



Kultur und Wissenschaft

Die Frage nach der Exaktheit der kulturwissenschaftlichen Forschung

Piotr Pasterczyk

Abstract. – The article challenges the scientific character of contemporary knowledge to the problem of an appropriate understanding of the human being and culture. The discussion of research shows the possibility of a scientific line of humanistic inquiry, according not to mathematics but to the modern understanding of science as a methodical approach to reality (Descartes). This method emerges already with Plato and finds its peak in the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and the structuralism of Claude Lévi-Strauss. A model of knowledge as a junction of elements in a unity of structure is at its heart. The humanistic presumption of a distinct kind of exactness helps to find the identity of humanistic research independent of the empirical sciences and makes the humanistic disciplines the legitimate space for research at the university. Moreover, the possibility for humanistic exactness, contrary to mathematical and technical exactness, contributes to avoid the danger of an exclusive technical horizon concerning the most important questions of culture and human being. [*Science, culture, method, hermeneutics, structuralism*]

Piotr Pasterczyk, Dr. phil. und Dr. theol. (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Studium der Philosophie und Theologie an der Katholischen Universität Lublin (KUL) und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. – Derzeit Dozent an der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin für die Aufgabebereiche Kulturanthropologie, philosophische Anthropologie, antike Philosophie (Platon, Aristoteles), Hermeneutik und Phänomenologie. Gründer und Koordinator der “John Paul II Philosophical Studies” an der Philosophischen Fakultät der KUL sowie Leiter der kulturanthropologischen Abteilung von *Roczniki Kulturoznawcze* KUL (Kulturwissenschaftliche Jahrbücher). – Zu Publikationen: Siehe Zitierte Literatur.

Entre l'absurdité foncière des pratiques et des croyances primitives, proclamée par Frazer, et leur validation spécieuse par les évidences d'un prétendu sens commun, invoqué par Malinowski, il y a

place pour toute une science et pour toute une philosophie (Lévi-Strauss 1962: 99).

Der Zirkel darf nicht zu einem *vitiosum* und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, dass ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern (Heidegger 2006: 154).

Die Auslegung der Kulturphänomene innerhalb der modernen und postmodernen Zeit bleibt eine Herausforderung, die mit der homerischen Beschreibung der Irrfahrten des Odysseus innerhalb der vom Mythos entworfenen Grenzen der Welt vergleichbar ist. Wie Odysseus den Gefahren auszuweichen versucht, die auf ihn und seine Gefährten zwischen Szylla und Charybdis lauern, so bemüht sich auch der Kulturwissenschaftler, die Gefahr des naturwissenschaftlichen Naturalismus und die Gefahr der dogmatischen Metaphysik zu vermeiden (Cassirer 1961: 50). Die Bemühung um die wissenschaftliche Methode innerhalb der Geisteswissenschaften kann Grund für eine gefährliche Reduktion sein, wenn sie zu einer kritiklosen Objektivierung des menschlichen Daseins führt. Weil die Frage nach dem Menschen zutiefst mit der Frage nach der Kultur verbun-

den ist, führt die Objektivierung anthropologischer Phänomene notwendigerweise auch zur einseitigen Interpretation der Kultur. Die Natur des Menschen kann – wie Cassirer feststellt – nicht auf dieselbe Weise wie die materiellen Dinge ausgelegt werden, weil sie nicht durch ihre objektiven Eigenschaften, sondern in Bezug auf das Bewusstsein beschrieben und definiert werden muss (Cassirer 1960: 16). Auf der anderen Seite bleibt die Wissenschaft eine echte Herausforderung für das Erfassen der Kultur und des menschlichen Daseins, weil sie zu einer geschichtlichen Entwicklung gehört, die der entscheidende Faktor der modernen und postmodernen Weltgestaltung geworden ist. Der Untergang des alten Kosmos im Sinne der gesellschaftlichen Ordnung eines Landes, einer Sippe oder einer großen Familie macht den Raum für die neue postmoderne Welt der individuellen, der multikulturellen, globalen und zugleich technisch-wissenschaftlichen Ordnung frei. Diese Beobachtung bildet einen scheinbaren Kontrapunkt zur bisherigen klassischen These der Kulturforschung, dass der Mensch innerhalb der abendländischen Kultur wesentlich von Religion, Ritual, Mythos und Wissenschaft bestimmt ist (Cassirer 1960: 89). Die postmoderne Mutation der abendländischen Gesellschaft hat allerdings den Untergang einer gewissen mythischen oder religiösen Form der Kultur zur Folge. Der postmoderne Kosmos gründet nicht nur in anderen Mythen und Religionen, sondern immer mehr in der Wissenschaft und in der Technik. Deswegen muss man sich heute fragen, ob der genannte Untergang die Veränderung innerhalb der Kultur überhaupt oder bloß die Veränderung einer bestimmten Religion und eines bestimmten Mythos innerhalb der abendländischen Gesellschaft bedeutet. Sind wir Zeugen einer globalen Veränderung des nicht nur auf Cassirer, sondern auch auf Platon zurückgehenden Kulturparadigmas oder müssen wir nur genauer suchen, wo die neuen Mythen und neuen Religionen der postmodernen Gesellschaft verborgen sind? Das platonische Höhlengleichnis beschreibt den Menschen und seine Kultur als wesentlich auf den Mythos bezogen. Wie Sokrates selbst behauptet, betrifft das Gleichnis nicht nur den hypothetischen Gefangenen eines Mythos, sondern jeden Menschen ohne Ausnahme. Auf der anderen Seite beschreibt das Höhlengleichnis gerade auch den Ausgang aus der Höhle, d. h. das logische Verlassen eines Milieus der mythischen Schatten (Platon 1990/4: 555–563). In beiden Fällen zeigt sich die Wissenschaft als die hoffnungsvolle Erklärung: einerseits ermöglicht sie die Entdeckung und Beschreibung der neu entstandenen Mythen und Religionen, andererseits führt sie als heutzutage wichtige Art des Logos aus der

Höhle des Mythos hinaus, wie dies im platonischen Gleichnis beschrieben wird.

Eine entscheidende Frage der Kulturforschung bildet somit die Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit, d. h. nach der Art ihrer Exaktheit, die ihr den Status des wissenschaftlichen Denkens sichert, sie aber nicht zur Wissenschaft im naturwissenschaftlichen Sinne reduziert. Bildet aber die Wissenschaft einen univoken Begriff? Ist die Naturwissenschaft dieselbe Wissenschaft wie die Geisteswissenschaft, oder sind sie zwei völlig verschiedene Denkweisen? Schon Aristoteles hat diese letzte Frage erörtert, wenn er in der Nikomachischen Ethik fünf verschiedene Denkweisen aufzählt. Es sind: *epistémé* (Wissenschaftlichkeit), *techné* (Sachkundigkeit), *phrónesis* (Vernünftigkeit), *sophía* (Weisheit) und *noûs* (Vernunft) (Aristoteles 1998: 29). Wohl gemerkt: die Wissenschaftlichkeit (*epistémé*) bildet in dieser Aufzählung nur eine der fünf möglichen Denkweisen und vielleicht nicht die wichtigste. Die Wichtigkeit der Wissenschaftlichkeit bzw. der Wissenschaft hebt erst das neuzeitliche Denken innerhalb des Abendlandes hervor, und wenn man heute nach der Kulturwissenschaft fragt, fragt man nach der Versöhnung zwischen dem herrschenden wissenschaftlichen Paradigma und der Philosophie, vielleicht auch nach der einfachen Anpassung der humanistischen Denkweise an die Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne sowie im Sinne, den Aristoteles der *epistémé* zuschreibt.

Ein bedeutender Versuch der Annäherung zwischen Wissenschaft und Kulturforschung ist die Ausarbeitung eines Interpretationsmodells innerhalb der Geisteswissenschaften, die einerseits auf die Hermeneutik und andererseits auf den Strukturalismus zurückgeht. Die von Hans-Georg Gadamer und Claude Lévi-Strauss ausgearbeiteten Ansätze treffen sich im Begriff einer aus einzelnen Elementen zusammengesetzten Ordnung, die keine zufällige ist. Die Ordnung einer Sinn Ganzheit bzw. einer Struktur gründet im Zusammenhang der reziproken Beziehung zwischen den konstituierenden Elementen und der konstituierten Ganzheit. Der Begriff der Konstitution bildet die Grundlage einer philosophischen Anthropologie, die die systematische Interpretation des Menschen in der reziproken Beziehung zwischen den drei Elementen Leib, Geist und Persönlichkeitsprinzip sieht. Die genannten Konstituenzen existieren niemals selbständig, sondern bilden die jeweilige Ganzheit der menschlichen Person. Dieser auf das platonische Verständnis der *psyché* in "Politeia" zurückgehende Ansatz drückt einerseits die wissenschaftliche Tendenz innerhalb der Geisteswissenschaften (Hermeneutik, Strukturalismus) aus, andererseits offenbart er die

innerhalb der abendländischen Kultur immer anwesende Absicht, den Menschen und seine Kultur wissenschaftlich zu definieren und zugleich sie nicht naturalistisch zu reduzieren (Hengstenberg 1984: 121–332). Es scheint, dass dieser Gedanke auch im Focus der methodologischen Reflexion von Thomas Kuhn in seinen Begriffen des Paradigmas und *scientific revolution* zu finden ist. Der Kuhnsche Begriff der *normal science* bezieht sich nicht primär auf die Geisteswissenschaft, sondern auf die Naturwissenschaft. Aber in diesem Kontext bezieht er sich auf das Verhältnis zwischen der Ganzheit eines Paradigmas und der Lösung eines Rätsels, in dem der Sinn der Wissenschaft qua *normal science* liegt (Kuhn 1963: 38). Die Wissenschaftlichkeit einer Schulwissenschaft liegt nach Kuhn in der Sammlung der Teile einer Ganzheit zu dieser Ganzheit, deren Perfektion die Exaktheit des Zusammenhangs ist.

Eine ähnliche und entscheidende Antwort auf die Frage der Wissenschaftlichkeit der humanistischen Reflexion ist allerdings schon von Platon gegeben worden. In einem seiner späten Dialoge – „Theaitetos“ – spricht Platon über den wissenschaftlichen Anspruch der Erkenntnis und kommt zur Einsicht, dass die mathematische Wissenschaftlichkeit (*epistémé*) die philosophische (geisteswissenschaftliche) Erkenntnis in eine Aporie führt, aber auch, dass die präzise Auslegung des Menschen und seiner Kultur in einer völlig anderen Art der Präzision gründet als die Präzision der Mathematik. Diese antike Überzeugung bestätigt Lévi-Strauss, wenn er zwar über den mathematischen (wissenschaftlichen) Anspruch innerhalb der ethnologischen Untersuchung spricht, aber zugleich diesen Anspruch als nur scheinbar mathematisch bezeichnet. Er schreibt in „Structural Anthropology“:

There is no necessary connection between *measure* and *structure*. Structural studies, in the social sciences, the indirect outcome of modern development in mathematics which have given increasing importance to the qualitative point of view in contradistinction to the quantitative point of view of traditional mathematic. It has become possible, therefore, in fields such as mathematical logic, set theory, group theory, and topology, to develop rigorous approach to problems which do not admit of a metrical solution (Lévi-Strauss 1963: 283).

Nicht die genaue Zahl, sondern der genaue Zusammenhang und die harmonische Verknüpfung der Teile und der aus ihnen zusammengesetzten Ganzheit kennzeichnen die Exaktheit einer geisteswissenschaftlichen Erkenntnis.

1 Die Kulturforschung und das Problem des Wissenschaftsbegriffs

Die scharfe Unterscheidung zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften bzw. zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften ist heute kaum haltbar, weil die Auseinandersetzung mit den nackten Tatsachen oder mit den an und für sich idealen Gegenständen nach der Revolution der kritischen Philosophie unmöglich wurde: „Erscheinen und Gelten ... sind Momente, die korrelativ zueinander gehören und die erst in dieser Zusammengehörigkeit den Grund und Urbestand alles Wissens ausmachen“ (Cassirer 1961: 17). Immanuel Kant gibt der Wissenschaft in ihrer humanistischen oder naturwissenschaftlichen Ausprägung eine einheitliche Erkenntnisperspektive vor, in der die Aufgabe der Wissenschaft nicht mehr die Erkenntnis einer tatsächlichen, unter den Phänomenen verborgenen Welt, sondern die Einsicht in die Einheit des Objekts ist. Cassirer unterscheidet zwischen der Einheit des Objekts und der Einheit der Funktion und versteht diese letzte als Kristallisationspunkt für die Einheit der wissenschaftlichen und zugleich der philosophischen Perspektive des Weltverständnisses: „Um dieses Ziel zu erreichen, braucht die Philosophie mit den besonderen Wissenschaften nicht mehr auf deren eigenen Gebiet zu wetteifern ..., sie will ihre Gesamtheit zur systematischen Einheit zusammenfassen und sie als solche erkennen“ (1961: 19). Die philosophische Grundlage der Reflexion über das Verhältnis zwischen Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft bildet daher die Frage nach der Identität und Differenz der Wirklichkeit, die sich einerseits als Erscheinung der *phýsis* und andererseits als Erscheinung der *psyché* offenbart. Trotz der zahlreichen Ansätze, die innerhalb der Moderne einen das Leib-Seele-Problem beseitigenden Monismus entwickelt haben (Darwinsche Entwicklungsbegriff), konnte die Kluft zwischen Natur und Geist niemals endgültig beseitigt werden. Wahrscheinlicher ist sogar ein noch schärferer Gegensatz, weil „die Entwicklung der Philosophie im 19. Jahrhundert diese Kluft ... mehr und mehr erweitert hat“ (Cassirer 1961: 35). Deswegen ist es nötig, die von Kant verfasste Lehre über die Einheit der wissenschaftlichen Perspektive durch die Methodologie der Natur-Erforschung und der Geist-Erforschung zu ergänzen.

In seiner methodologischen Reflexion unterscheidet Cassirer zwischen der naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Forschung, die im analogen Verhältnis zueinanderstehen. Sie gehören zu zwei verschiedenen Forschungsordnungen, die bei Windelband (1924) als zwei verschie-

dene Vorgehensweisen, nämlich als *nomothetisch* und *idiographisch*, bezeichnet wurden. Cassirer setzt das Paradigma Windelbands fort, insofern er die Naturwissenschaft als ordnenden Versuch betrachtet, der die chaotische Wirklichkeit der Materie in eine Welt verwandelt, der aber zugleich alle psychischen Phänomene aus seiner ordnenden Perspektive verdrängt (1961: 47). Dieser Versuch ist *nomothetisch* in dem Sinne, dass er das Einzelne, die *haecceitas* des Seelischen, nicht berücksichtigt. Deswegen handelt es sich um eine Forschung, die physische Wirklichkeit nur hinsichtlich der Beständigkeit der Eigenschaften und der Gesetze untersucht, um den herakliteschen Fluss des Werdens in das bestehende Seiende zu verwandeln (Cassirer 1961: 74). Diese seiende Ordnung kann nach dem Maßstab der Zahl bemessen werden, und innerhalb der mathematischen Beschreibung bekommt sie das Merkmal der Objektivität (Cassirer 1961: 75). Die ursprüngliche Bedeutung der naturwissenschaftlichen Forschung liegt darin, dass sie auf die Erscheinungswelt schaut, nicht nur um sie analytisch zu zerlegen, sondern auch um die bloßen Erscheinungen der objektiven Wirklichkeit als Erfahrung des Menschen zu deuten (Cassirer 1961: 86). In dieser Aufgabe knüpft die Naturwissenschaft an die Kulturwissenschaft an, weil der von ihr verwendete Begriff des Übergangs vom Chaos des Werdens zum Kosmos der objektiv geordneten Struktur nicht bloß naturwissenschaftliche, sondern auch kulturwissenschaftliche Bedeutung hat. Der rein *nomothetische* Zug der Objektivierung berücksichtigt nämlich nicht die Frage nach dem Ursprung der jeweiligen Ordnung, die als Gegensatz zu dem herakliteschen Chaos des Werdens beschrieben werden kann. Dieses Chaos betrifft nicht nur das Phänomen der Materie, sondern ursprünglicher auch noch das Fehlen des ordnenden Prinzips, das in der platonischen Auseinandersetzung mit Heraklit und seinen Anhängern immer wieder als Logos dargestellt wird. Im platonischen „Sophistes“ setzt sich der eleatische Fremdling direkt mit der Frage des herakliteschen Erbes auseinander und stellt sie der eleatischen Tradition des Logos gegenüber (Platon 1990/6: 309–313, 323–335). Ursprünglicher noch weist auf die Einheit des Logos und des Seins das dritte Fragment des Parmenides hin, in dem wir lesen: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ (Diels und Kranz 1951/1: 231). Daher kann man das Chaos nicht nur hinsichtlich einer lokalen Bewegung, sondern als Gegensatz zur kosmischen Ordnung deuten (Eliade 1965: 32–34). Die Ordnung und der Kosmos sind nicht physische, sondern „psychische“ Phänomene, soweit die primäre Konstitution des Kosmos nicht Sache der Physik, sondern Sache des Denkens ist.

Diese Phänomene beziehen sich auf die Kultur als eines der Produkte des Denkens und werden zu den Zeugnissen der Bewegung aus dem Chaos des Unbewussten in die Ordnung des Bewusstseins gerechnet. Die Unterscheidung zwischen *nomothetischer* und *idiographischer* Wissenschaft zeigt sich auch im Falle der Kulturwissenschaft nicht eindeutig: „Ihr Ziel ist nicht die Universalität der Gesetze, aber ebenso wenig ist es die Individualität der Tatsachen und Phänomene. Gegenüber beiden stellt sie ein eigenes Erkenntnisideal auf. Was sie erkennen will, ist die Totalität der Formen, in denen sich menschliches Leben vollzieht“ (Cassirer 1961: 76).

Im Fall der kulturwissenschaftlichen Forschung handelt es sich um eine Erforschung der Wirklichkeit hinsichtlich der Beständigkeit der Bedeutungen. *Ex definitione* bildet der Kulturkosmos eine andere Dimension der Wirklichkeit als der Kosmos der Naturwissenschaft. An die Stelle der objektiven, zeit-räumlichen Strukturen tritt das menschliche Erlebnis und die in ihm konstituierten Formen der poetischen, musischen und religiösen Sinnstrukturen. Das Wissen über die Strukturen der jeweiligen Kultur besitzt zwar nicht den objektiven, aber dennoch einen intersubjektiven Charakter, d. h., es ist nicht bloß ein subjektives Erlebnis, sondern ein Erlebnis, das das „Ich“ mit dem „Du“ teilt. Diese Erkenntnisgemeinschaft schafft einen besonderen Raum für alle menschlichen Subjekte, der die eigentliche Welt für das Dasein bildet. Der Zugang zu diesem Raum hat einen anderen Charakter als die mathematisch-objektive Betrachtung der physischen Welt. Dabei handelt es sich nicht um ein gemeinsames Betrachten, sondern eher um ein gemeinsames Tun. Die Subjekte objektivieren ihre Erlebnisse durch die Synthese der zwischenmenschlichen Kommunikation in ihrer jeweiligen sprachlichen Form. Diese Objektivierung bildet das Ergebnis des Kulturprozesses und ist der Ausgangspunkt der eigentlichen Kulturforschung. Sie ist an die Welt der Bedeutungen gebunden, die Cassirer durch das symbolische Paradigma deutet. Gerade der Begriff des Symbols verdeutlicht die Auseinandersetzung mit der von der naturwissenschaftlichen Methode sich unterscheidenden Methode der Kulturwissenschaft. Die Kulturwissenschaft setzt sich nicht analytisch mit den natürlichen Erscheinungen auseinander, wie es die Naturwissenschaft tut, sondern sie deutet die Symbole, in denen die ursprünglichen menschlichen Erfahrungen der Wirklichkeit verschlossen liegen (Cassirer 1961: 86). In Analogie zum eleatischen Mythenverständnis bildet das symbolische eine Wirklichkeit, die sich zwischen dem Chaos und dem Kosmos ereignet. Der Kosmos im ursprünglichen kulturanthropologischen Sinne ist nämlich

eine symbolische Sinnstruktur, die aus dem Leben im chaotischen *status nascendi* erwächst und den Existenzraum für die Menschen konstituiert. Die Aufgabe der Kulturwissenschaft ist das Buchstabieren dieses Prozesses, den ursprünglichen Gehalt des Lebens zu entziffern, der unter der petrifizierten Gestalt eines Symbols liegt.

Eine *wissenschaftliche* Interpretation der Kulturphänomene bekommt innerhalb der oben dargestellten Auseinandersetzung ihre systematische Grundlage. Der Ausgangspunkt dieser Interpretation liegt weder in einem naturwissenschaftlichen noch in einem metaphysischen Schema. Im Unterschied zum Tier, das einen unmittelbaren Bezug zur Wirklichkeit hat, lebt der Mensch primär in einer symbolischen Welt, bevor er in Berührung mit dem natürlichen Universum kommt (Cassirer 1960: 39). Auf diese Weise wird die moderne Herrschaft der Naturwissenschaft relativiert und das eigentliche Problem der systematischen Betrachtung der Natur- und Kulturphänomene auf die Wissenschaft als solche verlegt. Die Wissenschaft bildet nämlich seit der mittelalterlichen Wandlung des platonischen Naturmodells den Kern der neuzeitlichen und modernen Auslegung der Welt, die primär die Welt des Menschen ist. Die Überzeugung Cassirers kann in diesem Punkt philosophisch durch die hermeneutische Phänomenologie Heideggers bestätigt werden. Für Heidegger ist die Welt immer die Welt des Menschen im Sinne eines primären Zusammenhangs des In-der-Welt-Seins (Heidegger 1986: 52–59). Bevor sich die physische Welt sowie die Kulturwelt in einem intersubjektiven Sinne konstituiert, existiert sie schon als das Gegenüber für den Menschen in *statu nascendi ontologico*. Lévi-Strauss bestätigt in seiner Untersuchung des adäquaten Pfads der wissenschaftlichen Forschung der Kulturphänomene diese sachgemäße Navigation zwischen den Gefahren der extremen Positionen. Der Gegenstand der Kulturforschung wird sich nach der Meinung des Autors von “La pensée sauvage” der mathematischen Beschreibung ständig entziehen, weil er mit dem Wesen des Menschen zu tun hat und nicht mit der bloß theoretisch-objektiven Naturstruktur identisch ist. Die Frage nach dem Menschen und nach der von ihm gegründeten Kultur bleibt aber offen. Nach 300 Jahren der Forschung über menschliche Kulturen bleiben wir eigentlich immer im Zweifel, ob es einen Begriff des Menschen und der Kultur gibt, der die Kulturphänomene des Abendlandes sowie die Kulturphänomene des Morgenlandes einheitlich erfassen könnte (Geertz 1973: 345 f.).

2 Kultur und Wissenschaft

Wie schon in der Einführung festgestellt wurde, zielt die Untersuchung der Kultur im Unterschied zur exakten Analyse der Naturwissenschaft nicht auf eine für sich bestehende materielle Struktur, sondern auf das transzendental konstituierte Bewusstsein. Der geisteswissenschaftlichen Frage nach dem Menschen entspricht deswegen nicht die Untersuchung seines biologischen Organismus oder seiner psychischen Struktur, sondern vielmehr die Untersuchung der Art und Weise, wie sich seine Welt im Sinne der Kultur und der Natur konstituiert. Vor allem die psychische Struktur des Menschen bildet das schwer überschaubare Gebiet zwischen den Paradigmen der Natur und des Geistes, wie dies sehr deutlich bei Sigmund Freud zu beobachten ist. Freud stellte faszinierende Fragen nach dem Wesen der menschlichen Kultur, aber er konnte sie nicht wissenschaftlich beantworten, insofern die Genese der Religion oder die Entstehung des Menschen keine wissenschaftliche, sondern eher eine philosophische Frage ist. In seiner Einführung zu “Totem und Tabu” bezieht sich Freud auf den Zusammenhang zwischen der Ethnologie und der Psychoanalyse. Er schreibt:

Wir urteilen so über die sogenannten wilden und halb-wilden Völker, deren Seelenleben ein besonderes Interesse für uns gewinnt, wenn wir in ihm eine gut erhaltene Vorstufe unserer eigenen Entwicklung erkennen dürfen.

Wenn diese Voraussetzung zutreffend ist, so wird eine Vergleichung der “Psychologie der Naturvölker”, wie die Völkerkunde sie lehrt, mit der Psychologie des Neurotikers, wie sie durch die Psychoanalyse bekannt worden ist, zahlreiche Übereinstimmungen aufweisen müssen, und wird uns gestatten, bereits Bekanntes hier und dort in neuem Lichte zu sehen (1922: 1).

Die Frage nach dem Menschen in *statu nascendi* bzw. die Frage nach der Kultur- und Religionsgenese können allerdings unmöglich durch die Ethnologie oder durch die Psychoanalyse beantwortet werden. Diese Forschungsgebiete beziehen sich nämlich auf schon konstituierte Phänomene des Menschen und der menschlichen Gesellschaft und nicht auf ihre Konstitution selbst. Wegen seiner wissenschaftlichen Faszination stützt sich Freud zwar in seinen Arbeiten auf die neueste Entwicklung auf dem Gebiet der Biologie, der Archäologie oder der Physik, aber er verwendet sie irrtümlich für die Begründung der kulturanthropologischen bzw. philosophischen Theorien. Diese Haltung lässt sich methodologisch nicht verteidigen, weil sie nicht auf den Unterschied zwischen der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaft achtet. Aus demselben Grund wird der anthropologische Ansatz von René

Girard einer ständigen Kritik unterworfen (Traube 1979: 49f.; Pommier 2010: 115f.). Girards These über die Entstehung der Kultur folgt der Freudschen Intuition aus "Totem und Tabu", dass die Kultur und die Religion Folgen eines Prozesses der kollektiven Gewalt sind, der am Anfang der Historie stattgefunden hat. Girard erhebt den Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit seiner Arbeit, weil er den Entstehungsmechanismus der Kultur im wissenschaftlichen Sinne zu rekonstruieren glaubt (1986: 25; 1972: 473). Aber die Frage ist, ob man überhaupt mit den wissenschaftlichen Mitteln etwas rekonstruieren kann, was für die Wissenschaft selbst konstitutiv ist. Beantwortet Girard wirklich die Frage nach der Genese der Kultur und Religion wissenschaftlich? Wenn man unter Wissenschaft die Naturwissenschaft versteht, ist dies nicht der Fall, weil die Anthropologie Girards eine philosophische Hypothese über menschlichen *status nascendi* voraussetzt. Zwischen der neuesten Forschung in Biologie und Historie besteht zu den Fragen nach dem Ursprung des Menschen und der Kultur keine Brücke, weil die wissenschaftliche Forschung sich nur innerhalb der von ihr anerkannten Regel bewegen kann. Die Frage nach dem Ursprung fragt genau nach der Regel als solcher, und zwar nach der Möglichkeit ihrer nicht hypothetischen Entstehung. Das wissenschaftliche Missverständnis eines solchen Vorgehens gründet im univoken Wissenschaftsbegriff, der nicht mehr zwischen der wissenschaftlichen Betrachtung einer materiellen Struktur und der systematischen Betrachtung der Struktur des menschlichen Geistes unterscheidet. Allerdings lässt sich im Fall Girards dennoch über eine wissenschaftliche Erklärung der Kultur- und Religionsgenese sprechen. Diese Wissenschaft gründet weder in der Mathematik noch in der empirischen Erfahrung, sondern sie setzt ein methodisches Vorgehen im Sinne einer strukturellen Erklärung der anthropologischen Phänomene voraus. Girard macht darauf aufmerksam, dass seine These nicht historisch oder empirisch, sondern strukturell ist, d. h. sie erklärt den Zusammenhang eines Mythos oder eines Textes in Bezug auf die Elemente, die sie konstituieren (1986: 28).

Schon Platon sah, dass zwischen dem wissenschaftlichen (*epistémé*) und dem dialektischen bzw. philosophischen (*nóesis*) Wissen unterschieden werden muss. In Bezug auf das Liniengleichnis differenziert er zwischen den zwei Wissensmodellen, die einerseits zum hypothetischen und andererseits zum nichthypothetischen Wissen führen (Platon 1990/4: 551). Zum ersten Modell gehört jede Wissenschaft (*epistémé*), die mit einer These beginnt und ihr Wissen hypothetisch aufbaut. Zum zweiten Modell ge-

hört eine völlig andere Wissenschaft, die nach der Möglichkeit der ersten These fragt, d. h. nach dem Menschen in seinem eigentlichen Denkvermögen. Man sieht, wie fundamental diese Differenzierung ist, denn sie antizipiert unter anderem Kants "Kritik der reinen Vernunft" und zieht eine klare Linie zwischen der transzendentalen und immanenten Sphäre, um einen getrennten und zugleich gemeinsamen Raum für die Forschung innerhalb der Wissenschaft und Dialektik zu eröffnen. Die so definierte Frage nach dem Menschen und seiner Kultur liegt nicht innerhalb der schon transzendental konstituierten physischen Wirklichkeit. Sie ist die Frage nach dem Grund einer solchen Konstitution, deren Folge die menschliche Erkenntnis an und für sich sowie jede von den Wissenschaften untersuchte Wirklichkeit *ist*. Im platonischen Dialog "Phaidros" gilt dieser Unterschied zwischen dem Hypothetischen und Nichthypothetischen nicht nur für eine Wissenschaft (*epistémé*), sondern auch für jede jeweils unabhängig von ihr konstituierte Sphäre der Kultur, deren besonderer Ausdruck Mythos und Religion sind.

Daher also lasse ich das alles gut sein; und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungemütlicher als Typhon, oder ein milderer, einfacheres Wesen, das sich seines göttlichen und edlen Teiles von Natur erfreut (Platon 1990/5: 13).

Sokrates wiederholt und betont dabei dasselbe, was in der "Politeia" methodisch ausgesprochen wurde: die Kultur (*paideia*) ist der Weg der eigentlichen Forschung des Menschen nicht nur im theoretischen Sinne, sondern auch im praktischen Tun der Erziehung und der rechten Organisation des individuellen Menschenlebens (*psyché*) wie auch des Staates (*politeia*). Dagegen bildet die Kultur im Sinne einer Nachahmung, deren Produkt die Religion sowie die Mythen sind (*mīmēsis*), den eigentlichen Raum für die Schatten, die nicht nur die Erkenntnis über den Menschen und seine Welt, sondern auch die Vergessenheit und die existenzielle Verlorenheit darstellen. Die eigentliche Forschung des Menschen und seiner Kultur liegt somit nicht im Studium der Mythen und Religionen, sondern in der Frage nach ihrem Ursprung, d. h. nach dem Menschen *an und für sich* (Pasterczyk 2012: 37f.). Die Forschung dieser Sphäre hat nicht mehr den methodischen Charakter einer Wissenschaft (*epistémé*), sondern sie ist die ursprüngliche Frage nach dem menschlichen Dasein, die auch als die Frage nach der Wahrheit interpretiert werden kann.

3 Kultur und Methode

Die früher genannte platonische Antwort auf die Frage der Exaktheit des philosophischen bzw. geisteswissenschaftlichen Denkens wird unter anderem innerhalb der Reflexion von Hans-Georg Gadamer im 20. Jahrhundert bestätigt und weiter entwickelt. In seiner frühen Schrift bespricht Gadamer das Verhältnis zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen. Gadamer stellt in diesem Kontext die Frage nach der Vollkommenheit und Exaktheit der geisteswissenschaftlichen Forschung. Er bezieht sich dabei auf die antike Rhetorik, es ist dennoch klar, dass die eigentliche Quelle dieses Verhältnisses nicht in der Rhetorik, sondern im systematischen Denken Platons liegt (Gadamer 1993a: 57). Gadamer stellt in seinem hermeneutischen Ansatz die Frage nach der Methode der Geisteswissenschaften und beantwortet sie mit dem Hinweis auf den Zusammenhang einer aus den Teilen konstituierten Struktur des Sinnes. Eine nicht beliebige, sondern präzise Auslegung des Kulturphänomens ist nach Gadamer möglich und wird von ihm sogar als eine Wissenschaft bezeichnet (1993a: 62).

Die Feststellung Gadamers, dass die aus dem Bereich der Naturwissenschaft stammende Methode für das richtige Verständnis des eigentlichen Objekts der Kulturforschung nicht genügt, eröffnet den Ansatz für das Ausarbeiten einer Methodologie, die nicht bloß auf die Zahl, sondern auf den Sinn achtet. Gadamer weist darauf hin, dass wir im modernen Kulturraum des Abendlandes unter dem Einfluss der wissenschaftlichen Weltanschauung stehen, die die Wahrheitserkenntnis auf eine bestimmte Erkenntniskategorie reduziert. Diese Reduktion basiert auf einer Methode, die sich innerhalb der Moderne als das wichtigste Wahrheitskriterium versteht (Gadamer 1993b: 48). Die Bemerkung Gadamers ist wichtig, weil die Differenz zwischen den Denkparadigmen nicht nur die Natur- und Geisteswissenschaften trennt, sondern auch den griechischen Ursprung der Wissenschaft und seine moderne Interpretation. Während das auf der Mathematik aufgebaute antike Wissenschaftsmodell die Wahrheitserkenntnis mit dem rationalen Sein verbindet, identifiziert das auf der Naturwissenschaft basierte neuzeitliche Modell die Wahrheitserkenntnis mit der adäquaten Methode. Die Herrschaft der Methode ändert das Verständnis der Wahrheit, die nicht mehr eine Form der *adaequatio intellectus et rei*, sondern nach Descartes die Sicherheit eines Erkenntniskriteriums (*certitudo*) bedeutet (Gadamer 1993b: 48). Die Frage nach der Methode im Kontext der Geisteswissenschaften reicht bis zur philosophischen Wahrheitsfrage, weil man nur von einem

nichthypothetischen Standpunkt aus die eigentliche Bedeutung der Wissenschaftlichkeit in Bezug auf die Ganzheit der menschlichen Erkenntnis bewerten kann. Die Marginalisierung der Geisteswissenschaften innerhalb der wissenschaftlichen Forschung in der modernen und postmodernen Zeit hat die Reduktion des Wahrheitsverständnisses auf eine besondere Version der Wahrheit qua Verifizierbarkeit der verwendeten Prozeduren zur Folge. Wenn die Wahrheit im engen Sinne des heutigen Forschungskontextes nur das ist, was sich im Rahmen des mathematischen Modells darstellen lässt, dann verwundert nicht die allgegenwärtige Herrschaft der wissenschaftlichen und technischen Prozeduren im Bereich des menschlichen Denkens. Die Welt – so Martin Heidegger – ist jetzt der Technik unterworfen worden, die Ausdruck des modernen Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Sein geworden ist (1954: 24).

Trotz tatsächlicher Effizienz im Bereich der Natur ist jedoch diese Herrschaft im Bereich der Kultur nur scheinbar. Die Heideggersche Frage nach der Technik bleibt aktuell, weil der heutige Mensch trotz seiner zweifellosen Herrschaft über die Welt zugleich seines Existenzsinnes verlustig geht. Die Technik zeigt sich somit als eine existenzielle Gefahr: „Der Mensch geht am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll“ (Heidegger 1954: 30). Dieser Verlust ist verbunden mit dem Wegbleiben der menschlichen Kultur als des wichtigsten sinngebenden Lebensfaktors. Gemeint ist die Kultur als Prozess, der das menschliche Leben aus einem Chaos in einen Kosmos (Ordnung) verwandelt. Die Kultur im ethnologischen Sinne des Mythos, des Rituals oder der Religion besitzt nämlich die Funktion der Organisation des jeweiligen Sinnes des gesellschaftlichen Lebens: *“Pour vivre dans le Monde, il faut le fonder, et aucun monde ne peut naître dans le ‘chaos’ de l’homogénéité et de la relativité de l’espace profane”* (Eliade 1965: 26). Auf der Suche nach der besonderen Methode, die einer professionellen Kulturforschung entspricht, muss man deswegen über ein solches Wahrheitsverständnis verfügen, das dem Sinnbedürfnis des Menschen und seiner Kultur entspricht und am Anfang des Kulturaufbaus innerhalb der Welt steht. Das ist nicht die Wahrheit, die mit der zählbaren Struktur eines Naturobjektes korrespondiert, sondern die Wahrheit, deren „Objekt“ die Kultur und der Mensch selbst ist. Diese Wahrheit bezieht sich sowohl auf die Kunstwerke wie auch auf die Moralsysteme, Religionen und existenzielle Sinnfragen. Diese Wahrheit, auf Griechisch *alétheia*, deutet Heidegger als Unverborgenheit dessen, was ist.

Sie bezieht sich auf den Menschen im Rahmen des hermeneutisch-phänomenologischen Verständnisses der Welt als eines fundamentalen Momentes der Struktur des *In-der-Welt-Seins*. Das *In-der-Welt-Sein* verbindet die Ordnung (Kosmos) mit dem Menschen auf der Ebene der ursprünglichen, nicht der hypothetischen Einsicht in das, was ursprünglich ist (Heidegger). Das Seiende in seinem jeweiligen Wesen als Kulturding entbirgt sich innerhalb dieser Struktur als Phänomen und ist so gegeben für die Interpretation, oder es ist aus dieser ausgeklammert und verdrängt im Sinne des Sich-Verbergens (Heidegger 1994: 21).

3.1 Das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen

Die Wissenschaft hat mit der Mathematik zu tun, wie dies schon die antiken Griechen gesehen haben, allerdings außer der Zahl herrscht in ihr auch die am Anfang dieses Paragraphen angesprochene neuzeitliche Überzeugung, dass sie ein methodisches und zielgerichtetes Wissen ist. Ist es aber möglich, dass man methodisch denken kann, ohne sich dabei nach der Zahl zu orientieren? Diese Möglichkeit ergibt sich aus der platonischen Überzeugung von der Existenz einer nicht mathematischen Präzision des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen. Das Problem einer nicht mathematischen Exaktheit des Denkens zeigt sich bei Platon an der Auswahl seiner Beispiele, in denen er auf die Dialektik in ihrem strengen Bezug zur Wissenschaft (*epistémé*) hinweist. Platon scheint damit zu sagen, dass die Dialektik eine andere Art der Methode ist, wodurch sie in einem engem Verhältnis zur Wissenschaft steht, zwar nicht mehr vom Paradigma der Mathematik geleitet, aber vielleicht auch präzise wie jene (Pasterczyk 2007: 59–73). Die Wichtigkeit dieses Zusammenhangs im Denken Platons bestätigt die bedeutende Rolle, die die Mathematik und andere Wissenschaften in seiner Akademie spielten. Das, was eigentlich in der Akademie Platons getrieben und unterrichtet wurde, war die Wissenschaft im damaligen Sinne, nämlich Astronomie, Geometrie und Arithmetik. Die platonischen Dialoge und die in ihnen enthaltene Frage nach dem Menschen sind am Rande der üblichen Aktivität der Akademie entstanden und bezeugen immer wieder die Spannung zwischen einer wissenschaftlichen und dialektischen Perspektive des Menschen und des Kulturverständnisses. Ein gutes Beispiel einer nicht mathematischen Präzision des Denkens findet man im Dialog “Theaitetos”, dessen Thema die Suche nach dem Wissen an und für sich ist. Die wich-

tigste Persönlichkeit dieses Dialogs bildet ein junger griechischer Mathematiker, der nicht nur zur Beantwortung von Fragen aus dem partikulären arithmetischen, geometrischen oder astronomischen Wissen, sondern zur Beantwortung der Frage nach dem Wissen selbst gezwungen wird. Die Präzision des mathematischen Wissensmodells genügt dabei nicht mehr, weil die von Sokrates geleitete Frage nicht nach der Struktur einer zählbaren Wirklichkeit, sondern nach der Struktur des Denkens und Wissens selbst fragt. Am aporetischen Ende des Dialogs erzählt Sokrates den Zuhörern einen Traum, in dem ein anderes Modell der Exaktheit in Bezug auf die Verbindung zwischen einer Ganzheit und ihren Elementen eingeführt wird. Diese Darstellung stellt einen Weg der besonderen Forschung dar, deren Gegenstand nicht mehr der mathematischen Methode entspricht, aber genauso wie jene den Anspruch macht, den Forderungen der Präzision zu genügen:

So vernimm denn Traum für Traum ... Die ersten Elemente, aus denen wir selbst und alles andere zusammengesetzt sind, lassen keine Erklärung zu. Jedes an und für sich Seiende könne man nur benennen, sonst könne man nichts davon aussagen, weder dass es ist, noch dass es nicht ist. ... So aber sei es unmöglich, irgendeines dieser Elemente vermittelst einer Erklärung zum Ausdruck zu bringen; denn sie könnten nur mit ihrem Namen genannt werden, dass dieser allein ihnen zukäme. Das aus ihnen Zusammengesetzte dagegen sei selbst schon ein Verknüpftes und so seien auch die Namen, weil verknüpft, zur Rede (Erklärung) geworden; denn eine Verknüpfung der Namen sei das Wesen der Rede (Erklärung). So seien die Elemente ohne Erklärung und unerkennbar, aber wahrnehmbar; die Verknüpfungen aber erkennbar und durch die Rede darstellbar und durch die wahre Meinung vorstellbar (Platon 1998/4: 129 f.).

Sokrates spricht nicht nur über die Erkenntnis eines Seienden, sondern zugleich auch über die Erkenntnis des Menschen: “Die ersten Elemente, aus denen wir selbst und alles andere zusammengesetzt sind”. Die in diesem Modell beschriebene Erkenntnismethode bezieht sich einerseits auf die Erkenntnis der Natur und der natürlichen Dinge, andererseits auf die Erkenntnis des Menschen und seiner Kultur. Dieser Weg hat einen universellen Charakter, weil er primär verschiedene Gebiete der Natur und der Kultur in die Einheit eines besonderen Systems bringt. Im “Theaitetos” geht es zunächst um die Mathematik und um eine Methode, die die einzelne geometrische Betrachtung zu einem mathematischen Modell entwickelt. Genau das macht der junge Mathematiker Theaitetos, er ist imstande, ein Paradigma zu entwickeln, das die theoretische Lösung eines praktischen Problems ermöglicht (Platon 1998/4: 38 f.). Der Welt der Ideen im mathemati-

schen Sinne der idealen Gegenstände der Arithmetik und der Geometrie entspricht im platonischen Verständnis die Welt der Naturdinge, die ihr symmetrisches Abbild darstellen. Das ist die genannte Pointe des Liniengleichnisses aus dem sechsten Buch der „Politeia“ (Platon 1990/4: 549–553). Sokrates genügt dieses Ergebnis nicht, und er sucht eine Methode, die jetzt nicht mehr auf geometrische Verhältnisse oder Zahlen, sondern auf den Menschen zielt. Leider führt diese Frage im „Theaitetos“ zu keinem Ergebnis, d. h., dem jungen Mathematiker gelingt nicht die Entwicklung einer ähnlich formalen Methode des Wissens- bzw. Menschenverständnisses wie im Fall der Geometrie. Die Frage nach dem Wissen an und für sich sowie die Frage nach dem Menschen bleibt ohne Antwort, wenn man unter der Antwort die Entwicklung einer wissenschaftlichen (mathematischen) Methode versteht.

Der *sokratische Traum* enthält allerdings doch eine Methode, die die größte Schwierigkeit in der „mathematischen Zählung des Menschen“ vermeidet. An und für sich lässt sich dabei nichts erkennen, sagt Sokrates (Platon 1998/4: 129), weil wir auf dieser Weise die Gegenstände unserer Welt nur direkt wahrnehmen können. Um den Menschen zu erkennen, müssen wir auf das Prinzip des Logos achten, der nichts anderes ist als die Verknüpfung der einfachen Einheiten, der oben genannten Einsichten. Logos heißt Verständnis, definitionsgemäß zielt er auf die Exaktheit. Diese Exaktheit betrifft die Präzision der aus den formalen Einheiten aufgebauten Struktur, deren Erkenntnis nicht in einem direkten Bezug, sondern in der Zusammensetzung dieser Einheiten zur Ganzheit einer höheren Ordnung besteht (Pasterczyk 2007: 127). Die von Sokrates genannte Erklärung (*lógos*) kennzeichnet somit ein methodisches Verhalten. Das Verhältnis zwischen den Elementen und der aus ihnen zusammengesetzten Ganzheit wird später sowie auch in den anderen platonischen Dialogen mit dem Beispiel der Sprache als Erklärung einer Struktur auf Grund ihrer Elemente dargelegt. Die Struktur meint hier die jeweilige Struktur etwa der gesprochenen und geschriebenen Sprache oder der Musik, die für Platon typische Beispiele eines Milieus sind, wo die genannte Methode realisierbar ist.

3.2 Der hermeneutische Zirkel

Das oben dargelegte Modell erinnert an das hermeneutische Erkenntnismodell von H.-G. Gadamer, das sich in seinen Ursprüngen auf die Regel beruft, dass man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen muss (1993a:

57). Wie die antike sokratische Regel erhebt auch die hermeneutische Regel Anspruch auf Exaktheit, die nicht der Mathematik zu verdanken ist. Die früher genannte platonische Dialektik war in der „Politeia“ ein Symbol des Wissens, das nicht der schon konstituierten Struktur des wissenschaftlichen Wissens, sondern dem dialektischen, d. h. philosophischen Denken selbst gilt. Jetzt zeigt sich, dass dieses Denken (*lógos*) die Struktur des Zusammenhangs besitzt, der nicht eine beliebige Verbindung ist, sondern nach der Meinung Gadamers den Anspruch auf die Vollkommenheit erhebt, d. h. auf die genaueste mögliche Verbindung.

Verstehen heißt primär: sich in der Sache verstehen, und erst sekundär: die Meinung des Anderen als solche abheben und verstehen. Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Sachverständnis, das Zutunhaben mit der gleichen Sache. Von ihm bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wird und damit die Anwendung des Vorgriffs der Vollkommenheit (Gadamer 1993a: 62).

Dem Ganzen entspricht im hermeneutischen Ansatz der Sinn, den Teilen entsprechen die Stufen des hermeneutischen Prozess, die von Heidegger in „Sein und Zeit“ als Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff dargestellt wurden (1986: 154). Es sind zunächst nicht wirkliche Teile eines wirklichen Ganzen, sondern Momente des Verständnisprozesses. Auch im *sokratischen Traum* handelt es sich nicht um die materiellen Teile einer materiellen Ganzheit, sondern vielmehr um den Zusammenhang eines Vermittlungsprozesses. Die phänomenologisch-hermeneutische Beschreibung Heideggers ist für die Frage nach der methodischen Exaktheit der philosophischen Forschung von besonderer Wichtigkeit, weil gerade sie ausdrücklich den Anspruch der Wissenschaftlichkeit innerhalb des geisteswissenschaftlichen bzw. des philosophischen Denkens erhebt. Heidegger schreibt „jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“ (1986: 154). Den Anspruch der Wissenschaftlichkeit des philosophischen Denkens erhebt er allerdings schon früher in seiner Vorlesung aus dem Jahre 1919, wo er durch die Einführung des Begriffs „Urwissenschaft“ den ständigen Bezug der Philosophie zur Wissenschaft verteidigt und ihn als eine der wichtigsten Aufgaben des philosophischen Denkens bezeichnet (Heidegger 1987: 13–59). Diese Ganzheit des Sinnes stellt eine aktuell subjektive Meinung dar, die, um einen „objektiven“ Stand zu erreichen, ständig um eine neue Ausarbeitung der ersten These erweitert werden muss. Diese Erwei-

terung liegt im Konstruieren einer Sinn Ganzheit aus den Teilen des jeweiligen Textes oder eines anderen Sinnträgers. Das Konstruieren ist soweit zu vervollkommen, dass kein Impuls zum Zergliedern und Konstruieren dieser Ganzheit mehr vorhanden ist. Der im Prozess dieses Konstruierens verborgene „Vorgriff der Vollkommenheit“ bildet das Kriterium der Wissenschaftlichkeit eines geisteswissenschaftlichen Verständnisses des jeweiligen Verständnisobjektes:

So läuft die Bewegung des Verstehens stets vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen. Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens (Gadamer 1993a: 57).

Diese Beschreibung des hermeneutischen Zirkels bezieht sich auf die antike Redekunst, worin Gadamer die Bemühung Schleiermachers und Diltheys als ein mögliches Verständnis der alten Lehre interpretiert. Die Auslegung der genannten Regel im Sinne eines wissenschaftlichen Kriteriums zeigt sich eindeutig in seiner Kritik der Interpretation der subjektivistischen Theorie Schleiermachers. Es ist nicht die Aufgabe der Hermeneutik, in eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen einzutreten, sondern das intersubjektive Verständnis eines Sinnes oder die Teilhabe am gemeinsamen Sinn zu suchen (Gadamer 1993a: 57).

Der hermeneutische Zirkel des Verstehens zeigt sich als „wissenschaftliches Thema“ der philosophischen und geisteswissenschaftlichen Forschung. Freilich hat diese Wissenschaftlichkeit der Hermeneutik nicht genau dieselbe Bedeutung, welche sie im Bereich der Mathematik und der Naturwissenschaft besitzt. Das Gemeinsame in den beiden Wissenschaftsbegriffen liegt nicht in der Zahl, sondern im Kriterium der Vollkommenheit, d. h. der Exaktheit einer Interpretation. Die Beliebigkeit hat keinen Raum innerhalb der zählbaren Operationen, dasselbe gilt auch innerhalb des hermeneutischen Zirkels. Die Hermeneutik stellt eine Methode dar, die zur vollkommenen Auslegung einer Sache führen und das Subjektive und Zufällige ausschließen will. Es ist deutlich nicht nur innerhalb der kulturwissenschaftlichen Interpretation eines beliebigen Kulturtextes, sondern auch innerhalb der philosophischen Hermeneutik. Heidegger richtet seine Gedanken auf das Sein, das in der phänomenologisch hermeneutischen Formel des *In-der-Welt-Seins* auslegbar ist, d. h. nicht im Sinne eines subjektiven oder objektiven Wissens, sondern in der Auslegung des Lebens. Es ist nicht subjektiv, weil das Auslegbare nicht bloß die eigene *Psyche*, sondern die Welt ist.

Es ist aber auch nicht objektiv im vorläufigen Sinne der Welt, weil das Seiende in diesem Modell nur in Bezug auf den Menschen, d. h. auf das *Dasein* hin zu interpretieren ist. Das Wissenschaftliche innerhalb der geisteswissenschaftlichen Forschung betrifft die Exaktheit und die Sicherheit der Auslegung der Sache, die zwangsläufig von der ersten „subjektiven“ Vormeinung des Auslegenden ausgeht, aber sich immer wieder nach dieser Sache richtet. Der Blick muss auf die Sache selbst gerichtet werden, die das absolute Motiv eines jeweiligen Auslegens ist (Gadamer 1993a: 59). Der Kern des hermeneutischen Prozesses ist einerseits das Auslegbare und die unabhängig von der Auslegung selbst existierende Sache und zugleich das Auslegen selbst. Heidegger spricht über das Entwerfen, in welchem der Sinn eines ersten Ganzen des Verstehens verborgen ist. Das eigentliche Verstehen liegt dabei im Ausarbeiten des ersten Entwurfs, so dass sich langsam, in der Konfrontation mit der Sache selbst, der Sinn des eigentlichen Ganzen zeigt.

Gadamer kommentiert den hermeneutisch phänomenologischen Ansatz Heideggers mit dem Hinweis auf eine bestimmte hermeneutische Art der „Objektivität“: „Es gibt hier keine andere Objektivität als die der Ausarbeitung der sich bewahrenden Vormeinung“ (1993a: 60). Diese „Objektivität“ führt ihn zur Feststellung eines weiteren wissenschaftlichen Charakters der hermeneutischen Methode. Er ist ein Kriterium des rechten Verständnisses in Bezug auf den inhaltlichen Sinn des Zirkels vom Ganzen und vom Teil. Das wirklich Verstandene ist jeweils das, was eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt (Gadamer 1993a: 62). Die erste Bewegung einer Vormeinung entwirft das Ganze eines Sinnes im ersten Kreis des hermeneutischen Zirkels, aber diese Bewegung muss schnell mit der Sache selbst konfrontiert werden, was einen neuen Entwurf notwendig macht. Die kreisförmige Bewegung zwischen dem Ganzen eines jeweils neuen Sinnes und den Teilen der zur Einheit des eigentlichen Sinnes zu sammelnden Sache erzwingt das rechte Verständnis dieser Sache unter der Voraussetzung, dass sie überhaupt verständlich ist. Der Vorgriff der Vollkommenheit bildet nicht nur das „objektive“ Kriterium des rechten Verständnisses, sondern erweist sich auch als Kriterium der auslegbaren Sache. Gadamer zielt mit diesem Begriff vor allem auf die geisteswissenschaftliche Forschung, wo die Interpretation der Welt nicht primär ein philosophisches, sondern z. B. ein ästhetisches Projekt ist. Mit der Sache ist dabei der Text gemeint, der eine Komposition aus den Teilen darstellt. Die Unmöglichkeit einer vollkommenen Auslegung des vorhandenen Textes, d. h. einer Auslegung, die auf

eine perfekte Weise alle seine Teile in die Einheit des endgültigen Sinnes versammelt, weist auf das technische Problem der Überlieferung des Textes bzw. seiner Echtheit hin. Das Ausbleiben der potenziellen Vollkommenheit in der Auslegung offenbart die Unmöglichkeit der rechten Auslegung überhaupt. Die Anwendung des Vorgriffs der Vollkommenheit hat einen sachlichen und “objektiven” Charakter, indem sie auf das Verständnis der Sache und nicht primär auf das Verständnis der ausgesprochenen Meinung zielt. Der hermeneutische Prozess des Verständnisses setzt zwar nach Gadamer zunächst eine immanente, “subjektive” Sinneinheit voraus, das Verständnis wird aber auch zugleich von der transzendenten Sinnerwartung geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten entspringt (Gadamer 1993a: 62).

3.3 Die strukturelle Anthropologie als Wissenschaft?

Der von Claude Lévi-Strauss in das anthropologische Denken eingeführte Begriff der Struktur steht zweifellos im Licht der dialektischen Bewegung zwischen der Ganzheit und den Teilen. Die Frage ist, wie weit das hier angesprochene hermeneutische Paradigma nicht nur innerhalb der Geisteswissenschaften wie der Philologie und Philosophie, sondern auch innerhalb der Sozialwissenschaften als Modell der Wissenschaftlichkeit gelten kann. Gemeint ist zunächst die Struktur der Sprache, die Lévi-Strauss als wissenschaftliches Modell für seine anthropologische Forschung anwendet. Die Sprache – wie dies bei Platon nicht nur im Traum des Sokrates im “Theaitetos”, sondern in mehreren seiner Spätdialoge richtig gesehen wurde – bildet eine Struktur Ganzheit, die durch ihre Elemente konstituiert wird, sodass niemals eine Ganzheit ohne die Teile und die Teile ohne Ganzheit zu denken sind. Der anthropologische Strukturalismus geht auf die moderne Sprachwissenschaft zurück und versucht das linguistische Spiel zwischen der Ganzheit und den Teilen als Paradigma für die Erklärung der ethnologischen Phänomene, wie z. B. der Phänomene der Verwandtschaft, zu verwenden.

Der Strukturbegriff will die Anthropologie als Wissenschaft kennzeichnen, und zwar vorerst sogar im Sinne der Wissenschaft qua mathematische Wissenschaft. In seinem Aufsatz “Language and the Analysis of Social Laws” (1951) setzt sich Lévi-Strauss direkt mit der Frage der Anwendung der Mathematik innerhalb der Sozialwissenschaften auseinander. Gegen die These Wieners über die Unmöglichkeit der Anwendung der streng wissen-

schaftlichen Methode innerhalb der sozialwissenschaftlichen Forschung (Wiener 1948: 189–191) weist er darauf hin, dass die Sprachwissenschaft strenge Kriterien der Objektivität und somit auch der Wissenschaftlichkeit erfüllt (Lévi-Strauss 1963: 55–58). Erstens bildet die Sprache eine Wirklichkeit, die völlig unabhängig vom Beobachter bleibt. Die Tiefenstruktur der Sprache stellt kein Objekt für bewusste Einsichten dar, wodurch nicht die Gefahr besteht, dass ihre Erkenntnis subjektiv wird (Wiener 1948: 189 f.). Zweitens verfügt die Sprachwissenschaft über lange statistische Serien, die innerhalb ihrer Forschung verwendet werden können (Lévi-Strauss 1963: 57). Die von Lévi-Strauss gewählte methodologische Entscheidung liegt in der sprachwissenschaftlichen Definition der Anthropologie, die als Sozialwissenschaft das Bestimmen der notwendigen Verhältnisse gelernt hat (Lévi-Strauss 1963: 33). Der Begriff “notwendige Verhältnisse” verbindet die Regelmäßigkeit der Beziehungen zwischen den Elementen eines Sprachsystems, worauf de Saussure und Trubetzkoy in ihrer Auseinandersetzung mit der Relation als dem fundamentalen Begriff der Sprachtheorie hingewiesen haben. De Saussure zeigt in seinem “Cours de linguistique générale” den fundamentalen Zusammenhang zwischen *langue* und *parole*, der die Wirklichkeit der Sprache als eines nicht immer bewussten bzw. ausgesprochenen Systems offenbart. Weiter spricht er über die synchronische und diachronische Sicht der Sprache, die einerseits auf die Relation zwischen den schon existierenden Elementen der Sprache (*les termes coexistents*) und andererseits auf die Relation zwischen den sich erst in der Zeit und im Verhältnis zu sich selbst (*les termes successifs*) konstituierenden Elementen deutet. Daraus ergibt sich ein Verständnis der Sprache als eines sich ständig durchdringenden und verändernden Systems (de Saussure 1972: 193). Trubetzkoy folgt de Saussure in “Grundzüge der Phonologie” und weist auf die Abhängigkeit aller Sprachelemente voneinander hin, wie sich dies z. B. innerhalb der Phonemverbindungen zeigt (1939: 218–228). Der russische Sprachwissenschaftler bleibt nicht bei der allgemeinen Feststellung stehen, dass Phoneme immer Teile eines Systems sind, sondern er weist auf ihre konkreten Strukturen hin, die eine verborgene Logik der Sprache offenbaren und zugleich den streng wissenschaftlichen Charakter der Sprachanalyse ermöglichen. Die Wissenschaftlichkeit dieser Analyse liegt darin, dass sie nicht den Anspruch auf mehr oder weniger zufällige Verhältnisse zwischen den Sprachelementen, sondern auf die allgemeine und sogar absolute Gesetzmäßigkeit im Rahmen der Phonologie erhebt (Trubetzkoy 1933: 243).

Es ist somit möglich, dass der Begriff der Relation wie im Fall der Hermeneutik zum Träger einer besonderen Art der Wissenschaftlichkeit auch innerhalb der Sozialwissenschaft wird. Kann man jedoch der Meinung des französischen Anthropologen zustimmen und der Ethnologie sogar den Status einer strengen, d. h. auf die Mathematik zurückgehenden Wissenschaft zuschreiben (Piaget 1970: 17)? Dieser Anspruch überzeugt nicht. Erstens ist das Verständnis der Mathematik, das Lévi-Strauss von Wiener übernimmt, viel zu eng, weil es die Zählbarkeit als Prinzip der Präzision einer wissenschaftlichen Beschreibung nicht berücksichtigt. Dies ist insofern wichtig, als die Anthropologie sich, obwohl sie auch über die Statistik als ihre besondere und nutzbare Methode verfügt, meistens auf qualitativ beschreibbare Objekte bezieht, deren Struktur nicht zählbar ist. Innerhalb der Diskussion mit Wiener bezieht sich Lévi-Strauss jedoch nur auf die Unabhängigkeit des Beobachters und die Möglichkeit der langen statistischen Serien in der Forschung. Zweitens ist die Applikation der Mathematik auf die Wirklichkeit der Sprache nicht das einzige Paradigma für das Sprachverständnis, d. h., neben der Mathematik kann dem Sprachwissenschaftler auch eine andere Wissenschaft als Verständnismodell dienen. Eine solche Inspiration des Sprachverständnisses fehlt z. B. bei de Saussure, der sich vor allem naturalistisch auf die Ökonomie bezogen hat (Piaget 1970: 17). Und drittens ist die Anwendung der Mathematik auf solche anthropologischen Probleme, wie z. B. das Verwandtschaftsproblem, nicht präzise und deswegen unglaubwürdig, da anthropologische Probleme sich nicht auf rein formale Verhältnisse, sondern auf reale Phänomene beziehen. Dagegen scheint zunächst die Anwendung der früher besprochenen Idee der Wissenschaft im nicht mathematischen Sinne auf das anthropologische Denken richtiger zu sein, weil sein Kernpunkt gerade in der Präzision und Notwendigkeit der Verhältnisse zwischen den Menschen liegt.

Die scheinbar mögliche These über die auf dem Begriff der Relation aufgebauten Wissenschaftlichkeit der Sozialwissenschaften wie der Ethnologie wird dennoch bezweifelt, und zwar von Lévi-Strauss selbst. Die wissenschaftliche Identität der Anthropologie konstituiert sich durch eine ähnliche Reduktion der empirischen Wirklichkeit auf die formale Struktur wie dies innerhalb der Sprachwissenschaft der Fall war. Diese Reduktion besteht innerhalb der Forschung der sozialen Organisation und so fundamentaler Probleme der Anthropologie wie der Regeln der Eheschließung (Lévi-Strauss 1963: 59 f.). Diese Formalisierung scheint allerdings nicht präzise, weil der sich daraus ergebende

Strukturbegriff keine statische, an und für sich greifbare Wirklichkeit darstellt. Das Objekt der anthropologischen Forschung "bewegt sich" in dem Sinne, dass es immer nur innerhalb des Verhältnisses zwischen Kultur und Natur erreichbar ist. Dieses komplizierte Verhältnis zeigt sich im konkreten ethnologischen Problem der Beziehung zwischen Mythos und Ritual, das Lévi-Strauss in seinem Kapitel "Structure and Dialectics" analysiert (1963: 232–241). Die Beziehung lässt sich nicht als eine an und für sich symmetrische Ordnung des Mythos und der sozialen Organisation identifizieren, sondern man muss sie in ihrem dynamischen Wesen auffassen, und zwar in diesem Fall in Bezug auf die schamanistischen Einweihungsrituale der benachbarten Völker (Lévi-Strauss 1963: 233). Die Erklärung des Mythos liegt somit nicht in seinem homologen Bezug zum Ritual, sondern vielmehr im Kontrapunkt zu einem völlig verschiedenen Einweihungsritual (Lévi-Strauss 1963: 236). Die Struktur in ihrem ethnologischen Wesen hat also zu tun mit einer dialektischen Bewegung innerhalb der zwei in Opposition stehenden Verhältnisse zwischen den mythologischen Narrationen und den ihnen entsprechenden Ritualen. Dieser komplizierte Zusammenhang hat nach Lévi-Strauss einen dynamischen Charakter, der eine höhere Ordnung des menschlichen Daseins widerspiegelt.

Die Vermutung eines logischen Zusammenhangs zwischen der grammatischen Sprachstruktur und der Struktur der realen gesellschaftlichen Phänomene wie Mythos und Ritual scheint von Anfang an nicht klar, weil die Ordnung der realen menschlichen Verhältnisse nicht derselben Logik wie die Ordnung der grammatischen Verhältnisse zugeordnet ist. Das Prinzip der strukturalen Anthropologie gründet in der Überzeugung, dass die soziologischen und sprachlichen Phänomene eine Tiefenstruktur haben, die jeweils soziologisch oder sprachlich erfassbar ist. Die Wirklichkeit der Familie und die den familiären Beziehungen entsprechenden Begriffe sind auch Teile der Sprache, insofern ist das Verhältnis zwischen ihnen mit dem Verhältnis zwischen den Phonemen bzw. zwischen den verschiedenen Elementen der Sprache vergleichbar (Lévi-Strauss 1963: 34). Obwohl die Bestätigung einer solchen These zugleich auch die Bestätigung der Möglichkeit einer sozialwissenschaftlichen strengen Wissenschaft wäre, tut es Lévi-Strauss nicht. Im Kapitel "*Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology*" (1963: 31–54) spricht er zwar über das wissenschaftliche Bedürfnis der strukturalen Anthropologie, aber zugleich erkennt er nüchtern die Grenzen einer wirklich wissenschaftlichen Analyse innerhalb der Anthropologie. Es ist nämlich so,

dass eine strukturelle Analyse der Sprache im wissenschaftlichen Sinne nicht direkt auf die Worte und Begriffe, sondern nur auf ihre Teile anwendbar ist:

Linguistics teaches us precisely that structural analysis cannot be applied to words directly, but only to words previously broken down to the phonemes. *There are no necessary relationships at the vocabulary level.* This applies to all vocabulary elements, including kinship terms ... An attempt like the one whose possibility we are now discussing would thus consist in extending the method of structural linguistics while ignoring its basic requirements (Lévi-Strauss 1963: 36).

Es gibt also keine direkte Anwendung des exakten, linguistischen Strukturalismus weder auf die Phänomene der Gesellschaft noch auf das menschliche Dasein. Zwischen dem System der Phoneme und dem System der Verwandtschaftstermini besteht ein tiefer und möglicherweise nicht überbrückbarer Unterschied, weil der strukturellen Anthropologie die eigentliche Auslegung des Systems der Verwandtschaftstermini bis heute nicht gelungen ist (Lévi-Strauss 1963: 37). Es scheint, dass der französische Anthropologe bewusst den Anspruch der eigentlichen Wissenschaftlichkeit der Ethnologie aufgibt und sich für das Ordnen der ethnologischen Phänomene entscheidet, ohne sie weder "mathematisch" noch "empirisch" verstehen zu wollen. Die Aufgabe des anthropologischen Strukturalismus bleibt also die Suche nach einer Einheit der Verwandtschaftsbegriffe und der hinter ihnen verborgenen soziologischen Fakten, was nach Lévi-Strauss unter anderem durch die Unterscheidung zwischen *system of terminology* und *system of attitudes* möglich wird (1963: 37). Wie man sieht, zeigt sich jedoch der Effekt der strukturalen Analyse des Stellungssystems (*system of attitudes*) nicht als Wissenschaft, sondern es entsteht lediglich eine Beschreibung der Rolle einer Stellung innerhalb der ethnologischen Gesellschaften. Diese systematische Analyse bewegt sich auf der Ebene der gesellschaftlichen Phänomene und bezieht sich auf die Frage der Verwandtschaft nicht als eines elementaren *fait social* als Grundlage für eine tatsächliche Wissenschaft (Durkheim 1910: 8f.), sondern als rein subjektiv konzipiertes Vorstellungssystem. Die Verwandtschaftssysteme betreffen nicht die wissenschaftlich analysierbare Natur (mathematische oder empirische Tatsachen), sondern die Kultur, die somit zur Grenze der wissenschaftlich analysierbaren Objekte wird:

But what confers upon kinship its socio-cultural character is not what it retains from nature, but, rather, the essential way in which it diverges from nature. A kinship system does not consist in the objective ties of descent or con-

sanguinity between individuals. It exists only in human consciousness; it is an arbitrary system of representation, not the spontaneous development of real situation (Lévi-Strauss 1963: 50).

Das früher besprochene hermeneutische Modell der Wissenschaft scheint also unbrauchbar für die anthropologische Forschung. Der sich innerhalb der Relation zwischen der Ganzheit und ihren Teilen ergebende "Vorgriff der Vollkommenheit" der Hermeneutik kann prinzipiell nur innerhalb der formalen Verhältnisse angewendet werden. Es ist nicht Zufall, dass Platons "Theaitetos" die hermeneutische Methode im Kontext der mathematischen Problematik einführt und dass Hans-Georg Gadamer sie innerhalb der sprachlichen Analyse anwendet. Sie zeigt sich als wissenschaftliche Methode, wenn sie als formales Werkzeug innerhalb einer formalen Ganzheit gebraucht wird, z. B. in der Linguistik. Aber innerhalb der Anthropologie hat man es mit dem Sinn einer lebendigen Ganzheit zu tun, der nicht aus ihren Teilen, sondern zunächst an und für sich eingesehen und verstanden werden muss. Die anthropologischen Phänomene, wie z. B. Verwandtschaft, Mythos oder Ritual, lassen sich erst dann in ihren Teilen und einzelnen Momenten analysieren, wenn schon von Anfang an klar ist, was sie sind. Es zeigt sich die Richtigkeit der alten philosophischen Intuition, dass die Ganzheit nicht nur die Summe ihrer Teile ist, sondern in sich etwas Einzigartiges beinhaltet, was über seine Identität als Ganzheit entscheidet.

Zusammenfassung

Die Suche nach der Wissenschaftlichkeit des Menschen- und Kulturverständnisses endete in der Feststellung einer Methode, die ähnlich wie die Methode der Naturwissenschaft auf die Präzision und Exaktheit der Auslegung, d. h. auf den "Vorgriff der Vollkommenheit" achtet. Ist diese Vollkommenheit bzw. diese Exaktheit dieselbe wie in der Mathematik? Die Antwort lautet offensichtlich nein. Aber die noch wichtigere Frage ist die Frage nach der Wissenschaft überhaupt. Besitzt die Wissenschaft ihre Identifikation, weil sie über die mathematische Methode verfügt oder weil sie überhaupt eine Methode hat und methodisch vorgeht? Die Antwort auf diese Frage aus der Sicht der oben dargestellten Ausarbeitung zielt auf den zweiten Teil dieser Alternative. Die Wissenschaft in ihrem neuzeitlichen Verständnis (Descartes) erweist sich als Wissenschaft vor allem durch ein methodisches Vorgehen unabhängig davon, ob dies ein geometrisches, arithme-

tisches oder hermeneutisches Vorgehen ist. Diese Bestätigung der wissenschaftlichen Identität der Geisteswissenschaften ist von Vorteil für die Geisteswissenschaften, weil sie sich nicht mehr von der Naturwissenschaft und der Technik verdrängt fühlen müssen. Es ist aber auch von Vorteil für die Naturwissenschaften und für das von ihnen beherrschte Milieu der heutigen Universität. Die wichtigsten und interessantesten Fragen des Menschen sind nicht die Fragen, die man mit Hilfe der Mathematik und der Naturwissenschaft lösen kann (Gadamer 1993b: 45). Das sind Fragen, die man eventuell auf den Logos, d. h. auf die Verknüpfung der einzelnen Teile zur Einheit einer präzisen Struktur zurückführen kann. Mit dem Ernstnehmen der hermeneutischen Methode schaffen sich die Wissenschaften den Raum für ihre eigene Identifizierung und vermeiden die Gefahr einer Sackgasse des bloß technischen Horizontes des Menschen- und des Kulturverständnisses.

Wie im letzten Paragraphen erwähnt, zielt die von Sokrates in seinem Traum offenbarte Methode sowohl auf die Natur und die Naturdinge wie auch auf den Menschen und seine Kultur. Die hermeneutische Methode widerspiegelt das universelle Verständnis der Wissenschaft, das aus der Sicht der transzendentalen Lehre Kants nicht auf die Zahl und auf die mit ihr verbundene Exaktheit, sondern auf die Struktur des menschlichen Verstandes und der von ihm abhängigen jeweiligen Erscheinungen der Welt zurückgeht. Das, was zu erforschen ist, ist nicht die Welt mit ihren an und für sich bestehenden Dingen, sondern die innere Einheit dieser Dinge und ihr eigentliches Prinzip. Allerdings zeigte sich innerhalb der von Lévi-Strauss durchgeführten strukturellen Auseinandersetzung, dass man auch zwischen dem Wissen über elementare Teile einer Struktur, wie z. B. der Sprache, und über die einzigartigen Phänomene als Objekte der anthropologischen Forschung unterscheiden muss. Das Wissen über Elemente der jeweiligen Kulturstrukturen kann möglicherweise als Wissenschaft gelten, und zwar vor allem im oben dargestellten hermeneutischen Sinne. Aber das Wissen über den Menschen selbst und über das, was zwischen den Menschen geschieht, lässt sich seit Platon bis heute mit keinem Modell der Wissenschaft identifizieren.

Zitierte Literatur

Aristoteles

- 1998 Nikomachische Ethik. Sechstes Buch. In: Aristoteles, Nikomachische Ethik VI. Hrsg. und übers. von Hans-Georg Gadamer; pp. 24–59. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Cassirer, Ernst

- 1960 Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
1961 Zur Logik der Kulturwissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [2. unveränd. Aufl.]

Diels, Hermann, und Walther Kranz

- 1951 Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bde. Zürich: Weidmann. [6. Aufl.]

Durkheim, Emil

- 1910 Les règles de la méthode sociologique. Paris: Alcan.

Eliade, Mircea

- 1965 Le sacré et le profane. Paris: Gallimard.

Freud, Sigmund

- 1922 Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. [3. unveränd. Aufl.]

Gadamer, Hans-Georg

- 1993a Vom Zirkel des Verstehens. In: H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Hermeneutik II; pp. 57–65. Tübingen: Mohr.
1993b Was ist die Wahrheit? In: H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Hermeneutik II; pp. 44–56. Tübingen: Mohr.

Geertz, Clifford

- 1973 The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books.

Girard, René

- 1972 La violence et le sacré. Paris: Éditions Bernard Grasset.
1986 The Scapegoat. London: Athlone.

Heidegger, Martin

- 1954 Die Frage nach der Technik. In: M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze; pp. 9–40. Pfullingen: Günther Neske.
1986 Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
1987 Zur Bestimmung der Philosophie. In: B. Heimbüchel (Hrsg.), Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 56/57, Abt. 2: Vorlesungen. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
1994 Der Ursprung des Kunstwerkes. In: F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Martin Heidegger. Holzwege; pp. 1–74. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
2006 Sein und Zeit. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Hengstenberg, Hans Eduard

- 1984 Philosophische Anthropologie. München: Universitätsverlag Anton Pustet. [4. Aufl.]

Kuhn, Thomas S.

- 1963 The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University Chicago Press. (International Encyclopedia of Unified Science, 2/2)

Lévi-Strauss, Claude

- 1951 Language and the Analysis of Social Laws. *American Anthropologist* 53: 155–163.
1962 La pensée sauvage. Paris: Librairie Plon.
1963 Structural Anthropology. New York: Basic Books.

Pasterczyk, Piotr

- 2007 Der sokratische Traum und das Problem der Dialektik im Theaitetos. Freiburg: Rombach.
2012 Kultura jako zagrożenie i ratunek analiza kultury w świetle fenomenu naśladowania (mīmēsis) i wychowania (paideia). [Culture as Threat and Rescue. An Analysis of Culture in the Light of the Phenomenon of Imitation]

(Mimesis) and Education (Paideia)]. *Roczniki Kulturoznawcze* 3: 23–44.

Piaget, Jean

1970 Structuralism. New York: Basic Books.

Platon

1990 Werke. In 8 Bänden. (Hrsg. von Gunther Eigler.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1998 Sämtliche Dialoge. 7 Bde. (Hrsg. u. mit Einl., Literaturübersichten, Anm. u. Reg. vers. von Otto Apelt.) Hamburg: Felix Meiner.

Pommier, René

2010 René Girard, un allumé qui se prend pour un phare. Paris: Éd. Kimé.

Saussure, Ferdinand de

1972 Cours de linguistique générale. Paris: Éditions Payot & Rivages.

Traube, Elizabeth

1979 Incest and Mythology: Anthropological and Girardian Perspectives. *The Berkshire Review* 14: 37–53.

Trubetzkoy, Nikolaj S.

1933 La phonologie actuelle. In: H. Delacroix (éd.), *Psychologie du langage*; pp. 227–246. Paris: Librairie Felix Alcan.

1939 Grundzüge der Phonologie. Prag: Jednota eskoslovenských Matematiku a Fysiku. (Travaux du Cercle Linguistique de Prague, 7)

Wiener, Norbert

1948 Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine. New York: John Wiley.

Windelband, Wilhelm

1924 Geschichte und Naturwissenschaft. In: W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2; pp. 136–160. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

