

# Handbuch der Ethnologie

Herausgegeben von  
Thomas Schweizer  
Margarete Schweizer  
und  
Waltraud Kokot

DIETRICH REIMER VERLAG  
BERLIN

---

## Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung

Irmtraud Stellrecht

Ethnologie ist eine fragwürdige Wissenschaft: sie entstand im Zusammenhang mit kolonialer Welterschließung und hat sich aus dieser Bindung erst spät gelöst; ihr Platz im Spektrum der Wissenschaften ist unklar; ihre Methodik ist umstritten geblieben; sie beschäftigt sich mit dem kulturell Anderen und erfaßt ihn nur, indem sie ihn in kulturell eigene Wissenschaftskategorien hineinpreßt. Fragwürdig sind damit auch jene, die diese Wissenschaft betreiben: sie drängen sich in einer inzwischen entkolonialisierten Welt uneingeladen in fremde Kulturen hinein; sie nehmen am Ort der Feldforschung die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse einfach hin; sie beanspruchen, Fremdes verstehen und erklären zu können, schreiben schließlich einen Gültigkeit beanspruchenden Text, den allerdings kaum einer der Untersuchten verstehen oder billigen würde, und tauchen dann, ungeachtet aller Sympathiebezeugungen für die neuen Freunde, wieder in ihre nie in Frage gestellte westliche Kultur ein. Jener Ethnologe<sup>1</sup> aber, der sich all diese Fragwürdigkeiten vergegenwärtigt und sich dem Fremden daher besonders sensibel nähert, über sich selbst und den Anderen gründlich reflektiert, um so zu einem wirklichen Verstehen zu gelangen, findet sich in einer paradoxen Situation wieder: der Erkenntnisgegenstand entzieht sich, löst sich in vager Doppeldeutigkeit auf oder transformiert sich unter den Verstehensbemühungen, wie schon Claude Lévi-Strauss resignierend feststellte:

"Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attaché, au profit d'un objet dont la nature est autre; il réclame de notre part un nouvel effort qui l'abolit au profit d'un troisième, et ainsi de suite..."<sup>2</sup>

In dieser eher pessimistischen Einschätzung finden sich keineswegs alle Ethnologen wieder. Es gibt zahlreiche Fachvertreter, die sich ihres wissenschaftlichen Gegenstandes, ihres Erkenntniszieles, ihrer Forschungsstrategien und Methodik durchaus sicher sind. Die Charakterisierung in ihrer Tendenz akzeptieren würden dagegen Ethnologen einer interpretativen Richtung. Sie haben in den letzten zwanzig Jahren, zumindest in den USA, viele Selbstverständlichkeiten des Fachs in Frage gestellt und in kontroversen Diskussionen versucht, Auswege aus der "Krise der Ethnologie" zu finden. Dieser Diskussionsprozeß hält an; ein festgefügtes Bild der Interpretativen Ethnologie zu geben ist, daher schwierig.

Die Interpretative Ethnologie hat mittlerweile eine ungefähr 30jährige kontroverse Geschichte, mit Auseinandersetzungen nach innen und nach außen hinter sich. Eine bloß synchrone - und sicherlich einfachere - Darstellung würde einen komplexen Entwicklungsprozeß verwischen und damit auch eine entscheidende Zäsur um 1980 unterschlagen, von der verschiedene Richtungen - von moderat bis radikal - ausgegangen sind. Ich habe, um das "Unaussprechliche" (Tyler 1987a) dennoch zu sagen, den folgenden Weg gewählt: nach der Eingrenzung des Gegenstandes und einer terminologischen Abklärung werden Grundpositionen der Interpretativen Ethnologie, in Kontrast zu solchen der Analytischen Ethnologie, vorgestellt und an Entwicklungen in Nachbarwissenschaften angebunden. Von dieser eher statischen Bestimmung her kann dann die dynamische Entwicklung der Interpretativen Ethnologie besser verstanden werden. Sie wird aus einerseits sachlichen, andererseits heuristischen Gründen an den Positionen von Clifford Geertz verdeutlicht. Die scharfe Kritik ab ca. 1980 an diesem entscheidenden Vertreter der Interpretativen Ethnologie und seinem symbolischen Ansatz signalisiert das Ende einer ersten Phase und führt zur "postmodernen Wende" und damit zum Beginn einer zweiten Phase. Im Zentrum der Diskussion steht jetzt der ethnographische Text als wissenschaftliches Konstrukt. Eine Aufspalte-

rung der Interpretativen Ethnologie in unterschiedliche Richtungen wurde durch diese Diskussion mit ihren kontroversen Positionen eingeleitet, von denen einige kurz umrissen werden. Abschließend werden die wissenschaftstheoretischen Positionen der Interpretativen und Analytischen Ethnologie noch einmal aufgegriffen.

Was hier knapp zusammengefaßt wird, kann nicht mehr als *eine* Orientierung (unter vielen möglichen Orientierungen) sein. Nicht vertieft werden können kontroverse Diskussionen um grundlegende Begriffe, wie etwa "Text", "Dialog", "Diskurs", oder wichtige wissenschaftstheoretische Probleme. Um eine weitergehende Beschäftigung mit dem Thema zu erleichtern, wurde auf einen Teil der in den letzten 15 Jahren explosionsartig angewachsenen Literatur im Text hingewiesen. Das umfangreiche Literaturverzeichnis erhält dadurch seine Berechtigung.<sup>3</sup>

#### RAUM-ZEITLICHE EINGRENZUNG

Die "interpretative Wende", die Clifford Geertz 1980 rückblickend für Teile der US-amerikanischen Ethnologie konstatierte (1983a: 23), war kein scharfer Einschnitt mit revolutionärem Charakter. Der Wandel vollzog sich vielmehr über viele Jahre und wurde von fachexternen Entwicklungen und fachinternen Diskussionen begleitet. Die Entkolonialisierung konfrontierte Ethnologen schon seit den 50er Jahren mit einer veränderten Situation im Forschungsfeld und brachte die machtpolitische Verstrickung des Fachs ins Bewußtsein (Asad 1973, Huizer und Mannheim 1979, Said 1989). Gleichzeitig wurde die Frage aufgeworfen, in welchem Beziehungszusammenhang ethnographische Daten und ihre Aussagekraft sowie die Umstände ihrer Erhebung stehen (Stocking 1983: 3f.).

Die Suche nach einer Antwort führt hin zum Nachdenken über Feldforschungsmethoden. Eine kontinuierlich wachsende Zahl von Publikationen zu diesem Problem erscheint seit den 60er Jahren. In ihnen werden die Wechselwirkungen zwischen der Person/Perspektive des Ethnologen, den erhobenen Daten sowie den Bedingungen ihrer Erhebung zwar immer wieder unterschiedlich eingeschätzt (Salamone 1979: 46 ff.), aber

doch als generelles Problem jeder Feldforschung akzeptiert. Das Erscheinen der Tagebücher von Bronislaw Malinowski (1967) verschärfte das Problembewußtsein weiter und stimulierte wissenschaftshistorische Aufarbeitungen.

Die kritische Auseinandersetzung mit Fachgeschichte und Methodik verstärken bei vielen Ethnologen die Ablehnung jener Forschungsmethoden, die einem beobachterneutralen, naturwissenschaftlichen Erkenntnisverfahren nachgebildet sind. Eine Dichotomie zwischen zwei Erklärungsmodellen in der Ethnologie wird jetzt hervorgehoben und ein Unterschied zwischen Erklären/Analysieren und Verstehen/Interpretieren betont (vgl. zu den verschiedenen Standpunkten: Hoebel, Currier et. al. 1982, Hollis und Lukes 1982, Jarvie 1984, Lett 1987, Scholte 1983, Woolgar 1988). Es zeigt sich einmal mehr: die Ethnologie hat keine eindeutige intellektuelle Tradition und damit auch kein von allen Ethnologen akzeptiertes Paradigma. Die "Krise der Ethnologie", die mit den Veränderungen im Forschungsfeld begonnen hatte, wird durch wissenschaftstheoretische Unsicherheit verschärft (Handler 1991: 611).

Die theoretische Absicherung und Etablierung von Positionen der Interpretativen Ethnologie seit den 70er Jahren in den USA erfolgt indirekt über eine Abgrenzung zur analytischen Richtung und direkt über eine Öffnung zu Philosophie und jenen Nachbardisziplinen, die im gleichen wissenschaftstheoretischen Spannungsfeld stehen. Auf die in den USA altetablierte Tradition einer Interpretativen Ethnologie wurde dagegen nur selten und höchst eklektisch zurückgegriffen.

Wenn Interpretative Ethnologie hier auf den US-amerikanischen Ansatz eingeschränkt wird, so liegen die Gründe in einem seit gut zwei Jahrzehnten anhaltenden intensiven und öffentlichen Nachdenken ihrer Vertreter über die Probleme von Interpretation und ethnologischem Verstehen. Natürlich gibt es Interpretative Ethnologie auch außerhalb der USA, nicht zuletzt seit jeher im deutschsprachigen Raum, aber der Reflexionsgrad war hier weit geringer und Grundpositionen sind daher weniger greifbar.

## TERMINOLOGISCHE VIELFALT

Der wissenschaftstheoretische Grundbegriff "Interpretation" wird in unterschiedlichen methodischen Zusammenhängen benutzt. Er kann sehr weit bzw. inklusiv gebraucht werden und ist dann keineswegs nur auf explizit interpretative Ansätze in den Einzelwissenschaften beschränkt. Auch zu analytischen Ansätzen gehört die Interpretation von Daten, aber sie besitzt im Prozeß der Erkenntnisgewinnung ein anderes Gewicht, steht an anderer Stelle und wird anders abgestützt als im erklärt interpretativen Verfahren. Wird der Begriff "Interpretation" in bezug auf Erkenntnisverfahren dagegen eng bzw. exklusiv gebraucht, so wird damit eine ganz bestimmte methodische Entscheidung angezeigt und der Interpretation ein anderer Status als im analytischen Verfahren gegeben. Mit dem Oberbegriff "Interpretative Ethnologie" wird auf diese exklusive Bedeutung von "Interpretation" rekurriert.<sup>4</sup>

"Interpretative Ethnologie" wird in der Literatur oft gleichgesetzt mit "Hermeneutischer Ethnologie" (von gr. *hermeneuein* "erklären, auslegen, interpretieren" bzw. mit gr. *hermeneutiké* "Kunst der Auslegung / Interpretation"). Der häufig belegbare wenn auch problematische Austausch von "Interpretativer Ethnologie" gegen "Symbolische Ethnologie" war vor allem in den 70er Jahren üblich (Basso und Selby 1976, Boon 1982, Dolgin, Kemnitzer et al. 1977, Fernandez 1977, Foster und Brandes 1980, Spencer 1978, V. Turner 1967, 1975).<sup>5</sup> Andere Bezeichnungen, die unter den Oberbegriff "Interpretative Ethnologie" fallen, betonen eine (Wert-)Haltung, ein Verfahren oder eine Erkenntnisabsicht. Sie sind mit der Veränderung des Interpretationszieles im Lauf der letzten beiden Jahrzehnte - weg von der Suche nach einer Kulturtheorie und hin zur Reflexion über ethnographische Feldforschung und den Schreibprozeß (Marcus und Fischer 1986: 16) - aufgekommen, wobei "Ethnologie" teils durch "Ethnographie" ersetzt wird: "Dialogische", "Semantische", "Kritische", "Reflexive", "Humanistische", "Dekonstruktivistische", "Radikale", "Experimentelle Ethnologie / Ethnographie". Wenn man all diese verschiedenen Bezeichnungen unter den Oberbegriff "Interpretative Eth-

nologie" stellt, wie Marcus und Fischer dies indirekt vorschlagen ("The explicit discourse that reflects on the doing and writing of ethnography itself is what we call interpretive anthropology." 1986: 16, Hervorh. I.S.), dann kann auch die postmoderne Richtung innerhalb der Ethnologie, auf die sich die meisten der angeführten Bezeichnungen beziehen lassen, der Interpretativen Ethnologie oder dem "Interpretativen Paradigma" (Noblit und Hare 1988: 12) zugeschlagen werden, auch wenn sich einige ihrer Vertreter bereits als post-paradigmatisch selbst ausgrenzen.

### GRUNDPOSITIONEN

Was verbindet nun Ethnologen der interpretativen Richtung miteinander, die eine terminologische Entscheidung zur Positionierung eines speziellen Anliegens nutzen und sich damit ja offensichtlich selbst differenziert sehen? Eine Antwort läßt sich am ehesten über die Abgrenzung nach außen, zur Analytischen Ethnologie, finden. Wenn auch die Trennungslinie von Analytischer und Interpretativer Ethnologie von Vertretern beider Seiten häufig noch immer im Jargon eines überholten und ins 19. Jahrhundert zurückweisenden Streites um Wissenschaftlichkeit, um Verstehen-Erklären, Natur- und Geisteswissenschaften geführt wird, so legen eigene Selbstvergewisserungen und gegenseitige Unterstellungen die unterschiedlichen Standpunkte in bezug auf Methode, theoretische Grundannahmen und Erkenntnisziele doch besonders gut frei (vgl. dazu Borman et al. 1986 sowie Krenz und Sax 1986). Ich greife sie auf und konzentriere mich dabei auf besonders kontroverse Positionen.

Grundannahme der Analytischen Ethnologie ist, daß es kausal erklärbare Regelmäßigkeiten im menschlichen Verhalten gibt. Sie zu erkennen ist das Forschungsziel. Aus ihnen lassen sich valide Aussagen über Unterschiede und Gemeinsamkeiten im menschlichen Verhalten ableiten. Der Weg des Erkennens geht über zuverlässige, d.h. kontrollierte und kontrollierbare/verifizierbare und replizierbare Methoden, die im Feld bei der Datenerhebung und auch später bei der Analyse eingesetzt werden. Die Betonung liegt auf standardisierten, strukturierten und oft, wenn

auch nicht durchgängig, quantifizierenden Verfahren. Diese Methoden werden an den Forschungsgegenstand von außen herangetragen; sie sind unabhängig vom Kontext der Datenerhebung. Trotz kultureller Vermitteltheit allen Wissens ist eine ethnographische Beschreibung möglich; sie ist beobachterfern und benutzt die westliche Wissenschaftssprache mit ihren Kategorien. Die Innensicht auf Formen des Handelns und deren Deutung durch Mitglieder einer bestimmten Kultur bilden eine wichtige, qualitativ erhobene Datenbasis. Sie muß allerdings durch objektive, kontextfreie Analyseverfahren für die wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung erst erschlossen werden. Die so gewonnenen Ergebnisse lassen sich, vom Einzelfall ausgehend, in Hypothesen einbringen, die in interkulturellen Testverfahren eingesetzt werden, um so zu Generalisierungen zu kommen. Genauigkeit bei den Erhebungen im Feld und bei der Analyse am Schreibtisch machen die Beschreibung einer objektiv gegebenen Realität möglich. Fehler im Sinn einer Verfälschung dieser Realität lassen sich über Hypothesentesten und wissenschaftliche Diskussion erkennen und korrigieren. Die Reflexion des Ethnologen über eigene Vorurteile bei diesem Erkenntnisvorgang ist Teil der Suche nach Fehlern; sind sie aufgespürt, können sie, da realitätsverfälschend, ausgeschaltet werden. Jede Korrektur von Fehlern bedeutet ein Fortschreiten der Wissenschaft auf dem Weg der Erkenntnis. Jede neue Ethnographie, die thematisch, methodisch und theoretisch auf einer vorausgegangenen aufbaut ist, bei Einhalten der Regeln die exaktere, da realitätsnähere (Adler und Adler 1987: 7, Bernard und Pelto et al. 1986: 383ff., Burton und White 1987: 143ff., Ember 1990: 141ff., Lett 1991: 312ff.; vgl. auch Schweizer in diesem Band).

Diesen Überzeugungen stehen die Positionen der Interpretativen Ethnologie gegenüber. Sie betreffen zuallererst die Bedingungen und Methoden des Erkennens, die Rolle des Erkennenden dabei sowie das Ziel des Erkennens. Das Gewicht der einzelnen Positionen hat sich mit dem Fortgang theoretischer Reflexion in den letzten Jahren verändert; einige Differenzierungen sind neu dazugekommen. In verkürzter Zusammenschau und ohne Einbringen einer wissenschaftshistorischen Perspektive lassen sich interpretative Standpunkte wie folgt umreißen. Es gibt keine Gegenstände in der Welt an sich, sondern sie entstehen bzw. erhalten ihre Re-

alität erst über Bedeutungen, die ihnen von Teilnehmern einer bestimmten Kultur zugewiesen werden; diese erschaffen sich interpretierend und sinnstiftend ihre eigene bedeutungsvolle Welt. Diese Bedeutungen sind den in der Welt gegebenen Gegenständen daher nicht äußerlich, sondern konstituieren sie überhaupt erst über einen Handlungs- und Kommunikationskontext. Diese Welt der bedeutungsvollen Gegenstände steht als eine Realität für sich da und wird vom Ethnologen nicht gegen einen von außen herangetragenen Maßstab - ein wissenschaftliches Modell oder Kategorien der Wissenschaftssprache - gehalten oder durch objektive Analyseverfahren erschlossen. Der Ethnologe akzeptiert diese Welt der Bedeutungen und versucht sie, da nicht direkt erfassbar, aus dem Kontext von Reden, Verhalten/Handeln bei der Feldforschung zu erkennen und zu verstehen. Sein Zugang ist minutiöses Beobachten und Kommunizieren über diese Welt. Dabei interpretiert bzw. legt er Beobachtetes/Erfahrenes aus, um es verstehen zu können. Die Bedeutung des Einzelnen wird verstehbar durch das Heranführen eines Gesamtkontextes bzw. eines Gesamtsinnes. Dieser Prozeß der Interpretation ist beobachtbar; er läuft im Beziehungszusammenhang und über Kommunikation mit sprechenden, handelnden und gleichzeitig deutenden Menschen ab. Beide Seiten tragen dabei Vorverständnis, Wissen und Interessen heran und bestimmen so gemeinsam ein Ergebnis, in dem die Beteiligten, der Forschungsgegenstand und der Forschungsvorgang untrennbar miteinander verbunden sind. Dieses Ergebnis hat Einmaligkeitscharakter und weist nur bedingt über sich hinaus und auf andere Kulturen hin. Wie dieses Ergebnis im Sinn von Validität zu beurteilen ist, kann über einen parallel zur Feldforschung laufenden und dokumentierten Reflexionsprozeß des Ethnologen evaluiert werden. Es gibt nicht richtig oder falsch, sondern nur - je nach dem Ziel der Forschung und der zum Erreichen eingesetzten Methode - Sachadäquatheit. Verschiedene Perspektiven auf den gleichen Gegenstand können auf immer wieder andere Weise sachadäquat sein. Die Umsetzung des Feldforschungsergebnisses in den Text ist dann eine zweite Stufe der Interpretation und ein erneuter Verstehensprozeß. Für das im Text Beschriebene findet sich daher auch keine unmittelbare Repräsentation im Forschungsfeld.

Aus diesen Grundpositionen der Interpretativen Ethnologie werden wertende Schlußfolgerungen gezogen. Westliche Wissenschaftsmodelle und Kategorien, die an nichtwestliche Kulturen angelegt werden, verzerren und verbauen den Weg zur Welt des Anderen und deren Sinn und Bedeutung. Es wird autonom denkenden und handelnden Menschen Gewalt angetan und ihnen der Status von Mängelwesen ohne eigene Interpretationsautonomie gegeben. Ethnologen schlagen damit den antihumanistischen Weg von Dominanz und Macht ein, den sie schon früher im Schlepptau von Imperialismus und Kolonialismus gewählt haben (Clifford 1988, Clifford und Marcus 1986, Dumont 1978, Dwyer 1982, Geertz 1973, 1983b, Marcus und Fischer 1986, Rabinow 1977, Rabinow und Sullivan 1979, Ruby 1982, Ch. Taylor 1979).

Innerhalb dieses Umrisses interpretativer Positionen gibt es Ungleichzeitigkeit von Standpunkten und zahlreiche Differenzierungen. Die Auseinandersetzungen in der US-amerikanischen Zeitschrift "Current Anthropology" zwischen Vertretern der Interpretativen Ethnologie im Anschluß an relevante Aufsätze zeigen dies deutlich. Es gibt darüberhinaus nicht nur starre und feindselige Abgrenzungen, sondern auch Übergänge und vermittelnde Positionen zwischen Analytischer und Interpretativer Ethnologie. Ungeachtet dieser Einschränkung sollte aber in der Kontrastierung die unterschiedliche Annäherung an den ethnologischen Forschungsgegenstand deutlich geworden sein. Die dabei für die interpretative Ethnologie herausgestellten Positionen verweisen eindeutig auf Einflüsse aus verschiedenen Nachbarwissenschaften und aus der Philosophie mit wesentlich europäischem Hintergrund. Diese Einflüsse wurden von Vertretern der Interpretativen Ethnologie mit jeweils zeitlicher Verschiebung und in unterschiedlicher Intensität aufgegriffen.

#### EINFLÜSSE

Der schon erwähnte, entscheidende Begriff Hermeneutik, "Auslegungskunst", vereint zwei miteinander unauflöslich verbundene Aspekte, die in der Interpretativen Ethnologie allerdings nicht klar genug herausgearbeitet werden. Ein Grund für viele Mißverständnisse ist damit gelegt.

Hermeneutik meint einmal Methode und Regeln, die bei der Auslegung mit dem Ziel des Verstehens, etwa eines Textes, angewandt werden. Hermeneutik meint aber auch hermeneutisches Philosophieren: das Nachdenken über die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens überhaupt. Dazu gehört grundlegend die Reflexion über die existenzialen Bedingungen des Menschseins (Apel und v. Bormann et al. 1991: 24). Beide Aspekte sind in der Interpretativen bzw. Hermeneutischen Ethnologie enthalten (vgl. zu grundlegenden Problemen der Hermeneutik: Apel 1971, Betti 1967, Bubner und Cramer et al. 1970, Habermas und Heinrich et al. 1971, Riedel 1978, v. Wright 1974).

Edmund Husserl, Martin Heidegger, insbesondere aber Hans-Georg Gadamer haben, trotz aller Unterschiedlichkeit ihres Philosophierens, der Interpretativen Ethnologie eine wesentliche Botschaft vermittelt: die Phänomene der Welt sind nicht an sich gegeben und es gibt keine privilegierte Perspektive auf sie. Es ist vielmehr der Mensch, der Phänomene wahrnimmt und bezeichnet und bei diesem Wahrnehmungsprozeß seine Perspektive - je nach Vorverständnis, Motivation etc. - heranführt. Er interpretiert bzw. legt die Phänomene der Welt aus und gibt ihnen damit Bedeutung, *seine* Bedeutung. Das Phänomen, die Wahrnehmung des Phänomens, d.h. die Interpretation, und die Bedingungen, die die Wahrnehmung leiten, fallen zusammen. Beobachterferne Phänomene an sich kann es nicht geben.

Den Bedingungen der Wahrnehmung haben vor allem Heidegger und Gadamer besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Der Mensch steht in einem Zeitkontext, der Gegenwart und Vergangenheit umschließt und jenen Horizont zeichnet, auf den hin interpretiert und Sinn hergestellt wird. Je nach dem Zeitkontext, in dem Menschen stehen, muß sich die Wahrnehmung von Phänomenen verändern. Der über Interpretation erschlossene Zugang zur Welt in seiner Gebundenheit durch Sinn- und Interpretationshorizonte gilt für Menschen allgemein, aber eben auch für den Wissenschaftler. Er möchte Phänomene der Welt wissenschaftlich erkennen und muß sich klar machen, daß einerseits überlieferte und ge-

genwärtige wissenschaftliche Interpretationen, andererseits seine subjektive Wahrnehmung der Welt in den Erkenntnisprozeß eingehen. Das wissenschaftliche Ergebnis beinhaltet damit beides (Gadamer 1965).

Wie dieser komplexe Prozeß der Interpretation in der Wissenschaft methodisch abläuft, hat schon Wilhelm Dilthey mit wechselnden Positionen seit Ende des 19. Jahrhunderts zu erfassen versucht. Er stellte gleichzeitig die Hermeneutik als spezifisch geisteswissenschaftliche Methode heraus, in Abgrenzung zum analytischen, "zergliedernden" Erkenntnisverfahren in den Naturwissenschaften. Auf Dilthey greifen Husserl, Heidegger und Gadamer auf je unterschiedliche Weise zurück (Dilthey 1965, Gadamer 1984, Habermas 1984, Riedel 1984). Dilthey betonte die unsichtbare Bedeutung - abgeleitet aus Wünschen, Zielen, Emotionen, Normen, Werten -, die hinter sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen von Verhalten/Handeln in allen kulturellen Bereichen steht. Der Weg, diese Bedeutung zu erfassen, führt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von außen nach innen, im alltäglichen Leben wie eben auch in der Wissenschaft. Der Rückgriff des Wissenschaftlers auf sein eigenes Leben macht den Zugang zur Deutung fremden Lebens möglich. Gleichzeitig nutzt er seine wissenschaftlichen Kenntnisse über das zu untersuchende Einzelphänomen wie über den Gesamtkontext, in dem dieses steht. Beide Arten des Vorwissens werden an den Untersuchungsgegenstand interpretierend herangetragen und zwar in einem zirkelnden Verfahren - dem hermeneutischen Zirkel -, das als ein sich langsam aufbauender Verstehensprozeß, ein in der Erkenntnis voranschreitendes Hin- und Herdenken zwischen Untersuchendem und Untersuchtem abläuft.

Es geht bei diesem zirkelnden Verfahren aber nicht nur um ein Verstehen des Einzelphänomens, etwa in einem Text, sondern um ein Verstehen des Ganzen, etwa eines Textganzen, in dessen Kontext das Einzelphänomen erst seine Bedeutung erhält. So wie in der Philologie unterschieden wird zwischen der *Bedeutung* des einzelnen Wortes und dem *Sinn* des Satzganzen, zu dem das Wort gehört und aus dessen Kontext heraus es sich in seiner Bedeutung erhellt, so gilt dies auch für die Interpretation menschlicher Lebensäußerungen: das Einzelne und das Ganze erhellen sich beim zirkelnden Verstehensprozeß wechselseitig (Baßler

1988). Während analytisches Erkennen zergliedert und erst abschließend die Ergebnisse zum Ganzen zusammensetzt, wird im hermeneutischen Verfahren vermeintlich verstandenes Sinnganzes an die Deutung des Einzelnen, im Vorgriff auf einen ganzheitlichen Verstehensprozeß, von Anfang an herangeführt. Der undifferenzierte Gebrauch des Wortes *meaning* in der englischsprachigen Interpretativen Ethnologie sowohl für "Sinn" wie für "Bedeutung" verschleierte die generelle und methodische Beziehung zwischen Einzelem und Ganzem und hat viel zur Verwirrung beigetragen (vgl. zum semantischen Problem von *meaning* auch Hobart 1982, Tonkin 1982).

Die Bedeutung des Unterschieds wie des Zusammenhangs vom Einzelnen und Ganzen oder vom Besonderen und Allgemeinen ist wichtig, weil damit ein Kriterium für die Validität einer Interpretation eingeführt wird (vgl. zu diesem Problem: Hirsch 1967). Übergeordnete wissenschaftliche Erkenntnisabsicht innerhalb eines interpretativen/hermeneutischen Ansatzes zielt auf ein Verstehen des Ganzen ab: einer Epoche, einer Kultur, eines wirtschaftlichen, politischen, sozialen, religiösen jeweils raumzeitlich gebundenen Handlungskontexts. Das Sinnganze ist der Rahmen, in dem das Einzelne verstehbar wird und umgekehrt. Zwischen ermittelter Bedeutung (Einzelnes, Besonderes) und ermitteltem Sinn (Ganzes, Allgemeines) muß Kohärenz hergestellt sein. Sie ist das Abbild des methodisch sauberen hermeneutischen Zirkels. Widersprüche oder Unverständlichkeit der Schlußfolgerung für den *kompetenten* Leser zeigen, daß falsche Beziehungen hergestellt wurden, aus ungenügender Kenntnis oder mangelhafter Beurteilungsfähigkeit. Eine solche Interpretation überzeugt nicht; sie ist nicht evident und kann nicht nachvollzogen werden. Gelungene Nachvollziehbarkeit bzw. erfolgreiches Verstehen sind allerdings nicht mit Wahrheit gleichzusetzen. Andere Deutungen und Sinngebungen können, je nach Interpretationshorizont und Perspektive des Wissenschaftlers, dem Forschungsgegenstand ebenfalls angemessen sein, auch solche, die frühere Interpretationen durch größere Kompetenz oder neu herangetragene Aspekte korrigieren oder außer Geltung setzen. Es gibt also wissenschaftlichen Fortschritt (oder mit Geertz eine

"Verfeinerung der Debatte", Geertz 1973: 29), der nichts mit Intuition, Empathie oder gar Belieblichkeit zu tun hat (Boehm 1985, Geldsetzer 1989, Rabinow und Sullivan 1979: 7f., 19).

Schon Dilthey forderte von jenen Wissenschaften, die sich mit dem Leben und seinen Äußerungen beschäftigen, sich dem Leben selbst zuzuwenden; allein hier könne der Ausgangspunkt für ein Verstehen liegen. Den Sozialwissenschaften und auch der Ethnologie wurde diese Botschaft vor allem über den Soziologen Alfred Schütz vermittelt und damit zugleich ein konkreter Ausgangspunkt für Forschung gewiesen. In der Alltags- und Lebenswelt lassen sich Menschen in ihrem Handeln von subjektiven Sinngebungen leiten, die aber im sozialen Miteinanderhandeln über den Einzelnen hinausgehen, geteilt werden und damit intersubjektiv gelten. Soziale Wirklichkeit verstehen heißt, über die Untersuchung von konkretem Handeln den subjektiven und zugleich intersubjektiv zugänglichen Sinn des Handelns aufzudecken (Schütz 1932). Schütz will verstehen und dabei auch den objektiven Standpunkt des Wissenschaftlers einbringen, genauso wie schon vor ihm der Soziologe Max Weber. Für beide hat Verstehen nichts mit einem miterlebenden Hineinversetzen auf der Grundlage geteilten Menschseins zu tun. Der Wissenschaftler wahrt vielmehr Abstand zum Beobachteten. Er bemüht sich, soziales Handeln/soziale Wirklichkeit einerseits vom gemeinten Sinn her zu verstehen und *von innen* deutend zu erfassen, und andererseits *von außen*, über eine ursächliche Analyse der Umstände und Bedingungen der funktionalen Zusammenhänge und Regeln zu erklären. In diesem Verfahren ist auch die intersubjektive Überprüfbarkeit des Deutungsversuchs bzw. des wissenschaftlichen Verstehens angelegt (Esser 1991, Käsler 1979, Weiß 1975).

Die Frage an den Ethnologen, wie er es mit der Macht hält - im Feld, beim Schreiben, im wissenschaftspolitischen Kontext -, wurde in die Interpretative Ethnologie vor allem über die Rezeption der Kritischen Theorie und des Werks des französischen Philosophen Michel Foucault, ebenso von marxistischen und feministischen Ansätzen hineingetragen. Der wertneutrale Verstehensholismus, in dessen Rahmen der Ethnologe Fremdes und Unverständliches so scheinbar glatt im Verstehen auflöst,



abgehoben von den realen Machtverhältnissen postkolonialer Alltagswelt, wurde fragwürdig. Weiter an Relevanz gewonnen hat die Frage nach der Macht mit der postmodernen "Krise der Repräsentation" und der davon ausgehenden Beschäftigung mit der kolonialen Eingebundenheit des eigenen Fachs.

Zwei Schwerpunkte der Kritischen Theorie der älteren und jüngeren Frankfurter Schule scheinen in Variation in der Interpretativen Ethnologie immer wieder auf. Da ist die Kritik an der analytischen Wissenschaftstheorie (auch Szientismus, vgl. Schweizer in diesem Band), die die Welt verfügbar macht und Menschen für Herrschaftszwecke manipuliert. Sie ist gegen den Menschen gerichtet; ihre Vertreter erfüllen nicht die eigentliche Aufgabe von Wissenschaft: eine humanere und gerechtere Welt herbeizuführen (Horkheimer 1977, Horkheimer und Adorno 1947). Die zweite Anbindung an die Kritische Theorie erfolgt über die Schriften von Jürgen Habermas. Die von ihm betonte Interessengebundenheit von Wissenschaft sowie sein Entwurf von einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, in der intersubjektiver Sinn über den repressionsfreien, weil kritischen Diskurs ausgehandelt wird, ließen sich an die Situation des Ethnologen im Feld besonders gut anbinden. Verstehen eines Sinns ist für den Interpreten nur in der kritischen Rückbesinnung auf die eigene Position im Leben und im Kommunikationsprozeß möglich (Habermas 1968, 1971, 1981; vgl. auch Woolgar 1981).

Zu kritischer Wissenschaft, wenn auch von einer ganz anderen wissenschaftstheoretischen Position aus, hat Michel Foucault gerade die Ethnologen aufgerufen. Ihr besonderes Wissenspotential von fremden Kulturen läßt sich zur Kritik an der eigenen Kultur nutzen. Die Beziehung zwischen Wissen und Macht, wie sie sich an Diskurspraktiken der eigenen Vergangenheit herausarbeiten läßt, muß entlarvt und mit Hilfe von nichtabendländischen Lebensentwürfen kritisiert werden. Ethnologen sollen subversiv wirken, verunsichern, dekonstruieren und in Frage stellen. Das Verständnis Foucaults von Diskursen, "irgendwie geregelte Verknüpfungen oder Formationen von Aussagen" (Fink-Eitel 1989: 58), ist außerdem ein Angriff auf eine allzu glatte Auslegungspraxis: Diskurse können auch unzusammenhängend, gebrochen, fragmentarisch,

bedeutungslos, sogar nebensächlich sein. Wer nur Kohärenz, Regelmäßigkeit, Logik in sie hineinlegt, stellt eine gefährliche Harmonie her auf Kosten von realer Heterogenität des Diskurses und unter Ausblendung des spezifischen Wahrnehmungsfilters (Foucault 1973, 1974). Man kann - so P. Rabinow - nach Foucault (und anderen Poststrukturalisten wie Barthes, Bourdieu und vor allem Derrida) in der Ethnologie nicht mehr naiv über die soziale Welt schreiben (Rabinow 1985: 3; vgl. auch Dreyfus und Rabinow 1982). Diese gebrochene Diskursrealität mit ihrem von Foucault immer wieder betonten Machtaspekt löst allmählich jenen neutralen Diskursbegriff ab, den der französische Philosoph Paul Ricoeur an die Sozialwissenschaften, und auch an die Ethnologie, herangetragen hatte.

Von den zahlreichen Arbeiten Ricoeurs zur Hermeneutik haben Ethnologen eine besonders nachhaltig rezipiert: "Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen". Ihr Einfluß, vor allem in den 70er Jahren, liegt in der für viele Ethnologen einleuchtenden Gleichsetzung der Hermeneutik einerseits als Auslegung *schriftlicher Texte*, andererseits als Auslegung von *Handlungssituationen*. Ricoeur arbeitete charakteristische Eigenschaften von schriftlichen Texten heraus - flüchtige Sprachereignisse werden als Diskurse im Text "eingeschrieben", das Diskursganze ist mehr als die Addition der einzelnen Diskurse, viele Deutungen vom Sinn des Diskursganzen und der Bedeutung einzelner Diskurse sind möglich, jenseits der originären Intention des "einschreibenden" Autors - und übertrug sie auf die Forschungssituation jener Humanwissenschaften, die Handlungssituationen untersuchen. Handlungssituationen sind *wie* Texte und können "gelesen" werden: äußerlich erkennbare Handlungsereignisse (übertragen: Diskurse) sind offen für verschiedene Deutungen; es gibt die Intention des Handelnden und deren Deutung und daneben viele Möglichkeiten für andere Deutungen dieser Intention. So wie der Text "immer nur einen bestimmten Ausschnitt" möglicher Konstruktionen (realisiert), "werden beim Deuten durch Beteiligte am Handlungstext und durch Leser des schriftlichen Textes (unter ihnen jeweils auch der Ethnologe) immer wieder andere Deutungen möglich. Der Text ist offen, wenn auch begrenzt durch Auslegungen, die Sinn machen und wahrscheinlicher sind als andere (Ricoeur 1971). Indirekt wird hier von

Ricoeur schon das später so zentrale Problem der Beziehung zwischen den beiden Texten angesprochen, wenn auch noch nicht weiter vertieft (vgl. auch Brown 1987).

Mit dieser kursorischen Darstellung einiger in der Interpretativen Ethnologie besonders augenfälliger Einflüsse - man hätte andere und in ihrer Methode und Erkenntnisabsicht dynamischere Ansätze hinzufügen können wie den Symbolischen Interaktionismus (G.H. Mead), die Ethnomethodologie (H. Garfinkel), die Sprechakttheorie (J.L. Austin und J. Searle), den sprachkritischen Ansatz (Ch.S. Peirce), Einflüsse aus der Literaturkritik (und hier etwa K. Burke und W. Northrop) - sollte auf Verschiedenes hingewiesen werden. Zuallererst: Interpretative Ethnologie bleibt unklar, solange sie nicht in einen geisteswissenschaftlichen Forschungshorizont eingeordnet wird. Nicht vermittelt werden sollte der Eindruck, Interpretative Ethnologie sei lediglich die Summe disziplin-fremder Einflüsse; die ethnologische Feldforschungspraxis hat hier immer transformierend gewirkt und aus dem Fremden etwas Eigenes und Spezifisches gemacht. Ebenso verfehlt wäre es, angesichts des auf den ersten Blick oft irritierenden *Déjà-vu*-Erlebnisses beim Lesen von Originalquellen aus Historismus, Hermeneutik und Phänomenologie sowie der Verstehenden Soziologie oder des französischen Poststrukturalismus die Texte der Interpretativen Ethnologie als eine Art Plagiat negativ einzuordnen. Hier muß man positiver urteilen, etwa mit Geertz die Öffnung einer vor allem in Nordamerika zuvor abgeschotteten Ethnologie begrüßen (Handler 1991: 611) oder, anstatt das Fehlen einer eigenen Wissenschaftstradition zu beklagen, einfach akzeptieren, daß das Fach zusammen mit vielen Nachbarfächern eine gemeinsame wissenschaftstheoretische Grundproblematik teilt. Die Rezeption von verschiedenen Einflüssen demonstriert aber auch, daß die alten Disziplinengrenzen durch neue Diskussionszusammenhänge jenseits der Einzelwissenschaften zunehmend aufgehoben werden. Diese Interdisziplinarität ist für die Interpretative Ethnologie fundamental: sobald Interpretation nicht durch einen dogmatisch vorgegebenen Rahmen eingegrenzt ist, kann sie über Fachgrenzen hinausgreifen und Kenntnisse anderer Wissenschaften vom

Menschen einbeziehen. Nur so kann man innerhalb der Interpretativen Ethnologie zu Deutungen kommen, die ihrem komplexen Erkenntnisgegenstand - Kultur - angemessen sind.

#### FELDFORSCHUNG ALS INTERPRETATIVE PRAXIS

Das Problem wissenschaftlichen hermeneutischen Verstehens wird dort virulent - so sah es schon Dilthey -, wo "Unsicherheiten", "Schwierigkeiten", "Widersprüche" auftreten, etwa wenn gesicherte Traditionsdeutung zweifelhaft wird oder eine Begegnung mit fremden Kulturen stattfindet (Apel 1991: 373). Damit ist die Situation, der Ethnologen sich im Feld gegenübersehen, bereits umrissen (vgl. auch Libermann 1984).

Seit der Bewegung weg vom Lehnstuhl und hinein ins Feld ist Teilnehmende Beobachtung zum Etikett dessen geworden, was Ethnologen hier tun. Innerhalb dieser Strategie teilen analytisch und interpretativ arbeitende Ethnologen vieles: das Erlebnis der Fremdheit und des Nichtverstehens ebenso wie das Ziel, diese Situation zu überwinden. Beide sind, über Teilnehmen und Beobachten, wesentlich an der Produktion ihrer Daten beteiligt. Wie dieser Prozeß im einzelnen allerdings abläuft, ist - je nach Richtung - unterschiedlich.

Mit den oben umrissenen Grundpositionen, vertieft durch die Darlegung von dahinterstehenden Annahmen, wurden die Ziele der Interpretativen Ethnologie allgemein und auch bei der Feldarbeit schon eingeführt: es geht um das Herausfinden eines kulturspezifischen Blicks auf die Dinge bzw. eine Innensicht, die aber trotz Interpretation durch den Ethnologen ihr eigenes Recht behält. Der Mensch ist ein aktiver Bedeutungsgeber; er bestimmt seinen Platz im Leben/in der Welt deutend selbst. Feldforschung ist gleichbedeutend mit dem gezielten Versuch, diese Perspektive auf das Leben/die Welt in ihrer Eigenheit zu fassen.

Dieses Erfassen fremder Realität durch den Ethnologen schließt von vornherein Objektivität aus. Vertreter zweier unterschiedlicher Kulturen treffen im Verstehensprozeß aufeinander, tragen ihr Vorwissen heran

und bringen ihre Persönlichkeit ein. Der Ethnologe ist unaufhebbar mit dem eigenen und dem fremden Deutungsversuch verbunden, schon über seine bloße Präsenz, als Wissenschaftler und als Mensch. Eine interkulturelle Kommunikation baut sich über einen längeren Zeitraum auf, in dem sich die Partner einer ungewohnten und fremden Situation ausgesetzt sehen. Sie läuft ab im steten Hin und Her von Konstruktion und Rekonstruktion im Versuch zu verstehen, in vielen Schritten der Interpretation, der Verknüpfung von Einzelelementen und ihrer Inbeziehungsetzung zum Ganzen. Beobachten insbesondere von Handlungssituationen, Sprechen als Nachfragen, Sicherklärenlassen, Diskutieren, Aushandeln kommen zusammen. Beides, Sprechen und Handeln, sind in einen Kontext eingebettet und werden formal und inhaltlich von ihm mitbestimmt. Das gleiche gilt auch für Teilnehmer der untersuchten Kultur und die bei ihnen ablaufenden Interpretationsprozesse, in denen Bedeutung ebenfalls intersubjektiv und kontextabhängig ausgehandelt wird. Qualitative Methoden, wie unstrukturierte Interviews, Lebensgeschichten, die Aufnahme von Dialogen und Kommunikationssituationen, ebenso die minutiöse Beschreibung von sozialem Alltagshandeln sind typische Erhebungsverfahren (Denzin 1988, 1989, Jacob 1987, van Maanen 1983a, 1983b). Welche jeweils gewählt wird, ist nicht zuvor festgelegt. Die Methode mißt sich dem Forschungsgegenstand an und wird immer wieder flexibel, durch Interaktion mit Teilnehmern der untersuchten Kultur, festgelegt. Hier liegt ein Unterschied zu theoriegeleiteter analytischer Forschung, die das Verfahren, auch im Hinblick auf das Forschungsziel des interkulturellen Vergleichs, schon vor der Ankunft im Feld viel eindeutiger festlegt (zum Versuch, Ergebnisse interpretativer Forschung für einen interkulturellen Vergleich aufzubereiten vgl. Noblit und Hare 1988).

Inwieweit der Ethnologe dann interpretierend später beim Schreibprozeß eingreift, wie stark er seine Auslegung von Sinn und Bedeutung einbringt, etwa einen "Stil", ein "Muster", ein "Ethos", eine bestimmte "Weltsicht" herausarbeitet und "Schlüsselsymbole" als Ordnungsfaktoren für symbolische Beziehungen identifiziert, oder wie autonom er Texte aus dem Feld, etwa Dialoge, im geschriebenen Text für sich selbst spre-

chen läßt, ist ebenso unterschiedlich wie die Form und Intensität, in der er seine eigene Person in die Ethnographie integriert (Ortner 1973, Sperber 1981, Taylor und Bogdan 1984).

Zum Prozeß der Interpretation, allgemein und im Feld, hat sich immer wieder Clifford Geertz sowohl explizit wie auch in impliziter Demonstration innerhalb seiner ethnographischen Arbeiten geäußert. Geertz war ein einflußreicher Anreger der Interpretativen Ethnologie seit den 60er Jahren. Er wird hier als typischer Vertreter einer ersten Phase bis ungefähr 1980 vorgestellt. Man hätte auch andere Fachvertreter, etwa Victor Turner, wählen können, aber anhand der ausführlichen Kritik an den Interpretationsformen von Geertz läßt sich der Übergang zu einer zweiten Phase der Interpretativen Ethnologie besonders exemplarisch zeigen (zum Werk von Geertz vgl. Bakker 1988 und Shore 1988b). Geertz hat mit einer Aussage über Kultur einen programmatischen Ausgangspunkt gesetzt:

"Der Kulturbegriff, den ich 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. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen." (zitiert nach der deutschen Übersetzung 1983c: 9)

Damit ist das Forschungs- und Erkenntnisziel für Ethnographie, im Feld und beim Schreiben, umrissen. Geertz greift auf die Metapher des Textes zurück. Die Arbeit des Ethnologen im Feld ist wie das Lesen eines Ensembles von Texten und Untertexten; der Ethnologe kann diese Texte lesen, wenn auch mit einer gewissen Mühe: nämlich über die Schultern jener, denen sie wirklich gehören.

Zu einem solchen Text gehören Symbole mit zwei untrennbar miteinander verbundenen Seiten: eine konkrete, sinnlich wahrnehmbare - etwa Objekte, Worte, Töne, Gesten, soziale Beziehungen - und eine nicht sinnlich wahrnehmbare - die Bedeutung. Bedeutungen sind Vorstellungen, die sich an ein konkretes und eben sinnlich wahrnehmbares Vehikel anlegen. In Symbolen liegen entscheidende Informationen über die Welt sowie das Leben in der Welt und Anweisungen, wie man hier leben resp. handeln soll. Symbole genauso wie die in ihnen liegenden Bedeutungen formieren sich zum kulturellen Beziehungsganzen (zum Gewebe), dessen Teile (man könnte sagen: Fäden) interdependent sind. Die Bedeutungen der Symbole werden, je nach Kontext, von den Kulturteilnehmern festgelegt und intersubjektiv geteilt. Hier gibt es zwar Spielraum, aber keine Beliebigkeit.

Symbole werden in ihrer sinnlich wahrnehmbaren Seite im alltäglichen sozialen Handeln konkret eingesetzt und geben durch ihre nichtwahrnehmbare, aber dennoch direkt/indirekt bewußte Bedeutung dem Handeln eine bestimmte Richtung. Über Handlung ist Kultur (das Gewebe) öffentlich und intersubjektiv erfaßbar, zugänglich für Kulturteilnehmer, aber auch für den Ethnologen. Er wählt bei seiner Forschung eine für die Kultur repräsentative und öffentliche Situation aus. Er beobachtet, er fragt, aber will er die Symbole in ihrer Bedeutung voll erfassen, so reicht das nicht aus. Der Ethnologe wird daher selbst aktiv, er "liest" diese Bedeutungen, wenn auch unterstützt durch Kulturteilnehmer, und flicht die Einzelfäden zum Gewebe, deutet jetzt den Sinn des Ganzen, indem er etwa ein Gewebemuster erkennt, und legt dieses Interpretationsergebnis an die Elemente erneut deutend an. Interpretationen durchdringen sich: jene der Kulturteilnehmer, die in "Texten" bereits vorliegen, jene des Ethnologen, die Vorwissen einschließen, und schließlich entsteht in diesem Forschungsprozeß eine ganz neue Lesart.

Mit der Umsetzung in den zweiten Text - die Ethnographie - wird diese Lesart erneut transformiert. Auch diese Umdeutung für ein bestimmtes Publikum gehört unausweichlich zum umfassenden ethnographischen Prozeß, der mit der Ankunft im Feld begann. Geertz bezeichnet diesen komplexen Vorgang mit einem Begriff aus der Literaturwissenschaft als

"Dichte Beschreibung" (1983c). Dichte Beschreibung ist dem Schreiben von Novellen ähnlich. Imagination und Kreativität sind notwendig und überbrücken dabei den trotz aller Bemühungen immer fragmentarischen Zugang zur fremden Kultur, auch wenn diese literarische Freiheit durch das reale Leben realer Kulturteilnehmer eine Begrenzung findet.

Klassisches Beispiel für die Geertz'sche Art zu interpretieren, ist sein Aufsatz über den Hahnenkampf auf Bali (1972): der Hahnenkampf als öffentliches und repräsentatives Symbol für die Kultur Balis, eine Art Dramatisierung des Lebens auf der Mikroebene. Das Kulturelement (der Hahnenkampf) und die Gesamtkultur (Bali) werden bei der Deutung aufeinander bezogen; Sozialordnung, Menschenbild, Weltansicht werden auf Mikro- und Makroebene dadurch kohärent aneinander gebunden. Der Leser versteht jetzt das zuvor Rätselhafte und Unverständliche und kann der Lesart von Geertz folgen.

#### DIE PHASE KRITISCHER REFLEXION

Eine ernsthafte Kritik an den Arbeiten von Clifford Geertz beginnt erst Anfang der 80er Jahre. Sie richtet sich gegen programmatische und ethnographische Texte, die Geertz viele Jahre zuvor publiziert hatte, u.a. auch den "Hahnenkampf". Diese Kritik hat verschiedene Stoßrichtungen. Sie interessiert hier nur in jenen Aspekten, die ein Licht auf die Entwicklung der Interpretativen Ethnologie werfen. Wichtig ist die jetzt oft gestellte Frage nach der Autorität, mit der Geertz die Lesart seiner Texte absichert. Das Fazit der Kritiker ist: hier sprechen keine realen Menschen, sondern Typen, der Autor hält einen Monolog und unterschlägt den Dialog mit den fremden Kulturteilnehmern zugunsten der Anrede an einen Leser, der das Fremde glatt, ohne Brüche und vor allem verstehbar vorgesetzt erhält. Geertz baut sich auf als Autor mit Auslegungsmopol und Anspruch auf richtige Lesart vom privilegierten und distanzierten Standort aus, obwohl er doch selbst immer wieder die Vieldeutigkeit des "Feldtextes" betonte. Gleichzeitig bleibt er als interpretierender Autor unsichtbar. Damit ist die hermeneutische Praxis von Geertz angesprochen. Er zeichnet, so hält man ihm vor, den Prozeß der Auslegung nicht

nach, der Zirkel zwischen Mikro- und Makroebene wird beschworen, aber der Zusammenhang bleibt abstrakt, der Produktionsprozeß des Textes fehlt und entsprechend unklar in seiner Validität ist das Produkt. Geertz betreibt in Wahrheit und entgegen seiner Aussage, so Maranhao, keine Hermeneutische Ethnologie, sondern Symbolische Ethnologie, die zwar auch im interpretativen Paradigma angesiedelt ist, aber vom distanzierten Wissensvorsprung des Ethnologen aus abgehoben und in abstrakter Zusammenschau interpretiert (Clifford 1983b: 130ff., Crapanzano 1986: 52, 70ff., Dwyer 1982: 262f., Gratz-Meskini 1992: 111f., Harbsmeier 1986: 34, Maranhao 1985: 292, 300ff., Parker 1985, Rabinow 1986: 242f., Scheff 1986: 408, Watson 1989, Webster 1983: 190).

Der lebensweltliche Zusammenhang des Feldforschers Geertz, so wird moniert, fehlt in bezug auf den Interpretationsvorgang. Er fehlt aber auch, so die nächste Kritik aus praxistheoretischer und marxistischer Richtung - nicht zuletzt im Rückgriff auf Pierre Bourdieu (1972) -, als Problematisierung von Machtstrukturen und ihren Hintergründen, wie sie in jede Feldforschung hineinwirken. Bedeutung und Bedeutungszuweisung durch die Kulturteilnehmer wie den Ethnologen sind immer in soziale, wirtschaftliche und politische Bedingungen eingebunden, die Geertz weder ausreichend berücksichtigt, noch klar benennt. Eine ideale, harmonische Scheinwelt läßt sich so entwerfen (Asad 1983, Franke 1984, Keesing 1987, Nelson und Grossberg 1987, Roseberry 1982, Scholte 1986; vgl. auch Gratz-Meskini 1992: 88ff.).

Diese Kritiker teilen zwar nicht alle, aber doch entscheidende Grundpositionen mit Geertz. Sie sind sich einig, daß Ethnographie/Ethnologie ein "interpretatives Unternehmen" ist, daß es um Darstellung einer Innensicht geht und diese Wirklichkeit von phänomenologischen und hermeneutischen Positionen aus betrachtet werden muß. Interpretation und Hermeneutik werden also nicht in Frage gestellt, aber eine andere Umsetzung im Feld und beim Schreiben wird gefordert (zur Kritik "von außen", aus analytischer Sicht: Shankman 1984, 1985).

In der Kritik an Geertz ist eigentlich alles auf den Punkt gebracht, was während einer Evaluierung der Interpretativen Ethnologie zwischen 1975 und 1985 neu überdacht wird. Dieser Reflexionsprozeß ist ein für die Hermeneutik typisches Krisenphänomen: "Ihre theoretische Vertiefung hat die Hermeneutik immer dann erfahren, wenn das Verhältnis zur Tradition in eine Krise geriet und die Frage nach der richtigen Auslegung des Sinns überlieferter Texte ins Bewußtsein trat (Apel 1991: 280)." Höhepunkt - für manche Ethnologen vorläufiger, für andere abschließender - ist die Publikation von zwei Sammelbänden im Jahr 1986: "Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography", herausgegeben von James Clifford und George E. Marcus, Ergebnis eines Seminars 1984, und "Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences", herausgegeben von George E. Marcus und Michael M.J. Fischer. Die in diesen beiden Sammelbänden vertretenen Standpunkte werden im folgenden ohne Nennung einzelner Autoren einbezogen.

Die beiden Publikationen waren durch programmatische Arbeiten inhaltlich längst vorbereitet (Clifford 1981, Crapanzano 1977, Fabian 1983, Marcus 1980, Marcus und Cushman 1982, Rabinow 1985, Said 1978a, 1978b, D. Tedlock 1983) und durch die Veröffentlichung von Ethnographien vorangetrieben worden, die im geschriebenen Text ganz offen über die Frage reflektieren: "Was läuft im Feld wirklich ab?" (Exemplarisch: Dumont 1978, Rabinow 1977 und Crapanzano 1980, vgl. auch die Übersicht bei B. Tedlock 1991). Praxis-orientierte, marxistische Autoren und feministische Autorinnen betonten gleichzeitig die machtpolitische und wirtschaftliche Verflechtung jeder ethnographischen Feldarbeit. Parallel dazu war die Historisierung des Fachs vorangetrieben worden, unter dem Schlagwort *observers observed* (u.a. Clifford 1980, 1983a, Marcus 1985, Stocking 1983). Seit Anfang des Jahrhunderts publizierte Feldforschungsberichte und Ethnographien wurden dabei auf Formen der Darstellung untersucht und in Beziehung zu einer rekonstruierten Feldforschungsrealität gesetzt. Die verspätete Kritik an Geertz hat ihren Grund also in einer ganz allgemein wachsenden Reflexion. Die kritische Evaluierung seiner Arbeiten mit der Frage: "Was tut Geertz, gemessen an seinem Anspruch, hermeneutische Ethnologie zu betreiben, wirklich?",

wird zum Anlaß für weiteres Nachdenken. Wie andere Ethnographen auch (u.a. Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Evans-Pritchard, Margaret Mead, Marcel Griaule) wird Geertz historisiert.

Das Interesse für die Produktion ethnographischer Texte ist auch ein Ergebnis der Öffnung des Fachs zu Literaturwissenschaft und insbesondere Literaturkritik. Gemeinsame Problemstellungen werden entdeckt, so Fragen nach den allgemeinen und historischen Bedingungen von Textproduktion und nach der Eingebundenheit des Autors in den Interpretationsprozeß. Geertz selbst hatte auf die enge inhaltliche Beziehung zu diesen Nachbardisziplinen schon früher, unter Berufung auf Kenneth Burke, Northrop Frye und Hayden White, hingewiesen, ebenso seit Mitte der 70er Jahre Victor Turner, einer der wichtigsten Vertreter der Symbolischen Ethnologie. Jetzt werden die Gemeinsamkeiten aufgegriffen, aber noch um einen Aspekt erweitert: beide, Ethnologen wie Literaturkritiker, waren oft genug Komplizen der Macht, unterstützten dominante ideologische Diskurse und unterdrückten die vielen oppositionellen Stimmen (Benson 1990, Burke 1969, Frye 1971, Hall und Abbas 1986, Keesing 1987, White 1973 und 1978).

#### FRAGEN AN DIE ETHNOGRAPHIE

Bei dieser Reflexion über den ethnographischen Text stehen im Mittelpunkt die Fragen: was bildet er ab, für was steht er (Repräsentation), auf was in der Feldrealität bezieht er sich (Referentialität), auf welche Weise wird das, was der Ethnologe darzustellen behauptet, untermauert, wie bringt er sich als Autor dabei ein (Autorität) und wie wird die Forschungssituation integriert (Authentizität). Gerade die letzte Frage nach der Authentizität des Textes zieht eine weitere nach sich: die Frage nach dem Kontext. Wie war die Beziehung des Ethnologen zum Anderen, wie die Einbindung von Ethnologe und Kulturteilnehmern während der Feldforschung in politisch-ökonomische Prozesse? Die Frage nach dem Kontext wird auch für den schriftlichen Text gestellt. Es geht um die Seinsverbundenheit (Karl Mannheim) und Standortgebundenheit (Jürgen

Habermas) des Ethnologen, die wissenschaftliche Entscheidungen mitbestimmen, aber auch um die Bedingungen des Schreibens einer Ethnographie (vgl. auch Anderson und Chock 1986, Manganaro 1990, Scholte 1987).

Das Nachdenken führt zu beunruhigenden, verunsichernden Antworten. Beim Schreiben der Ethnographie ist der Autor getrennt von jenem Umfeld, aus dem er diejenigen kulturellen Texte mitbrachte, die er dann erst zu Hause in einen zweiten Text umsetzen will. Aus Feldarbeit wird Büroarbeit und zwischen beiden Tätigkeiten liegt noch dazu oft eine erhebliche Zeitspanne. Präsent beim Schreiben ist der universitäre und wissenschaftliche Kontext. Die Kollegen werden zu unsichtbaren Diskurspartnern; sie sind die späteren Leser mit Einfluß auf die Karriere. Der Ethnologe teilt beim Schreiben ein und ordnet zu. Er fixiert die Situation im Feld schriftlich: eine lebendige Sprach- und Handlungssituation wird in veränderter und fremder Sprache "eingeschrieben". Zwei Texte liegen jetzt vor, von denen der eine - über Dekodieren, Dechiffrieren, Auslegen (Deuten, Interpretieren), Übersetzen - aus dem anderen entstand. Was vorher im Feld eher zufällig war und nur halb verstanden wurde, erhält jetzt eine fragwürdige Endgültigkeit. Die Bedingungen dieser Textproduktion haben also ihre eigenen Regeln: der schriftliche Text ist nicht die Abbildung einer erlebten Feldforschungswirklichkeit, sondern deren hermeneutische Transformation und damit ein Konstrukt eigener Art. Die Ethnographie ist die Interpretation einer Interpretation (Anderson 1986, Clifford 1983b, Felappa 1986, Fernandez 1985, Hastrup 1986, Marcus 1980; vgl. zum speziellen Problem des Einflusses von wissenschaftlichen Traditionen auf die Interpretation: Fardon 1990).

Wenn man von solchen Schlußfolgerungen ausgeht, wird die Repräsentation zum Problem: was stellt der Text dar, welche Kultur wird hier abgebildet? Die früher nie in Frage gestellte Abbildqualität ist jetzt unsicher; wie in Nachbarfächern ist die "Krise der Repräsentation" jetzt auch in der Ethnologie spürbar. Sie ist auch eine Krise der Sprache. Analytische Begriffe, Theorien, Paradigmata, auf die man bisher ohne langes

Nachdenken zurückgriff, werden jetzt verworfen, da der Gegenstand durch sie verzerrt wird. Aber mit welchen Worten, in welcher Sprache soll man jetzt darstellen bzw. repräsentieren?

Das Problem der Referentialität schließt sich direkt an jenes der Repräsentation an. Hier wird gefragt, ob das im Text dargestellte Abbild zum Originalbild noch in angemessener Beziehung steht. Die Antwort ist negativ: mit rhetorischen Kniffen und unaufrichtigen Tricks wird häufig die wahre Beziehung verschleiert; wie es tatsächlich war, erfährt der Leser nicht. Diese "Krise der Rhetorik" trägt weiter zur Verunsicherung bei.

Mit den Begriffen "Authentizität" und "Autorität" wird die Rolle des Ethnologen, im Feld wie auch beim Schreiben, ganz direkt in die Diskussion eingebracht. Wenn schon Repräsentation, Referentialität und Rhetorik zweifelhaft sind, wie authentisch - im Sinn von echt, zuverlässig, glaubwürdig - ist dann die Ethnographie? Durch Fotos oder eine Beschreibung in Ichform soll man sich nicht länger blenden lassen. Von der Authentizität aus stellt sich auch die Frage nach der Autorität neu. In "klassischen" Ethnographien galt sie unangefochten: was der Ethnologe als erlebte Wirklichkeit beschrieb, besaß Wahrheitsanspruch. Jetzt wird darüber nachgedacht: wie stützt der Ethnologe die von ihm beanspruchte Autorität ab, und sind die dabei eingesetzten Mittel überzeugend?

Der Weg der Reflexion, über die Ethnographie und der Selbstreflexion, über die eigene Tätigkeit führt also, vom Text als Ort dieser Reflexion ausgehend, immer wieder zurück ins Feld, zum "Originaltext" (vgl. zum Begriff der Reflexivität: Babcock 1980, Bell und Newby 1981, Gruenberg 1978). Doch mit dem Vorwärtsdrängen der Kritik ist der Text längst nicht mehr der neutrale Diskurs von Ricoeur, der in ausgewogener Zirkelbewegung bei der Feldforschung gelesen wird. Schon der Begriff des Textes zusammen mit der Vorstellung vom "Lesen eines Textes" wird jetzt als zu statisch in Frage gestellt. Wenn Sprechsituationen im Feld fließend, unsicher, doppeldeutig sind, dann wird mit der Vorstellung vom "Lesen eines Textes" das Mißverständnis genährt, daß Lesbarkeit ebenso wie "richtige" Übersetzung gesichert seien. Den

fragmentarischen und gebrochenen Charakter des Diskurses und Dialogs zwischen Menschen, eingebettet in wechselnde Kommunikationskontexte, zu betonen, scheint der Situation jetzt adäquater zu sein.

Machtbeziehungen - schon mehrfach angesprochen - sind Teil jedes Dialogs und Diskurses. Entsprechend müssen sie bedacht werden, im Feld wie in der Ethnographie. Im Feld ist die Beziehung vom Ethnologen zu den Kulturteilnehmern asymmetrisch. Der Ethnologe gehört immer zur dominanten Seite und ist oft, ohne es zu wollen, in einen Unterdrückungsapparat verstrickt. Er trägt die Sprache der Macht über die Wahl von Begriffen später auch in seinen schriftlichen Text hinein. Damit kommt zum allgemeinen ethischen Problem von Feldforschung ein weiteres ethisches Problem - das der Übersetzung - hinzu. Um diese Sprache der Macht in ihren Metaphern und Tropen im Feld und beim Schreiben überhaupt wahrnehmen zu können, muß der Ethnologe die Machtsituation als solche erkannt haben.

Machtbeziehungen aufzudecken, kann aber nicht beim Ethnologen stehenbleiben; Reden und Handeln von Kulturteilnehmern müssen genauso überprüft werden. Beides wurde von Ethnologen bisher über der vorrangigen Suche nach Sinn und Bedeutung in idealistischer Abgehobenheit vergessen. Bedeutungszuweisung ist aber sozial eingebunden und zugleich gebunden durch jene, die deuten. Wer deutet was, für wen und warum, wer weiß was, und wie setzt er dieses Wissen ein, sind jetzt Fragen, die darauf hinweisen, daß Beobachtungen und Aussagen unter sozialen und wissenssoziologischen Kriterien differenziert werden müssen. Globale und nationale, soziale, politische und wirtschaftliche Interessen sind in jeder Alltagswelt präsent; das angeblich Ganze, der entschlüsselte Gesamtsinn ist ohne ihre Berücksichtigung nicht nur unvollständig, sondern wirklichkeitsfern. Machtbeziehungen werden über Sprache ausgedrückt. Eine semantische Ethnologie sollte daher Sprechsituationen in ihrem sozialen Kontext aufnehmen und untersuchen. Mit dieser letzten Forderung wird auch die Methode im Feld verschoben: es reicht nicht mehr, vorrangig das bedeutungsvolle soziale Ereignis in seiner Interaktionsstruktur zu erfassen; die Handelnden müssen stärker als bisher selbst zum Sprechen gebracht werden (Asad 1979: 619, Cotton

1989, Crick 1982: 18, Harbsmeier 1986: 34, Hill 1986, Keesing 1987: 166, Mitchell 1983, Parkin 1982: Xiff., Scholte 1984: 540; zur semantischen Ethnologie vgl. Crick 1975 und Parkin 1982).

Die intensive, fast schon obsessive Beschäftigung mit dem ethnographischen Text hat immer auch die Feldforschungssituation und den hier agierenden Ethnologen beleuchtet. Was also ist vor diesem Hintergrund der Text bzw. die Ethnographie? Die Antwort wird von der Feldsituation her gegeben: wenn der Forschungsgegenstand vieldeutig ist und immer wieder anders vom Ethnologen wahrgenommen werden kann, je nach Standortgebundenheit, Seinsverbundenheit, Sinnhorizont und entsprechender Perspektive - so wie dies auch für Kulturteilnehmer gilt -, dann handelt der Text vom "Selbst" *und* vom "Anderen". Er trägt gewollt, aber auch ungewollt biographische Züge, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, er ist parteilich und zeigt eine Teilansicht. Der Text ist *eine* Geschichte und *eine* Interpretation unter anderen, er zeigt *eine* Perspektive unter vielen möglichen. Die "Polyphonie" unterschiedlicher ethnographischer Texte oder ethnographischer Perspektiven ist unausweichlich; ein postmoderner Relativismus wird postuliert (Anderson 1986: 64, Crick 1982: 15f., Diamond 1980: 1ff., Clifford und Marcus 1986, Hastrup 1986: 11, Marcus und Fischer 1986, Rose 1990: 5, Sanjek 1990: 409, van Maanen 1988).

Von all diesen krisenhaften Einsichten her läßt sich schließlich ganz neu nach der Beziehung zwischen Ethnographie und Literatur fragen. Je nach radikaler Entlarvung oder moderater Einschätzung der Feldforschungssituation und ihrer Beziehung zum geschriebenen Text wird hier klassifiziert: die Ethnographie steht *zwischen* Novelle und wissenschaftlicher Abhandlung, *zwischen* Erzählung und Beschreibung (so wie *creative non-fiction* im Journalismus), oder sie *ist* Novelle, Roman, impressionistische Erzählung oder Allegorie (Agar 1990: 76ff., Clifford und Marcus 1986, Geertz 1988, Marcus und Fischer 1986; vgl. auch Schmidt 1981, 1984 sowie Webster 1982).

## DIFFERENZIERTE ANTWORTEN

Die Reflexion über das Fach, seine Erkenntnisziele, seine lange Geschichte der Fehler und Mißverständnisse, die Selbstreflexion über die eigene Teilhabe im Feld und Gebundenheit beim Schreiben und die daraus abgeleitete Kritik und Selbstkritik (vgl. DeVita 1990 als Beispiel) haben verunsichert und ein Vakuum geschaffen, in dem viele Vertreter der Interpretativen Ethnologie allerdings die große Chance für eine Veränderung, wenn nicht gar für einen Neubeginn sehen. Wie auf diesen "experimentellen Augenblick" (vgl. den Titel von Marcus und Fischer 1986) im einzelnen reagiert wird, ist unterschiedlich. Das gilt besonders für Ethnologinnen (Fraser und Nicholson 1988, Gordon 1988, Mascia-Lees und Sharpe et al. 1989, Minh-ha 1989). Es läßt sich jedenfalls eine Meinungspluralität als Antwort auf die Frage feststellen: "Was haben wir aus der Krisendiskussion gelernt?" Ich kann hier nur wenige Hinweise auf Umsetzungen geben (vgl. auch Kapferer 1988).

Das Aufdecken des kolonialen Entstehungszusammenhangs und der machtpolitischen Verflechtung des Faches sowie das Infragestellen westlicher Wissenschaft, ihrer Theorien und Begriffssprache als kulturelle Konstrukte und zugleich Instrumente von Unterdrückung haben zur Forderung nach Dekonstruktion geführt, als der Offenlegung von Zeit-, Raum- und Standortgebundenheit von Sprache und Begriffen, mit denen das Fremde bisher so leicht beschreibbar war. Diese Dekonstruktion führt über den Umweg des Fremden aber zur westlichen Ausgangskultur zurück und wird hier zur Kulturkritik. Diese "repatrierte Ethnologie" oder "Ethnologie zu Hause" macht Vertrautes unvertraut, enttarnt Gewohntes, benutzt das Fremde, um im Eigenen subversiv zu wirken, und verunsichert das bisher fraglose Verstehen der eigenen Kultur (Cole 1977, Culler 1982, Dorst 1989, Jackson 1987, Marcus und Fischer 1986, Messerschmidt 1981, Rose 1987, 1989).



Reflexion und Kritik führen auch zu neuen Formen der Wiedergabe von Felderfahrung. Wer den Schnitt zwischen Text und Feld als radikal empfindet, kann sich frei für ganz andere Formen der Darstellung entscheiden, die außerhalb des Interpretativen Wissenschaftsparadigmas liegen. In diesen "post-paradigmatischen" Darstellungsformen sind Repräsentation und Referentialität oder auch der hermeneutische Zirkel mit seiner Forderung nach Kohärenz und Evidenz längst aufgegeben. Sie werden durch "Evokation" ersetzt: die Welt wird durch Schreiben in bildhafter und poetischer Sprache real. Die so evozierte Welt ist neu, ist weder Abbild noch Übersetzung. Hierher gehört vor allem die Ethnopoetik mit ihrer evokativen Sprache. Mit dichterischen Formen wird auf Dekonstruktion und Kulturkritik reagiert und so die Botschaft übermittelt, daß ein kultureller Diskurs niemals in einen anderen überführt werden kann, Kulturen eben nicht "gelesen" werden können, und daß es außerdem herkömmliche Ethnologie und Feldforschung in der heutigen Welt eigentlich nicht mehr geben darf (vgl. insbesondere Clifford und Marcus 1986 sowie Marcus und Fischer 1986, darin insbesondere Tyler 1986a; Maranhao 1985: 291, Prattis 1985a, 1985b, Rothenberg und Rothenberg 1983, Tyler 1984, 1986b, 1987b).

Die nächste Lösung geht in entgegengesetzte Richtung. Wurde eben der Text über Evokation aus der Bindung an die Feldforschung entlassen, so soll er hier, soweit irgend möglich, über radikalen Empirizismus zum Abbild der Feldforschung und der hier geführten Dialoge gemacht werden. Die Kulturteilnehmer sprechen im Text selbst. Es wird keine Synthetisierung oder Kohärenz mehr auf Kosten der vielen und auch konträren Stimmen vorgenommen. Dabei wird Unübersetzbarkeit der Rede zugelassen. Der Text wird "polyphon", "multivokal" oder "heteroglott". Ob diese Ansprüche eingehalten werden können, ist allerdings umstritten. Trotz aller Anstrengungen kann durch den bewußten Prozeß des Schreibens eben doch kein Naturalismus hervorgebracht werden. Der Text kann den Dialog letztendlich nur durch Vermittlung des Ethnologen als dominantem Autor repräsentieren. Auch dieser Dialog muß sich eben den Regeln des Schreibens unterwerfen; er ist transformiertes literarisches Produkt. Immerhin, der Versuch der dialogischen Repräsentation wird auch von Zweiflern als eine Einlassung auf die Lebenswelt des An-

deren genommen und damit positiv beurteilt. Die Abbildung des Dialogs soll in eine minutiöse Offenlegung der Feldforschungssituation eingebettet sein, in der persönliche, praktische und ethnographische Erfahrungen und ihre Beziehung zum Wissenserwerb nachgezeichnet werden. Ein extremer Relativismus ist in diesem radikalen Empirizismus angelegt (Clifford 1983b: 134f., Dumont 1986, Dwyer 1979, Feld 1987, Jackson, M. 1989, Rose 1986, 1990, Tedlock 1987: 329, Tyler 1987a: 58, Tyler 1987b: 341).

Dieser Ansatz macht allerdings nicht beim rein formalen Kriterium einer neuen Textgestaltung halt. Für einige Ethnologen ist dies nur die sichtbare Oberfläche. Es geht ihnen damit auch um die Umsetzung eines *radikal* neuen Verständnisses von Ethnologie als einer kritischen Wissenschaft, die sich um eine "demokratische Epistemologie" bemühen muß, die Unterdrückten zu Wort kommen lassen will und die verkrusteten Strukturen des Wissenschaftsbetriebs zu überwinden versucht. Hier geht es nicht mehr um den Zusammenhang oder Bruch zwischen Ethnographie im Feld und Ethnographie als Text, sondern um die Beziehung zwischen dem gelebten Leben des Ethnologen und dem Text. Ethnographie als "eine Form zu leben" wird gefordert:

"Do radical ethnography, one that gets you closer to those you study at the risk of going native and never returning; it is hoped, at least, that you will not again embrace the received assumptions with which you, inheriting your academic texts, methods, and corporate academic culture, began."

(Rose 1990: 12)

Im Zeichen der postmodernen Unsicherheit gegenüber den Traditionen (vgl. zum Begriff "Postmoderne" Featherstone 1988, Foster 1985, B. Turner 1990) haben Ethnologen ein neues Verhältnis zu Fragen der Ethik gefunden. Ethische Probleme beginnen im Feld und setzen sich beim Schreiben fort. Postmoderne Ethnographie soll für eine Pluralität von Stimmen stehen, die außerdem nicht mehr der wissenschaftlichen Objektivität zuliebe in Anonymität aufgelöst werden. Ethnologen übernehmen damit Verantwortung gegenüber den Partnern im Feld. Für

manche Vertreter der Interpretativen Ethnologie hat eine "Neue Ethnographie" bzw. eine "Humanistische Ethnographie" begonnen. Ethnographie ist *eine* Möglichkeit, gegen Unterdrückung, Ungleichheit, Ausbeutung, Imperialismus und Rassismus zu wirken (Clifford und Marcus 1986, Marcus und Fischer 1986). Hier wird, ohne den Bezug explizit herzustellen, an moralische Positionen interpretativer hermeneutischer Wissenschaft angeknüpft. Sie ist niemals wertfrei; sie ist vielmehr immer moralische Wissenschaft und verlangt, "... um erfolgreich betrieben zu werden, ein hohes Maß an Selbsterkenntnis, die Freiheit von Illusionen - im Sinne von Irrtümern, die in der eigenen Lebensart verwurzelt sind und zum Ausdruck kommen; denn unsere Unfähigkeit, zu verstehen, wurzelt in unseren eigenen Selbst-Definitionen, folglich in dem, was wir sind" (Ch. Taylor 1985: 224f).

#### RÜCKBESINNUNG AUF TEXT UND KONTEXT

Wie Ethnologie und Ethnographie in einer postmodernen Welt betrieben werden sollen, ist unter Anhängern des interpretativen Ansatzes - wie sich eben gezeigt hat - umstritten. Da gibt es die schon zitierten extremen Stimmen, die von einer grundsätzlichen Nichtbeschreibbarkeit des Fremden ausgehen, und wieder andere, die einen solchen Standpunkt als "epistemologische Hypochondrie" abtun, Kritik an postmoderner Radikalität üben und eine "Post-Marcus-Fischer-Ära" proklamieren, in der zwar Ergebnisse der langjährigen Diskussion fruchtbar gemacht werden sollen, Ethnographie sich aber dennoch nicht in Autobiographie, Roman, Memoiren oder Gedichten auflöst oder Ethnologie als Fach zu einer Subdisziplin der Literaturwissenschaft wird (Fardon 1990: 17ff., Geertz 1988: 71, Roth 1989, Sanjek 1991: 620). Für Vertreter dieser Position innerhalb der Interpretativen Ethnologie hat die langjährige Debatte ihren Abschluß gefunden. Die Meinung des englischen Ethnologen David Parkin steht dafür:

"The recent volume edited by Clifford and Marcus (=Writing Culture, I.S.) does indeed have the romantic feel of the last waltz and probably salutes the end of an exciting interlude from which much has been gained, if much also excluded." (Parkin 1990: 200)

Aus dieser "gemäßigten" Richtung wird die alte Frage nach der Validität ethnographischer Texte gestellt. Die Antwort soll darlegen, was mit Erkennen und Interpretieren, bei allem kritisch sensibilisierten Bewußtsein, in Anspruch genommen wird. Weder radikaler Empirizismus, noch postmoderner Relativismus oder die Abtretung der Verantwortung des Autors an Dialogpartner werden hier als Lösung der Validitätsfrage akzeptiert.

Vertreter der Interpretativen Ethnologie reagieren damit aber nicht nur auf Probleme, die an sie aus den eigenen Reihen herangetragen werden, sondern auch auf die immer gleichen Kritikpunkte, die Vertreter der analytischen Richtung vorbringen: indigene Deutungsversuche läßt man einfach gelten, hinterfragt oder überprüft sie nicht weiter durch Heranführen einer Theorie "von außen", der Objektivitätsanspruch von Wissenschaft wird aufgegeben und dafür die Subjektivität von Informanten und Ethnologen akzeptiert, gleichzeitig werden die erkennbaren Dinge der Welt nur noch über Bedeutunggeben als real zugelassen, alles ist beliebig, nicht nachprüfbar und damit auch unwissenschaftlich (Bernard und Pelto et al. 1986: 388, Hastrup 1986: 8, Keesing 1989: 471, Nader 1988: 153, Sangren 1988: 278, J. Spencer 1989: 161; vgl. zu diesen Diskussionen auch O'Meara 1989, Polier und Roseberry 1989, Roth 1989, Watson 1987).

Das Problem der Validität läßt sich, bei Zugrundelegen einer interpretativen Position, auf die folgenden Fragen zuspitzen: wenn Perspektivität akzeptiert wird, wo liegt der Unterschied zwischen guter und schlechter Interpretation? Viele Ethnographien sind möglich, aber nicht alle sind glaubhaft. Woran lassen sich Verzerrungen, Mystifizierung, Mißinterpretation erkennen? Schon die praxistheoretische Kritik hatte hier unter

einem bestimmten Blickwinkel angesetzt. Validität war schon immer ein Problem der Hermeneutik, wenn es um die Auseinandersetzung mit positivistischen und neo-positivistischen wissenschaftstheoretischen Positionen ging. Dabei wurde sie häufig allzu leicht am Validitätsanspruch analytischer Verfahren gemessen, beurteilt und vor allem verurteilt, anstatt daß ihre Vertreter offen und selbstbewußt vom falschverstandenen und längst überholten Ideal der "korrekt" abbildenden Naturwissenschaftlichen Abstand nahmen und eine eigene und andere Definition von Validität für sich beanspruchten (Agar 1990: 83f., Carrithers 1990: 263ff., Fish 1982, Keesing 1987: 167, 202, 215, Keesing: 1989: 459, 469, Latour und Woolgar 1979, Sangren 1988: 277, Shore 1988a: 170, M.K. Taylor 1985: 174).

Eine solche Neudefinition von Validität, in Abgrenzung zum Validitätsbegriff des analytischen Ansatzes, wird als einer der vielen Wege aus der Krise heute eingeschlagen. Sie basiert auf der offengelegten Beziehung von Feldforschung und Ethnographie, von Kontext und Text. Diese Beziehung entspricht *nicht* der Repräsentation im alten Sinne - die Ethnographie ist auch hier das Ergebnis von Interpretation und damit literarisches Oeuvre - oder fordert Abbildqualität gemäß eines radikalen Empirizismus. Beides wird aus erkenntnistheoretischen und pragmatischen Gründen verworfen. Es ist vielmehr das bewußte Nachzeichnen des "ethnographischen Weges", die "Beobachtung der Teilnahme", über die die Validität eines ethnographischen Textes beurteilt werden kann. Zu diesem Nachzeichnen gehören das Vorverständnis ebenso wie die einzelnen Phasen im Verstehensprozeß; Kontext und Text werden als aufeinander beziehbare Forschungsprozesse, wenn auch mit Brüchen, zusammengeführt. Egozentrische Selbstreflexion, durch die das Selbst über den Umweg des Anderen definiert wird (Mascia-Lees und Cohen 1991: 230), gehört nicht dazu. Es geht um das pragmatische Zurückgreifen auf das Machbare: die komplexen Vorgänge bei Feldforschung und Schreibprozeß können aus praktischen und außerdem im Bereich der (Tiefen-) Psychologie liegenden Gründen niemals Schritt für Schritt erhellt werden. Man muß sich damit abfinden, daß die Einsichtnahme Grenzen hat (Agar 1990: 84, Bachnik 1987: 25, Crick 1982: 16ff., Sanjek 1990: 394ff.). Gleichzeitig wird an Perspektivität festgehalten, aber sie wird

über die Offenlegung ihrer Bedingungen als Validitätsrahmen genutzt, innerhalb dessen Interpretation abläuft. In diesem abgesteckten Bereich liegt der Prüfstein für das, was zulässig, glaubhaft, überzeugend ist. Der Ethnologe ist eben kein freier Schriftsteller. Der Vorwurf der Beliebigkeit einer Interpretation - man glaubt sie oder auch nicht -, ist von ihr überzeugt oder auch nicht ist daher nicht mehr relevant, und Authentizität, gemessen am selbst abgesteckten Authentizitätsrahmen, kann hergestellt werden (Carrithers 1990: 265, Sanjek 1990: 401ff.).

Diese Forderung nach Offenlegung darf aber nicht mit dem formal gleichen, aber von Funktion und Ziel her ganz anderen Postulat der Analytischen Ethnologie verwechselt werden. In der Analytischen Ethnologie sollen über Offenlegung zuallererst (theoretische) Zuverlässigkeit (*reliability*), Nachprüfbarkeit (*verification*) und Wiederholbarkeit (*replicability*) als entscheidende Teile eines methodisch sauberen Verfahrens sichergestellt werden. Für Vertreter der Interpretativen Ethnologie sind dagegen die Bedingungen der Feldforschung und später des Schreibens - also das, was im einzelnen offengelegt wird - in den Erkenntnisprozeß selbst involviert. Der subjektive Beitrag bleibt unveräußerlicher und positiv bewerteter Teil des Verstehens. Die Forderung nach "Zuverlässigkeit" und "Nachprüfbarkeit" gehört im interpretativen Verfahren mit zur offengelegten Perspektive in ihrer Begrenztheit. "Wiederholbarkeit" dagegen ist keine Forderung, da auf Testen von Hypothesen zugunsten von Pluralität bzw. Perspektivität verzichtet wird (vgl. auch Johnson 1990: 15ff. und Kirk und Miller 1986). Was aber bedeuten diese scheinbar unverträglichen Forderungen an wissenschaftliche Methode für die Gleichzeitigkeit beider Ansätze innerhalb der Ethnologie?

## SCHLUSSBEMERKUNG:

## ZUR DICHOTOMIE DER RICHTUNGEN IN DER ETHNOLOGIE

Der Streit zwischen Vertretern der analytischen und interpretativen Richtung in der Ethnologie ist nicht neu. In den USA erreichte er einen vorläufigen Höhepunkt in den 40er und 50er Jahren, als Ethnologen sich wieder zunehmend auf die Suche nach Generalisierungen, unabhängig von Zeit und Raum, machten und mit dem Übervater Franz Boas und seiner partikularistischen Sichtweise auf Kultur scharf abrechneten. Mit der "interpretativen Wende" wurde die Auseinandersetzung wiederbelebt und alte Marksteine der Abgrenzung werden neu gesetzt. Gerade in letzter Zeit ist allerdings das Bemühen deutlich spürbar, unter Ausklammern der extremen Randpositionen auf beiden Seiten, der jeweils anderen Richtung nicht mehr einfach die wissenschaftliche Existenzberechtigung abzusprechen. Die unterschiedlichen Standpunkte in bezug auf zentrale Positionen bleiben dabei zwar durchaus bewußt - insbesondere zum Status von Realität und Objektivität -, aber gleichzeitig wird versucht, die Beziehung der Methoden zueinander und die Qualität der mit ihnen erhobenen Daten neu zu definieren. Komplementarität wird dabei als Lösung eingeführt: was in einem Ansatz thematisch ausgeklammert wird, ist beim anderen zentral, und was in einem Ansatz für nicht untersuchungsmöglich gehalten wird, da methodisch fragwürdig, wird im anderen aufgegriffen; innerhalb jeder Wissenschaft ist Selektion und heuristische Verengung notwendig; sie verläuft hier eben entlang zweier Paradigmata. In Abwandlung einer Aussage C.F. v. Weizsäckers zum Verhältnis von Philosophie und positiver Wissenschaft könnte man formulieren: Interpretative Ethnologie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung der Analytischen Ethnologie ist, und das gilt auch umgekehrt (Weizsäcker 1978: 167; vgl. zur Methodendiskussion: Apel 1991: 25, 277, Emerson 1987: 77ff., Feleppa 1986: 250, Hastrup 1986: 9ff., Nader 1988: 149ff., O'Meara 1989: 366, Paul 1987, Pinxten 1981, Roth 1987, Shore 1988a: 168 ff., Schwandt 1989).

Eine solche Sichtweise ist nüchtern und pragmatisch; sie muß jedoch durch einen wesentlichen Gesichtspunkt vertieft werden. Es ist eben nicht nur das oft zitierte Netz, mit dem man, je nach Maschengröße, unterschiedliche - große oder kleine - Fische fangen kann; das Netz ist vielmehr - um im Bild zu bleiben - aus einem jeweils anderen Material geknüpft oder von anderer Struktur. Hinter der Wahl von Methoden stehen immer auch Vorstellungen über mögliche und auch wünschenswerte Formen des Zugriffs auf Welt und Mensch und über den eigenen Standort in bezug zum Anderen. In diese Wahl spielen viele Faktoren hinein, und die Entscheidung wird von persönlichen Interessen, Motivationen, Haltungen und auch Werten jeweils tangiert, die für den einzelnen Ethnologen nicht beliebig und austauschbar sind. Er legt für sich fest, welche Probleme für ihn vordringlich sind, und wie der Beitrag sein soll, den er selbst leisten möchte. Diese Festlegung kann sich ändern. Wie sich am Oeuvre so bekannter und reflexionsbereiter Ethnologen wie Edward Evans-Pritchard und Edmund Leach gezeigt hat, stehen dabei äussere Faktoren aus einem wissenschaftlichen und politischen Umfeld in Wechselwirkung mit persönlichen Faktoren. Wichtig aber ist - und das scheint mir die nachhaltigste Botschaft aus den Diskussionen der Interpretativen Ethnologie, keineswegs nur für ihre Anhänger, zu sein -, daß nichts mehr einfach verbürgt dasteht und unreflektiert Geltung beanspruchen kann. "Was darf ich *heute* als Ethnologe *überhaupt noch* tun?" oder: "Wie soll ich überhaupt noch eine Ethnographie schreiben?" fragen daher Ethnologen, unter ihnen auch viele Studentinnen und Studenten des Fachs, in postmoderner Verunsicherung. Im propagierten "experimentellen Augenblick" kann die Antwort eigentlich nur heißen: "Das muß jeder Ethnologe für sich selbst entscheiden."

## ANMERKUNGEN

1 "Ethnologe" steht hier für eine geschlechtsunabhängige Berufsbezeichnung. Ich bin mir der Problematik dieses Sprachgebrauchs bewußt. Eine andere Entscheidung hätte allerdings umständliche Weiterungen nach sich gezogen, etwa im Fall von Flexion und bei Adjektiven. Als geschlechtsneutrale Kategorie möchte ich auch verstanden wissen: Kulturteilnehmer, Fachvertreter, Wissenschaftler etc.

2 "Jedes Bemühen zu verstehen, zerstört den Gegenstand, mit dem wir uns befassen, zugunsten eines Gegenstandes, dessen Natur jetzt ganz anders ist; er fordert von uns ein neues Bemühen zu verstehen, das ihn wiederum vernichtet zugunsten eines dritten und so weiter..." (Lévi-Strauss 1955: 445).

3 Eine Seitenzahl wird nur dann zitiert, wenn es sich um eine spezifische Aussage zu einem Thema handelt. Wird in einem Aufsatz die angesprochene Problematik insgesamt und durchgängig behandelt, wird auf Seitenangaben verzichtet. Dies gilt auch für Monographien und Sammelbände zu einem bestimmten, klar definierten Thema.

4 Hier und im folgenden wird die Bezeichnung des Fachs im deutschen Sprachgebrauch "Ethnologie" mit der im englischen Sprachgebrauch üblichen Bezeichnung "Anthropology" gleichgesetzt. Die darin liegende Problematik darf nicht übersehen werden: mit "Ethnologie" (engl. *ethnology*) wird im englischen Sprachgebiet eine vor allem historisch und museumskundlich orientierte Richtung *innerhalb* der *Anthropology* bezeichnet.

5 Symbolische Ethnologie gehört zum "interpretativen Paradigma"; ihre Vertreter analysieren aber Sinn- und Bedeutungsstrukturen von Symbol-, Glaubens- resp. Wissenssystemen vom übergeordneten Standpunkt des umfassend informierten Ethnologen aus. Deutung ist *sein* Privileg. Der interaktive Aspekt der Bedeutungszuweisung während der Feldforschung zwischen Vertretern zweier Kulturen bzw. der genuin hermeneutische Charakter dieser Interaktion wird eher vernachlässigt. Die spätere Gleichsetzung seiner am Symbol und dessen Deutung orientierten Arbeitsweise, wie sie bis Mitte der 70er Jahre typisch ist, mit einer "Kulturhermeneutik" (Geertz 1983a: 5) hat Clifford Geertz entsprechend scharfe Kritik aus den Reihen der Interpretativen Ethnologie eingebracht und ihn auch für Angriffe prädestiniert, während andere bekannte Vertreter der Symbolischen Ethnologie, wie etwa H. Schneider oder V. Turner, von kritischen "hermeneutischen Ethnologen" praktisch übersehen werden.

## LITERATUR

- ADLER, P.A. und P. ADLER. 1987. The Past and the Future of Ethnography. In: Journal of Contemporary Ethnography 16:4-24.
- AGAR, M. 1990. Text and Fieldwork: Exploring the Excluded Middle. In: Journal of Contemporary Ethnography 19:73-88.
- ANDERSON, J.W. 1986. Reinventing the Shape of Meaning: Ambiguities in the Ontology of Ethnography. In: Anthropological Quarterly 59:64-74.
- ANDERSON, J.W. und P. CHOCK. 1986. (Hg.) Ethnographic Realities/Authorial Ambiguities. In: Special Issue of Anthropological Quarterly 58.
- APEL, K.O. 1991. Transformation der Philosophie. Bd.1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt /M.
- APEL, K.O., C.v. BORMANN, R. BUBNER, H.-G. GADAMER, H.J. GIGEL und J. HABERMAS. (Hg.) 1971. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt /M.
- ASAD, T. (Hg.) 1973. Anthropology and the Colonial Encounter. London.
- ASAD, T. 1983. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. In: Man N.S. 18:237-259.
- BABCOCK, B. 1980. Reflexivity: Definitions and Discriminations. In: Semiotica 30:1-14.
- BACHNIK, J.M. 1987. Native Perspectives of Distance and Anthropological Perspectives of Culture. In: Anthropological Quarterly 60:25-34.
- BAKKER, J.W. 1988. Enough Profundities Already! A Reconstruction of Geertz's Interpretive Anthropology. Utrecht.
- BASSO, K.H. und H.A. SELBY (Hg.) 1976. Meaning in Anthropology. Albuquerque.
- BAßLER, W. 1988. Ganzheit und Element. Göttingen.
- BELL, C. und H. NEWBY. 1981. Narcissism or Reflexivity in Modern Sociology. In: The Polish Sociological Bulletin 1:5-19.
- BENSON, P. (Hg.) 1990. Conversations in Anthropology: Anthropology and Literature. Urbana.
- BERNARD, H.R., P.J. PELTO, O. WERNER, J. BOSTER, A.K. ROMNEY, A. JOHNSON, C.R. EMBER und A. KASAKOFF. 1986. The Construction of

- Primary Data in Cultural Anthropology. In: *Current Anthropology* 27:382-396.
- BETTI, E. 1967. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen.
- BOEHM, G. 1985<sup>2</sup>. Die Hermeneutik und die Wissenschaften: Zur Bestimmung des Verhältnisses. In: H.-G. Gadamer und G. Boehm. (Hg.), Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt /M.:7-60.
- BOON, J.A. 1982. Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts. Cambridge.
- BORMAN, K.M. et al. 1986. Ethnographic and Qualitative Research Design and Why it Doesn't Work. In: *American Behavioral Scientist* 30:42-57.
- BOURDIEU, P. 1972. Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Etudes d'Ethnologie Kabyle. Genève.
- BROWN, R.H. 1987. Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason and Reality. Chicago.
- BUBNER, R., K. CRAMER und R. WIEHL. 1970. Hermeneutik und Dialektik. Tübingen.
- BURKE, K. 1969. A Rhetoric of Motives. Berkeley.
- BURTON, M.L. und D.R. WHITE. 1987. Cross-Cultural Surveys Today. In: *Annual Review of Anthropology* 16:143-160.
- CARRITHERS, M. 1990. Is Anthropology Art or Science? In: *Current Anthropology* 31:263-282.
- CLIFFORD, J. 1980. Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt. In: *Man* 15:518-532.
- CLIFFORD, J. 1981. On Ethnographic Surrealism. In: *Comparative Studies in Society and History* 23: 539-564.
- CLIFFORD, J. 1983a. Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation. In: G. W. Stocking. (Hg.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison:121-156.
- CLIFFORD, J. 1983b. On Ethnographic Authority. In: *Representations* 1:118-146.
- CLIFFORD, J. 1988. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge /Mass.
- CLIFFORD, J. und G.E. MARCUS(Hg.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- COLE, J.W. 1977. Anthropology comes Part-Way Home: Community Studies in Europe. In: *Annual Review of Anthropology* 6:349-378.

- COTTON, D. 1989. *Text and Culture: The Politics of Interpretation*. Minneapolis.
- CRAPANZANO, V. 1977. On the Writing of Ethnography. In: *Dialectical Anthropology* 2:69-73.
- CRAPANZANO, V. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago.
- CRAPANZANO, V. 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: J. Clifford und G.E. Marcus (Hg.), *Writing Culture*. Berkeley:51-76.
- CRICK, M. 1976. *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*. London.
- CRICK, M. 1982. Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction. In: D. Parkin. (Hg.), *Semantic Anthropology*. London:15-37.
- CULLER, J. 1982. *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. Ithaca.
- DENZIN, N. 1988. *Interpretive Interactionism*. Newbury Park.
- DENZIN, N. 1989. *Interpretive Biography*. Newbury Park.
- DEVITA, P.R. (Hg.) 1990. *The Humbled Anthropologist: Tales From the Pacific*. Belmont.
- DIAMOND, S. 1980. Anthropological Traditions, the Participants Observed. In: S. Diamond. (Hg.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*. The Hague:1-16.
- DILTHEY, W. 1965<sup>4</sup>. *Gesammelte Schriften; Bd 5 u. Bd. 7*. Stuttgart/Tübingen.
- DOLGIN, J.L., D.S. KEMNITZER und D.M. SCHNEIDER (Hg.) 1977. *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York.
- DORST, J.D. 1989. *The Written Suburb: An American Site, an Ethnographic Dilemma*. Philadelphia.
- DREYFUS, H. und P. RABINOW 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago.
- DUMONT, J.-P. 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin.
- DUMONT, J.-P. 1986. Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography. In: *Ethnos* 14:352-363.
- DWYER, K. 1979. The Dialogic of Ethnology. In: *Dialectical Anthropology* 4:205-224.
- DWYER, K. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore.

- EMBER, C.R. 1990. Bibliography of Cross-Cultural Research Methods. In: Behavior Science Research 24:141-154.
- EMERSON, R.M. 1987. Four Ways to Improve the Craft of Fieldwork. In: Journal of Contemporary Ethnography 16:69-89.
- ESSER, H. 1991. Alltagshandeln und Verstehen: Zum Verhältnis von erklärender und verstehender Soziologie am Beispiel von Alfred Schütz und "Rational Choice". Tübingen.
- FABIAN, J. 1983. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York.
- FARDON, R. 1990. Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts. In: R. Fardon (Hg.), Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing. Edinburgh:1-35.
- FEATHERSTONE, M. 1988. In Pursuit of the Postmodern: An Introduction. In: Theory, Culture and Society 5:195-215.
- FELD, S. 1987. Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment. In: Cultural Anthropology 2:190-210.
- FELEPPA, R. 1986. Emics, Etics and Social Objectivity. In: Current Anthropology 27:243-255.
- FERNANDEZ, J.W. 1977. Symbolic Anthropology Evolving. In: Reviews in Anthropology 4:132-141.
- FERNANDEZ, J.W. 1985. Exploded Worlds: Text as Metaphor for Ethnography (and vice versa). In: Dialectical Anthropology 10:15-26.
- FINK-EITEL, H. 1989. Foucault zur Einführung. Hamburg.
- FISH, S. 1982. What Makes an Interpretation Acceptable? In: Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Community. S. Fish. (Hg.) Cambridge /Mass.
- FOSTER, H. (Hg.) 1985. Postmodern Culture. London.
- FOSTER, M. LeCRON. und S.H. BRANDES. 1980. (Hg.) Symbol as Sense: New Approaches to the Analysis of Meaning. New York.
- FOUCAULT, M. 1973. Archäologie des Wissens. Frankfurt /M.
- FOUCAULT, M. 1974. Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt /M.
- FRANKE, R. 1984. More on Geertz's Interpretive Theory. In: Current Anthropology 25:692-693.

- FRASER, N. und L. NICHOLSEN. 1988. Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism. In: Theory, Culture and Society 5:373-394.
- FRYE, N. 1971. Anatomy of Criticism. Princeton.
- GADAMER, H.-G. 1965<sup>2</sup>. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.
- GADAMER, H.-G. 1984. Diltheys Verstrickungen in die Aporien des Historismus. In: Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. F. Rodi und H.-U. Lessing. (Hg.): 286-315. Frankfurt /M.
- GEERTZ, C. 1972. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: Daedalus 101: 1-37.
- GEERTZ, C. 1973. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: Ders. (Hg.), The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York:3-30.
- GEERTZ, C. 1983a. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York.
- GEERTZ, C. 1983b. "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. In: Ders. (Hg.), Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York:55-70.
- GEERTZ, C. 1983c. Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Ders. (Hg.), Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 7-43. Frankfurt /M.
- GEERTZ, C. 1988. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford.
- GELDSETZER, L. 1989. Hermeneutik. In: H. Seiffert und G. Radnitzky. (Hg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München.
- GORDON, D. 1988. Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography. In: Inscriptions 3/4:7-24.
- GRATZ-MESKINI, K. 1992. Clifford Geertz im Spiegel der Kritik: Die kritische Auseinandersetzung um Clifford Geertz als ein Beispiel für den Status von Theorie in der gegenwärtigen Anthropologie. (unveröff. Magisterarbeit) Tübingen.
- GRUENBERG, B. 1978. The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science. In: Philosophy of the Social Sciences 8:321-343.
- HABERMAS, J. 1968<sup>3</sup>. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt /M.

- HABERMAS, J. 1971. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: J. Habermas und N. Luhmann (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt /M.:142-290.
- HABERMAS, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt /M.
- HABERMAS, J. 1984. Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation. In: F. Rodi und H.-U. Lessing. (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt /M. :316-338.
- HABERMAS, J., D. HEINRICH und J. TAUBES (Hg.) 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt /M.
- HALL, J. und A. ABBAS (Hg.) 1986. *Literature and Anthropology*. Hongkong.
- HANDLER, R. 1991. An Interview with Clifford Geertz. In: *Current Anthropology* 32:603-613.
- HARBSMEIER, M. 1986. Beyond Anthropology. In: *Folk* 28:33-59.
- HASTRUP, K. 1986. Veracity and Visibility: The Problem of Authenticity in Anthropology. In: *Folk* 28:5-17.
- HILL, J.H. 1986. The Refiguration of the Anthropology of Language. In: *Cultural Anthropology* 1:89-102.
- HIRSCH, E. 1967. *Validity in Interpretation*. London.
- HOBART, M. 1982. Meaning or Moaning? An Ethnographic Note on a Little-Understood Tribe. In: D. Parkin (Hg.), *Semantic Anthropology*. London:39-63.
- HOEBEL, E.A., R. CURRIER und S. KAISER (Hg.) 1982. *Crisis in Anthropology: View from Spring Hill, 1980*. New York.
- HOLLIS, M. und S. LUKES. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford.
- HORKHEIMER, M. 1977<sup>3</sup>. *Kritische Theorie*. Frankfurt /M.
- HORKHEIMER, M. und T.W. ADORNO. 1947. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam.
- HUIZER, G. und B. MANNHEIM. 1979. *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*. The Hague.
- JACKSON, A. (Hg.) 1987. *Anthropology at Home*. London.
- JACKSON, M. 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington.
- JACOB, E. 1987. Traditions of Qualitative Research: A Review. In: *Review of Educational Research* 57:1-50.
- JARVIE, I.C. 1984. *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. London.

- JOHNSON, J.C. 1990. *Selecting Ethnographic Informants*. Newbury Park.
- KAPFERER, B. 1988. The Anthropologist as Hero: Three Examples of Post-Modernist Anthropology. In: *Critical Anthropology* 8:77-104.
- KÄSLER, D. 1979. *Einführung in das Studium Max Webers*. München.
- KEESING, R.M. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. In: *Current Anthropology* 28:161-176.
- KEESING, R.M. 1989. Exotic Readings of Cultural Texts. In: *Current Anthropology* 30:459-479.
- KIRK, J. und M.L. MILLER 1986. *Reliability and Validity in Qualitative Research*. Beverly Hills.
- KRENZ, C. und G. SAX 1986. What Quantitative Research is and Why it Doesn't Work. In: *American Behavioral Scientist* 30:58-69.
- LATOUR, B. und S. WOOLGAR 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills.
- LETT, J. 1987. *The Human Enterprise: A Critical Introduction to Anthropological Theory*. Boulder.
- LETT, J. 1991. Interpretive Anthropology, Metaphysics and the Paranormal. In: *Journal of Anthropological Research* 47:305-329.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris.
- LIBERMAN, K.B. 1984. The Hermeneutics of Intercultural Communication. In: *Anthropological Linguistics* 26:53-83.
- MANGANARO, M. 1990. *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton.
- MARANHAO, T. 1985. The Hermeneutics of Participant Observation. In: *Dialectical Anthropology* 10:291-309.
- MARCUS, G.E. 1980. Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research. In: *Current Anthropology* 21:507-510.
- MARCUS, G.E. 1985. A Timely Reading of Naven: Gregory Bateson as Oracular Essayist. In: *Representations* 12:66-82.
- MARCUS, G.E. und D. CUSHMAN 1982. Ethnographies as Texts. In: *Annual Review of Anthropology* 11:25-69. \*
- MARCUS, G.E. und M.M.J. FISCHER 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago.
- MASCIA-LEES, F.E. und C.B. COHEN 1991. Fieldwork as Cultural Process. In: *Reviews in Anthropology* 19:223-230.



- MASCIA-LEES, F.E., P. SHARPE und C.B. COHEN 1989. The Postmodern Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. In: *Signs* 15:7-33.
- MESSERSCHMIDT, D.A. (Hg.) 1981. *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Cambridge /Mass.
- MINH-HA, T.T. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington.
- NADER, L. 1988. Post-Interpretive Anthropology. In: *Anthropological Quarterly* 61:149-159.
- NELSON, G. und L. GROSSBERG (Hg.) 1987. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana.
- NOBLIT, G.W. und R.D. HARE. 1988. *Meta-Ethnography: Synthesizing Qualitative Studies*. Newbury Park.
- O'MEARA, J.T. 1989. Anthropology as Empirical Science. In: *American Anthropologist* 91:354-369.
- ORTNER, S. 1973. On Key Symbols. In: *American Anthropologist* 75:1138-1146.
- PARKER, R. 1985. From Symbolism to Interpretation: Reflections on the Work of Clifford Geertz. In: *Anthropology and Humanism Quarterly* 10:62-67.
- PARKIN, D. 1982. Introduction. In: Ders. (Hg.), *Semantic Anthropology*. London:XI-LI.
- PARKIN, D. 1990. Eastern Africa: The View from the Office and the Voice from the Field. In: R. Fardon. (Hg.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh:182-203.
- PAUL, R. 1987. Beyond the Debates of the Seventies. In: *Cultural Anthropology* 2:5-10.
- PINXTEN, R. 1981. Observation in Anthropology: Positivism and Subjectivism Combined. In: *Communication and Cognition* 14:57-83.
- POLIER, N. und W. ROSEBERRY. 1989. Postmodern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves. In: *Economy and Society* 18:245-264.
- PRATTIS, J.I. (Hg.) 1985a. *Reflections: The Anthropological Muse*. Washington.
- PRATTIS, J.I. 1985b. Anthropological Poetics: Reflections on a New Perspective. In: *Dialectical Anthropology* 9:107-117.
- RABINOW, P. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Chicago.
- RABINOW, P. 1985. Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts. In: *Dialectical Anthropology* 10:1-13.

- RABINOW, P. 1986. Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In: J. Clifford und G.E. Marcus. (Hg.), *Writing Culture*. Berkeley:234-261.
- RABINOW, P. und W.M. SULLIVAN. 1979. The Interpretive Turn: Emergence of an Approach. In: P. Rabinow und W.M. Sullivan. (Hg.), *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley:1-21.
- RICOEUR, P. 1971. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text. In: *Social Research* 38:529-562.
- RIEDEL, M. 1978. Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttgart.
- RIEDEL, M. 1984. Hermeneutik und Erkenntniskritik: Zum Verhältnis von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewissheit bei Wilhelm Dilthey. In: F. Rodi und H.-U. Lessing. (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt /M.:359-384.
- ROSE, D. 1986. Transformations of Disciplines Through their Texts. In: *Cultural Anthropology* 1:317-327.
- ROSE, D. 1987. *Black American Street Life: South Philadelphia, 1969-1971*. Philadelphia.
- ROSE, D. 1989. *Patterns of American Culture: Ethnography and Estrangement*. Philadelphia.
- ROSE, D. 1990. *Living the Ethnographic Life*. Newbury Park.
- ROSEBERRY, W. 1982. Balinese Cockfight and the Seduction of Anthropology. In: *Social Research* 49:1013-1028.
- ROTH, P. 1987. Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism. Ithaca.
- ROTH, P. 1989. Ethnography Without Tears. In: *Current Anthropology* 30:555-569.
- ROTHENBERG, J. und D. ROTHENBERG (Hg.) 1983. *Symposium of the Whole: A Range of Discourse Toward an Ethnopoetics*. Berkeley.
- RUBY, J. (Hg.) 1982. *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia.
- SAID, E. 1978a. *Orientalism*. New York.
- SAID, E. 1978b. The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions. In: *Critical Inquiry* (Summer):706-725.
- SAID, E. 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. In: *Critical Inquiry* 15:205-225.

- SALAMONE, F.A. 1979. Epistemological Implications of Fieldwork and their Consequences. In: *American Anthropologist* 81:46-60.
- SANGREN, P.S. 1988. Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts. In: *Current Anthropology* 29:405-435.
- SANJEK, R. 1990. On Ethnographic Validity. In: Ders. (Hg.), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca:385-418.
- SANJEK, R. 1991. The Ethnographic Present. In: *Man N.S.* 26:609-628.
- SCHEFF, T.J. 1986. Toward Resolving the Controversy Over "Thick Description". In: *Current Anthropology* 27:408-409.
- SCHMIDT, N.J. 1981. The Nature of Ethnographic Fiction: A Further Inquiry. In: *Anthropology and Humanism Quarterly* 6:8-18.
- SCHMIDT, N.J. 1984. Ethnographic Fiction: Anthropology's Hidden Literary Style. In: *Anthropology and Humanism Quarterly* 9:11-14.
- SCHOLTE, B. 1983. Cultural Anthropology and the Paradigma Concept. In: *The Sociology of Science Yearbook*. Vol. 7:229-278. Dordrecht.
- SCHOLTE, B. 1984. On Geertz's Interpretive Theoretical Program. In: *Current Anthropology* 25:540-542.
- SCHOLTE, B. 1986. The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutic: A Neo-Marxist Critique. In: *Critique of Anthropology* 6:5-15.
- SCHOLTE, B. 1987. The Literary Turn in Contemporary Anthropology. In: *Critique of Anthropology* 7:33-47.
- SCHÜTZ, A. 1932. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien.
- SCHWANDT, T. A. 1989. Solutions to the Paradigm Conflict: Coping with Uncertainty. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 17:379-407.
- SHANKMAN, P. 1984. The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. In: *Current Anthropology* 25:261-279.
- SHANKMAN, P. 1985. Gourmet Anthropology: The Interpretive Menu. In: *Reviews in Anthropology* 12:241-248.
- SHORE, B. 1988a. Interpretation Under Fire. In: *Anthropological Quarterly* 61:161-176.
- SHORE, B. 1988b. An Introduction to the Work of Clifford Geertz. In: *Soundings* 71:15-27.
- SPENCER, J. 1989. Anthropology as a Kind of Writing. In: *Man N. S.* 24:145-164.
- SPENCER, R. (Hg.) 1978. *Forms of Symbolic Action*. Seattle.

- SPERBER, D. 1981. L'Interprétation en Anthropologie. In: *L'Homme* 21:69-92.
- STOCKING, G.W. 1983. History of Anthropology: Whence/Whither. In: Ders.(Hg.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison:3-12.
- TAYLOR, CH. 1979. Interpretation and the Sciences of Man. In: P. Rabinow und W.M. Sullivan. (Hg.), *Interpretive Social Sciences: A Reader*. Berkeley: 25-71.
- TAYLOR, M.K. 1985. Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology. In: *Current Anthropology* 26:167-185.
- TAYLOR, S.J. und R. BOGDAN 1984. *Introduction to Qualitative Research Methods: The Search for Meaning*. New York.
- TEDLOCK, B. 1991. From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. In: *Journal of Anthropological Research* 47:69-94.
- TEDLOCK, D. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia.
- TEDLOCK, D. 1987. Questions Concerning Dialogical Anthropology. In: *Journal of Anthropological Research* 43:325-337.
- TONKIN, E. 1982. Language Versus the World: Notes on Meaning for Anthropologists. In: D. Parkin. (Hg.), *Semantic Anthropology*. London:107-122.
- TURNER, B. (Hg.) 1990. *Theories of Modernity and Postmodernity*. London.
- TURNER, V. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca.
- TURNER, V. 1975. Symbolic Studies. In: *Annual Review of Anthropology* 4:145-161.
- TYLER, S.A. 1984. The Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich. In: *American Anthropologist* 86:328-336.
- TYLER, S.A. 1986a. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. In: J. Clifford und G.E. Marcus (Hg.) *Writing Culture*. Berkeley:122-140.
- TYLER, S.A. 1986b. Post-Modern Anthropology. In: *Discourse and the Social Life of Meaning*. P.P. Chock und J.R. Wymān. (Hg.) : 23-50. Washington.
- TYLER, S.A. 1987a. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rethoric in the Postmodern World*. Madison.
- TYLER, S.A. 1987b. On "Writing-Up/Off" as "Speaking For". In: *Journal of Anthropological Research* 43:338-344.
- VAN MAANEN, J. (Hg.) 1983a. *Qualitative Methodology*. Beverly Hills.

- VAN MAANEN, J. 1983b. Varieties of Qualitative Research. Newbury Park.
- VAN MAANEN, J. 1988. Tales of the Field: On Writing Ethnography. Chicago.
- WATSON, G. 1987. Make Me Reflexive - But Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse. In: Journal of Anthropological Research 43:29-41.
- WATSON, G. 1989. Definitive Geertz. In: Ethnos 54:23-30.
- WEBSTER, S. 1982. Dialogue and Fiction in Ethnography. In: Dialectical Anthropology 7:91-114.
- WEBSTER, S. 1983. Ethnography as Storytelling. In: Dialectical Anthropology 8:185-205.
- WEIß, J. 1975. Max Webers Grundlegung der Soziologie. München.
- WEIZSÄCKER, C.F. von. 1978. Deutlichkeit. München.
- WHITE, H. 1973. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe. Baltimore.
- WHITE, H. 1978. Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. Baltimore.
- WOOLGAR, S. 1981. Interest and Explanation in the Social Study of Science. In: Social Studies of Science 11:365-394.
- WOOLGAR, S. 1988. Science: The Very Idea. London.
- WRIGHT, G.H. von. 1974. Erklären und Verstehen. Frankfurt /M.

## Perspektiven der analytischen Ethnologie

Thomas Schweizer

### EINLEITUNG

#### *Einheit und Vielfalt der Ethnologie*

Die Ethnologie als Wissenschaft von der menschlichen Kultur hat ihren traditionellen Untersuchungsschwerpunkt in Außereuropa. Während längerer Aufenthalte "im Feld" - in lokalen Gemeinschaften oder anderen überschaubaren Ausschnitten einer Gesamtgesellschaft - gewinnen Ethnologen/innen durch Mitleben aus der Nähe, gezieltes Beobachten und intensives Befragen einheimischer Ratgeber/innen ein exemplarisches Gesamtbild ebenso wie eine auf bestimmte Kulturbereiche fokussierte Detailsicht des Lebens in der (zumeist fremden) Gesellschaft. Ethnographische Texte als Ergebnis von Feldforschungen wollen möglichst dichte Auskunft über die untersuchte Lebenswirklichkeit und ihr Regelgefüge vermitteln und auch die einheimischen Sichtweisen wiedergeben (Agar 1986, Bernard 1988, Werner und Schoepfle 1987:I,1.1). Begründet wurde die Feldforschung im ersten Drittel dieses Jahrhunderts von Franz Boas in der nordamerikanischen und von Bronislaw Malinowski in der britischen Ethnologie. Im Verlauf der Fachentwicklung ist auch diese Methode weiterentwickelt worden und der Gegenstandsbereich der Ethnologie hat sich zudem verschoben (Fischer 1982, Johansen 1983). Das Interesse der frühen Ethnologen war vor allem auf Stammesgesellschaften und die Erfassung ihrer authentischen, traditionsbezogenen Kultur ausgerichtet; in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg galt das Interesse verstärkt bäuerlichen Gemeinschaften, die durch Migration,