

## **Fremdheit und Fremdverstehen**

Ansätze zu einer angewandten Hermeneutik

*von Robert Hettlage*

Unbefangen kann man heute von Verstehen oder Fremdverstehen nicht mehr sprechen. Dafür ist die moderne Erklärungs-/Verstehensdebatte zu gewichtig gewesen. Um sie soll es hier aber nicht gehen (vgl. Apel 1979), wohl aber um eine besondere Seite der Verstehensproblematik, die sich auf das Fremde, auf den Fremden bezieht. Dabei ist vorweg schon unterstellt, daß man die Operation ‚Verstehen‘ nicht gerade als eine unsinnige oder zu vernachlässigende betrachtet.

Verstehen ist überwiegend Fremdverstehen. Da drängt es sich auf, nach dem Zusammenhang zu fragen, der zwischen der verstehenden Tradition in der Soziologie und der Kategorie des Fremden besteht, zumal A. Schütz ja z.B. beansprucht eine phänomenologische Theorie des Fremdverstehens vorgelegt zu haben. Die Aktualität ist keine primär erkenntnistheoretische oder wissenschaftstheoretische, sondern eine politisch-praktische. Denn es dürfte besonders aufschlußreich sein, unsere Kapazität des Fremdverstehens vor dem Hintergrund heutiger zivilisatorischer Wanderungsbewegungen in Form von Flüchtlingsströmen, Asylanten und Gastarbeitern zu sehen: Kulturschock, Diskriminierung, Xenophobie und Ausländerintegrationspolitik haben wohl etwas mit dem Verstehensthema zu tun.

Dazu aber muß man theoretisch nachfragen, wie es mit unseren Fähigkeiten steht, Fremdes adäquat zu erfassen. Vermutlich wird unsere diesbezügliche Alltagssicherheit ziemlich schnell enttäuscht. Die „hermeneutische Wende“ in den Sozialwissenschaften am Beispiel der Schützchen Verstehensmethodologie mag hierfür illustrativ sein.

Da Verstehen meist auf Fremdes bezogen ist, kommt es auch darauf an, wie das Phänomen des Fremden jeweils in die Theorie eingesetzt wird. Bekanntes bedarf ja keiner eigentlichen Verstehensoperation mehr. Fremdheit aber ist vieldeutig. Je nachdem in welcher Form darüber nachgedacht wird, hat das seine praktischen Konsequenzen.

## I. Das Phänomen des Fremden

Das Fremde hat als Phänomen viele Gesichter. Ein Objekt, ein Mensch, eine Einstellung, ein Verhalten können fremd und als solche interessant, anstößig oder beängstigend sein.

### 1. Der oder das nahe Fremde

Fremdheit ist eigentlich eine allgemeine Erfahrung. Alles, was mir nicht unmittelbar als Einheit verbunden ist, ein Außen gegenüber einem Innen, ein Gruppenzusammenhang gegenüber einem anderen, impliziert Störung von Nähe, Distanz, also Fremdheitserfahrung. Dabei geht es aber nicht nur um größeres oder geringeres Anderssein (Alterität). Es muß gleichzeitig eine Verbindung zwischen Nahzone und Fernzone gegeben sein.

Fremdheiten gibt es dabei auf beiden Ebenen, als näher oder ferner, nahes oder fernes Fremdes. Meist hat man sich damit begnügt, das Ferne als das Fremde zu taxieren. Dabei ist das scheinbar Nah-vertraute noch viel verborgener und schwerer erkennbar. Bisher war es wohl nur zu nah, um erforscht zu werden. Dabei sind die Fremdheitserlebnisse, obwohl oder gerade weil sie sich als nur geringe Abweichung äußern (als A-Konformität, die wegen der supponierten Nähe gerade nicht sein ‚sollte‘), von besonderen Irritationen begleitet.

Jede Präsenz ist mit Absenz durchsetzt. Jedes Selbst ist auch ein Anderes, trägt einen Schatten in sich, ‚der mehr ist als die Abwesenheit künftigen Lichts‘, denn die unmittelbare Gelebtheit, der menschlichen Leiblichkeit hat eine Undurchschaubarkeit und Mehrdeutigkeit an sich, die das begriffliche Denken immer schon in seine Schranken verweist und begrenzt (Merleau-Ponty 1964). Wenn ich mich beobachte, kann ich mir wie ein Fremder gegenüberstehen. Es gibt Phasen in meinem Leben, die ich – biographisch rückblickend (etwa ausgelöst durch Mobilität) – als fremd empfinde. Immer wieder werde ich mit Neuem, Fremden konfrontiert, das oft so einschneidend ist, daß es mit „Übergangsriten“ benennbar gemacht werden muß (van Gennep 1966). Alltagsereignisse wie Kontaktnahmen mit neuen Ereignissen und Personen, lassen nicht nur diese als distant erscheinen, sondern hinterlassen auch bei mir selbst Fremdheitserlebnisse mit meinen eigenen Verhaltensweisen. Und das Stadtleben multipliziert sogar den Fremden (Lofland 1973, 8 ff).

Gleichfalls erscheinen mir außergewöhnliche, einschneidende Ereignisse in meinem geregelten Lebenslauf als fremd. So kann eine schwere

Krankheit als ein Sich-Entfremden von der Biographie erlebt werden, ein Erlebnis, das besonders im Schamanismus betont wird, wo der Dämon wie ein Fremder den Menschen besetzt hält und als Fremder aus ihm herauspricht (Mühlmann 1982, XII ff). Werfels Wort „Fremde sind wir auf der Erde alle“, deutet an, daß es auch Lebenseinstellungen und Weltbilder gibt, die auf das existentielle Fremdheitsgefühl in dieser Welt oder gegenüber einer bestimmten Gesellschaft wertlegen. Man will sich mit „den Verhältnissen“ nicht gemein machen und hält sich romantisch-sehnsüchtig, intellektualisiert–„freischwebend“ oder asketisch heraus. Daran zeigt sich schon, daß das Fremdheitsphänomen einiges mit Beobachtungshaltung, Verstehensmöglichkeit, kurz Erkenntnistheorie zu tun hat. Erkenntnis besteht so gesehen darin, sich dem Fremden an-zunähern, es in die Nähe zu bringen. Umgekehrt kann man der Nähe langsam verlustig gehen, kann sich, den Dingen, den Personen langsam fremd werden. Wer die Dinge oder sich nicht „bezugsfähig“ wiedererkennt, hat sich „entfremdet“. Nähe ist – wie wir alle wissen – kein fester Besitz.

## 2. Die soziale Figur des Fremden

Die existentielle Situation des Unbehaustseins im Dasein, aber auch die Mischung als Nähe und Ferne, verkörpert sich exemplarisch in der sozialen Figur *des* Fremden. Er hat deswegen in der Wissenschaft auch immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, besonders dann, wenn er nicht der „große Unbekannte“ ist, sondern sich in unserer Nähe aufhält, und uns damit seine Andersartigkeit ad oculos demonstriert.

Bahnbrechend war hierfür Simmels „Exkurs über den Fremden“ (1968, 509–512). In ihm macht er sein soziologisches Prinzip der Wechselwirkung zwischen Nähe und Ferne, Gelöstheit und Fixiertheit, Wanderung und Ankommen deutlich. Schon der erste Satz bezeugt das: „Wenn das Wandern als die Gelöstheit von jedem gegebenen Raumpunkt der begriffliche Gegensatz zu der Fixiertheit an einem solchen ist, so stellt die soziologische Form des „Fremden“ doch gewissermaßen die Einheit beider Bestimmungen dar – freilich auch hier offenbarend, daß das Verhältnis zum Raum nur einerseits die Bedingung, andererseits das Symbol der Verhältnisse zu Menschen ist. Die Distanz im Inneren der Gruppe bedeutet, daß das Nahe fern und das Ferne nah ist. Er realisiert in seiner Weise Distanz und Nähe, und seine interne Position in der Gruppe impliziert zugleich Gegensatz und Äußerlichkeit“ (509).

Daher der häufig zitierte Ausspruch, der Fremde sei nicht einfach derjenige, „der heute kommt und morgen bleibt, der, obgleich er nicht wei-

tergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“ (509).

Er lebt in der Gruppe, stammt aber nicht aus ihr. Seine Kontakte bleiben daher von der Unterschiedlichkeit dominiert. Er bleibt eigentlich „unbestimmbar“, weil er an Teilbereichen des Gruppenlebens keinen Anteil hat und gerade deshalb auch wieder keinen Anteil bekommt.

#### a) Der Fremde als Beobachter

Diese Geborgenheit prädestiniert den Fremden aber auch zu besonderen Verstehensleistungen. Er ist der „geborene“ Beobachter. Wer nicht fraglos in die Alltagsroutine einer Gruppe eingebettet ist, seine Wurzeln also woanders hat, steht ihr zwar nicht unbeteiligt, aber wegen der charakteristischen Mischung aus Gleichgültigkeit und Engagiertheit, mit „der besonderen Attitude des Objektiven“ (510) gegenüber. In Sonderfällen kann er auch zum Innovator werden. Diese Einstellung hat ihn in der Geschichte häufig zum Richter über Familieninteressen und Parteiungen berufen; ihm kann man leichter Geheimnisse und Bekenntnisse anvertrauen, die man Nahestehenden vorenthalten würde. Er ist der Freiere und dadurch Vorurteilslosere, der nicht durch „Gewinnung, Pietät und Antezedentien“ gebunden (511) und korrumpiert ist.

Daher kann er das Nahverhältnis wie aus der Vogelperspektive erleben. Er ist aber zugleich nahe genug, um sich nicht globetrotter-artig von allem und jedem zu distanzieren. Vielmehr gelangt er durch besondere „Einfühlung“ zur Erfassung der ihm fremden Gruppe (Michels 1968, 302), ohne dafür allerdings zwangsläufig geliebt zu werden. In gewisser Weise hat auch der Heimkehrer von der „magischen Frucht der Fremdheit“ (Schütz 1972, 82) gekostet. Auch sein Aufmerksamkeitszentrum hat sich verschoben. Er kann die alte Intimität schwer wiederherstellen, sieht dafür aber schärfer.

#### b) Der Fremde als Beobachteter

Eigentlich ist die Situation der Fremdheit noch komplizierter, denn die ferne Nähe oder nahe Distanz gilt auch für den Fremden selbst.

Am Beispiel des Heimkehrers sehen wir, wie stark sich die Koordinaten in der Zwischenzeit verschoben haben und wie fremd er seiner vorher nicht „hinterfragten“ Einbettung in den Alltag geworden ist.

Diesen Aspekt der Selbstbeobachtung hat Schütz in seinem Artikel über den Fremden meisterhaft analysiert (1972, 53 ff). Er zeigt, wie der Fremde in eine persönliche „Krisis“ gerät, weil seine „Auslegungsschema-

ta“ und Relevanzen nicht (mehr) stimmen. Die Geschichte der Bezugsgruppe ist ihm partiell unzugänglich und nicht Teil seiner eigenen Biographie. Der Fluß der Gewohnheiten ist unterbrochen. Er weiß, daß er eigentlich einen anderen Typus von Wissen benötigen würde, der ihm aber nicht, noch nicht oder nie zu Gebote steht. Wie ein Zuschauer kommt er sich vor, der gerne Mitglied einer Theatergruppe sein möchte und auf die Bühne springt, um an Spielgeschehen teilzunehmen, aber seinen Text nicht beherrscht (60).

Diese Situationsanalyse legt ein für unser Thema zentrales Moment vor: vom Standpunkt der Gruppe aus wirkt die Dialektik von Nähe und Ferne ebenfalls. Die Spiegelfunktion für die Gruppe wird von dieser nur teilweise akzeptiert. „Vom Standpunkt der Gruppe aus, welcher er sich nähert, ist (der Fremde, RH) ein Mensch ohne Geschichte“ (60).

Und da er deswegen nicht ganz dazu gehört, ist er kommunikationsgehemmt und nur begrenzt „zurechnungsfähig“. Noch dazu erschüttert er das Selbstbild der Gruppe, die sich gegen ihn zur Wehr setzt. Ohne Status als Gruppenmitglied wird ihm deshalb auch verweigert, sich im Zentrum seiner Umwelt anzusiedeln. Seine Fremdheit wird festgeschrieben, nicht etwa nur weil dahinter das Vorurteil stünde, als Fremder „naturgemäß“ illoyal und assimilationsunfähig, ein „kultureller Bastard“ zwischen verschiedenen Kulturmustern und daher mit Recht „marginal“ zu sein.

„Sehr häufig entspringt der Vorwurf der zweifelhaften Loyalität aus dem Erstaunen der Mitglieder der in-group, daß der Fremde nicht die Gesamtheit von deren Kultur- und Zivilisationsmustern als den natürlichen und angemessenen Lebensstil akzeptiert und als die beste aller für jedes Problem möglichen Lösung. Der Fremde wird undankbar genannt, weil er sich weigert anzuerkennen, daß die ihm angebotenen Kultur- und Zivilisationsmuster ihm Obdach und Schutz garantieren. Aber die Leute, die das sagen, verstehen nicht, daß der Fremde im Übergangszustand diese Muster nicht als ein schützendes Obdach betrachtet, sondern als ein Labyrinth, in welchem er allen Sinn für seine Verhältnisse verloren hat (Schütz 1972, 68).

Erst wenn diese Muster eine Selbstverständlichkeit, ein brauchbarer „Stadtplan“ geworden sind und zum „Denken-wie-üblich“ gehören, fällt diese beiderseitige Verstehens- und Kontaktgrenze weg. Dann aber ist der Fremde auch kein Fremder mehr und das Fremdverstehen erübrigt sich auf dieser Ebene. Solange es das Fremde oder den Fremden gibt, stellt sich deswegen auch die Frage, was wir, als Gruppe und als Beobachter

des Fremden, von ihm und seinen Deutungen und Schwierigkeiten überhaupt verstehen.

Diese Frage ist bisher meist nur unter dem Gesichtspunkt der Vorurteile, der Feindschaft, der Ausgrenzung, Marginalität und Aggression, nicht aber unter der Perspektive des Erkenntnisprozesses selbst gestellt worden. Die gesellschaftliche Bedeutung liegt klar auf der Hand, wenn es nicht um fremde Einzelfiguren, sondern um eine Masse von Einwanderern, Flüchtlingen, Asylanten und Gastarbeitern geht, zumal dann wenn sie als unqualifizierte Arbeitnehmer nicht dem Simmelschen welt erfahrenen Händler, dem Richter, dem Forscher (Kaplan Daniels 1967) oder dem reichen und geschickten Hofjuden (Cosser 1972, 574 ff) entsprechen.

## II. Der Fremde und die Theorie des Fremdverstehens

Was liegt näher als sich die Antwort auf unsere Fragen dort zu holen, wo man sich ausdrücklich mit den Bedingungen des Fremdverstehens befaßt. Das ist in erster Linie der hermeneutische Tradition.

### 1. Hermeneutik als Verstehen fremder Texte

Ihrer Tradition nach ist die Hermeneutik eine Methode sinngemäßer Auslegung von Schriftstücken und anderen Manifestationen des Geistes entsprechend den Intentionen ihrer jeweiligen Produzenten. Ihre Grundfragen lauten:

- (1) was überhaupt ein Text ist;
- (2) wie es kommt, daß ein Text nicht eindeutig ist;
- (3) wie man mit der Bedeutungsvielfalt von Texten umzugehen hat.

Ihrer Herkunft nach stammt die Hermeneutik aus der Philologie und Theologie. Noch heute konzentriert sie sich darauf, wie heutige Leser nicht-heutige Texte verstehen können.

#### a) Die Klassische Hermeneutik und der fremde Text

Die klassische Hermeneutik ist eine Jahrhunderte alte Angelegenheit, die immer da Anwendung fand, wo eine Kunstlehre der Interpretation nötig war und man sich deshalb auf die Möglichkeiten, Mittel und Regeln der Auslegung schwerer Texte besinnen mußte.

Ein wichtiges Anwendungsfeld war immer da, wo es sich um heilige Texte handelte, deren schwer verständlichen Sinn man den Nicht-Spezialisten mit praktischer Absicht zugänglich machen wollte. Dabei geht solche *theologische Hermeneutik* von der Grundannahme aus, daß eigentlich nicht der Text als solcher, sondern das menschliche Verstehen problembe-laden ist (Oelkers 1986, 171). Der Text selbst hat einen festen, von Gott selbst garantierten Sinnbestand, den es trotz aller Verhüllungen immer wieder neu zu entdecken gilt. Wir selbst halten dafür den Schlüssel aber nicht in Händen. Er muß uns von außen gegeben werden. Der Interpret kann irren, nicht der Text.

Auch die *Jurisprudenz* hat ihre Schwierigkeit mit den Texten, denn all ihre Bemühung muß schließlich darum gehen, die Allgemeinheit des Ge-setzes auf die Besonderheit von Situationen anzuwenden, d.h. es muß der Sinn des Gesetzes erforscht, die darin eingegangenen Rechtserfahrungen überprüft, die soziale Lebenspraxis dagegeng gehalten und die Obsoletheit veralteter Kodifizierungen erkannt werden.

Wer sich im *Humanismus* die klassischen Kulturen der Griechen und Römer aneignen wollte, mußte sich mit den Texte ihrer Philosophen, Lite-raten, Historiker etc. auseinandersetzen. Nur über die Kenntnis ihrer Tex-te, ihrer Grammatik, ihres Stils führte der Weg zum Verständnis ihrer Ide-ale.

Die Sache war immer da einfacher, wo es sich um normative Texte han-delte, die die Schwierigkeit nicht in den Text, sondern in den Interpreten legten.

Auf dem Weg zur Moderne ist die Annahme eines festen, garantierten Verhältnisse von Text und Sache hingegen aufgegeben worden. Für die *moderne Hermeneutik des 20. Jahrhunderts* ist das Verstehen deshalb noch vorläufiger geworden. Es kann (auch idealerweise nicht) nie zu Ende gebracht werden, da es sein feststehendes Objektiv verloren hat. Kein Text bietet mehr Sicherheit, in einem endgültigen Sinn verstanden zu werden. Nicht nur das Vergangene ist als solches fremd, sondern auch das Verhält-nis von Text und Sache, von Text und Interpret.

Deutlich wird das Beispiel modernen *literaturwissenschaftlicher Her-meneutik*, die die Annahme eines einzigen, objektivierbaren Textsinns aufgegeben hat. Texte sind prinzipiell mehrdeutig und lassen viele Inter-pretationen zu. Der mögliche Auslegungsspielraum wird nur durch die Konvention der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft begrenzt. Bleich (1980) etwa betont, daß der Text keine objektive Einheit ist, mit der Leser vielleicht nur verschieden umgingen: Textsinn wird vielmehr überhaupt

erst durch den Leser konstituiert. Der Text ist nur Anlaß für eine Lese-Erfahrung und eine Darstellung von Sinn (im Rahmen der vorgegebenen Diskursgrenzen) – so wie es nach Heideggers Ontologisierung der Hermeneutik eben zum Dasein und zur Daseinserfahrung selbst gehört, daß sie als solches nicht mehr fest auslegbar sind. Im einen wie im anderen Fall wendet sich die Interpretation deswegen tendentiell auch nicht der „Sache“ des Textes zu, sondern auf die Interessen des Autors und des Fragenden selbst.

In diesen Bemerkungen liegt eine weitere, für die Geistes- und Sozialwissenschaften bedeutsame Verschiebung: das Konzept des Textes wird heute in einem wesentlich weiteren Sinn verstanden. Text ist nicht mehr nur das schriftliche Zeugnis in seiner historischen Einbettung, sondern der Lebenszusammenhang selbst.

#### b) Die moderne, sozialwissenschaftliche Hermeneutik

Ein gutes Beispiel für die Ausweitung der hermeneutischen Methode ist die *Psychoanalyse*. An ihr wird exemplarisch deutlich, daß Text keine fremde, von ferne überkommene Sinnkodifizierung ist, sondern etwas sehr Nahes, das aber zugleich sehr fremd ist und erhebliche Interpretationsprobleme nach sich zieht, nämlich die *eigene Biographie* selbst.

Die Grundannahme seit Freud ist, daß es hinter der bewußten Lebensführung eines jeden eine unbewußte, aus Wünschen und Trieben gesteuerte Biographie gibt, die so eng mit der menschlichen Existenz verbunden ist, daß unsere bewußten Vorstellungen wie Maskierungen, Verzerrungen, Verkümmern, Verblendungen sein können. Die Folge ist, daß wir nicht „Herr im eigenen Haus“ sind, sondern – kontrolliert durch eine ihrerseits unkontrollierte Instanz – uns von unserem Leben entfremden.

Psychologische Hermeneutik nun soll die Selbstdurchsichtigkeit unseres Daseins erhöhen, indem sie das unerhellte Unbewußte, dessen Sinn bisher auch nicht bewußt werden durfte, von Verstehensblockaden befreit und damit seine Steuerungskraft kontrollierbar macht. Vor der Hintergrund bisher verschütteter Sinnkomponenten verhilft der Analytiker dem Analysanden damit „teilweise zu einer neuen Lebensgeschichte, . . . Das Durcharbeiten der alten Lebensgeschichten ermöglicht dem Analysanden deutlicher zu sehen, wie die Einflüsse der Umwelt und deren spezifische Verarbeitung zu Konflikten führten, deren problematische Lösung aus verstehbaren Gründen einen zu hohen Preis kostete. Er wird sich mit sei-

ner neuen Lebensgeschichte an vielen Stellen weniger als Opfer fühlen, sondern als Mit-wirkender, und er wird von dieser Einsicht her die Möglichkeit haben, zu anderen, weniger leidensvollen Lösungen seiner Konflikte zu kommen (Raguse 1986, 26).

Wiederum wird deutlich, daß es keinen objektiven Sinn des Lebens-Kontextes gibt; vielmehr hat die psychoanalytische Rekonstruktion der Lebensgeschichte zunächst nur Gültigkeit für die beiden Dialogpartner. Nicht nur zeigt sich, daß unsere eigene Entfremdung tiefer ging als wir dachten, sondern daß Dritte aus dem Verstehensprozeß schon ausgeschlossen sind, wenn sie nicht besondere Anstrengungen unternehmen. Selbst dann sind die Grenzen der Mittelbarkeit erstaunlich eng gezogen.

Dabei sind die Komplikationen durch räumliche und interkulturelle Fremdheit noch gar nicht in Betracht gezogen, wie das erst jüngst und ansatzweise durch den Zweig der Ethnopsychiatrie (Wulff 1978) und Ethnopschoanalyse (Devereux 1974: 308 ff) ins Gespräch gebracht wurde. Hier werden dann die Erkenntnisse mit der Aufschlüsselung des Biographie-Textes meiner eigenen nahen Fremdheit auf den Fernfremden anderer Kulturen übertragen (Parin et al., o.J.). Hieran wird u.a. der schon von Freud anvisierte sozialwissenschaftliche Anspruch der Psychoanalyse deutlich.

So gesehen ist die Ausweitung des hermeneutischen Textverständnisses auf die *Soziologie* nur konsequent. Das Verständnis der Biographie als Text wird übernommen, nur werden den Verzerrungen, Maskierungen, Entfremdungen gesellschaftliche Ursachen zugeordnet. Habermas' Kritik an der bisherigen Hermeneutik zielt eigentlich darauf, daß sie noch universaler werden müßte. Unter Bezug auf Freuds Tiefenhermeneutik und Diltheys Erforschung der Sinnhorizonte schlägt er eine *Universalpragmatik* vor. Ihr Ziel ist es, die durch gesellschaftliche Repressionsstrukturen verschütteten Kommunikationsmöglichkeiten und damit das Interesse an Mündigkeit, Reflexion und vernünftigem Umgang miteinander in einem sozio-analytischen Prozeß herzustellen. Dem dient der Versuch, nach Möglichkeit herrschaftsfreie Diskurse zu verankern, die rationale Diskussion, gegenseitiges Verständnis und wechselseitige Anerkennung authentischer Teilnahmerechte in einer Gesellschaft zugleich vorauszusetzen und zu ermöglichen (Habermas 1971, 1973, 1976; Giddens 1977).

Die „*hermeneutische Wende*“ der Sozialwissenschaften (Riedel 1978, 23) besteht, wie Dilthey schon meinte, im teleologisch-hermeneutischen

Zusammenhang von Erleben, Verstehen und Auslegen. Wie Dilthey unterstreicht, daß man hinter das Leben nicht zurück kann, so wählt Habermas als absoluten Ausgangspunkt das Leben *in* der Gesellschaft. Auch hier liegt das Schwergewicht wohl auf der Interpretation von sprachlichem Ausdruck. Da das soziale Leben aber auch die Sprache als Bedingung und Folge umgreift, hat es die soziale Hermeneutik nicht nur mit Texten, nicht nur mit isolierten Biographien, sondern auch mit sprachlich vermittelten Lebensäußerungen von Institutionen und Gesetzen, Kunst und Technik, Sitten und Handlungen zu tun, „die es . . . je nach Lage und Bewußtseinseinstellung einer gesellschaftlich-geschichtlichen Welt zu ‚verstehen‘ und ‚auszulegen‘ (Riedel 1978, 24) bzw. zu transformieren gilt.

Damit ist die Brücke vom Leben als Text zum *Leben im Kontext* geschlagen. Nicht nur die Biographie ist Text; sie steht vielmehr in einem Text-Zusammenhang, der wiederum Script-Anweisung für Biographien ist. Diesen Zusammenhang zu erforschen hat sich die Soziologie zur Aufgabe gestellt.

## 2. Die sozialwissenschaftliche Hermeneutik und das Problem des Fremdverstehens

Auch ohne die anspruchsvolle Verstehensprogrammatisierung der Universalpragmatik erfüllen zu können, haben sich doch immer schon eine Reihe von Sozialwissenschaften explizit mit dem Problem der Fremdheit befaßt. Ja, der jeweilige Umgang mit ihm – ob auf den nahen oder fernen Fremden gerichtet – wurde sogar hilfreich, um die einzelnen Fachdisziplinen zu unterscheiden.

### a) Die Ethnologie und der ferne Fremde

Die Wissenschaft, die sich explizit mit dem fernen Fremden befaßt, ist sicher die Ethnologie, die Kultur- und Sozialanthropologie.<sup>1</sup> Ethnologie war lange Zeit diejenige Humanwissenschaft, die von den westlichen Gesellschaften absah und sich statt dessen den „exotischen“, „primitiven“ Stammesgesellschaften (meist ohne schriftliche Überlieferung), also dem aus unserer Sicht gänzlich Anderen, Fernen, kulturell Fremden zuwandte

<sup>1</sup> Die jeweils in der spezifischen deutschen, amerikanischen und englischen Forschungstradition liegenden Unterschiede können außer Betracht bleiben.

(Hannerz 1986, 363). Ihre große intellektuelle Leistung ist sicher die Beschäftigung mit der „Formenmannigfaltigkeit der Kulturen“ (Mühlmann 1966, 18), also den „differentiellen Abweichungen“ (Levi-Strauss 1958, 358) untereinander und zu den komplexen Großgesellschaften. Die Anthropologie des Fremden konzentriert sich auf die lokale Gemeinde mit begrenzter Arbeitsteilung, face-to-face-Kontakten und hoher oraler bzw. körperbezogener Bedeutungsvermittlung (Tänze, Gesänge, Rituale).

Wie Sherry Ortner (1984, 126 ff) darlegen konnte, war die Beschäftigung mit solchen Gesellschaften aber nicht immer gleichbedeutend mit der wirklichen Erfassung der fremden Perspektive, sei es daß sich das Forschungsinteresse auf andere Aspekte verlagerte, sei es, daß man zu stark der ethnozentrischen Sicht verhaftet blieb:

#### (1) Das Forschungsinteresse

Die politischen Ökonomen und viele Entwicklungssoziologen waren zu stark ökonomisch ausgerichtet, um sich wirklich für fremde Ideen und Symbolsysteme zu interessieren. Strukturalistisch argumentierende Marxisten haben häufig das Kulturkonzept zum Ideologiekonzept verengt und sich dann hauptsächlich darauf konzentriert, wie Ideen zu Strategien und Strukturen von Herrschaft und Widerstand degenerieren. Ihr Praxis-Konzept macht die Unterscheidung zwischen dem Sozialen und Kulturellen weniger bedeutsam, und die Beschäftigung mit dem kulturell Fremden als solchem ist nicht so zentral.

Eine interessante, für die künftige Entwicklung der Ethnologie kapitale und für unser Thema perspektivenreiche Verschiebung bahnte sich dadurch an, daß die Spaltung westlich/nicht-westlich bzw. „primitiv“ real immer unhaltbarer wurde und sich die Frage aufdrängte, welches denn eigentlich die weniger verstandenen Kulturen seien, diejenige von Lagos oder die von Paris, von Bombay oder New York, von Amazonassiedlungen oder Weltmetropolen. Offenbar ist es sehr schwer zu sagen, was uns heute fremder ist. Jedenfalls hat die „urban anthropology“ z.B. versucht, diesen fremden Blick in die Stadtkulturen hineinzutragen (Suttles 1976). So jedenfalls verändert sich das Forschungsinteresse erheblich. Nicht mehr notwendigerweise der geographisch entfernte, sondern auch der unmittelbar mit uns lebende Fremde in komplexen Gesellschaften verdient also eine detaillierte Analyse (Hannerz 1986, 366). Fremdheitsforschung ist damit auch nicht mehr auf *einen* Wissenschaftszweig konzentriert. Wissenssoziologie, Medienforschung, etc. sind in gleicher Weise

angesprochen.<sup>2</sup> Komplexität und Fremdheit sind heute überall aufeinander beziehbar, allerdings hinken das Verständnis und die wissenschaftliche Aufarbeitung hinterher.

(2) Die ethnozentrische Versuchung und die Suche nach „interkultureller Hermeneutik“

Die Schwierigkeiten von Ethnologie und Soziologie in ‚primitiven‘ und komplexen Gesellschaften hängen auch mit dem Fremdeheitsbegriff selbst zusammen. Der ferne Fremde, der Exot, war immer Anlaß zu ethnozentrischen Exkursen über die „Wildheit der Naturvölker“ und die grundsätzlich negative Bestimmung von Fremd- und Andersartigkeit gegenüber westlichen Kulturen (Kramer 1978, 12). Möglicherweise ist diese Neigung enger mit *methodologischen Problemen* verbunden, als man gemeinhin annimmt:

Einerseits muß man ja die kulturelle Differenzierung zwischen Beobachter und Beobachtetem voraussetzen, andererseits aber muß man davon ausgehen, daß die eigenen Relevanzsysteme, die Erkenntnismethoden, die Forschungspraktiken nicht so weit entfernt sind, daß jegliche Verwandtschaft mit dem untersuchten Subjekt/Objekt ausgeschlossen wäre. Auf diesem ungelösten Problem der Kongruenz in der Differenzierung ruht das gesamte Problem einer „interkulturellen Hermeneutik“ (Stagl 1981, 280).

Das Verstehen muß sich auf der einen Seite dagegen abgrenzen, daß man nur das schon Vertraute verstehen kann (subjektivistische Deutung), denn dann könnte man Andersartigkeit per se eben gar nicht erkenntnismäßig erreichen; auf der anderen Seite hilft es wenig, Daten rein für sich zu ermitteln, ohne ihre Einbettung in den fremden kulturellen Kontext zu berücksichtigen, denn damit würde der typische Lebenszusammenhang und damit die Interpretationsmöglichkeit entschwinden (Schmied-Kowarzik 1981, 366). Verstehen als Erfassen einer Kultur aus dem eigenen Lebenszusammenhang jedoch hört sich leichter an, als es zu bewerkstelligen ist.

<sup>2</sup> So wie es der Anthropologie nicht gelungen ist, bis heute eine Soziologie der Industriegesellschaft zu entwickeln, so umgekehrt der Soziologie nicht, ihre Betrachtungsweise auf nichtindustrielle Gesellschaften auszudehnen. Beides ist bis heute nicht sehr fruchtbar gewesen. Universales Fremdverstehen ist daher noch immer zu leisten.

Da wo wir Beobachtungen auf unsere Lebensgewohnheiten beziehen können, scheinen sich vorerst keine Erkenntnisprobleme zu stellen (wiewohl diese Hoffnung auch trügerisch sein kann). Da aber, wo wir unsere eigene Lebenspraxis verlassen, und uns mit befremdlichen Sinndeutungen der Wirklichkeit konfrontiert sehen, versagen unsere vertrauten Muster für Fremdverstehen. So ist eigentlich begreiflich, daß sich die ethnologische und soziologische Forschung lange nicht vom normativen Text-Verständnis der klassischen Hermeneutik befreien konnte. Die andersartigen Sinnstrukturen mußten eben auf einen Ursprungstext als Maßgröße, und das war die europäische Zivilisation, bezogen werden, um interpretierbar zu sein. Häufig aber führte das zur Vereinnahmung von Gegensätzlichem und zu einer verzerrenden Verähnlichung von fremden Gesellschaften.<sup>3</sup>

*„going native“ und Verlust des puren Wissenschaftsinteresses*

Schon Malinowski forderte deswegen ein sich wirkliches Einlassen auf das „Feld“, und das heißt auf den Kulturschock, der auf den Forscher zurückgewendet ist. So weit müsse er sich auf die Sinndeutung der Wirklichkeit im fremden Lebenszusammenhang einlassen, daß es ihm nicht mehr gelingt, die distanzierte Beobachterrolle voll durchzuhalten. Erst wenn er dem Schock nachgebe und die Verteidigung des Schockierenden erlerne, könne der ethnozentrischen Verzerrung des Fremden Einhalt geboten werden. Die Abstraktion vom Text der eigenen Biographie könne nur gelingen, wenn sich in der Abwendung von sich eben auch die Erkenntnisinteressen, Werte und sogar die Persönlichkeit des Beobachters verändern und die *eigene* Gesellschaft in der *Perspektive des Fremden* erscheint.

Auch hier liegt eine typische Schwierigkeit, nämlich diejenige, daß die Anpassung an das Fremde und die Umwendung der eigenen Erkenntnisse so grundsätzlich ist, daß wissenschaftliche Beobachtung nicht mehr vordringlich oder nicht mehr möglich ist („going native“). Aber das hatte Malinowski auch nicht gemeint und nicht praktiziert. Er war nicht der Meinung, daß Verstehen des Fremden nur um den Preis des völligen Ver-

---

<sup>3</sup> Die andere Ursache für Ethnozentrismus, der kulturelle Hochmut, bleibt hier unberücksichtigt, wengleich er als Quelle für Vorurteile damals wie heute natürlich springlebendig ist.

zichts auf Wissenschaft und Eintauchen in die Lebenspraxis der dann nicht mehr Fremden möglich sei. Erkennen erfolgt nicht nur über Distanzeinebnung. Lernen bedarf (für Beobachter und Beobachtete) auch einer gehörigen Portion Distanz. Malinowski reservierte sich durchaus die Fähigkeit zu *kritischer Distanz* (gegenüber beiden Seiten). Jedoch mutete er dem Beobachter einen Standpunktwechsel zu, damit man nicht glaubt, man hätte die Fremden jeweils besser verstanden als es diesen je möglich gewesen sein könnte, und damit man sich Fremdheit eben nicht so vorstellt, wie man das aufgrund normativer Textvorgaben immer schon getan hat. Das bedarf der Einübung, ist aber auch eine Gabe (der „Einführung“).

„Denn uns selbst zu sehen, wie andere uns sehen, ist nur die Umkehrung und die Ergänzung der Gabe, andere so zu sehen, wie sie wirklich sind und wie sie sein wollen: und das ist das Metier des Anthropologen. . . Er muß den Menschen im ‚Wilden‘ finden, er muß den Primitiven im hochkultivierten Europäer von heute entdecken.“ (Malinowski 1966, VII).

*„going native“ als Anlaß zur Selbsterkenntnis*

„going native“ ist also nicht so zu interpretieren, daß man unbedingt der Fremde selbst zu sein hätte, sondern eher im Sinn von „going to the native“, um Chancen der Verständigung auszuloten. Sicherlich hat das auch Vorteile für den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß des Beobachters selbst, denn:

„indem er sich einer anderen Lebensform und ihrer Symbolik eingefügt, können Institutionen und Konzepte in den Mittelpunkt seines Interesses treten, von deren Existenz oder Bedeutung er zuvor nichts wußte.“ (Kramer 1978, 15)

Das wichtigere aber ist, daß dadurch unserem Selbstverständnis eine ganz neue Variante abgewonnen wird. Wir lernen Seiten an uns kennen, die wir bisher als ‚blinden Fleck‘ gar nicht wahrnehmen konnten.

„Wenn der von außen kommende Fremde uns so sieht, wie wir wirklich sind, wir uns selbst aber nicht sehen, bietet der Andere uns eine Selbsterkenntnis eigener Art, die die Möglichkeiten der Selbstreflexion sogar überschreitet.“ (Kramer 1978, 21)

Insbesondere verschiebt sich dann auch die Debatte um die *Rationalität* fremder Kultur. Schon die Fragestellung hatte meist einen ethnozentri-

schen Touch. Er konnte erst aufgelöst werden, als man mit Malinowski und Radcliffe-Brown des zweckrationale Funktionieren gewisser Praktiken in einem Funktionszusammenhang (und sei es auch als „latente Funktion“; Merton 1957, 19 ff) erkennen lernte bzw. darin Aspekte „universaler mentaler Strukturen“ (Levi-Strauss 1958, 49, 56 ff) entdeckte.<sup>4</sup> Das ist natürlich kein Plädoyer für Anti-Wissenschaftlichkeit oder krassen Relativismus nach der Formel: „anything goes“, sondern eine Aufforderung genauer nach der jeweiligen Reichweite einer Erkenntnisart zu fragen.

Auf jeden Fall kommen wir dann um die Erkenntnis schwer herum, daß eine privilegierte Sinndeutung der Wirklichkeit nicht ohne weiteres hingenommen werden muß, bzw. daß es andere Deutungen gibt, die anderen Lebensumständen sogar angemessener sind.

„Insgesamt ist unsere wissenschaftliche Rationalität . . . nur eine Sinndeutung der Wirklichkeit unter vielen und keineswegs eine privilegierte Form der Wirklichkeitserfassung. Sie erweist sich zwar im Kontext unserer Lebenspraxis als den anderen Sinndeutungen in vielen Bereichen überlegen, aber auch in vielen Bereichen und vor allem im Kontext fremder Lebenszusammenhänge als völlig unterentwickelt.“ (Schmied-Kowarzik 1981, 369)

Dieser Prozeß des Umdenkens hat sehr stark mit dem Moment eingesetzt, als den europäischen Kulturen das Privileg ethnologischer Forschung genommen wurde. Die ehemaligen Kolonien sind sich ihrer eigenen Tradition bewußt geworden. Der Rückgriff auf diese geschieht naturgemäß nicht mehr unter dem Stigma des „Fremden“, Primitiven, Exotischen, sondern unter dem des *Alltags*, oder wenigstens der ethnischen Minorität. Eine solche „new ethnography“ kann auch für die Gastarbeiterforschung von Bedeutung sein.

b) Die wissenschaftstheoretische Problematik des Alltags als fremde Relevanz

Der Alltag selbst ist wegen seiner scheinbaren Nähe deswegen für einen hiesigen *Beobachter* noch keineswegs wirklich vertraut. Auch hier besteht

---

<sup>4</sup> Zur heutigen Debatte vgl. H. Krippenberg/B. Luchesi, (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt 1978.

eine Kluft zwischen Alltagshandelndem und dem der dieses Tun von außen her verstehen will. Im Grunde stellt sich sogar dieselbe Problematik wie in interkulturell fremden Kontexten. Die Anweisung zur „teilnehmenden Beobachtung“ ist hier wie dort zu ungenügend, um hermeneutisch zu genügen. Wie schwer es ist, bei der Teilnahme überhaupt in die Lebenswelt des Alltäglichen einzudringen, haben Schütz, die Ethnomethodologen u.a. deutlich werden lassen.

Schütz hat unser Augenmerk darauf gelenkt, daß der Wissenschaftler, der Soziologe, *immer ein Fremder* ist (Matthes 1985, 51; Rammstedt 1985, 486 ff). Der Alltag ist das Fremde, daher ist der Forscher auch fremd. Er macht dies sogar zum erkenntnistheoretischen Postulat: da die soziale Realität ja nicht allein Forschungsgegenstand, sondern primär Interaktionsfeld (auch zwischen Forscher und „Objekt“) ist, muß man sie sich von allen Seiten ansehen, d.h. man muß sie als „prinzipiell fremde“ betrachten (Hoffmann-Riem 1980, 354). Wie die Brücke zwischen diesen beiden Welten jeweils geschlagen werden kann, ist Gegenstand der sozial-phänomenologischen Untersuchungen von A. Schütz (1974, 245 ff):

(1) Die Welt, auf die wir intentional ausgerichtet sind („Lebenswelt“), ist jener Bereich, dem wir alle in vorwissenschaftlicher („natürlicher“) Einstellung angehören. Die Lebenspraxis (und das heißt nicht nur die Sprache, sondern die alltäglichen Aktivitäten, die mitmenschlichen Beziehungen, die diese reflektierende symbolische Sinnwelt) konstituiert gesamtumfänglich die Wirklichkeit, in der die Mitglieder die Welt und sich erfahren. Sie erleben sich auch als solche, die der Welt Sinn verleihen, bzw. erleben sich in einer durch Alltagspraxis hergestellten Sinnwelt. Auf diese muß sich unser Begreifenwollen richten.

(2) Die natürliche Einstellung der Alltagshandelnden ist aber nur scheinbar unproblematisch, denn sie beruht auf dem Bewußtsein inhärenter Sozialität und Intersubjektivität, d.h. sie unterstellt schon ein „Reziprozität der Perspektiven“. Diese beinhaltet wiederum *zwei Idealisierungen*: nämlich die von der ‚Austauschbarkeit der Standpunkte‘, die als selbstverständlich vorausgesetzt wird, und die von der ‚Kongruenz der Relevanzsysteme‘. So nehmen ich und mein Gegenüber im Alltag an, daß wir unsere biographisch unterschiedlichen Kontexte zugunsten momentaner Absichten mißachten können und die Ereignisse trotzdem in einer für die Praxis hinreichenden Weise interpretieren können.

In der *1. Sinnschicht* des Fremdverstehens operieren wir also natürlicherweise mit der „Generalthese vom Alter Ego“. Sie ist insofern ein egozentrisches (ethnozentrisches) Selbstverstehen und noch gar kein Fremdverstehen i.e.S.

In der 2. *Sinnschicht* wenden wir uns dem anderen zu, als einem, der mit Bewußtsein – jeweils eigenen Interessen, Relevanzen, Wissensvorrat – ausgestattet ist. Mit der Konstitution des ‚Du‘ und des ‚Wir‘ gerät die direkte Vorgegebenheit des Alter Ego ins Wanken, da ja keine Identität der Bewußtseinsströme, Biographien (und ihrer unbewußten Steuerungen) angenommen werden darf. So bleibt Verstehen immer Annäherung. Das kann auch nicht anders sein. Denn es bin immer „ich“, der ich den anderen verstehe. Im Erkennen eine Selbstauflösung des Ichs zu verlangen, wäre eine wohl etwas massive Forderung. Eine Identitätsauflösung findet nicht statt.

Approximation wird bei der 3. *Sinnschicht* ganz unvermeidlich, wenn wir Du- und Wir-Beziehungen durch unverbundene, nur partiell bekannte Dritte, Personentypen, Artefakte ersetzen. Je größer die Distanz zur unmittelbaren Beziehungsform, desto geringer die Inhaltsfülle des Verstehens. Auch wenn mein Freund z.B. nicht direkt anwesend ist, kann ich mich wegen der relativen Vertrautheit mit seiner Reaktion auf das „Und-so-weiter“ verlassen. Hingegen muß ich zur Erkenntnis von Zeitgenossen z.B. des Postboten auf die Typisierung seines Verhaltens verlassen. Nach dieser partiell sinnentleerten Schablone richtet sich meine eigene Erwartung und mein eigenes Verhalten (Selbsttypisierung). So ist also schon der Alltag mit Verstehenskonstrukten durchgezogen.

Das wird in der 4. *Verstehensschicht* noch deutlicher, wenn es um die wissenschaftliche Beobachtung geht. Infolge der theoretischen Einstellung muß Wissenschaft die Eigenexistenz des Forschers als Mensch in der Lebenspraxis, also seine psychophysischen Sonderheiten, seinen Körper, seine Sorge und seine Relevanzsysteme einklammern (epoché). Das *Paradox* entsteht, daß der Forscher damit seiner sozialen Beziehung als Basis für Fremdverstehen verlustig geht. Folglich kann er entweder nur seine theoretische Einstellung aufgeben, oder er muß mit *Modellen* einer Sozialwelt, mit „homunculi“, Verhaltenstypen arbeiten, die keine Lebensfülle, keine Relevanzstrukturen haben und die von biographischen Prägungen, von Interessen etc. weitgehend gereinigt sind.

Mit diesem Artefakt muß er sich seine Auskunft über die reale Sinnwelt des Alltags (Realwelt) einholen. Er erfährt darüber nur etwas Brauchbares, wenn vier Postulate erfüllt sind:

- die logische Konsistenz
- die Adäquanz (Sinn- und Kausaladäquanz)
- die subjektive Interpretation
- die Rationalität.

Hinsichtlich der letzten beiden Forderungen kommt die ganze Span-

nung des Verstehens noch einmal heraus: es muß einerseits auf den subjektiv gemeinten Sinn der real Handelnden zurückgehen, wie diese ihn ihrem Handeln zuschreiben. Demgegenüber muß der Wissenschaftler all seine Alltagsrelevanz einklammern und nur kognitive Interessen an den Tag legen. Er muß seine Typisierungen (Idealtypen) auf diese seine Wissenschafts-Relevanzen abstimmen. Zwar hilft ihm dabei der Wissensvorrat, der sich aus vorvergangenen (sedimentierten) Erfahrungen herausgestellt hat – und hier ist die prinzipielle kulturelle Vertrautheit zweifellos von Nutzen –, dennoch bleibt gegenüber diesen Konstrukten zweiter Ordnung die Alltagswelt irgendwie fremd. Der Bruch zwischen Alltagskultur und Wissenschaft kann eigentlich nicht gekittet werden. Das vorerst methodische Postulat erweist sich als Realitätsbeschreibung: es macht auch aus soziologischer Sicht die Grenzen des Fremdverstehens deutlich.

Nicht besagt das, daß es nicht trotzdem, und trotz aller Grenzen, das Ziel allen Bemühens sein muß, die vorthoretischen, von sinnhaft konstruierenden und interpretierenden Menschen geschaffenen Strukturen möglichst unvoreingenommen zu erfassen: sei es der uns nahe alltägliche Fremde, sei es der kulturell ferne Fremde, oder sei es der kulturell Ferne, der als naher Fremder bei uns lebt.

### III. Ansätze zu einer angewandten Hermeneutik der Gastarbeiter

- Die vorangegangenen Überlegungen haben uns darauf hingewiesen, daß
- uns das Fremde auch im Alltag begegnet,
- das Fremdverstehen keine Selbstverständlichkeit ist, ja daß die bisherigen theoretischen Ansätze den *Prozeß* des Verstehens nur rudimentär klarmachen konnten;
- daß der kulturell ganz Nahe oder der kulturell ganz Entfernte als Gegenstand des Verstehens thematisiert wurden, nicht aber der Simmelsche Fremde, der wie der Gastarbeiter zugleich nah und fern ist.

Das führt uns zu der Feststellung, daß eine eigentliche Hermeneutik des Gastarbeiters bis heute noch nicht vorliegt. Die bisherige Literatur zur Migration spiegelt diese Situation wieder. Sicherlich liegen zahlreiche Studien zur Infrastruktur, zur Segregation, zur Problematik der 2. Generation, zur Assimilation, Xenophobie und Remigration vor (Hettlage 1987), dennoch fehlt die Verstehensperspektive aus der Sicht der Fremden beinahe völlig (Hettlage 1986).

Trotz des allgemeinen unbefriedigenden Zustands der Verstehenstheorie können doch einige der bisher vorgetragenen Elemente wenigstens ansatzweise zu einer solchen angewandten interkulturellen Hermeneutik des Gastarbeiters beitragen. Zumindest kann gezeigt werden, welche Aspekte in eine solche Theorie einzugehen hätten, damit diese ihre Aufgabe besser erfüllen kann.

### 1. Die Triangulierung des Verstehensprozesses

Schon die Beschreibung des „settings“ für das Fremdverstehen ist im allgemeinen unbefriedigend. Hier gibt die Gastarbeiter-Situation Anlaß zu einer grundlegenden Korrektur und Komplikation. Wie erinnerlich gehen die geschilderten Theorieansätze eigentlich von einer nur *zweipoligen* Verstehenssituation aus, so als ob es nur den beobachteten Fremden auf der einen und den Beobachter auf der anderen Seite, den „Text“ und den Interpreten, gäbe. Nimmt man ernst, daß der Text ein *Kontext* ist, daß soziales Handeln eben „andermenschliche“ Ko-Orientierung ist, dann ergibt sich für jede Verstehenssituation eine *Aufspaltung der Beobachterpositionen*:

(1) So haben wir es mit Alltagshandelnden zu tun, die das eigentliche Gegenüber des untersuchten Fremden (als Individuum oder Gruppe) sind, und nicht der wissenschaftliche Beobachter. Er steht sozusagen einen Schritt dahinter auf einer Metaebene der Beobachtung. Folglich ergibt sich daraus eine Triangulierung der Verstehenssituation zwischen dem Fremden, als zu beobachtenden Handelnden, und zwei Beobachtergruppen.

(2) Komplizierter wird das Ganze noch dadurch, daß die Bezugspersonen des Fremden zugleich auch Alltagshandelnde sind, die diesen nicht nur beobachten, sondern mit ihm leben und mit ihm zurechtkommen müssen.

Übertragen auf die Gastarbeitersituation ergibt sich eine *Dreieckssituation* zwischen dem Migranten, dem Gastland (was wiederum nur eine grobe Vereinfachung ist) und dem wissenschaftlichen Beobachter, welcher sowohl den Fremden wie das Gastland verstehen will.

(3) Schließlich treffen auf das Gastland nur einige der genannten Verstehensprobleme zu, da es zugleich Beobachter und Handelnder in der unmittelbar gegebenen Lebenswelt ist, eine Situation, die umgekehrt auch für den Gastarbeiter gilt. Genau genommen stehen wir also vor *drei Akteuren*, die sich alle als Beobachter betätigen und von denen aus jeweils ein Verstehens- oder Mißverstehensprozeß in Gang kommt.

Nimmt man die Schütz'schen *Postulate* der Adäquanz und subjektiven Interpretation ernst, dann bedeutet das, daß es nie *allein* darum gehen kann, die Situation aus der Sicht des Gastlandes zu interpretieren. Mindestens ebenso wichtig ist die Verstehensperspektive aus der Sicht des Migranten selbst.

## 2. Die Verstehenssituation des Gastarbeiters

Erinnern wir uns noch einmal an Schütz' Beschreibung des „Fremden“ und des „Heimkehrers“. Darin wird besonderes Gewicht auf die persönliche Krise gelegt, in die die Betroffenen geraten, weil ihre bisher vertrauten Orientierungsmuster zum Teil entwertet sind, also das Anomiepotential ansteigt.

Wegen der oft mangelnden Vorbereitung auf den Gesellschafts- und Perspektivenwechsel, haben wir es gewöhnlich mit *Schocksituationen* zu tun, wie sie größer kaum gedacht werden können – jedenfalls ungleich größer als der Schock, der in Ethnologie und Soziologie dem Feldforscher im Feld zugestanden wird, obwohl dieser sich darauf meist gut vorbereitet hat. Trotzdem ist das Fremde im tatsächlich gelebten Zustand noch so andersartig, daß es auch den Vorbereiteten in eine Krise stürzt. Wieviel gravierender muß ein Herausfallen aus der vertrauten Welt wohl für denjenigen sein, der nicht von Berufs wegen in intellektueller und kultureller Distanznahme geübt ist, und der häufig mit völlig irrealen Erwartungen im Gastland ankommt.

(1) Wie ein solcher Kulturschock verarbeitet wird, haben wir normalerweise nicht im Griff. Wir haben ein Konzept, aber wenig Kenntnis der Lebenssituation, und kaum verwertbare Zeugnisse. Es steht zu vermuten, daß hier individuell und kollektiv ein Verdrängungsprozeß stattfindet, der für die notwendige Zugänglichkeit zum Selbstverstehen sowie für das körperliche und seelische Wohlbefinden ganzer Gruppen destruktive Folgen hat. So ist beispielsweise auffällig, wie gehäuft seelische und körperliche Zusammenbrüche nach relativ langen Zeitspannen scheinbar bewältigten Eingelebtseins auftreten. Anscheinend läßt sich das kollektive Vergessen nicht als Lebensmaxime praktizieren. Ebenso auffällig (für die Schweiz etwa) ist die Tatsache der Sprachverweigerung, die wohl auf eine innere Blockade der Fremden zurückgeführt werden muß.

(2) Auch die Frage nach der *Integrationswilligkeit* der Emigranten ist daran geknüpft. In unseren politischen Vorstellungen gehen wir selbstverständlich davon aus, daß es dem Gastarbeiter nach x-Jahren des Aufenthalts im Gastland zuzumuten ist, daß er sich integriert, und daß er das

auch wünscht. Lassen wir einmal beiseite, daß die inhaltliche Seite von Integration für beide Seiten selten klar ist. Aus der anfänglichen Krisensituation und der jahrelangen Abspaltung unangenehmer Erlebnisse muß sich die Frage erheben, ob diese Integration, sprich Anpassungszwang und „Dekulturation“, die erste Sorge und Angst, also das Relevanzsystem des Gastarbeiters überhaupt ist. Die Angelegenheit wird noch dadurch komplizierter, daß der Gastarbeiter seine Situation *selbst nicht versteht*, weil er sich nicht verstehen *will* (hier liegt ein einschneidender Unterschied zu allen ethnologischen Verstehenskursen). Es gibt viele konvergierende Beobachtungen darüber, daß die *Entscheidung* auszuwandern, das Arbeitsleben in der Fremde zu verbringen und damit einen Großteil seines Lebens de facto einer anderen Gesellschaft zuzugehören, eigentlich *niemals explizit* getroffen wird. Es ist eher ein Geschoben- und Gezogenwerden, dem man eher widerwillig nachgibt, oder dem man sogar halbherzigen Widerstand entgegensetzt (vgl. Hettlage/Hettlage 1984).

Es gehört in den Kreis dieser Beobachtungen, daß in der 1. und 2. Generation fast alle Befragten von Rückkehr zur erstbesten Gelegenheit sprechen, sich sogar in der Heimat ein Haus bauen, die Rückkehr aber trotzdem nicht realisieren, sondern immer wieder vor sich herschieben, vielleicht ein ganzes Leben lang. Folglich wird die Situation de facto – bewußt oder unbewußt – offengehalten. Die Konsequenz daraus wieder ist, daß die eigene Existenz als Gastarbeiter *im* Gastland auch nicht bestimmt werden kann. Sie bleibt *halb-definiert*, um genauer zu sein: man lebt in der Fremde, aber auf das Heimatland bezogen. Man geht ferienhalber dorthin zurück, lebt dort die glückliche Illusion einer Ferienexistenz aus (wobei einige Entfremdungserscheinungen auch hier nicht völlig zu übersehen sind) und bleibt trotzdem in der zentralen Arbeitsexistenz auf das Gastland bezogen.

Diese Schwebesituation macht es für den Gastarbeiter selbst schwer, sich selbst zu begreifen. Er lebt ein Leben auf Abbruch, was seine Kreativität und seine faktischen Integrationsmöglichkeiten erheblich begrenzt. Es deutet z.B. schon sehr auf desinteressierte Vorläufigkeit hin, wenn aus der möglichen Bandbreite von Berufen in Basel die dortigen italienischen Emigranten nur ganze 10 Berufssparten auf sich beziehen und ergreifen.

Da der Gastarbeiter seine Alltagsrelevanzen selbst nur unzureichend kennt oder definiert, wird der Verstehensprozeß für den/die Beobachter (Akteure) verständlicherweise noch erschwert. Weder ist für den Fremden als Alltagshandelnden die Position des „Alter Ego“ zutreffend, noch kann er als Forscher den ihm vertrauten kulturellen Wissensvorrat ein-

bringen, zumal dann nicht, wenn der Gastarbeiter infolge der kollektiven Verdrängungsprozesse über seine „wahre“ Situation nicht gerne spricht.

Hier hilft kein „Mitagieren“ und kein Zudecken, sondern nur die paradoxe Ambition der Bescheidenheit und des sich mühsam Aufeinander-Einlassens. Natürlich liegt in einem solchem verdrängten Selbstverständnis auch ein geheimer *Vorwurf* gegen „die Verhältnisse“ des Gastlands (die diesen Vorwurf häufig auch verdienen). Diese Haltung strahlt ihrerseits negativ auf den Verstehensprozeß seitens des Gastlands aus. Aggressivität ist koextensiv mit Mißverstehen.

### 3. Die Verstehenssituation der Einheimischen

Von Simmel wissen wir, daß der Fremde infolge seiner sozialen Position ein sehr guter Beobachter ist. Er muß es ja sein, um sich allen Erschwernissen zum Trotz zurechtfinden zu können. Er muß sich die neuen Regeln explizit machen, um sie anwenden zu können. Dabei lernt er manches über seine bisherige routinisierte Regelbefolgung, die nun außer Kurs gesetzt ist. Vor allem lernt er aber auch die Fremdheit, das Bizarre, Ungewöhnliche, Exotische des Gastlands kennen. Er versteht also durch die „*Inversion* der Frage“: Zwar läßt er sich (ungern zwar) als Fremder befragen, aber er lernt dadurch, daß er (zumindest für sich) die Frage umdreht und seinerseits das Gastland befragt.

Das ist für die Einheimischen keineswegs angenehm, weil diese sich aus der zufriedenen Ruhe des „Immer-schon-so“ des praktizierten Alltags herausgerissen sehen. Wenn sie dieses Fragen ernst nehmen, und wirklich an sich herankommen lassen würden, müßten sie eine ähnliche Verunsicherung spüren, wie sie vielleicht der „Heimkehrer“ erfährt. Da dies aber die unangenehme Seite des Verstehens ist, wird sie gegen den Gastarbeiter umgewendet und seine Frage wird folglich als ungehörige Anmaßung, als herausfordernde Geste des Sich-nicht-Anpassenwollens interpretiert.

Es gehört zum *Paradox* der Verstehensproblematik, daß Verstehen nicht nur Vertrautheit, Faszination, „going native“, Nachahmungswillen hervorruft. Dessen Polarität ist genauso real. Verstehen in der geschilderten Wechselwirkung reißt ebenso gut neue Distanzen auf: die Distanz des Staunens über das Neue seitens des Fremden und die distanzierende Abschottung seitens der Einheimischen, die sich in ihrem vertrauten Lebenszusammenhang nicht stören lassen wollen.

Dieses Distanzgebahren wird erfahrungsgemäß desto größer, je näher der Gastarbeiter ins Zentrum der Gesellschaft rückt. Aus der Migrationsgeschichte vieler Länder wissen wir, daß der Gastarbeiter solange als un-

problematisch empfunden wurde, als er „nur“ als ökonomische Größe in einer expandierenden Wirtschaft taxiert wurde. Er war mobil, billig, fügsam . . . und exotisch (Hettlage 1987, 171 ff). Je länger er aber im Gastland lebt, je mehr Rechte er beansprucht, je stärker er sich sozial festsetzt (z.B. Familiennachzug) und „die öffentliche Plätze mitbenutzt“ (Goffmann 1974, 28), desto stärker wird er auch ein *soziales Problem*, auf das zu reagieren man aufgerufen ist: er hält ganze Quartiere „in seiner Hand“; er ist Konkurrent auf dem Arbeitsmarkt, er hat gewerkschaftliche und beansprucht politische Rechte, Versorgungsrechte, etc. . . . und er will sich kulturell nicht unterwerfen.

Dieses Verhalten löst im Gastland einen „*umgekehrten Kulturschock*“ aus, nämlich den, daß man offenbar nicht mehr Herr im eigenen Haus ist. Damit wird das immer latente Potential an ethnozentrischen Vorurteilen gegen „das Andere“ aktiviert und spezifiziert.

So gesehen könnten wir aus einer interkulturellen Hermeneutik – wenn wir (psychoanalytisch gesprochen) nicht „mitagieren“ und uns den Fremden dann eben so vorstellen, wie wir ihn uns immer schon ethnozentrisch herausgeprägt haben – viel für unser *eigenes selbstreflexives Verstehen* gewinnen. Die Vertauschung zwischen Subjekt und „Objekt“ wirklich zuzulassen, setzt aber eine kollektive Reife und Selbstsicherheit voraus, die selten gegeben ist. Vermutlich sind deswegen die kollektiven Verstehensgrenzen doch viel enger gezogen, als wir zu glauben geneigt sind.

Der gegenseitige Kulturschock dürfte in der 1. Generation kaum zu überwinden sein. Erst spätere Generationen können diese Entspanntheit und Akzeptanz manchmal aufbringen, die für den jeweiligen Prozeß des Umdefinierens nötig ist. Kraft routinemäßiger Enkulturation hat sich dann vielleicht die 3. Generation selbst als dem Gastland zugehörig definiert und wird dann von den Einheimischen als zugehörig wahrgenommen. Die bestehenden Besonderheiten werden dann leichter in den Bereich des Exotisch-Idiosynkratischen, aber nicht in den Bereich des Exotisch-Herausfordernden verwiesen. Mit der sozialen Interpretation kommt auch der Interpenetrationsprozeß des Verstehens, d.h. gegenseitiger Adaptation in Gang. Jedenfalls entspannen sich die Verhältnisse erst relativ spät, in einem Generationen überdauernden Prozeß.

#### 4. Die Verstehenssituation des wissenschaftlichen Beobachters

Die hermeneutische Debatte geht an diesen soziologischen Problemen häufig vorbei. Es hängt wohl damit zusammen, daß der Beobachter zu verengend als Externer gesehen wird. Zu stark ist er realerweise auf Typi-

sierungen angewiesen, weil sein kultureller Wissensvorrat über das Untersuchungsobjekt/subjekt auch meist zu gering ist. Was wunder, daß seine Typenbildung und Erklärung leicht ins Klischee fällt, da sie die biographische Situation des Fremden eigentlich nicht erfaßt.

Auch hier ist die Aussage ernst zu nehmen, daß der hermeneutische Text ein biographischer *Kontext* ist. Verstehen ist nicht nur eines, das sich auf explizite Konzepte richtet. Es ist auch ein Verstehen der *Geschichte*, die sich als sedimentierte Vorerfahrung in das Handeln des einzelnen einlagert. Deswegen genügt es nicht, positive Fakten zu sammeln, wenn sie nicht gleichzeitig auf ihre Wirkung hinsichtlich der psychischen Struktur, auf das Wertsystem und auf die Verhaltensmuster selbst hin geprüft werden. Verstehen ist aber auch Verstehen von *Intentionen*, und dies wiederum ist ohne ein ‚*Feldverstehen*‘ nicht zu leisten (Giordano/Hettlage 1981).

Hier gerät der Forscher leicht in eine „Objektivitätskrise“, weil er die Subjektivität der Beobachteten, d.h. deren Sinnwelt nicht erkennt. Das alles in *einem* Erkenntnisprozeß gleichzeitig zu erfassen, ist außerordentlich schwer und setzt eine hohe Vertrautheit mit dem Milieu voraus. Daher legt H. Johnson so großes Gewicht auf das „managing the entrée“ (1978, 50 ff) der Forschungssituation. Um mit dem Milieu vertraut zu sein, muß man schon eine vertraute Figur im *Milieu* sein.

Im Normalfall sind die Verstehensgrenzen hier eng gezogen. Zumindest stellt sich die Frage, ob der Soziologe so stark in der Situation des externen Fremden verbleiben muß und darf, wenn er wirklich noch etwas Relevantes erkennen will. Zumindest zeitweilig wird er wohl aus dem Relevanzsystem der Wissenschaft heraussteigen müssen, um sein Milieu überhaupt kennenzulernen. Ohne „Reduzierung der Abstraktionen, Ideen und Ideologien auf die Fülle der Erfahrung“ (H. Schelsky 1965, 392) ist die Gefahr einer konstruierten Scheinwelt doch viel zu groß.

Zu diesen Verstehensgrenzen gehört wohl auch, daß der Forscher sich methodisch eben oft gar nicht sicher ist, wie weit er sich auf die Realität einlassen darf, ohne seinen Wissenschaftsanspruch aufzugeben, wie weit also Einfühlung und Empathie brauchbare Forschungsdevisen sind. Deswegen unterliegt er so leicht der „Verführung der schnellen Frage“ und schnellen Antwort. Er hat keine methodologische Geduld, keine Zeit, keine Vertrautheit mit und selbst *keine Geschichte* in seinem Forschungsmilieu.

So kommt es, daß sich das *Akzeptanzproblem* zwischen Fremden und Einheimischen auf der Ebene des Forschers noch einmal wiederholt. Wer in seinen Relevanzen so weit entfernt ist vom untersuchten Milieu, daß

er selbst gar nicht Gegenstand von Frage, von Interesse, von Neugier und von Kontaktwillen aus der Sicht des Befragten (Fremden) ist, der ist eben auch nicht interessant genug, als daß man ihm andere als schnelle, oberflächliche, irreführende, jedenfalls nicht relevante Antworten (auf irrelevante Fragen) gibt.

Vielleicht ändert sich die Lage für ein besseres Fremdverstehen erst, wenn auch hier die Situation der „new ethnography“ Platz greift, die das Privileg der Forschung nicht mehr den kulturfremden Beobachtern überläßt, sondern in die Eigengruppe hineinverlagert, die sich eben auf einen kulturell vertrauten Wissensvorrat verlassen kann.

Damit berühren wir ein grundlegendes, in der Verstehensdebatte lange diskutiertes Problem, das des „*hermeneutischen Zirkels*“. Um verstehen zu können, muß man paradoxerweise schon verstanden haben. Verstehen setzt Verstehen voraus. Man versteht nur, was man schon „irgendwie“ weiß. Auch wenn es sich nicht um einen wirklichen Zirkel, sondern um schwer auflösbare *Dilemmata* (Stegmüller 1986, 68) handeln sollte, eine Kluft zwischen Vordergrundskennntnis (Aktionen, Fakten) und Hintergrundwissen (Sinndeutung, Geschichte) tut sich allemal auf.

Das offene Geschehen läßt sich nur angemessen erfassen, wenn man es auf ein Vorverständnis der Situation beziehen kann. Dieses muß in den Deutungsvorgang mit eingehen. Das setzt aber seinerseits voraus, daß man als fremder Beobachter zum Verstehen der jeweiligen Wirklichkeit auch zugelassen wird. Die Schwierigkeit liegt in unserem Fall nur zum Teil an der Fremdsprachlichkeit, zum anderen, gewichtigeren Teil an der *Standortgebundenheit* des Betrachters. Sie steht im Weg, wenn man sich das Hintergrundwissen „aus der Perspektive des anderen“ erwerben will, dessen man bedürfte, um die Fakten wirklich zu verstehen. Denn wenn – laut A. Schütz – schon zwischen dem Alltag und der Wissenschaft ein so tiefer Graben besteht, obwohl beide Akteure (Handelnder und Forscher) derselben Sozialwelt angehören, wie unüberbrückbar muß dann eigentlich der Graben sein, wenn sich hier zwei Welten gegenüberstehen.

Diese Schwierigkeit ließe sich nur aus dem Weg räumen, wenn die *Distanzgrenzen eingeebnet* wären, wenn also – wie Habermas in seiner „Utopie der besseren Verständigung“ (Brüggemann 1980) postulierte – sich beide oder besser alle drei Akteure der Triangulierung zum gleichberechtigten Diskurs zusammenfänden. So aber, und so wird es auch weiterhin sein, müssen wir uns wie ehemals mit dem grundlegenden wissenssoziologischen Problem des *Gorgias* in den Platonischen Dialogen herumschlagen: wer versteht schon, was er versteht? Oder: wer versteht schon genug von dem, was er zu verstehen meint?

## Literaturangaben

- Apel, K.O., *Das Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt 1979
- Bleich, D., *Subjective Criticism*, Baltimore 1980
- Bredella, L., *Das Verstehen literarischer Texte*, Stuttgart, Berlin, Mainz 1980
- Brüggemann, B., *Die Utopie der besseren Verständigung. Zur Rekonstruktion des Identitätskonzepts*, Frankfurt 1980
- Carveth, D.L., *Psychoanalysis and Social Theory. The Hobbesian Problem Revisited*, in: *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 7, 1984, 1 S. 43–98
- Coser, L.A., *The Alien as a Servant of Power*, in: *Court Jews and Christian Renegades* 37, 1972, S. 574–581
- Devereux, G., *Normal and Anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie*, Frankfurt 1974
- Gennep, A. van, *The rites of passage*, London 1966
- Giddens, A., *Habermas' critique of hermeneutics*, in: *Ders., Studies in Social and Political Theory*, London 1977 S. 135–164
- Giordano, C./Hettlage, R., *The myth of clean research*, in: *Sociologica ruralis* 21, 1981, 2 S. 183–187
- Goffman, E.: *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt 1974
- Habermas, J.: *Was heißt Universalpragmatik?*, in: *Apel, K.O. (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976
- Habermas, J.: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Ders., Kultur und Kritik, Verstreute Aufsätze*, Frankfurt 1973, S. 264–301
- Habermas, J.: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: *Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, S. 101–141
- Hannerz, U.: *Theory in Anthropology: Small is beautiful? The Problem of Complex Cultures*, in: *Comparative Studies in Society and History* 28, 1986, 2, S. 362–367
- Hettlage, A./Hettlage, R., *Kulturelle Zwischenwelten. Fremdarbeiter – eine Ethnie?*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 10, 1984, 2: S. 357–404
- Hettlage, R.: *Der Fremde – Kulturvermittler, Kulturbringer, Herausforderer von Kultur*, in: *Lipp, W. (Hg.): Kulturtypen, Kulturcharaktere, Träger, Mittler, Stifter von Kultur*, Berlin 1987, S. 25–44
- Hettlage, R., *Recherches sur les migrations en Allemagne Fédérale*, in: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 2, 1986, 2, S. 165–192
- Hoffmann-Riem, C., *Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32, 1980, S. 339–372
- Johnson, J.M.: *Doing Field Research*, New York/London 1978
- Kaplan Daniels, A., *The Low-Caste Stranger in Social Research*, in: *Sjoberg, G. (Ed.), Ethics, Politics, and Social Research*, Cambridge/Mass 1967, S. 267–296
- Kramer, F.: *Die social anthropology und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften*, in: *Kramer, F./Siegrist, C. (Hg.), Gesellschaften ohne Staat, Bd. 1: Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt 1978, S. 9–27
- Krippenber, H./Luchesi, B. (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse um das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt 1978

- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris 1958
- Lofland, L., *A World of Strangers. Order and Action in Urban Political Space*, New York 1973
- Malinowski, B., *Introduction to J.E. Lips. The Savage Hits Back*, New York 1966
- Matthes, J., *Die Soziologen und ihre Wirklichkeit. Anmerkungen zum Wirklichkeitsverständnis der Soziologie*, in: Bonß, W./Hartmann, H. (Hg.): *Entzauberte Wissenschaft. (Soziale Welt, Sonderband 3)* Göttingen 1985, S. 49–65
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris 1964
- Merton, R.K., *Social Theory and Social Structure (1957)*, New York 1968, rev. ed.
- Michels, R., *Materialien zu einer Soziologie des Fremden*, in: Salomon, G. (Hg.), *Jahrbuch für Soziologie*, Bd. 2, Frankfurt 1968 (Neuaufgabe), S. 296–319
- Mühlmann, W.E., *Ergriffenheit und Besessenheit als Probleme der Kulturanthropologie. Vorwort zu E. Zimmermann, Emigrationsland Süditalien*, Tübingen 1982, S. XII–XVIII
- Mühlmann, W.E., *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, in: Mühlmann, W.E./Müller, E.W. (Hg.): *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin 1966, S. 15–49
- Oelkers, J.: *Verstehen als Bildungsziel*, in: Luhmann, N./Schorr, K.E. (Hg.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt 1986, S. 167–218
- Ortner, S., *Theory in Anthropology since the Sixties*, in: *Comparative Studies in Society and History* 26, 1984, 1, S. 126–166
- Parin, P./Morgenthaler, F./Parin-Matthey, G., *Die Weißen denken zu viel. Psychoanalytische Untersuchungen in Westafrika*, München o.J.
- Raguse, H.: *Gedanken zur psychoanalytischen Deutung von biblischen Texten*, in: *Wege zum Menschen* 38, 1986, 1, S. 18–28
- Rammstedt, O., *Zweifel am Fortschritt und Hoffen auf das Individuum*, in: *Soziale Welt* 36, 1985, 4, S. 483–502
- Riedel, M.: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978
- Rodi, F./Lessing, H.U. (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt 1984
- Schelsky, H., *Der Realitätsverlust der modernen Gesellschaft*, in: Ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Köln 1965, S. 391–404
- Schmied-Kowarzik, W., *Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur*, in: Schmied-Kowarzik, W./Stagl, J. (Hg.), *Grundlagen der Ethnologie*, Berlin 1981, S. 349–389
- Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie (1932)*, Frankfurt 1974
- Schütz, A., *Der Fremde*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2., Den Haag 1972, S. 53–69
- Schütz, A., *Der Heimkehrer*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2., Den Haag 1972, S. 70–84
- Simmel, G., *Exkurs über den Fremden*, in: Ders., *Soziologie*, Berlin 1968, S. 509–512
- Stagl, J., *Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft*, in: Duerr, H.P. (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 1, Frankfurt 1981, S. 273–295
- Stegmüller, W., *Das Problem der Induktion*, Darmstadt 1986
- Suttles, G.D.: *Urban Ethnography. Situational and Normative Accounts*, in: *Annual Review of Sociology* 2, 1976, S. 1–18

Twenhöfel, R.: Handeln, Verhalten und Verstehen, Königstein/Ts. 1985

Wulff, E. (Hg.): Ethnopsychiatrie. Seelische Krankheit – ein Spiegel der Kultur?,  
Wiesbaden 1978