

Das Fremde darf fremd bleiben!

Pragmatische Strategien des „Handlungsverstehens“ bei sozialgeographischen Forschungen im „islamischen Orient“

ANTON ESCHER, Mainz

Let the foreign remain foreign! Pragmatic strategies for understanding agency in social geographic research in the „Islamic Orient“

This article pleads for a pragmatic strategy of transcultural understanding as a dialogic concept of insight in social geographic research in the „Islamic Orient“. Transcultural understanding is interpreted as a process of assimilating different systems of meaning, norms, and values of subjects on the one hand, and discourses on how those systems fit together on the other hand (cf. Schwemmer 1996). Understanding is organized by scientifically working out common connections respecting and recognizing foreign codes. As it were, social geographic research needs to generate theoretical frames on a common basis in order to take the differences between cultures as a theme afterwards. In preparation of the argument, the concept of the „gelebten Raum“ (Baier 1996), and the post-modern understanding of space in social geography respectively (Claval 1999) is shortly presented. Additionally, a differentiation of the „Islamic Orient“ is outlined, as are the problems of understanding everyday life and social scientific problems of *understanding agency*.

1. Einleitung

Die räumliche und zeitliche Nähe des Eigenen und des Fremden erzeugen heute ein explosives Spannungsverhältnis. Alltägliche Konfrontationen, die sich auch in der oft problembeladenen Begegnung sich gegenseitig fremder Menschen zeigen, motivieren, neu über menschliches Handeln sowie über lebensweltliche und wissenschaftliche Orientierungen nachzudenken. Dazu bemerkt C. Geertz (1990, S. 142): „Der nächste notwendige Schritt (so scheint es mir wenigstens) ist weder die Konstruktion einer universellen esperantoartigen Kultur, der Kultur der Flughäfen und Motels, und auch nicht die Erfindung einer gewaltigen Technik der Menschenführung. Er besteht in der Erweiterung der Möglichkeit eines intelligiblen Diskurses zwischen Menschen, die voneinander in ihren

Interessen und Ansichten, in Reichtum und Macht ganz verschieden und doch in einer Welt beheimatet sind, in der es, so wie sie nun einmal in endlose Verbindung geschleudert sind, zunehmend schwierig ist, sich aus dem Wege zu gehen“. Es stellt sich die Frage, wie diese „Erweiterung der Möglichkeit eines intelligiblen Diskurses“ zwischen sich gegenseitig fremden Menschen aussehen kann und auf welchen Voraussetzungen in der Lebenswelt eine gemeinsame Praxis möglich ist.

Mit einem vergleichbaren Problem sieht sich eine sozialgeographische Forschung im islamischen Orients konfrontiert, denn sie hat es nicht nur mit wahrnehmbaren physischen Gegenständen, sondern vor allem mit Handlungen von uns (zunächst) fremden Menschen und deren Beweggründen und Motiven zu tun. Die genaue Beschreibung der Handlungen und der

landschaftsprägenden Handlungsergebnisse sowie deren modellhaft strukturierte Abbildung bzw. Darstellung können deshalb nur ein erster Zweck einer sozialgeographischen Untersuchung sein. Das Erkenntnisziel der Forschung sollte darin bestehen, die Handlungen bzw. deren Ergebnisse verständlich zu machen, d. h. als Ausdruck sinnhaften menschlichen Gestaltungswillens darzustellen. Danach könnte man ein generalisiertes, in theoretischen Basen oder in Mustergeschichten fassbares Verständnis der Handlungen von Menschen im islamischen Orient für weitere soziale, ökonomische und politische Orientierungen sowie für eine zielbezogene und sinnhafte Kommunikation im Sinne des geforderten „intelligiblen Diskurses“ mit den Menschen und Institutionen des islamischen Orients verfügbar machen.

Grundsätzlich ist dabei für das angesprochene lebensweltliche und wissenschaftliche Problem folgende Frage zu klären: Auf welcher konzeptionellen Basis ist es möglich und sinnvoll, sinnhaft orientierte Handlungen (und deren landschaftsprägende Handlungsergebnisse und -folgen) von fremden Menschen in den Ländern des islamischen Orients zu verstehen?

Der vorliegende Beitrag plädiert für eine pragmatische Strategie des transkulturellen Verstehens als dialogisches Erkenntnis Konzept bei sozialgeographischen Forschungen im islamischen Orient. Zunächst werden, um die weitere Argumentation vorzubereiten, das postmoderne Raumverständnis der Sozialgeographie, die Abgrenzung des islamischen Orients sowie die Problematik des alltagsweltlichen und sozialwissenschaftlichen Handlungsverstehens kurz thematisiert.

2. Sozialgeographie als Wissenschaft vom gelebtem Raum

B. Werlen versucht in der Tradition und in Weiterführung von W. Hartke, K. Ruppert und D. Bartels eine Sozialgeographie zu konzipieren, die sinnhaft orientiertes Handeln des Menschen in den Mittelpunkt stellt (Werlen 1995, 2000). Danach kann die Geographie nicht mehr

als (Container-) Raumwissenschaft begriffen werden, da sich Sozialgeographie mit dem gelebten Raum beschäftigt, der im Gegensatz zum ungeliebten d. h. geometrischen, allgemeinen und reduzierten Raum eine subjektive und situative Ausdehnung sowie eine sinnhafte Bedeutung hat, die subjektiv bewertet wird. Raum wird zur Bedingung „der Interaktion / Kommunikation in Bezug auf Kopräsenz oder Absenz des Körpers“ und Räume sind als „unterschiedliche Grade der Mittelbarkeit von Interaktionsformen, als Orientierungs- und Differenzierungskategorie sowie Bedingungen des Handelns im physisch-materiellen Kontext“ (Werlen 1995, S. 243) aufzufassen. Baier (1996, S. 23) geht in der Schilderung seines Konzepts der gelebten Architektur noch einen Schritt weiter: „So wie Sein durch Existenz produziert wird, so werden Lebensräume durch Lebenszusammenhänge produziert. Raum gibt es also nicht a priori, nicht an sich und nicht als Kategorien, vielmehr als Sinnkonstruktion. Unser Dasein, unsere Identität und unser Lebensraum werden von Sinnkonstruktionen getragen. Sinnkonstruktionen machen Bedeutungen und Wesen“. „In diesem Sinne“, formuliert Werlen (1995, S. 243), stellt „Raum“ nicht nur ein „Kürzel“ für Probleme und Möglichkeiten der Handlungsverwirklichung und der sozialen Kommunikation dar, sondern der jeweilige zu thematisierende Raum ist identisch bzw. untrennbar verbunden mit den Problemen und Möglichkeiten der Handlungsverwirklichung und der sozialen Kommunikation“. Kulturlandschaften und/oder Schauplätze sind das „Produkt“ und/oder „Ergebnis“ vergangener und aktueller Konstitutionsleistungen handelnder Subjekte auf der Basis sinnhafter Orientierungen. Damit lassen sich die „Schauplätze“, die durch Handlungen von Akteuren, die als Individuen, Institutionen und Organisationen auftreten, entstanden sind und durch über Zeit und Raum geregelte gesellschaftlichen Praktiken verfestigt wurden (Giddens 1995, S. 52), mit einem Sinn verknüpfen und damit verstehen. Die dargelegte Argumentation zeigt, daß der Raum der Sozialgeographie ohne die Zuschreibung von Bedeutungen, d. h. ohne Sinngebung, nicht existiert. Sozialgeogra-

phie kann somit als Wissenschaft vom sinnhaft orientierten, Raum generierenden Handeln von Individuen, Institutionen und Organisationen bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang bekommt die Rede vom „alltäglichen Geographie Machen“ (Werlen 2000) und die Konzeptualisierung des Raumes als Sphäre wirklicher und vorgestellter Orte eine Bedeutung.

Der hier skizzierte Entwurf einer Sozialgeographie trägt den Prinzipien des postmodernen Verständnisses von Geographie Rechnung, wie sie programmatisch vom französischen Geographen Paul Claval (1999, S. 2) auch in englischer Sprache eindringlich formuliert werden: „There is no cultural approach without an apprehension of physiology and instrumental dimensions of human life“ (Materiality). „They [Menschen, A. d. V.] cannot be understood if the events they lived and the atmosphere they were immersed in are ignored“ (Historicity). „They [Menschen, A. d. V.] do not live in an abstract indefinite space, but in a precise, localized context, of which the landscape is the visible expression“ (Geographicity).

Für die vorgestellte Konzeption können folgende Zusammenhänge als unbestritten angenommen werden: Orientierung des Menschen in der Welt gelingt über die Zuschreibung von Sinn und Bedeutung. Jedes menschliche Individuum kann Sinn verstehen, dieses Potential bildet die Basis für das gemeinschaftliche und gesellschaftliche Sein von Individuen. In der Regel ist das Sinnverstehen handlungsleitend auf der Basis von verbindlichen Normen und kulturell geprägten Werten. Menschen suchen nach bzw. orientieren sich an etwas, das sie als Sinn bezeichnen. Welchen Dingen, Situationen und Konstruktionen Sinn und Bedeutung zugesprochen werden, ist gesellschaftlich vereinbart (vgl. Berger/Luckmann 1969). Durch Handlung greift der Mensch in die Welt ein bzw. konstituiert der Mensch seine Welt (vgl. Schäfers 1993).

Wenn wir den Gegenstand der Sozialgeographie als den sinnhaft orientiert handelnden und interagierenden Menschen ausmachen sowie eine Hinwendung zu einer relationalen bzw. transaktionistischen Weltsicht (Zierhofer 1997)

vollziehen, sind wir gut beraten, die vergleichbare methodologische Diskussion bei den historisch gewachsenen Disziplinen Soziologie, Ethnologie und Sozialgeschichte zu beachten. So ist es zwingend, den Dialog zwischen den Disziplinen Sozialgeographie und Soziologie (Heinritz/Helbrecht 1998) sowie zwischen Ethnologie und Soziologie (Siddique 1992) zu fordern und die Aufhebung der aus der akademischen Arbeitsteilung resultierenden, aber systematisch letztlich nicht begründbaren Trennung von Ethnologie, Soziologie und Sozialgeschichte (P. Bourdieu bei Schwingel 1998, S. 37) anzumahnen.

3. Der islamische Orient, ein Ort des Fremden als Forschungsgegenstand der Sozialgeographie

Die Schöpfung des Orients, wie sie heute auch von Kunstkritikern geschildert wird (vgl. Stevens 1984), wurde durch europäische Politiker und Künstler unter den Rahmenbedingungen der Aufklärung Mitte des 18. bis Ende des 19. Jahrhunderts vollzogen. Wir gehen davon aus, dass der islamische Orient, so wie er teilweise heute noch in der westlichen Wissenschaft diskutiert wird, zunächst als politisch dominiertes, koloniales Kunstprodukt interpretiert werden muss (vgl. Gregory 1998). Die geographische Konstruktion des Orients wird Banse (1910) zugesprochen, der den Orient um die vorletzte Jahrhundertwende in weit ausholenden Worten für die Europäer beschreibt und definiert:

„Wie weich der Klang des Wortes tönt. Ein unnennbares feines Klingeln geht durch den Raum, von Glöckchen und Elfen. Träume der Jugend gewinnen Leben, leise Schauer durchrieseln die Großen, heilige fast. Leuchtendes Sonnengold, blendender Blauhimmel, vielbunte Farbenschimier rahmen fremdartige Menschen, ein Ganzes, über das zart der edlen Palmenkrone Flüstern raunt. Unscharfes Ahnen, wie eben der Kinder Seele es wirkt, einzig schön, weil es nur in Umrissen – Leid tut es mir fast, manchem das duftige Geweb zu zerpfücken. Der Schleier reißt, und man sieht – nicht ein Feenland: nur ein Stück rissige Rinde unseres Planeten, das auch mit um das Muttergestirn schwingt, Menschen, die auch lieben

und hassen. Wer aber weiter eindringt, sich vertieft mit allen Fasern des Geistes, der wird nie von ihr lassen, der geheimnisvollen Sphinx“ (Banse 1910, S. 1).

Später wird der Orient in der deutschen Geographie als Kulturerdteil in die wissenschaftlich gestaltete Welt eingeordnet und so diskursiv verfügbar gemacht. Mit seiner inzwischen vielzitierten und klassischen Studie „Orientalismus“ hat E. Said (1979) das Produkt europäischer Literatur, Wissenschaft und Kolonialherrschaft mit theoretischem Rückgriff auf M. Foucault dekonstruiert. Bereits Aristoteles (Flashar 1983, S. 82) stellt die im Zusammenhang mit der Definition von Banse (1910) aufschlussreiche Frage: „Es ist ja die allgemeine Auffassung, dass Seiendes an einem Orte sei – denn an keinem Orte sei das Nichtseiende; wo denn wäre ein Ziegenbockhirsch oder eine Sphinx?“ Dies heißt für uns: Wo denn wäre der Orient? Die Antwort lautet: Den Orient gibt es nicht, denn durch den vorstehend skizzierten Raumbegriff der Sozialgeographie und durch ein postmodernes Verständnis von Kultur löst sich der klassische essentialistische Orientbegriff auf. Kramer (1999, S. 18f.) bemerkt zu diesem Problem: „Kulturen oder Nationen sind wie Ethnien auch keine Subjekte, sondern die Politik (konkret sind es die politischen Akteure) versucht über Konstruktionen und Zuschreibungen die Akzeptanz für die Bündelung von Kräften und für Grundsatzentscheidungen zu finden“. Auf wissenschaftstheoretischer Ebene formuliert Claval (1999, S. 2) dies anschaulich mit der Forderung nach Ablösung von Begriffen: *practices, know how* und *knowledge* statt *culture, human groups* statt *society* sowie *place* statt *space*!

Wenn der Orient nicht existiert, welches Phänomen beschreibt und verortet Banse (1910) mit seiner Definition des Orients? Der Text, den wir an dieser Stelle nicht weiter interpretieren wollen, zeigt deutlich, dass der Orient für seine Erfinder, neben Sehnsüchten und viele andere mehr, das Andere, das Fremde repräsentiert. Aber was ist das Fremde, wie lässt sich das Fremde als Fremdes aus eigener Sicht beschreiben? Hier macht Meusel (1998, S. 24)

einen Vorschlag, der das Fremde als das Andere der Vernunft definiert, als ein Phänomen, das in unserer aufgeklärten Kultur keinen Platz mehr zugewiesen bekommt:

„Das Andere der Vernunft ist das Fremde, das Unsagbare, das Zeit- und Ortlose, das, was nicht auf den Begriff zu bringen ist, sich identifizierendem Denken entzieht. Von der Vernunft her gesehen ist es das Irrationale, ontologisch (...) das Irreale, moralisch das Verwerfliche, logisch das Alogische. Es ist das Heilige, das Heterogene (...), das Gestaltlose und Unkontrollierbare, der Traum, der dionysische Tausel, der Wahnsinn, der Exzeß, unproduktive Veräußerung. Es umfaßt alles, was im Siegeszug aufklärerischen Denkens nicht zum Selben gemacht werden konnte und deshalb verdrängt und ausgegrenzt wurde.“

Damit wird für uns das Andere, das Fremde, als Gegenpol zur Vernunft fassbar und, da bedrohend für die Vernunft, zeit- und ortlos in der eigenen Kultur, wird das Fremde in einer anderen Kultur (z. B. islamischen Orient) verortet. Schulze (1996) spricht in diesem Zusammenhang von „kultureller Grenzziehung durch Aufklärung“ zwischen dem sich „aufklärenden Westen“ und dem „islamischen Orient“. Ebenso wird die in der eigenen Kultur betriebene räumliche Ausgrenzung des Fremden greifbar. Wir verlagern es hinter Mauern, verbieten es, regulieren es, wollen das Fremde bei uns im Griff haben, es beherrschen (vgl. Foucault 1973), oder wie oben angesprochen: Wir verlagern das Fremde in die Ferne. Der islamische Orient ist somit als Konstrukt des Fremden nicht nur in unserer Imagination, in unserer Subjektivität verfügbar, sondern als ein Ort des Fremden. Waldenfels (1997, S. 195) führt den Gedanken weiter:

„Wenn es also Orte des Fremden gibt, [...] so nur auf dem Boden leiblich verankerter und orientierter, technisch vermittelter, mannigfach inszenierter, geöffneter und begrenzter *Raumfelder*, mit vielförmigen Aufenthaltsorten, Wegverbindungen und Hindernissen, mit Verhältnissen der Nachbarschaft und der Ferne und mit Ereignissen, die stattfinden und nicht einfach ohne unsere Beteiligung abrollen“ (im Original kursiv).

In diesem lebensweltlichen Sinne erläutert Tahar Ben Jelloun (1999, S. 17) das Fremde seiner Tochter:

„Der Wortstamm <fremd> bedeutet sowohl <von weit her> als auch <nicht dazugehörig>. Ein Fremder kommt also aus der Ferne, aus einem anderen Land, manchmal auch nur aus einer anderen Stadt oder einem anderen Dorf. Und ein Fremder ist kein Angehöriger der Familie, des Klans oder des Stammes. Wenn heute jemand sagt, dass ihm etwas <fremd> sei, dann meint er damit, dass es sehr anders ist als das, was man jeden Tag sieht, dass es demnach irgendwie ungewöhnlich ist, aus der Reihe fällt. Das Wort <seltsam> kann manchmal etwas ähnliches ausdrücken.“

Damit können wir festhalten, daß das Problem des Verstehens von Handlungen im islamischen Orient auf der Ebene des Verstehens von fremden, seltsamen oder eben unverständlichen Handlungen oder von Handlungen fremder Personen diskutiert werden muß. Damit das Fremde existiert, sind wir gezwungen es zu verorten, und wir finden es in Nordafrika und in Vorderasien oder, wie wir in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts endgültig bemerkt haben, in Kreuzberg/Berlin, in Frankfurt und in Mainz! Der islamische Orient (wie viele andere Regionen der Erde) kann somit als „fremd sein“ oder als „das Fremde“ abgegrenzt werden, und das Fremde begegnet uns in Form von Menschen und Handlungen.

Aus den vorgebrachten Argumenten folgt, daß es keine orientspezifische Verstehensstrategien geben kann und damit auch keine orientspezifische Erkenntnis möglich ist. Vielmehr müssen wir uns auf ein Verstehen fremder Handlungen von fremden Menschen in einem uns fremden Land einlassen. Die Ausführungen machen deutlich, daß das Andere, das Fremde in Abgrenzung zum Eigenen entsteht und damit erst mit unserer Beteiligung geschaffen wird. Das Fremde können wir erkennen, denn „das Fremde, das Andere steckt auch in uns selbst“ (Kramer 1999). Logischerweise bedeutet dies jedoch auch, daß es das ganz Andere nicht gibt (Fink-Eitel 1997, S. 55). Noch deutlicher wird die Verschränkung von Eigenem und Fremden bei der „transkulturellen Prägung der Individuen“ (Welsch 1999), wie sie heute viele Menschen erfahren, die in verschiedenen kulturellen Gruppen sozialisiert wurden. Die implizite Behandlung von Kulturen (soweit wir überhaupt

von ihrer Existenz ausgehen) als abgeschlossene Einheiten ist beim derzeitigen Diskurs über die Konstruktion von Kulturen und dem Umgang mit dem Begriff Kultur nicht vertretbar (vgl. Welsch 1999, S. 51 ff). Kulturen sind schon immer gegenseitig sich durchdringende Phänomene und sie werden es immer mehr. Doch wie können wir nun das Handeln fremder Menschen verstehen?

4. Hermeneutik und Handlungsverstehen

Die neuzeitliche Tradition der Hermeneutik, der Kunst oder Lehre des Verstehens, beginnt mit F. Schleiermacher, W. Dilthey und wird von H.-G. Gadamer fortgeführt. Sie wird insbesondere in der Geschichtswissenschaft (Lessing 1983), Pädagogik und Literaturwissenschaft diskutiert (vgl. Grün/Giel/Reusch 1998, S. 63). In der sozialwissenschaftlichen Forschung sind es die Ansätze des Symbolischen Interaktionismus (G.H. Mead, H. Blumer und E. Goffman), der Verstehenden Soziologie (M. Weber) und der Ethnomethodologie (H. Garfinkel und A. Cicourel), die sich mit dem Handlungsverstehen auseinandersetzen (vgl. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen 1981).

Die wissenschaftstheoretische Basis, um die Methode des Textverstehens auf die empirischen Sozialwissenschaften zu übertragen, liefert der französische Denker Ricoeur (1971) durch den Nachweis einer Strukturähnlichkeit von Handlung und Sprechakt. Mit der Übernahme der Texthermeneutik werden auch die grundlegenden Probleme der Kunst des Verstehens von literarischen Texten übernommen. Die Hermeneutik geht davon aus, „dass sich das Verstehen insgesamt in einem zirkulär-spiralförmigen Prozeß befindet: vom Einzelnen zum Ganzen und zurück zum Einzelnen usf.“ (Fink-Eitel 1997, S. 13). Aber nicht nur das Problem des Einzelnen und Ganzen spielt dabei eine Rolle, sondern auch der sich wiederholende Rückgriff auf bereits interpretierte Daten, die rivalisierenden Interpretationen unterliegen. Hinzu kommt die Zirkularität von Interpretation und Verstehen, d. h. jede Interpretation be-

ruht letztlich auf weiteren Interpretationen. Schließlich muß die Interpretation als eine Bedingung der Möglichkeit von Daten überhaupt gesehen werden. Zudem sind die verschiedenen Interpretationsebenen miteinander verwoben und hängen voneinander ab (vgl. Knorr-Cetina 1991). Die kurz angesprochenen ungelösten Probleme erzeugen die sogenannte „hermeneutische Differenz“, d. h. es ist immer nur eine Verstehens-Annäherung an das zu verstehende Phänomen im Sinne einer „hermeneutischen Spirale“ möglich.

Gefördert durch die aktuelle gesellschaftliche Diskussion um Universalitätsansprüche, Globalisierung, Demokratie, Menschenrechte, Ausländer in Deutschland und die zunehmende Konfrontation sich gegenseitig fremder Menschen werden in Blickrichtung auf die empirischen Sozialwissenschaften zunehmend methodisch-theoretische Arbeiten zur Hermeneutik, der Lehre des Verstehens geliefert wie z. B. Objektive Hermeneutik (Oevermann 1989), Dialogische Hermeneutik (Scheele/Groeben 1988), Fremdverstehen (Hammerschmidt 1997), Interkulturelle Hermeneutik (Mall 1995) oder Hermeneutik des Fremden (Sundermeier 1996). Bei derartiger schon nahezu inflationärer Präsenz der Versuche über das Verstehen, kommen erwartungsgemäß die ersten grundlegenden Kritiken: „Daß Verstehen heute Grund zur Wut hat, ist angesichts seiner bemitleidenswerten Unzeitgemäßheit nur zu leicht nachvollziehbar“ (Hörisch 1998, S. 101). Aber nicht nur von philosophischer Seite wird Kritik geübt, sondern auch von Soziologen und Ethnologen. Fuchs/Berg (1993, S. 59) bemerken im Zusammenhang mit einer Kritik an der „interpretativen Ethnographie“ im Sinne von Geertz (1983), der Kultur als Bedeutungsgewebe annimmt, das der Interpretation bedarf: „Die Übertragung der Texthermeneutik auf das Feld sozialen Handelns hinterläßt zwiespältige Gefühle“. Der Philosoph Hörisch (1998, S. 101) fordert deshalb unmißverständlich: „Die Zeit der anderen Auslegung ist in einem buchstäblich unverständlichen Übermaße angebrochen“.

Eine andere Auslegung und eine andere Wahrnehmung nicht nur für Literatur und Ge-

schichte betreiben postmoderne französische Literaturphilosophen wie z. B. G. Deleuze und M. Foucault (vgl. Barck et. al. 1990). Sie versuchen die Ziele und Probleme der Hermeneutik, die auf Konsens und Annäherung ausgerichtet sind, über den Diskurs, der sich am Widerspruch festmacht, und versucht die Differenz zu denken, zu überwinden. Die Dekonstruktion zeigt sich als die Perspektive einer anderen Wahrnehmung, als rückwärts agierende, mit wechselnden Sinnzuschreibungen argumentierende Methode, die andere Erkenntnisse ermöglicht.

Sicherlich bedienen sich die empirischen Sozialwissenschaften des Textes als Darstellungsstrategie und verwenden Texte und Dokumente, die der Problematik der Texthermeneutik unterliegen, als Wissensquellen. Dennoch ist Handlungsverstehen als Prozess im radikalen Sinne pragmatisch zu verstehen und pragmatisch zu vollziehen (Hammerschmidt 1997, S. 242). Dabei ist es sinnvoll (und auch pragmatisch!), wie bereits ausgeführt, davon auszugehen, daß sich Menschen verstehen können und beim Verstehen ihrer Handlungen Differenzen jeglicher Art überwinden können! Vor dem Problem, Handlungen verstehen zu wollen, stehen wir, wenn wir Situationen oder Handlungen nicht verstehen, d. h. als fremd oder seltsam begreifen. Beim Verstehen von Handlungen können mit Kambartel (1998, S. 216) drei Problemsituationen auftreten: wenn es nicht gelingt, „ein Handeln zu *identifizieren*, das heißt zu sehen oder zu sagen, um welches wohlbestimmte Handeln es geht“, wenn es nicht möglich ist zu sehen, „in welchen *Orientierungszusammenhang* dieses Tun gehört (welche Zwecke etwa damit verfolgt, welche Bedürfnisse so befriedigt werden oder welcher institutionelle Rahmen in einer bestimmten Weise wirksam wird...)“ und wenn es nicht gelingt „Handlungsorientierungen als *vernünftig zu begreifen*“ (alle im Original kursiv). Beim Prozeß des Verstehens von Handlungen steht somit nicht so sehr der vom Handelnden intendierte Sinn im Vordergrund, sondern der Sinn und die Bedeutungen, die dem Handeln im Rahmen eines Kontextes und eines Codes (Hall 1999) zugeschrie-

ben werden können. Nachfolgend wird versucht, die pragmatischen Strategien zum Verstehen fremden Handelns in Lebenswelt und Sozialwissenschaft zu skizzieren.

5. *Lebensweltliches Verstehen als Entwicklung einer eigenen Darstellungsmöglichkeit fremder Handlungen*

Verstehen ist eine Tätigkeit, die im Alltag von jederman gefordert wird und die für jederman zugänglich und verfügbar ist. Da die Gesellschaft als das Ergebnis menschlichen Handelns betrachtet wird, ist „Verstehen“ demzufolge nicht nur als eine Methode der Sozialwissenschaft zu begreifen, sondern als eine Praxis, die eine ontologische Eigenschaft der sozialen Welt darstellt (Giddens 1995). Damit sich der Mensch in der Gesellschaft orientieren kann, benötigt er die Fähigkeit zu verstehen. Im allgemeinsten Sinne bezeichnet Verstehen die „Entwicklung einer eigenen Darstellungsmöglichkeit für ein Geschehen (z. B. ein Naturereignis, eine Lebensäußerung oder ein Verhalten, eine menschliche Handlung) oder ein symbolisches, insbesondere ein sprachliches Ereignis“ (Schwemmer 1996, S. 531).

Die Entwicklung einer Darstellungs- und Orientierungsmöglichkeit findet immer auf einem Kontext, auf einer Folie, auf einem Hintergrund (Searle 1997) bezogen, statt. Erst der Hintergrund ermöglicht eine Wahrnehmungsdeutung und eine sprachliche Deutung. Der Hintergrund strukturiert Bewusstsein, erleichtert bestimmte Arten von Bereitschaft und disponiert für bestimmte Arten des Verhaltens. Er stellt Motivationsdispositionen bereit, welche die Struktur unserer Erfahrungen strukturieren. Zeitlich ausgedehnte Folgen von Erfahrungen kommen in narrativer oder dramatischer Gestalt und in Gestalt „dramatischer Kategorien“ zu uns. Dabei wird immer auf gesellschaftlich vereinbarte Wirkungszusammenhänge, Handlungsnormen und Wertsetzungen Bezug genommen, denn „Verstehen ist selbst Vollzug, der sich intersubjektiv entfaltet, an die verstehende Person in ihrer Intersubjektivität gebunden“ (Hammer-

schmidt 1997, S. 242).

Die Intersubjektivität wird mit den Mitmenschen, die mit dem identischen Hintergrund leben, d. h. über die identischen „practices, know hows and knowledge“ (Claval 1999) verfügen sowie damit praktisch und theoretisch umgehen können, hergestellt. Unter den genannten Aspekten kann Verstehen nicht wahr oder falsch sein, vielmehr man kann sich verstehend in einer menschlichen Gruppe bzw. in Gemeinschaft mit Menschen gut oder schlecht orientieren. Die vollzogene Verstehensleistung muß daher unter dem Aspekt der Bewährung bewertet werden. Die Bewährung des Verstehens bzw. der Verstehenskonstruktion ist immer in Abhängigkeit zum historischen (zeitlichen) und geographischen (lokalen) Kontext zu beurteilen.

Die Modelle, die wir zum Verstehen der Handlungen anfertigen, sind keine Abbildungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit (Handlungen) oder auch der Versuch dazu, sondern haben lediglich die Funktion, dem Verständnis vor dem eigenen Hintergrund zu dienen. Deshalb können beliebige Attribute eingeführt werden, wenn nur die Handlung im Code der eigenen Gruppe verstanden wird. Handlungen, die sich nicht in den Code integrieren lassen, kann man dann immer noch als verrückt, krankhaft, heilig u. a. verstehen. Das bedeutet, dass wir im lebensweltlichen Kontext in der Regel immer verstehen, d. h. sinnhafte Orientierungen für uns anfertigen. Die aus dem Verstehen ableitbaren Konsequenzen und lebensweltlichen Orientierungen in Form von zukünftigen Handlungen „stehen auf einem anderen Blatt“. Und dies ist nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit!

6. *Sozialwissenschaftliches/sozialgeographisches Verstehen als Entwicklung einer methodischen – biographisch ausgerichteten – Darstellungsmöglichkeit fremder Handlungen*

Es besteht ein fließender Übergang zwischen alltagsweltlichem und wissenschaftlich methodischem Verstehen von fremden Handlungen, da die methodischen Ansätze und die empirischen Techniken logischerweise aus der Le-

benswelt stammen – auf die ja die Verstehensanstrengungen gerichtet sind – und in lebensweltlich verfügbar gemachten Techniken gründen. Doch unterscheidet sich lebensweltliches Verstehen von wissenschaftlichen Verstehen beim Vollzug des Verstehens und in der Zielsetzung gravierend, denn Wissenschaft hat den Anspruch, das Handeln der fremden Menschen vom „native point of view“ aus zu verstehen (Geertz 1983) oder diesem Ziel möglichst nahe zu kommen (vgl. dazu Gottowik 1997). Wir sind dadurch gezwungen das grundsätzliche Problem zu lösen, fremden Hintergrund durch eigene Kategorien abzubilden, um dann den Handlungen quasi „fremden Sinn“ in Reflexion auf den fremden Hintergrund zuschreiben zu können. Sozialwissenschaftler müssen sich mit einer bereits durch die Menschen konstituierten sinnhaften Welt auseinandersetzen und fertigen somit Interpretationen und Verstehensleistungen sowie Sinnzuschreibungen von bereits interpretierten Repräsentationen an. In diesem Zusammenhang spricht Giddens (1995) von der „Doppelten Hermeneutik“ der Sozialwissenschaften. Zudem tritt der Wissenschaftler in eine Verstehenskonkurrenz mit den fremden lebensweltlichen Sinnzuschreibungen.

Damit fremde Handlungen verstehbar werden, muß man „den Sinn, den die Menschen der Welt geben, ihre Wirklichkeiten (...) herausarbeiten“ (Pohl 1989, S.43), d. h. dekodieren. Damit wollen wir ein Handeln als verstanden bezeichnen, wenn das Handeln identifiziert werden kann, Zwecke für das Handeln angegeben werden können – unabhängig vom Gelingen und von den nicht beabsichtigten Zwecken des Handelns –, sowie das Handeln im Sinne des anti-traditionalistischen Rationalitätskonzepts (vgl. Acham 1984) als vernünftig begreifbar ist. Mit diesem Schritt wird ein Teilbereich, der im Sinne lebensweltlicher Verstehensanstrengungen als verrückt ausgegrenzt oder eben als fremd und seltsam bestehen bleibt, verstehbar.

Die Methoden und Techniken des Fremdverstehens, wie sie von Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1981) aus soziologischer, anthropologischer und ethnomethodologischer Sicht dargelegt werden, zeigen die differenzier-

te Annäherung an fremde Kulturen und Strategien zum Verstehen fremder Handlungen. Das Ringen um eine angemessene Repräsentation des Fremden schildert Clifford (1993) in historischer und methodischer Perspektive.

Kleining (1982) schlägt vor, in Etappen, die in vier Prozessen (Dialogkonzept, Zirkularität, Totalität und Objektivität) umgesetzt werden sollen, Handlungen zu verstehen. Dwyer (1979, 1982) plädiert für einen Dialog, der *recursive*, *contingent* und *emborked* gestaltet ist. In einer „Matrix der Fremdheitsverhältnisse“ zeigt Wong (1992, S. 414), daß die Selbstwahrnehmung und Selbstbestimmung bei ausländischen Migranten am intensivsten durch die biographische Identität geprägt wird. Damit spricht sie eine Dimension an, die schon Goffman (1983) als wichtigen Fokus seiner Untersuchungen ansieht: Der Mensch vollzieht als Individuum häufig Handlungen, die nur aus der Sicht seiner biographischen Identität verstanden werden können (vgl. Dausien 1994). Unter Beachtung der dargelegten Aspekte können wir sozialwissenschaftliches „Verstehen, als Darstellung individueller Intentionen in kulturellen, sozialen und biographischen Kontexten der jeweiligen konkreten Situation, auf der Basis selbstreflektierenden Beobachtens, Beschreibens und Erlebens“ (Schwemmer 1996, S. 532) bezeichnen.

Diese pragmatische Strategie des sozialwissenschaftlichen Verstehens kann – im Sinne einer Sozialgeographie vom gelebten Raum – vom Verstehen fremder Handlungen und von der Biographie von Personen auf die Biographie von Institutionen, auf Landschaften, auf landschaftsprägende Objekte und auf alle Artefakte, die von handelnden Menschen geschaffen wurden, übertragen werden. Ein exzellentes Beispiel zum „Verstehen einer Brücke“, der Forth-Brücke, gibt Baxandall (1990) mit einem Essay, der als Kurzbiographie interpretiert werden kann. Seine vorgeschlagene Methode, das „Dreieck des Nachvollzugs“, erinnert an den Dreigang von Pohl (1986): idiographisch, genetisch, hermeneutisch.

Die geschilderten Konzepte des Verstehens fremder Handlungen verharren trotz intensiver Annäherung auf dem eigenen lebensweltlichen

oder wissenschaftlichen Hintergrund, auf der eigenen Folie und dem eigenen wissenschaftstheoretischen Design. Ein pragmatisches Verstehen kann lebensweltlich immer und wissenschaftlich nahezu immer unproblematisch erzielt werden, solange die Möglichkeit besteht, ein Einverständnis nur mit Kommunikationspartnern der eigenen Lebenswelt und/oder der eigenen Wissenschafts-Kultur erzielen zu müssen. Auch die Intersubjektivität als methodisches Prinzip der Erkenntnisüberprüfung bezieht sich auf einen Hintergrund, letztlich auf einen wissenschaftstheoretischen Ansatz, wie die Diskussionen sich nicht verstehender Wissenschaftler, insbesondere im interkulturellen Kontext (vgl. Wirz 1997) immer wieder zeigen.

Anders sieht dies aus, wenn ein Verständnis nicht nur über den Fremden bzw. die fremden Handlungen, sondern ein Verstehen fremder Handlungen mit dem Fremden erzielt werden soll. Ist dieses Verstehen gefordert, muß als Voraussetzung die Forderung von Steinmann/Scherer (1998, S. 64) gelten: „Ein Verständnis des oder gar ein Einverständnis mit dem Fremden kann nicht erzielt werden, solange es nicht gelingt, ein Stück gemeinsamer Praxis erst herzustellen.“ Diese gemeinsame Praxis beginnt mit dem Dialog von Individuen, die den Dialog als gemeinsame Praxis und nicht nur als methodisches Instrument begreift.

7. Transkulturelles Verstehen als dialogisches Erkenntnis-konzept auf der Basis der Politik der Anerkennung

Eine gemeinsame Praxis des Dialogs und ein friedliches Zusammenleben auf der Erde setzen die gegenseitige Anerkennung der Menschen und ihre gegenseitige Bestätigung voraus.

„Anerkennung ist nicht bloß ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind. Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches Grundbedürfnis“ (Taylor 1997, S. 15). „In allen Gesellschaftsschichten bestätigen Menschen einander in ihren menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, und eine Gesellschaft kann in dem Maße

menschlich genannt werden, in dem ihre Mitglieder einander bestätigen. Die Grundlage menschlichen Zusammenlebens ist eine zweifache und doch eine einzige: der Wunsch jedes Menschen, von den anderen als das bestätigt zu werden, was er ist, oder sogar als das, was er werden kann, und die angeborene Fähigkeit der Menschen, seine Mitmenschen in dieser Weise zu bestätigen“ (Buber in Watzlawick 1995, vgl. Buber 1997).

Diese Annahmen sind für ein dialogisches Erkenntnis-konzept von erheblicher Bedeutung, da bei allen sozialwissenschaftlichen Verstehensbemühungen Aneignungen vollzogen werden und über Nostrifizierung ein Herr-Knecht-Verhältnis antizipiert wird (Hörisch 1998), durch das die bekannten Formen der Ausbeutung, Herrschaft und Unterwerfung (Foucault 1999) entstehen. Auch eingedenk des fachbezogenen Entstehungs- und Wirkungszusammenhangs der Disziplinen Geographie und Ethnologie, die mit einer kolonialen Tradition verbunden sind, sollte dies beachtet werden. Bereits Sundermeier (1996) fordert für seine Stufen zum Verstehen des Fremden als wichtigen Eckpunkt „subjektiven Respekt“.

Der Dialog mit fremden Menschen spielt bei den Bemühungen um das wissenschaftliche Verstehen eine herausragende Rolle. „Das Verhältnis zwischen Dialogteilnehmern tendiert prinzipiell auf einen symmetrischen Ausgleich hin, weil ich mit jedem Verständigungsversuch und jedem Geltungsanspruch meine Eigenposition überschreite, so daß Fremdes mir nie völlig fremd, Eigenes mir nie ausschließlich zu eigen ist“ (Waldenfels 1997, S. 117). Es wird eine Austauschbarkeit der Perspektiven oder Reversibilität der Standpunkte angestrebt, um ein Verstehen im Sinne des Nachvollziehens beim Fremden zu erzielen. „Die Fremdheit des Anderen nimmt in dem Maße ab, in dem die Gemeinsamkeit zunimmt und die Grenzen der eigenen Lebensformen überschritten werden“ (Waldenfels 1997, S. 117).

Für die weitere Gedankenführung wollen wir den Begriff des Dialogs erweitern, denn der „Dialog ist keine Methode, sondern eine Art und Weise des Diskurses, in dem es auf beiden Seiten methodische Momente geben mag und

in dem die Methoden zu den möglichen Gegenständen der Diskussion zählen“ (Tedlock 1985, S. 69). Der Dialog wird zu einem Verständnisprozess, „in dem Interaktion mit Angehörigen fremder Kulturen aufgenommen und die Form dieser Interaktion zugleich erkundet und gestaltet wird; und zwar daraufhin, daß dabei getrennte Lebensformen verträglich werden. Im Wesentlichen findet dabei eine reflexive Erweiterung und Vertiefung von Sinngehalten statt durch Integration des Fremden als von Teilen, die bis dahin latent oder abgewehrt waren“ (Wohlrapp 1995, S. 156). Daraus resultiert ein „verständnisorientierter Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen“ (Wimmer 1997, S. 121), bei dem jedoch die Bemühungen um ein transkulturelles Verstehen nicht stehen bleiben dürfen. Vernunft ist mit Lorenzen (1981) als Fähigkeit zur Überwindung der Subjektivität aufzufassen, denn mit ihrer Hilfe können konfliktierende Normen durch transsubjektives Miteinanderreden in Anschluss gebracht werden.

Anschließend an diese Überlegungen und unter Beachtung der Politik der Anerkennung schlage ich ein Konzept des transkulturellen Verstehens als dialogisches Erkenntnisprinzip vor, bei dem der Diskurs, das Zusammenpassen bzw. das Passend-Machen im Vordergrund stehen und nicht das Übereinstimmen und nicht das Verstehen von einem *native point of view* aus. Verständnis kann nicht über das Streben nach einer Übereinstimmung oder über das Bemühen um einen Konsens gelingen, denn wir müssen annehmen, „daß Verstehen immer eine Sache des Zusammenpassens und nicht des Übereinstimmens ist“ (Glaserfeld 1997). Damit wollen wir transkulturelles „Verstehen, als Operationen bzw. Diskurse des Passend-Machens bzw. des Zusammenpassens von verschiedenen Sinn-, Normen- bzw. Werte- und Bedeutungssystemen von Subjekten“ (Schwemmer 1996, S. 533) deuten.

Verstehen wird gewissermaßen durch das Erarbeiten der gemeinsamen Anschlussstellen, in Anerkennung des fremden Codes mit seinen fremden Zuschreibungen vorbereitet, unabhängig davon, ob die fremden Codes und fremden Handlungen als fremde Handlungen verstehbar

sind; sie müssen allerdings in bezug auf die Anschlussstellen verstehbar sein! „Es geht dabei um das Weiterbilden theoretischer Basen auf der Folie, die die jeweilige Kultur bietet“ (Wohlrapp 1995, S. 156). Dies bedeutet jedoch theoretische, historische und geographische Fragestellungen anders zu formulieren und anders zu richten, dies bedeutet andere Annahmen zuzulassen und dies bedeutet zuerst nach „Gemeinsamkeiten“ und nicht nach „Exotischem“ zu fragen, um danach über Unterschiede oder Differenzen zu diskutieren. Das Bemühen um ein transkulturelles Verständnis sollte dann weiterführende eigene, fremde und möglicherweise gemeinsame Diskurse und Handlungen ermöglichen.

Ohne die interdisziplinär angelegten Arbeiten von Schulze (1996) über die islamische Aufklärung und die historisch soziologischen Untersuchungen der Marokkanerin Mernissi (1991, 1993) über die Rolle der Frauen im Islam für die Argumentation vereinnahmen zu wollen, würde ich diese Studien als vorbildlich zur Entwicklung gemeinsam abrufbarer „theoretischer Basen“, als transkulturelle Referenzsysteme, bezeichnen. Die genannten Arbeiten entwickeln theoretische Folien, die als Basen für einen Dialog dienen können, der zum transkulturellen Verstehen von Handlungen führt. Die postmoderne Architektur bietet ein anschauliches Modell für die mögliche Beschaffenheit derartiger theoretischer Basen, die mehrfach anschlussfähig und mehrfach deutbar sind. Welsch (1992, S. 17) erläutert die Architektur von Jean Nouvel am Beispiel des Institut du Monde Arabe in Paris. Der Architekt arbeitet „mit Formen, die ineins als Dokumente von High Tech sowie als arabische Gestaltmuster gelesen werden können. [...] Nouvel hat nicht Europäisches und Arabisches patchworkartig zusammengesetzt, sondern hat Formen erfunden, die zweifach (europäisch wie arabisch) lesbar sind. Er arbeitet nicht mit einer Addition von Europäischem und Arabischem, sondern erzeugt Formen, die nach beiden Seiten anschlussfähig sind.“

8. Sozialgeographie als Wissenschaft vom Zusammenleben der Menschen in der Welt (und auch in Orient und Okzident)

Im dargestellten Kontext bedeutet transkulturelles Handlungsverstehen für sozialgeographische Forschung im islamischen Orient Fragen nach Transkulturalität (Welsch 1992), nach Hybridität (Bhabha 1994) und nach Synkretismus (Canclini 1995) zu stellen. Nur in dieser Perspektive können „theoretische Folien, historische Basen und geographische Orte“ gefunden und konstruiert werden, die ein transkulturelles Verstehen ermöglichen. Aber nicht nur die Fragen müssen in eine andere Richtung gestellt werden, auch die methodischen Anstrengungen müssen neu hinterfragt werden. Der Forscher muß „heraustreten aus dem ehernen, aber auch vertrauten Gehäuse von Annahmen und Praktiken, das er sich aus kulturellen Selbstverständlichkeiten gezimmert und mit dem Anstrich der Eigengeltung versehen hat. Er wird wieder lernen müssen, gleich wo auf der Welt er lebt und tätig ist, über sich selber kulturgeschichtlich nachzudenken. [...] Er wird auch wieder lernen müssen, sich überraschen zu lassen. Er wird sich daran gewöhnen müssen, daß ‚gesellschaftliche Wirklichkeit‘ zumal *woanders*, etwas anderes ist als das, was sich über seine Antennen auf die Bildschirme seiner ‚Empirie‘ bringen lässt, – dass seine Erfahrung ein ‚Erfahren der Erfahrung anderer‘ ist“ (Matthes 1992, S. 97). Und dies gilt in gleichem Maße für Forscherinnen!

Geographie als Wissenschaft hat mit ihrer Erkenntnisproduktion schon immer dazu beigetragen, die Welt zu verändern. Die Erforschung der Welt und die Verwertung bzw. Ausbeutung der ökonomischen und kulturellen Ressourcen (Kolonialgeographie, Geopolitik) wurden schon immer und werden weiterhin mit der Wissensproduktion auch der Geographie vorangetrieben. Und sie ist dabei, dies auch weiterhin zu tun, nicht nur als Angewandte Geographie im Kontext von Raumnutzungskonflikten. Auch für die Geographen und Geographinnen, die sich mit den islamischen Orient beschäftigen, stellt sich die Problematik der Durchdringung und Verän-

derung der Lebenswelt der Menschen. Insbesondere die ökonomische und kulturelle Globalisierung schafft zunehmend neo-koloniale Strukturen in der Welt. Dabei haben sich Geographen und Geographinnen die Frage zu stellen, auf welcher Seite und in welcher Weise sie daran mitwirken. Damit führt uns die Argumentation zurück zur Geographischen Wissenschaft. Nein, das Anliegen der Geographie geht nicht im postmodernen Verständnis der Sozialwissenschaften verloren, sondern führt in sein historisches Zentrum zurück, denn im Bereich der Theorie geleiteten und empirisch ausgerichteten Sozialwissenschaften könnte die Sozial- bzw. Humangeographie „als die kritische Wissenschaft und Lehre des Zusammenlebens der Lebewesen, insbesondere der Menschen, in den Lebensräumen dieses Planeten verstanden werden“ (Zierhofer 1997, S. 96).

Literatur

- Acham, K. (1984): Über einige Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwissenschaften. H. Schnädelbach (Hrsg.): Rationalität. Frankfurt am Main 1984, S. 32-49.
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.) (1981): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens. Opladen. 5. Aufl.
- Baier, F. X. (1996): Raum: Prolegomena zu einer Architektur des gelebten Raumes; Pamphlet. Köln. – Kulturwissenschaftliche Bibliothek 2.
- Banse, E. (1910): Die Atlasländer (Orient I). Der arabische Orient (Orient II). Der arische Orient (Orient III). Leipzig. 3 Bde.
- Barck, K., Gente, P., Paris, H., Richter, S. (Hrsg.) (1990): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig.
- Baxandall, M. (1990): Ursachen der Bilder. Über das historische Erklären von Kunst. Berlin.
- Ben Jelloun, T. (1999): Papa, was ist ein Fremder? Gespräch mit meiner Tochter. Berlin.
- Berger, P. L. und Luckmann, Th. (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt.
- Bhabha, H. (1997): The Location of Culture. London.
- Buber, M. (1997): Das Dialogische Prinzip. Gerlingen.

- Canclini, N. G. (1995): *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis.
- Claval, P. (1999): *The Cultural Approach and the Geography of Tomorrow. – The Cultural Approach in Geography*. IGU Study Group. Newsletter N° 4.
- Clifford, J. (1993). Über ethnographische Autorität. E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.) (1993): *Kultur, soziale Praxis, Text*. 2. Aufl. Frankfurt, S. 109-157.
- Dausien, B. (1994): Biographieforschung als „Königinenweg“? Überlegungen zur Relevanz biographischer Ansätze in der Frauenforschung. A. Diezinger, Kitzer, H., Anker, I., Bingel, I., Haas, E., Odierno, S. (Hrsg.): *Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. – Forum Frauenforschung 8*. Freiburg i. Breisgau, S. 129-153.
- Dwyer, K. (1979): *The Dialogic of Ethnology. Dialectical Anthropology 4*, S. 205-224.
- Dwyer, K. (1982): *Moroccan dialogues. Anthropology in Question*. Baltimore.
- Fink-Eitel, H. (1997): *Michel Foucault zur Einführung*. 1997. 3. Aufl. Hamburg.
- Flashar, H. (1983): *Aristoteles. Physikvorlesung. – Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 11*. Darmstadt.
- Foucault, M. (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1999): *Botschaften der Macht: Der Foucault-Reader, Diskurs und Medien*. Stuttgart.
- Fuchs, M. und Berg, E. (1993): *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text*. 2. Aufl. Frankfurt, S. 11-108.
- Geertz, C. (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main.
- Geertz, C. (1990): *Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller*. München.
- Giddens, A. (1995): *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. 2. Aufl. Frankfurt.
- Glaserfeld, E. von (1997): *Radikaler Konstruktivismus: Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Frankfurt.
- Goffman, E. (1983): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München.
- Gottowik, V. (1997): *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin.
- Gregory, D. (1998): *Power, Knowledge and Geography*. *Geographische Zeitschrift 86*, S. 70-93.
- Grün, U., Giel, U. und Reusch, S. (1998): *Hermeneutik. – Der blaue Reiter 8*, S. 63.
- Hall, S. (1999): *Kodieren/Dekodieren*. R. Bromley, U. Göttlich and C. Winter (Hrsg.): *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg, S. 92-110.
- Hammerschmidt, A. C. (1997): *Fremdverstehen. Interkulturelle Hermeneutik zwischen Eigenem und Fremden*. München.
- Heinritz, G. und Helbrecht, I. (Hrsg.): *Sozialgeographie und Soziologie. Dialog der Disziplinen. – Münchner Geographische Hefte 78*. Passau.
- Hörisch, J. (1998): *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik. Erweiterte Nachaufl.* Frankfurt am Main.
- Kambartel, F. (1998): *Vernunftkultur und Kulturrelativismus. Bemerkungen zu verschiedenen Problemen des Verstehens und Begründens*. H. Steinmann und A. G. Scherer (Hrsg.): *Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements*. Frankfurt, S. 212-220.
- Kleining, G. (1982): *Umriss einer Methodologie qualitativer Sozialforschung*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34*, S. 224-253.
- Knorr-Cetina, K. (1991): *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt am Main.
- Kramer, D. (1999): *Anderssein, ein Menschenrecht. Zur Diskussion um kulturelle Vielfalt in Zeiten der Globalisierung*. *Studium Generale (Hrsg.): Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998*. Mainz, S. 7-26.
- Lessing, T. (1983): *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München.
- Lorenzen, P. (1981): *Politische Anthropologie*. O. Schwemmer (Hrsg.): *Vernunft, Handlung und Erfahrung. Über die Grundlagen und Ziele der Wissenschaften*. München, S. 104-116.
- Mall, R. A. (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt.
- Matthes, J. (1992): *The Operation called „Vergleichen“*. J. Matthes (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. – Soziale Welt SB 8*. Göttingen, S. 75-99.
- Mernissi, F. (1991): *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*. Darmstadt.

- Mernissi, F. (1993): *Die vergessene Macht. Frauen im Wandel der islamischen Welt*. Berlin.
- Meusel, E. (1998): *Das Andere der Vernunft. – Der blaue Reiter 8*, S. 24-26.
- Oevermann, U. (1989): *Objektive Hermeneutik – Eine Methodologie soziologischer Strukturanalyse*. Frankfurt am Main.
- Pohl, J. (1986): *Geographie als hermeneutische Wissenschaft. Ein Rekonstruktionsversuch. – Münchner Geographische Hefte 52*, Regensburg.
- Ricoeur, P. (1971-1999): *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*. H.-U. Lessing (Hrsg.): *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg. – *Alber Texte Philosophie 7*.
- Said, E. W. (1979): *Orientalism*. New York.
- Schäfers, B. (1993): *Die Grundlagen des Handelns: Sinn, Normen, Werte*. H. Korte und B. Schäfers (Hrsg.): *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*. 2. Aufl. Opladen.
- Scheele, B. und Groeben, N. (1988): *Dialog – Konsens – Methoden zur Rekonstruktion subjektiver Theorien*. Tübingen.
- Schulze, R. (1996): *Was ist die islamische Aufklärung. Die Welt des Islam 36*, S. 276-325.
- Schwemmer, O. (1996): *„Verstehen“*. J. Mittelstraß (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 4*. Stuttgart, S. 531-534.
- Schwengel, M. (1998): *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg. 2. Aufl.
- Searle, J. R. (1997): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Hamburg.
- Siddique, S. (1992): *Anthropologie, Soziologie und Cultural Analysis*. J. Matthes (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. – Soziale Welt SB 8*. Göttingen, S. 37-48.
- Steinmann, H. und Scherer, A. G. (1998): *Interkulturelles Management zwischen Universalismus und Relativismus. Kritische Anfragen der betriebswirtschaftslehre an die Philosophie*. H. Steinmann und A. G. Scherer (Hrsg.): *Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements*. Frankfurt, S. 23-87.
- Stevens, M. A. (1984): *Western Art and its Encounter with the Islamic World 1798-1914. – M. A. Stevens: The Orientalists: Delacroix to Matisse. European Painters in North Africa and the Near East*. London, S. 15-23.
- Sundermeier, T. (1996): *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen.
- Taylor, C. (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main.
- Tedlock, D. (1985): *Die analogische Tradition und die Anfänge einer dialogischen Anthropologie. Trickster 12/13*, S. 62-74.
- Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main.
- Watzlawick, P. (1995): *Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn*. München.
- Welsch, W. (1992): *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. Information Philosophie 2*, S. 5-20.
- Welsch, W. (1999): *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Studium Generale (Hrsg.): Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998*. Mainz, S. 45-72.
- Werlen, B. (1995): *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*. Stuttgart.
- Werlen, B. (2000): *Sozialgeographie. Eine Einführung*. Bern.
- Wimmer, A. (1997): *Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht*. M. Brocker und H. H. Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, S. 120-140.
- Wirz, A. (1997): *Das Bild vom anderen. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens*. M. Brocker und H. H. Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, S. 153-169.
- Wohlrapp, H. (1995): *Konstruktive Anthropologie als Basis eines Konzepts von Kulturpluralismus? E. Jelden (Hrsg.): Prototheorien – Praxis und Erkenntnis?*, Leipzig, S. 149-163
- Wong, D. (1992): *Fremdheitsfiguren im gesellschaftlichen Diskurs. Am Beispiel der Asylzuwanderung nach Deutschland*. J. Matthes (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. – Soziale Welt SB 8*, Göttingen, S. 405-419.
- Zierhofer, W. (1997): *Grundlage für eine Human-geographie des relationalen Weltbildes. Sie sozialwissenschaftliche Bedeutung von Sprachpragmatik, Ökologie und Evolution*. *Erdkunde 51*, S. 81-99.