

Paul Rabinow

Repräsentationen sind soziale Tatsachen

Moderne und Postmoderne
in der Anthropologie

Jenseits der Erkenntnistheorie

In seinem einflussreichen Buch *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; dt.: *Der Spiegel der Natur*, 1981) zeigt Richard Rorty, daß Erkenntnistheorie als Untersuchung mentaler Repräsentationen in einer bestimmten historischen Epoche, dem siebzehnten Jahrhundert, aufkam, daß sie sich innerhalb einer spezifischen Gesellschaft, der europäischen, entwickelte und daß sie schließlich in der Philosophie aufgrund der engen Verbindung mit den fachlichen Ansprüchen einer Gruppe, der deutschen Philosophieprofessoren des 19. Jahrhunderts, Triumphe feierte. Für Rorty kam diese Wende nicht zufällig: »das Bedürfnis nach einer Erkenntnistheorie [ist] das Bedürfnis nach Einschränkung – das Bedürfnis nach Fundamenten, an denen man sich festklammern kann, Rahmen, über die man nicht hinausitreten kann, Gegenständen, die sich uns aufzwingen, Darstellungen¹, die nicht bestritten werden können« (1981: 343). Thomas Kuhn radikalisierend, stellt Rorty unsere Fixierung auf Epistemologie als kontingente, aber letztendlich unfruchtbare Wende in der westlichen Kultur dar.

Pragmatisch und amerikanisch orientiert Rortys Buch eine Moral: die moderne akademische Philosophie verkörpere den »Triumph des Trachtens nach Gewißheit über das Trachten nach Weisheit« (1981: 76). Die Hauptschuld an diesem Melodrama trage das Bemühen der westlichen Philosophie um Erkenntnistheorie, die Gleichsetzung von Erkenntnis mit inneren Repräsentationen und die Frage der korrekten Beurteilung solcher Repräsentationen. Ich möchte Rortys Argumentation kurz umreißen, einige wichtige Original »representations«. Im folgenden wird, zum Teil auch in Abweichung von den Übersetzungen der von Rabinow verwendeten Literatur, soweit möglich an dem im Englischen üblichen Begriff »Repräsentation« festgehalten, für den es kein angemessenes deutsches Äquivalent gibt. A. d. U.

nige Verfeinerungen von Ian Hacking hinzufügen und im Anschluß daran die Behauptung aufstellen, daß Michel Foucault eine Position entwickelt hat, die es uns ermöglicht, Rorty in wichtiger Hinsicht zu ergänzen. Im verbleibenden Teil dieses Aufsatzes erkunde ich einige der Verbindungslinien zwischen diesen Gedankengängen und Diskursen über die Anderen. Insbesondere werde ich im zweiten Abschnitt neuere Debatten über das Verfertigen ethnographischer Texte erörtern, im dritten Abschnitt sodann einige Unterschiede zwischen feministischer Anthropologie und anthropologischem Feminismus diskutieren sowie schließlich im vierten Teil eine bestimmte Forschungsrichtung, meine eigene nämlich, zur Debatte stellen.

Philosophen haben, meint Rorty, ihre Disziplin zur Königin der Wissenschaften gekrönt. Diese Krönung stützt sich auf ihren Anspruch, Spezialisten für universale Probleme zu sein, und auf ihr Vermögen, eine sichere Fundierung der gesamten Erkenntnis leisten zu können. Das Reich der Philosophie ist der Geist; ihre privilegierten Einsichten begründen ihren Anspruch, die Disziplin zu sein, die über alle anderen Disziplinen urteilt. Diese Auffassung von Philosophie ist jedoch jüngeren Datums. Für die Griechen gab es keine scharfe Trennungslinie zwischen äußerer Wirklichkeit und inneren Repräsentationen. Anders als im Fall von Aristoteles vertraut Descartes' Begriff des Erkennens darauf, in einem inneren Raum, dem Verstand, zureichende Repräsentationen zu erlangen. Rorty verfiel diesen Punkt mit der Feststellung: »Die Idee eines einzelnen inneren Raumes, in dem körperliche und perzeptuelle Empfindungen (in Descartes' Terminologie »verworrene Ideen der Sinne und der Einbildungskraft), mathematische Wahrheiten, moralische Regeln, die Idee Gottes, depressive Stimmungen und die übrigen, heute »mental« genannten Vorgänge Objekte der Quasibeobachtung waren, war [...] eine Neugier« (1981: 63 f.). Obwohl nicht alle diese Elemente neu waren, verband Descartes sie erfolgreich zu einer neuen Problemstellung und verwarf Aristoteles' Begriff von Vernunft als einem Erfassen von Universalien: seit dem siebzehnten Jahrhundert wurde Erkenntnis zu einer Angelegenheit des Inneren, der Repräsentation und des Urteils. Die moderne Philosophie war geboren, als ein Erkenntnisobjekt, ausgestattet mit Bewußtsein und dessen Vorstellungsinhalten, zur zentralen Problematik des Denkens, zum Paradigma allen Wissens avancierte.

Die moderne Idee einer Epistemologie dreht sich also um die Klärung und Beurteilung der Repräsentationen des Subjekts. »Das Erkennen ist das genaue Darstellen (Repräsentieren) dessen, was sich außer unserem Bewußtsein befindet; das Verständnis der Natur und der Möglichkeit des Erkennens ist demnach das Verständnis der Weise, auf die das Bewußtsein diese Repräsentationen hervorbringen vermag. Zentrale Aufgabe der Philosophie ist es, allgemeine Theorie der Repräsentation zu sein, eine Theorie, welche die Kultur in unterschiedliche Bereiche einteilt: solche, die die Wirklichkeit gut repräsentieren, solche, die sie weniger gut repräsentieren, und solche, die sie (wohl darzustellen beanspruchten, jedoch) überhaupt nicht repräsentieren« (1981: 13). Erkenntnis, die durch die Untersuchung von Repräsentationen der »Wirklichkeit« und »des Erkenntnisobjekts« zu erlangen ist, wäre universal. Diese universale Erkenntnis verkörpert, natürlich, die Wissenschaft.

Erst mit Ende der Aufklärung zeigte sich das voll ausgearbeitete Konzept einer Philosophie, die sich als Richter jeglicher möglicher Erkenntnis versteht; ein Konzept, das von Immanuel Kant kanonisiert wurde. »Die Abgrenzung der Philosophie den Wissenschaften gegenüber wurde dadurch ermöglicht, daß man zum Kernstück der Philosophie die »Erkenntnistheorie« erklärte, eine Theorie, die sich von den Wissenschaften unterschied, da sie ihr *Fundament* war« (1981: 150). Kant legte die cartesianische Behauptung, daß wir Sicherheit nur über Ideen besitzen, als ein A priori fest. Kant »machte [...] die Gesamtheit unserer Aussagen zu Aussagen über etwas, das wir selbst »konstituiert« hatten und ermöglichte es hierdurch der Erkenntnistheorie, als Grundlagenwissenschaft aufzutreten [...] Er ermöglichte den Philosophieprofessoren auf diese Weise ein Selbstverständnis, dem zufolge sie einen Tribunal der reinen Vernunft präsidierten, das in der Lage war zu entscheiden, ob andere Disziplinen im Rahmen der legalen Grenzen blieben, die ihnen die »Struktur« ihrer jeweiligen Gegenstände setzte« (1981: 157).

Als eine Disziplin, deren eigentliche Tätigkeit darin besteht, Erkenntnisansprüche zu fundieren, wurde Philosophie im 19. Jahrhundert durch die Neukantianer weiterentwickelt und an deutschen Universitäten institutionalisiert. Indem sie sich einen Raum zwischen Ideologie und empirischer Psychologie schuf, schrieb die deutsche Philosophie ihre eigene Geschichte und brachte un-

seren modernen Kanon der »großen Denker« hervor. Diese Aufgabe war zu Ende des 19. Jahrhunderts vollendet. Die Schilderung der Geschichte der Philosophie als einer Abfolge großer Denker findet heute ihre Fortsetzung in Philosophie-Einführungskursen. Der Anspruch der Philosophie auf intellektuellen Vorrang hielt sich jedoch nur kurze Zeit, in den zwanziger Jahren glaubten nur noch Philosophen und Nicht-Graduierte, daß Philosophie allein dazu qualifiziert sei, die kulturellen Hervorbringungen zu fundieren und zu beurteilen. Weder Einstein noch Picasso waren tüchtig besorgt, was wohl Husserl von ihnen gedacht haben mochte.

Obwohl Philosophie-Fachbereiche weiterhin Epistemologie lehren, existiert doch im modernen Denken eine Gegentradition, die einem anderen Pfad folgt. Rorty stellt fest: »Wittgensteins, Heideggers und Deweys gemeinsame Diagnose lautet, daß die Vorstellung, das Erkennen sei akkurate Repräsentation – ermöglicht durch besondere mentale Vorgänge und verstehbar durch eine allgemeine Theorie der Repräsentation –, aufgegeben werden muß« (1981: 16). Diese Denker versuchen nicht, alternative und verbesserte Theorien des Geistes oder der Erkenntnis zu entwerfen. Ihr Ziel war nicht, die Erkenntnistheorie zu vervollkommen, sondern ein anderes Spiel zu spielen. Rorty nennt dieses Spiel Hermeneutik. Damit meint er schlicht Erkenntnis ohne Fundierung; ein Erkennen, das eigentlich einer bildenden Konversation gleichkommt. Bisher hat Rorty sehr wenig über den Inhalt dieser Konversation gesagt, vielleicht weil es nur wenig zu sagen gibt. Wie Wittgenstein, Heidegger und, auf andere Weise, Dewey, ist Rorty mit der – beunruhigenden oder ergötzlichen – Tatsache konfrontiert, daß, sobald die historische oder logische Dekonstruktion der westlichen Philosophie geleistet ist, eigentlich nichts Spezialles für die Philosophen zu tun übrig bleibt. Sobald erkannt wird, daß Philosophie die Erkenntnisansprüche anderer Disziplinen nicht begründet oder legitimiert, wird es zu ihrer Aufgabe, deren Werke zu kommentieren und sie in ein Gespräch zu verwickeln.

Wahrheit kontra Wahrheit oder Unwahrheit

Auch dann, wenn man Rortys Dekonstruktion der Epistemologie akzeptiert, bleiben die Konsequenzen eines solchen Schritts weitgehend offen. Bevor man einige von ihnen untersucht, scheint es wichtig den Punkt herauszustrichen, daß Erkenntnistheorie abzulehnen nicht heißt, Wahrheit, Vernunft oder Urteilskriterien abzulehnen. Darauf weist in sehr kniziser Weise Ian Hacking in »Langage, Truth, and Reason« (1982) hin. Parallel zu Rortys Unterscheidung von *Gewißheit* und *Vernunft* trifft Hacking eine Unterscheidung zwischen jenen Philosophien, die in das Suchen nach Wahrheit engespant sind, und jenen – die er *Denkstille* nennt, um sie nicht auf moderne Philosophie zu begrenzen – die neue Möglichkeiten erschließen, indem sie im Sinne der Unterscheidung »Wahrheit oder Unwahrheit« vorgehen.

Hacking stellt im Grund einen simplen Punkt in den Vordergrund: Was gängigerweise als »Wahrheit« aufgefakt wird, ist abhängig von einem vorangehenden historischen Ereignis – dem Aufkommen eines Denkstils über Wahrheit und Falschheit, der die Bedingungen festlegt, unter denen die Einschätzung einer Proposition als wahr oder falsch überhaupt als angemessen erachtet werden kann. Hacking drückt das in dieser Weise aus: »[...] mit Argumentieren meine ich nicht Logik. Ich habe das genaue Gegenteil im Sinn, denn Logik ist Sicherung der Wahrheit, während ein Argumentationsstil das ist, was die Möglichkeit von Wahrheit oder Unwahrheit hineinragt [...] Argumentationsstile schaffen die Möglichkeit für Wahrheit oder Unwahrheit. Deduktion und Induktion bewahren sie lediglich« (Hacking 1982: 161f.). Hacking wendet sich nicht »gegen« Logik, sondern lediglich gegen ihre Ansprüche, die gesamte Wahrheit zu fundieren. Logik ist gut und schön in ihrem Bereich, aber dieser Bereich ist begrenzt. Indem man diese Unterscheidung trifft, umgeht man das Problem, Vernunft völlig zu relativieren oder unterschiedliche historische Konzeptionen von Wahrheit und Falschheit zu einer Frage des Subjektivismus zu machen. Diese Konzeptionen stellen historische und soziale Tatbestände dar. Von Hacking wird dieser Punkt gut formuliert: »Obwohl es von den Tatsachen abhängen kann, welche Aussagen wahr sind, ist folglich der Umstand, daß sie die Anwartschaft darauf besitzen, als wahr zu gelten, Resultat eines historischen Ereignisses« (1982: 160). Daß die analytischen

Werkzeuge wechseln, die bei der Untersuchung eines Fragenkomplexes Verwendung finden – Geometrie bei den Griechen, die experimentelle Methode im 17. Jahrhundert oder Statistik in der modernen Sozialwissenschaft – läßt sich ohne Rekurs auf eine Wahrheit erklären, die den Relativismus leugnet. Überdies bleibt eine in diesem Sinne verstandene Wissenschaft durchaus objektiv, »einfach deshalb, weil die Argumentationsstile, derer wir uns bedienen, festlegen, was als Objektivität zählt. [...] Solche Propositionen, die es notwendigerweise erfordern, Argumentationen zu begründen, besitzen eine Positivität, ein Wahr-oder-falsch-Sein, nur infolge der Argumentationsstile, in denen sie vorkommen« (1982: 49, 64). Was Foucault das Regime, oder Spiel, von Wahrheit und Falschheit genannt hat, bildet sowohl Bestandteil als auch Resultat historischer Praktiken. Andere Verfahrenswesen und andere Zielsetzungen hätten diesem Anspruch ebenso genügen und genauso wahr sein können.

Hacking unterscheidet zwischen alltäglichem, dem gesunden Menschenverstand entsprechenden Denken, das nicht eines ausgearbeiteten Komplexes von Begründungen bedarf, und jenen stärker spezialisierten Bereichen des Denkens, die dessen bedürfen. Es existiert sowohl eine kulturelle und historische Vielfalt dieser spezialisierten Bereiche als auch, damit verbunden, eine Vielfalt an historisch und kulturell unterschiedlichen Stilen. Aus der Tatsache, daß eine Mannigfaltigkeit historischer Argumentationsstile, Methoden und Untersuchungsziele Anerkennung gefunden hat, zieht Hacking den Schluß, daß Denker die Dinge oft richtig verstanden, Problemlösungen gefunden und Wahrheiten etabliert haben. Aber, folgert er, das besage nicht, daß wir nach einem einheitlichen Popperschen Reich des Wahren suchen sollten; eher schon gele es, à la Paul Feyerabend, unsere Optionen in einer Untersuchung so offen wie möglich zu halten. Die Griechen, so erinnert uns Hacking, besaßen keinen Begriff von (und auch keine Verwendung für) Statistiken, ein Faktum, das weder die griechische Wissenschaft noch Statistiken als solche hinfallig macht. Diese Position bedeutet keinen Relativismus, aber sie ist genauso wenig Imperialismus. Rorty nennt seine Lesart von all dem Hermeneutik, Hacking die seinige Anarcho-Rationalismus. »Anarcho-Rationalismus meint Toleranz für andere Menschen, verbunden mit der Ausbildung des eigenen Standards von Wahrheit und Vernunft« (Hacking 1982: 66). Nennen wir es gute Wissenschaft.

Michel Foucault hat viele dieser Fragen in gleichgerichteter, aber nicht identischer Manier erwogen. Seine *Archäologie des Wissens* (1973 [1969]) und *Die Ordnung des Diskurses* (197b [1971]) bilden vielleicht die am weitesten vorangetriebenen Versuche, wenn schon nicht eine Theorie dessen, auf das Hacking als »Wahrheit oder Unwahrheit« und »Denkstille« Bezug nimmt, so doch zumindest eine Analytik davon vorzulegen. Obwohl die Details der Foucaultschen Systematisierung der Art und Weise, in der diskursive Gegenstände, Modalitäten des Ausdrucks, Begriffe und diskursive Strategien gebildet und umgebildet werden, außerhalb der Reichweite dieses Beitrages liegen², sind mehrere Punkte hier von Belang. Nehmen wir ein Beispiel zur Illustration. In *Die Ordnung des Diskurses* erörtert Foucault einige der Beschränkungen und Bedingungen der Produktion von Wahrheiten – verstanden als Aussagen, die ernsthaft als wahr oder falsch aufgefaßt werden können. Unter anderem untersucht Foucault die Existenz wissenschaftlicher Disziplinen. Er schreibt:

»Zur Disziplin gehört die Möglichkeit, endlos neue Sätze zu formulieren.« Diese Sätze müssen sich den spezifischen Bedingungen der Gegenstände, Themen, Methoden etc. anpassen. Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern. ... Ein Satz muß also komplexen und schwierigen Erfordernissen entsprechen, um der Gesamtheit einer Disziplin angehören zu können. Bevor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, muß er, wie Georges Canguilhem sagen würde, »im Wahren« sein« (Foucault 1974b: 21–24).

Foucault führt das Beispiel von Mendel an: »Mendel (sprach) von Gegenständen, [...] (verwendete) Methoden und (stellte) sich in einen theoretischen Horizont [...], welche der Biologie seiner Epoche fremd waren. [...] Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht »im Wahren« (*dans le vrai*) des biologischen Diskurses seiner Epoche« (Foucault 1974b: 24). Im Aufzeigen des Reichturns dieser Denkweise lag die große Stärke Foucaults, Georges Canguilhem und anderer französischer Wissenschaftshistoriker und -philosophen, insbesondere in bezug auf die Wissenschaften, die sich mit der organischen Welt befassen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß sowohl Rorty als auch Hacking

sich auf die Geschichte von Physik, Mathematik und Philosophie beziehen. Was in ihren Darstellungen fehlt, sind die Kategorie der Macht und in einem geringeren Maße (im Fall von Hacking), der Gesellschaft. Hackings gegenwärtiges, äußerst interessante Beschäftigung mit der Statistik des 19. Jahrhunderts umfaßt jedoch diese Kategorien. Obwohl zwingend in ihrer dekonstruktiven Kraft, überzeugt Rortys Darstellung wenig, da er sich weigert, zu der Frage, wie es zur epistemologischen Wende in der westlichen Gesellschaft kam, Stellung zu beziehen – Rorty zufolge hat sie sich, genau wie die galileische Wissenschaft, einfach so ereignet –; sie überzeugt auch wenig wegen seines Unvernögens, in Erkenntnis mehr als eine freie und bildende Konversation zu sehen. Nicht sehr viel anders als Jürgen Habermas betrachtet Rorty freie Kommunikation, kultivierte Konversation, als letztes Ziel, auch wenn er Habermas' Bemühungen um Fundamentalisierung ablehnt. Hacking schreibt: »Vielleicht wird eines Tages Richard Rortys [...] zentrale Doktrin des Gesprächs ebenso als Sprachphilosophie erscheinen wie die Form der Analyse, die von Oxford eine Generation zuvor ihren Ausgang nahm« (1984: 109). Der Gesprächsgegenstand und die Frage, wie die Freiheit zum Gespräch erlangt werden soll, bleiben jedoch jenseits des Geltungsbereiches der Philosophie.

Ein Gespräch zwischen Individuen oder zwischen Kulturen erscheint aber nur innerhalb von Kontexten möglich, die geformt und beschränkt werden durch historische, kulturelle und politische Beziehungen und durch die nur partiell diskursiven sozialen Praktiken, welche sie konstituieren. Was in Rortys Darstellung fehlt, ist jegliche Auseinandersetzung damit, wie Denken und soziale Praktiken untereinander verbunden sind. Rorty hilft die Ansprüche der Philosophie abzuschwächen, aber er hält genau an dem Punkt inne, an dem es gilt, seine eigene Einsicht ernst zu nehmen: daß nämlich Denken nicht mehr und nicht weniger als einen historisch lokalisierbaren Komplex von Praktiken bildet. Wie dies umzusetzen ist, ohne wieder auf Erkenntnistheorie oder ein fragwürdiges Überbau-Basis-Modell zurückzufallen, bleibt eine andere Frage, die nicht nur Rorty nicht zu lösen vermocht hat.

² Dieses Thema ist behandelt in Dreyfus und Rabinow (1987 [1982]), S. 69–104.

Michel Foucault hat uns einige wichtige Hilfsmittel an die Hand gegeben, um das Denken als öffentliche und soziale Praxis zu analysieren. Foucault akzeptiert die wesentlichen Bestandteile der nietzscheanisch-heideggerianischen Darstellung der westlichen Metaphysik und Epistemologie, wie sie Rorty vorgelegt hat, aber er zieht aus diesen Einsichten andere Schlüsse – Schlüsse, so scheint es mir, die sowohl konsistenter als auch interessanter sind als die Rortys. So finden sich viele der Elemente aus Rortys Geschichte der Philosophie – das moderne Subjekt, Repräsentationen, Ordnung – in Foucaults berühmter Analyse von Velasquez' Gemälde *Las Meninas*. Zugleich aber bestehen gewichtige Unterschiede. Statt als Besonderheit der Ideengeschichte behandelt Foucault die Frage der Repräsentation als allgemeinere kulturelle Angelegenheit, als Problem, über das auch auf verschiedenen anderen Feldern gearbeitet wurde. In *Die Ordnung der Dinge* (1971 [1966]) sowie späteren Büchern zeigt Foucault, wie die Frage korrekter Repräsentation eine Vielzahl sozialer Bereiche und Praktiken erfasst hat, angefangen von Kontroversen innerhalb der Botanik bis hin zu Vorschlägen zur Gefängnisreform. Entsprechend sieht Foucault das Problem der Repräsentation in der Philosophie nicht einfach zufällig auftauchen und dort das Denken für drei Jahrhunderte beherrschen. Es ist mit dem weiten Feld verschiedenartiger, aber wechselseitig verbundener sozialer und politischer Praktiken verknüpft, die die moderne Welt mit ihrem ausgeprägten Bemühen um Ordnung und Wahrheit und ihrem ausgeprägten Interesse für das Subjekt konstituieren. Foucault unterscheidet sich von Rorty folglich insoweit, als er philosophische Ideen als soziale Praktiken und nicht als zufällige Wendungen in einem Gespräch oder innerhalb der Philosophie behandelt.

Jedoch findet Foucault sich auch in Gegensatz zu vielen marxistischen Denkern, die Fragen der Malerei *per definitionem* als Epiphänomen oder als (bloßen) Ausdruck dessen betrachten, was in der Gesellschaft »in Wirklichkeit« vor sich geht. Dies führt zum Problem der Ideologie, das es kurz zu behandeln gilt. An mehreren Stellen äußert Foucault die Ansicht, wenn man einmal das Problem des Subjekts oder der Repräsentationen und das Problem der Wahrheit als eine Frage sozialer Praktiken begreife, dann

166

werde der ganze Begriff der Ideologie fragwürdig. Er schreibt: »hinter dem Begriff der Ideologie steht die Sehnsucht nach einem quasi selbst transparenten Wissen, das ohne Trugbilder, ohne Irrtum funktioniert« (1978: 33). In diesem Sinne ist das Ideologiekonzept dem Konzept der Epistemologie nahe verwandt.

Nach Foucaults Auffassung charakterisieren das moderne Ideologiekonzept drei miteinander zusammenhängende Eigenschaften: (1) Von der Definition her steht Ideologie in Gegensatz zu so etwas wie »der Wahrheit«, ist also gewissermaßen eine falsche Repräsentation; (2) Ideologie wird von einem Subjekt (einem individuellen oder kollektiven) geschaffen, um die Wahrheit zu verbergen, daher besteht die Aufgabe des Analytikers darin, diese falsche Repräsentation zu enthüllen sowie aufzudecken, daß (3) Ideologie von etwas abhängt, das realer ist als sie, einer Basisdimension, der die Ideologie parasitär aufsitzt. Foucault lehnt alle drei Behauptungen ab.

Wir haben bereits auf die allgemeinen Linien einer Kritik des Subjekts und auf das Streben nach Gewißheit, die auf korrekten Repräsentationen basieren soll, angespielt. Daher möchte ich kurz den dritten Punkt ins Auge fassen: die Frage, ob die Produktion von Wahrheit Begleiterscheinung von etwas anderem ist. Foucault hat sein Projekt nicht so beschrieben, als ob es darum gehe, über die Wahrheit oder Unwahrheit der im Laufe der Geschichte aufgestellten Behauptungen zu entscheiden, »sondern [...] historisch zu sehen, wie Wahrheitwirkungen im Inneren von Diskursen entstehen, die in sich weder wahr noch falsch sind« (1978: 34). Foucault möchte das, was er das Wahrheitsregime nennt, als wirksames Moment bei der Konstitution sozialer Praktiken untersuchen.

Foucault hat drei Arbeitshypothesen unterbreitet: »[1] Wahrheit ist zu verstehen als ein Ensemble von geregelten Verfahren für Produktion, Gesetz, Verteilung, Zirkulation und Wirkungsweise der Aussagen. [2] Die »Wahrheit« ist zirkulär an Machtsysteme gebunden, die sie produzieren und stützen, und an Machtwirkungen, die von ihr ausgehen und sie reproduzieren. [...] [3] Dieses System ist nicht einfach ideologisch oder ein Phänomen des Überbaus; es war eine Bedingung für die Herausbildung des Kapitalismus« (1978: 53 f.). Wir werden einige der Implikationen dieser Arbeitshypothesen in den nächsten drei Abschnitten des vorliegenden Artikels untersuchen.

Max Weber, glaube ich, schrieb einmal, die Kapitalisten des 17. Jahrhunderts seien nicht nur ökonomisch orientierte Menschen gewesen, die Handel trieben und Schiffe bauten, sie betrachteten ebenfalls Gemälde von Rembrandt, entwarfen Weltkarten, besaßen ausgeprägte Vorstellungen vom Charakter anderer Völker und machten sich ziemlich viele Gedanken über ihr eigenes Schicksal. Diese Repräsentationen bestimmten in starker und wirksamer Weise, was sie waren und wie sie handelten. Viele neue Möglichkeiten des Denkens und Handelns werden eröffnet, wenn wir Rorty folgen und auf Erkenntnistheorie verzichten (oder sie zumindest als das nehmen, was sie gewesen ist: eine bedeutende kulturelle Strömung in der westlichen Gesellschaft) und wenn wir Foucault darin folgen, Macht als etwas zu sehen, das unsere sozialen Verhältnisse wie die Produktion von Wahrheit in unserem gegenwärtigen Machtssystem konstruiert und durchdringt. Auf diese Erörterung der Epistemologie ergeben, sei hier hingewiesen. Ich führe sie lediglich kurz auf, bevor ich zu neueren Diskussionen innerhalb der Anthropologie übergehe, die um die Frage kreisen, wie Fremdes (Anderes) am besten zu beschreiben sei.

1. Epistemologie muß als historisches Vorkommnis gesehen werden – eine spezifische soziale Praxis, eine unter vielen anderen, die im 17. Jahrhundert in Europa in neuer Weise artikuliert wurde.

2. Wir bedürfen keiner Theorie indigener Epistemologien oder einer neuen Theorie der Erkenntnis der Anderen. Wir sollten auf unsere historische Praxis achten, nämlich die Praxis, unsere kulturellen Praktiken auf die Anderen zu projizieren; bestenfalls gilt es zu zeigen, wie, wann und mit welchen kulturellen und institutionellen Mitteln andere Menschen es unternommen haben, Epistemologie für sich in Anspruch zu nehmen.

3. Wir müssen den Westen anthropologisieren: deutlich machen, wie exotisch seine Konstitution der Wirklichkeit gewesen ist; Nachdruck auf die Bereiche legen, deren Universalität am meisten als selbstverständlich erachtet wurde (dazu gehören Epistemologie und Ökonomie); sie soweit wie möglich als historische Besonderheit erscheinen lassen; darlegen, wie ihre Wahrheitsansprüche mit sozialen Praktiken verknüpft und dadurch zu wirksamen Kräften in der sozialen Welt geworden sind.

4. Wir müssen unsere Ansätze vervielfältigen und diversifizieren: ein grundlegender Vorstoß gegen ökonomische oder auch philosophische Hegemonie wäre, die Widerstandszentren zu diversifizieren: vermeiden wir den Fehler eines umgekehrten Essentialismus; Okzidentalismus ist kein Heilmittel für Orientalismus.

Das Schreiben ethnographischer Texte: Fantasia der Bibliothek

Eine merkwürdige Zeitverzögerung kennzeichnet den Prozeß, in dem Begriffe Fachgrenzen überschreiten. Der Zeitpunkt, zu dem die historische Profession gerade dabei ist, die kulturelle Anthropologie in der (nicht repräsentativen) Person von Clifford Geertz zu entdecken, ist just der Zeitpunkt, an dem Geertz innerhalb der Anthropologie wieder in Frage gestellt wird (dies war eines der wiederkehrenden Themen auf dem Seminar in Santa Fe, das zur Entstehung des Aufsatzbandes *Writing Culture* [1986] [dem dieser Beitrag entnommen ist, A. d. Ü.] führte). So entdecken auch Anthropologen, oder jedenfalls einige von ihnen, jetzt die dekonstruktivistische Literaturkritik und lassen sich durch deren Ideen zu neuen Schöpfungen anregen, jetzt, da diese in den Departments für Literatur ihre kulturelle Energie verloren hat und Derida dabei ist, die Politik zu entdecken. Obwohl es viele Boten dieser Hybridisierung gibt (viele von ihnen waren auf diesem Seminar anwesend³, wie ebenso James Boon, Steven Webster, James Siegel, Jean-Paul Dumont und Jean Jamin), ist nur ein »Profis«, sozusagen, darunter. Denn während all die anderen Erwähnten praktizierende Anthropologen sind, hat James Clifford die Rolle eines offiziellen Kommentators unserer Schreibereien geschaffen und besetzt. Geertz, die Gründerfigur, mag zwischen seinen Monographien innehalten, um über Texte, Erzählung, Beschreibung und Interpretation nachzusinnen. Clifford macht die früheren wie die heutigen Anthropologen zu seinen Eingeborenen und ebenso zu seinen Informanten, deren Tätigkeit bewußt oder auch

³ Teilnehmer waren neben Rabinow: J. Clifford, M. L. Pratt, V. Crapanzano, R. Rosaldo, S. Tyler, T. Asad, G. Marcus, M. Fischer sowie R. Thornton. A. d. Ü.

nicht, in der Schaffung von Texten, dem Schreiben von Ethnographie bestanden hat. Wir werden beobachtet und aufgezeichnet [inscribed].

Auf den ersten Blick scheint James Cliffords Werk, ähnlich dem anderer in *Writing Culture* vertretener Autoren, wie von selbst aus Geertz' interpretativer Wende zu folgen. Es besteht jedoch ein sehr gewichtiger Unterschied. Geertz (wie die anderen Anthropologen) richtet seine Bemühungen weiterhin darauf, eine anthropologische Wissenschaft mit Hilfe textlicher Vermittlungen neu zu begründen. Der Kernbereich der Tätigkeit besteht noch immer in der sozialen Beschreibung der Anderen, jedoch modifiziert durch neue Konzeptionen von Diskurs, Autor und Text. Die Anderen, das bedeutet für Clifford die anthropologische Repräsentation der Anderen. Das heißt, daß Clifford gleichzeitig sein Projekt stärker unter Kontrolle hat und stärker parasitär ist. Er kann seine Fragen unter wenig Beschränkungen erörtern; er muß beständig von den Texten anderer leben.

Dieses neue Spezialgebiet befindet sich gegenwärtig im Prozeß der Selbst-Definition. Der erste Schritt, einen neuen Ansatz zu legitimieren, besteht in dem Anspruch, er beziehe sich auf einen, vorzugsweise einen besonders wichtigen, Untersuchungsgegenstand, der zuvor der Aufmerksamkeit entgangen war. Der Geertzschen Behauptung vergleichbar, daß die Balinesen ihre Hahnenkämpfe immer schon als kulturelle Texte auslegten,⁴ vertritt Clifford die Ansicht, die Anthropologen hätten mit Formen des Schreibens experimentiert, ob sie es nun wußten oder nicht. Die interpretative Wende in der Anthropologie hat Vorzügliches geleistet (sie schuf ein beträchtliches Korpus an Werken und etablierte sich fast als Subdisziplin), aber es ist noch immer nicht klar, ob die dekonstruktivistisch-semiotische Wende (ein zugegebenermaßen vages Etikett) einen begrußenswerten Prozeß der Auflockerung, eine Öffnung für anregende neue Arbeit von größerem Gewicht oder eine Taktik auf dem Feld kultureller Politik darstellt, die in erster Linie mit Hilfe soziologischer Kategorien zu verstehen ist. Da sie sicher das erste und das dritte darstellt, ist sie einer näheren Überprüfung wert.

⁴ Siehe C. Geertz, »Deep play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf«, in: ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, A. d. U.

In seinem Essay »Un fantasmatique de bibliothèque« (1974 [1966]) spielt Foucault geschickt mit den Fortschritten, die Flaubert im Gebrauch der Fabel von der Versuchung des Heiligen Antonius im Laufe seines Lebens machte. Weit davon entfernt, die beiläufigen Früchte einer produktiven Einbildungskraft darzustellen, waren Flauberts Bezugnahmen auf Ikonographie und Philologie in seiner scheinbar phantasmagorischen Wiedergabe der Halluzinationen des Heiligen exakt. Foucault legt dar, wie Flaubert sein Leben hindurch auf diese Inszenierung von Erfahrung und Schreiben zurückkam und diese als asketische Übung nutzte, um die Dämonen, die eines Autors Welt heimsuchen, gleichzeitig hervorzubringen und in Schach zu halten. Es war kein Zufall, daß Flaubert sein Leben als Autor mit jener monströsen Sammlung von Gemeinplätzen *Bowward et Péché* abschloß. Wie ein beständiger Kommentar zu anderen Texten kann *Bowward et Péché* gelesen werden als vollendete Domestizierung der Textualität zu einem in sich geschlossenen Exerzitorium des Arrangierens und Katalogisierens: der Fantasia der Bibliothek.

Um der Beweisführung willen möchte ich Clifford Geertz' interpretative Anthropologie der textualistischen Metaanthropologie von James Clifford gegenüberstellen. Wenn Geertz noch immer die Dämonen des Exotismus – Theaterstaaten, Schattenspiele, Hahnenkämpfe – mittels eines begrenzten Gebrauchs fiktionalisierter Inszenierungen, in denen sie sich uns zeigen können, zu beschwören und einzufangen sucht, läuft die textualistische/dekonstruktive Strategie Gefahr, immer weitere intelligente Ordnungssysteme für die Texte anderer einzuführen und sich einzubilden, daß alle anderen auf der Welt sich intensiv um dasselbe bemühen. Damit sich dieser Gedankengang nicht verselbständigt und abdriftet, sollte ich betonen, daß ich nicht sage, Cliffords Unternehmen sei bis jetzt alles andere als heilsam gewesen. Das anthropologische Bewußtsein über die der Anthropologie eigenen textuellen Arbeitsweise zu schärfen war lange überfällig. Obwohl Geertz gelegentlich die Unvermeidlichkeit der Fiktionalisierung einräumt, hat er diese Einsicht nie sehr weit verfolgt. Dieser Punkt scheint einer Metaposition bedürftig zu haben, um seine tatsächliche Wacht vor Augen zu führen. Die Stimme aus der Universalitätsbibliothek war heilsam. Ich möchte in diesem Abschnitt den Blick umkehren, auf diesen Ethnographen der Ethnographen zu rückerschauen, ihm in einem Café gegenüberstehend, und unter

Rückgriff auf seine eigenen deskriptiven Kategorien seine textlichen Produktionen untersuchen. Cliffords zentrales Thema bildete die Frage nach der textlichen Konstruktion der anthropologischen Autorität. Der wichtigste literarische Kunstgriff in Ethnographien, die »freie indirekte Rede« ist von Dan Sperber (1989) gut analysiert worden und braucht hier nicht erneut dargelegt zu werden. Die Einsicht, daß Anthropologen sich beim Schreiben literarischer Konventionen bedienen, ist zwar interessant, aber beschwört nicht an sich schon eine Krise herauf. Viele behaupten inzwischen, daß Dichtung und Wissenschaft keine entgegengesetzten, sondern komplementäre Begriffe darstellen (de Certeau 1983). In der Vergegenwärtigung des fiktionalen (*künstlich hergestellten«, »fabrizierten«) Charakters anthropologischen Schreibens und bei der Einbeziehung der ihm eigentümlichen Produktionsweisen haben wir Fortschritte gemacht. Das Wissen um Stil, Rhetorik und Dialektik bei der Schaffung anthropologischer Texte sollte uns dahin bringen, anderer, phantasievollere Arten zu schreiben genauer gewahr zu werden. Clifford scheint jedoch mehr zu sagen als dies. Im wesentlichen meint er, rühe die anthropologische Autorität seit Malinowski auf zwei textuellen Standbeinen. Ein erfahrungsbezogenes »Ich war dort« begründet die einzigartige Autorität des Anthropologen; seine Unterdrückung im Text stellt die wissenschaftliche Autorität des Anthropologen her.⁵ Clifford demonstriert die Wirkungsweise dieses Kunstgriffs anhand des bekannten Hähnenkampf-Aufsatzes von Geertz: »Der Forschungsprozeß wird von den Texten, die er hervorbringt, und von der fiktiven Welt, die diese Texte herausbeschwören sollen, getrennt. Die Aktualität diskursiver Situationen und individueller Gesprächsteilnehmer wird herausgeholt. [...] Die dialogischen, situationsbedingten Aspekte der ethnographischen Interpretation werden, wie es sich gezeigt hat, häufig genug aus dem endgültigen repräsentativen Text verbannt. Nicht völlig versteht sich; es existieren anerkannte *topoi* für die Darstellung des Forschungsprozesses« (Clifford 1983: 132; in diesem Band, S. 133f.). Clifford stellt Geertz' »ansprechende Geschichte« als paradigmatisch dar: der Anthropologe weist nach, daß er dort war, und verschwindet dann aus dem Text.

⁵ Die Bedeutung dieser Doppelstrategie bildet eines der zentralen Themen meiner *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977).

Mir seinem eigenen Genre unternimmt Clifford einen gleichgerichteten Zug. Genau wie Geertz der Selbstbezüglichkeit seine Reverenz erweist (und damit eine Dimension seiner Autorität etabliert) und anschließend (im Namen der Wissenschaft) sich den Konsequenzen, die dies hat, entzieht, so spricht auch Clifford viel von der Unvermeidlichkeit des Dialoges (und begründet dadurch seine Autorität als »offene«), doch sind seine Texte selbst nicht dialogisch. Sie sind in einer modifizierten freien indirekten Rede gehalten. Sie suggerieren eine Haltung des »Ich war dort auf der anthropologischen Tagung«, während sie durchweg eine Plaubersche Distanz wahren. Geertz wie Clifford versäumen es, Selbstbezüglichkeit als mehr denn einen Kunstgriff zur Etablierung ihrer Autorität einzusetzen. Cliffords aufschlußreiche Auslegung des balinesischen Hähnenkampfes als eines panoptischen Konstrukts bringt dieses Argument in überzeugender Weise an, aber er selbst begehrt dasselbe Versäumnis auf einer anderen Ebene. Er liest und klassifiziert, beschreibt Absichten und legt einen Kanon fest; aber sein eigenes Schreiben und seine eigene Situation werden nicht untersucht. Der Aufweis von Cliffords textueller Einstellung macht natürlich seine Einsichten nicht hin-fällig (genausowenig wie seine Auslegung der textuellen Vorgehensweise Malinowskis die Analyse des Kula außer Kraft setzt). Es bestimmt nur ihren Platz. Wir sind vom Zelt auf den Trobriand-Inseln, voll von Eingeborenen, zum Schreibbüsch in der Universitätsbibliothek zurückgekehrt.⁶ Einen entscheidenden Schritt, um die fachliche Legitimität oder die Legitimität in einem Teilgebiet des Faches herzustellen, bildet die Klassifikation. Clifford schlägt vier Typen anthropologischen Schreibens vor, die ungefähr in chronologischer Reihenfolge aufgetreten sind. Er organisiert seinen Aufsatz »Über ethnographische Autorität« (in diesem Band) und diese progressive Sequenz, aber erklärt auch, daß keine Form der Autorität besser als eine andere sei. »Die in diesem Essay abgehandelten Formen der Autorität – erfahrende, interpretierende, dialogische, polyphone – sind allen Verfassern ethnographischer Texte, westlicher und nicht-westlicher Provenienz, verfügbar. Keine ist obsolet, keine rein; in jedem Paradigma ist Platz für phantastische Entwürfe«

⁶ Ich möchte Arjun Appadurai für seine Hilfe bei der Klärung dieses sowie anderer Punkte danken.

(1983: 142, in diesem Band, S. 151). Dieser Schluß läuft der Rhetorik von Cliffords Essay zuwider. Diese Spannung ist wichtig, und ich werde darauf zurückkommen.

Es ist die Hauptthese Cliffords, daß das anthropologische Schreiben die Tendenz gezeigt hat, die dialogische Dimension der Feldforschung zu unterdrücken und dem Anthropologen die volle Kontrolle über den Text zu verleihen. Der größte Teil von Cliffords Werk ist der Aufgabe gewidmet, Wege aufzuzeigen, wie diese textliche Ausmerzung des Dialogischen mittels neuer Formen des Schreibens korrigiert werden könnte. Dies führt ihn dazu, die erfahrungswissenschaftlichen und interpretativen Formen des Schreibens als monologisch zu verstehen, die ganz generell mit dem Kolonialismus verbunden sind. »Die interpretative Anthropologie [entgeht] in ihren realistischen Wesenszügen, die sie mit der anthropologischen Hauptströmung gemein hat, [...] nicht der allgemeinen und scharfen Zurückweisung von seiten jener Kritiker »kolonialer« Darstellungsformen, die (seit 1950) Diskurse ablehnen, welche die kulturellen Realitäten anderer Völker schildern, die eigene Realität jedoch nicht aufs Spiel setzen« (1983: 133, in diesem Band, S. 135). Diese Feststellung ließ sich leicht so verstehen, als würden einige »Paradigmen« anderen vorgezogen. Es ist sehr gut möglich, daß Clifford selbst einfach ambivalent ist. Von seiner eigenen interpretativen Vorliebe her kennzeichnet er jedoch einige Formen als »emergent« und dadurch als vorübergehend bedeutsamer. Verwendet man ein Interpretationsraster, das die Unterdrückung des Dialogischen hervorhebt, wird es schwer, die Geschichte des anthropologischen Schreibens nicht als lockeres Vorrätsschreiben zu dialogischer und polyphoner Textualität aufzufassen.

Nachdem er die ersten zwei Formen ethnographischer Autorität (Erfahrungswissenschaftliche und interpretative) in weitgehend negativen Termini gefaßt hat, fährt Clifford mit einer wesentlich enthusiastischeren Porträtierung der nächsten Gruppe fort. Er stellt fest, daß dialogische und konstruktivistische Paradigmata die ethnographische Autorität streuen und aufteilen, während Erzählungen von der Initiation des Forschers seine besonderer Kompetenz herausstreichen. »Paradigmen der Erfahrung und Interpretation weichen Paradigmen des Diskurses, des Dialogs und der Polyphonie« (1983: 133, in diesem Band, S. 135). Die Behauptung, daß diese Formen den Sieg davon tragen, ist empirisch zweifel-

haft, wie es Renato Rosaldo ausdrückt: »Die Truppen folgen nicht nach.« Dennoch besteht offensichtlich beträchtliches Interesse an solchen Fragen.

Was meint dialogisch? Clifford scheint den Ausdruck zunächst in einem wörtlichen Sinne zu gebrauchen: ein Text, der zwei Subjekte in diskursiven Austausch verstrickt zeigt. Kevin Dwyers »ziemlich wortgetreue Wiedergabe« (Clifford 1983: 134, in diesem Band, S. 137) des Austauschs mit einem marokkanischen Bauern bildet das erste angeführte Beispiel eines »dialogischen« Textes. Eine Seite später fügt Clifford jedoch hinzu: »Die Feststellung, daß eine Ethnographie sich aus Diskursen zusammensetzt und daß ihre verschiedenen Komponenten in dialogischer Beziehung zueinanderstehen, bedeutet nicht, daß sie deshalb als Text in Gestalt eines wortwörtlichen Dialogs aufzutreten braucht« (1983: 135, in diesem Band, S. 139). Wechselseitige Beziehungen werden geboten, aber er gelangt zu keiner endgültigen Definition. Infolgedessen bleiben die bestimmenden Merkmale des Genres unklar.

Clifford beeilt sich zu erinnern: »Wenn aber eine interpretierende Autorität auf der Ausklammerung des Dialogs beruht, so gilt auch das Umgekehrte: eine rein dialogische Autorität würde die zwangsläufige Tatsache der Textverdrängung unterdrücken« (1983: 134, in diesem Band, S. 138). Dies wird bestätigt durch Dwyers unerbitliche Distanzierung von dem, was er als textualistische Bestrebungen in der Anthropologie befragt. Die Opposition von Interpretativen und Dialogischem ist schwer zu fassen – wenige Seiten später rühmt Clifford den namhaftesten Vertreter der Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer, dessen Texte sicher keine direkten Dialoge enthalten, weil dieser nach einem »radikalen Dialogismus« verlange (1983: 142, nicht in der neueren Fassung). Letztlich macht Clifford geltend, daß dialogische Texte eben doch Texte sind, lediglich »Repräsentationen« von Dialogen. Der Anthropologe oder die Anthropologin bewahrt seine bzw. ihre Autorität als eines konstituierenden Subjekts und Repräsentanten/in der dominierenden Kultur. Dialogische Texte können genauso inszeniert und kontrolliert sein wie erfahrungswissenschaftliche oder interpretative. Die Form bietet keine textlichen Garantien.

Jenseits der dialogischen Texte liegt schließlich die Heteroglossie: »eine karnevaleske Arena der Vielältigkeit« (1983: 137, in diesem Band, S. 142). Im Anschluß an Michael Bachin verweist Clifford

auf Dickens' Werk als ein Beispiel für den »polyphonen Raum«, das uns als Modell dienen könne. »Dickens, der Schauspieler, der Vortragskünstler und Polyphonist muß Flaubert gegenübergestellt werden, dem Meister der Kontrolle durch den Autor, der sich in den Gedanken und Gefühlen seiner Charaktere wie ein Gott umtut. Die Ethnographie ringt wie der Roman mit diesen Alternativen« (1983: 137, in diesem Band, S. 142). Wenn dialogische Texte dem Übel totalisierender ethnographischer Angleichung zum Opfer fallen, dann vielleicht nicht die noch radikaleren heteroglotten: »Heteroglossie befällt die Ethnographie [...] Als eigenständige Texte und in hinreichender Länge transkribiert, haben die Aussagen der Einheimischen Bedeutung, in Begriffen, die anders sind als die des Ethnographen, der die Aussagen ordnet. [...] Dies legt einer alternierende Schreibstrategie nahe, die Utopie einer mehrfachen Autorschaft, die Mitarbeitern nicht nur den Status von unabhängigen Sprechern, sondern von Verfassern zugesteht« (1983: 140, in diesem Band, S. 147).

Aber Clifford setzt hinzu: »Zitate werden immer vom Zitieren den arrangiert [...] eine radikalere Vielsinnigkeit [würde] die ethnographische Autorität nur verlagern[,] und letztlich würde die virtuose Orchestrierung aller Diskurse im Text durch einen individuellen Autor nur bestätigt« (1983: 139, in diesem Band, S. 147). Neue Arten des Schreibens, neue textliche Experimente würden neue Möglichkeiten eröffnen – aber es gibt dafür keine Garantie. Clifford ist dabei nicht ganz wohl, er geht weiter. Zeitweilig von der Dialogik begeistert, schränkt er seine Lobpreisung unverzüglich wieder ein. Er führt uns weiter zur Heteroglossie: verführt – für einen Absatz – bis wir erkennen, daß es sich auch hier, *hélas*, um Schreiben handelt. Clifford beschließt seinen Aufsatz mit der Erklärung: »Meiner Auffassung nach ist es heute unweigerlich eine Frage der strategischen Wahl, will man einem unlenkamen Schreibvorgang Kohärenz aufzulegen« (1983: 147, in diesem Band, S. 151).

Cliffords Schilderung bietet sicher eine Weiterentwicklung, auch wenn es sich am Ende des Aufsatzes um eine nur mehr rein dezisionistische handelt. Wie dem auch sei, Clifford lehnt jegliche Hierarchie (oder Hierarchisierung) ab. Zunächst nahm ich an, dies wäre einfache Inkonsistenz oder Ambivalenz oder Ausdruck einer nicht aufgelösten, aber schöpferischen Spannung. Jetzt glaube ich, daß Clifford sich, wie jeder andere, »dans le vrais

befindet. Wir sind an einem Moment des Diskurses angelangt, an dem, im Zuge des neueren kritischen Denkens, die Absichten eines Autors ausgeschaltet oder heruntergespielt werden. Besser gesagt, man hat uns dazu gebrach, die Strukturen und Konturen verschiedener Arten zu schreiben *per se* in Frage zu stellen. Frederic Jameson hat verschiedenartige Bestandteile post-modernen Schreibens (zum Beispiel die Ablehnung von Hierarchie, das Einleihen der Geschichte, den Gebrauch von Bildern) auf eine Weise identifiziert, die recht genau zu Cliffords Projekt paßt.

Vom Modernismus zum Postmodernismus in der Anthropologie

Frederic Jameson bietet in seinem Beitrag »Postmodernism and Consumer Society« (1983) einige brauchbare Ansatzpunkte, um den Platz jüngster Entwicklungen im Bereich anthropologischen und meta-anthropologischen Schreibens zu bestimmen. Ohne nach einer eindeutigen Definition des Postmodernismus zu suchen, begrenzt Jameson die Reichweite des Begriffs, indem er eine Anzahl von Kernaspekten vorschlägt: den historischen Ort des Begriffs, den Gebrauch von Pastiches, die Bedeutung von Bildern.

Kulturell und historisch lokalisiert Jameson Postmodernismus nicht einfach als Stil-Bezeichnung, sondern als Kennzeichen einer Epoche. Auf diese Weise versucht er, Grundzüge der kulturellen Produktion in den sechziger Jahren zu isolieren und mit anderen sozialen wie ökonomischen Transformationen zu korrelieren. Die Aufstellung analytischer Kriterien und ihre Korrelation mit soziökonomischen Veränderungen bleibt in Jamesons Darstellung sehr vorläufig, wenig mehr als eine erste Ortsbestimmung. Indes ist es wert, diesen Ort zu bestimmen. Der Spätkapitalismus wird von Jameson als der Zeitpunkt definiert, an dem »die letzten Reste der Natur, die bis in den klassischen Kapitalismus hinein überlebt haben, schließlich beseitigt werden: nämlich die Dritte Welt und das Unbewußte. Die sechziger Jahre dürften demnach die folgenreichere Transformationsperiode gebildet haben, in der diese Systemumstrukturierung im Weltmaßstab stattgefunden hat« (Jameson 1983: 207). Hier ist nicht der Ort, Jamesons Periodisie-