen.²⁶

Kultur muss aber nicht allein bei der Datengenerierung, sondern auch bei der Dateninterpretation berücksichtigt werden. Erkennen wir, dass Kultur oft auch die Form bestimmt, in die bestimmte Inhalte gegossen werden, so muss der Forscher darauf achten, ob Form und Inhalt in einem Verhältnis der Übereinstimmung oder des Widerspruches stehen. Bezogen auf das Thema erzähl-analytischer Verfahren muss der Forscher berücksichtigen, ob bei einer biographischen Erzählung bestimmte kulturell prädestinierte Erzählvorgaben im Spiel sein könnten, die das normative Ideal einer „guten“ Erzählung mittransportieren.²⁷

Fassen wir zusammen

Aus der vorangegangenen Diskussion wird Folgendes klar: Die Erforschung von Kultur bzw. Kulturen ist auf eine komplexe Strategie angewiesen. Unterschiedliche Informationsquellen und Datensorten müssen berücksichtigt werden. Neben der Rekonstruktion von das Handeln beeinflussenden Sinnstrukturen ist der Forscher auch auf sozio-strukturelle Daten sowie auf ethnographisches und geschichtliches Wissen angewiesen. Dabei darf man nicht dem für den Determinismus typischen Trugschluss erliegen, Handeln sei *sic et simpliciter* die Resultante der kombinierten Einwirkung von geschichtlich entstandenen Sinnstrukturen und soziostrukturellen Komponenten. Persönlichkeit als Bündel von Neigungen, Emotionen, Interessen und rationalen Abwägungen wirkt hier mit und „bricht“ auf eigentümliche Weise den von Kultur und sozialer Struktur ausgeübten Zwang.²⁸

25 So Matthes (2000: 25): „Die öffentliche Autorität, die der Wissenschaft zukommt, vermag dieses Kulturmuster leicht zu mobilisieren; für die Durchführbarkeit und die Verlässlichkeit von Befragungsverfahren zählt jedoch vor allem die Internalisierung dieses Musters ins individuelle Bewusstsein.“

26 Badi (2008) liefert ein eindrucksvolles Zeugnis nicht nur dafür, dass der Wissenschaftler gegen das Misstrauen der beforschten Gruppe (Tuareg) kämpfen muss, sondern auch dafür, dass der Forscher seinerseits zum Objekt eines eingehenden „Verhörs“ seitens der Gruppe werden kann.

27 Am Beispiel der Biographie eines japanischen Töpfers illustriert Shingo Shimada (2008), wie sich hinter einem scheinbar willenslosen Subjekt ein selbstbewusstes und gelegentlich auch entscheidungsfreudiges Individuum verbergen kann. Die Lehre, die wir aus dieser Beobachtung ziehen, ist, dass man bei der Interpretation einer biographischen Erzählung nicht nur die semantischen Inhalte, sondern auch das in ihr implizit enthaltene und kulturell bedingte Erzählmuster berücksichtigen muss.

28 In der Kulturpsychologie betont dies heute insbesondere Ernst E. Boesch (1991, 2008).

Der Kulturanalyse ist wenig gedient, wenn man die Handlungsdimensionen von Kultur, sozialer Struktur und Persönlichkeit nicht in Rechnung stellt, oder wenn man sie von vornherein subsumtiv in einer Hierarchie ordnet. Dieser Analyse ist ebenso wenig gedient, wenn man die Grundelemente von Kultur nicht voneinander unterscheidet, wenn man also kognitive, expressive und evaluative Symbole amalgamiert und sich dadurch der Möglichkeit beraubt, genau nachzuprüfen, welche dieser Dimensionen im konkreten Handlungsvollzug eine besondere Relevanz gewinnen. Den radikalen Relativismus in Schranken zu halten, bedeutet nachzuvollziehen, dass in *allen* Gesellschaften die Dimensionen des Handelns und die Grundelemente der Kultur mitwirken. Den Ethnozentrismus zu vermeiden bedeutet nachzuvollziehen, dass, synchron und diachron betrachtet, Gesellschaften die Dimensionen des Handelns und die Grundelemente von Kultur *unterschiedlich* organisieren.

Literatur

- Abel, Günter (1993): Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt: Suhrkamp.
- Bachmann-Medick, Doris (1993): Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, Göttingen: Erich Schmidt.
- Badi, Dida (2008): „Distanzierung und ethnische Vereinnahmung. Die Erforschung oraler Tradition in der eigenen Gesellschaft“. In: Cappai, Gabriele (Hg.), Forschen unter Bedingungen kultureller Fremdheit, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 69–64.
- Beattie, John (1972), Other Cultures. Aims, Methods and achievements in Social Anthropology, London: Routledge/Kegan.
- Boesch, Ernest E. (1991): Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Boesch, Ernest E. (2008): „Book Review Reply: On Subjective Culture. In Response to Carlos Cornejo“. Culture & Psychology 14, S. 498–512.
- Bourdieu, Pierre (1992): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Cappai, Gabriele (2000): „Kulturrelativismus und Übersetzbarkeit des kulturell Fremden in der Sicht von Quine und Davidson. Eine Beobachtung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive“. Zeitschrift für Soziologie 29, S. 253–274.
- Cappai, Gabriele (2002): „Übersetzung in der Situation gesellschaftlicher Fragmentierung“. In: Renn, Joachim/Shimada, Shingo/Straub, Jürgen (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt/M.: Campus, S. 215–236.

- Cappai, Gabriele (2003a): „Übersetzung zwischen Kulturen als interdisziplinäre Aufgabe“. In: Cappai, Gabriele/Zingerle, Arnold (Hg.), Italienisch Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Heftschwerpunkt: Sozialwissenschaftliches Übersetzen als interkulturelle Hermeneutik, Milano/Berlin: Duncker & Humblot – Angeli, S. 11–30.
- Cappai, Gabriele (2003b): „Grundlagentheoretische und methodologische Bemerkungen zum Interpretieren und Übersetzen als interkulturelle Operationen. Für einen möglichen Dialog zwischen analytischer Philosophie und Sozialwissenschaften“. In: Cappai, Gabriele/Zingerle, Arnold (Hg.), Italienisch Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Heftschwerpunkt: Sozialwissenschaftliches Übersetzen als interkulturelle Hermeneutik, Milano/Berlin: Duncker & Humblot – Angeli, S. 107–155.
- Cappai, Gabriele (2005): „Der Interkulturelle Vergleich. Herausforderungen und Strategien einer sozialwissenschaftlichen Methode“. In: Srubar, Ilja/Renn, Joachim/Wenzel, Ulrich (Hg.), Kulturen vergleichen: Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 48–78.
- Cappai, Gabriele (2008): *Forschen unter Bedingungen kultureller Fremdheit*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Carnap, Rudolf (1934): *Logische Syntax der Sprache*, Wien: Humanities.
- Faure, Guy Oliver/Rubin, Jeffrey Z. (Hg.) (1993): *Culture and Negotiation. The Resolution of Water Disputes*, Newbury Park/London/New Delhi: Sage.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey: Englewood Cliff.
- Geertz, Clifford (1997): *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München: Beck.
- Harrison, Lawrence E. (1992): *Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success*, New York: Basic book.
- Hildebrands, Bruno (2008): „Fallrekonstruktive Forschung in Bauernfamilien und Familien psychisch Kranker: Die Unhintergebarkeit von Fremdheit in der Sequenzanalyse und ihre Bewältigung“. In: Cappai, Gabriele (Hg.), *Forschen unter Bedingungen kultureller Fremdheit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 129–144.
- Hofstede, Geert/Harris, Michael (1985/86): „Confucius and Economic Growth: New Trends in Cultural Consequences“. *Organisational Dynamics*, Bd. 16, New York: AMACOM.
- Humboldt, Wilhelm von (1903 ed. orig. 1793): „Über das Studium des Altertums, und des Griechischen insbesondere“. In: *Werke*, vol. 1, Berlin.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kluckhohn, Clyde (1944): *Mirror for Man*, New York: Fawcett.

- Lindner, Rolf (1990): Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Malinowski, Bronislaw (1966 orig. 1923): „The problem of meaning in primitive languages“. In: Ogdon, Charles Kay/Richards, Ivor Armstrong (Hg.), The Meaning of Meaning, London: Harcourt Brace & Co, S. 296–336.
- Mannheim, Karl (1985): „Wissenssoziologie“. In: Ideologie und Utopie, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Matthes, Joachim (1992): „The Operation Called ‚Vergleichen‘“. In: Matthes, Joachim (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen: Otto Schwarz Verlag & Co., S. 75–99.
- Matthes, Joachim (2000): „Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften?“. IMIS-Beiträge 15, S. 13–29.
- Matthes, Joachim (2005): „Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion“, (Hg. von Rüdiger Scholz), Würzburg: Ergon.
- Merton, Robert (1968): „Social Structure and Anomie“. In: Merton, Robert (Hg.), Social Theory and Social Structure, New York/London/Toronto: Free Press, S. 185–214.
- Morris, Charles (1946): Signs, Language, and Behavior, New York: Prentice Hall.
- Oevermann, Ulrich (2001): „Das Verstehen des Fremden als Scheidweg hermeneutischer Methoden in den Erfahrungswissenschaften“. Zeitschrift für qualitative Bildungs- Beratungs- und Sozialforschung 1, S. 67–92.
- Quine, Willard Van Orman (1960): Word and Object, Cambridge: The MIT Press.
- Renn, Joachim/Straub, Jürgen/Shimada, Shingo (Hg.) (2002): Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt/M.: Campus.
- Sapir, Edward (1949): Selected Writings on Language, Culture, and Personality, (Hg. von David G. Mandelbaum), Berkeley: University of California Press.
- Schütz, Alfred (1962): Collected Papers I, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1976): The Stranger, Collected Papers II, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff. S. 91–105.
- Shimada, Shingo (2008): „Die ‚dichte‘ Lebensgeschichte – Überlegungen zu den Methoden der empirischen Sozialforschung im interkulturellen Kontext“. In: Cappai, Gabriele (Hg.), Forschen unter Bedingungen kultureller Fremdheit, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 265–280.
- Sökerfeld, Martin (1999): „Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology“. Current Anthropology 40, S. 417–431.

- Spittler, Gerd (2001): „Teilnehmende Beobachtung als dichte Teilnahme“. *Zeitschrift für Ethnologie* 126, S. 1–25.
- Stagl, Justin (2006): „Neues vom postmodernen Selbst“. *Soziologische Revue* 29, S. 51–57.
- Straub, Jürgen (1999): *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*, Göttingen: Wallstein.
- Straub, Jürgen (2004): „Identität“. In: Jäger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart: Metzler, S. 277–303.
- Swidler, Ann (1986): „Culture in Action: Symbols und Strategies“. *American Sociological Review* 51, S. 273–286.
- Swidler, Ann (2006): *Talk of love. How Culture Matters*, Chicago: The university of Chicago Press.
- Wohrf, Benjamin Lee (1956): *Language, Thought and Reality (Selected Writings)*, New York: The MIT Press.