

Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricoeur

Thiemo Breyer
Universität Heidelberg

Abstract

Action, text, culture: Reflections on hermeneutical anthropology between Clifford Geertz and Paul Ricoeur

The paper investigates the phenomenon of foreignness and its understanding in ethnographic and philosophical context. The role of a phenomenological-hermeneutic conception of text and action in bridging the gap between the native's and the observer's points of view with respect to the description of cultural phenomena is elucidated by way of comparing the theories of anthropologist Clifford Geertz and philosopher Paul Ricoeur. Hidden links between the two authors, who make sparse references to one another, but should be connected more thoroughly, are followed. The methods of "thick description" (Geertz) and of taking the "text as a model" (Ricoeur) for understanding social and cultural performances are analysed to attain a new notion of culture as context.

Keywords: foreignness, hermeneutics, text, action, culture, thick description

Einleitung

Angesichts der Vielzahl von Facetten, in denen Fremdes begegnet, stellt sich im lebensweltlichen wie im wissenschaftlichen Kontext die Frage nach dem ‚richtigen‘ Umgang mit ihm, die Frage, wie ihm gerecht zu werden ist. Für die Ethnologie, die sich Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge kolonialer Expansion als Instrument der Beschaffung von politisch relevanten Informationen über zu beherrschende Völker entwickelt hatte, wurde diese Frage unter ethischen

Gesichtspunkten später vor allem im Zuge der Entkolonialisierung zum Kernproblem der Selbstverständigung der mittlerweile etablierten akademischen Disziplin. Die Aufforderung an den Ethnographen, die Perspektive der Eingeborenen einzunehmen und einem europäischen Publikum so authentisch wie möglich wiederzugeben, was aus dieser Perspektive über die indigenen Lebenswirklichkeiten und das Handeln in ihnen erfahrbar gemacht werden kann, war seit Bronislaw Malinowski eine zentrale methodologische Prämisse der Feldforschung. Wie kann eine solche Authentizität im Medium des Textes, in der narrativen Überformung der Erlebnisse des Ethnographen, aber hergestellt werden? Vielfach wurde mit westlichen Schemata operiert, um kulturelle Praktiken und Habitualitäten für die Leserschaft nachvollziehbar zu machen. Damit wurde Fremdheit als konstitutives Merkmal der ethnologischen Erfahrung jedoch gerade verdeckt oder als prinzipiell im Vollzug der Einfühlung überwindbar angenommen. In scharfem Kontrast hierzu hat etwa Stephen Greenblatt einem Gedanken prägnante Schärfe verliehen, der inzwischen zu einem Gemeinplatz geworden ist: dass es nämlich bei der Betrachtung des Fremden dessen Status der Fremdheit zu bewahren gilt, d.h. dass es als Fremdes zur Erscheinung gebracht und gerade nicht im aneignenden Verstehensvollzug aufgelöst werden soll (vgl. Greenblatt 1994, 242).

Auf philosophischem Terrain haben sich gegenüber den Verstehensmodellen der ‚klassischen‘ Hermeneutik in den jüngeren Debatten um die Verstehbarkeit des Fremden verschiedene Gegenpositionen herausgebildet. Im Zuge postmoderner Absetzungen von einer Hermeneutik der „Assimilation“ (Gadamer 1999, 256f.; vgl. auch Horstmann 1991) wurde Kritik an der „Wut des Verstehens“ (Hörisch 1988) geübt, die man in diesem Begriff programmatisch ausgedrückt sah. Im Hinblick auf die kulturwissenschaftliche Problematik des Fremdverstehens machen desweiteren einerseits phänomenologische Kritiker geltend, dass die *Verantwortlichkeit* des Verstehenden in der Weise seines *Antwortens* auf das begegnende Fremde zu suchen ist und deshalb eine responsive Sensitivität entwickelt werden muss,

die das Fremde als dasjenige sein lässt als was es sich von sich selbst her zeigt.¹ Die hierbei aufgewertete Passivität des Verstehens, zu der bereits eine in spezifischen sensorischen Qualitäten sich ausdrückende „Ethik des Aufmerkens“² gehört, bildet einen Gegenpol zum aktiven, wollenden Verstehen der assimilierenden Hermeneutik. Andererseits erheben konstruktivistische Positionen Einspruch gegen den vermeintlich expansionistischen Charakter des Fremdverstehens und betonen die inter- und transsubjektive Konstitution von Sinn, die mitreflektiert werden muss, will man der Performativität der Fremderfahrung gerecht werden. Diesen verschiedenen kritischen Tendenzen ist die Befürchtung gemein, das hermeneutische Verstehen werde zum „Xenophagium“³, das Fremdes in der Aneignung tilgt.

Insoweit sich die Erfahrung des Ethnographen in einem Text artikuliert und in der Perspektive der Verschriftlichung, durch die narrative Formung, diese Erfahrung selbst modifiziert wird, ist es aufschlussreich zu sehen, welche Konzeptionen von Text und Autor Ethnologen besitzen und anwenden. Betrachtet man im Hinblick hierauf die Geschichte des Faches, so erkennt man schnell, dass bestimmte theoretische Grundannahmen und Leitlinien der Forschungspraxis mit spezifischen Textverständnissen korrelieren. Für Clifford Geertz, der die hermeneutische Wende in der Ethnologie und die damit verbundene verstärkte Thematisierung ethnographischer Texte *als* Texte eingeleitet und nachhaltig bestimmt hat, ist die Maxime, Interpretationen fremdkultureller Phänomene zu liefern, die „im geistigen Horizont der Sinnproduzenten“ (Ellrich 1999, 148) bleiben, d.h. die Perspektive der indigenen Gruppen nicht übersteigen. Dennoch ist sich Geertz der Distanz bewusst, die zwischen den konkreten Erlebnissen im Feld, der Aufzeichnung von Daten im Feldtagebuch und dem Verfassen einer Monographie im Büro der heimischen Universität besteht. Der Sinntransfer ist durchaus brüchig, es gibt keinen nahtlosen Übergang eines eindeutig feststellbaren Sinnes von einem kulturellen Medium in ein anderes. Gegenüber den Postulaten vom ‚Tod des Autors‘ (vgl. Barthes 1968 und Foucault 1974)⁴ betont Geertz daher die Angewiesenheit eines Textes auf einen Autor und insistiert auf

der hermeneutischen Distanz zwischen „being there“ und „writing here“ (Geertz 1988). Hans-Georg Gadamer's Wort abwandelnd könnte man sagen, die Negativität der Fremderfahrung gewinne in ihrer Distanzfunktion „einen produktiven Sinn“ (Gadamer 1960, 335).

Geertz platziert sich, auf der Trennung von Erlebnis und Reflexion beharrend, als ethnologisches Erkenntnissubjekt dabei außerhalb der gelebten Interaktion mit den Mitgliedern der Kultur, die er erforscht und über die er schreibt. Das Selbstverständnis des Autors geht zusammen mit einem Verständnis des Interpretandums als kulturellem Text, dessen Interpretation keines indigenen Standpunktes bedarf, da kulturelle Bedeutungen symbolisch kodiert sind und die Symbole als extrinsische Informationsquellen dem Ethnographen ebenso zur Verfügung stehen wie dem Eingeborenen (vgl. Geertz 1987a, 18). Die *hermeneutische Neutralität* des öffentlichen Raumes, die hier vorgegeben wird, kann allerdings bestritten werden. Möchte man nicht so weit gehen, Geertz einen radikalen Philologismus vorzuwerfen, so ist doch die starke Abminderung der Bedeutung des *Rapports* und der *sympathetischen Dialogform* in der Feldforschung offenkundig.⁵ Die von Geertz tentativ vorgeschlagene „neue Philologie“ in der Kulturanalyse umreißt diesen Punkt noch schärfer als die Schriften aus der Kultur-als-Text-Phase (vgl. Savy & Schreiber 2005), die von den programmatischen Gedanken der phänomenologischen Hermeneutik Paul Ricœurs geprägt sind und von denen im Folgenden zu handeln sein wird.

1. Dichte Beschreibung als Methode der interpretativen Anthropologie

Wirft man einen synoptischen Blick auf Geertz' Œuvre, so stellt man fest, dass sich Verweise auf Ricœur v.a. in den beiden für die interpretative Anthropologie wegweisenden Aufsätzen *Dichte Beschreibung* und *Deep Play* (Geertz 1987b) finden. In den späteren Schriften – selbst dort, wo unter anthropologischen Gesichtspunkten explizit philosophische Probleme angesprochen werden (vgl. Geertz 2000, xi)⁶ – findet

die Hermeneutik des französischen Philosophen höchstens randläufige Erwähnung. Insgesamt lässt sich die systematische Integration des Ricœurschen Ansatzes also dort am ehesten greifbar machen, wo *Der Text als Modell* (vgl. Ricœur 1999) für die ethnologische Interpretation von Kultur formuliert und angewandt wird.

„Der Kulturbegriff, den ich hier vertrete [...], ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“ (Geertz 1987a, 9) Dieser vielzitierten Definition folgt bei Geertz eine Differenzierung in experimentelle und deutende Forschungsprogramme. Die Untersuchung von Kultur ist diesem Schema gemäß „keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.“ (Geertz 1987a, 9) Zur näheren Bestimmung der Verfahrensweise, derer sich der Ethnologe bedienen soll, um zu solchen Bedeutungen vorzudringen, bemüht Geertz die von Gilbert Ryle stammende Unterscheidung zwischen „dünnere“ und „dichtere Beschreibung“ (Geertz 1987a, 10ff.). Aufgabe der Ethnographie sei es, dichte Beschreibungen sozialer Praktiken zu ermöglichen, in welchen sich etwas aussagen können soll, das über die Tatsächlichkeit der Handlungen hinaus auf ein kulturelles Bedeutungssystem verweist. Eine dichte Beschreibung in Ryles Sinn ermöglicht ein Verständnis von Handlungen, das die hinter den Handlungen liegenden kulturellen Kategorien erkennen lässt, die zur richtigen Einschätzung und Bewertung von Handlungen in einem bestimmten sozialen Kontext vonnöten sind.

Dichte Beschreibung ist also eine Beschreibung der Relationen, die zwischen sozialen Handlungen und kulturellen Bedeutungen bestehen. Diese Relationen müssen im Vollzug ethnologischer Erkenntnisgewinnung erschlossen werden, doch kann dies laut Geertz nur gelingen, wenn man berücksichtigt, dass die ethnographischen „Daten“ nicht die sozialen Handlungen der Einheimischen selbst sind, sondern „unsere Auslegungen davon [...], wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen“ (Geertz 1987a, 14). Die

hermeneutische Grundeinsicht, dass das jeweilige Vorverständnis des Interpreten „sich als Hintergrundinformation einschleicht“ (Geertz 1987a, 14) bevor sich objektivierte Sinnkonstrukte bilden, führt Geertz zu einer textualistischen Bestimmung der ethnographischen Praxis: „Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von ‚eine Lesart entwickeln‘)“ (Geertz 1987a, 15). Kultur als Gegenstand dieser Forschung gleicht einem Text oder Dokument, zu dem der Ethnologe als Lesender einen Zugang finden muss, indem neben den Interpretationen der Einheimischen auch seine eigenen kulturellen Deutungsschemata kritisch mitreflektiert.

An dieser Stelle scheint in Geertz' Erläuterungen eine Ambivalenz auf, die sich aus der undifferenzierten Verwendungsweise eines *partikularen* und eines *universalen* Begriffs von Kultur-als-Text ergibt. Das universale Verständnis bestimmt ‚die‘ Kultur einer Gesellschaft, eines Volkes, einer Gruppe, als *Text*, während das partikulare Verständnis eher die konkreten Verhaltensweisen, Institutionen und Riten als Texte ansieht, die auf Kultur als *Kontext* verwiesen sind, von dem aus sie erst verständlich werden. Die terminologische Unschärfe, die durch die Verschiebung vom Text- zum Kontextbegriff bedingt ist, bleibt von Geertz jedoch unkommentiert. Er kommt alsdann zu einer Schärfung seiner Vorstellung der Tätigkeit des Ethnographen und deren Objekt – „Was macht der Ethnograph?“ Antwort: ‚Er schreibt‘.“ (Geertz 1987a, 28) Er „schreibt den sozialen Diskurs ‚nieder‘, *er hält ihn fest*.“ (Geertz 1987a, 28) Diese Fixierung dient weniger der Repräsentation einer Verlaufsstruktur des Diskurses, sondern vielmehr der reaktivierenden Konservierung des Gesagten, des *noemas* des Diskurses. Das an dieser Stelle von Geertz nicht ausgewiesene Ricœur-Zitat stammt aus dem Aufsatz *Der Text als Modell*, der 1971 erstmals in der von Kulturanthropologen vielgelesenen Zeitschrift *Social Research* erschien, wodurch sich die rasche Rezeption durch Geertz erklären lässt. Es lautet: „Nicht das Ereignis des Sprechens, sondern das beim Sprechen ‚Gesagte‘, wobei wir unter dem beim Sprechen ‚Gesagten‘ jene intentionale Veräußerlichung verstehen, die für das Ziel des Diskurses konstitutiv ist; sie bewirkt, daß das *Sagen* zur *Aus-*

Sage werden will. Kurz, was wir schreiben, ist das *noema* (‘Gedanke’, ‘Inhalt’, ‘Gehalt’) des Sprechens. Es ist die Bedeutung des Sprechereignisses, nicht das Ereignis als Ereignis.“ (Ricoeur 1999, 263; zit. in Geertz 1987a, 28)

2. Symbol und Handlung: Zu Ricoeurs Geertz-Rezeption

Ausgehend von diesem Hinweis auf die Bedeutung des textuellen Paradigmas für Geertz in Auseinandersetzung mit Ricoeur ist es für ein Verständnis der wechselseitigen Beeinflussung dieser beiden Autoren interessant zu beobachten, dass es ausführlichere Verweise auf Geertz in den Schriften Ricoeurs gibt als andersherum. Gleichwohl führte die „ethnologische Provokation der Philosophie“ (Därmann 2005) bei Ricoeur weniger zu einer empirisch-kulturwissenschaftlichen Schärfung oder Reformulierung philosophischer Konzepte. Vielmehr wurden ethnologische Erkenntnisse zur Bestätigung bereits erarbeiteter hermeneutischer Einsichten oder als Ausgangspunkte symboltheoretischer und narratologischer Exkurse herangezogen. So verweist Ricoeur an einer Stelle von *Zeit und Erzählung* auf Geertz, wo es darum geht zu zeigen, dass Handlungen deshalb überhaupt erzählbar sind, weil sich jede Handlung „schon in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert: immer schon *symbolisch vermittelt* ist“ (Ricoeur 1988, 94).⁷ Die narrative Struktur der Handlung ergibt sich demnach aus ihrer Verankerung in einem Netzwerk symbolischer Ressourcen, die ausgeschöpft werden, indem eine bestimmte Art des „praktischen Verstehens“ instanziiert wird. Dieses praktische Verstehen kann als die Kompetenz sozialer Akteure gekennzeichnet werden, einerseits Begriffe als Elemente eines umfassenden kulturellen Begriffsnetzes zu verstehen und anzuwenden, andererseits aber das Begriffsnetz im Ganzen zu ‚beherrschen‘. Der praktische Zirkel dieses Verstehens liegt in der wechselseitigen Verwiesenheit von Begriff und Begriffsnetz begründet, welche sich etwa dadurch manifestiert, dass ein Diskurs unter Verwendung bestimmter Begriffe den Intentionen der Sprecher zuwiderlaufen und die Verwendung der Begriffe, damit also auch die internen

Relationen zwischen Diskurselementen und Diskurssystem, fraglich werden kann.

Der Rekurs auf die interpretative Kulturanthropologie bietet Ricœur eine zweite Möglichkeit der Profilierung seines Symbolbegriffs. Mit Geertz geht er zunächst von der Öffentlichkeit der Bedeutungsartikulation und der Annahme aus, dass kulturelle Symbolik keinem psychologischen Vorgang zuzuordnen ist, der die Handlung leitet, sondern eine Bedeutungsdimension darstellt, „die der Handlung immanent ist und an ihr von den anderen Akteuren des gesellschaftlichen Spieles entschlüsselt werden kann“ (Ricœur 1988, 95). Der Sinn einer Handlung ist ihr immanent gegeben, transzendiert sie aber zugleich, indem die Bedeutung etwas Öffentliches wird, d.h. die Handlung bringt die symbolische Bedeutung zum Ausdruck. Bevor aber die symbolische Vermittlung zum Text wird, besitzt sie bereits eine *Textur*, eine Vorstruktur der Textualität. Eine soziale Handlungskonfiguration wie etwa einen Ritus zu verstehen, heißt für Ricœur demgemäß, „ihn im Zusammenhang eines Rituals, dieses in einem Kult und schließlich in der Gesamtheit der Konventionen, Glaubensvorstellungen und Institutionen zu sehen, die das Symbolnetz der Kultur bilden.“ (Ricœur 1988, 95) Im Sinne der Interdependenz und reziproken Sinndistribution zwischen Element und System, Teil und Ganzem, stellt die Kultur einen *Beschreibungskontext* für Handlungen dar. Das Verstehen einer Handlung entspricht einer doppelten Bewegung, die einerseits die internen Relationen zwischen Elementen eines Netzes kultureller Bedeutungen feststellt und andererseits eine Beziehung herstellt zwischen der Handlung als konkretem Ausdruck und dem Bedeutungssystem als abstraktem, hinter den Handlungen liegendem Gefüge. Die Dialektik, die hierbei zum Ausdruck kommt, steht in engem Zusammenhang mit derjenigen von Erklären und Verstehen, wie Ricœur sie für das Verstehen sozialer Handlungen als Texten vorschlägt.

Eine weitere Verbindungslinie besteht in der Kontextualisierung, die Ricœur in Anlehnung an Geertz vornimmt, betreffend die Frage nach der Lesbarkeit von Kultur. Ausgehend von der Beziehung zwischen der Handlung und der Bedeutung, die in der Handlung zum Ausdruck kommt,

schreibt Ricœur der Handlung eine „Vorform der *Lesbarkeit*“ (Ricœur 1988, 95) zu. Doch bei aller Lesemetaphorik ist „die Textur der Handlung nicht mit dem von Ethnologen *geschriebenen* Text – dem *ethno-graphischen* Text [zu] verwechseln, der in Kategorien, mit Begriffen, nach nomologischen Prinzipien geschrieben wird, die der eigentümliche Beitrag der Wissenschaft selbst sind und die man folglich nicht mit den Kategorien zusammenwerfen darf, in denen eine Kultur sich selbst versteht.“ (Ricœur 1988, 95f.) Schließlich sind sich Ricœur und Geertz darin einig, dass die Handlung, wenn nicht als Text, so zumindest als *Quasi-Text* anzusprechen sei, da die Symbole im Handlungsgefüge als Interpretanten die *Bedeutungsregeln* lieferten, gemäß derer sich ein spezifisches Verhalten interpretieren lasse. Der Gebrauch dieser Regeln kann insofern wiederum zur Erfüllung bestimmter Zwecke im Rahmen eines praktischen Verstehens verwendet werden, weil die Regeln öffentlich sind. Solche Bedeutungsregeln sind es, die für Geertz die „informelle Logik des tatsächlichen Handelns“ (Geertz 1987a, 25) konstituieren.

3. Von der Handlung zum Text: Ricœurs Projekt einer hermeneutischen Fundierung der Sozialwissenschaften

Betrachtet man nun mit Ricœur den Vergleich zwischen gesprochener Rede, geschriebenem Text und Handlung, so gewinnen einige Bezüge an Detail, von denen aus die Integrationsmöglichkeiten der Hermeneutik in die Kulturanthropologie besser beurteilt werden können.

Auf die Frage *Was ist ein Text?* gibt Ricœur zunächst eine einfache Antwort: „Der Text ist ein schriftlich fixierter Diskurs.“ (Ricœur 2005, 80) Dabei ist es charakteristisch für einen Text, dass die Fixierung, die er darstellt, an der Stelle einsetzt und ihren eigentlichen Ort hat, wo der mündliche Diskurs hätte stattfinden können, aber gerade deshalb nicht stattfindet, weil geschrieben wird. Insofern der Text den Diskurs suspendiert – was zugleich das Einsetzen eines Inskriptionsprozesses bedeutet, der ins Schriftzeichen dasjenige einschreibt, „was der Diskurs sagen will“ (Ricœur 2005, 81) – gibt es hier eine Distanz zwischen Produzent und

Rezipient, die im gesprochenen Diskurs nicht vorhanden ist. Im Moment des Schreibens ist der Autor stumm, weil er schreibt, und im Moment des Lesens ist der Leser stumm, weil er liest. Autor und Leser kommen somit in kein wirkliches Gespräch, wodurch der Text gerade als Vermittlungsinstanz nötig wird, welche die doppelte Abwesenheit von Leser und Autor überbrückt. Er tritt an die Stelle, die in der Rede der Dialog mit seiner interrogativ-responsiven Symmetrie zwischen den Interlokuteuren einnimmt. Die Distanz, die der Text schafft, bedeutet nicht nur die Ausblendung einer konkreten Gesprächssituation, sondern gleichermaßen eine Befreiung des Gesagten (des *noemas*) des Diskurses, den der Text fixiert. Die Aussage löst sich nämlich im Prozess der Textualisierung von den ostentativen Bezügen, die jeden konkreten Dialog an eine spezifische Situation (eine örtliche und zeitliche Konstellation) binden. Der Text zeigt daher nicht auf eine begrenzte Umgebung, in der sich Interlokuteure aufhalten, sondern ermöglicht eine andere Art der Referenz. Indem die ‚Umwelt‘, die ein konkretes Diskursereignis umschließt, transzendiert wird, eröffnet sich eine ‚Welt‘.

Der Weltentwurf des Textes ist dabei nicht zu verwechseln mit dem Horizont der Intentionen, die der Textualisierung auf Seiten des Autors zugrunde liegen. Nicht die Absichten des Autors machen den Sinn eines Textes aus, sondern die Möglichkeiten, die der Text für den Leser eröffnet. Gleichzeitig ist der Text nicht ohne Referenz. Ricœur lehnt eine „Ideologie des absoluten Textes“ (Ricœur 2005, 84), der frei von Referenz und Autorschaft im leeren Raum schwebte, strikt ab. Jedoch wird die Beziehung des Autors zum Text und die des Textes zu anderen Texten neu bestimmt: Der Text ist „der Ort selbst, an dem der Autor ankommt. Aber kommt er dort anders denn als erster Leser an? Die Distanzierung des Autors durch seinen eigenen Text ist bereits ein Phänomen der ersten Lektüre“ (Ricœur 2005, 85). Dieser *ursprüngliche Leseakt* des Autors ist, auf das ethnologische Verstehen gemünzt, die Gegenseite des ursprünglichen Schreibaktes, dem James Clifford die eigentliche Initialkraft der ethnographischen Arbeit zuschreibt.⁸ Bei Geertz drückt sich das (selbst-) distanzierende Moment dieses ersten Lesens in der methodologischen

Bemerkung aus, die Daten des Ethnographen seien bereits seine eigenen Schrifterzeugnisse.

Um plausibel zu machen, dass das Konzept des Textes „ein gutes Paradigma für das Objekt der Sozialwissenschaften“ (Ricoeur 1999, 260) abgibt und die Textthermeneutik eine geeignete Fundierung der Sozialwissenschaften bieten kann, arbeitet Ricoeur die Merkmale sozialer Handlungen heraus, die diese zu Text-Analoga werden lassen. Dabei zeigt sich zunächst, in welchen Hinsichten sich der unfixierte, agierte Diskurs vom Text unterscheidet. Während, erstens, der Diskurs ein Ereignis in der Zeit ist und eine bestimmte Gegenwart markiert, entreißt der Text die Rede ihrer jeweiligen Gegenwart und exteriorisiert ihr Gesagtes. Zweitens eignet dem Diskurs ein Moment der Reflexivität, das in einem intrinsischen Rückbezug auf das Subjekt des Sprechens besteht. Für den Text und seine Lektüre ist eine konkrete Verknüpfung von Geschriebenem und Schreibendem hingegen nicht konstitutiv. Insofern das ‚Schicksal‘ eines Textes über den Lebenshorizont des Autors hinausgeht und sich dessen Zugriff somit entzieht, ist die Dissoziation zwischen Autorintentionen und Textbedeutung offensichtlich. Im ‚ausgehandelten‘ Diskurs ist demgegenüber die Antwort auf die Frage ‚Was meinst du?‘ häufig gleichbedeutend mit der Antwort auf die Frage ‚Was bedeutet das?‘. Das Subjekt des Textes ist dagegen nicht sein Autor, d.h. kein individuiertes Subjekt ist Quelle der Bedeutungskonstitution. Vielmehr entsteht gerade in der *Leerstelle des Subjekts* ein Raum, in den von verschiedenen Seiten, aus verschiedenen Zeiten, bestimmte Verstehensvollzüge sich hineinbewegen und einen dynamischen Prozess der An- und Abgleichung von Erfahrungsgehalten und Interpretationsmöglichkeiten in Gang setzen. Der Diskurs hat drittens einen Bezug zur Welt, zu *einer* Welt als konkreter Gegebenheit, die jedem am Diskurs Beteiligten als Referenzrahmen zur Verfügung steht. Im Diskurs wird die symbolische Funktion der Sprache aktualisiert, insofern man im Reden beansprucht, *diese* Welt zu referenzieren. Der Text übersteigt nun diesen Referenzrahmen und deutet auf das In-der-Welt-sein des Verstehenden selbst hin, das als Bedingung der Möglichkeit von innerweltlichen Referenzen fungiert.

Viertens hat der Diskurs einen Adressaten – die Adressierung ist gleichsam die Grundlage der Kommunikation. Während sich das gesprochene Wort an ein konkretes Gegenüber richtet, ist der Text prinzipiell an jeden adressiert, der lesen kann.

Die so herausgearbeiteten Eigenschaften des Textes im Unterschied zum Diskurs können mit den Merkmalen der Handlung folgendermaßen parallelisiert werden: Was den ersten Punkt anbetrifft, geht Ricœur davon aus, dass der Handlung eine *Entwurfsstruktur* zugrunde liegt, die eine Objektivität der Handlung über die Interaktionssituation hinaus zu produzieren vermag. „Die Objektivierung wird nämlich durch bestimmte innere Grundzüge des Handelns ermöglicht, die denen der Struktur des Sprechaktes gleichen und die von außen erkennbar sind. In der gleichen Weise wie die schriftliche Fixierung ermöglicht wird durch eine Dialektik der intentionalen Exteriorisierung, die dem Sprechen selbst schon immanent ist, so ist die Loslösung des Sinnes vom Ereignis der Handlung in einer ähnlichen Dialektik im Prozeß der Transaktion angelegt.“ (Ricœur 2005, 269) Diese Dialektik von Sinn und Ereignis definiert so die „noematische Struktur der Handlung“ (Ricœur 2005, 271). Zwar ist der Sinn der Handlung an ihr Ereignis in einer bestimmten Situation zu einer bestimmten Zeit zurückgebunden. Dennoch ist er nicht abgeschlossen, sondern verändert sich mit jedem neuen Rückbezug. Im Hinblick auf den zweiten charakteristischen Unterschied zwischen Diskurs und Text spricht Ricœur von einer Autonomisierung der Handlung, ihrer Loslösung vom Handelnden. Die Handlung ist nicht mehr Symbol für etwas, sondern spricht für sich selbst. Erst hierdurch entsteht die „soziale Dimension der Handlung“ (Ricœur 2005, 272), die auch darin besteht, dass Verantwortungszuschreibungen möglich werden, welche die Intentionen des Handelnden (deren *noetische*⁹ Struktur) nur bedingt gelten lassen. Insofern man konkrete Handlungen zurückverfolgen und an ihren Wirkungen beurteilen kann, hinterlassen sie Spuren im sozialen Raum und in der sozialen Zeit und nehmen so den Charakter von *Dokumenten* an. Drittens stellt Ricœur fest, dass die *Bedeutung* mancher Handlungen die *Relevanz* für die Situation ihrer sozialen Produktion überschreiten und

dauerhaft wirksam sein kann. Die Autonomie der Handlung ist der Autonomie des Textes analog, weil die Aktualisierung ihrer Bedeutung nicht an einen bestimmten sozialen Kontext gebunden ist. Sie kann unter anderen Umständen ‚wiedererweckt‘ und von anderen Akteuren umgesetzt werden. Wie der Text allerdings nicht auf eine Ursprungsbedeutung reduzierbar ist, die im Verstehen als solche reaktiviert werden könnte, so liegt auch die Bedeutung einer Handlung nicht in einer ursprünglichen Absicht oder einem Ideal. Die ‚gewichtige Handlung‘, die Ricœur hier im Sinn hat, begründet gleichsam eine Welt möglicher Handlungs- und Lebensweisen. Als viertes Merkmal der Handlung bezeichnet Ricœur ihre offene Adressierung. Gewichtige politische Taten finden ihre Bewunderer und Verächter bei den Zeitgenossen ebenso wie bei zukünftigen Generationen, insoweit diese die Spur in der sozialen Zeit aufnehmen können. Solche Taten sind dann nicht mehr nur an ein gegenwärtiges Kollektiv gerichtet, sondern prinzipiell an jeden, der (Spuren) lesen kann. Menschliches Handeln ist sozusagen ein „offenes Werk“ und da „der Bedeutungsgehalt eines Ereignisses in dessen zukünftigen Interpretationen liegt, kann die Interpretation der Zeitgenossen in diesem Prozeß keine bevorzugte Sonderstellung für sich beanspruchen.“ (Ricœur 2005, 276) Ähnlich wie Geertz die Interpretationskompetenz des Ethnologen gegenüber indigenen Deutungen aufwertet, neutralisiert Ricœur hier die Situation der Zeitgenossen. Sein Konzept der ‚sozialen Zeit‘ nähert sich so Geertz’ Konzept des ‚öffentlichen Raums‘ an.

4. Text und Paradigma: Der balinesische Hahnenkampf

Vor diesem Hintergrund lässt sich Geertz’ für die Anwendung des texthermeneutischen Modells paradigmatische Analyse des balinesischen Hahnenkampfes besser verstehen. Die vier Qualitäten des Textes und der Handlung, die von Ricœur im Ausgang von linguistischen Erkenntnissen über die Funktionen von Zeichen, Sätzen und Diskursen elaboriert wurden, stehen in Zusammenhang mit bestimmten Grundannahmen von Geertz, die seine Interpretation dieser sozialen Form leiten.

Ende der 1950er besitzt auf Bali nach Geertz' Beschreibung jeder männliche Dorfbewohner einen oder mehrere Hähne, die er aufzieht, pflegt und für Kämpfe herrichtet. Offiziell zwar verboten, wird der Hahnenkampf dennoch zu jedem erdenklichen Anlass auf dem Dorfplatz und in den Höfen veranstaltet. Was die soziale Bedeutung der Kämpfe angeht, unterscheidet Geertz zwischen ‚flacheren‘ Kämpfen, bei denen niedriger gestellte Besitzer meist aus Spielsucht antreten, und ‚tieferen‘ Kämpfen, bei denen der Status der Kontrahenten auf dem Spiel steht. Die flacheren Kämpfe ermöglichen nach Geertz nur dünne Beschreibungen, da sie auf keine kulturelle Ebene jenseits des schnellen Profits verweisen. Allein die tieferen Kämpfe bereichern das Verständnis der kulturellen Eigenheiten der Balinesen. Die Identifikation der Männer mit ihren Hähnen geht laut Geertz so weit, dass viele Bereiche des sozialen Lebens direkt oder metaphorisch hierauf bezogen sind: „Gerichtsverhandlungen, Kriege, politischer Wettstreit, Erbschaftsstreitigkeiten und Streitereien auf der Straße werden alle mit Hahnenkämpfen verglichen.“ (Geertz 1987b, 210)

Geertz' Interpretation des Hahnenkampfes als einer *Inszenierung* und *Dramatisierung* tiefer liegender Elemente balinesischer Kultur und Psychologie setzt hier an. Für „den Balinesen“ – eine Generalisierung, die interne Diskrepanzen, die mit Geschlecht, Alter und Status zusammenhängen, freilich unbeachtet lässt – stellt der Hahn zunächst einen sinnbildlichen Ausdruck von Animalität dar. Alles Tierische ist den Balinesen laut Geertz zuwider, so dass den Kindern ‚animalische‘ Körperhaltungen und -bewegungen, etwa das Krabbeln auf dem Boden, untersagt werden und Zoophilie schwerer bestraft wird als Inzest. Vor dem Hintergrund dieser Disposition löst der Hahn eine ambivalente Faszination aus, eine abstoßende Anziehung des Dämonischen, Unmenschlichen, Bösen. Und der Hahnenkampf ist der eigentümliche Ort, an dem diese Ambivalenz ausgetragen wird, hier „verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Haß, Grausamkeit, Gewalt und Tod.“ (Geertz

1987b, 213)¹⁰ Insofern das Prestige der Besitzer auf dem Spiel steht, ist der Hahnenkampf eine „Dramatisierung von Statusinteressen“ (Geertz 1987b, 237) bzw. ein „Symbol für einen nicht-materiellen, unbewußten oder bewußten Wert“ (Geertz 1987b, 231) – kein Maß für kalkulierbaren Nutzen. Weil man aber durch Erfolg oder Misserfolg beim Hahnenkampf seinen sozialen Status faktisch weder erhöht noch vermindert, ist der Kampf *reiner Ausdruck*. „Als Bild, Funktion, Modell und Metapher ist der Hahnenkampf eine Ausdrucksform. Seine Funktion ist es nicht, soziale Leidenschaften zu zähmen, noch sie zu schüren [...], sondern sie mit Hilfe von Federn, Blut, Menschenansammlungen und Geld darzustellen.“ (Geertz 1987b, 246) Die Ausdrucksbedeutung, ist dabei den zeitlichen, örtlichen und sozialen Kontingenzen der Inszenierung enthoben. In dieser von Konkretion gereinigten Autonomie besitzt der Hahnenkampf einen Werkcharakter, der ihn gleichsam als Kunstform auszeichnet. Als solche hat er eine *interpretative Funktion*. Sie ermöglicht dem Balinesen einen Zugang zu Dimensionen seiner eigenen Subjektivität, die sich anders nicht erschließen würden.

Wenn Ricœur von Weltentwürfen spricht, die Texte und Handlungen für den Interpreten eröffnen und im Verstehensvollzug erschließbar machen, so korrespondiert dies mit Geertz' Bemerkungen zur interpretativen Funktion des Hahnenkampfes für die Balinesen, die als *erste Interpreten* des Schauspiels etwas über sich selbst und ihre Welt erfahren, d.h. eine *erste Lesart* entwickeln, zu welcher der Ethnologe wiederum einen Zugang finden muss. Was Ricœur mit der bleibenden Relevanz der reaktivierbaren Bedeutung gewichtiger Handlungen¹¹ beschreibt, entspricht dieser Dialektik von Sinn und Ereignis, von Selbsterkenntnis und Spektakel. Nach Geertz ist der Hahnenkampf ein „sorgfältig ausgearbeitetes Beispiel“ (Geertz 1987b, 249) der balinesischen Lebensweise, deren Motor das Streben nach Prestige ist, sowie der Sozialstruktur, die von einer atomistischen Kopf-gegen-Kopf-Aggressivität geprägt ist, die ihre Energie punktuell entlädt, also keine zeitliche Gerichtetheit erkennen lässt. Als Exemplum liefert der Hahnenkampf einen „metasozialen Kommentar“ (Geertz 1987b, 252) zum Leben auf Bali. Er ist ein

Medium, das es erlaubt, „etwas über etwas auszusagen“ (Geertz 1987b, 253). In der Ethnologie geht es für Geertz daher nicht um eine gesellschaftliche *Mechanik*, nach der sich soziale Praktiken regelgeleitet abspielen, sondern um eine gesellschaftliche *Semantik*. Der Hahnenkampf als Text, der von den Einheimischen *ausgelegt* wird, in dem er *ausgelebt* wird, verweist im Kontext dieser Semantik auf Kultur als eine „Montage von Texten“ (Geertz 1987b, 253).

Interessant an der Interpretationsfunktion des Hahnenkampfes ist auch die Verwobenheit von emotionalen und kognitiven Elementen, die Geertz versucht herauszuarbeiten.¹² Was der Balinese beim Betrachten des Kampfgeschehens nämlich zu durchlaufen scheint, ist eine Art der Gefühlsschulung, bei der die Bedeutung des Hahnenkampfes „mehr kinästhetisch als visuell“ (Geertz 1987b, 256 Anm.), am eigenen Leib miterlebt wird, wodurch sich ein kathartischer Effekt einstellt. Der Balinese lernt hierbei, „wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden [...] aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden“ (Geertz 1987b, 254). Dieser kollektive Text gibt dem Balinesen gleichsam eine Antwort auf die Frage, was seine Kultur in ihrer Eigentümlichkeit bestimmt und welche Rolle er in ihr als Individuum einnimmt. Geht man mit Geertz nun davon aus, dass sich die Interpretation von Seiten der Balinesen auf etwas bezieht, das sich als existenzielles Problem stellt und im Werkcharakter des Hahnenkampfes festgehalten und damit lesbar gemacht wird, so kann man als generelles Zielobjekt kulturhermeneutischen Befragens kultureller Texte ‚Grundprobleme des Menschlichen‘ anvisieren. Unterschiedliche Kulturen geben auf diese anthropologischen Grundbefindlichkeiten unterschiedliche Antworten, indem sie deren Bedeutsamkeit in sozialen Formen zur Darstellung bringen. Ricœur versteht diese Grundprobleme als „Grenzsituationen“ (Ricœur 1999, 289) wie Geburt, Tod oder Eros – Phänomene, die im Rahmen einer an der Leiblichkeit des Menschen orientierten historischen Anthropologie kulturvergleichend erforscht werden.

5. Symbol und Kommentar: Ebenen kulturhermeneutischer Analyse

Aus philosophischer Sicht besteht die Problematik der Geertzschen Überlegungen, nach dem bisher Gesagten, hauptsächlich in der Verwendung verschiedener Metaphern für spezifische Handlungskomplexe und Kultur als solcher. So spricht Geertz den Hahnenkampf einmal als Symbol, einmal als Text, dann wieder als metasozialen Kommentar, als Dramatisierung oder als Mittel, um etwas über etwas auszusagen, an. Die als Bedeutungsgewebe hinter sozialen Formen liegende Kultur bezeichnet er als Text oder Dokument, als Montage von Texten, als System von Bedeutungen und Symbolen, dann wiederum als Kontext. Der Gegenstand ethnologischer Forschung und die Rationalität des Interpretierens, das an diesen Gegenstand heranführt, kann jedoch nur hinreichend erhellt und methodologisch fundiert werden, wenn die Analyseebenen sorgfältig auseinander gehalten werden. So lässt sich etwa am Beispiel des Hahnenkampfes eine Unterscheidung zwischen Symbol und Kommentar treffen, die für Geertz keine analytische Funktion zu haben scheint. Ein Symbol ist zunächst etwas, das für etwas steht, d.h. es hat eine Repräsentationsfunktion, stellt etwas dar, *sagt* aber noch nichts über etwas aus. Das Aussagen macht sich die Symbolfunktion sprachlicher Zeichen zunutze, befindet sich selbst aber auf einer höheren Ebene. Ausgesagt wird etwas erst durch Sätze, nicht durch Zeichen (vgl. Ricœur 1988, 123). Ein Kommentar besteht nun aus mindestens einem Satz und ist somit Teil eines Diskurses. Ein Text hingegen ist ein Zusammenhang von Sätzen, eine Fixierung des Diskurses, die diesen von seinen ostentativen Bezügen befreit. Der Kommentar als Textform hat die Eigentümlichkeit, dass in ihm die Deiktika und Ostensiva starkes Gewicht haben. Der Hahnenkampf, in Geertz' Sinne als Kommentar verstanden, sagt etwas über die Sozialstruktur der Balinesen aus, und zwar mit sehr konkreten Mitteln (Hähne, Sporen, Blut und Geld). Insoweit ist der Hahnenkampf ein Text besonderer Art, der sich durch die Konkretion seiner Inszenierung auszeichnet.

Spricht man den Hahnenkampf andererseits als Symbol an, so hat das in gewisser Weise auch eine Berechtigung. Ihm wird dann eine fixierte referentielle Bedeutung zugesprochen, nämlich die balinesische Sozialstruktur. Als Symbol höherer Ordnung steht der Hahnenkampf in dieser Konzeptualisierung für die Sozialstruktur im Ganzen. Somit entfällt aber die performative Komponente des Aussagens über etwas. Wiederum erst auf der diskursiven Ebene von Sätzen kann so etwas wie ein zu inszenierender Text zustande kommen. Hält man sich demnach an das Konzept des Kommentars, so wäre die kohärenteste Formulierung, dass im Hahnenkampf Symbole enthalten sind, die für bestimmte Elemente der balinesischen Sozialstruktur stehen, er selbst jedoch kein Symbol ist, sondern ein Text, der seinerseits inszeniert wird und in der Inszenierung seine kommentierende Funktion erfüllt. Verstanden werden kann dieser Text allerdings nur durch ein zweistufiges Verfahren, das zum einen die Bezüge zu anderen Texten ähnlicher Art herstellt, und zum anderen sensitiv für einen Kontext ist, aus dem der Text erst seinen Sinn erhält. Dieser Kontext wäre die balinesische Kultur. Kultur wäre also weder ein zu entziffernder Text, noch eine Montage von Texten, sondern eine Dimension des Verstehens, die den Hintergrund dafür bildet, dass einzelne ‚Texte‘ (soziale Handlungen und Handlungskomplexe) überhaupt verständlich sein und zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Die Formel ‚Kultur als Kontext‘ legt sich besonders dann nahe, wenn man die Ricœurschen Bestimmungen ernst nimmt. Man würde dann nicht mehr von ‚kulturellen Texten‘ oder von ‚Kultur als Text‘ sprechen, sondern von ‚sozialen Texten‘ und ‚kulturellem Kontext‘.

Schlussbemerkung

Nach Geertz hat der Hahnenkampf für die Balinesen eine feste Bedeutung, nämlich die Darstellung der balinesischen Sozialstruktur und die Ermöglichung eines vertieften Selbstverständnisses durch eine Gefühlsschulung. Diese Einschränkung der möglichen Bedeutungen des Hahnenkampf-Textes ist Geertz' Unklarheit bezüglich des Unterschiedes von

Symbol und Text geschuldet. Was Geertz nicht angemessen thematisiert, ist die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des Schreib-, Lese- und Verstehensprozesses. Kein Text hat nur eine Bedeutung, vielmehr liegt diese in der Vielzahl seiner möglichen Interpretationen. Darüber hinaus hat das (Text-) Verstehen einen selbsttranszendierenden Charakter, weil der Verstehende nicht aller Wirkungen seines Verstehens gewahr sein kann. Der Text erzeugt im Leser Effekte, die unter Umständen weder vom Autor, noch vom Leser intendiert waren, und die auf das Verstehen und den Verstehenden zurückwirken. Dass der Verstehende überdies nicht an das zu Verstehende von außen herantritt, sondern mit ihm eine unausweichliche Wechselbeziehung unterhält, sobald er ihm als etwas zu Verstehendes begegnet, wird von der vorgegebenen Neutralität des öffentlichen Raumes, in dem sich soziale Handlungen als Texte lesen lassen, überspielt.

Die kulturellen Kontexte, die der Interpret einerseits, aber auch die Individuen, auf die sich das Interpretieren im Falle der Ethnologie bezieht, immer schon ins Verstehen einbringen, lässt die Bedeutung der Interpretation in ihrer Interaktion allererst entstehen. Insofern es sich in diesem Interaktionsprozess selbst mitkonstituiert, kann das Verstehen sich als hierin befangen nie vollständig zur Durchsichtigkeit bringen. So sehr das Verstehen sich in diesen Bezügen selbst zum Thema machen, einen metainterpretatorischen Kommentar zu sich selbst geben will, bringt es doch stets auch Effekte hervor, die es verstehen müsste, um ihre Wirksamkeit für das Verstehen selbst zu verstehen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Verstehen von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre, sondern für die hier verhandelten Belange einzig, dass die im Anschluss an Ricœur herausgearbeiteten Strukturen von Handlung und Text im Hinblick auf mögliche Interpretationen und deren Rückwirkungen auf den Handelnden und Verstehenden, gerade im Bereich des Verstehens fremdkultureller Lebensäußerungen, berücksichtigt werden sollten. Nimmt man ferner das Text-Kontext-Paradigma ernst, so liegt die Notwendigkeit einer methodischen Reflexion auf die Verfremdungseffekte des Verstehens und Lesens für die Kulturanthropologie auf der Hand.

NOTES

¹ Vgl. Bernhard Waldenfels' breit angelegte Studien zur Phänomenologie des Fremden, deren wichtigste Ergebnisse bündig zusammengefasst vorliegen in Waldenfels (2006), und besonders das Konzept einer „responsiven Epoché“ (1997, 109).

² Vgl. Waldenfels' Rede von einem „Ethos des Zusehens, des Zuhörens und des Lesens“ (2005, 309).

³ Der Begriff stammt von Kurt Röttgers, zitiert in Kämpf (2003, 8).

⁴ Geertz denkt im Gegensatz zu den hier formulierten Textverständnissen weniger vom Rezipienten als vielmehr vom Produzenten her.

⁵ Vgl. Volker Gottowik, der konstatiert, Geertz habe „die kommunikationstheoretische Wende nicht mitvollzogen“ (2004, 166), die von der dialogischen Hermeneutik Gadamers eingeleitet wurde.

⁶ Hier nennt Geertz als seine wichtigste philosophische Inspirationsquelle, ja sogar als seinen „master“ im philosophischen Denken, den Wittgenstein der Philosophischen Untersuchungen. Dessen Gebrauchstheorie der Sprache und die Ablehnung privater Bedeutungssysteme (Privatsprachenargument) finden Geertz' vollen Zuspruch.

⁷ Die anderen Erwähnungen von Geertz in Ricœur's Werk stehen im Zusammenhang der Thematisierung von Ideologie als kulturellem System und als Medium der Manipulation des Gedächtnisses. Im Rahmen einer Vortragsreihe, die Ricœur an der Universität von Chicago im Jahre 1975 zum Thema „Ideologie und Utopie“ hielt, wird Geertz ausführlich und weitgehend affirmativ behandelt. Vgl. Ricœur 1975 oder 1991. Ein weiteres Mal greift Ricœur auf Geertz zurück, wenn er die ausbeutende und verzerrende Kraft der Ideologie bei der Konstitution kultureller Gedächtnisformen analysiert. Vgl. Ricœur 2004, 133ff.

⁸ „We begin, not with participant-observation or with cultural texts (suitable for interpretation), but with writing, the making of texts.“ (Clifford 1986, 2)

⁹ Vgl. zur phänomenologischen Differenzierung von „noetisch“ und „noematisch“ die grundlegenden Analysen von Edmund Husserl (1950, 216-240).

¹⁰ Die psychoanalytischen Assoziationen, die beim Lesen dieser und ähnlicher Passagen ausgelöst werden, hat Vincent Crapanzano dazu geführt, Geertz den Aufbau einer quasi konspirativen Beziehung („collusive relationship“) mit seiner westlichen Leserschaft vorzuwerfen, die mit Konzepten wie ‚Ich‘ und ‚Es‘ etwas anzufangen weiß. Da diese Konzepte den Einheimischen fremd sind (zumindest kann man bei Geertz' ‚Balinesen‘ davon ausgehen), stellt sich die Frage nach dem „native's point of view“ und der ethnographischen Autorität hier in besonders prägnanter Weise. Vgl. Crapanzano 1986, 69.

¹¹ Geertz bezeichnet den Hahnenkampf in Entsprechung hierzu als „paradigmatisches menschliches Ereignis“ (1987b, 256).

¹² Heidegger hat die Interdependenz beider Momente bekanntlich ontologisiert und als Strukturbeziehung zwischen den Existenzialien des Verstehens und der Befindlichkeit herausgestellt. Vgl. Heidegger 2006, 142-148.

LITERATURVERZEICHNIS

- Barthes, Roland. 1986. „La mort de l’auteur.“ *Manteia* 5: 12–17.
- Clifford, James. 1986. „Introduction: Partial Truths.“ In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, hg. von James Clifford and George E. Marcus, 1–27. Berkeley: Berkeley University Press.
- Crapanzano, Vincent. 1986. „Hermes’ Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description.“ In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, 51–77. Berkeley: Berkeley University Press.
- Därmann, Iris. 2005. *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München: Wilhelm Fink.
- Ellrich, Lutz. 1999. *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Foucault, Michel. 1974. „Was ist ein Autor?“ In *Schriften zur Literatur*, 7–31. München: Nymphenburger.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (= Gesammelte Werke. Bd 1. Hermeneutik I)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1987a. „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur.“ In *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 7–43. Frankfurt a.M.: Surhkamp.
- Geertz, Clifford. 1987b. „„Deep play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf.“ In *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 202–261. Frankfurt a.M.: Surhkamp.
- Geertz, Clifford. 1988. „Being there, writing here.“ *Harper’s Magazine* 3: 32–35.

- Geertz, Clifford. 2000. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gottowik, Volker. 2004. „Clifford Geertz und der Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie.“ In *Symbol, Existenz, Lebenswelt. Kulturphilosophische Zugänge zur Interkulturalität*. hg. von Hans M. Gerlach, Andreas Hüting und Oliver Immel, 155–169. Frankfurt a.M.: Lang.
- Greenblatt, Stephen. 1994. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisen und Entdecker*. Berlin: Wagenbach.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Niemeyer.
- Hörisch, Jochen. 1988. *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Horstmann, Axel. 1991. „Das Fremde und das Eigene. Assimilation als hermeneutischer und bildungstheoretischer Begriff.“ *Der Altsprachliche Unterricht* 1/2: 37–56.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie* (= Husserliana III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Kämpf, Heike. 2003. *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin: Parerga.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of Berkeley Press.
- Ricœur, Paul. 1975. *Lectures on Ideology and Utopia*. Chicago: Chicago University Press.
- Ricœur, Paul. 1977. *Sémantique de l'Action*. Paris: Editions du CNRS.
- Ricœur, Paul. 1988. *Zeit und Erzählung. Bd I: Zeit und historische Erzählung*. Übers. von Rainer Rochlitz. München: Wilhelm Fink.
- Ricœur, Paul. 1991. „Geertz.“ In *A Ricœur Reader*, hg. von Mario J. Valdés, 182–194. Toronto: Toronto University Press.

Ricœur, Paul. 1999. „Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen.“ In *Philosophische Hermeneutik*, hg. von Hans-Ulrich Lessing, 259-294. Freiburg: Alber.

Ricœur, Paul. 2004. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übers. von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul. 2005. „Was ist ein Text?“ In *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übers., mit einer Einleitung versehen und hg. von Peter Welsen, 79-109. Hamburg: Meiner.

Savy, P., und D. Schreiber. 2005. „Traduction et interprétation. A propos des dangers du geertzisme“. *Labyrinthe, Thèmes*, 27-35.

Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. 1997. *Topographie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Thiemo Breyer, Dr. phil., Studium der Philosophie, Historischen Anthropologie, Ethnologie und Kognitionswissenschaft in Freiburg/Br. und Cambridge. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sektion Phänomenologie der Psychiatrischen Universitätsklinik in Heidelberg sowie am Husserl-Archiv der Universität Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Wissenschaftstheorie, Philosophische Anthropologie. Publikationen: *On the Topology of Cultural Memory* (Königshausen & Neumann 2007), *Attentionalität und Intentionalität* (Wilhelm Fink 2011) und *Synchrony and Embodied Interaction* (Springer, im Erscheinen).

Address:

Dr. Thiemo Breyer

Universität Heidelberg

Klinik für Allgemeine Psychiatrie, Sektion Phänomenologie

Voßstr. 4, 69115 Heidelberg, Germany

Fon: +49 (0)6221 56-37411

Fax: +49 (0)6221 56-8094

E-mail: thiemo.breyer@med.uni-heidelberg.de

www.thiemobreyer.com