

Karsten Kumoll

>From the Native's Point of View<?

Kulturelle Globalisierung
nach Clifford Geertz
und Pierre Bourdieu

Karsten Kumoll

»From the Native's Point of View«?

Karsten Kumoll (M.Sc., M.A.) lehrt Soziologie an der Universität Freiburg. Er studierte Soziologie, Geschichte und Volkswirtschaftslehre an der Universität Freiburg und Ethnologie an der London School of Economics und promoviert über das Werk des amerikanischen Ethnologen Marshall Sahlins.

KARSTEN KUMOLL

»FROM THE NATIVE'S POINT OF VIEW«?

Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz
und Pierre Bourdieu

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Karsten Kumoll

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-289-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

*Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de*

INHALT

Vorwort	7
Einleitung: Kulturtheorie und ethnographische Repräsentation	9
Kapitel I: Die symbolische Ethnologie von Clifford Geertz	19
1. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der symbolischen Ethnologie	19
2. Grundkategorien der symbolischen Ethnologie	21
Kultur als Basiskategorie	21
Soziale Praxis und ›Kultur als Text‹	24
3. Das bedeutungsvolle Spiel sozialer Integration	29
Der balinesische Hahnenkampf als ›tiefes Spiel‹	29
›Poetik der Macht‹ vs. ›Mechanik der Macht‹	34
Soziale Integration im balinesischen Theaterstaat	36
Soziale Integration durch die Regulierung von Gewaltpotentialen	39
4. Das ›overculturalized concept of man‹	41
Ein kulturalistischer Determinismus	42
Kulturelle Homogenität	44
Die Kulturalisierung der sozialen Welt	46
Kapitel II: Die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu	49
1. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der Theorie der Praxis	49
2. Grundkategorien der Theorie der Praxis	51
Der Habitus	51
Soziale Felder, Kapital und Strategien	54
3. Das konfliktreiche Spiel sozialer Integration	58
Soziale Integration in vormodernen Gesellschaften	58
Soziale Integration in modernen Klassengesellschaften	63
4. Das ›overstructuralized concept of man‹	68
Der Habitus und das ›overstructuralized concept of man‹	69
Kulturelle Homogenität	73
Kultur als Arena der Kämpfe	75

Kapitel III: Die Transformation der Ethnologie und die Globalisierung des Konsums: Geertz und Bourdieu im Kontext	79
1. Bedeutung, Konflikt und kulturelle Homogenität	79
2. Die <i>Anthropology of Consumption</i>	87
Die Entdeckung des Konsums	87
Die ›Ethnologie des Konsums‹	93
3. Die Globalisierung des Konsums	102
Konsequenzen der Moderne und Völker ohne Geschichte	102
Globalisierung als Glokalisierung und Hybridisierung	108
Globalisierung als Entterritorialisierung	112
Die ›Ethnologie des Konsums‹ als neues Paradigma?	117
4. Writing Against Culture? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu	121
›From the Native's Point of View‹? – Die Dialogische Kritik	121
Writing Against Culture	125
Geertz und Bourdieu über kulturelle Globalisierung	131
Soziale Praxis und kulturelle Globalisierung	133
Schlussbemerkungen	143
Literatur	147

VORWORT

Viele Menschen haben mir beim Schreiben dieses Buches geholfen. Danken möchte ich zunächst meinen akademischen Lehrern Prof. Dr. Hermann Schwengel (Freiburg) sowie Prof. Dr. Reinhard Wendt (Hagen), die meine Faszination an der Soziologie und an der Geschichtswissenschaft nachhaltig geweckt und seitdem immer wieder neu belebt haben. Ohne die instruktive Betreuung von Hermann Schwengel wäre diese Arbeit zudem nie entstanden. Viel zu verdanken habe ich auch Prof. Dr. Simon Roberts und Dr. Charles Stafford, die mich während meines Studiums an der London School of Economics in das Gebiet der *social anthropology* eingeführt haben.

Für die kritische Lektüre der Arbeit oder von Teilen der Arbeit sowie für anregende Diskussionen danke ich Michael Adam, Björn Beckmann, Prof. Dr. Wolfgang Eßbach, Özkan Ezli, Prof. Dr. Marlies Heinz, Dr. Martin Ludwig Hofmann, Tobias F. Korta, Sandra Krieger, David Matern, Sibylle Niekisch, PD Dr. Axel T. Paul und Olaf Zenker.

Susanne Haug hat die Endphase der Arbeit an dem Buch liebevoll begleitet. Dafür bin ich sehr dankbar. Ohne die vielfältige Unterstützung meiner Familie wäre schließlich weder mein Studium noch das Verfassen der Arbeit möglich gewesen. Meinen Eltern und meiner Schwester widme ich dieses Buch.

Freiburg i.Br., im Oktober 2004

Karsten Kumoll

EINLEITUNG: KULTURTHEORIE UND ETHNOGRAPHISCHE REPRÄSENTATION

»Die Ethnologie exmatrikulieren?« lautet die provokante Frage, die sich Martin Sökefeld und Winfried Rust in den *Blättern des iz3w* stellen (Sökefeld 2001; Rust 2001).¹ Für Winfried Rust zumindest ist die Sache klar: »Die Aufteilung der Welt in verschiedene Kulturen und ›Ethnien‹ wird durch ethnologische Institute wissenschaftlich begründet und abgesichert« (Rust 2001: 34). Die Grundlage der Ethnologie sei ein aufgrund willkürlicher Merkmale konstruierter Begriff *ethnos*, der die Vorstellung der Gruppenförmigkeit von Kultur enthalte. Allerdings sei der Begriff Ethnie ein »hierarchisches Ordnungsmodell«, dem ein »quasireligiöses Denken in Volkskultur-Kategorien« zu Grunde liege. »Die Vorstellung von Ethnie ist mit einem abwertenden Blick auf den Süden verbunden, mit Ideologie an Stelle rationaler Gesellschaftsanalyse, mit der Legitimation vieler Kriege, mit der Geringschätzung Fremder und mit erstickender Identitätspolitik für die eigene ›Gemeinschaft‹« (Rust 2001: 34).

Tatsächlich scheint die goldene Stunde der Ethnologie vorüber zu sein – wenn es sie je gegeben hat. Dabei ist die Geburtsstunde der modernen Ethnologie als empirische Wissenschaft, die sich gegen den spekulativen Evolutionismus des 19. Jahrhunderts wendet, noch nicht sehr lange her. In die Zeit um 1900 fallen die für die Entwicklung der Ethnologie als empirische Wissenschaft der Erforschung von Kultur (genauer: vor allem der jeweils *anderen* Kultur) zentralen Forschungen von Baldwin Spencer und Frank Gillen bei den Aranda in Australien und Franz Boas' Erforschung der Kwakiutl (Spencer/Gillen 1899; Boas 1897). Wenige Jahre später revolutioniert Bronislaw Malinowski die Ethnologie mit seinen Feldforschungen in Ozeanien, die die Ethnologie langfristig auf eine methodisch eigenständige Grundlage stellen (Malinowski 1922). Seitdem ist die Ethnologie vor allem in Großbritannien, Frankreich und Nordamerika zu einer erfolgreichen Wissenschaft aufgestie-

1 Ich verwende den Begriff Ethnologie anstelle der Bezeichnungen Völkerkunde oder Anthropologie. Die britische Ethnologie nennt sich *social anthropology*, wohingegen das US-amerikanische Pendant *cultural anthropology* genannt wird. Den genannten Traditionen gemeinsam ist, dass es in der Ethnologie weniger um den Menschen in seiner biologischen, historischen oder philosophischen Gesamtheit geht, sondern vor allem um die Erforschung kultureller und sozialer Unterschiede meist heute lebender Menschen bzw. menschlicher Gruppen, vor allem außerhalb Europas und Nordamerikas. Zur Geschichte der *cultural anthropology* vgl. Kuper 1999, zur *social anthropology* Kuper 1988 und 1996. Zur Geschichte der Ethnologie insgesamt vgl. Petermann 2004.

gen. In jüngster Zeit mehrten sich aber die Stimmen, die eine Transformation, wenn nicht gar eine Krise der Ethnologie feststellen wollen. Tatsächlich befindet sich die Ethnologie im Umbruch. Jeder, der auch nur einen rudimentären Vergleich anstellt zwischen ethnologischen Monographien, die heute veröffentlicht werden und ethnologischen Klassikern wie Malinowskis *Argonauten* oder Evans-Pritchards *The Nuer* – das James Clifford zu Recht als »tour de force der neuen Ethnographie« bezeichnet (Clifford 1983: 123) –, stellt fest, dass sich die Ethnologie von ihrer naturalistischen Phase verabschiedet hat. Die Wurzeln der heute weit verbreiteten Skepsis in der Ethnologie hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit der Disziplin und der Erforschbarkeit ihrer Erkenntnisgegenstände liegen zum einen im Aufkommen »postmoderner« Ansätze in der Philosophie und deren Rezeption durch die Ethnologie, zum anderen in Problemen, die sich aus Methodologie und Gegenstand der Ethnologie selbst ergeben.

Die Rede ist von einer »Krise der ethnographischen Repräsentation«.² Dabei geht es zunächst keineswegs nur um methodische Fragen, sondern auch um den Erkenntnisgegenstand der Ethnologie, genauer: um die Angst vor seinem Verschwinden. Schon Georg Forster äußert diese Befürchtung gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Etwa 100 Jahre später, als sich die Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin zu institutionalisieren beginnt, grassiert eine »Angst vor dem Artensterben« in der Ethnologie (Paul 1996: 12), doch diese Angst ist eher einem wissenschaftlichen Interesse an der Erforschung der »primitiven Völker« geschuldet als eine Angelegenheit der Moral. Denn diese Gesellschaften, so die ethnologische Überzeugung im 19. Jahrhundert, gilt es nicht um ihrer selbst willen zu analysieren, sondern zum Verständnis der eigenen Vergangenheit. Folgt die Menschheit einer unilinearen Entwicklung, wie dies der ethnologische Evolutionismus der Jahrhundertwende annimmt, kann man frühere evolutionäre Stufen seiner selbst beobachten, wenn man die »wilden« Völker in fernen Kontinenten wie Afrika und Australien beschreibt und klassifiziert (Kuper 1988: 2-6). Mehr als 50 Jahre später – der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts gehört längst der Vergangenheit an – notiert Claude Lévi-Strauss in seinen *Traurigen Tropen*, einer Mischung aus ethnographischem Text, Theoriewerk und Autobiographie, seine Furcht vor dem Untergang des ethnographischen Gegenstands und wiederholt damit die Angst von Ethnologen der Jahrhundertwende wie James Frazer, angereichert jedoch mit einer Erschüttertheit, die dem Lehnstuhlethnologen Frazer wahrscheinlich abging. Lévi-Strauss versteht den Ethnographen als ein Symbol der Sühne für ergangenes Unrecht durch den Kolonialismus (Lévi-Strauss 1955: 384); doch gerade mit dem Aufschwung der antikolonialen Bewegung wächst die Kritik an der Ethnologie, die als ideologisches Mittel kolonialer Machtausübung angeklagt wird (Leclerc 1972). Während die französische Ethnologie diese Kritik schon Anfang der 1950er Jahre aufnimmt und diskutiert – Leclerc begrün-

2 Allison Hg. 1997; Berg/Fuchs Hg. 1993; Clifford/Marcus Hg. 1986; Därmann/Jamme Hg. 2002; Fuchs 2001; Marcus/Fischer 1986.

det dies mit fehlender konkreter Einbindung französischer Ethnologen ins koloniale System (Leclerc 1972: 73-74) –, setzt eine Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe in Großbritannien erst in den 1960er Jahren ein.

Worin besteht dieses koloniale Erbe der Ethnologie? Leclerc beklagt sich über den mechanistischen Begriffsapparat der Ethnologie, der Begriffe wie ›kolonial‹ als unwissenschaftlich zurückweise und stattdessen von ›Kulturkontakt‹ oder ›Akkulturation‹ spreche. Die Ethnologie ignoriere, so Leclerc, das koloniale System und ihren Herrschaftscharakter; sie nehme an, bekannte Missstände kolonialer Herrschaft ließen sich auf die Unkenntnis der Kolonialverwaltungen zurückführen und letztlich durch die wissenschaftliche Unterstützung der Ethnologen überwinden. Einen Höhepunkt erreicht die Debatte über den Zusammenhang von Ethnologie und Kolonialismus mit dem Band *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad Hg. 1973). Allerdings ergibt sich bei genauerer Betrachtung ein uneinheitliches Bild hinsichtlich der Verbindung von Kolonialismus und Ethnologie. Keineswegs war die Ethnologie immer Erfüllungsgehilfin der Kolonialregierungen (Kuper 1996). Auch die kritisierten, in der Tradition der (struktur-)funktionalistischen *social anthropology* stehenden Ethnologen wehren sich zunehmend gegen die Attacken.

Dass die rasante Entwicklung der Ethnologie vielleicht nur möglich war auf der Grundlage der kolonialen Situation, ist dennoch eine beunruhigende Überlegung; denn mit der Debatte über den *colonial encounter* sind zwei allgemeinere erkenntnistheoretische Fragen verknüpft. Zum einen führt der Verdacht, die Ethnologie sei nicht nur ›unschuldige‹ Wissenschaft, sondern mitverantwortlich für die Etablierung und Festigung asymmetrischer Machtbeziehungen im Kolonialismus gewesen, zu der Frage, ob die Beziehung zwischen Ethnograph und Forschungsgegenstand vielleicht sogar *immer* ein solches Machtverhältnis herstellt. Diese Furcht bringt der vielleicht konsequenteste unter den postmodernen Ethnologen, der ehemalige Kognitionsethnologe (!) Stephen Tyler auf den Punkt: »Jeder Akt der Repräsentation ist ein Akt politischer Unterdrückung« (Tyler 1987a: 288). Die Frage ist natürlich, welche Konsequenzen aus einer solch radikalen Schlussfolgerung gezogen werden sollen. Tyler selbst hält die (postmoderne) Ethnographie für »ein okkultes Dokument, eine enigmatische, paradoxe und esoterische Konjunktion von Phantasie und Wirklichkeit«, eine »Phantasiewirklichkeit einer Wirklichkeitsphantasie« (Tyler 1987b: 202). Diese Argumentation läuft offenbar darauf hinaus, dass das Ziel der Ethnographie nur noch darin besteht, nicht-steuerbare Effekte einer Evokation beim Leser zu erzeugen, letztlich unter Aufgabe einer Repräsentation der ›anderen‹ im Text (Fuchs/Berg 1993: 89). Eine alternative Konsequenz hieße, ganz aufzuhören, ethnographisch zu forschen (oder zumindest zu *schreiben*) – ein durchaus ernst gemeinter Vorschlag von Johannes Fabian (Fabian 1990).

Zum anderen gerät die Person des Feldforschers ins Kreuzfeuer der Kritik. Die Grundannahme der ›klassischen‹ Phase der Ethnologie, dass die persönliche Erfahrung des Forschers im ›Feld‹ die Quelle wissenschaftlicher Autorität sei (Clifford 1983: 127), wirft die Frage auf, wie aus einer subjektiven Erfah-

rung ein wissenschaftliches Werk entstehen kann, das gewissen Objektivitätsstandards genügen soll. Die Konsequenz dieser Unsicherheiten ist eine größere Sensibilität für die Forschungspraxis und die Darstellung von Forschungsergebnissen. Dies führt aber dazu, dass oftmals weniger die Plausibilität ethnographischer Texte im Mittelpunkt steht, sondern, wie in der so genannten Meta-Ethnologie üblich, Ethnographien literaturwissenschaftlich untersucht werden und gefragt wird, wie diese Texte eine ethnographische Autorität erzeugen (Clifford 1983; Marcus/Cushman 1982). Dieses Problem wird jedoch nicht notwendigerweise verknüpft mit der Frage, ob Autoritätsweisen etwas damit zu tun haben, ob die dem Text zu Grunde liegenden Inhalte plausibel sind (welche Plausibilitätskriterien man auch immer anlegen mag). Eine solche literaturtheoretische Selbstgenügsamkeit zeigt sich beispielsweise bei Clifford, der verschiedene Modi ethnographischer Autorität rekonstruiert – auf Erfahrung gegründete, interpretative, dialogische sowie polyphone (Clifford 1983: 151) –, die Leser aber allein zurücklässt mit deren nahe liegender Frage, was die Darstellungsform des Textes mit der Plausibilität des Dargestellten zu tun hat (Rabinow 1986: 176).

Auch jenseits von methodologisch-erkenntnistheoretischen Debatten um die Grundlagen der Ethnologie ist Bewegung in die Disziplin geraten. Die Beobachtung fortlaufender Prozesse der Bildung globaler Geld- und Gütermärkte, der Transnationalisierung politischer Institutionen, der *global flows* von Menschen, Artefakten und kulturellen Modellen sowie der Individualisierung und Detraditionalisierung aller Lebensbereiche lässt »klassische« Kultur- und Gesellschaftstheorien, die Kulturen und Gesellschaften als weitgehend geschlossen, in sich homogen und statisch betrachten sowie ihre Aufmerksamkeit auf soziale Ordnung, Integration und Reproduktion der Gesellschaft richten, veraltet erscheinen. Diese Entwicklung hat in den Sozialwissenschaften im Allgemeinen und in der Ethnologie im Besonderen zu Debatten geführt, in denen die Globalisierung als Ausgangspunkt einer umfassenden Transformation der Sozialwissenschaften erscheint und in denen neue Konzepte von Kultur und Gesellschaft gefordert werden, die nicht die Ordnung, sondern das Chaos, nicht die kulturellen und gesellschaftlichen Grenzen, sondern *Entgrenzungen*, nicht die Bedeutung von im Lokalen grundierten Identitäten, sondern von Identitätsbildungsprozessen als Werk ortsunabhängiger Imagination betonen.³ Angesichts dieser Debatte, die die Entgrenzung, das Kontingente und das Hybride an Kultur hervorhebt – die also ein essentialistisches Verständnis von Kultur als natürliche Eigenschaft einer sozialen Gruppe ablehnt – ist die Plausibilität so genannter »klassischer« Kulturkonzepte fragwürdig geworden.

Die erkenntnistheoretischen Debatten über die Krise der ethnographischen Repräsentation sowie die gegenstandstheoretischen Debatten über kulturelle Globalisierung sind der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. Haben diese

3 Vgl. Abu-Lughod 1991, 1997; Appadurai 1996; Brightman 1995; Clifford 1997; Gupta/Ferguson Hg. 1997; Inda/Rosaldo 2002; Werbner/Modood Hg. 1997. Für eine Übersicht der Globalisierungsdebatte siehe Robertson/White Hg. 2003.

Debatten, die keineswegs auf die Ethnologie beschränkt sind, die Folge, dass wir neue Theorien brauchen, um die soziale und kulturelle Realität zu verstehen und zu erklären? Was bedeutet es, sich beispielsweise auf die ›postmoderne‹ Globalisierungstheorie von Arjun Appadurai einzulassen (die mittlerweile selbst schon in gewisser Weise ›klassisch‹ zu nennen ist) anstatt auf die symbolische Ethnologie von Clifford Geertz? Kann man dies allein dadurch begründen, dass die Welt von heute chaotischer geworden zu sein scheint und dass die Kulturwissenschaften sich dem stellen müssen, mithin, dass sie dies schon längst *getan* haben und dass deshalb ethnologische Theorien aus den 1960er und 1970er Jahren hoffnungslos ›rückständig‹ sind? Man kann aber auch eine andere Frage stellen: Welchen Erklärungswert haben gegenwärtige Globalisierungstheorien eigentlich im Vergleich zu klassischen ethnologischen Theorien? Sind Globalisierungstheorien klassischen ethnologischen Theorien hinsichtlich der Analyse kultureller Globalisierung *grundsätzlich* überlegen, oder sollte man an manchen Erkenntnissen klassischer Theorien festhalten? Daraus leitet sich die folgende erkenntnisleitende Frage der Arbeit ab: Sind ›klassische‹ ethnologische Ansätze, also Theorien, die nicht entwickelt wurden, um kulturelle Globalisierungsprozesse zu analysieren und die scheinbar direkt in die Krise der ethnographischen Repräsentation geführt haben, eine geeignete Grundlage für die Analyse kultureller Globalisierung?

Im Mittelpunkt der folgenden Betrachtungen stehen zwei ethnologische Theorien, die in den 1960er und 1970er Jahren entwickelt wurden: die symbolische Ethnologie von Clifford Geertz und die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu. Dabei erscheint es angebracht, eine Antwort auf die Frage, ob die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis als zwei Beispiele klassischer ethnologischer Kulturtheorien nicht doch mehr Potential bieten, als dies in der Debatte über kulturelle Globalisierung manchmal erscheint, nicht allein im Anschluss an die Globalisierungsdebatte zu suchen. Tatsächlich sind die symbolische Ethnologie sowie die Theorie der Praxis Teil zweier Bewegungen in den Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts, die man den *cultural turn* und den *practice turn* nennen könnte. Der Ethnologie geht es spätestens seit Malinowskis programmatischer Forderung, es komme dem Ethnologen darauf an, die Welt der Eingeborenen mit *ihren* Augen zu sehen, in erster Linie um die Erforschung des *native point of view* von Menschen anderer Kulturen (Malinowski 1922). Diese Erforschung der ›Perspektive des Eingeborenen‹ oder der ›Perspektive des Akteurs‹ ist nicht allein Domäne der Ethnologie, sondern die Grundkategorie der intentional-sinnhaft orientierten Sozialwissenschaften im Allgemeinen. ›Mechanistische‹ Erklärungsweisen sozialen Handelns in den Sozialwissenschaften sind mittlerweile die Ausnahme; stattdessen erscheint die Sozialwelt sinnhaft organisiert und nur auf der Grundlage handlungskonstitutiver Sinnsysteme erklärbar (vgl. Reckwitz 2000). Dies ist der gemeinsame Fluchtpunkt von ansonsten sehr unterschiedlichen erkenntnisleitenden Ansätzen wie dem Strukturalismus, der kognitiven Ethnologie, der Sozialphänomenologie, der Hermeneutik sowie so genannter ›praxistheoretischer‹ Forschungsansätze. Die symbolische Ethnologie von Clifford

Geertz sowie die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu gehören zu den prominentesten Versuchen in der Ethnologie, menschliches Handeln als eingebunden in kollektive Sinnstrukturen zu konzeptualisieren.

Neben dem *cultural turn* lässt sich mit dem *practice turn* eine zweite theoretische Bewegung feststellen.⁴ In den letzten 30 Jahren hat der Begriff der »sozialen Praxis« an Bedeutung in den Sozial- und Kulturwissenschaften merklich zugenommen. Dabei ist zunächst keineswegs klar, was unter dem Begriff »soziale Praxis« verstanden werden soll. Auf der Grundlage von Reckwitz (2000, 2003) sind zumindest drei Eigenschaften praxistheoretischer Ansätze an dieser Stelle von Interesse. *Erstens* sind Theorien sozialer Praxis im weitesten Sinne kulturtheoretische Forschungsprogramme, weil sie soziales Handeln (oder vielmehr soziale »Praxis«) sehr eng verknüpft sehen mit kulturellen Schemata. Soziale Praxis ist weder nutzenmaximierendes Handeln noch das Befolgen normativer Regeln, sondern vollzieht sich in erster Linie vor dem Hintergrund von Kultur. Soziale Praktiken – so Reckwitz – sind nicht nur Komplexe kollektiver Verhaltensmuster, sondern auch kollektiver Wissensordnungen sowie subjektiver Sinnzuschreibungen, die Verhaltensmuster ermöglichen und sich zugleich in ihnen ausdrücken (Reckwitz 2000: 565). *Zweitens* sind Theorien sozialer Praxis Beispiele für den in der soziologischen Theorie mittlerweile weit verbreiteten Versuch, den Gegensatz zwischen interaktionistischen Mikro-Theorien (Theorien rationaler Wahl, Phänomenologie, Ethnomethodologie, symbolischer Interaktionismus) und strukturorientierten Makro-Theorien (Strukturfunktionalismus, Strukturalismus) zu transzendieren. Geertz' symbolische Ethnologie, Bourdieus Theorie der Praxis, Giddens' Theorie der Strukturierung (Giddens 1984), Sahlins' Theorie der Mythopraxis (Sahlins 1985, 2000) sowie Schatzkis Theorie sozialer Praktiken (Schatzki 1996) können allesamt als Versuche gelesen werden, soziale Praxis als Bindeglied zwischen überindividueller Struktur und individueller *activity* bzw. individueller Bedeutungskonstituierung zu analysieren. Soziale Praxis rückt als vermittelnde Instanz zwischen Akteur und Struktur in den Mittelpunkt, um sowohl die Dauerhaftigkeit von Strukturen als auch – wenn auch in vermindertem Maße – den Wandel von Strukturen jeweils durch soziale Praxis erklären zu können (was auch immer im Einzelnen unter Struktur verstanden wird). *Drittens* sehen praxeologische Ansätze den Ort des Sozialen in den Praktiken *selbst*, also weder in einem intentionalistischen Geist noch in einem kollektiven kulturellen Text (Schatzki 1996: 13).

Diese kultur- und praxistheoretische Perspektive auf die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis hat natürlich Folgen für die Frage, ob diese Theorien sich als weiterführend für die Theorie kultureller Globalisierung erweisen können. Dies ist insbesondere deshalb der Fall, weil kulturtheoretische Ansätze sozialer Praxis in erster Linie mit dem Ziel entwickelt wurden, Prozesse gesellschaftlicher Reproduktion zu erklären (Reckwitz 2003). Vor dem

4 Vgl. aus Sicht der Sozialtheorie und -philosophie Reckwitz 2003; Schatzki 1996, 2002; Schatzki et.al. Hg. 2001. Aus Sicht der Ethnologie vgl. Ortner 1984.

Hintergrund dieser Theorieperspektive kann die erkenntnisleitende Frage der Arbeit deshalb wie folgt präzisiert werden: Welche Folgen haben die von Geertz und Bourdieu in jeweils unterschiedlichen Formen vertretenen kultur- und praxistheoretischen Perspektiven für die Frage, ob diese Theorien einen Prozess kultureller Heterogenisierung, Entgrenzung und Globalisierung analysieren können? Es geht also nicht nur darum, ob die Ansätze von Geertz und Bourdieu in einer internen Untersuchungsperspektive ›plausibel‹ sind, sondern welche Konsequenzen die theoretischen Grundkategorien der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis für die Analyse von kulturellen Globalisierungsprozessen haben.

Eine wichtige Einschränkung möchte ich in diesem Zusammenhang noch betonen. Meine Analyse stützt sich auf die Grundannahme, dass die erkenntnistheoretischen Debatten über die Krise der ethnographischen Repräsentation auf sehr wichtige Probleme der Repräsentation ›der anderen‹ aufmerksam gemacht haben, dass ein exklusives Interesse für die Poetik und Politik des Schreibens jedoch den Blick auf die gegenstandstheoretischen Probleme der Ethnologie verstellt, also der Frage nach der Konstitution der sozialen und kulturellen Realität. Ich gehe also davon aus, dass die erkenntnistheoretische Frage, wie es möglich ist, Kultur zu untersuchen, von der Frage unterschieden werden muss, welches Kulturkonzept der Analyse zu Grunde gelegt wird. Im Folgenden analysiere ich die gegenstandstheoretischen Probleme der Ethnologie, wobei erkenntnistheoretische Debatten nur von Interesse sind, wenn sie die gegenstandstheoretischen Fragen informieren. Die Frage, ob Geertz und Bourdieu eine Ethnologie *from the native point of view* betreiben, bezieht sich deshalb nicht auf erkenntnistheoretische Probleme, sondern auf die gegenstandstheoretische Frage, welchen Stellenwert die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis der ›Perspektive des Akteurs‹ für die Konstitution und Reproduktion der sozialen Realität einräumen.

Die Verortung der symbolischen Ethnologie sowie der Theorie der Praxis im kultur- und praxistheoretischen ›Feld‹ ist übrigens nicht der einzige Grund, warum ich gerade auf diese Theorien zurückgreife – denn tatsächlich gehören Clifford Geertz und Pierre Bourdieu auch zu den bekanntesten Vertretern der Ethnologie im 20. Jahrhundert. Clifford Geertz ist neben Marshall Sahlins wahrscheinlich der bekannteste lebende nordamerikanische Ethnologe (vgl. Inglis 2000: 1). Schon in den 1960er Jahren gilt er als Star in der Ethnologie und wird 1970 an das *Institute for Advanced Study* in Princeton berufen. Heute ist er der wichtigste Vertreter der symbolischen Ethnologie (oder symbolischen Anthropologie) und wird in einem Atemzug genannt mit Lévi-Strauss oder Malinowski (Gottowik 1997: 214; Roseberry 1982: 1013; Maranhão 1986: 292). Diesen Rang nimmt er weniger aufgrund seines ethnographischen, also im engeren Sinne empirischen Werkes ein, sondern wegen einer Reihe theoretischer Schriften, in denen er das Programm der symbolischen Ethnologie entwickelt. Dabei ist Geertz einer der wenigen Vertreter der Ethnologie, die auch außerhalb seines Faches eine große Wirkung entfaltet haben: Geertz' Ansatz gilt als theoretische Inspiration des *new historicism* um Stephen

Greenblatt, hat Einfluss auf andere Bereiche der Geschichtswissenschaft, wird rezipiert in Soziologie, Philosophie und Literaturwissenschaft.⁵ Ein Grund für den großen Einfluss des Geertz'schen Ansatzes außerhalb der Ethnologie dürfte sein, dass Geertz mit Vorliebe Themen abseits des ethnologischen Mainstreams analysiert (Wolff 1992).

Pierre Bourdieu war schon vor seinem Tod der wohl bekannteste zeitgenössische Ethnologe und Sozialwissenschaftler Europas. Egon Flaig vermutete kurz vor Bourdieus Tod, dieser sei »wahrscheinlich der meistzitierte lebende Wissenschaftler der Welt« (Flaig 2000: 358). Wie auch Geertz forschte Bourdieu an einer prestigeträchtigen wissenschaftlichen Einrichtung, dem *Collège de France* in Paris. Der *Entwurf einer Theorie der Praxis* wird in der Ethnologie als eines der wichtigsten Bücher der letzten 30 Jahre gehandelt, gilt gar als Jahrhundertbuch (Flaig 2000), während die Studie über *Die feinen Unterschiede* als eines der zentralen Werke der Soziologie angesehen wird und eine kaum zu überschätzende Grundlage der soziologischen Lebensstilforschung ist. In einer ausufernden Sekundärliteratur wird nicht nur Bourdieus Beitrag zur Kulturosoziologie und Ethnologie gewürdigt, sondern auch zur Bildungssoziologie, Erkenntnis- oder Kunsttheorie. Die Bourdieu-Rezeption hat seit seinem Tod eher noch zugenommen.⁶

Die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis gehören wohl zu den wichtigsten Kultur- und Praxistheorien der Gegenwart – doch welchen zusätzlichen Erkenntnisgewinn sollte ein Vergleich dieser Ansätze erbringen? Zunächst fällt auf, dass bislang eine Arbeit fehlt, die die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis zueinander in Beziehung setzt und für die Analyse kultureller Globalisierung fruchtbar zu machen sucht. Während sich Barnard auf die erkenntnistheoretischen Aspekte der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis konzentriert (Barnard 1990), lässt Lees Versuch eines Vergleichs der Kulturkonzepte von Geertz und Bourdieu die praxistheoretischen Aspekte der symbolischen Ethnologie unberücksichtigt (Lee 1988). Berards Arbeit über Nietzsche und Bourdieu erwähnt Geertz lediglich am Rande (Berard 1999). Bells umfangreiche Studie räumt zwar der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis vergleichsweise viel Raum ein, ist jedoch kein systematischer Vergleich und beschränkt sich darüber hinaus

5 Zur Bedeutung Geertz' in der Geschichtswissenschaft vgl. Biersack 1989; Sewell 1999; Walters 1980. Zur Bedeutung der symbolischen Ethnologie für den *new historicism* vgl. Ellrich 1999; Greenblatt 1999; Pecora 1989. Im Vergleich zu Bourdieu gibt es bislang nur wenige Monographien und Sammelbände über das Gesamtwerk von Geertz. In den letzten Jahren zeichnet sich jedoch ein Trend zu einer Auseinandersetzung mit Geertz' Werk ab. Für die erste Gesamtdarstellung siehe Rice 1980. Für die neuere Forschung siehe Ellrich 1999; Fröhlich/Mörth Hg. 1997; Griesecke 2001; Gottowik 1997; Inglis 2000; Ortner Hg. 1999.

6 Vgl. Addi 2002; Calhoun et.al. Hg. 1993; Ebrecht/Hillebrandt Hg. 2002; Fowler 1997; Gebauer/Wulff Hg. 1993; Harker et.al. Hg. 1991; Jenkins 2002; Kraus/Gebauer 2002; Mörth/Fröhlich Hg. 1994; Papilloud 2003; Rehbein et.al. Hg. 2003; Robbins 1991, 2000; Schwingel 1993, 2003; Shusterman Hg. 1999; Swartz 1997.

auf den ethnologischen Forschungsgegenstand des Rituals (Bell 1992). Reckwitz untersucht sowohl die symbolische Ethnologie als auch die Theorie der Praxis, vergleicht die Ansätze aber nur am Rande und bettet sie auch nicht ein in die aktuelle Globalisierungsdebatte (Reckwitz 2000). Diese Forschungslücke sagt natürlich noch nichts darüber aus, ob sich ein solcher Vergleich als weiterführend erweisen könnte. Ich hoffe jedoch, im Verlauf der Analyse zeigen zu können, dass ein Vergleich zwischen den Ansätzen von Geertz und Bourdieu sowohl für die Kultur- als auch für die Globalisierungsforschung aufschlussreich sein kann. Die Tatsache, dass sowohl Geertz als auch Bourdieu kultur- und praxistheoretisch argumentieren, bedeutet also noch lange nicht, dass ihre Ansätze ein ähnliches Bild der sozialen und kulturellen Realität entwickeln. Tatsächlich möchte ich herausarbeiten, dass die soziale Realität in der symbolischen Ethnologie ganz anders konzeptualisiert wird als in der Theorie der Praxis – trotz vielfältiger Gemeinsamkeiten, die es erlauben, beide Ansätze sowohl im ›Feld‹ der Kultur- und Praxistheorien als auch im ›Feld‹ der klassischen ethnologischen Forschungsansätze zu verorten.

Abschließend noch einige Anmerkungen zur Vorgehensweise. In den Kapiteln I und II analysiere ich die symbolische Ethnologie sowie die Theorie der Praxis in einer jeweils internen Perspektive (Kapitel I ist der symbolischen Ethnologie gewidmet, Kapitel II der Theorie der Praxis). Nach einer Einbettung der Ansätze in ihren jeweiligen wissenschaftsgeschichtlichen Kontext untersuche ich die theoretischen Grundkategorien der Ansätze von Geertz und Bourdieu. Im Anschluss daran wird analysiert, wie die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis soziale Integrations- bzw. Reproduktionsmechanismen erklären. Im Mittelpunkt stehen hier nicht allein die zuvor herausgearbeiteten theoretischen Kategorien, sondern vielmehr die Anwendung (bzw. teilweise die Ausarbeitung) dieser Kategorien in einigen ausgewählten empirischen Analysen. Zur Debatte stehen einerseits Geertz' Arbeit über den balinesischen Hahnenkampf und seine Studie über den so genannten balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts sowie andererseits Bourdieus Studien über die ›vormoderne‹ kabyliche Gesellschaft Algeriens und seine in der Soziologie paradigmatischen Untersuchungen des Kulturkonsums in Frankreich. Abschließend wird jeweils die Frage beantwortet, welche konzeptionellen Folgen die Ansätze von Geertz und Bourdieu haben. Im Mittelpunkt stehen jeweils drei Teilaspekte dieses Problems: Welche Rolle spielen nutzenmaximierendes Handeln und Selbstreflexivität in den Ansätzen von Geertz und Bourdieu? Welche Aussagen machen die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis über kulturelle Homogenität? Entwickeln die Ansätze ein plausibles und weiterführendes Konzept von Kultur und sozialer Praxis?

In Kapitel III breche ich die interne Perspektive auf und biete die Theorien von Geertz und Bourdieu in den Kontext der heutigen Transformation der Ethnologie ein. Dabei analysiere ich drei Bestandteile dieser Transformation. Erstens steigt die Bedeutung des Konsums als erkenntnisleitende Kategorie in der Ethnologie, und es entsteht eine *anthropology of consumption*, die für sich beansprucht, die Ethnologie grundsätzlich zu verändern; zweitens geraten

klassische Kulturkonzepte durch kulturelle Globalisierungsprozesse unter Druck; drittens werden klassische Kulturtheorien im Rahmen der *writing-against-culture*-Debatte kritisiert. Das Ziel von Kapitel III ist, durch eine Verknüpfung der drei Diskussionsebenen und eine Kontextualisierung der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis in die einzelnen Debatten ansatzweise die Frage zu beantworten, ob es tatsächlich eine umfassende Transformation der Ethnologie gibt, die Kulturtheorien wie die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis obsolet werden lässt. In diesem Zusammenhang werden auch die neueren Arbeiten von Geertz und Bourdieu über kulturelle Globalisierungsprozesse analysiert. Verknüpfendes Bindeglied der drei Diskussionskontexte – wenn auch nicht alleiniger Fokus – ist die Annahme kultureller Homogenität, die in der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis in jeweils eigener Form auftritt.

Eine Studie, die die Ansätze von zwei der bekanntesten Kulturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts untersucht, muss selektiv verfahren. Allein das veröffentlichte Werk von Clifford Geertz ist sehr umfangreich. Für meine Analyse sind vor allem Geertz' theoretische Schriften seit Mitte der 1960er Jahre sowie seine historische Studie *Negara* relevant. Dabei ist das Problem zu lösen, dass Geertz sein Programm in einer Vielzahl von Essays eher sporadisch ausarbeitet (Gottowik 1997: 220), so dass die Geertz'sche Ethnologie kein abgeschlossener oder konsistenter Entwurf ist. Dennoch gibt es eine Reihe theoretischer wie methodologischer Übereinstimmungen, die den Kern der symbolischen Ethnologie ausmachen; diese gilt es zu rekonstruieren. Weitgehend unberücksichtigt bleiben Geertz' ethnographische Studien über die marokkanische Gesellschaft; das erscheint gerechtfertigt, weil Geertz in jenen Studien keine neuen theoretischen Konzepte entwirft. – Bourdieus veröffentlichtes Werk ist kaum noch überschaubar. Ich habe mich an Bourdieus Hauptwerken orientiert, vor allem am *Entwurf einer Theorie der Praxis*, an den *Feinen Unterschieden*, den *Sozialen Sinn* sowie den *Meditationen*. Bourdieus zahlreiche empirische Studien über den Gebrauch der Photographie oder den Bau von Eigenheimen bleiben unberücksichtigt, weil sie, wie ich glaube, eher Anwendungen der Theorie der Praxis sind, die in den genannten Bänden nahezu vollständig entfaltet wird (vgl. auch Evens 1999: 6).⁷

7 Ich verwende folgende Sigel für Werke von Geertz und Bourdieu: gRE (Geertz 1968); gIC (Geertz 1973); gN (Geertz 1980); gDB (Geertz 1983a); gLK (Geertz 1983b); bTP (Bourdieu 1972); bFU (Bourdieu 1979); bSI (Bourdieu 1980b); bMM (Bourdieu 1992); bM (Bourdieu 1997). Weitere Werke der Autoren werden ohne Sigel zitiert.

KAPITEL I: DIE SYMBOLISCHE ETHNOLOGIE VON CLIFFORD GEERTZ

1. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der symbolischen Ethnologie

Die Ethnologie institutionalisiert sich in Großbritannien und Nordamerika in zwei unterschiedlichen Schulen. In Großbritannien nennt sich die Ethnologie *social anthropology*, in Nordamerika *cultural anthropology*. Bronislaw Malinowski kann dabei als Gründungsvater der modernen *social anthropology* angesehen werden. Er entwickelt nicht nur während längerer Forschungsaufenthalte in Ozeanien, aus denen die *Argonauten des westlichen Pazifik* hervorgehen sollten, die Methode der teilnehmenden Beobachtung (Stocking 1992: 12-59), sondern etabliert einen forschungsleitenden Funktionalismus, der in den 1920er und 1930er Jahren die britische Ethnologie dominiert (Kuper 1996: 1-34). Jedoch geht es Malinowski, wie Marshall Sahlins in einer brillanten Kritik des Funktionalismus hervorhebt, nicht um die symbolische Welt der von ihm untersuchten Trobriander, trotz seiner Forderung, eine Ethnologie *from the native point of view* zu betreiben. Malinowskis »Drang, fremdartige Bräuche auf utilitaristische Begriffe zu bringen«, so Sahlins, sei vielmehr reduktionistisch und blende die symbolische Bedeutung von sozialer Praxis aus: Der *native point of view* reduziere sich darauf, dass die Eingeborenen durch ihre Tätigkeiten auf materielle Vorteile abzielten. Der Ethnograph erhebe sich »in den göttlichen Stand eines konstituierenden Subjekts, aus dem das Grundmuster der Kultur hervorgeht« (Sahlins 1976: 112). Die den Institutionen innewohnende symbolische Logik, so Sahlins, bleibt in Malinowskis Arbeiten unverstanden.

In den 1930er Jahren erlebt der Funktionalismus seinen Niedergang durch die britische Rezeption ausgewählter Elemente der Soziologie Durkheims, vor allem durch Radcliffe-Brown (Kuper 1996: 35-65). Auf der Grundlage ethnographischer Forschungen in Afrika entwickelt sich die wirkungsmächtige strukturfunktionalistische Schule; im Mittelpunkt steht die durkheimianische Frage nach sozialer Integration. Evans-Pritchards Klassiker der politischen Ethnologie, *The Nuer*, ist das Standardwerk des britischen Strukturfunktionalismus der 1940er Jahre (Evans-Pritchard 1940). Doch auch der Strukturfunktionalismus, der in den 1940er und 1950er Jahren die *social anthropology* dominiert, ist eine unbefriedigende Konzeption, Kultur zu analysieren, weil er sie in erster Linie als Epiphänomen sozialer Strukturen betrachtet. Dies ist

wohl eine Spätfolge von Radcliffe-Browns reduktionistischer Rezeption Durkheims, die nur seinem Ziel dienen soll, eine Naturwissenschaft des Sozialen zu entwickeln. Im britischen Paradigma geht es bis Ende der 1950er Jahre in erster Linie um soziale Gruppen und Beziehungen, Schichten und Rollen sowie um soziale Strukturen, jedoch weniger um Wissensordnungen (Kuper 1996: 159). Erst um 1960 ändert sich dies nachhaltig, als die *social anthropology* (insbesondere Edmund Leach) den Lévi-Strauss'schen Strukturalismus rezipiert und junge Ethnologen wie Victor Turner symboltheoretische Elemente in die *social anthropology* einbringen.

Die nordamerikanische *cultural anthropology* zeigt sich wenig beeinflusst vom britischen Funktionalismus und Strukturfunktionalismus. Stattdessen wird sie bis in die 1950er Jahre nach dem Niedergang der *culture-and-personality*-Schule von den verschiedenen Spielarten des Evolutionismus von Julian Steward und Leslie White dominiert; daneben etablieren sich die neuen Forschungsrichtungen der kognitiven Ethnologie um Ward Goodenough und die symbolische oder interpretative Ethnologie um Clifford Geertz. 1946 gründet Talcott Parsons an der Harvard University das *Department of Social Relations*, das Soziologen, Psychologen und Ethnologen zu einem interdisziplinären Projekt unter Parsons' intellektueller Führung zusammenführen soll (Kuper 1999: 53). Kultur wird in der Systemtheorie zum Sammelbecken für Ideen und Werte, Symbole zum Medium kultureller Systeme. Die Ethnologie soll in diesem Paradigma den Zusammenhang zwischen Symbol- und Handlungssystemen untersuchen (Parsons 1951: 553-54).

Diese Auffassung ist Programm für das Frühwerk von Clifford Geertz. 1949 tritt er sein Studium am *Department of Social Relations* an; in den 1950er Jahren verbringt er einige Zeit in Indonesien. Aus diesen Feldforschungen gehen damals vielbeachtete Bücher hervor, die noch nicht restlos dem interpretativen Paradigma verpflichtet sind: *The Religion of Java* ist mehr eine Beschreibung javanesischer Religionen als eine theoretisch informierte Analyse; *Agricultural Involution*, *Peddlers and Princes* sowie *The Social History of an Indonesian Town* behandeln die ökonomische und politische Entwicklung Indonesiens aus einer im weitesten Sinne modernisierungstheoretischen Sicht (Geertz 1960, 1963a, 1963b, 1965). Dabei untersucht Geertz sozialen Wandel auf der Grundlage des systemtheoretischen Zusammenspiels von Kultur- und Sozialsystem; zudem bedient sich Geertz der Religionssoziologie Max Webers, um den Zusammenhang zwischen religiösen Glaubensvorstellungen und ökonomischem Wandel in Indonesien zu untersuchen (Kuper 1999: 80). In dieser Phase seiner Karriere vertritt Geertz ein eher anwendungsorientiertes Wissenschaftskonzept.

1965 eskaliert die politische Krise Indonesiens; die meisten der neuen Staaten zeigen Misstrauen gegenüber westlichen Demokratien. Die amerikanische Vorherrschaft der 1950er Jahre bröckelt, zugleich wankt Parsons' Paradigma. Die Attacken aus der Soziologie werden begleitet von Kritik aus den Nachbardisziplinen, und das interdisziplinäre Projekt des *Departments of Social Relations* dissoziiert sich in seine Einzeldisziplinen. Die nordamerikani-

sche Ethnologie bleibt bei ihrem Untersuchungsgegenstand Kultur, doch sie entfernt sich von modernisierungs- und evolutionstheoretischen Ansätzen sowie der Analyse des Wechselspiels von Kultur und Gesellschaft. Die *cultural anthropology* der späten 1960er Jahre analysiert Kultur zunehmend um ihrer selbst willen, und Geertz ist es, der diesen Paradigmenwechsel vorantreibt. Die Beobachtung des Versagens entwicklungspolitischer Instrumente, die persönlich erlebten politischen Unruhen in Indonesien sowie der Niedergang der parsonianischen Synthese mögen dabei zu Geertz' Paradigmenwechsel zur symbolischen Ethnologie beigetragen haben.

1970 wird Geertz eingeladen, die *School of Social Science* am *Institute for Advanced Study* in Princeton zu etablieren. In seiner Zeit in Princeton, die bis heute andauert, entstehen seine einflussreichsten Bücher: die Aufsatzsammlungen *The Interpretation of Cultures* (1973), *Local Knowledge* (1983) und *Available Light* (2000), seine historische Studie des balinesischen Theaterstaats – *Negara* (1980) –, seine Analyse ethnologischer Rhetorik – *Works and Lives* (1988) – sowie seine autobiographisch inspirierte Studie *After the Fact* (1995). Im Gegensatz zur klassischen *social anthropology* fragt die interpretative Ethnologie nicht in erster Linie nach den Funktionen kultureller Institutionen oder analysiert soziale Strukturen. Vielmehr untersucht die interpretative Ethnologie die einer Kultur zu Grunde liegenden indigenen Symbolsysteme, mit denen die Angehörigen einer Kultur ihre Erfahrungen deuten, miteinander kommunizieren und in denen sich ihre Vorstellungsstrukturen artikulieren. In den 1970er Jahren dominieren »kulturalistische« Ansätze die *cultural anthropology*, und auch die *social anthropology* hat sich Theorien geöffnet, die die Kategorie Kultur in den Mittelpunkt der Analyse rücken.

2. Grundkategorien der symbolischen Ethnologie

Kultur als Basiskategorie

Der Kern des Geertz'schen Programms ist die Entwicklung einer interpretativen Theorie von Kultur. Dieses Ziel hat zwei unterschiedliche Aspekte. Eine deutende Kulturtheorie geht davon aus, dass die soziale Welt durch die Sinnzuschreibungen von Akteuren konstituiert ist. Zudem richtet sich Geertz gegen positivistische Erkenntnistheorien, die davon ausgehen, Wissenschaft beschreibe Tatsachen.

»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« (gDB: 9).

Kultur ist für Geertz die Summe an Interpretationen, mit denen die Angehörigen einer sozialen Gruppe ihre Erfahrungen deuten und in eine für sie sinnvol-

le Ordnung bringen. Deshalb ist für Geertz die Aufgabe der Ethnologie nicht das Beschreiben sozialer Strukturen, sondern die Analyse von Bedeutungen. Diese Analyse, so Geertz, ist eine Interpretation zweiter Ordnung. Das, was der Ethnologe gemeinhin als seine Daten bezeichnet, ist Geertz zufolge nur seine Auslegung davon, wie andere Menschen ihre eigenen Handlungen und die ihrer Mitmenschen auslegen (gDB: 14). Eine Kultur besteht, so Geertz, aus Symbolen, aus ineinander greifenden Systemen auslegbarer Zeichen. Geertz unterscheidet nicht zwischen Symbolen und Zeichen, merkt jedoch an, dass er dabei landläufige Verwendungen nicht beachtet (gDB: 21). Ein Symbol definiert Geertz als »any object, act, event, quality, or relation which serves as the vehicle for a conception«. Die Vorstellung eines Gegenstandes ist für Geertz identisch mit der Bedeutung des Symbols (gIC: 91). Als Beispiel zieht Geertz das Augenzwinkern heran. Eine symbolische Handlung ist das Zwinkern nicht a priori; vielmehr bekommt es eine Bedeutung erst in bestimmten kulturellen Kontexten, die das Zwinkern von einem bloßen Bewegen des Augenlids unterscheidet. Die Bedeutung, die das Zwinkern vom bloßen Zucken des Augenlids unterscheidet, kann vom Beobachter nur durch die Einbeziehung des kulturellen Kontextes erfasst werden. Das Zwinkern, so Geertz, ist eine Mitteilung auf der Grundlage eines Codes, der gesellschaftlich festgelegt ist (gDB: 10-11).

In diesem Zusammenhang kommt der Unterscheidung zwischen ›dichter‹ und ›dünner‹ Beschreibung eine besondere Bedeutung zu. Geertz übernimmt den Ausdruck ›dichte Beschreibung‹ von Gilbert Ryle. Für Ryle ist eine Beschreibung dann ›dicht‹, wenn sie die Bedeutung einer kulturspezifischen Gestik oder Mimik aufdeckt und etwa die als Zwinkern intendierte Bewegung des Augenlids auch als Zwinkern erfasst. Dagegen nennt Ryle eine Beschreibung ›dünn‹, die eine solche Geste lediglich als physische Bewegung deutet, ohne dem Akteur eine spezifische Intention zuzuschreiben. Geertz hebt hervor, dass durch die dichte Beschreibung allein der Gegenstand der Ethnographie aber nicht erfasst werden kann. Vielmehr liegt er *zwischen* dichter und dünner Beschreibung, zwischen der dünn beschriebenen Körperbewegung und der dicht beschriebenen Bedeutung, die die Körperbewegung in einem bestimmten kulturellen Kontext besitzt. Allerdings lässt sich für Geertz, zumindest in seiner Diskussion über das Zwinkern, nicht eine Bedeutung *allein* dicht beschreiben. Der Erkenntnisgegenstand der Ethnographie ist Geertz zufolge

»eine geschichtete Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen, in deren Rahmen Zucken, Zwinkern, Scheinzwinkern, Parodien und geprobte Parodien produziert, verstanden und interpretiert werden und ohne die es all dies – was immer man mit seinem rechten Augenlid getan haben mag – faktisch nicht gäbe« (gDB: 12).

Es gäbe dann nicht einmal das Zucken, weil dies – wie Geertz bemerkt –, schon eine kulturelle Bedeutung besitzt, um *nur* als ›Zucken‹ (also ›Nicht-zwinkern‹) interpretiert werden zu können. Entscheidend ist, dass das Zucken des Augenlids verschiedene Bedeutungen haben kann – genauer: dass ihm nur eine endliche Zahl an Bedeutungen zugeschrieben werden können. Geertz

stellt die These auf, dass in einer Kultur ein bestimmtes (und begrenztes, aber doch potentiell dynamisches) Bedeutungsreservoir für das Zucken des rechten Augenlids vorhanden ist, welches in einer gegebenen Situation ›abgerufen‹ werden kann. Geertz interessiert sich in erster Linie für dieses Bedeutungsreservoir, weniger aber für individuelle Bedeutungszuschreibungen in einer bestimmten Situation. Sein Forschungsgegenstand ist Kultur, weniger aber die Frage, welche Bedeutungen konkrete Akteure in ihren Handlungen verwenden. Diese Bedeutungsmöglichkeiten sind intersubjektiv; in diesem Sinne einer intersubjektiv geteilten Hierarchie an Bedeutungsmöglichkeiten sozialer Praxis ist Kultur homogen. Sie ist für Geertz aber nicht homogen in dem Sinne, dass eine Handlung für alle Menschen die gleiche Bedeutung haben muss. Die *möglichen* Bedeutungszuschreibungen, die in der überindividuellen Bedeutungsstruktur vorhanden sind, ergeben den Erkenntnisgegenstand der Ethnographie.

Geertz erweitert dieses Modell des kulturellen Bedeutungsreservoirs sozialer Praxis durch das Konzept weltbildender Sichtweisen (vgl. Ellrich 1999: 47-53). Das Bedeutungsreservoir einer Kultur zerfällt, so Geertz, in verschiedene Ebenen des Verstehens, die quer zu den geschichteten Hierarchien an Bedeutungen stehen. Geertz unterscheidet unter anderem zwischen *common sense*, religiösem, ästhetischem und wissenschaftlichem Verstehen. Eine weltbildende Perspektive, so Geertz,

»ist eine bestimmte Weise, das Leben zu sehen, eine bestimmte Art, die Welt zu deuten, so wie wir etwa von einer historischen Perspektive, einer wissenschaftlichen Perspektive, einer ästhetischen Perspektive, einer *common-sense*-Perspektive oder sogar von einer bizarren Perspektive sprechen« (gDB: 75).

Weltbildende Sichtweisen lassen sich nach verschiedenen Abstraktionsniveaus anordnen. Auf einer ersten Stufe liegen die kulturellen Modelle des *common sense* (gDB: 261-288).¹ Der *common sense* ist eine Geistesverfassung, die aus einem Korpus von zum Teil bewussten, größtenteils aber nur als selbstverständlich betrachteten Annahmen darüber besteht, wie die Dinge gewöhnlich sind (gRE: 136). Dabei behauptet der *common sense*, so Geertz, dass sich dessen Annahmen unmittelbar aus der Erfahrung ergeben und diese Erfahrungen gedanklich nicht reflektieren. Der *common sense* begründet seine Inhalte für Geertz, indem er festlegt, »dass es sich gar nicht um etwas Begründungsbedürftiges handelt« (gDB: 264). Der *common sense* macht die Welt eindeutig und verleiht ihr so den Charakter der Natürlichkeit, so dass man sie mit dem Kommentar »versteht sich« (gDB: 277) begleiten kann. Zudem entwickelt der *common sense* Konzepte, um Irritationen dieser weltbil-

1 Ellrich unterscheidet bei Geertz vier Interpretations- und Verstehensformen. So identifiziert er zusätzlich einen gesellschaftlich grundlegenden Typus mit ›erfahrungsnahen Begriffen‹, die ebenso mühelos verwendet als auch von den Interaktionspartnern verstanden werden können. Im Gegensatz zum *common sense* sieht Ellrich hier kein reflexives Element (Ellrich 1999: 47-48).

denden Sichtweise in seinen Interpretationsrahmen einzubinden und ihn dadurch zu stabilisieren.

Auf einem höheren Abstraktions- und Reflexionsniveau siedelt Geertz erfahrungsferne Begriffe an. Zwar sind erfahrungsferne Begriffe (wie auch erfahrungsnahe Begriffe) zunächst keine *weltbildenden Sichtweisen*, sondern *Verstehenskonzepte*. Diese Schemata überschneiden sich aber in vielfältiger Weise; Verstehenskonzepte können damit Teil von weltbildenden Sichtweisen werden (Ellrich 1999: 47). Der Modus des Verstehens mit erfahrungsfernen Begriffen bricht aus der *common-sense*-Perspektive aus, problematisiert dessen Grundannahmen und trägt zur Aufgabe des *common sense* bei, der Erfahrung einen Sinn zu geben (gRE: 137). Wissenschaft und Philosophie, zum Teil auch Religion, sind für Geertz Beispiele für weltbildende Sichtweisen, die erfahrungsferne Begriffe verwenden. Eine dritte Kategorie weltbildender Sichtweisen, die bezüglich ihres Abstraktionsniveaus zwischen den beiden dargestellten Kategorien des *common sense* und erfahrungsferner Begriffe liegt, ist das Verstehen aus einer »ästhetischen Perspektive« (gDB: 75). Diese Weltbilder erschließen für die Akteure die Wirklichkeit durch metaphorische symbolische Mittel, »in denen die gesamtulturell relevanten Selbstbilder der Menschen [...] ihren stärksten und verbindlichsten Ausdruck finden« (Ellrich 1999: 52). Dabei gibt es Geertz zufolge zumindest zwei Formen sozialer Praxis, in denen sich metaphorische Bedeutungen ausdrücken: Zum einen nennt Geertz »Art as a Cultural System« (gLK: 94-120), zum anderen kunstanaloge Rituale, in denen sich Bedeutungen ausdrücken, die weder mit den weltbildenden Sichtweisen des *common sense* noch mit erfahrungsfernen Begriffen zusammenfallen.

Soziale Praxis und »Kultur als Text«

In Anlehnung an Wittgensteins Spätphilosophie betont Geertz, dass die Bedeutung eines Symbols allein aus dem kulturellen Kontext seiner Verwendung ableitbar ist. Im Mittelpunkt dichter Beschreibung muss für Geertz die informelle Logik des tatsächlichen Lebens stehen, weil kulturelle Formen erst im Verlauf sozialen Handelns ihren Ausdruck finden. Geertz betont, dass Symbolsysteme ihre Bedeutung erst durch die Rolle erhalten, »die sie in einer fortgesetzten Lebensform spielen« (gDB: 25). Er interessiert sich nicht in der gleichen Weise wie etwa David Schneider für eine interne Analyse von Symbolsystemen (Schneider 1968); vielmehr ist Geertz' Kulturtheorie akteur- und handlungsorientiert. Darüber hinaus betrachtet Geertz Sinnmuster nicht als Eigenschaften einzelner Bewusstseine, sondern als Kollektivphänomen, das sich in öffentlich wahrnehmbaren Symbolen im Rahmen gemeinsamer Handlungspraxis manifestiert. Damit richtet sich die symbolische Ethnologie gegen die kognitive Ethnologie und gegen den Strukturalismus.

Die kognitive Ethnologie ist der Versuch, die Gedankenwelt der Angehörigen fremder Kulturen zu erfassen (vgl. D'Andrade 1995). Es geht der frühen kognitiven Ethnologie um das Kategorisieren fremden Wissens, da sich über

kulturelles Wissen eher eindeutige Daten erheben lassen als über allgemeine Kategorien des Denkens (Reimann 1998: 49). Dabei wird der Begriff des Wissens von den Interpretationsleistungen der Akteure abgekoppelt; Grundlage der frühen kognitiven Ethnologie ist ein antihermeneutisches Wissenschaftsverständnis. Wichtigster Vertreter der kognitiven Ethnologie dieser Phase ist Ward Goodenough, der ein mentalistisches Kulturkonzept vertritt. Die frühe kognitive Ethnologie versucht, kulturelles Wissen mittels exakter Erhebungs- und Analyseverfahren zu erforschen; als sie die ethnologische Bühne betritt, wird sie deshalb *ethnoscience* genannt. Der zentrale Ansatz zur Erforschung kulturellen Wissens ist die Komponentenanalyse, die die Bestandteile (Komponenten) eines Aussagensystems untersucht, die die kulturspezifische Bedeutung des untersuchten Konzepts ausmachen sollen (Goode-nough 1956).

Sehr schnell zeigt sich aber die Begrenztheit des neuen Paradigmas. In einem Rückblick bemerkt Roger Keesing, dass die *ethnoscience* über eine Analyse von künstlich vereinfachten und begrenzten semantischen Bereichen nicht hinausgekommen sei (Keesing 1976: 307). Dass es in der Praxis oft nicht möglich ist, Klassifikationssysteme zu isolieren, zeigt sich in einer aufwändigen Studie über das Wassertrinkverhalten in Chiapas. Die erhobenen Daten sollen mit den Analyseverfahren der *ethnoscience* ausgewertet werden; doch die kulturelle Wirklichkeit verweigert sich der formalen Analyse (Murray 1982: 169). Darüber hinaus zeigt sich, dass die abstrakten Klassifikationssysteme wenig damit zu tun haben, was die Menschen tatsächlich denken, da das Wissen indigener Experten unzulässigerweise verallgemeinert wird (Reimann 1998: 56). Und sobald der *native point of view* nicht gleichgesetzt wird mit Klassifikationssystemen, sondern geklärt werden soll, wie die Angehörigen einer Kultur ihrer Welt Bedeutung verleihen, bleibt die *ethnoscience* stumm. – Geertz kritisiert an der (frühen) kognitiven Ethnologie zu Recht, dass sich Kultur für sie aus psychologischen Strukturen zusammensetzt, mit deren Hilfe Menschen ihr Verhalten lenken. Aus dieser Auffassung von Kultur folgt die These, so Geertz, dass sich Kultur untersuchen lässt, indem die Ethnologie ein System von Regeln aufstellt, das es jedem, der diesem ethnographischen Algorithmus folgt, ermöglicht, so zu funktionieren, dass man als Mitglied der jeweiligen sozialen Gruppe gelten kann. Auf diese Weise wird Geertz zufolge ein »extremer Subjektivismus« mit einem »extremen Formalismus« verknüpft (gDB: 17).

Während Geertz die kognitive Ethnologie für ihren bewusstseinszentrierten Subjektivismus kritisiert, greift er den Strukturalismus von Lévi-Strauss wegen dessen bewusstseinszentrierten Objektivismus an. Lévi-Strauss analysiert universale symbolische Ordnungen, die allen menschlichen Praktiken zu Grunde liegen sollen. Dabei erforscht Lévi-Strauss vor allem drei Bereiche menschlicher Praktiken: Verwandtschaftsbeziehungen (Lévi-Strauss 1949), Klassifikationssysteme (Lévi-Strauss 1962) sowie Mythen (z.B. Lévi-Strauss 1958). Lévi-Strauss interessiert sich aber nicht für spezifische soziale Praktiken, sondern in erster Linie für unbewusst wirkende Differenzschemata, die

sich in diesen Praktiken ausdrücken sollen. Wird der *native point of view* als universal wirkende symbolische Struktur des Geistes im Sinne Lévi-Strauss' konzeptualisiert, stellt sich das Problem, dass die ›Sicht des Akteurs‹ offenbar nichts mehr mit dem zu tun hat, was der Akteur im Vollzug seines Handelns bewusst denkt, da die untersuchten universalen Strukturen des Geistes a priori unbewusst wirken und nur vom Ethnographen entschlüsselt werden können. Ein zweites Problem der Lévi-Strauss'schen Theorie betrifft den Mentalismus des Strukturalismus. Obwohl sich die universalen Strukturen des menschlichen Geistes in sozialen Praktiken ausdrücken, sind diese Praktiken zur Bedeutungskonstituierung des *native point of view* offenbar nur von untergeordneter Relevanz. Der *native point of view* ergibt sich in erster Linie aus den Differenzenschemata selbst. – Hier setzt Geertz' Kritik an: Da Lévi-Strauss eine Herausarbeitung der Bedeutungszuschreibungen der Akteure fremder Kulturen selbst unmöglich erscheint – so Geertz –, postuliert er eine universale Struktur des menschlichen Geistes, die sich nur jenseits der subjektiven Interpretationen der Teilnehmer ablesen lässt. Damit gerät der Strukturalismus für Geertz in die gleichen mentalistischen Fallstricke wie die kognitive Ethnologie:

»[Lévi-Strauss] ist nicht bestrebt zu verstehen, wie symbolische Formen in konkreten Situationen bei der Organisierung von Wahrnehmung (Bedeutungen, Emotionen, Konzepten, Einstellungen) funktionieren; er möchte sie völlig in Begriffen ihrer internen Struktur verstehen, *indépendent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*« (gDB: 254).

Stattdessen argumentiert Geertz, dass der Akteur auf der Grundlage von kulturellen »Modellen von« und »Modellen für« Wirklichkeit handelt (gDB: 54-55). Geertz entwickelt dieses Konzept im Rahmen seiner Analyse religiöser Weltbilder, doch es kann auch auf Kultur im Allgemeinen übertragen werden:

»Für den Ethnologen liegt die Bedeutung von Religion darin, dass sie in der Lage ist, dem einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen allgemeine und doch spezifische Auffassungen von der Welt, vom Selbst und von den Beziehungen zwischen Selbst und Welt zu liefern – als Modell *von* etwas – wie auch darin, tiefverwurzelte, ebenso spezifische ›geistige‹ Dispositionen zu wecken – als Modell *für* etwas« (gDB: 92).

Einerseits liefern Symbolsysteme eine Weltinterpretation, andererseits sind sie der Hintergrund für Motivation und Evaluation des Akteurs. Die Modelle für das Handeln bestimmen, welches Handeln in bestimmten Situationen wünschenswert oder angebracht erscheint. Diese Wissensschemata bezeichnet Geertz als »extrinsische Informationsquellen«, die »außerhalb der Grenzen des einzelnen Organismus« liegen (gDB: 51). Dabei stellt Geertz eine Analogie zwischen Gen und Symbol her und erhebt diese Analogie sogar zu einer substantiellen Beziehung. Geertz argumentiert, dass nicht nur die Anordnung der Basen in einer DNS-Kette ein codiertes Programm ist, sondern dass auch kulturelle Schemata als Programme für die Anordnung psychologischer und

sozialer Prozesse angesehen werden können, die öffentliches Verhalten steuern (gDB: 51). Weil die beim Menschen durch die Gene gesteuerten Prozesse im Vergleich zu niederen Tieren so unspezifisch sind, erhalten Geertz zufolge die durch die Kultur programmierten Prozesse eine besondere Relevanz (gIC: 33-83; vgl. Sewell 1999). Geertz zufolge drücken Symbole als Modelle von Wirklichkeit das Leben aus und prägen es zugleich als Modelle für Wirklichkeit. Diese Prägung setzt Geertz gleich mit einer Weckung von »Dispositionen«, also »Tendenzen, Fähigkeiten, Neigungen, Kenntnisse[n], Gewohnheiten, Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten, Empfänglichkeiten«. Dispositionen legen, so Geertz, den Ablauf der Tätigkeiten des Akteurs sowie die Art seiner Erfahrung weitgehend fest (gDB: 55).

Geertz entwirft damit ein kausales Modell sozialer Praxis: Bedeutungsstrukturen sind sozialer Praxis vorgelagert und teilweise eine Erklärung für das, was Menschen tun (Strauss/Quinn 1997: 18). Wenn kulturelle Modelle aber das Handeln in Form von Dispositionen beeinflussen, ist Geertz' Aussage, Denken sei etwas Öffentliches (gDB: 133), erklärungsbedürftig. Dies legt eine Analyse von Geertz' Antimentalismus nahe, der eng verknüpft ist mit seiner Metapher von »Kultur als Text«, einem weiteren Element seiner Kulturtheorie. In der Sekundärliteratur gilt Geertz in erster Linie als Vertreter eines Ansatzes, der Kulturen wie Texte untersucht. Seine Wurzeln hat diese einseitige Rezeption wohl in dem Aufsatz »Deep Play« (gDB: 202-260), in dem Geertz auf die Metapher von »Kultur als Text« zurückgreift. Man sollte zwar vorsichtig sein, die These, Kulturen seien Texte, allzu wörtlich zu nehmen. Zum einen führt Geertz an keiner Stelle das Konzept von »Kultur als Text« systematisch aus (Silverman 1990: 121); zum anderen findet sich die Textmetaphorik in Geertz' neueren Arbeiten nicht mehr (Mörth/Fröhlich 1997: 16). Dennoch lohnt eine Analyse von Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie, schon allein deshalb, weil sie in einem Spannungsverhältnis zu seinen praxistheoretischen Aussagen steht. Für Geertz gleicht Kulturanalyse der Interpretation eines literarischen Textes, denn der Gegenstand der Ethnologie, so Geertz in »Deep Play«, ist die Kultur als »eine Montage von Texten« (gDB: 253). Geertz erweitert den Textbegriff über schriftlich fixierte Texte hinaus und überträgt ihn auf soziale Praxis. Eine Quelle der symbolischen Ethnologie ist hier die neohermeneutische Sozialtheorie Paul Ricœurs, auf die Geertz Bezug nimmt (gDB: 253), an die er sich aber nur locker anlehnt.

Der schriftliche Text, so Ricœur, hat einen Autor, doch das, was der Text mitteilt, löst sich mit der Zeit von der Person des Verfassers; die Bedeutung des Textes fällt nicht mehr mit der ursprünglichen Intention des Autors zusammen. Es findet – so Ricœur – eine Differenzierung von Wortbedeutung und Intention statt. Auch soziales Handeln ist Ricœur zufolge sowohl sozialtheoretisch als auch methodologisch mit einem Text vergleichbar. Auch wenn soziales Handeln von einzelnen Akteuren mit bestimmten Intentionen hervorgerufen wird und deshalb eine punktuelle Existenz besitzt, haben die Symbole, die im Handeln ausgedrückt werden, für Ricœur eine über den Moment hinausreichende Bedeutung, die wie ein Text gelesen werden kann. Voraus-

setzung für Ricœurs Vorgehensweise, soziale Handlungen wie Texte zu interpretieren, ist seine These, dass der Sinngehalt des Sprachereignisses mit dem Bedeutungsgehalt des Handlungsereignisses vergleichbar ist. Der noematischen Struktur des Sprechens entspricht das *noema* der Handlung, die unabhängig von den Intentionen des Akteurs interpretiert werden kann. Wie der schriftliche Text kann auch die soziale Handlung eine Eigenbedeutung erlangen, unabhängig von den Intentionen des Akteurs (Ricœur 1971).

Die Rezeption Ricœurs durch Geertz hat für die symbolische Ethnologie die Folge, dass sich kulturelle Texte nicht mehr über den Weg einer Rekonstruktion der Sinnmuster einzelner Akteure erschließen, weil die untersuchten Texte Bedeutungen haben, die nicht notwendigerweise mit den Intentionen ihrer ›Autoren‹, den handelnden Akteuren, übereinstimmen. Was unter einer so verstandenen Autonomie des Textes zu verstehen ist, bleibt innerhalb der Geertz'schen Terminologie jedoch unklar. Wenn Geertz anmerkt, Kultur sei öffentlich, weil auch Bedeutung öffentlich sei (gDB: 18), entsteht der Eindruck, Geertz verorte die Bedeutungen von sozialen Praktiken oder Artefakten auf der Ebene dieser Praktiken oder Artefakte *selbst* (Strauss/Quinn 1997: 18). In dieser Lesart der ›Kultur-als-Text‹-Metapher werden Bedeutungen den Praktiken nicht mehr von handelnden Akteuren zugeschrieben, sondern erhalten eine autonome Bedeutung unabhängig des mentalen Wissens der Akteure. Auf diese Weise interpretiert erscheint Geertz' Ansatz nicht weiterführend. Öffentlich sind zwar soziale Praktiken im Allgemeinen, nicht aber die Bedeutungen, die diese Praktiken haben. Es macht keinen Sinn, den Praktiken *selbst* Bedeutungen zuzuschreiben, denn es sind immer Akteure, die agieren, soziale Praktiken beobachten, sie interpretieren und mit ihnen einen Sinn verbinden. Wenn Geertz die Autonomie des kulturellen Textes betont, koppelt er die Symbolanalyse von sozialer Praxis ab; was bleibt, ist demzufolge eine interne Analyse des Textes. Reckwitz vergleicht den »Textualismus« von Geertz deshalb mit der »Illusion des autonomen Diskurses« des frühen Foucault (Reckwitz 2000: 471). So gelesen kann die theoriestrategische Vorentscheidung, Bedeutung als öffentlich wahrnehmbares Phänomen zu behandeln, als Fluchtreaktion vor den Fallen eines strikten Mentalismus interpretiert werden.

Man kann Geertz jedoch auch anders lesen: Geertz' Behauptung, Denken sei etwas Öffentliches, kann dahingehend interpretiert werden, dass Menschen nur handeln können auf der Grundlage eines allgemeinen Bedeutungsreservoirs, das ohne soziale Praxis nicht existieren würde. Dies bedeutet nicht notwendigerweise, dass es im Rahmen dieses Modells keine mentalen Sinnfaktoren gibt. Vielmehr betont Geertz, dass Denken und soziale Praxis immer eingebettet sind in einen kulturellen Text an Bedeutungsmöglichkeiten, die sich in öffentlich wahrnehmbarer sozialer Praxis ausdrücken. Handlungen dementsprechend als Texte zu interpretieren bedeutet, die mit ihnen verbundenen Bedeutungsmöglichkeiten, die sich aus fortgesetzter, öffentlicher sozialer Praxis ergeben, in ihrer Gesamtheit aufzuzeigen. Als Modelle von Wirklichkeit und für soziale Praxis werden kulturelle Texte handlungswirksam. Dies können sie aber nur werden, wenn die Bedeutungen, die sich in sozialer Praxis ausdrü-

cken, von den Akteuren internalisiert werden. Wenn der Geertz'sche Textualismus praxistheoretisch – also letztlich: antitextualistisch – interpretiert wird, liefert das Modell wertvolle Grundbausteine für eine weiterführende praxistheoretische Konzeption des Sozialen. Ein solcher Ansatz wäre auf der Grundlage der Arbeiten von Geertz in systematischer Weise jedoch erst noch auszuformulieren. Die Spannung zwischen ›Kultur als Text‹ und ›sozialer Praxis‹ hat Geertz in seinem Werk nicht aufgelöst (Reckwitz 2000: 476). – Im Folgenden untersuche ich, wie Geertz seine Konzeption von Kultur fruchtbar zu machen sucht für die Analyse sozialer Integration und Reproduktion. Im Mittelpunkt stehen zwei empirische Studien, in denen Geertz seine ›Kultur-als-Text‹-Metapher entfaltet: ›Deep Play‹, seine Analyse des balinesischen Hahnenkampfes, und *Negara*, Geertz' Arbeit über den balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts.

3. Das bedeutungsvolle Spiel sozialer Integration

Der balinesische Hahnenkampf als ›tiefes Spiel‹

›Deep Play‹, Geertz' Untersuchung des balinesischen Hahnenkampfes, ist einer der bekanntesten Texte der amerikanischen Ethnologie der letzten 30 Jahre, ja geradezu ein empirisches Paradigma der symbolischen Ethnologie. Im Mittelpunkt von ›Deep Play‹ steht eine regelmäßige und vom Ethnographen beobachtbare Handlungspraxis: der Brauch der Balinesen (genauer: der balinesischer Männer!), Hahnenkämpfe zu betreiben. Eine Analyse des balinesischen Hahnenkampfes erscheint für Geertz interessant, weil der Hahnenkampf innerhalb der balinesischen Kultur einen zentralen Stellenwert einnimmt. Zur Zeit von Geertz' Feldforschung ist der Hahnenkampf auf Bali verboten, doch die Balinesen begeistern sich dennoch für ihn; er begleitet wichtige religiöse Feste und erfordert vorab außergewöhnlichen Arbeitseinsatz; zudem verhalten sich seine symbolischen Elemente der Animalität, des Chaos und der Gewalt so antithetisch zu den alltäglichen Bräuchen auf Bali, dass sich eine symbolische Analyse geradezu aufdrängt.

Geertz stellt klar, dass im Hahnenkampf nicht nur Hähne gegeneinander kämpfen, sondern vor allem Männer. Keinem, der eine gewisse Zeit auf Bali verbracht hat, entgeht Geertz zufolge die psychologische Identifikation der Männer mit ihren Hähnen. Hähne, so Geertz, sind auf Bali maskuline Symbole; dies ist für die Balinesen »so selbstverständlich wie die Tatsache, dass Wasser bergab fließt« (gDB: 209). Dabei ist die Nähe zwischen Hähnen und Männern nicht nur metaphorisch; die Männer Balis verbringen tatsächlich sehr viel Zeit mit ihren Hähnen (gDB: 211). Neben der Bedeutung als Ausdruck des narzisstischen männlichen Egos, die den Hähnen zukommt, stehen sie laut Geertz auch für Animalität. Wenn sich der balinesische Mann mit seinem Hahn identifiziert, dann nicht einfach mit seinem männlichen Selbst, sondern mit den »dunklen Mächten«, die für Animalität stehen, also mit dem,

was er am meisten fürchtet und von dem er doch am meisten fasziniert ist. Der Hahnenkampf, so Geertz, ist deshalb »in erster Linie ein Blutopfer, das man den Dämonen [...] darbringt« (gDB: 213). In einer ersten Annäherung schreibt Geertz dem Hahnenkampf die Bedeutung einer Mischung aus Kämpfen zwischen männlichen Egos und ritualisierter Abwehr bedrohlicher animalischer Mächte zu: »Im Hahnenkampf verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Hass, Grausamkeit, Gewalt und Tod« (gDB: 213).

Der balinesische Hahnenkampf ist Geertz zufolge darüber hinaus undenkbar ohne das Wetten. Um der symbolischen Bedeutung des Wettens auf den Grund zu gehen, führt Geertz Benthams Konzept des *deep play* in die Analyse ein. Mit diesem Ausdruck meint Bentham Spiele mit einem so hohen Einsatz, dass eine Beteiligung an ihnen von einem utilitaristischen Standpunkt aus unvernünftig erscheinen muss. Deshalb folgert Bentham – so Geertz –, dass »tiefe Spiele« von Grund auf unmoralisch seien und deshalb gesetzlich untersagt werden sollten (gDB: 231). Geertz merkt jedoch an, dass sich Menschen unabhängig von der Bentham'schen Logik auf »tiefe Spiele« einlassen. Bentham hält ein solches Handeln, wie Geertz ausführt, schlicht für irrational. »Doch für die Balinesen liegt die Erklärung [...] darin, dass bei einem solchen Spiel Geld weniger ein Maß für gehaltenen oder künftigen Nutzen ist als vielmehr ein Symbol für einen nicht-materiellen, unbewussten oder bewussten Wert« (gDB: 231).

In den »tiefen Spielen« steht nicht nur der materielle Vorteil auf dem Spiel, sondern auch Ansehen und Ehre, »kurzum: Status, ein Wort, das auf Bali außerordentlich befrachtet ist« (gDB: 232). Der Grenzverlust des Geldes bei höheren Wetten ist so groß, weil man damit »sein öffentliches Selbst symbolisch und metaphorisch durch das Medium des Hahnes in die Arena bringt« (gDB: 232). Was den balinesischen Hahnenkampf »tief«, also riskant für die wetten-den Balinesen macht, ist »die Überführung der balinesischen Statushierarchie in den Hahnenkampf«. Geertz versteht den Hahnenkampf als »eine Simulation der sozialen Matrix des komplizierten Systems der [...] korporativen Gruppen, denen die Anhänger des Hahnenkampfes angehören« (gDB: 235). Im Hahnenkampf spiegelt sich die zentrale treibende Kraft der balinesischen Gesellschaft wider: »Prestige und die Notwendigkeit, es zu bestätigen, zu verteidigen, zu feiern, es zu rechtfertigen oder sich einfach darin zu sonnen« (gDB: 236). Im Hahnenkampf, so Geertz, steht Status jedoch nur symbolisch auf dem Spiel; der tatsächliche Status ändert sich nicht, unabhängig vom Ausgang des Hahnenkampfes (gDB: 232). Es sind imaginäre Statussprünge im Hahnenkampf, die den Anschein einer Mobilität erwecken, die es in Wirklichkeit nicht gibt (gDB: 245). Darüber hinaus ist das Wetten mit hohen Einsätzen letztlich auch kein materielles Risiko, weil sich auf lange Sicht Gewinne und Verluste ausgleichen (gDB: 233).

Geertz greift seine Analyse des balinesischen Hahnenkampfes als eine Untersuchung von Ensembles von Texten (gDB: 259) und argumentiert, die

Funktion des Hahnenkampfes sei es, »soziale Leidenschaften [...] mit Hilfe von Federn, Blut, Menschenansammlungen und Geld darzustellen« (gDB: 246). Der Hahnenkampf, so Geertz, macht gewöhnliche Alltagserfahrungen verständlich und ordnet sie zu einer umfassenden Struktur. Schließlich bezeichnet Geertz den Hahnenkampf als eine Kunstform, vergleichbar mit einem Drama von Shakespeare. So wie ein solches Drama schafft der Hahnenkampf für die Balinesen ein paradigmatisches menschliches Ereignis und eröffnet ihnen einen Zugang zur eigenen Subjektivität. Ein Balinese »lernt dort, wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden [...] aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden« (gDB: 254). Hahnenkämpfe sind kanonische Texte, die genau so viel über die balinesische Kultur aussagen wie vielleicht *Hamlet* über die abendländische Kultur. Die ethnographische Repräsentation des *native point of view* in ›Deep Play‹ scheint nahe zu legen, dass dies für alle Balinesen gilt, die am Hahnenkampf teilhaben. Diese Homogenitätsannahme des kulturellen Textes scheint damit über die in Geertz' theoretischen Ausführungen enthaltenen Homogenitätsannahmen hinauszugehen. In ›Dichte Beschreibung‹ (gDB: 7-43) konzeptualisiert Geertz Kultur als einen *für alle* gleichen Vorrat an Bedeutungszuschreibungsmöglichkeiten. Im Hahnenkampf entfaltet sich eine eindeutig bestimmte und für alle gleiche Bedeutungshierarchie.

Während Geertz wenig Zweifel daran lässt, dass der Hahnenkampf für alle die gleiche Bedeutung hat, gilt dies nicht im gleichen Maße für die Frage nach dem Reflexionsgrad der ›Sicht des Akteurs‹. An einer Stelle betont Geertz ausdrücklich, dass die balinesischen Männer *selbst* über die symbolische Bedeutung des Hahnenkampfes Auskunft geben können. Geertz merkt an, dass sich die Balinesen »all dessen« bewusst sind

»und es, zumindest gegenüber einem Ethnographen, in beinahe denselben Begriffen, wie ich sie gebrauchte, ausdrücken. Der Hahnenkampf, so formulierten es nahezu alle Balinesen, mit denen ich über dieses Thema sprach, ist ein Spiel mit dem Feuer, wenn man sich dabei auch nicht verbrennt. Man aktiviert dörfliche und verwandtschaftliche Rivalitäten und Feindseligkeiten, doch in Form eines ›Spiels‹« (gDB: 242).

Wenn die Balinesen ihren Standpunkt gegenüber dem Ethnographen in »beinahe denselben Begriffen« darlegen können wie Geertz ihn seinen Lesern präsentiert, heißt dies, dass sie den Hahnenkampf bewusst als Symbolisierung balinesischer Statushierarchien begreifen. Die Aussage, mit dem Hahnenkampf würden dörfliche und verwandtschaftliche Rivalitäten aktiviert, ist aber nicht gleichzusetzen mit der These, der Hahnenkampf symbolisiere den Kampf um die balinesische Statushierarchie *als solche*. Während es im ersten Fall um konkrete soziale Gruppen und ihre Beziehungen zueinander geht, steht im zweiten Fall der Status als *Grundkategorie* der balinesischen Gesellschaft im Mittelpunkt. Auch wenn die balinesischen Männer den Hahnenkampf bewusst als symbolische Auseinandersetzung um Status zwischen den beteiligten Gruppen interpretieren, ist noch nicht klar, ob sie den Hahnenkampf zugleich

auch als Ausdruck der balinesischen Statushierarchie als Grundkategorie der balinesischen Gesellschaft ansehen.

In der Sekundärliteratur ist dieser Punkt umstritten. Während Schneider betont, Geertz lasse das Reflexionsniveau des *native point of view* im ungewissen (Schneider 1987: 818), argumentieren Fuchs und Berg, Geertz verwische den von Ricœur gezogenen Unterschied zwischen verschiedenen Bewusstseinsschichten und rekuriere allein auf bewusste Texte (Fuchs/Berg 1993: 55). Ellrich stellt dagegen die These auf, Geertz *übernehme* Ricœurs Konzeption und konstruiere auf der Grundlage der hermeneutischen Methode eine Ethnographie kultureller Brüche, die einen kulturellen Text entwerfe, der von einem Bruch zwischen manifesten und latenten Bewusstseinsschichten durchzogen sei (Ellrich 1999). Auf der Grundlage von »Deep Play« erscheint der Schluss plausibel, dass der *native point of view* zwei Abstraktionsebenen zu haben scheint. Zum einen hat der Hahnenkampf die Bedeutung, konkrete Statusauseinandersetzungen zu symbolisieren; diese Bedeutung steht für die Akteure im Vordergrund. Zum anderen enthält die »Sicht des Akteurs« eine zweite Ebene der Symbolisierung der balinesischen Statushierarchie als Grundkategorie der Gesellschaft. Diese Ebene der »gesellschaftlichen Semantik« (gDB: 253) wird indirekt und metaphorisch erschlossen. Damit ist der Hahnenkampf ein Kommentar auf fundamentale Eigenschaften der balinesischen Gesellschaft, der von den Balinesen selbst produziert wird. »Kulturen besitzen kollektive Selbstbilder, in denen sie sich ebenso offenbaren wie verbergen. Sie können daher ihr Selbstverständnis nur gebrochen zum Ausdruck bringen« (Ellrich 1999: 148).

Dieses gebrochene Selbstverständnis impliziert aber nicht, dass die Balinesen über die fundamentale Bedeutung des Hahnenkampfes keine Aussagen machen können. Genau dies möchte Ellrich in einem zugegebenermaßen originellen Argumentationsschritt theorieimmanent nachweisen. Für Ellrich scheitert Geertz daran, aus der symbolischen Bedeutung des Hahnenkampfes dessen »Tiefe« abzuleiten. Geertz könne nicht begründen, warum die Akteure den Hahnenkampf als ein Spiel mit dem Feuer betrachten. Geertz betont, dass es nur Wetten zwischen statusgleichen Spielern gibt. Ellrich argumentiert jedoch, dass das Reglement des Hahnenkampfes verhindert, dass die realen Statushierarchien auch nur *symbolisch* angetastet werden, denn symbolisch bedeutsam könne eine Niederlage im Hahnenkampf nur gegen einen rangniedrigeren oder der Sieg gegen einen ranghöheren Gegner sein. Um die These vom Spiel mit dem Feuer zu rechtfertigen, müsse Geertz annehmen, dass der Hahnenkampf nur eine sekundäre Symbolisierung der sozialen Matrix Balis sei, während deren primäre Symbolisierung mythische Repräsentationen des Hahnenkampfes bieten würden, in denen die Spannungen der balinesischen Statushierarchie unmittelbar zum Ausdruck kämen und die dem Hahnenkampf erst die von den Balinesen empfundene Dramatik verleihe.

Erst wenn mythische Darstellungen die Regeln des Hahnenkampfes, die verhindern, dass der Status auch nur symbolisch auf dem Spiel steht, »imaginativ ignorieren oder brechen, zeigt sich die im Hahnenkampf liegende sym-

bolische Kraft in vollem Licht« (Ellrich 1999: 140). Auch Geertz könne den Text des Hahnenkampfes nur auf der Grundlage eines bekannten mythischen Textes lesen, da die symbolische Bedeutung des Hahnenkampfes ohne die Einbeziehung des Mythos nicht verstehbar sei. Weil er dies aus dem Hahnenkampf *allein* ableiten wolle, müsse er die Quelle der symbolischen Durchschlagskraft des Hahnenkampfes, mythische Erzählungen, darstellungsstrategisch verdecken. Dies solle der Verweis auf die bewussten Selbstbeschreibungen des balinesischen *native point of view* leisten. – Ich glaube aber nicht, dass sich diese These zwingend aus Geertz' Ansatz ergibt. So plausibel es auch sein mag, dass sich Geertz vor seiner Feldforschung auf der Grundlage mythischer Erzählungen über die balinesische Kultur informierte und dadurch ein spezifisches Vorverständnis an den balinesischen Hahnenkampf herantrug – ein Vorverständnis übrigens, das Ellrich zufolge mit dem der Balinesen zusammenfällt, weil jene ihre Mythen natürlich auch kennen –, so spekulativ bleibt dieser Gedanke letzten Endes. Dass Mythen sowohl für das Vorverständnis von Geertz als auch für das Selbstverständnis der Balinesen eine große Rolle spielen, soll an dieser Stelle nicht bestritten werden; doch bedeutet dies noch nicht, Geertz müsse diese Quelle darstellungsstrategisch verdecken, indem er seinen Lesern nur *suggeriert*, er habe das Gespräch mit den Balinesen gesucht.

In einem anderen Punkt stimme ich Ellrich aber zu. Die Bedeutung des Hahnenkampfes wird durch mythische Erzählungen informiert, doch er ist mehr als eine Erzählung oder ein Drama: Er ist ein Handlungskontext. Geertz vergleicht den Hahnenkampf mit einem Kunstwerk; doch der Unterschied zwischen dem Hahnenkampf und *Hamlet* liegt auf der Hand: *Hamlet* fehlt die für jeden sichtbare und blutige Unmittelbarkeit des Hahnenkampfes. Dieser Unterschied wird von Geertz' Analogie verwischt. Auch Gebauer kritisiert, dass Geertz der körperlich-sinnlichen Präsenz des Spiels durch die Verwendung seiner Textanalogie nicht gerecht wird (Gebauer 1997: 1044). Deshalb entgehen ihm auch die wahrscheinlichen Funktionen der Regeln des Hahnenkampfes. Es ist zu vermuten, dass die symbolische Durchschlagskraft des Hahnenkampfes größer ist als die eines Dramas und die Regeln die auch für den realen Status gefährliche Symbolkraft des Hahnenkampfes unterdrücken müssen (Ellrich 1999: 135). Wenn der Hahnenkampf *trotz* seiner symbolischen Tragweite als vermeintliches Amüsement oder als scheinbarer Sport angesehen wird und nur metaphorisch als Status-Blutbad (gDB: 236), verschlüsselt er die *mögliche* Tragweite der symbolischen Statuskämpfe, die nur durch Regeln begrenzt wird. Damit kommt dem Hahnenkampf eine große Bedeutung für soziale Integration zu. Der Hahnenkampf drückt nicht nur das balinesische Ethos aus und trägt dazu bei, dieses Ethos zu einer selbstverständlichen Grundkategorie des Alltagslebens zu machen, sondern er reguliert die potentiell desintegrierende Kraft realer Statusauseinandersetzungen, indem er sie in ein Spiel überführt und die Kämpfe um Status damit auf einer symbolischen, teilweise latenten Ebene hält.

»Poetik der Macht« vs. »Mechanik der Macht«

Der balinesische Hahnenkampf ist ein Ritual bzw. Spiel, das zumindest auf den ersten Blick losgelöst von politischen Prozessen untersucht werden kann. Es ist jedoch nicht die unwichtigste Pointe von Geertz' Werk, dass die in »Deep Play« entfaltete These, soziale Integration werde gewährleistet durch expressive ritualisierte Praxis, auf andere gesellschaftliche Bereiche zutrifft – beispielsweise auf die Politik. Geertz entwickelt sein Modell einer »Poetik der Macht« im Rahmen seiner von der Sekundärliteratur oft vernachlässigten, jedoch für Geertz' Gesamtwerk zentralen Studie (Ellrich 1999: 189; Inglis 2000: 157) über den so genannten balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts, *Negara*. Ausgangspunkt von Geertz' Analyse in *Negara* ist die Beobachtung, dass heute die wichtigste Institution der indonesischen Zivilisation verschwunden ist (gN: 4). Diesem *negara*, die indonesische Form des vorkolonialen Staates, widmet Geertz seine Analyse. Dabei geht es ihm in erster Linie um den *negara* im vorkolonialen Bali des 19. Jahrhunderts.

Geertz weist die traditionelle Vorstellung zurück, der *negara* sei ein autoritärer Staat gewesen, der die peripheren Dörfer zu unterdrücken versucht hätte. Tatsächlich war der *negara*, so Geertz, kein Staat mit urbanem Zentrum. Darüber hinaus hält Geertz die These für unhaltbar, dass das Zentrum des *negara* politischen Druck auf die staatlichen Peripherien ausgeübt habe. Vielmehr unterscheidet Geertz zwei Formen politischer Prozesse: zum einen eine »Mechanik der Macht«, die lokal wirkte, ihre Wurzeln in der Peripherie hatte und instrumentale Formen annahm; zum anderen eine expressive »Poetik der Macht«, die überregional wirkte und ihren Ursprung im Zentrum hatte. Geertz beschreibt drei Sphären, in denen lokale politische Formen eine wichtige Rolle spielten. Für die öffentlichen Aspekte dörflichen Lebens wie der Bereitstellung der Infrastruktur, lokaler Sicherheit und der Schlichtung ziviler Dispute war das *banjar* verantwortlich, die zentrale zivile Gemeinschaft Balis; besondere Bewässerungsgesellschaften, die *subaks*, regulierten die lokale Bewässerung; die Tempelgemeinde, genannt *pemaksan*, organisierte lokale öffentliche Rituale. Entscheidend ist für Geertz, dass die zentrale Autorität des *negara* keine herrschaftsausübende Funktion im Rahmen lokaler politischer Prozesse spielte. Der balinesische *negara* war vielmehr ein Theaterstaat (gRE: 63), ausgerichtet an der Aufführung bombastischer Rituale:

»The stupendous cremations [...] were not means to political ends: they were the ends themselves, they were what the state was for. Court ceremonialism was the driving force of court politics; and mass ritual was not a device to shore up the state, but rather the state, even in its final gasp, was a device for the enactment of mass ritual. Power served pomp, not pomp power« (gN: 13).

Geertz lehnt die These ab, Rituale seien auf Bali staatstragend gewesen, hätten die Macht der Herrscher gefestigt und die auf Bali herrschende kastenähnliche Hierarchie legitimiert. Geertz kehrt die Beziehung zwischen Ritualen und Herrschaft um. Die einzige Funktion des Königs war es, Rituale zu veranstal-

ten, an denen oftmals viele tausend Menschen teilnahmen. Die Rituale waren »not mere aesthetic embellishments, celebrations of domination independently existing: they were the thing itself« (gN: 120). Hinter dieser Beziehung zwischen Herrschaft und Ritual sieht Geertz eine besondere Form der Souveränität: die Lehre vom exemplarischen Mittelpunkt (gRE: 60). Dies war die indigene Theorie, so Geertz, dass der königliche Hof gleichzeitig ein Mikrokosmos der übernatürlichen Ordnung als auch eine materielle Verkörperung politischer Ordnung war (gN: 13). Die Grundlage dieser Überzeugung war, dass durch die bloße rituelle Bereitstellung eines Modells zivilisatorischer Existenz der Hof die Welt um ihn herum in etwas verwandelte, das ihm nahe kam. Das rituelle Leben des Hofes war deshalb, so Geertz, keine Reflexion, sondern ein Paradigma sozialer Ordnung. Somit wurde der Staat erschaffen, indem ein König erschaffen wurde, der das Göttliche ausdrückte und damit, Kraft der doppelten Souveränität des exemplarischen Zentrums, die politische Ordnung verkörperte. Die Souveränität des Königs war nicht gebunden an eine bestimmte Person; die Person war austauschbar, die symbolischen Elemente der Position blieben gleich. Dies hatte zur Folge, dass im Grunde jeder zum König werden konnte, der den entsprechenden Status besaß. Geertz merkt an, dass es viele Könige gegeben haben mag auf Bali, die einen göttlichen Status hatten, doch gleichzeitig galt auch: »Kings were all Incomparable, but some were more Incomparable than others, and it was the dimensions of their cult that made the difference« (gN: 125).

Die poetische Dimension der Macht wurde immer größer, je bombastischer der Pomp der Rituale wurde, die der *negara* veranstaltete. Doch in diesen Kampf um symbolische Macht war, wie Geertz zeigt, eine Paradoxie eingebaut. Neben der integrierenden zentripetalen Kraft der Rituale, der deutlichsten Verkörperung der ›Poetik der Macht‹, gab es die desintegrierenden Kräfte der ›Mechanik der Macht‹, der lokalen politischen Prozesse an der Peripherie. Je größer die Rituale waren – je triumphierender sich die ›Poetik der Macht‹ des exemplarischen Zentrums darstellte –, desto wichtiger war die Mobilisierung von Ressourcen, die diese Rituale erst ermöglichten. Doch je näher man dem gottähnlichen Status des exemplarischen Zentrums rückte, desto schwieriger war es, die dafür notwendigen Ressourcen zu mobilisieren, weil der *negara* keine kontrollierende und herrschaftsausübende Funktion in den Peripherien hatte: »the necessity to demonstrate status warred with the necessity to assemble the support to make the demonstration possible« (gN: 133). Der *negara* sah an der Basis gänzlich anders aus als an der Spitze, die sich nur noch auf ihr »central business of exemplary mimesis« konzentrierte, »toward staging the operas« (gN: 132). Das daraus entstehende politische System war dynamisch, da eine Person durch einen Zugewinn an ›poetischer Macht‹ notwendigerweise die Basis dafür – instrumentale Macht – verlor; doch gleichzeitig regulierte sich die Hierarchie von selbst, weil die Macht einzelner Personen vorweg limitiert war (gN: 133).

Soziale Integration im balinesischen Theaterstaat

Das zentrale Charakteristikum balinesischer Kultur, mit dem sich Geertz in *Negara* beschäftigt, ist, wie schon in seinem Essay über den balinesischen Hahnenkampf, Status. Status hält Geertz für die führende Obsession auf Bali, und Pracht, so Geertz, ist der Stoff, aus dem Status gemacht ist. Status, definiert durch die Nähe zum Göttlichen, ist auf Bali die Grundlage der meisten Emotionen und fast aller Handlungen, die man politisch nennen kann. Das kulturelle Ethos der balinesischen Kultur drückt sich Geertz zufolge in der angenommenen Universalität der balinesischen Statushierarchie aus; Politik wiederum kann, so Geertz, nicht losgelöst vom Ethos untersucht werden, sondern ist selbst als Teil dieses Ethos zu begreifen. Politik spielt sich in Geertz' Modell im Rahmen der balinesischen Statushierarchie ab. Der Kampf um (poetische) Macht zerrüttete nicht das gesellschaftliche Gefüge Balis, da er in den kulturell festgelegten Grenzen ausgetragen wurde.

Während die instrumentalten Aspekte der Macht das gesellschaftliche Gefüge Balis auseinander trieben, wurde der *negara* durch den Pomp der Rituale integriert. Die Integration gelang, weil die Rituale den König zugleich als Exemplifizierung des Göttlichen und als Verkörperung der politischen Ordnung schufen und damit den Staat selbst zum Teil eines göttlichen Plans machten. Damit ist *Negara* eine integrationstheoretische Ergänzung zu »Deep Play«. Man kann nur spekulieren, welche Funktionen der Hahnenkampf im Bali des 19. Jahrhunderts hatte. Geertz schweigt sich darüber weitgehend aus und versteckt seine Aussagen über Hahnenkämpfe im balinesischen Theaterstaat in eine Endnote, schreibt jedoch nichts über deren Rolle (gN: 199). Doch sowohl der von Geertz beschriebene Hahnenkampf als auch der Pomp des *negara* haben die gleiche sozialintegrierende Funktion. Verallgemeinert lässt sich mit Geertz argumentieren, dass expressive Rituale ein gesellschaftliches Gefüge zusammenhalten, wenn sie zentrale kulturelle Elemente dieser Gesellschaft ausdrücken; politische Kontrolle ist dann nicht mehr als ein Epiphänomen des Kulturellen. Symbolische Macht hat nur der, der die Expressionsmöglichkeiten von Ritualen auszuschöpfen vermag. Die Kultur hat Macht über den König, der letztlich nicht mehr ist als ein Zeichen des Kulturellen.

Allerdings belässt es Geertz nicht bei der These, soziale Integration werde gewährleistet durch expressive Rituale. Wenn die Aussagen von Geertz aus *Negara* und »Deep Play« mit seinen Thesen über weltbildende Sichtweisen in den Aufsätzen »Religion als kulturelles System« (gDB: 44-95) und »Common Sense als kulturelles System« (gDB: 261-288) verknüpft werden, ergibt sich ein Modell sozialer Integration, in dem Geertz zwischen ritualisierter und habitualisierter Praxis unterscheidet und soziale Praxis an die verschiedenen weltbildenden Sichtweisen koppelt. Die Bedeutung habitualisierter Alltagspraxis liegt darin, dass Geertz begründen muss, *warum* expressive Rituale zu sozialer Integration führen. Aus praxistheoretischer Perspektive muss eine solche Erklärung das routinisierte Handeln der Akteure in den Mittelpunkt rücken. Nur wenn Geertz klärt, welche Bedeutung ritualisierte Praxis für das all-

tägliche Leben der Balinesen hat, ist Geertz' Modell aus praxistheoretischer Perspektive weiterführend. Ein Ritual ist für Geertz einerseits ein ästhetisches Ereignis, das dadurch gekennzeichnet ist, dass der »Wirklichkeitsgehalt der Alltagserfahrung [...] nicht in Zweifel gezogen, sondern einfach nicht zur Kenntnis genommen« wird (gDB: 76). Das Ritual hat sich vom *common sense* gelöst und erlangt dadurch jene besondere Aussagekraft, »wie sie nur reinen Erscheinungen eigen ist« (gDB: 77). Das *religiöse* Ritual ist jedoch nicht einfach »Kunst«, sondern gleichfalls Ausdruck einer zusätzlichen weltbildenden Perspektive: der Religion. In »Religion als kulturelles System« definiert Geertz Religion als

»(1) ein Symbolsystem, das darauf abzielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (gDB: 48; Hervorhebung weglassen).

Eine Religion ist nicht nur eine Weltauffassung – ein Modell von der Welt –, sondern auch ein Ethos, ein Modell für soziale Praxis. Eine Religion erweckt im Gläubigen, so Geertz, Dispositionen, »die den Ablauf seiner Tätigkeiten und die Art seiner Erfahrung in gewisser Weise festlegen« (gDB: 55). Die Religion geht über den *common sense* hinaus, weil sie über die Realitäten des Alltagslebens zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene des Alltagslebens korrigieren und ergänzen; von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sich Religion, so Geertz, weil die Realitäten des Alltagslebens nicht auf der Grundlage institutionalisierter Zweifel in Frage gestellt werden, »sondern auf der Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassenderer und nicht-hypothetischer Natur sind« (gDB: 77). Dabei bietet die religiöse Perspektive, so Geertz, eine Aura vollkommener Wirklichkeit, die Idee des wirklich Wirklichen. Erst im Ritual bildet sich – so Geertz – die Überzeugung heraus, dass religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen und religiöse Verhaltensregeln dadurch begründet sind. Das Ritual ist der Ort, an dem Weltauffassung und Ethos zusammentreffen und sich gegenseitig verstärken, in dem sie in einem einzigen System kultureller Formen verbunden sind. Diese Verknüpfung entfaltet, so Geertz, eine nachhaltige Wirkung im Alltagsleben außerhalb des Rituals; Religion prägt die soziale Ordnung, in der sie sich befindet.

Habitualisierte Alltagspraxis auf Bali – Geertz selbst verwendet diesen Ausdruck meines Wissens nicht – ist im Wesentlichen soziale Praxis auf der Grundlage der weltbildenden Sichtweise des *common sense*. Allerdings kann – so Geertz – die Religion die *common-sense*-Perspektive so weit verändern, dass die religiösen Dispositionen als die vergleichsweise zweckmäßigsten und vernünftigsten angesehen werden; Teile der religiösen Perspektive gehen im *common sense* auf (gDB: 90). Ethos und Weltsicht der Religion, die in Ritualen ausgedrückt werden, können dadurch ein wichtiger Bestandteil habituali-

sierter Alltagspraxis werden. Der balinesische Theaterstaat war ein Gottkönigtum, mit dem König als exemplarisches Zentrum des Göttlichen und Verkörperung des Realen. Die in den *grand operas* des Theaterstaates zelebrierte Weltsicht und das Ethos der balinesischen Religion wurden Bestandteil des *common sense*. Die auf Bali typische Verknüpfung von Quietismus, Zeremonialismus sowie hierarchischer Organisationsstruktur lieferte nicht nur eine allgemeine Interpretation des Lebens, sondern auch eine Rechtfertigung dieser Lebensbedingungen. »Was sie in symbolischer Form ausdrückte, erlebten die Menschen in der tatsächlichen Erfahrung, und dem, was die Menschen in der tatsächlichen Erfahrung erlebten, verlieh sie eine umfassendere Form und eine tiefere Bedeutung« (gRE: 64-65). Dies geschah nicht durch eine intellektuelle Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten und der Erschaffung eines Systems von Regeln. Vielmehr schließt Geertz an seine These an, dass man unterscheiden muss zwischen der religiösen Erfahrung einerseits und der Erinnerung an diese Erfahrung andererseits. Tatsächlich liegt, so Geertz, die praktische Wirkung von Religion in einer Erinnerung der religiösen Erfahrung im Alltagsleben (gRE: 158). Der Theaterstaat wurde nicht durch ein System von Regeln stabilisiert, sondern durch die weltbildende Sichtweise der Religion und ihrer Beeinflussung des *common sense*. Die religiös begründete Struktur der balinesischen Gesellschaft wurde als selbstverständlich wahrgenommene Wirklichkeit einerseits und als ein daraus abgeleitetes Ethos andererseits Grundlage der habitualisierten Alltagspraxis.

David Gellner hat die Frage aufgeworfen, ob Geertz' Modell des balinesischen Theaterstaates auf andere historische und soziale Kontexte übertragen werden kann (Gellner 1999: 137). Tatsächlich wendet Geertz Elemente seines Modells der »Poetik der Macht« nicht nur auf vorkoloniale politische Systeme Südostasiens an – ungeachtet seiner Zurückweisung universalistischer Ansätze und seiner These, es komme der Ethnologie vor allem darauf an, *local knowledge* dicht zu beschreiben. In »Centers, Kings, and Charisma« (gLK: 121-146) überträgt Geertz zentrale Ideen aus *Negara* auf die Analyse dreier Beispiele, in denen sich die »Poetik der Macht« auf jeweils unterschiedliche Weise zeigen soll: im England des 16. Jahrhunderts, im Java des 14. Jahrhunderts sowie im Marokko des 19. Jahrhunderts. Grundlage dieser Untersuchungen ist eine kulturalistische Auffassung von politischem Charisma: »if charisma is a sign of involvement with the animating centers of society, and if such centers are cultural phenomena and thus historically constructed, investigations into the symbolics of power and into its nature are very similar endeavors« (gLK: 124).

Geertz argumentiert, dass es in jedem politischen Zentrum einer komplex organisierten Gesellschaft eine regierende Elite und einen dazu gehörenden Komplex an symbolischen Formen gibt. Die regierende Elite rechtfertigt für Geertz ihre Existenz in Form von Mythen, Zeremonien und allerlei weiteren Praktiken und Artefakten, die das Zentrum *als* Zentrum markieren und den Regierungsgeschäften nicht nur eine Aura der Wichtigkeit verleihen, sondern die Regierung mit der Art und Weise verbinden, wie die Welt aufgebaut ist –

oder genauer: wie die Welt als aufgebaut *gedacht* wird. Dies gilt Geertz zufolge nicht nur für den balinesischen Theaterstaat, in dem das Charisma des Königs durch pompöse Rituale aufgebaut und zelebriert wurde, die dem König einen Status verliehen, sowohl die Verkörperung der Welt zu sein als auch Nähe zum Göttlichen zu besitzen, sondern für alle politischen Regime, auch für moderne Demokratien des 20. Jahrhunderts: »political authority still requires a cultural frame in which to define itself and advance its claims, and so does opposition to it« (gLK: 143). Im Java des 14. Jahrhunderts war der König das Zentrum, in dem sich die kosmische Symmetrie exemplarisch und mimetisch manifestierte und die javanische Gesellschaft dadurch für die Javaner erst real wurde: »the king displayed, and the subjects copied« (gLK: 134). Im elisabethanischen England des 16. Jahrhunderts war das politische Zentrum der Punkt, an dem die moralischen Ideen der Gesellschaft ihren reinsten Ausdruck fanden. Das politische System Marokkos basierte weder auf einer hierarchischen Kosmologie wie in Indonesien noch auf einer religiösen Heilslehre wie in England; »it had only an acute sense of the power of god and the belief that his power appeared in the world in the exploits of forceful men, the most considerable of whom were kings« (gLK: 135). Geertz zieht daraus die universalistisch anmutende Konsequenz, dass eine entmystifizierte zugleich eine entpolitisierte Welt sei (gLK: 143). Eine solche Welt ist aber, wie Geertz anmerkt, nach allen historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht in Sicht.

Soziale Integration durch die Regulierung von Gewaltpotentialen

Welche Bedeutung Kultur und soziale Praxis für die Stabilisierung sozialer Gruppen haben, zeigt sich bei einem Versagen sozialer Integrationsmechanismen. Am Ende von ›Deep Play‹ merkt Geertz – in einer Fußnote! – an, dass das, was der Hahnenkampf über Bali zu sagen habe, und dass das, was er über Unruhe im Leben Balis ausdrücke, nicht völlig aus der Luft gegriffen sei. Dies zeigt sich Geertz zufolge daran, »dass im Dezember 1965 im Verlaufe zweier Wochen während der Aufstände nach dem erfolglosen Coup in Djakarta zwischen 40.000 und 80.000 Balinesen [...] ums Leben kamen, weitgehend indem sie sich gegenseitig umbrachten« (gDB: 258-259). Damit solle, wie Geertz betont, nicht gesagt sein, dass das Massenmorden durch den Hahnenkampf hervorgerufen worden sei, dass man es auf dieser Basis hätte voraussagen können »oder dass es sich um eine Art erweiterter Version davon gehandelt habe, bei der wirkliche Menschen die Stelle der Hähne eingenommen hätten« (gDB: 259). Worauf Geertz hinauswill, wird zum Teil im folgenden Zitat deutlich:

»Es soll damit lediglich gesagt werden, dass die Tatsache, dass solche Massaker vorkamen, zwar kaum weniger abstoßend, doch immerhin weniger mit den Naturgesetzen im Widerspruch zu stehen scheint, wenn man Bali nicht nur durch das Medium seiner Tänze, Schattenspiele, Bildhauerkunst und Mädchen betrachtet, sondern auch durch das Medium der Hahnenkämpfe« (gDB: 259).

Die These, die Geertz entfaltet, wird deutlich bei der Einbeziehung von Geertz' Arbeiten über die nachkolonialen *new states* (gIC: 193-341), insbesondere seiner Arbeit über »Ideology as a Cultural System« (gIC: 193-233). Im Folgenden orientiere ich mich dabei an den brillanten Ausführungen von Lutz Ellrich, der systematisch versucht hat, Geertz' Aussagen in »Deep Play« für Geertz' Analysen über die *new states* fruchtbar zu machen und auf diese Weise eine implizit in Geertz' Werk enthaltene Gewalttheorie zu rekonstruieren (Ellrich 1999: 202-210; vgl. auch Pecora 1989). Ideologien, so Geertz, sind nicht strategische Entwürfe zur Unterdrückung und Verblendung der Massen, sondern »maps of problematic social reality and matrices for the creation of collective conscience« (gIC: 220). Da Menschen – so Geertz – eine bedeutungsvolle Umwelt benötigen, um existieren zu können, ist eine Gemeinschaft immer dann in Gefahr, wenn sie über kein einheitliches Selbstbild und Ethos verfügt. Ideologien werden wichtig, so Geertz, wenn weder die allgemeinsten kulturellen Modelle einer Gesellschaft noch die pragmatischsten politischen Handeln sinnhaft machen können. Ideologien dienen dazu, ansonsten unverständliche soziale Situationen mit Bedeutung zu versehen (gIC: 220).

Allerdings dürfen Ideologien keine völlig neuen kulturellen Modelle sein; sie müssen sich zumindest teilweise auf bestehende kulturelle Modelle stützen. Wenn dies nicht der Fall ist und Ideologien es nicht vermögen, in Zeiten großer Desorientierung einer Gesellschaft Stabilität zu verschaffen, kommt es wahrscheinlich zum Ausbruch von Gewalt. Doch auch diese Gewalt ist kulturell codiert: »Every people, the proverb has it, loves its own form of violence« (gIC: 449). Geertz beobachtet im Jahr 1964, zur Zeit der Niederschrift von »Ideology as a Cultural System«, dass solche Situationen vor allem in den *new states* Afrikas, Asiens und einigen Teilen Lateinamerikas auftreten. In Ländern, die gerade unabhängig geworden sind, sieht Geertz eine allgemeine Desorientierung, »in whose face received images of authority, responsibility, and civic purpose seem radically inadequate« (gIC: 221). Die Suche nach neuen kulturellen Modellen, in denen auf politische Probleme reagiert werden kann, ist deshalb – so Geertz – in diesen Staaten sehr stark.

Insbesondere diskutiert Geertz Sukarnos Versuch, eine einheitliche indonesische Nation auf der Grundlage der Neuschöpfung des balinesischen Theaterstaates, der Wiederbelebung der Politik des exemplarischen Zentrums, zu erschaffen (gRE: 125). Im balinesischen Theaterstaat des 19. Jahrhunderts drückten die staatlichen Zeremonien das kulturelle Ethos der Balinesen aus und wirkten deshalb integrativ auf die Gesellschaft. Ein solches allgemein gültiges Ethos fehlte jedoch der neuen indonesischen Nation. Auch Sukarnos Integrationspolitik, sein Versuch, die neue Nation auf eine neue ideologische Basis zu stellen, blieb letztlich erfolglos. Sukarno vermochte es nicht, den neuen Authentizitätsentwurf mit existierenden kulturinternen Modellen zu unterlegen. »Vielmehr bot er den Indonesiern einen überwiegend aus externen Ingredienzen zusammengebrachten Rahmen zur Rekreation ihrer erschütterten Identität an« (Ellrich 1999: 207-08). Darüber hinaus versuchte Sukarno nicht nur, einen nachkolonialen Theaterstaat zu errichten, sondern diese kulturelle

Idee mit der ›Mechanik der Macht‹ zusammenzuzwingen. Diese hybride Staatsform war den Indonesiern jedoch fremd: »The notion that the state is a machine whose function is to organize the general interest comes into such a context as something of a strange idea« (gIC: 318). Insofern waren die Massaker von 1965/66, so Geertz, in erster Linie ein innerjavanisches Phänomen, also kein Konflikt zwischen Völkern, sondern innerhalb eines Volkes über die symbolische Grundlage (Geertz 1995: 49).

Die fehlende Minimalbedingung des neuen indonesischen Staates war, wie Ellrich auf der Grundlage von Geertz' Aussagen über die *new states* und ›Deep Play‹ vermutet, der Raum für ein mythengesättigtes soziales Spiel, welches die Menschen als einheitliches Kollektiv anspricht bei Anerkennung der sozialen Hierarchie, »nämlich jenes Gefahren zugleich erzeugende und entschärfende Spiel um leidenschaftlich begehrte Statusdifferenzen, für das der Hahnenkampf ein besonders ausgeprägtes Muster liefert« (Ellrich 1999: 209). Stattdessen war der von Sukarno installierte Theaterstaat »a self-consciously doctrinaire rather than an instinctive religion-and-convention basis and cast more in the idiom of egalitarianism and social progress than in that of hierarchy and patrician grandeur« (gIC: 226). Sukarnos Zusammenarbeit mit der kommunistischen Partei und ihren kulturfremden Gleichheitsvorstellungen muss in diesem Kontext – so Ellrich – als exemplarischer Ausdruck einer doppelten Gefahr erscheinen. Zum einen droht der Verlust einer Institution, die die Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung ermöglicht und aus dem sich der individuelle Stolz der Indonesier speist; zum anderen droht die Auflösung des symbolischen Mechanismus, der es erlaubt, die real fast unveränderlichen Statusdifferenzen metaphorisch aufs Spiel zu setzen. Der Kommunismus scheint durch eine vollständige Nivellierung der sozialen Hierarchie die im Hahnenkampf begehrten Statussprünge zu erlauben. Sein möglicher Sieg erscheint den Indonesiern wie der Sieg einer Metaphorik, »die alles verbuchstäblicht und die Mechanismen zerstört, auf denen die Metaphernbildung strukturell beruht.« Die Gewalt, die sich in den Massakern Bahn bricht, tritt aus den Regelmechanismen des gesellschaftlichen Status-Spiels heraus, dessen sichtbarster Ausdruck der balinesische Hahnenkampf ist (Ellrich 1999: 209).

4. Das ›overculturalized concept of man‹

Geertz bietet Bausteine einer Theorie sozialer Integration, die die Bedeutung expressiver Rituale und habitualisierter Alltagspraxis für soziale Kohäsion in den Mittelpunkt rückt. Durch Rituale entsteht ein unhinterfragtes Vertrauen in die bestehende gesellschaftliche Ordnung. Darüber hinaus ist Kultur für Geertz geradezu eine anthropologische Grundkategorie, ohne die der Mensch nicht lebensfähig wäre. Geertz' Modell sozialer Integration erscheint auf den ersten Blick plausibel, so plausibel sogar, dass man sich fragen muss, ob es überhaupt eine Gesellschaft geben kann, in der durch Rituale jedweder Art

hergestelltes Vertrauen in die kulturellen Grundkategorien einer Gesellschaft *keine* Rolle spielt. Die kultur- und praxistheoretischen Einsichten der symbolischen Ethnologie können kaum überschätzt werden, übrigens ebenso wenig wie ihr wissenschaftsgeschichtlicher Einfluss. Im Folgenden möchte ich mich jedoch mit drei Problemen des kulturtheoretischen Ansatzes von Geertz auseinandersetzen:² (1) Kultur erscheint in der symbolischen Ethnologie als handlungsleitende Ressource, was dazu führt, dass Geertz' Ansatz zuweilen in einen kulturalistischen Determinismus umzuschlagen droht; (2) kulturelle Schemata werden von Geertz als weitgehend homogen konzeptualisiert; (3) durch die Fokussierung auf die Kategorie Kultur geraten andere Phänomene der sozialen Realität – beispielsweise Macht und überlokale politökonomische Faktoren – aus dem Blickfeld der Theoriebildung.

Ein kulturalistischer Determinismus

Dass Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie deterministisch sei, wurde in der Sekundärliteratur immer wieder betont, beispielsweise von Silverman:

»Geertz' Weberian conception of actors and meaning can be challenged through a focus on what is variously termed practice, praxis and structuration. In this view, structures or culture guide the individual's actions, but only through action do structures and culture become real [...] Geertz begins with culture and then descends to actors' behaviour. By abstracting cultural idioms from experience and practice, he does not explore the dialectic between culture and the individual's agency, choices and strategies. For Geertz, culture determines social action and its meanings« (Silverman 1990: 124).

Bezogen auf Geertz' Analysen des balinesischen Hahnenkampfes oder des Theaterstaates erscheint Silvermans Kritik berechtigt. Tatsächlich interessiert sich Geertz in diesen Arbeiten nicht für die individuellen Handlungen und Interpretationsleistungen einzelner Akteure, sondern in erster Linie für die Bedeutungen der Texte selbst. In welcher konstitutionstheoretischen Beziehung diese Texte zu den Akteuren stehen, bleibt unklar. Die »Kultur-als-Text«-Theorie spart eine Konzeption des Zusammenhangs zwischen Text und Akteur weitgehend aus; wenn hier überhaupt ein Zusammenhang besteht, dann der einer Determinierung individueller Handlungsweisen durch kulturelle Texte. So kritisiert Schneider, dass sich Geertz in seiner Untersuchung kultureller Texte nicht beschränken könne auf eine interne Analyse des Textes;

2 Es geht mir also nicht um empirische Kritikpunkte. Vor allem *Negara* wurde aus ethnographisch-historischer Sicht kritisiert. Das politische Zentrum des *negara* sei nicht zu reduzieren auf eine »Poetik der Macht«. Vielmehr habe der König nicht nur poetische Formen der Macht besessen, sondern auch instrumentale. Geertz' Modell eines Gegensatzes zwischen poetischen Formen der Macht im Zentrum und instrumentalen Formen der Macht an der Peripherie sei übertrieben und halte den historischen Fakten nicht stand. Vgl. dazu Tambiah 1985 und Wiener 1995. Für eine neuere Analyse des balinesischen Theaterstaates vgl. Hauser-Schäublin 2003.

wenn er soziales Handeln berücksichtigt, in dem sich kulturelle Texte ausdrückten, »he will necessarily enter the field of motivations, giving *reasons* for the production and reception of texts and showing why they say one thing rather than another« (Schneider 1987: 831). Auch Alexander kritisiert, bei Geertz' hermeneutischer Theorie sei die mögliche Kontingenz symbolischer Praxis nicht mehr als ein Epiphänomen. Für Alexander ist dies im übrigen eine *notwendige* Folge von Geertz' hermeneutischem Ansatz. Die Hermeneutik setze eine kollektive Ordnung voraus – sie lese Handlungen, als seien sie Texte und als folgten sie Skripten, die sich aus überindividuellen Themen zusammensetzten (Alexander 1987: 312).

Dabei trifft eine solche Interpretation des ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes zweifellos nicht Geertz' Intentionen. Natürlich würde Geertz bestreiten, dass er Menschen nur als Marionetten ihrer kulturellen Schemata begreift. Die Lesart von Fuchs und Berg dürfte hier dem näher kommen, worauf Geertz mit seiner Metapher von ›Kultur als Text‹ anspielt: Fuchs und Berg argumentieren, Geertz begreife »Bedeutungsstrukturen nicht als auferlegte Formen oder als Codes, die ein Verhalten determinieren, sondern als Sinnzusammenhänge, auf die die Menschen in ihrem Handeln zurückgreifen« (Fuchs/Berg 1993: 47). Dieser Form des kulturellen ›Textes‹ als sinnstiftender Bedeutungszusammenhang wird die ›Kultur-als-Text‹-Theorie aber letztlich nicht gerecht. In ›Deep Play‹ und *Negara* fällt Geertz in einen kulturalistischen Determinismus zurück, dem zufolge der kulturelle Text für die einzelnen Akteure nicht nur in einem erweiterten Sinne *sinnstiftend*, sondern *handlungsleitend* ist.

Die an Geertz' geübte Kritik bezieht sich häufig in erster Linie auf seinen textualistischen Ansatz und vernachlässigt die praxistheoretischen Aspekte der symbolischen Ethnologie (Reckwitz 2000: 470). Einer der Gründe dafür liegt natürlich darin, dass Geertz selbst die Verknüpfungsarbeit von Textualismus und sozialer Praxis nicht geleistet hat. Zweifellos ließen sich einige Probleme der ›Kultur-als-Text‹-Theorie durch ihre Verknüpfung mit praxistheoretischen Elementen korrigieren. Doch auch Geertz' Praxistheorie erinnert stellenweise an einen kulturalistischen Determinismus. Da für Geertz soziale Praxis nur denkbar ist auf der Grundlage evaluativ-motivationaler Sichtweisen und diese Sichtweisen ähnlich Programmen soziale Praxis steuern, kann soziale Praxis das vorgegebene kulturelle System im Normalfall nur reproduzieren – wenn die kulturellen Modelle eine Stabilisierung sozialer Praxis ermöglichen. Auch in Geertz' praxistheoretischem Ansatz spielt der Akteur *als* Akteur keine Rolle. Der Akteur taucht in erster Linie als Träger kultureller Dispositionen auf, die sein Handeln steuern. Nutzenmaximierendes Handeln und Selbstreflexivität lassen sich auch unter Einbeziehung von Geertz' Ansatz der *models of* und *models for* nur schwer konzeptualisieren. Es bleibt unklar, in welchem Zusammenhang bewusstes Kalkül und Selbstreflexivität zu kulturellen Dispositionen stehen.

Kulturelle Homogenität

Eng damit verknüpft sind Geertz' Aussagen über kulturelle Homogenität. Tatsächlich vernachlässigt Geertz die mögliche Überlagerung unterschiedlicher kultureller Systeme, die jeweils verschiedene Interpretationsmöglichkeiten von Situationen für die Akteure bereitstellen. Die so entstehenden interpretativen Konflikte können dynamische Prozesse kulturellen Wandels hervorrufen – und eine solche Erklärung kulturellen Wandels wäre auch vereinbar mit den Grundkategorien der symbolischen Ethnologie. Vereinzelt berücksichtigt Geertz Fälle, in denen interpretative Konflikte auf der Grundlage miteinander ›konkurrierender‹ kultureller Systeme auftreten. In seinem Aufsatz über ›Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali‹ (gDB: 133-201), merkt er beispielsweise an:

»So wie es kulturelle Integration gibt, gibt es auch kulturelle Gegensätze und soziale Desorganisation [...] Die unter Ethnologen noch immer weit verbreitete Auffassung, dass Kultur ein einziges großes Netz sei, ist eben so eine *petitio principii* wie die ältere Ansicht, die nach Malinowskis Revolution in den dreißiger Jahren mit einem gewissen Enthusiasmus abgelegt wurde und die besagt hatte, dass Kultur Flickwerk sei« (gDB: 195-196).

Geertz fährt fort, dass die Frage, ob bestimmte kulturelle Systeme eher sehr dicht oder nur sehr locker zusammen hängen, mithin, ob Kultur integrierend oder eher desintegrierend wirkt, Gegenstand der empirischen Forschung ist und nicht vorab theoretisch bestimmt werden kann (gDB: 196). Geertz selbst hat sich jedoch nur selten mit kultureller Vielfalt und Fragmentierung beschäftigt, beispielsweise in seinem frühen (›parsonianischen‹) Aufsatz ›Ritual und sozialer Wandel‹ (gDB: 96-132), in dem er interpretative Konflikte um ein Begräbnisritual beschreibt, die sich durch die Überlagerung unterschiedlicher kultureller Systeme (eines religiösen und eines politischen) und einer sich dadurch ergebenden Unklarheit über die ›Deutungshoheit‹ dieser kulturellen Schemata ergeben (vgl. Reckwitz 2000: 464-469). Dieses Interesse für kulturellen Wandel hat Geertz noch einmal in *Religiöse Entwicklungen im Islam* aufgegriffen (gRE), danach aber nicht systematisch weiter verfolgt (vgl. Sewell 1999). Das Ziel des ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes ist nicht die Analyse sozialer und kultureller Transformationsprozesse – stattdessen wird, wie in ›Deep Play‹ und *Negara*, eine synchrone Perspektive auf Kultur eröffnet, die vom einzelnen Akteur abstrahiert. Geertz versteht unter ›Kultur als Text‹ (auch unter Berücksichtigung praxistheoretischer Elemente) eine weitgehend homogene Ressource zur Bedeutungskonstituierung, die stabilisierend wirkt und gerade *keine* Quelle sozialen und kulturellen Wandels ist. Unabhängig von seinen programmatischen Aussagen über die Existenz sich widersprechender und überlagernder kultureller Systeme gibt es bei Geertz nur wenige systematische Bestimmungen, die diese Aussagen im Rahmen seines ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes in eine Theorie sozialen und kulturellen Wandels überführen würden.

Die wohl wichtigste These der ›Kultur-als-Text‹-Theorie für eine Konzeption sozialen und kulturellen Wandels ist die, dass gesellschaftliche *Desintegrations*prozesse auftreten, wenn die Mechanismen sozialer Integration – ein kultureller Text, der in ritualisierter sozialer Praxis ausgedrückt und zur Grundlage habitualisierter Alltagspraxis wird – nicht mehr greifen. An dieser Stelle tritt der latente kulturalistische Determinismus wieder zum Vorschein: Menschliches Handeln wird determiniert von Kultur – der Ausbruch von (scheinbar wiederum kulturspezifischer) Gewalt wird erklärt durch das Fehlen einer stabilisierenden, weitgehend homogenen Ressource, die nur Kultur bereit stellen kann (sei es in der Form von Religionen oder auch von künstlich geschaffenen Ideologien). Die kulturellen Grundlagen für sozialen Wandel (wie auch für soziale Reproduktion) sieht Geertz in erster Linie auf der kollektiven Ebene kultureller Schemata, nicht aber auf der subjektiven Ebene der individuellen Interpretationsfähigkeit einzelner Akteure. Eine weiterführende Praxistheorie müsste aber nicht nur Brüche in den kulturellen Systemen (bzw. den kulturellen Texten) *selbst* analysieren können, sondern auch Brüche und Unklarheiten in den Interpretationen von Akteuren sowie den konkreten Zusammenhang zwischen kulturellen Texten und individuellen Sinndeutungen.

Genau dieser Zusammenhang bleibt aber in Geertz' Ansatz unterbelichtet. Die Schwäche der symbolischen Ethnologie liegt also nicht direkt darin, dass Geertz die These aufstellt, kulturelle Texte seien homogen – tatsächlich äußert er diese Behauptung nicht direkt und verweist stattdessen programmatisch auf die Existenz kultureller Brüche bzw. miteinander ›konkurrierender‹ kultureller Systeme. Dennoch finden sich in empirischen Arbeiten wie ›Deep Play‹ und *Negara* weitreichende Aussagen über kulturelle Homogenität. Diese Aussagen sind zunächst deshalb unbefriedigend, weil sie davon ausgehen, es gebe einen für alle gleichen, homogenen kulturellen Text, im Unterschied also zu einer Situation, in der sich unterschiedliche, einander im Widerspruch stehende kulturelle Schemata überlappen und Interpretationskonflikte auslösen können. Darüber hinaus haben Geertz' Thesen über kulturelle Homogenität einen handlungstheoretischen Kern: Geertz sieht vom einzelnen Akteur ab und vernachlässigt deshalb die Möglichkeit der individuellen, selbstreflexiven Umdeutung kollektiv geteilter Sinnsysteme. Dies ist aus einer praxistheoretischen Perspektive, die die ›Mikro‹-Ebene individuellen Handelns mit der ›Makro‹-Ebene überindividueller Strukturen (beispielsweise kultureller Texte) zu verknüpfen sucht, unbefriedigend. Weil Geertz den individuellen Akteur – genauer: das Wechselspiel zwischen Akteur und kulturellem Text – nicht berücksichtigt, kann Geertz die Existenz kultureller Homogenität bzw. Heterogenität nur behaupten, nicht aber ihre potentielle Dynamik analysieren. Wie schon gezeigt wurde, sind auch Geertz' praxistheoretische Aussagen der ›Modelle von‹ der Welt und der ›Modelle für‹ soziales Handeln keine echte Lösung dieses Problems, weil sie in erster Linie klären, wie kulturelle Texte in sozialer Praxis angewandt werden, jedoch weniger, wie diese Texte sich wiederum durch soziale Praxis verändern.

Die Kulturalisierung der sozialen Welt

Daraus leitet sich der dritte fragwürdige Aspekt des Geertz'schen Ansatzes ab. Kultur erhält den Status einer fundamentalen Erklärungskategorie, unter der alles subsumiert zu werden scheint. Dies ist vor allem aus ideologiekritischer und weltstheoretischer Perspektive hervorgehoben worden. Was beispielsweise an »Deep Play« auffällt, ist die Ausblendung des sozio-politischen Kontextes des Hahnenkampfes. William Roseberry merkt an, dass der balinesische Hahnenkampf von den Holländern und später vom indonesischen Staat verboten wurde; dass er zur Zeit von Geertz' Analyse weiterhin nur versteckt ausgetragen werden konnte. Dies weist darauf hin, so Roseberry, dass der Hahnenkampf mit politischen Prozessen wie Staatenbildung und Kolonialismus eng verflochten sei; dass er sich mithin in den letzten achzig Jahren geändert haben müsse, »that if it is a text it is a text that is being written as a part of a profound social, political, and cultural process« (Roseberry 1982: 1021; vgl. auch Asad 1982).

In eine ähnliche Richtung weist die Kritik Roger Keesings, der bemerkt, dass Kulturen nicht nur Netze der Bedeutung, sondern auch Netze der Mystifizierung seien. Man müsse fragen, wer diese Netze schaffe und wer kulturelle Bedeutungen definiere – und zu welchen Zielen (Keesing 1987). Roseberry und andere Autoren richten ihre Attacken gegen Geertz aus einer Perspektive, die von der Dependenz- und Weltstheorie stammend ihren Untersuchungsgegenstand als Teil eines transnationalen, vom Westen dominierten, kapitalistischen Systems betrachtet (vgl. auch Marcus/Fischer 1986). Tatsächlich unternimmt Geertz nicht einmal den *Versuch*, den Hahnenkampf oder den balinesischen Theaterstaat in ihre politischen und historischen Kontexte zu rücken, um auf diese Weise Wandlungsprozesse und Instrumentalisierungen ihrer Bedeutungen zu untersuchen. Wenn man dies tut, kann sich sehr schnell ein alternatives Bild ergeben, in dem beispielsweise der balinesische Theaterstaat nur im Rahmen eines kolonialen Systems existierte: »It is more plausible to suppose that as colonial control was tightened the powers of the king were eroded, and the courts turned perforce to a symbolic politics [...] At best, the study [*Negara*] may inadvertently draw attention to a particular strategy of anti-colonial resistance« (Kuper 1999: 117).

Clifford Geertz hat zu Recht sein Augenmerk auf die *lokale* Dimension von Kultur gelegt, und seine Analysen über die Bedeutung lokaler Sinnsysteme lenken den Blick auf eine zentrale Dimension des Sozialen. Allerdings ist die Kritik berechtigt, dass Geertz seine Analysen von *local knowledge* nicht systematisch rückbezieht auf überlokale Kontexte (seien sie wiederum kultureller oder auch politökonomischer Natur). Die für die Ethnologie wichtigste Analyse, die dies versucht, ist wahrscheinlich Eric Wolfs vom Marxismus und der Weltstheorie Wallersteins beeinflusste Studie über *Die Völker ohne Geschichte* (Wolf 1982). Wolf versucht nachzuweisen, dass die von Ethnologen lange Zeit untersuchten *tribes* keineswegs in einer immerwährenden *ethnographic present* lebten. Vielmehr war (bzw. ist) diese letztlich nicht

mehr als der nur vorläufige Endpunkt eines historischen Prozesses des Aufeinandertreffens unterschiedlicher sozialer und ethnischer Gruppen, insbesondere natürlich als Folge der europäischen Expansion seit dem 15. Jahrhundert. Eine solche Einbettung des ›Lokalen‹ in das ›Globale‹ muss übrigens nicht die Folge haben, beispielsweise den balinesischen Theaterstaat – wie Adam Kuper dies tut – auf ein bloßes Beispiel einer antikolonialen Widerstandsbewegung zu reduzieren, doch *ausschließen* sollte man diese Möglichkeit ebenso wenig.

Interessanterweise ist der Unterschied zwischen der (lokalen) ›Mikro‹- und der (überlokalen) ›Makro‹-Ebene nicht die einzige Differenz der Ansätze von Geertz und Wolf. Während Geertz natürlich Kultur als sinnstiftende Dimension in den Mittelpunkt seiner Betrachtungsweise rückt, interessiert sich Wolf in erster Linie für Kultur als Ideologie – wohlgemerkt im eher marxistischen Sinn, nicht in der Verwendungsweise von Geertz: »Die Fähigkeit, Sinngehalte zu verleihen [...], ist eine Quelle von Macht. Die Kontrolle solcher Mitteilungen gibt den Ideologieverwaltern die Möglichkeit, die Kategorien festzulegen, in denen die Wirklichkeit wahrgenommen werden muss« (Wolf 1982: 536). Auch hier gilt, dass Geertz zunächst auf eine Dimension von Sozialität hinweist, die der Analyse von Wolf fehlt. Wolf scheint Kulturkontakte und Kulturzusammenstöße im Rahmen der europäischen Expansion weitgehend als ein Aufeinanderprallen unterschiedlicher Produktionsweisen zu konzeptualisieren (er unterscheidet dabei eine ›verwandtschaftlich strukturierte‹, eine ›tributgebundene‹ sowie eine ›kapitalistische‹ Produktionsweise). Deshalb finden sich in Wolfs Analyse nur wenige Informationen über das von Geertz untersuchte *local knowledge*, geschweige denn Betrachtungen über die kulturelle Dimension zwischengesellschaftlicher Kontakte, Beziehungen und Zusammenstöße.

Die Stärke der Geertz'schen Argumentation verweist aber wiederholt auf ihre Schwäche: Geertz unterschlägt, dass kulturelle Modelle zumindest *auch* Mittel der Mystifizierung sozialer Ungleichheit oder umkämpfte Legitimationsquellen gesellschaftlicher Macht (im instrumentalen Sinn) sein *können*. Für Instrumentalisierungen von Bedeutungssystemen hat sich Geertz nie interessiert, worauf schon die Verwendungsweise des Begriffs Ideologie in der symbolischen Ethnologie verweist. Für Geertz ist in erster Linie die integrative und sinnstiftende Funktion von Kultur relevant. Geertz konzeptualisiert den Menschen als ein *animal symbolicum*, das nur überleben kann, wenn es die Welt mit Bedeutung versieht. Der Nachteil dieses *overculturalized concept of man* ist die Kulturalisierung sozialer Praxis. Politik, Macht und soziale Konflikte können nur vor dem Hintergrund von Kultur untersucht werden. Während Geertz die Sphäre des Politischen kulturalisiert und auf diese Weise politische Macht auf eine ›Poetik der Macht‹ reduziert, erklärt er soziale Konflikte durch einen brüchig gewordenen kulturellen Horizont, auf dessen Grundlage soziale Integration nicht mehr möglich ist. Durch die Konzentration auf die bedeutungsstiftenden Aspekte sozialer Praxis gerät der Konflikt als normaler Bestandteil menschlichen Zusammenlebens aus dem Blick. Welche Conse-

quenz soll man aber aus dieser Kritik ziehen? Sollte man beispielsweise den Ansatz von Geertz durch einen konkurrierenden ersetzen, der die Rolle von ›Macht‹ anstelle von ›Kultur‹ in den Mittelpunkt der Analyse rückt? In einem Interview hat Geertz kürzlich auf die Kritik von Asad (1982) wie folgt reagiert: »I think he [Asad] is a power-reductionist. He thinks that it is power that really matters and not belief. His notion of definition and his following critique just ignores what I was doing [...] I suspect Asad is a Marxist who cannot be material-reductionist anymore, so instead he is a power-reductionist« (Geertz in Micheelsen 2002: 8-9).

Unabhängig davon, ob Geertz mit seiner Kritik an Asad Recht hat, ist es offensichtlich wenig sinnvoll, die Geertz'sche symbolische Ethnologie einfach durch einen Ansatz zu ersetzen, dem es an ›Gespür‹ für das fehlt, wofür sich Geertz am meisten interessiert: Kultur. Polit-ökonomische Theorien wie die von Eric Wolf haben auf blinde Flecken in der Geertz'schen Analyse hingewiesen, doch eine Alternative zu der symbolischen Ethnologie sind sie nur dann, wenn man einen einseitigen ›kulturalistischen‹ durch einen ebenso einseitigen machttheoretischen Ansatz ersetzen möchte. Hinsichtlich eines anderen hier analysierten Problems der symbolischen Ethnologie – der Vernachlässigung individueller Handlungsfreiheit zugunsten der Kategorie Kultur – gilt ähnliches. Geertz hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Kultur eine sinnstiftende und zumindest *teilweise* handlungsleitende Ressource ist – eine Handlungstheorie, die allein den Voluntarismus betont, also die grundsätzliche oder sogar metaphysische Freiheit des Menschen, ist keine Alternative zur symbolischen Ethnologie. Vielleicht sind solche Gegenüberstellungen jedoch ohnehin nicht weiterführend, denn es gibt Ansätze, die zumindest den *Anspruch* erheben, zugleich sensibel für die ethnologische Kategorie Kultur zu sein als auch soziale Ungleichheit macht- und konflikttheoretisch zu analysieren und die darüber hinaus sowohl die kreative Eigenleistung der Akteure als auch deren Einbettung in überindividuelle Strukturen betonen. Das prominenteste Beispiel dafür in der Ethnologie ist wohl immer noch die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu, um die es im Folgenden gehen soll.

KAPITEL II: DIE THEORIE DER PRAXIS VON PIERRE BOURDIEU

1. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der Theorie der Praxis

Pierre Bourdieus intellektuelle Entwicklung ist natürlich in einen anderen institutionellen Kontext eingebettet als die von Clifford Geertz. 1951 bis 1954 studiert Bourdieu an der *Ecole Normale Supérieure* Philosophie und schreibt seine Abschlussarbeit über Leibniz. Die intellektuelle Welt Frankreichs der frühen 1950er Jahre wird in erster Linie von der existentialistischen Philosophie Jean-Paul Sartres dominiert. Bourdieu interessiert sich aber eher für eine davon abweichende Position, die mit den Namen Georges Canguilhem, Alexandre Koyré und Gaston Bachelard verknüpft ist und sich mit epistemologischen und wissenschaftsgeschichtlichen Fragestellungen befasst. »Während der phänomenologisch-existentialistischen Epoche nur wenigen bekannt, schienen sie neue Wege zu weisen, wie das intellektuelle Leben zu gestalten, die Rolle des Philosophen zu verwirklichen sei – abseits der eingefahrenen Topoi über allgemeine Menschheitsfragen« (Bourdieu 1987: 17). Bourdieu ist dabei insbesondere fasziniert von der wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit und Strenge Canguilhems. Darüber hinaus empfindet Bourdieu eine zunehmende Unzufriedenheit hinsichtlich der etablierten Machtinstanzen innerhalb Frankreichs, zumal der Bildungsinstitutionen: »Letzten Endes ging es mir um Kritik der gesellschaftlichen Ordnung« (Bourdieu 1987: 18).

Nachdem Bourdieu seine *agrégation* in Philosophie erhält, lehrt er an einem Gymnasium in der Provinz, bevor er 1955 zum Militärdienst nach Algerien eingezogen wird. Auch nach Ende des Militärdienstes bleibt Bourdieu in Algerien als Assistent für Philosophie an der Universität von Algier. Diese Zeit ist für die intellektuelle Entwicklung Bourdieus kaum zu überschätzen, denn »in Algerien konnte Bourdieu vor allem während der Hochschulferien seine ethnologischen und später auch soziologischen Feldforschungen durchführen« (Jurt 2004: 207). In Algerien ist Bourdieu nach eigener Aussage betroffen über die Kluft zwischen der Sicht der französischen Intellektuellen vom Krieg und den tatsächlichen Verhältnissen, wie Bourdieu sie vor Ort erfährt. In seiner Hinwendung zur Ethnologie lehnt sich Bourdieu nicht nur gegen eine empirielose Philosophie auf, wie sie Bourdieu in seinem Studium kennen gelernt hat, sondern auch gegen ein Selbstverständnis des eher passiven Intellektuellen. »Ich meinte, mich nicht damit zufriedengeben zu können,

linke Zeitungen zu lesen oder Petitionen zu unterschreiben; dass ich vielmehr [...] etwas Reales tun müsse – und zwar als Wissenschaftler« (Bourdieu 1987: 24). Dabei steht im Mittelpunkt von Bourdieus Untersuchungen zunächst die Frage nach der Logik vorkapitalistischer Ökonomien, die für Bourdieu nicht auf einen Widerstand gegenüber kapitalistischer Modernisierung reduziert werden kann.

Hilfreich für die »ethnologische Wende« Bourdieus ist auch der Lévi-Strauss'sche Strukturalismus, der der Ethnologie zu einer zunehmend größeren Bedeutung in Frankreich verhilft. 1949 veröffentlicht Lévi-Strauss seine große Studie *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, die ein Programm begründet, das nicht auf die Ethnologie beschränkt bleibt, sondern geradezu eine wissenschaftliche Revolution der Humanwissenschaften in Frankreich und darüber hinaus auslöst (vgl. Dosse 1991). Lévi-Strauss gibt zunächst der Ethnologie eine neue konzeptionelle Grundlage, und sein Einfluss ist in der Folge auch in der britischen *social anthropology* und der nordamerikanischen *cultural anthropology* spürbar. Wissenschaftsgeschichtlich noch bedeutsamer ist die »(post)strukturalistische Revolution« in Frankreich, die eng mit den Namen Althusser, Foucault oder Barthes verbunden ist – sowie mit der Theorie der Praxis von Bourdieu. Der Strukturalismus wird in Frankreich weithin als Alternative zum subjektphilosophischen Existentialismus Sartres empfunden, ein Aspekt, der beispielsweise in der britischen Rezeption des Strukturalismus keine große Rolle spielt.

Bourdieu besucht nach seiner Rückkehr nach Frankreich Lévi-Strauss' Seminare am *Collège de France* (Bourdieu 1987: 23), bewegt sich jedoch zugleich im institutionellen Kontext der Pariser *École Pratique des Hautes Études*; dort ist er zunächst Assistent am *Centre de Sociologie Européenne*, 1964 wird er zum Direktor ernannt (Bohn/Hahn 1999: 252). Seit Anfang der 1960er Jahre widmet sich Bourdieu zunehmend der Erforschung der französischen Gegenwartsgesellschaft. Dabei inspirieren ihn seine skeptische Sicht der Philosophie sowie seine Erfahrungen in Algerien zu einem zugleich kritisch-distanzierten wie »ethnologischen« Blick auf die französische Gesellschaft. Im Mittelpunkt seiner Untersuchungen stehen gesellschaftliche Reproduktionsmechanismen beispielsweise des Bildungssystems, die letztlich gesellschaftliche Ungleichheit eher bestätigen als aufheben. Dieses Erkenntnisinteresse steht auch im Mittelpunkt von Bourdieus großer Studie zum Kulturkonsum in Frankreich, *Die feinen Unterschiede* (1979), in der Bourdieu Konzepte anwendet, die er schon im Rahmen seiner Feldforschungen in Algerien ausgearbeitet hat. Nach dem großen Erfolg dieser Studie wird Bourdieu 1982 ans *Collège de France* berufen; in der Folge entstehen unter Bourdieus Leitung eine Vielzahl empirischer Studien, in denen seine Konzepte angewendet und verfeinert werden.

Bourdieu ist davon überzeugt, dass wissenschaftliche Konzepte und Theorien nicht allein »am Schreibtisch« entworfen werden können, sondern flexible Analyseinstrumente sind, die sich in der empirischen Forschung bewähren müssen. Begriffe wie Habitus, Kapital und Strategie entwickelt Bourdieu in

seinen Feldforschungen in Algerien, um bestimmte konzeptionelle binäre Oppositionen der Philosophie sowie der Sozial- und Humanwissenschaften zu überwinden – sei es die von Phänomenologie und Strukturalismus oder die von abstrakter Theoriebildung und empirischer Forschung. Darüber hinaus verliert er das »kritische« und aufklärerische Element der Wissenschaft nie aus den Augen. Beispielsweise veröffentlicht er 1993 *Das Elend der Welt*, einen umfangreichen Band, der den Verlierern der französischen Gegenwartsgesellschaft gewidmet ist (Bourdieu et.al. 1993); in seinen letzten Lebensjahren untersucht er gemeinsam mit Loïc Wacquant die Gründe für die zunehmende Legitimation neoliberalen Gedankenguts (Bourdieu/Wacquant 1999). Am 23. Januar 2002 stirbt Pierre Bourdieu und hinterlässt eines der beeindruckendsten und vielfältigsten Werke der zeitgenössischen Sozial- und Kulturwissenschaften.

2. Grundkategorien der Theorie der Praxis

Der Habitus

Mit der Theorie der Praxis versucht Bourdieu den Gegensatz zwischen »objektivistischen« und »subjektivistischen« Theorien des Sozialen auf der empirischen Grundlage seiner Feldforschungserfahrungen in der kabyllischen Gesellschaft Algeriens praxistheoretisch zu überwinden. »Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus« (bSI: 49). Als »subjektivistisch« bezeichnet Bourdieu die verschiedenen Spielarten der Phänomenologie, aber auch die verschiedenen Formen des methodologischen Individualismus, beispielsweise die Theorien rationaler Wahl sowie die existentialistische Philosophie Jean-Paul Sartres. Der Gegenstand der subjektivistischen Erkenntnisweise, so Bourdieu, ist die Reflexion einer Erfahrung, die definitionsgemäß nicht reflektiert wird: das erste Vertrautwerden mit der vertrauten Umwelt. Die phänomenologische Erkenntnisweise »begreift die soziale Welt als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt, sie reflektiert ihrer Definition nach nicht auf sich selbst und schließt im weiteren die Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit aus« (bTP: 147). Doch die Phänomenologie kann für Bourdieu nicht über eine Beschreibung der Welt als einer fraglos gegebenen hinausgelangen, weil sie die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit solcher Erfahrungen ausschließt, nämlich »nach der Deckungsgleichheit der objektiven Strukturen mit den einverlebten, welche die für das praktische Verfahren der vertrauten Welt typische Illusion unmittelbaren Verstehens verschafft und zugleich jede Frage nach ihren eigenen Bedingungen der Möglichkeit ausschließt« (bSI: 50).

Eine Kulturtheorie, die an den Interpretationen, die die Akteure selbst bieten, ausgerichtet bleibt, läuft für Bourdieu Gefahr, einer naiven Philosophie des Handelns und Verhaltens aufzusitzen, mit der die Individuen ihre Hand-

lungen deuten, um ihr soziales Handeln so zu rechtfertigen, wie sie es erleben. Die phänomenologische Erkenntnisweise – so Bourdieu – suggeriert gleich einer situationistischen Spontansoziologie, dass die Situationsdefinitionen der Akteure kreative Produkte des Einzelnen oder der Gruppe in der jeweiligen Situation selbst sind, ohne die übersubjektiven und die übersituativen kulturellen Bedingungen zu berücksichtigen (Bourdieu 1970: 18; *bTP*: 146-153). Da die Akteure nie ganz genau wissen, was sie tun – so Bourdieu –, hat ihr Handeln mehr Sinn, als ihnen klar ist (*bSI*: 127). Allerdings glaubt Bourdieu, dass der ›Subjektivismus‹ gegenüber ›objektivistischen‹ Theorien des Sozialen den Vorteil hat, das Augenmerk auf das Akteurswissen als erlebten Sinn zu richten, an den Anschein der Unmittelbarkeit zu erinnern, in der sich die Wahrnehmung der Welt erschließt (*bSI*: 52). An diese phänomenologische Einsicht will Bourdieu mit seinem Habitus-Konzept anschließen, ohne die ›objektiven‹ kulturellen Bedingungen der Sinnproduktion aus den Augen zu verlieren.

Bourdieu möchte die ›subjektivistische‹ Phänomenologie deshalb nicht durch einen ›objektivistischen‹ Strukturalismus ersetzen. Zwar schreibt Bourdieu noch 1963 eine strukturalistische Analyse des kabyliischen Hauses (*bSI*: 468-489), berichtet jedoch später von Problemen, die sich aus der Anwendung der strukturellen Methode ergaben (*bSI*: 24). Das Heiratsverhalten in der von Bourdieu studierten kabyliischen Gesellschaft in Algerien lässt sich nicht als das bloße Befolgen bewusster oder unbewusster Regeln begreifen, sondern verdankt sich – so Bourdieu – einer gegenseitigen Einschätzung der materiellen Potentiale der jeweiligen Familiengruppen (*bM*: 71). Auch jede die jeweilige Heiratsform begleitende Ritualform ist, so Bourdieu, »nicht eine aus einer Art semiologischen Spiel hervorgegangene simple Variante«, sondern »eine Dimension einer *Strategie*, die ihren Sinn aus dem Rahmen der insgesamt möglichen Strategien bezieht« (*bSI*: 34). Verwandtschaftsstrukturen lassen sich für Bourdieu nicht mit Hilfe vorgefertigter Schemata analysieren, sondern variieren in ihrer Intensität danach, ob symbolische oder materielle Interessen die Verwandten aneinander binden oder voneinander entfernen.

Die strukturalistische Methode ist Bourdieu zufolge falsch, sobald man die postulierten Strukturen als die realen Grundlagen der sozialen Praktiken ansieht, die man untersucht. Die intellektualistische Schwäche des Strukturalismus liegt für Bourdieu darin, dass der Strukturalismus an die Stelle des praktischen Verhältnisses zur Praxis das Verhältnis des Beobachters zum Objekt setzt. Bourdieu wirft Lévi-Strauss vor, dass dieser in seinen Analysen die Regelmäßigkeit beobachtbarer Praktiken als statistische Korrelation mit einem unbewussten Modell des Geistes verwechselt, das die beobachtete Regelmäßigkeit erklären soll. Bourdieu kritisiert an Lévi-Strauss, dass logische Modelle des Beobachters kurzerhand zu unbewusst wirkenden symbolischen Ordnungen erklärt werden (*bTP*: 153-164). Wie auch der Normativismus, der, so Bourdieu, die immanente Regelmäßigkeit von Praktiken durch die Existenz bewusster Normen erklärt, verwechselt Lévi-Strauss ein »Modell der Realität« mit der »Realität des Modells« (*bSI*: 75). Demgegenüber möchte Bourdieu eine Theorie sozialer Praxis entwickeln, die einerseits die objektivistische Ver-

kürzung des Strukturalismus überwindet, die also das phänomenologische Postulat der subjektiven Weltwahrnehmung in das Theoriedesign einbaut, dabei jedoch gleichzeitig die Existenz objektiver Strukturen anerkennt. Bourdieu richtet sein Augenmerk darauf, dass Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit erst ermöglicht werden auf der Grundlage von »strukturierten und strukturierenden Dispositionen, innerhalb deren Denkschemata gebildet und verändert werden« (bSI: 77).

Zentrales Problem einer Theorie der Praxis ist für Bourdieu zum einen die Frage, wie Akteure ihre Wissensschemata in der Praxis anwenden und zum anderen, warum diese Praxis gleichförmig und geregelt erscheint. Gleichförmige soziale Praxis, so Bourdieu, kann man weder als Aggregation individueller Handlungen auffassen noch als regelgeleitete Praxis. Akteure, so Bourdieu, bringen in der Zeit gleichförmige Praktiken hervor, weil sie über kognitive Schemata verfügen, auf deren Grundlage eine gleichförmige Klassifikation der Handlungsumwelt erfolgt. Diese Schemata stellen Habitusformen bereit,

»Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, [...] strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepasst sein können, ohne jedoch bewusstes Anstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichung erforderlichen Operationen vorauszusetzen« (bSI: 98-99).

Der Habitus ist im Akteur mental verankert und körperlich inkorporiert, er leitet als »Know-How« des Körpers dessen Verhaltensweisen an. Routinisierte Praxis ist für Bourdieu nicht nur geistige Aktivität, sondern auch körperliches Verhalten, das im und durch den Körper hervorgebracht wird – mit dem Ausdruck *Hexis* bezeichnet Bourdieu die spezifisch körperliche Ausdrucksform des Habitus (bSI: 129). Dem Habitus entspringen Handlungen, Wahrnehmungen und Beurteilungen, er etabliert die Ordnungsgrundlagen für soziale Praktiken und für Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepasst sein können, ohne dass dies dem Akteur immer bewusst wäre oder als Ergebnis bewusster Zielsetzung verstanden werden könne (bM: 177). Der Habitus bezieht seine Wirkungskraft daraus, dass er jenseits bewusster Wahrnehmung existiert und unabhängig von einzelnen und bewussten Ideen der Akteure handlungskonstituierend wirkt. Praktiken, so Bourdieu, sind im Normalfall kollektiv aufeinander abgestimmt, ohne dass dies aus der Befolgung von Regeln abgeleitet werden kann. Die Grundlage dieser allgemein beobachtbaren Gleichförmigkeit sozialer Praxis bildet der Habitus als allgemein geteilte Grundlage der Weltwahrnehmung und Handlungspraxis. Der Habitus

»gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen« (bSI: 101).

Da der Habitus, so Bourdieu, ein erworbenes System von Erzeugungsmechanismen ist, können für Bourdieu mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, »und nur diese« (bSI: 102), frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen seiner eigenen Hervorbringung liegen. Der Habitus bietet eine kausale Grundlage des Denkens, Wahrnehmens und Handelns. Er determiniert den Akteur zwar nicht zu einer spezifischen Handlung oder Denkweise in einer bestimmten Situation, doch er ermöglicht in seiner Eigenschaft als System von strukturierten Dispositionen einen Horizont an Denkbarem, Wahrnehmbarem und Handelbarem: Die durch soziale Praxis strukturierte Struktur des Habitus wirkt strukturierend auf fortgesetzte soziale Praxis ein. Darüber hinaus wirkt der Habitus als Grundlage der Weltwahrnehmung und Handlungsfähigkeit handlungsermöglichend, doch zugleich setzt er dem Akteur enge Grenzen.

Der Habitus produziert nicht nur soziale Praktiken, sondern ist *selbst* ein Produkt dieser Praktiken. Der Habitus befindet sich mit sozialer Praxis in einem Verhältnis der Dialektik, verstanden als beidseitiger Wirkungszusammenhang. Er ermöglicht dadurch eine spontane unproblematische Kommunikation zumindest zwischen denen, die ähnliche Lebensbedingungen erfahren haben und damit vergleichbare Dispositionen besitzen:

»Weil sie das Resultat von Dispositionen sind, die, dank der Verinnerlichung der gleichen objektiven Strukturen, objektiv übereinstimmen, weisen die Handlungen der Mitglieder ein und derselben Gruppe oder, im Rahmen differenzierter Gesellschaften, ein und derselben Klasse eine unitäre und systematische objektive Bedeutung auf, die die subjektiven Absichten und die individuellen oder kollektiven bewussten Entwürfe transzendiert« (bTP: 179).

Die Handlungsweisen von Akteuren, die mit ähnlichen Dispositionen ausgestattet sind, sind nicht durch ein gegenseitiges Einfühlen und bewusstes Abstimmen seitens der Akteure aufeinander bezogen. Den Akteuren sind Teile ihres Dispositionscode gemein; diese weisen ähnliche Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen auf. Damit reproduziert sich in einer bestimmten Gruppe oder Klasse ein begrenztes Reservoir an Handlungsmöglichkeiten, die für alle Mitglieder der Gruppe ähnlich sind. Die Art der Interaktion ist auf objektive Strukturen zurückzuführen, die die Dispositionen der interagierenden Akteure erzeugt haben und ihnen damit ihren Platz in der Interaktion zuweisen (bSI: 109). Teil dieser objektiven Strukturen sind laut Bourdieu »soziale Felder«.

Soziale Felder, Kapital und Strategien

Die Bedeutung des Feldbegriffs in der Theorie der Praxis liegt darin, dass soziale Praxis nicht allein durch den Habitus, sondern erst durch das Zusammenspiel zwischen Habitus und sozialen Feldern erklärt werden kann. Habitus und Felder sind, so Bourdieu, die »beiden Existenzweisen des Sozialen«, gleichsam »Leib gewordene und Ding gewordene Geschichte« (Bourdieu 1985: 69).

Dies bedeutet zunächst, dass sich der Habitus durch die Einverleibung externer Strukturen (beispielsweise Klassengegensätzen) bildet. Darüber hinaus sind diese undenkbar ohne die soziale Praxis der Akteure. Soziale Strukturen existieren für Bourdieu nicht jenseits der handelnden Akteure; vielmehr produzieren Akteure durch ihr Handeln soziale Strukturen, genauer: Akteure reproduzieren soziale Strukturen. Dies ist zumindest der Normalfall der von Bourdieu postulierten Dialektik von Habitus und objektiven Strukturen, die drei Elemente enthält: die externen Strukturen sozialer Felder, die internen Dispositionen des Habitus, sowie das Aufeinandertreffen von Habitus und Feld. Dabei vermittelt der Habitus zwischen Struktur und Praxis (Bourdieu 1970: 125): Die objektiven Strukturen strukturieren den Habitus, und der Habitus strukturiert wiederum die soziale Praxis, welche objektive Strukturen reproduziert.

»In Feldbegriffen denken heißt *relational denken*« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 126) – damit unterstreicht Bourdieu noch einmal seine Nähe zum Strukturalismus. Das Wirkliche, so Bourdieu, ist relational; was in der sozialen Welt existiert, sind für Bourdieu Relationen und *nicht* Interaktionen oder subjektive Beziehungen zwischen Akteuren. Dies bedeutet für eine Definition des Feldes folgendes: Es ist »ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 127). Felder sind strukturierte Räume dominanter und subdominanter Positionen, die definiert sind durch den Besitz von Kapital. Diese Bestimmungen machen deutlich, dass es – wie Bourdieu selbst erklärt – »*allgemeine Gesetze von Feldern*« gibt (Bourdieu 1980a: 107). Felder als »Spiel-Räume« (Bourdieu 1985: 27) sind – so Bourdieu – »autonome Sphären, in denen nach jeweils besonderen Regeln ›gespielt‹ wird« (Bourdieu 1987: 187). Diese Regeln legen fest, was im Rahmen des Spiels möglich, was erlaubt und was verboten ist.

Bourdieu untersucht auf dieser Grundlage eine Vielzahl von Feldern – das religiöse, wissenschaftliche, literarische, ökonomische oder politische Feld –, die sich durch ihre jeweils eigenen Spielregeln und dem, was auf dem Spiel steht, unterscheiden. Die Regeln des Feldes werden im Rahmen sozialer Praxis befolgt, ohne explizit kodifiziert zu sein. Zudem determinieren sie die Akteure nicht zu bestimmten Praktiken, sondern legen allein einen Möglichkeitshorizont von Praxisformen fest, in dem die Akteure strategisch handeln können. Dies setzt natürlich voraus, dass es Akteure gibt, die zum Mitspielen bereit sind und über einen Habitus verfügen, mit dem die Kenntnis und die Anerkennung der immanenten Gesetze des Spiels impliziert ist (Bourdieu 1980a: 108). Akteure, die in einem sozialen Feld ›mitspielen‹, verfügen, so Bourdieu, über spezifische Interessen und Interessenobjekte, die allein für ein bestimmtes Feld typisch sind.

Neben den Regeln des Spiels sind soziale Felder charakterisiert durch die Verteilung von Kapitalsorten. Bourdieu unterscheidet hier zwischen ökonomischem, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital, wobei ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital dazu tendieren, als symbolisches Kapital zu funktionieren. »Das symbolische Kapital [...] ist nicht eine besondere

Art Kapital, sondern das, was aus jeder Art von Kapital wird, das als Kapital, das heißt als [...] Kraft, Macht oder Fähigkeit zur Ausbeutung verkannt, also als legitim anerkannt wird« (bM: 311). Diese Kapitalsorten sind die »Einsätze«, um die es in den spezifischen Spielen sozialer Felder geht. Soziale Praxis innerhalb von »Feldern« ist, so Bourdieu, eine Auseinandersetzung um Kapital. »Das Objekt der Kämpfe, die im Feld stattfinden, ist das Monopol auf die für das betreffende Feld charakteristische legitime Gewalt [...], das heißt letzten Endes der Erhalt bzw. die Umwälzung der Verteilungsstruktur des spezifischen Kapitals« (Bourdieu 1980a: 108).

Dabei haben, wie Bourdieu betont, alle Akteure, die sich an diesem Spiel beteiligen, gewisse Grundinteressen gemein – alles, was die Existenz des Feldes selbst betrifft. Der Kampf um Kapital setzt die Übereinkunft der Antagonisten über das voraus, was das Feld selbst charakterisiert: das Spiel und seine konstitutiven Regeln. Dies führt dazu, dass die Spieler durch die bloße Beteiligung an den Kämpfen um Kapital zur Reproduktion des Spiels beitragen, weil nicht nur das Spiel, sondern auch der Glaube »an den Wert dessen, was in diesem Feld auf dem Spiel steht, je nach Feld mehr oder weniger vollständig« reproduziert wird (Bourdieu 1980a: 109). Dies muss die Spieler jedoch in Einzelfällen nicht daran hindern, eine Strategie mit dem Ziel zu wählen, die Regeln des Spiels ganz oder teilweise durch Strategien zu verändern, die dahingehend angelegt sind, die Kapitalsorten, auf denen die Macht ihrer Gegner beruht, zu entwerten und diejenige Kapitalsorte aufzuwerten, mit der sie selber besonders gut ausgestattet sind. Die Strategien der Spieler leitet sich aus den Spielregeln eines Feldes und den Positionen, die die Spieler dort einnehmen, ab. Weil sich Positionen durch Umfang und Struktur von Kapital definieren, hängen Strategien im Wesentlichen von der Kapitalausstattung ab sowie von der Wahrnehmung des Feldes seitens der einzelnen Spieler (Bourdieu/Wacquant 1992b: 132).

Mit der These, soziale Praxis im Allgemeinen sei als Kampf um verschiedene Kapitalsorten aufzufassen, setzt sich Bourdieu von der Wirtschaftstheorie ab, die – so Bourdieu – die Gesamtheit der gesellschaftlichen Austauschverhältnisse auf den bloßen Warentausch reduziert; damit erklärt die Wirtschaftstheorie implizit alle anderen Formen des sozialen Austausches zu nicht-ökonomischen, uneigennützigen Beziehungen (bMM: 50-51). Mit der Einführung von zusätzlichen Kapitalsorten neben ökonomischem Kapital möchte Bourdieu Praxisformen, die mit dem wirtschaftswissenschaftlichen Instrumentarium nicht zu beschreiben sind, als Handlungsformen analysieren, die sich für Bourdieu prinzipiell nicht von Handlungstypen im ökonomischen Feld unterscheiden. Damit kritisiert Bourdieu zugleich Theorien, die von einer Uneigennützigkeit symbolischer Praxisformen ausgehen.

»Kapital«, bemerkt Bourdieu, »ist akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Material oder in verinnerlichter, »inkorporierter« Form« (bMM: 49). Ökonomisches Kapital, so Bourdieu, kann die Form reinen Vermögensbestandes in frei verfügbarer oder investierter Gestalt annehmen und lässt sich an der Höhe des Einkommens ablesen. Zwar begründet ökonomisches Kapital eine

»tendenzielle Dominanz des ökonomischen Feldes« (Bourdieu 1985: 11), doch bedeutet diese Dominanz keineswegs, dass alle anderen Kapitalsorten nur Ausdruck ökonomischen Kapitals sind. Kulturelles Kapital, so Bourdieu, kann in drei Formen auftreten: als verinnerlichtes, inkorporiertes Kapital, in Form dauerhafter Dispositionen; als objektivierter Zustand, in der Form kultureller Güter wie Bilder, Bücher oder Lexika; sowie als institutionalisiertes Kapital in Form von Bildungstiteln und anderen Anerkennung und Prestige vermittelnden Nachweisen formaler Bildung (*bMM*: 53-63). Als soziales Kapital bezeichnet Bourdieu »die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennung verbunden sind« (*bMM*: 63). Dabei hängt der Umfang des Sozialkapitals nicht nur von der Ausdehnung des Netzes von Beziehungen ab, sondern auch vom Sozialkapital, das diejenigen besitzen, mit denen man soziale Beziehungen eingeht. Schließlich nennt Bourdieu das symbolische Kapital, die Fähigkeit, das besessene Kapital und die sich daraus ableitenden Handlungsmöglichkeiten zu einem besonderen Lebensstil zu systematisieren und diesen gegenüber anderen Akteuren einzusetzen.

Den Zusammenhang zwischen Habitus, Feld und Kapital hat Bourdieu in folgender Formel systematisiert: [(Habitus) (Kapital)]+Feld=Praxis (*bFU*: 175). Soziales Handeln wird nicht allein durch den Habitus bestimmt; vielmehr leitet sich soziale Praxis ab aus dem Verhältnis zwischen den subjektiven Faktoren der inkorporierten Dispositionen sowie der Kapitalausstattung und den objektiven Verhältnissen, in denen sich der Akteur bewegt. Dieses Schema ist die Grundlage für Bourdieus Konzept einer »*allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis*«. Dabei geht es Bourdieu nicht um eine Übertragung ökonomischer Handlungsformen auf alle Formen sozialer Praxis, sondern um die Entwicklung eines Handlungsmodells, das sich vom ökonomischen Utilitarismus absetzt und zugleich den Warenaustausch lediglich als Spezialfall unter verschiedenen Formen von sozialem Austausch analysiert (*bMM*: 51).

Den Kern der Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis stellt Bourdieus Konzept der Strategie dar. Routinisierte soziale Praxis ist für Bourdieu kein Ergebnis bewusster, rationaler Handlungsweise; an Stelle dieser Logik der Logik, die – so Bourdieu – der Praxis mehr abverlangt, als sie zu bieten hat (*bSI*: 157), setzt Bourdieu sein Konzept der praktischen Logik. Die Theorie der Praxis »will die Intentionalität ohne Intention erfassen, jene präreflexive, unterbewusste Beherrschung der sozialen Welt, die von den Akteuren durch ihr dauerhaftes Eintauchen in diese Welt erworben wird« (Wacquant 1992: 41). Der Habitus soll nicht nur eine Brücke schlagen zwischen »Subjektivismus« und »Objektivismus«, sondern auch zwischen Freiheit und Determiniertheit sowie Konditioniertheit und Kreativität. Der Habitus – so Bourdieu – steht mit seiner Eigenschaft, Dispositionen zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, der spontanen

Neuschöpfung genauso fern wie einer einfachen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen (*bSI*: 103).

Die Theorie rationaler Wahl postuliert für Bourdieu eine universale Rationalität, die allein daraufhin ausgerichtet ist, den ökonomischen Nutzen zu maximieren; die *Rational-Choice*-Theorie verallgemeinert für Bourdieu jene Form des Interesses, »die von der kapitalistischen Wirtschaftsform erzeugt und vorausgesetzt wird« und begeht somit den gleichen intellektualistischen Fehler wie der Strukturalismus, das Modell der Realität mit der Realität des Modells zu verwechseln (Bourdieu/Wacquant 1992b: 148-149). Zudem ignoriert die Theorie rationaler Wahl, so Bourdieu, durch ihre ausschließliche Berücksichtigung bewusster Ziel-Mittel-Abwägung von Akteuren die geschichtlich entstandenen unbewusst wirkenden Dispositionen, auf deren Grundlage soziale Praxis erst verständlich wird. Die weitgehend unbewussten, inkorporierten Denk- und Verhaltensschemata liefern dem Akteur die Anleitung für eine unbewusst regelhafte Praxis, die scheinbar genau abgestimmt ist auf die Bewältigung typischer, häufig auftauchender Situationen. Die Einführung verschiedener Kapitalsorten soll eine Analyse sozialer Praktiken außerhalb des ökonomischen Feldes möglich machen, in denen um Kapital gerungen wird. Dieser Kampf um Kapital wird jedoch, so Bourdieu, nicht als solcher erkannt. Eine Ökonomie der Praxisformen untersucht die Praxisformen, die zwar einen objektiv ökonomischen Charakter haben, aber als solche im gesellschaftlichen Leben nicht erkannt werden und darüber hinaus nicht erkennbar sind (*bMM*: 52). Die Logik der Praxis ist nicht identisch mit indigenen Diskursen; das Unsagbare kann nicht gesagt, nicht einmal bewusst *gedacht* werden. Noch der Diskurs unterliegt der praktischen Logik der unbewusst wirkenden Dispositionen.

3. Das konfliktreiche Spiel sozialer Integration

Soziale Integration in vormodernen Gesellschaften

Im Folgenden geht es mir darum, zu zeigen, wie Bourdieu auf der Grundlage seiner Ökonomie der Praxis soziale Integration erklärt. Gerade die Analyse von Austauschprozessen in vormodernen Gesellschaften – in erster Linie der Gabentausch – ist ein wichtiger Baustein für die Begründung einer allgemeinen Ökonomie der Praxis. Bourdieus expliziter Anschluss an die Arbeiten von Mauss und Lévi-Strauss über die Gabe ist nicht nur theoretisch kohärent – denn die Theorie der Praxis sucht phänomenologische wie strukturalistische Verkürzungen ethnologischer Analysemodelle zu überwinden –, sondern bewegt sich auch thematisch im Zentrum ethnologischer Reflexionen. Die Gabe ist für eine Ökonomie der Praxis, die selbst in scheinbar selbstlosen Aktivitäten noch ein unbewusst wirkendes Nutzenkalkül entdeckt, sowohl ein Testfall für Plausibilität als auch ein Ansatzpunkt für die Entwicklung eines Modells sozialer Integration in Gesellschaften, die traditionellerweise von der Ethno-

logie untersucht werden. In vormodernen Gesellschaften bildet der Gaben-tausch, so Marcel Mauss in seinem *Essai sur le don*, eine totale gesellschaftliche Tatsache, eine Verbindung des Ausdrucks religiöser, moralischer, rechtlicher sowie ökonomischer Institutionen. Das für Mauss zentrale Problem, warum in vielen Kulturen »Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt[finden], die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden *müssen*« (Mauss 1924: 12), hat zwei Aspekte: »Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, dass in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk obligatorisch erwidert wird? Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert?« (Mauss 1924: 13; Hervorhebung weggelassen).

Mauss versucht diese Fragen im Rahmen eines vergleichenden universal-historischen Ansatzes zu beantworten. Er wertet nicht nur ethnologisches Material aus – neben dem *kula*-Ring analysiert er Austauschprozesse in Polynesien sowie den so genannten *potlatch* an der amerikanischen Nordwestküste –, sondern auch Material über das antike Rom, Germanien und das klassische Indien; schließlich analysiert er auch die Situation des zeitgenössischen Europas. Mauss stellt in seiner Einleitung zunächst fest, dass man in vergangenen Wirtschafts- und Rechtsordnungen so gut wie nie auf einen Handel im Sinne des einfachen Austauschs von Gütern oder Reichtümern trifft. Die Ausdifferenzierung eines ökonomischen oder auch rechtlichen Subsystems ist deshalb offensichtlich ein zentrales Kennzeichen allein moderner Gesellschaften. Die von Mauss untersuchten Handlungsformen bilden demgegenüber ein System totaler Leistungen, weil in ihnen religiöse, rechtliche, moralische sowie ökonomische Aspekte der Gesellschaft gewissermaßen ungeschieden sind und sich das Ganze der Gesellschaft mit und in der Gabe repräsentiert und reproduziert. Was sind nun die Kennzeichen des von Mauss analysierten Vorgangs? »Zunächst einmal sind es nicht Individuen, sondern Kollektive, die sich gegenseitig verpflichten, die austauschen und kontrahieren« (Mauss 1924: 15), also beispielsweise Familien oder Stämme. Darüber hinaus, so Mauss, handelt es sich bei den getauschten Dingen nicht nur um Dinge, die einen wirtschaftlichen Wert besitzen: »Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tanz, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist« (Mauss 1924: 16).

Ein drittes Kennzeichen der von Mauss analysierten Austauschformen ist deren Freiwilligkeit, obgleich die Geschenke und Gaben – so Mauss – eigentlich streng obligatorisch sind. Dem System totaler Leistungen liegen Mauss zufolge drei Verpflichtungen zu Grunde: das Geben, das Annehmen sowie das Erwidern der Gabe. Was Mauss bei der Gabe offensichtlich am meisten interessiert, ist nicht die Frage, warum überhaupt gegeben wird, sondern warum Gaben *erwidert* werden müssen. Die Begründung, die Mauss für die Existenz dieses Phänomens gegeben hat, ist selbst zum Gegenstand einer wissenschaft-

lichen Kontroverse geworden. Im Fall der Maori argumentiert Mauss, dass es der *hau* ist – der Geist der Sachen und besonders des Waldes und des darin lebenden Wildes (Mauss 1924: 24) –, der zu dem Ort seines Ursprungs, also hier: zum Eigentümer zurückkehren will. Daraus folgert Mauss, »dass im Maori-Recht die durch die Sache geschaffene Bindung eine Seelen-Bindung ist, denn die Sache selbst hat eine Seele, ist Seele. Woraus folgt, dass etwas geben soviel heißt, wie etwas von sich selbst geben« (Mauss 1924: 26).

Es ist logisch, so Mauss, dass man in einem solchen Ideensystem dem anderen zurückgeben muss, was tatsächlich ein Teil seiner Natur ist; denn etwas von jemanden anzunehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen, »von seiner Seele« (Mauss 1924: 27), anzunehmen. Natürlich behauptet Mauss nicht, dass einer Gabe *tatsächlich* ein Geist innewohnt; vielmehr sollte seine Erklärung sozialphänomenologisch interpretiert werden. Gerade die Frage, ob der Zwang, eine Gabe erwidern zu müssen, durch eine indigene Kosmologie erklärt werden kann, ist jedoch in Zweifel gezogen worden. Raymond Firth hat schon frühzeitig das Modell von Mauss zurückgewiesen; stattdessen sieht er die Existenz der Gabe in einem spezifischen Interesse grundiert, nämlich in der Angst vor Hexerei und möglichen sozialen Kosten beim Zusammenbrechen des Tausches (Firth 1929). Marshall Sahlins hingegen weist nicht nur die Interpretation von Mauss zurück, sondern auch die von Firth. Die Existenz des Zwangs, eine Gabe zu erwidern, liegt, so Sahlins, weder an einer indigenen Kosmologie, die im *hau* einen Geist sieht, der zu seinem Ursprungsort zurückkehren will, noch an der Angst vor Hexerei, sondern in einer spezifischen Moral der Maori: »We have to deal with a society in which freedom to gain at others' expense is not envisioned by the relations and forms of exchange« (Sahlins 1972: 162). Den *hau* der Dinge interpretiert Sahlins nicht als den Geist des Waldes, sondern als einen *materiellen Ertrag*, den man nicht behalten darf. Lévi-Strauss' Erklärung beruft sich natürlich weder auf Interessen noch auf die Existenz einer gesellschaftlichen Moral, geschweige denn auf eine indigene Kosmologie. Vielmehr sieht Lévi-Strauss nicht die den Gaben-tausch *scheinbar* definierenden Elemente des Gebens, Nehmens und Erwiderns als konstitutiv, sondern stellt das Tauschverhältnis *selbst* in den Mittelpunkt, das – so Lévi-Strauss – den ausgetauschten Dingen vorausgeht und deshalb von ihnen unabhängig ist. Gemäß des allgemeinen Modells des Strukturalismus sollen die unbewusst bleibenden Grundstrukturen des menschlichen Geistes erklären, warum auf die Gabe notwendigerweise eine Gegengabe folgt. Gabe wie Gegengabe reproduzieren dadurch die Grundstruktur sozialer Reziprozität (Lévi-Strauss 1950).

Deutlich wird an dieser Stelle, dass es zumindest zwei Ebenen der Auseinandersetzung gibt, die sich zuweilen gegenseitig durchdringen. Zum einen ist diese Debatte ethnographischer Natur und deshalb vielleicht eher ein Thema für Historiker und Ethnographen, die sich mit dieser Region beschäftigen. Zum anderen jedoch geht es um die Grundstrukturen sozialer Realität; und erst auf dieser Ebene gewinnt die Debatte um den *hau* ihre Bedeutung über die Ethnologie hinaus. Tatsächlich lässt sich Bourdieus Beitrag zu diesem

Thema als Versuch interpretieren, sowohl die phänomenologische Erklärung von Mauss als auch die strukturalistischen Modelle von Lévi-Strauss, aber auch die Interpretationen von Firth und Sahlins praxistheoretisch zu transzendieren. Bourdieu zufolge ist Lévi-Strauss' Modell wenig realistisch, denn eine Gegengabe kann (aus strategischen Gründen) auch ausbleiben. Bourdieu zufolge konzeptualisiert der Strukturalismus den Gabentausch als umkehrbaren Prozess, obwohl er von den Akteuren als »unumkehrbare und gerichtete Abfolgen relativ unvorhersehbarer Handlungen definiert« ist (bSI: 180). Bourdieu sieht im Gabentausch eine praktische Logik am Werk, die sich nicht auf die starren Reziprozitätsregeln des strukturalistischen Gabentauschmodells reduzieren lässt, dennoch aber Zwängen gehorcht, die jenseits der bewussten Erfahrung der beteiligten Akteure liegen. Strukturalismus und Mauss'sche Phänomenologie beachten für Bourdieu nicht, wie die Bedeutung des Gabentausches sich erst durch die Antwort konstituiert, die durch die Gabe erzeugt wird. Denn die Modelle von Lévi-Strauss und Mauss übersehen, so Bourdieu, zwei wichtige Faktoren der Gabe: zum einen die Zeitlichkeit des Gabentausches, zum anderen die Problematik einer identischen Gegengabe. Man kann, so Bourdieu, in fast jeder Gesellschaft beobachten, dass die Gegengabe, wenn sie nicht zur Beleidigung werden soll, zeitlich verschoben und verschieden von der ursprünglichen Gabe sein muss, weil die sofortige Rückgabe der Gabe einer Ablehnung gleichkommt; ebenso wenig ist der Gabentausch mit einer Leihgabe vergleichbar, die für Bourdieu darauf basiert, dass ein Vertrag die Rückgabe garantiert und damit Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit der Interaktion ermöglicht. Bourdieu folgert daraus, dass der Gabentausch nur dann funktioniert, »wenn die Wahrheit des objektiven Tauschmechanismus« individuell und kollektiv *verkannt* wird, die Wahrheit also, der die sofortige Rückgabe brutal den Schleier wegreißen würde, und außerdem die individuelle und kollektive Arbeit *verkannt* wird, die dafür aufgewendet wird« (bSI: 193).

Erst durch die Wahrnehmung der Zeitspanne zwischen Gabe und Gegengabe kann ein Tauschverhältnis, das stets Gefahr läuft, sich selbst und nach außen als umkehrbar, also als pflichtschuldig und eigennützig zugleich zu erscheinen, als unumkehrbar wahrgenommen werden (bSI: 193). Die Zeitlichkeit des Gabentausches verweist auf seine Strategisierung durch die Akteure, denn erst die Zeit ermöglicht es den Akteuren, ganz verschiedene Effekte durch dieselbe Aktion zu verschiedenen Zeitpunkten zu erzielen – der »gewünschte« Effekt ist die Vermehrung symbolischen Kapitals:

»Der großzügigen Handlung, der Gabe, die (anscheinend) eine Reihe von Tauschakten einleitet, liegt nicht die bewusste Absicht (ob berechnend oder nicht) eines einzelnen Individuums zu Grunde, sondern jene *Disposition* des Habitus, die Großzügigkeit, die, ohne es explizit und ausdrücklich darauf abgesehen zu haben, zur Erhaltung oder Vermehrung des symbolischen Kapitals tendiert« (bM: 248).

Die Verwendung der Zeit als strategische Ressource funktioniert nur, wenn diese Strategie durch die dem Gabentausch scheinbar intrinsische Form über-

deckt wird. Wären sich die Akteure über die dem Gabentausch zu Grunde liegenden Strategien bewusst, würde es, so Bourdieu, den Gabentausch gar nicht geben. Den Gabentausch hält Bourdieu für eines jener sozialen Spiele, die nur gespielt werden können, wenn die Spieler sich weigern, die objektive Wahrheit des Spiels zu erkennen. Strategien, die unmittelbar auf persönliche Gewinne ausgerichtet sind, etwa durch die Anhäufung symbolischen Kapitals durch eine Heirat, werden, so Bourdieu, durch eine Strategisierung zweiter Ordnung verstärkt und gleichzeitig verdeckt, indem sie darauf abzielen, den Anforderungen der offiziellen Regeln dem Scheine nach zu genügen. Dadurch erreicht der Akteur nicht nur seine Ziele, sondern steigert zugleich sein Ansehen, weil seine Handlungen scheinbar nichts anderem gedient haben als der Einhaltung von offiziell anerkannten Regeln der Gemeinschaft, in der sich der Akteur befindet. Diese Strategisierung zweiter Ordnung verwandelt, so Bourdieu, private Interessen in selbstlose kollektiv legitimierte Interessen, ohne dass dies den Akteuren bewusst wäre (bSI: 200-201).

In vormodernen Gesellschaften wie der von Bourdieu untersuchten Kabylei Algeriens nimmt der Gabentausch einen zentralen Stellenwert ein. Weil die kabyllische Gesellschaft noch keine objektiven Strukturen eines sozialen Feldes der Wirtschaft kennt, ist wirtschaftliche Praxis in die alltäglichen sozialen Beziehungen »eingebettet«. Doch Bourdieu setzt sich nicht nur gegen die »formalistische« Schule der Wirtschaftsethnologie ab, die das mikroökonomische Instrumentarium des *homo oeconomicus* auf alle Gesellschaften gleichermaßen übertragen will. Der von Bourdieu beschriebene »Einbettungsmechanismus« wirtschaftlicher Praxis weicht auch von Polanyis bekanntem Modell in signifikanter Weise ab (Polanyi 1944). Bourdieu glaubt, dass sowohl in vormodernen als auch in modernen Gesellschaften eine Ökonomie der Praxis zu beobachten ist, die sich in erster Linie im Institutionalierungsgrad akkumulierbaren Kapitals unterscheidet. Die durch Kapitalbesitz im wahrsten Sinne des Wortes »erworbene« Macht muss durch eine systematische Verschleierung der Quellen dieser Macht intersubjektiv anerkannt werden. Die Gegenwartskritik Polanyis, der im »entbetteten« Markt einen fundamentalen Desintegrationsprozess moderner Gesellschaften walten sieht und ein wenig sehnsüchtig die von Ethnologen untersuchten Gesellschaften beschreibt, in der eine andere Logik sozialer Integration walten soll, ersetzt Bourdieu durch ein Modell, das in allen Gesellschaften systematische, den Reziprozitätsmechanismen intrinsische Formen symbolisch verkannter Herrschaftsformen zu erkennen glaubt.

Auch hinter dem Streben nach Ehre verbergen sich, so Bourdieu, materielle Interessen. Das kabyllische Prinzip der Ehre ist das Agens des Gabentausches; materielle und objektiv eigennützige Interessen verbergen sich hinter dem Schein von Uneigennützigkeit. Wer am effektivsten den symbolischen Eigennutz verschleiert, kann das meiste symbolische Kapital akkumulieren (bSI: 215). Die Verschleierung objektiver Eigennützigkeit wirtschaftlichen Handelns in der Kabylei hat die Konsequenz, dass der Charakter der Praxis des Gabentausches, von den Akteuren als uneigennützig zu erscheinen, tat-

sächlich jedoch objektiv eigennützig zu sein, dauerhaft reproduziert wird. Der Unterschied zwischen den Reproduktionsmechanismen vormoderner und moderner Gesellschaften ist, so Bourdieu, dass wirtschaftliche Macht in vormodernen Gesellschaften fast ausschließlich symbolische Macht ist, deren Wirksamkeit auf der Anerkennung durch die Akteure beruht. Anerkennungsmechanismen werden in vormodernen Gesellschaften nur in ihrer Elementarform ausgeübt, von Person zu Person (*bSI*: 230).

Persönliche Autorität kann, so Bourdieu, nicht durch offiziell verkündete und institutionell gewährleistete Übertragung abgesichert werden, sondern kann auf Dauer nur durch Handlungen gewährleistet werden, die sich nach den in der Gruppe anerkannten Werten richten (*bSI*: 236). In der Kabylei ist ›Reichtum‹ noch kein ökonomisches Kapital, sondern eine Akkumulation symbolischen Kapitals, eine intersubjektiv anerkannte Form von ›Ehre‹ und zugleich systematisch und intersubjektiv verkannte objektive Verfügungsgewalt. Und genauso wenig wie Herrschaftsweisen in vormodernen Gesellschaften eine institutionalisierte Anerkennung durch ökonomisches Kapital erhalten, werden, so Bourdieu, kulturelle Fähigkeiten in all ihren Formen zu kulturellem Kapital erst mit dem Aufkommen eines Bildungssystems, das Titel vergibt, mit denen die jeweilige Position in der Verteilungsstruktur des kulturellen Kapitals festgelegt wird. Die Auseinandersetzungen um symbolisches Kapital, die »hier wie anderswo untrennbarer Bestandteil der Bedingungen der Reproduktion von Gesellschaftsordnung und Produktionsapparat selbst sind« (*bSI*: 237), sind nur möglich, weil sie ungewollt verschleiert werden. Soziale Integration beruht im Wesentlichen auf diesem symbolischen Verschleierrungsmechanismus, weil ansonsten die verkannten Auseinandersetzungen offen ausgetragen würden und ungeahnte Konsequenzen für die Stabilität der kabyllischen Gesellschaft (und andere vergleichbare vormoderne Gesellschaften) hätten.

Soziale Integration in modernen Klassengesellschaften

Während sich die Verschleierung ökonomischen Eigennutzes in vorkapitalistischen Gesellschaften wie der Kabylei auf dem Boden der ökonomischen Aktivitäten abspielt, findet sie in modernen Klassengesellschaften ihre »Zuflucht« auf dem Gebiet von Kunst und Kultur (*bSI*: 245). Bourdieus Untersuchungen über die französische Gesellschaft stehen dennoch in bemerkenswerter Kontinuität zu seinen ethnologischen Untersuchungen der kabyllischen Gesellschaft, weil Bourdieu zeigen will, dass soziale Integrationsmechanismen in beiden Gesellschaftstypen bei allen sonstigen Unterschieden vergleichbare Muster aufweisen. Um dies nachzuweisen, ist Bourdieu dazu gezwungen, die so genannte Hochkultur mittels einer antikantianischen Ästhetik umzudeuten, der Analyse ›feiner Unterschiede‹ in Geschmacksurteilen und Lebensstilen einen empirischen, von allen normativen Bestimmungen befreiten Kulturbegriff zu Grunde zu legen sowie alltägliche Distinktionskämpfe auf dem Feld von Kunst, Geschmack und Konsum als verschleierte Kämpfe um symbolische

Macht auszuweisen, die in einer dialektischen Beziehung zu objektiven Verhältnissen institutionalisierter Macht stehen. Die Pointe des Unternehmens, die hier interessiert, ist, dass gerade die Verschleierung dieser Kämpfe um symbolische Macht und die Anerkennung bestehender Herrschaftsverhältnisse durch die Verkenning objektiver Machtstrukturen Voraussetzung sozialer Reproduktion und Integration sind. Damit soll nicht behauptet werden, für Bourdieu sei die Basis der Integration moderner Gesellschaften *allein* der Kulturkonsum. Vielmehr verlagert sich für Bourdieu »unter modernen Bedingungen ausdifferenzierter Felder [...] der Schwerpunkt symbolischer Machtausübung vom Gebiet der Wirtschaft auf das der Kultur« (Schwingel 1993: 124; Hervorhebung weggelassen).

Dabei hat Bourdieu das Problem zu lösen, auf welcher theoretischen Grundlage eine moderne Klassengesellschaft untersucht werden soll. Ist es im Kontext der kabyllischen Gesellschaft der Gegensatz zwischen Phänomenologie und Strukturalismus, den Bourdieu praxistheoretisch zu transzendieren sucht, ergibt sich bei der Analyse der französischen Klassengesellschaft der 1960er Jahre für Bourdieu ein neuer zu überwindender Gegensatz: die Klassen- bzw. Schichtungstheorien Karl Marx' und Max Webers. Während Marx Klassen an die Produktionssphäre ankoppelt, versteht Bourdieu unter Klassen soziale Gruppierungen, die sich nicht in erster Linie durch die Kontrolle von Produktionsfaktoren definieren. Bourdieu schließt, wie etwa Rogers Brubaker argumentiert, zumindest genauso sehr an das theoretische Instrumentarium Webers an wie an die Klassentheorie von Marx (Brubaker 1985: 101). Weber sieht, anders als Marx, keine Notwendigkeit, dass sich aus ökonomischen Lagen auch soziale Gemeinschaften und aus diesen wiederum politische Aktionsformen ergeben müssten und bezeichnet Klasse als ökonomische Gruppierung, als eine Mehrzahl von Menschen, die eine »spezifische ursächliche Komponente ihrer Lebenschancen gemeinsam« haben, welche sich lediglich durch ökonomische Güter- und Erwerbsinteressen unter den Bedingungen des Güter- oder Arbeitsmarktes definiert (Weber 1922: 531). Klassen sind damit letztlich Berufsgruppen, die die gleiche Ressourcenausstattung besitzen und miteinander um die Maximierung ihrer Ressourcen konkurrieren (Joppke 1986: 23). Weber stellt fest, dass sich »Klassen« [...] nach den Beziehungen zur Produktion und zum Erwerb der Güter, »Stände« nach den Prinzipien ihres Güterkonsums in Gestalt spezifischer Arten von »Lebensführung« gliedern (Weber 1922: 538).

Bourdieu betont dagegen, dass der Klassencharakter moderner Gesellschaften erst dann sichtbar wird, wenn ökonomische Ungleichheiten symbolisch übersetzt werden in soziale Klassifikationen und unterschiedliche Lebensstile. In den *Feinen Unterschieden* untersucht Bourdieu, wie im Rahmen eines symbolischen Klassifikationsprozesses aus sozio-ökonomischen Unterschieden soziokulturell ausdifferenzierte Lebensstile werden. Allerdings verfügen die von Bourdieu untersuchten Klassen über kein Klassenbewusstsein und sind deshalb auch keine politisch organisierten Gruppen. Klassen sind – so Bourdieu – Ensembles von Akteuren, die ähnliche Konditionen und des-

halb auch vergleichbare Konditionierungen aufweisen. Ähnliche Dispositionen haben auch ähnliche Praktiken sowie vergleichbare ideologische Positionen zur Folge; dies impliziert jedoch noch *nicht* ein geteiltes Klassenbewusstsein (Bourdieu 1985: 12).

Bourdieu verknüpft die bei Weber systematisch getrennten Begriffe Klasse und Stand, um die Marx'sche Einseitigkeit ökonomisch determinierter Klassenkämpfe zu überwinden. Sieht Weber in Klassenlage und ständischer Lage zwei unterschiedliche Gruppenbildungsprinzipien, die sich zwar empirisch überlappen können, jedoch keine systematische Verknüpfung aufweisen, konzeptualisiert Bourdieu Differenzierungsprozesse in modernen Klassengesellschaften als ständigen Klassifikations- und Distinktionsprozess, also nicht nur als ökonomischen, sondern als symbolischen Klassenkampf. Bourdieu bezeichnet symbolische Auseinandersetzungen deshalb – in Abgrenzung zu Marx – als »eine vergessene Dimension der Klassenkämpfe« (bFU: 755). Nicht nur die Verteilung von ökonomischem Kapital »steht auf dem Spiel«, sondern legitime Standards, »richtige« Werte und distinktive Lebensstile. Der Unterschied zwischen Stammesgesellschaften und modernen Klassengesellschaften ist, dass in jenen Herrschaft nur über permanente individuelle Strategien ausgeübt wird, weil die Voraussetzungen fehlen, Herrschaftsausübung institutionell zu vermitteln und damit auf Dauer zu stellen.

Bourdieu entwirft ein dreigliedriges Modell, um materielle wie symbolische Auseinandersetzungen gemeinsam analysieren zu können: erstens einen sozialen Raum objektiver sozialer Positionen; zweitens einen sozialen Raum distinktiver Lebensstile; drittens die Vermittlungsinstanz des Habitus, der objektive soziale Positionen und Lebensstile miteinander verknüpft. Die Konstruktion des sozialen Raums objektiver sozialer Positionen erfolgt gemäß der Kriterien Kapitalvolumen, Kapitalstruktur sowie soziale Laufbahn (bFU: 195-96). Der soziale Raum besteht aus Positionen, die sich relational zueinander definieren (bM: 172-173). Die Kategorie Kapitalvolumen bezeichnet dabei den Umfang an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, das eine Klasse auszeichnet, die Kapitalstruktur das Verhältnis zwischen kulturellem und ökonomischem Kapital. Die soziale Laufbahn führt eine historische Komponente in das Modell ein: Bourdieu will durch ihre Analyse erfassen, ob sich die relative Position einer sozialen Klasse oder Fraktion im sozialen Raum in einem bestimmten Zeitraum verändert hat.

Auf der Grundlage der Kategorien Kapitalvolumen und Kapitalstruktur entwickelt Bourdieu das mehrdimensionale Modell des Raums der sozialen Lebenslagen (bFU: 211). Als Prinzip der »primären, die Hauptklassen der Lebensbedingungen konstituierenden Unterschiede« bezeichnet Bourdieu den Gesamtumfang des Kapitals »als Summe aller effektiv aufwendbaren Ressourcen und Machtpotentiale, also ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital« (bFU: 196). Auf der vertikalen Achse verortet Bourdieu drei Klassen, die sich durch ihren Gesamtumfang an Kapital unterscheiden. Auf der horizontalen Achse unterscheidet Bourdieu nach dem Prinzip der »sekundären Unterschiede« innerhalb der einzelnen Klassen zwischen Klassenfraktionen,

die sich durch ihren unterschiedlichen »Umfang der einzelnen Kapitalsorten innerhalb des Gesamtkapitals« unterscheiden (bFU: 197).

In welchem Zusammenhang steht für Bourdieu der Raum der sozialen Positionen mit dem Raum der Lebensstile? Tatsächlich sieht Bourdieu zwischen den objektiven Klassenpositionen, die durch die unterschiedliche Verteilung an Kapital charakterisiert sind, und den symbolischen Formen der Lebensstile systematische Wechselbeziehungen (bFU: 11). Diese Homologie des Raums der Lebensstile und des Raums der sozialen Positionen erklärt Bourdieu durch den Habitus, der durch die in ihm angelegten Klassifikations- und Handlungsschemata die Grundlage der distinktiven Lebensstile ist: Lebensstile sind damit »systematische Produkte des Habitus« (bFU: 281). Diese Schemata sind letztlich die Basis für den Geschmack, also für überindividuelle ästhetische Beurteilungskriterien. Im Rahmen dieser anti-kantianischen Ästhetik beruht Geschmack weder auf universalen oder transhistorischen Bewertungskategorien noch auf dem kontingenten Urteil des einzelnen Akteurs; Geschmack ist sozialstrukturell, also für den Fall Frankreichs letztlich klassenspezifisch verankert. Dabei definieren sich klassenspezifische Arten von Lebensführung relational, also durch ihre Unterschiede zu Lebensführungen jeweils anderer Klassen und Klassenfraktionen (bFU: 279). Entscheidend für den Geschmack im Besonderen und für die Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata des Habitus im Allgemeinen ist deren soziale Entstehung. Objektive Verhältnisse werden in klassenspezifische Dispositionen übersetzt, die als Klassifikations-schemata die Grundlage für wiederum klassenspezifische Wahrnehmungen der objektiven Realität sind:

»Insofern unterschiedliche Existenzbedingungen unterschiedliche Formen des Habitus hervorbringen, d.h. Systeme von Erzeugungsmustern, die kraft einfacher Übertragungen auf die unterschiedlichsten Bereiche der Praxis anwendbar sind, erweisen sich die von den jeweiligen Habitus erzeugten Praxisformen als systematische Konfigurationen von Eigenschaften und Merkmalen und darin als Ausdruck der Unterschiede, die, den Existenzbedingungen in Form von Systemen differenzieller Abstände eingegraben [...], als Lebensstile fungieren« (bFU: 278-279).

Dieses Verkennen der Realität bedeutet, dass die wahrgenommenen symbolischen Unterschiede, obgleich klassenspezifisch, als natürliche Unterschiede erscheinen (bSI: 249). Bourdieu zufolge gehört die Wahrnehmung der objektiven Verhältnisse zur Objektivität dieser Verhältnisse, da – letztlich kontingente – Klassenunterschiede als natürliche Verhältnisse erscheinen und dadurch die Reproduktion der bestehenden Ordnung gewährleistet ist; das »Verkennen wie Anerkennen einer auch in den Köpfen feststehenden Ordnung« (bFU: 281) ist untrennbar verknüpft mit der »Wahrheit der Klassenverhältnisse« (bSI: 249).

In den alltäglichen Distinktionsbeziehungen zeigt sich, wie Bourdieu betont, eine symbolische Macht, »die in der Lage ist, sich Anerkennung zu verschaffen; das heißt die in ihrer Wahrheit als Macht, als willkürliche Gewalt verkannt werden kann« (Bourdieu 1989a: 42). Die legitime Kultur einer Klas-

sengesellschaft versteht Bourdieu als ein Herrschaftsprodukt, »dazu bestimmt, Herrschaft auszudrücken und zu legitimieren« (bFU: 359). Mechanismen der Macht gibt es für Bourdieu also nicht nur im ökonomischen oder im politischen Feld. Vielmehr ist – so Bourdieu – der Konsum von Kulturgütern ein Beispiel *par excellence*, in dem sich die Mechanismen der symbolischen Macht zeigen. Aus Bourdieus Analyse geht nicht nur hervor, dass das kulturelle Kapital zwischen den Klassen ungleich verteilt ist, sondern dass diese ungleiche Verteilung an kulturellem Kapital eng verknüpft ist mit materiellen Ungleichheitsrelationen. In den Lebensstilen drückt sich, so Bourdieu, eine mit dem kulturellen Kapital verbundene symbolische Macht aus, die zur Anerkennung und Legitimierung objektiver Ungleichheitsrelationen beiträgt. Die Anerkennung symbolischer Macht impliziert eine praktische Rechtfertigung der bestehenden Ordnung, ohne auf einen »auf explizitem Nachdenken beruhenden Akt der freiwilligen Zustimmung« angewiesen zu sein (Bourdieu 1989b: 402). Im Allgemeinen besteht die Eigenwirkung symbolischer Macht darin, einer objektiven Macht eine Anerkennung zu verschaffen, indem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse als natürliche »verklärt« und damit deren Kontingenz verschleiert.

Bourdieu lehnt damit natürlich das Modell der kommunikativen Rationalität von Jürgen Habermas ab, das davon ausgeht, dass gesellschaftliche Legitimationsprozesse auf expliziter diskursiver Aushandlung beruhen (Habermas 1981). Vielmehr wird eine Macht nur dann anerkannt, wenn es gelingt, die mit ihr verbundenen kulturellen Modelle als legitim erscheinen zu lassen. Symbolische Macht vollzieht sich dabei nicht auf einer im engeren Sinne physischen Ebene, »sondern auf der des Sinns und der Erkenntnis« (Bourdieu 1989a: 42). Da sich die Wahrnehmungskategorien im Wesentlichen aus der Inkorporierung der objektiven Strukturen des sozialen Raums ableiten, bringen sie die Akteure dazu, die soziale Welt so wie sie ist hinzunehmen, statt sich gegen sie aufzulehnen. Bourdieu stellt fest, dass die Kämpfe um Distinktionsgewinne selbst die Effekte ihrer eigenen Verschleierung mitproduzieren und damit zur Reproduktion der symbolischen und materiellen Abstände beitragen; zugleich sind sich die symbolischen Auseinandersetzungen selbst nicht bewusst.

In den symbolischen Auseinandersetzungen um die Aneignung der distinktiven Eigenschaften, die den verschiedenen Lebensstilen ein besonderes Profil verleihen, besonders aber in den Auseinandersetzungen um die Definition der Eigenschaften, deren Aneignung als wertvoll angesehen wird, sind die beherrschten Klassen lediglich als negative Kontrastfolie vertreten. In diesen symbolischen Auseinandersetzungen »um Sein und Schein« ist laut Bourdieu die durch die Logik der symbolischen Äußerung vermittelte Freiheit gegenüber der jeweiligen Soziallage entscheidend (bFU: 392). Das »Spiel mit der relativen Autonomie des Symbolischen« (bFU: 393) beherrschen nur die herrschenden Klassen zur Genüge, während die beherrschten Klassen gefangen sind in einer Ästhetik der Notwendigkeit, einem Primat der Funktion anstatt der Form, was auch daran liegt, dass ihnen viel weniger kulturelles Kapital zur Verfügung steht als den herrschenden Klassen.

Je größer die objektive Distanz gegenüber der Sphäre des Notwendigen wird, desto stärker wird der Lebensstil zu einer systematischen Konzeption einer allgemeinen Disposition des Zweckfreien und Interesselosen. Allerdings ist dies nur die Oberfläche von symbolischen Kämpfen um den legitimen Geschmack, deren eigentlicher Schauplatz die herrschende Klasse selbst ist (bFU: 395). Neben dem Geschmack der herrschenden Klasse am Zweckfreien, an der reinen Ästhetik, der völlig losgelöst scheint von materiellen Beschränkungen und Einflüssen, identifiziert Bourdieu bei den unteren Klassen einen Geschmack der Notwendigkeit, der determiniert ist durch die geringe Kapitalausstattung. Die materiellen Bedingungen, so Bourdieu, werden in der Form eines ›proletarischen‹ Habitus internalisiert, die dann zur Grundlage einer spezifisch ›proletarischen‹ Weltsicht werden, wodurch der Geschmack der Notwendigkeit nicht als direkte Konsequenz materieller Zwänge erscheint. Der Habitus der herrschenden Klasse und der Habitus der beherrschten Klasse stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander; klassenspezifische Lebensstile beziehen ihre Identität jeweils durch Abgrenzung zur anderen Geschmacks›kultur‹.

Insofern sich in modernen Klassengesellschaften Kämpfe um Macht nicht allein im ökonomischen Feld, sondern auch in Feldern des Konsums oder der Kunst abspielen, spielt Kultur nicht nur eine wichtige Rolle für die klassenspezifische Verteilung von Macht, sondern auch für soziale Integration. Auseinandersetzungen um symbolische Macht werden, wie in der kabyllischen Gesellschaft, nicht offen geführt, sondern verschleiert. Diese Verknennung von Lebensstilen als potentiellen Trägern und Instrumenten zur Aneignung symbolischer Macht ist zugleich die Grundlage der Anerkennung der Legitimität der bestehenden Klassenverhältnisse. Da Kultur in Form von distinktiven Lebensstilen in einer dialektischen Beziehung zu den materiellen Verhältnissen der Gesellschaft steht, vermittelt durch den klassenspezifischen Habitus, reproduzieren Lebensstile als Ausdruck klassen- und klassenfraktionenspezifischer Kapitalausstattung die objektiven Verhältnisse in doppelter Weise. Kämpfe um symbolisches Kapital reproduzieren nicht nur soziale Ungleichheit zwischen Klassen; diese symbolischen Reproduktionsmechanismen sozialer Ungleichheit werden auch systematisch verkannt und erhalten erst dadurch ihre Wirksamkeit.

4. Das ›overstructuralized concept of man‹

Bourdieu hat ein beeindruckendes Theoriegebäude errichtet, das verschiedene, scheinbar unvereinbare Elemente der soziologischen Theorien von Marx, Weber und Durkheim, der Sozialphänomenologie und des Strukturalismus – um nur einige Ansätze zu nennen – miteinander verbindet. Doch nicht nur genealogisch betritt Bourdieu Neuland in seiner Verknüpfung scheinbar sich widersprechender Ansätze. Auch theoriesystematisch verbindet er auf verblüffende Weise zwei Gegensätze der Sozialtheorie: eine sozialintegrative Perspektive,

die klären soll, wie sich gesellschaftliche Reproduktion vollzieht, sowie eine konflikttheoretische Perspektive, nach der die Sozialwelt in erster Linie ein ›Ort‹ des ›Kampfes‹ um Macht ist. Nicht nur aus empirischer, sondern auch aus systematischer Perspektive ist die Theorie der Praxis deshalb ein enormer Gewinn für die Sozial- und Kulturwissenschaften, weil es im Rahmen dieses Konzeptes möglich erscheint, vormals disparate Fragestellungen und Theoriesysteme miteinander zu verknüpfen. Wie auch die symbolische Ethnologie weist die Theorie der Praxis aber drei Schwächen auf, die direkte Folge des Handlungsmodells sind, das die Grundlage der Theorie der Praxis ist: (1) Die Theorie der Praxis vernachlässigt rationales Kalkül und ›selbstreflexive‹ Aspekte sozialer Praxis; (2) Die Theorie der Praxis greift auf zweifelhafte Annahmen kultureller Homogenität zurück; (3) Bourdieu entwirft ein einseitiges Bild der sozialen Welt, das den Konflikt in den Mittelpunkt rückt und Kultur als bedeutungs- und identitätsstiftende Entität unterschätzt.

Der Habitus und das ›overstructuralized concept of man‹

Das von Bourdieu entwickelte praxeologische Modell, das »sozialstrukturell beeinflusste und klassenspezifische Verhaltensformen mit der Vorstellung nutzenorientierter Strategien mühelos verbindet« (Müller 1992: 256), ist immer wieder als deterministisch kritisiert worden.¹ Wenn der Habitus das aus der Inkorporierung der objektiven Strukturen der Welt hervorgegangene, Strategien generierende Prinzip ist, das die Akteure in die Lage versetzt, sich unvorhergesehenen und ständig wechselnden Situationen zu stellen, wenn also die Improvisationen, die die Dispositionen regeln, selber wiederum von diesen Strukturen geregelt werden, scheint es keinen Handlungsspielraum für die Akteure zu geben (Jenkins 1982). Nick Crossley argumentiert dagegen, dass Jenkins' Kritik dem Bourdieu'schen Konzept nicht völlig gerecht wird. Es werde niemand bestreiten, dass alle Akteure hineingeboren würden in eine bereits vorstrukturierte Welt, die es ihnen überhaupt erst ermögliche, handlungsfähig zu sein (beispielsweise durch das Erlernen von Sprache). Darüber hinaus weise Bourdieu darauf hin, dass nicht nur die individuelle Handlungsfähigkeit durch übersubjektive Strukturen hergestellt, sondern letztere durch individuelle soziale Praxis erst produziert werde (Crossley 2001: 91). In diesem Produktionsprozess kann sich der Habitus offensichtlich wandeln. Tatsächlich betont Bourdieu zwar die »relative Geschlossenheit des für den Habitus konstitutiven Dispositionensystems«, doch gleichzeitig hält er den Habitus nicht für unveränderlich. Den meisten Menschen, so Bourdieu, ist es bestimmt, auf Umstände zu treffen, die in Einklang mit denjenigen Umständen stehen, die ihren Habitus ursprünglich geformt haben, also Erfahrungen zu machen, die wiederum ihre Dispositionen verstärken (Bourdieu/Wacquant 1992b: 168). Wie Bourdieu betont, ist die Theorie der Praxis in erster Linie darauf ausgerichtet, ge-

1 Alexander 1995; Bohman 1999; Jenkins 1982, 2002; King 2000; Miller 1989; Müller 1992; Noble/Watkins 2003; Schatzki 1987.

sellschaftliche Reproduktion zu erklären: »Wenn mir vorgeworfen wird, deterministisch oder fatalistisch zu sein, weil ich den Mechanismus der kulturellen Reproduktion nachzeichne, dann erscheint mir das ein wenig, wie wenn man Galilei vorhalten wollte, das Gesetz der Schwerkraft entdeckt zu haben« (bMM: 46).

Zudem warnt Bourdieu »vor der Verallgemeinerung des Modells des fast geschlossenen Kreislaufs einer fast perfekten Reproduktion«, weil auch Effekte der »Hysteresis« auftreten können, also Situationen, die sich von den früher inkorporierten Strukturen des Habitus so sehr unterscheiden, »dass die Akteure [...] sozusagen überholt werden und unzeitgemäß und unsinnig handeln« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 164). Der Habitus, so Bourdieu, operiert nur in Beziehung zu einem Feld; deshalb kann der gleiche Habitus in verschiedenen Feldern unterschiedliche soziale Praktiken generieren. Darüber hinaus kann der Habitus durch veränderte objektive Strukturen in fortlaufender sozialer Praxis transformiert werden. Schließlich ist der Habitus, so Bourdieu, zwar ein System von Grenzen, aber innerhalb dieser Grenzen ist er »durchaus erfinderisch, sind seine Reaktionen keineswegs immer schon im voraus bekannt« (bMM: 33). Egon Flaig glaubt deshalb, es lohne kaum mehr, sich mit dem »früher häufiger anzutreffenden Einwand gegen Bourdieu« auseinanderzusetzen, »sein Habitusbegriff öffne einem sozialen Determinismus alle Bahnen. Der Habitus ist situationell kreativ« (Flaig 2000: 379-380). Unter diesen Bedingungen erscheint die Determinismuskritik an Bourdieu unbegründet.

Und dennoch: Obgleich Bourdieu den Determinismusvorwurf zurückweist, glaube ich, dass er letztlich einem *overstructuralized concept of man* (Müller 1992: 348) verhaftet bleibt. Ein Grund dafür, den ich im Folgenden betrachten möchte, liegt in der eigenwilligen Rolle, die selbstreflexive und nutzenmaximierende Aspekte sozialer Praxis in Bourdieus Ansatz spielen.² Bekanntlich argumentiert Bourdieu gegen voluntaristische Theorien sozialen Handelns und betont, dass soziale Praxis nicht als Ergebnis bewusster mentaler Prozesse verstanden werden kann. Dies bedeutet nicht, dass es im Rahmen der Theorie der Praxis kein strategisches Handeln gibt – allerdings sind Strategien in Bourdieus Ansatz kein Ausdruck nutzenmaximierenden Handelns, sondern Verhaltensweisen auf der Grundlage habitueeller Dispositionen. In welcher Relation der Habitus zu bewusstem und selbstreflexivem Handeln steht, bleibt aber unklar. Bourdieus Konzept des Habitus scheint zunächst nahe zu legen, dass es solche Formen sozialer Praxis gar nicht gibt – dies geht insbesondere aus seiner wiederholt formulierten Kritik an Theorien rationaler Wahl hervor. Wenn Bourdieu Kritik an *Rational-Choice*-Theorien – also Ansätzen, die soziales Handeln *allein* als Ergebnis bewusster Strategien konzeptualisieren – auf diese Weise interpretiert wird, schüttet Bourdieu allerdings das Kind mit dem Bade aus. Dass es die von Bourdieu beschriebenen Formen

2 Ein weiterer Aspekt, der mit meiner Kritik eng zusammenhängt, ist der, dass Bourdieus Argumentation zeitweise den Anschein erweckt, es seien tatsächlich nicht die Akteure, die handeln, sondern der Habitus selbst (Crossley 2001: 94-96).

sozialer Praxis gibt, wird niemand bestreiten wollen; seine These, dass es weitgehend unbewusste Strategien gibt, die, um sozial wirksam zu sein, verschleiert werden müssen, ist sowohl kulturtheoretisch als auch empirisch weiterführend. Doch warum sollten scheinbar selbstlose Strategien (fast) immer *unbewusst* verschleiert werden? Warum sollte dies der Normalfall sozialer Praxis sein? Warum sollte es nicht *auch* bewusste Strategisierungen geben, also Handlungsweisen, die nicht auf die Dispositionen des Habitus zurückzuführen sind?

Tatsächlich argumentiert Bourdieu, dass es bewusstes, selbstreflexives Handeln geben *kann*. Das Konzept des Habitus – so Bourdieu – hat in erster Linie das Ziel, »daran zu gemahnen, dass es neben der ausdrücklichen Norm oder dem rationalen Kalkül noch andere Erzeugungsprinzipien von Praktiken gibt« (Bourdieu 1987: 99). In dieser Formulierung scheint der Habitus »nur« eine Form sozialer Praxis neben anderen zu sein. Doch natürlich hat der Habitus im Rahmen der Theorie der Praxis eine viel größere Bedeutung – seine Operationen sind der Normalfall sozialer Praxis. Immerhin scheinen sich die Akteure in bestimmten Situationen über ihre habituellen Dispositionen bewusst hinwegsetzen zu können: »Die vom Habitus suggerierten Orientierungen können mit strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen einhergehen, die die Operationen, die der Habitus nach seiner eigenen Logik vollzieht, tendenziell bewusst werden lassen« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 165).

An einer anderen Stelle schreibt Bourdieu von einer intentionalen Verdopplung der habituellen Strategien durch bewusstes Handeln (bFU: 382). Mit anderen Worten: Selbstreflexivität und bewusstes Kalkül sind kein generierendes Prinzip sozialer Praxis, sondern machen allein die Operationen des Habitus bewusst. Selbst wenn man diese Aussagen Bourdieus nicht zu wörtlich interpretiert und zugesteht, dass Selbstreflexivität handlungsgenerierend sein *kann*, bleiben einige Fragen offen. Denn wie kommt es überhaupt zu »strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen«? Unter welchen Umständen kann sich der Akteur selbstreflexiv seines Habitus bewusst werden? Bourdieu argumentiert, dass es zu selbstreflexivem Handeln in erster Linie in Krisensituationen kommt, wenn die Homologie zwischen Habitus und Feld auseinander fällt (Bourdieu/Wacquant 1992b: 165-166; vgl. auch Adkins 2003: 27). Zudem kann der Wissenschaftler durch seine aufklärerische Praxis Reflexivität in der sozialen Welt fördern. Die Argumentation, es gebe kein bewusstes Denken und selbstreflexives Handeln in der Theorie der Praxis, wird der Argumentation Bourdieus also nicht gerecht.

Allerdings ist es zumindest erstaunlich, dass Bourdieu zunächst vehement gegen Theorien rationaler Wahl argumentiert, an einer entscheidenden Stelle seines Ansatzes – nämlich dem Moment des »Auseinanderfallens« von Habitus und Feld – dem Voluntarismus eine große Bedeutung für soziale Praxis einzuräumen scheint: »why, when it comes to social change, does Bourdieu tend to disembodify actors and understand action as a matter of thinking consciousness?« (Adkins 2003: 35) Darüber hinaus ist nicht einzusehen, warum in alltäglicher sozialer Praxis Selbstreflexivität keine Rolle spielen sollte. Bourdieu

unterschätzt die Bedeutung von bewusstem, nutzenmaximierendem Kalkül und selbstreflexiv fundierter sozialer Praxis in seiner Konzeption des Habitus. Dies ist übrigens auch erkennbar an Bourdieus Verständnis von Reflexivität, die der Wissenschaftler hat und die er in der sozialen Welt durch seine aufklärerische Praxis fördern kann. Bohman argumentiert, dass Reflexivität in der Theorie der Praxis in erster Linie eine Eigenschaft wissenschaftlicher Praxis ist und dadurch ein einseitiges Bild alltäglicher, routinierter sozialer Praxis gezeichnet wird: »reflexivity in the critical sense refers to a constitutive property of agency and thus of practical reason, and not to the self-referential, epistemological conditions of sociological theory. Reflexivity is not primarily an ›effect‹ of theory, as Bourdieu often argues, but a component of public, practical reason« (Bohman 1999: 136). Bourdieus Unterscheidung zwischen habitusbasierter sozialer Praxis und bewusster, selbstreflexiver und rationaler Kalkulation erscheint mir deshalb übertrieben (vgl. auch Crossley 2001: 97-98; Myles 2004).

Meine Kritik ist übrigens nicht deckungsgleich mit der Argumentation von Alexander (1995), der die These aufgestellt hat, dass sich bei Bourdieu zwei Handlungstheorien finden, die sich nicht in Einklang bringen lassen: »There is a theoretical contradiction [...] between two different versions of Bourdieu's practical action theory. One stresses the role of nonrational action and objectively constructed habitus, the other the role of rational motivation having an objective result« (Alexander 1995: 153). Alexander argumentiert hier gegen Bourdieus Strategie-Begriff. Für Alexander sind Strategien in der Theorie der Praxis unabhängig von den Operationen des Habitus: Bourdieu, so Alexander, steht vor dem Problem, dass seine Aussagen über die Strategisierung sozialer Praxis zunächst in einem Widerspruch zu seinem Konzept des Habitus stehen. Bourdieus Lösung sei die Entwicklung eines neuen Konzepts: der »unbewussten Strategie«. Diese Interpretation der Theorie der Praxis halte ich aber für unplausibel. Crossley merkt zu Alexanders Kritik folgendes an: »strategic rationality of action is always relative to specific fields [...] and the habitus is absolutely necessary in this context qua ›feel‹ for those fields« (Crossley 2001: 89). Die Überlegung, dass Strategien und der Habitus in der Theorie der Praxis konzeptionell miteinander verknüpft sind, hat Alexander zurückgewiesen (Alexander 1995: 156). Allerdings ist das Konzept der Strategie in meiner Interpretation ein integraler Bestandteil der Habitustheorie: Strategien sind ein notwendiges Element sozialer Praxis und werden vom Habitus erzeugt (vgl. auch Schwingel 1993: 51). Das eigentliche Problem der Theorie der Praxis, das hier interessiert, ist in meinen Augen, dass bewusstes Handeln und Selbstreflexivität nur in Ausnahmesituationen von Bedeutung für soziale Praxis sind.

Ist Bourdieus strikte Unterscheidung zwischen Habitus und rationalem Kalkül nur eine programmatische Bestimmung, oder hat sie sozialtheoretische Gründe? Ist eine Konzeptualisierung von selbstreflexiver, bewusster Strategisierung mit den Dispositionen des Habitus vereinbar, ohne die Theorie der Praxis entscheidend zu modifizieren? Mir scheint, Bourdieus Analyse des Ga-

bentaushes impliziert, dass dies nicht der Fall ist. Bourdieu stellt die These auf, dass der Gabentausch nur scheinbar uneigennützig, tatsächlich aber Ergebnis einer Strategisierung sozialer Praxis ist. Damit soziale Praxis vordergründig Prinzipien wie dem der Ehre genügt, muss die Strategisierung verschleiert werden; das die Kultur der Kabylei dominierende Prinzip der Ehre beruht auf einer strategischen Verdeckung von Strategien. Soziale Ordnung scheint genau auf diesem Prinzip der Verdeckung des eigentlichen Motors sozialer Praxis zu beruhen:

»this claim [die Verkennung der sozialen Realität] raises as many explanatory problems as it solves: it simply makes the cultural reproduction of domination inevitable. Either agents' reflection on their own conditions is structurally determined, or agents are inevitably duped by their culture into misrecognizing its culturally arbitrary and dominating character. In either case, the possibility of innovation and transformation becomes improbable and dependent on external social conditions« (Bohman 1999: 141).

Bourdieu argumentiert, dass es viele Praktiken gar nicht gäbe, wenn sie als durch Selbstinteresse motiviert wahrgenommen würden (Swartz 1997: 90). Dieses Modell sozialer Integration impliziert einen praxistheoretischen Determinismus: Selbstreflexives und intentionales Handeln darf nicht der Normalfall sozialer Praxis sein, da nur durch die Verschleierung der Strategisierung sozialer Praxis Reziprozitätsmechanismen, die zur sozialen Integration wesentlich beitragen, aufrecht erhalten werden können. Würde Bourdieu Selbstreflexivität als wichtige Kategorie sozialer Praxis in seinen Ansatz integrieren, müssten auch seine Aussagen über soziale Reproduktion überdacht werden. Ich stimme deshalb Schatzkis Einschätzung zu, dass sich im Rahmen der Theorie der Praxis bewusstes Denken als Handlungserklärung nicht konzeptualisieren lässt, ohne dabei der Theorie des Habitus zu widersprechen (Schatzki 1987: 315).

Kulturelle Homogenität

Neben der unbefriedigenden Rolle, die Selbstreflexivität in der Theorie der Praxis spielt, fällt auf, dass Bourdieu von Annahmen kultureller Homogenität ausgeht. Zunächst scheint dies zwar nicht zuzutreffen; zumindest ist der Ansatz Bourdieus nicht vergleichbar mit Clifford Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie. Bourdieu betont, dass zumindest die französische Gesellschaft der 1960er Jahre keineswegs kulturell homogen ist; vielmehr gibt es unterschiedliche, klassenspezifische Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen, die durch einen jeweils anderen (klassenspezifischen) Habitus bereit gestellt werden. Die Welt wird in unterschiedlichen Klassen jeweils anders wahrgenommen; es gibt keinen die gesamte Gesellschaft überspannenden kulturellen Text. Darüber hinaus lässt sich soziale Praxis nicht analysieren als die simple *Anwendung* eines homogenen kulturellen Textes. Vielmehr gibt es – so Bourdieu – einen erheblichen Interpretationsspielraum für den Akteur in einzelnen

Situationen. Soziale Praxis entsteht erst durch das Zusammentreffen von Habitus und Feld – und da es eine Vielzahl unterschiedlicher sozialer Felder gibt, gibt es auch eine Vielzahl grundsätzlich unterschiedlicher Umgebungen, in denen der Habitus situativ kreativ ist. Damit scheint auch auf individueller Ebene die Möglichkeit der kreativen Umdeutung übersubjektiv geteilter Wissensordnungen gegeben. Sowohl auf der kollektiven Ebene – in Bourdieus Annahme unterschiedlicher sozialer Felder und Klassen – als auch auf der individuellen Ebene – in der Annahme, dass der Habitus keine konkreten Handlungen und Sinndeutungen vorgibt, sondern allein einen Möglichkeitshorizont von Handlungen und Deutungsmustern – scheint damit die Möglichkeit kultureller Vielschichtigkeit und Dynamik »eingebaut«.

Tatsächlich ist Bourdieus Theorie der Praxis aber eher daraufhin konzipiert, soziale Reproduktion zu erklären als sozialen und kulturellen Wandel. Das Problem ist, dass es zwar unterschiedliche kollektive Sinnmuster gibt, dass diese Sinnmuster aber normalerweise in sich homogen zu sein scheinen und vor allem in Abgrenzung voneinander reproduziert werden. Zwar gibt es auf der Grundlage von Bourdieus Ansatz in Frankreich keinen homogenen kulturellen Text, der für die gesamte Gesellschaft gleichermaßen weltgenerierend und handlungsleitend ist; allerdings sind die einzelnen Klassen kulturell in sich homogen. Die Dispositionen einzelner Akteure sind klassenspezifisch und innerhalb einer Klasse weitgehend gleichgerichtet. Nur vereinzelt untersucht Bourdieu den Fall der Überlagerung ursprünglich voneinander getrennter kollektiver kultureller Schemata, beispielsweise in seiner Analyse der Herausbildung des »neuen Kleinbürgertums«, das aus den Habitusformen der bürgerlichen Oberschicht sowie des älteren »Kleinbürgertums« hervorgegangen ist (bFU: 561-584).

Allerdings fehlt in Bourdieus Theorie der Praxis »eine *theoretische* Reflexion der Bedingungen kulturellen Wandels im Verhältnis zu denen kultureller Reproduktion« (Reckwitz 2000: 344). Reckwitz argumentiert, dass dies letztlich systematische Gründe hat. Bourdieu erscheint noch zu stark dem Strukturalismus verhaftet, weil er Kollektiven und Individuen jeweils *einen* symbolischen Code bzw. ein System an Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata zuordnet, anstatt von der Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene auszugehen. Anders als Lévi-Strauss konzeptualisiert Bourdieu den Habitus zwar nicht als eine universale Struktur des menschlichen Geistes; vielmehr ist der Habitus ein historisch spezifisches Dispositionssystem. Allerdings verlagert Bourdieu die Lévi-Strauss'sche Homogenitätsannahme, so Reckwitz, nur auf eine andere Ebene: Zwischen den Dispositionsordnungen unterschiedlicher Kollektive gibt es tiefgreifende kulturelle Differenzen; innerhalb einer Klasse sind die Dispositionen aber weitgehend homogen. Bourdieu verknüpft kollektiv geteilte kulturelle Schemata mit individuellen Habitusformen. Deshalb sind die Interpretationsfähigkeiten einzelner Akteure letztlich doch nur von untergeordneter Bedeutung, weil die Akteure in erster Linie Teil einer kulturell homogenen Klasse sind, deren Mitglieder über eine jeweils gleiche, inkorporierte

›Ressource‹ an Dispositionen verfügen. »Damit sind Sinn Grenzen mit den Grenzen zwischen ganzen ›Menschen‹ bzw. ›minds‹, und zwar sowohl auf der Ebene von Individuen als auch auf der von Kollektiven, identisch« (Reckwitz 2000: 344). Ich stimme Reckwitz zu, dass hier ein systematisches Hindernis zur Analyse kultureller Wandlungsprozesse besteht, da gerade die Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme (auf übersubjektiver wie subjektiver Ebene) eine Quelle kultureller Dynamik sein kann.

Kultur als Arena der Kämpfe

Welche Überlegung liegt den Annahmen Bourdieus über Kultur, rationales Kalkül und Selbstreflexivität zu Grunde? Fundamental für Bourdieus Ansatz ist die zunächst an Hobbes erinnernde These, dass das soziale Leben ein *race of all against all* ist. Allerdings geht Bourdieu über Hobbes hinaus, denn dieser Kampf ist nicht nur eine Auseinandersetzung, in der es um das nackte Leben und persönliche Sicherheit geht, sondern um symbolische Vorteile (Dreyfus/Rabinow 1993). Wie Bourdieus Analyse des Gabentausches zeigt, ist den Menschen offensichtlich nicht bewusst, dass das soziale Leben ein ständiger Kampf um Kapital ist. In der Theorie der Praxis sind damit die Annahmen, dass voluntaristisches Handeln nur in Ausnahmefällen vorkommt und dass Kultur eine Arena des Kampfes ist (die darüber hinaus die Mechanismen und überhaupt die *Existenz* des Kampfes gleichsam mystifiziert) und nicht in erster Linie eine bedeutungstiftende Ressource sozialer Praxis, systematisch miteinander verknüpft. Als fundamental erweist sich Bourdieu – so Dreyfus und Rabinow – metaphysische Annahme, der Mensch sei in erster Linie ein Wesen, das um den eigenen Vorteil kämpft. Die wahre Natur des Menschen darf kein konstitutiver Bestandteil kollektiver Selbstbilder werden. An einer solchen Position prallt auch der *common sense* scheinbar wirkungslos ab, nach dem nicht *alle* Handlungen *allein* durch den Versuch motiviert sind, »to use the structure of the social field to increase symbolic capital« (Dreyfus/Rabinow 1993: 41).

Damit spielt Kultur in der Theorie der Praxis offensichtlich eine ganz andere Rolle als in der symbolischen Ethnologie von Clifford Geertz. Zunächst fällt auf, dass Bourdieu Schwierigkeiten hat, Phänomene klassenübergreifender Identitätsbildungsprozesse zu analysieren. Dass es Unterschiede in den Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zwischen verschiedenen Klassen gibt, erscheint mir zwar plausibel (wenn man am Begriff der Klasse festhalten will). Allerdings ähneln Klassen in Bourdieus Modell kleinen Kulturen, denen eine klassenübergreifende Identitätsgrundlage zu fehlen scheint. Bourdieu räumt Phänomenen wie Nationalismus und Ethnizität einen erstaunlich geringen Raum in seiner Theorie ein, weil sie durch sein Modell klassenspezifischer Kulturen nicht erklärt werden können. Dagegen scheint die Theorie der Praxis auf den ersten Blick ein robustes Modell *klassenspezifischer* Identitätsbildungen anzubieten. Gerade dies ist aber von Axel Honneth bezweifelt worden, der zeigt, dass die mit dem Modell klassenspezifischer Wahrnehmungs-

und Klassifikationsschemata verbundene Theorie der ›Distinktion‹ eine bemerkenswerte Ambiguität aufweist. Zum einen – so Honneth – üben klassenspezifische Lebensstile und Geschmackseinstellungen instrumentelle Funktionen aus, weil die Akteure durch ihre Anpassung an ihre spezifische Klassenlage die strategisch angemessenen Handlungen ausführen, die zur Verbesserung ihrer sozialen Position beitragen. Zum anderen liege dem Begriff der Distinktion ein gruppenspezifisches Abgrenzungsbedürfnis zu Grunde; der Kampf um Distinktion sei zugleich ein Kampf um die Authentizität einer Lebensform. Während Kultur im ersten Fall nur das Ergebnis unbewusster Handlungsstrategien sei, der symbolische Ausdruck von gesellschaftlichen Kämpfen um Macht, sei Kultur im zweiten Fall Ausdruck kollektiver Identitäten, deren Existenz nicht alleine durch Distinktionsstrategien erklärt werden könne, die nur dazu dienten, die soziale Position zu verbessern. Die Versuche der Akteure, die jeweils eigenen Wertmaßstäbe als allgemein verbindliche auszuweisen, so Honneth, lässt sich in einem Modell, das Distinktion *allein* als symbolisches Ergebnis strategischen Kalküls begreift, nicht konzeptualisieren, da im Rahmen dieses Modells eine soziale Klasse die eigene Alltagskultur an die gesellschaftlich dominanten Lebensstile anzupassen versuche. Deshalb müsse Bourdieu einen Zusammenhang zwischen symbolischen Ausdrucksformen und kollektiver Identitätsbildung postulieren, um zu erklären, warum soziale Gruppen über längere Zeiträume an ihren Geschmacksvorstellungen und Lebensstilen festhalten. Diese Kategorie bleibe jedoch unbegriffen in einer Theorie, die alle sozialen Beziehungen als Kämpfe um Kapital betrachte (Honneth 1984: 177-179).

Honneths Kritik ist ihrerseits von Markus Schwingel kritisiert worden wegen ihrer Nähe zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Schwingel 1993: 172). Tatsächlich unterscheidet Honneth einen ökonomischen Verteilungskampf als eine Auseinandersetzung zwischen allein auf ihren Nutzen bedachter Gegner von einem moralisch-praktischen Kampf als eine Auseinandersetzung, in der die jeweiligen Kontrahenten um die normative Zustimmung der anderen Seite ringen würden und die mit Kämpfen um Kapital nicht vergleichbar seien. Doch man muss den Annahmen von Habermas nicht folgen, um Honneths Kritik zuzustimmen, dass Bourdieu Prozesse kollektiver Identitätsbildung nur unzureichend berücksichtigt. Honneth geht es zumindest auch um Lebensstile als Ausdruck miteinander konkurrierender Kulturmodelle (Honneth 1984: 179), und diese Kritik an Bourdieu erscheint mir berechtigt: Im Rahmen der Theorie der Praxis spielt Kultur als bedeutungstiftende Ressource nur eine untergeordnete Rolle. Für Bourdieu ist die Interpretationsfähigkeit der Akteure nur ein Nebenaspekt; die Erklärung sozialer Praxis ergibt sich für Bourdieu in erster Linie über die Einsicht in die Strategiefähigkeit der Akteure (Reckwitz 1997; LiPuma 1993; Dreyfus/Rabinow 1993). Dem *native point of view* müssen die tatsächlichen Mechanismen sozialer Praxis unbewusst bleiben, damit sich diese Mechanismen reproduzieren können. Zwar ist das bedeutungstiftende Element von Kultur für Bourdieu damit von zentraler ›Bedeutung‹ für sein Modell sozialer Integration, weil nur

dadurch die ›Analytik der Kämpfe‹ (Schwingel) verschleiert werden kann. Allerdings besteht das bedeutungsstiftende Element von Kultur in erster Linie darin, die Grundkategorie sozialer Praxis – den Konflikt – zu verschleiern und nicht, dem Leben einen Sinn zu geben und identitätsbildend zu wirken, auch unabhängig von Distinktion und Konflikt.

KAPITEL III: DIE TRANSFORMATION DER ETHNOLOGIE UND DIE GLOBALISIERUNG DES KONSUMS: GEERTZ UND BOURDIEU IM KONTEXT

1. Bedeutung, Konflikt und kulturelle Homogenität

Die symbolische Ethnologie von Clifford Geertz und die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu entwickeln in einigen wichtigen Punkten sehr ähnliche Sichtweisen auf die soziale Welt. Im Folgenden möchte ich einige gemeinsame Perspektiven der Theorien analysieren: (1) die Betonung auf übersubjektive Strukturen in der sozialen Welt; (2) die gleichzeitige Berücksichtigung einer subjektiven Perspektive des Akteurs; (3) die Frontstellung zu Theorien rationaler Wahl; (4) die konstitutive Rolle sozialer Praxis; sowie (5) der Fokus auf soziale Integration und Reproduktion der sozialen Welt. Im Rahmen dieser gemeinsamen Stoßrichtungen der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis offenbaren sich allerdings auch deutliche Unterschiede zwischen den beiden Forschungsprogrammen.

Erstens betrachten sowohl Geertz als auch Bourdieu den sozialen Akteur als eingebettet in übersubjektive Strukturen. Im Rahmen seiner ›Kultur-als-Text‹-Theorie vertritt Geertz den Ansatz eines handlungsleitenden kulturellen Textes, dem eine öffentliche Bedeutung zukommt. Im Mittelpunkt sozialwissenschaftlicher Analyse stehen deshalb nicht individuelle mentale Sinnfaktoren, sondern kollektive, allgemein geteilte kulturelle Schemata. Diese Schemata schlagen sich nieder in symbolischen Formen, also Worten, Bildern, Institutionen und Verhaltensweisen, mit denen die Menschen sich vor sich selbst sowie vor anderen darstellen (gDB: 293). Auch in seinem Ansatz der *models of* und *models for* konzeptualisiert Geertz Kultur als bedeutungsstiftenden Hintergrund sozialer Praxis und zugleich als handlungsleitende Ressource. Damit geht Geertz nicht nur über subjektphilosophische und phänomenologische Ansätze hinaus, die die Handlungs- und Interpretationsfähigkeit einzelner Bewusstseins voraussetzen und untersuchen, sondern setzt sich auch vom methodologischen Individualismus des *homo oeconomicus* ab, der Sozialität eher als das Ergebnis von Aushandlungsprozessen nutzenmaximierender Individuen versteht. In diesem Sinne führt die symbolische Ethnologie die durkheimianische Tradition der Soziologie fort, die darin besteht, Sozialität als Voraussetzung individuellen Handelns zu betonen. Geertz gibt diesem Argument eine dezidiert kulturtheoretische Wendung, im Gegensatz etwa zu Talcott Parsons, der in *The Structure of Social Action* (1937) die in Durkheims Soziologie angelegte These eines normativen Konsenses weiter ausarbeitet.

Auch die Theorie der Praxis betont die Einbettung der Akteure in übersubjektive Strukturen. Die kollektiven Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata werden nach Bourdieu durch den Habitus bereitgestellt. Der Habitus ist ein Konzept, das sich von der Subjektphilosophie Sartres und anderen voluntaristischen sowie subjektivistischen Strömungen in der Philosophie und in den Sozial- und Kulturwissenschaften absetzt. Nach Bourdieu verfehlen der Voluntarismus Sartres, die Phänomenologie und die *Rational-Choice*-Theorien gleichermaßen den Gegenstand des Sozialen. Die Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit einzelner Akteure gründet in der Theorie der Praxis nicht in einem intentionalen Bewusstsein, sondern in Dispositionen, die im Rahmen alltäglicher, routinierter sozialer Praxis handlungsleitend werden. Obwohl der Habitus übersubjektiv ist – beispielsweise ist er in ausdifferenzierten Klassengesellschaften klassenspezifisch –, konzeptualisiert ihn Bourdieu nicht als kulturellen Text im Sinne Geertz'. Im Unterschied zu Geertz' Aussagen in ›Deep Play‹ und *Negara* versteht Bourdieu den Habitus als inkorporierte, im Körper verankerte Dispositionen, die zwar durch fortgesetzte soziale Praxis letztlich einen öffentlichen Status besitzen, jedoch nicht mit einem autonomen Text verwechselt werden sollten, dessen Sinngehalt unabhängig von einzelnen Akteuren existiert. Obwohl der Habitus über die Sinnzuschreibungen und die Handlungspraxis einzelner Akteure hinausgeht, reproduziert er sich letzten Endes durch soziale Praxis einzelner Individuen. Das Konzept des Habitus ist deshalb eher vergleichbar mit Geertz' Aussagen über die Modelle von der Welt und Modelle für soziale Praxis – anders als Geertz betont Bourdieu jedoch darüber hinaus (unter anderem im Anschluss an Merleau-Ponty) die Rolle des Körpers für soziale Praxis. Dispositionen sind im Rahmen der Theorie der Praxis im Körper verankert; nicht nur mentale Aktivitäten, sondern auch der Körper ist ›eingebettet‹ in übersubjektive Strukturen.

Zweitens betonen sowohl Geertz als auch Bourdieu die Bedeutung einer subjektiven Perspektive für das Verständnis der sozialen Welt. Interessanterweise entwickeln sowohl Geertz als auch Bourdieu diese These in einer Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss. Der Strukturalismus hat für Bourdieu dabei eine größere Bedeutung als für Geertz. Lévi-Strauss gibt der französischen Ethnologie ein eigenständiges Paradigma, das Bourdieu dabei hilft, sich von der akademischen Philosophie Frankreichs abzugrenzen. Darüber hinaus ist das Werk Bourdieus viel stärker vom Strukturalismus beeinflusst als die symbolische Ethnologie, die ihrerseits mehr der Sozialphänomenologie verdankt. Zu Recht hat Andreas Reckwitz deshalb die symbolische Ethnologie der interpretativen Richtung der Kulturtheorien zugeordnet, während Bourdieu für Reckwitz das bislang avancierteste Beispiel einer (neo)strukturalistischen Kulturtheorie ist (Reckwitz 2000). Im Gegensatz zu Lévi-Strauss betont Bourdieu eine subjektive Akteursperspektive, die die vielfältigen Strategien in den Blick bekommen möchte, mit denen Akteure soziale Regeln auf ihre Weise auslegen und sie zu ihrem Vorteil manipulieren. Bourdieu gibt dabei weder eine kollektive oder übersubjektive Sicht auf die

soziale Welt auf – beispielsweise zugunsten eines phänomenologischen oder transzendentalphilosophischen Ansatzes –, noch reichert er den Strukturalismus mit Elementen der *Rational-Choice*-Theorie an. Der Habitus ist zugleich Ausdruck der übersubjektiven Strukturen der sozialen Welt und Grundlage der individuellen Handlungsfähigkeit der Akteure. Damit versucht Bourdieu die ›Mikro‹-Perspektive der Sozialphänomenologie mit der ›Makro‹-Perspektive des Strukturalismus zu verknüpfen.

Clifford Geertz' Verhältnis zum Strukturalismus ist distanzierter. Aus Geertz' Perspektive ist der Strukturalismus zu formalistisch und ignoriert die sinnhafte Organisation der sozialen Realität. Wie auch Bourdieu betont Geertz die ›Perspektive des Akteurs‹, und wie Bourdieu kritisiert Geertz das Programm von Lévi-Strauss aus dem Blickwinkel der Sozialphänomenologie. Geertz versucht aber nicht, das sozialphänomenologische mit dem strukturalistischen Forschungsprogramm zu verknüpfen. Die Theorie der Praxis ist ja gerade durch die Betonung der Relationalität des Sozialen immer noch tief im Strukturalismus verwurzelt; die interpretative Ethnologie setzt sich gegen den strukturalistischen Formalismus viel radikaler ab als die Theorie der Praxis. Der *Micro-Macro-Link* ist im Rahmen der Theorie der Praxis die Verbindung zwischen ›objektivistischem‹ Strukturalismus und ›subjektivistischer‹ Phänomenologie. Geertz ist aber weniger als Bourdieu darum bemüht, eine ›Mikro‹- mit einer ›Makro‹-Perspektive zu verbinden, obwohl es natürlich *auch* ein solches Programm bei Geertz gibt, das sich jedoch vorab im interpretativen Paradigma bewegt: Es geht also um die Beziehung zwischen der individuellen Interpretations- und Handlungsfähigkeit einzelner Akteure und den übersubjektiven, gleichsam öffentlichen Symbolen.

In Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie geht freilich die subjektive Perspektive des Akteurs verloren – die These, Kulturen seien Texte, überspringt die individuelle Interpretationsfähigkeit der Akteure. Im Rahmen dieses Paradigmas muss davon ausgegangen werden, dass soziale Praxis einen existierenden Text im Grunde nur reproduzieren kann – wie dies geschieht, bleibt jedoch konzeptuell ungeklärt: »Stillschweigend muss aber auch der Textualismus voraussetzen, dass die fraglichen Symbole und Symbolsequenzen eine soziale Bedeutung nur dadurch erlangen können, dass die Anwender der kulturellen Artefakte sie gleichgerichtet auf bestimmte Weise verstehen« (Reckwitz 2000: 587). In Geertz' Ansatz der *models of* und *models for* spielt deshalb eine subjektive Perspektive eine größere Rolle als in seiner ›Kultur-als-Text‹-Theorie. Doch wichtiger als die Verknüpfung von ›Mikro‹- und ›Makro‹-Perspektive erscheint Geertz sein Argument gegen den Strukturalismus und die kognitive Ethnologie, dass sich Kultur nicht in den ›Köpfen‹ der Akteure befindet, sondern öffentlich ist und in fortgesetzter sozialer Praxis immer wieder aktualisiert wird.

Drittens können sowohl die Theorie der Praxis als auch die symbolische Ethnologie als Kritik an Theorien rationaler Wahl gelesen werden. Dies ist bei Bourdieus Programm deutlicher als bei Geertz' interpretativem Paradigma. In der Theorie der Praxis hat bewusstes, intentionales Handeln nur einen gerin-

gen Stellenwert. Bourdieu betont, dass soziale Praxis nicht als das Ergebnis bewusster Kalkulation betrachtet werden kann. Zwar gibt es auch in Bourdieus Ansatz Strategien, doch sind diese nicht zu verwechseln mit dem Handlungsmodell, das in *Rational-Choice*-Theorien entwickelt wird. Vielmehr sind Strategien eng verknüpft mit den weitgehend unterbewusst wirkenden Dispositionen des Habitus. Bei Clifford Geertz finden sich zwar keine weitschweifigen Attacken gegen Theorien rationaler Wahl; dennoch befindet sich das interpretative Programm von Geertz in einer scharfen Frontstellung zu *Rational-Choice*-Theorien. Im Mittelpunkt des Geertz'schen Programms steht die Frage nach dem *native point of view*, der ›Perspektive des Akteurs‹ fremder Kulturen, die von der Überzeugung geprägt ist, dass es überhaupt ›andere‹ Kulturen gibt, die voneinander unterschieden, also eigenständig sind. Nach dieser Überzeugung, die vor allem Herder viel verdankt, sind Menschen eingebunden in kollektive Sinnsysteme, die sich nicht reduzieren lassen auf das Kalkül der strategischen Rationalität oder der Nutzenmaximierung. Kultur verweist auf die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz. Es gibt auch im Geertz'schen Programm nutzenmaximierendes Handeln, doch ist Kultur nicht nur ein Epiphänomen von Strategien; vielmehr sind die Strategien selbst eingebettet in kulturelle Schemata. Im Unterschied zu Bourdieu interessiert sich Geertz kaum für (strategisches) Handeln, sondern für kollektive Sinnsysteme; deshalb finden sich in der symbolischen Ethnologie nur Ansätze einer ausgearbeiteten Handlungstheorie. Hier ist die Theorie der Praxis handlungstheoretisch reichhaltiger, weil das Konzept der Strategie ein integraler Bestandteil der Theorie des Habitus ist. Geertz' Abgrenzung von Theorien rationaler Wahl ist also – anders als Bourdieus Kritik – nicht handlungstheoretisch motiviert, sondern durch das Ziel der interpretativen Ethnologie, kulturelle Eigenständigkeit ›dicht beschreiben‹ zu können.

Viertens betonen sowohl Geertz als auch Bourdieu die konstitutive Rolle sozialer Praxis. Dies bedeutet an dieser Stelle vor allem, dass sie soziale Praxis als den ›Ort‹ des Sozialen konzeptualisieren. Im Falle Geertz' gilt dies natürlich mit der Einschränkung, dass sein in ›Deep Play‹ und *Negara* entwickelter Textualismus im Gegensatz zu seinen eher praxistheoretischen Aussagen steht. Diese letzteren Aussagen betonen jedoch – mit expliziter Bezugnahme auf Wittgensteins Spätwerk –, dass kulturelle Formen »ihre Bedeutung von der Rolle [...], die sie in einer fortgesetzten Lebensform spielen, [erhalten,] und nicht aus den inneren Beziehungen, in denen sie zueinander stehen« (gDB: 25). Geertz ist der Auffassung, dass Kultur erst dann ›bedeutsam‹ und ›real‹ wird, wenn Menschen handeln. Symbole erhalten ihre Bedeutung nicht relational zueinander, sondern im Kontext ihrer *Verwendung*. Kultur ist in dieser Version der symbolischen Ethnologie kein autonomer Text, der quasi über den Köpfen der Subjekte schwebt; vielmehr ist der ›Ort‹ von Kultur die fortgesetzte soziale Praxis der Akteure, die konsequenterweise im Mittelpunkt der Analyse stehen muss.

Auch Bourdieus Theorie der Praxis setzt sich von Theorien ab, die über-subjektive Strukturen vom Subjekt abkoppeln. Der Ort des Sozialen ist weder

die Gesellschaft noch ein intentionales Bewusstsein. Vielmehr steht im Mittelpunkt der Theorie der Praxis das Zusammenspiel von Habitus und Feld. Bourdieu richtet seine Aufmerksamkeit auf die Verhaltensweisen von Akteuren in wechselnden Handlungsumwelten, also unterschiedlichen sozialen Feldern. Handlungsleitend ist dabei der Habitus, also übersubjektive Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata. Diese Schemata existieren nicht unabhängig von den Akteuren, sondern drücken sich aus in sozialer Praxis der Akteure; besondere Aufmerksamkeit muss also den Verhaltensweisen der Akteure zukommen. Im Unterschied zu Geertz betont Bourdieu zusätzlich, dass die Dispositionen des Habitus letztlich körperlich verankert sind. Soziale Praktiken sind in der Theorie der Praxis zuallererst routinisierte Handlungsweisen des Körpers; sie sind zugleich übersubjektiv *und* im Körper des Akteurs »eingeschrieben«.

Fünftens steht sowohl in der symbolischen Ethnologie als auch in der Theorie der Praxis soziale Integration und Reproduktion im Mittelpunkt. Zentral für die Erklärung sozialer Reproduktion erscheinen im Anschluss an Reckwitz' Analyse Geertz' und Bourdieus Annahmen über routinisierte Alltagspraxis, schemageleitetes Handeln sowie kulturelle Homogenität (Reckwitz 2000: 619-621).¹ Darüber hinaus offenbaren sich hier aber die deutlichsten Gegensätze zwischen diesen Positionen. Bourdieus Theorie der Praxis ist, wie auch Berard argumentiert, ein Konfliktmodell sozialer Realität: Kultur wird hier in erster Linie als Medium betrachtet, in dem Macht ausgeübt wird und Verteilungskämpfe um Kapital betrieben werden. Die symbolische Ethnologie ist ein konträres Gesellschaftsmodell, das Berard Existenzmodell nennt: Geertz charakterisiert Kultur als ein in erster Linie bedeutungsstiftendes Produkt der menschlichen Evolution, das ein universales menschliches Bedürfnis nach Sinn befriedigt (Berard 1999). Diese unterschiedlichen Gesellschaftsmodelle haben konträre Theorien sozialer Integration zur Folge. Während Kultur für Geertz die fundamentale Kategorie ist, die soziale Integration – durch sinngebende Rituale und habitualisierte Alltagspraxis – erst ermöglicht, versteht Bourdieu Kultur als Arena symbolischer Kämpfe, die jedoch, um ihre Wirksamkeit entfalten zu können, verschleiert werden müssen.

In Kapitel I und II habe ich bereits einige fragwürdige Aspekte der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis analysiert. Um diese Aspekte soll es im Folgenden nochmals gehen – denn es zeigt sich, dass die Ansätze von Geertz und Bourdieu in durchaus vergleichbare Schwierigkeiten geraten. Als fragwürdig betrachte ich insbesondere: (1) die zu geringe Rolle von bewusstem Kalkül und Selbstreflexivität; (2) die einseitigen Konzeptualisierungen der Natur des Menschen; (3) die Annahmen über kulturelle Homogenität. Geertz' und Bourdieus Aussagen über kulturelle Homogenität sind auch der Ausgangspunkt für die Einbettung der Ansätze in die »Ethnologie des Kon-

1 Für Reckwitz ist übrigens der Begriff »soziale Integration« unpassend, weil er auf die Notwendigkeit einer konsensualen Abstimmung der Akteure für soziale Reproduktion verweise (Reckwitz 2000: 619). Diese Implikationen des Begriffs »soziale Integration« werden hier nicht übernommen.

sums«, die Diskussionen über kulturelle Globalisierung sowie in die *writing-against-culture*-Debatte in den folgenden Abschnitten.

In ihrer Absetzung von Theorien rationaler Wahl schießen sowohl Geertz als auch Bourdieu *erstens* über ihr Ziel hinaus, ein plausibles Modell der sozialen Realität zu entwerfen. Geertz lenkt zu Recht die Aufmerksamkeit auf die sinnhafte Organisation der Wirklichkeit; doch es erscheint verfehlt, zugunsten der Kategorie Kultur auf strategisches Handeln im Theoriedesign zu verzichten. Es ist unklar, welchen Status nutzenmaximierendes Handeln und Selbstreflexivität im Rahmen der symbolischen Ethnologie tatsächlich haben. Ein Problem ist natürlich, dass Geertz' Textualismus nicht mit seinen praxistheoretischen Aussagen zusammenfällt. Wenn Lutz Ellrich mit seiner Rekonstruktion von Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie Recht hat, ist im Grunde der gesamte Ansatz der symbolischen Ethnologie eine Theorie der Selbstreflexivität:

»Gesellschaften müssen sich [...] die symbolischen Grundbausteine ihres kollektiven Seins angemessen präsent halten, d.h. sie müssen sich mit der Wahrheit über sich selbst konfrontieren. Aber sie müssen sich diese Wahrheit nicht buchstäblich mitteilen. Sie können [...] sich wesentliche Aspekte ihres (sozial konstitutiven) Selbstverständnisses *indirekt* vor Augen halten« (Ellrich 1999: 302).

In welchem Verhältnis diese indirekte, latente (kollektive) Selbstreflexivität jedoch zu bewusster (individueller) Selbstreflexivität steht, bleibt weitgehend unklar – insbesondere auch unter Einbeziehung von Geertz' eher »wittgensteinianischen«, praxistheoretischen Aussagen. Im Rahmen der Theorie der Praxis sind bewusstes Kalkül und Selbstreflexivität gleichsam ein Epiphänomen, doch deren Status ist immerhin genauer zu bestimmen als in der symbolischen Ethnologie. Bourdieu koppelt selbstreflexives, bewusstes Handeln von den Operationen des Habitus ab – vor allem in Krisensituationen, so Bourdieu, sind die habituellen Dispositionen weniger bedeutend als das bewusste Kalkül. Gegen diese Handlungstheorie kann eingewandt werden, dass die habituellen Dispositionen und bewusstes Handeln viel enger miteinander verknüpft sind, als dies Bourdieu postuliert. Es soll an dieser Stelle also nicht darum gehen, die Grundidee Bourdieus (und Geertz'), dass viele alltäglichen Handlungen nicht das Ergebnis bewusster Kalkulation sind, durch das Konzept eines nutzenmaximierenden, körperlosen Subjekts zu ersetzen, das sich über all seine Handlungen vollständig bewusst ist.

Dies zeigt sich übrigens auch daran, wie fruchtbar beispielsweise die Theorie der Praxis für die Analyse von Modernisierungsprozessen gemacht werden kann. Scott Lash (1994) argumentiert, dass die Theorie »reflexiver Modernisierung« gerade von Bourdieus Ansatz profitieren kann, weil die Theorie der Praxis die Aufmerksamkeit auf die inkorporierten, auf den sozialen Raum rückbezogenen Dispositionen richtet. Bourdieus »reflexive Anthropologie« bietet – so Lash – eine Alternative zu Ulrich Becks und Anthony Giddens' Konzept reflexiver Modernisierung. Bourdieus »Soziologie der ontologischen Grundlagen [...] unserer bewussten Handlungen« (Lash 1994: 265) versteht

Reflexivität nicht als quasi objektives, kognitives Wissen über soziale Strukturen; Reflexivität impliziert vielmehr eine Reflexion auf die unterbewussten Kategorien der Wahrnehmung, des Denkens und des Handelns. Ungeklärt ist allerdings, unter welchen Bedingungen dies geschieht und wie dies im Rahmen einer Praxistheorie konzeptualisiert werden kann (Adkins 2003).

Nützlich erscheint hier die Idee, nicht einfach die Existenz eines bewussten Kalküls und einer Selbstreflexivität anzunehmen, die zusätzlich zu den Dispositionen des Habitus existiert. In seiner Auseinandersetzung mit der Theorie der Praxis argumentiert Nick Crossley mit Verweis auf Merleau-Ponty, dass auch Selbstreflexivität letztlich Teil des Habitus ist, dass also Reflexivität und bewusstes Kalkül nicht losgelöst von habituellen Dispositionen analysiert werden können (Crossley 2001). Einen ähnlichen Weg im Anschluss an Bourdieu beschreiten Noble und Watkins (2003) mit ihrem Mehr Ebenenmodell verschiedener, miteinander verknüpfter ›Bewusstseinsstufen‹ (sie unterscheiden dabei zwischen *agentive reflection*, *bodily attention* und *practical sense*). Diese Arbeiten zeigen, dass der fragwürdige Status von Selbstreflexivität in der Theorie der Praxis nicht dazu verleiten sollte, Bourdieus Ansatz einfach zu verwerfen. Dies ließe sich hier auch für Geertz' symbolische Ethnologie zeigen, denn gerade Lashs These, dass Reflexivität in modernen Gesellschaften ein fundamental *hermeneutischer* und auch *ästhetischer* Prozess ist, verweist auf die interpretativen Grundlagen der symbolischen Ethnologie.

Lassen sich jedoch Geertz' und Bourdieus Ansätze miteinander verbinden? Damit ist eine grundlegende Frage angesprochen, die zum *zweiten* gemeinsamen fragwürdigen Aspekt der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis führt. Die Frage, ob Geertz' und Bourdieus Ansätze gewissermaßen synthetisiert werden können, stellt sich insbesondere deshalb, weil die beiden Theorien einen jeweils sehr einseitigen und zugleich fundamental unterschiedlichen Blick auf die soziale Welt eröffnen. Der Hauptunterschied zwischen der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis liegt in ihren inkompatiblen Annahmen über die Natur des Menschen – die Stärken der jeweiligen Ansätze verweisen wechselseitig auf ihre Schwächen. Geertz vertritt ein *overculturalized concept of man*; Kultur scheint für Geertz alle Vorgänge in einer Gesellschaft zu bestimmen. Bourdieu betrachtet im Gegensatz zu Geertz Kultur nicht als Explanans sozialer Praxis und stellt eine Kategorie in den Mittelpunkt, die Geertz kaum berücksichtigt: soziale Praxis als Kampf und soziale Interaktion als Konflikt. Da Bourdieu jedoch diesen Kategorien zu viel Gewicht beimisst, entgleiten seiner Analyse wichtige Erkenntnisse der symbolischen Ethnologie, vor allem, dass Kultur auch jenseits symbolisch vermittelter Kämpfe um Kapital sinngebend ist. Deshalb ist es wohl nicht ohne weiteres möglich, beide Ansätze miteinander zu verbinden. Die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis sollten vielmehr in erster Linie als *analytische Perspektiven* verstanden werden, die bestimmte Ausschnitte der sozialen Realität ›einfangen‹ können. Diese Sichtweisen der sozialen Welt sollten aber immer unter der Prämisse verstanden werden, dass sie auf sehr

voraussetzungsreichen Annahmen über die Natur des Menschen basieren. Gerade eine kombinierte Anwendung beider Ansätze in der empirischen Forschung kann jedoch, wie ich glaube, gerade aufgrund der Unterschiedlichkeit der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis zu interessanten Ergebnissen führen.

Ich werde im weiteren Verlauf der Argumentation den *dritten* fragwürdigen Aspekt der beiden Theorien in den Mittelpunkt rücken, also Geertz' und Bourdieus Annahmen über kulturelle Homogenität. Die Vorstellung von Geertz, dass ein allgemein geteilter, also homogener kultureller Text handlungsleitend ist, und die Annahme Bourdieus eines klassenspezifischen homogenen Habitus können als unzulässige Reduktion einer komplexen kulturellen Wirklichkeit kritisiert werden. Dabei sind sowohl Geertz' als auch Bourdieus Annahmen über kulturelle Homogenität nicht auf die ›Makro-Ebene beschränkt, also auf die These, es gebe allgemein geteilte kulturelle Schemata; ein wichtiges Merkmal der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis ist vielmehr deren ›mikro‹theoretische Fundierung ihrer Homogenitätsannahmen. Die praxistheoretischen Konzepte der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis analysieren in erster Linie die Anwendung übersubjektiver, homogener kultureller Schemata, jedoch weniger die individuelle, selbstreflexive Umdeutung dieser kollektiven Wissensordnungen sowie die Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme auf der ›Ebene‹ des Akteurs.

Können sich die Ansätze von Geertz und Bourdieu trotz dieser Kritikpunkte als weiterführend für die Analyse kultureller Globalisierung erweisen? In der folgenden Diskussion möchte ich versuchen, zumindest umrisshaft eine Antwort auf diese Frage zu formulieren. Mein Schwerpunkt ist der Begriff ›kulturelle Homogenität‹; allerdings gehen mit einer Infragestellung der These kultureller Homogenität auch Zweifel an der Geschlossenheit und Statik von Kultur sowie an der Nützlichkeit von Analysen sozialer Integration und Reproduktion einher. Diese Zweifel werden in erster Linie in den Diskussionen über kulturelle Globalisierung geäußert. Um auch die disziplinäre Bedeutung dieser Infragestellung klassischer Kulturkonzepte zu beleuchten, untersuche ich zunächst eine wichtige konzeptuelle Quelle von Theorien kultureller Globalisierung: die *anthropology of consumption*. Geklärt werden soll insbesondere, ob schon die ›Ethnologie des Konsums‹ der 1970er und 1980er Jahre wichtige Annahmen ›klassischer‹ ethnologischer Kulturtheorien in Frage stellt (Abschnitt 2). Im Anschluss daran stelle ich einige zentrale Ansätze kultureller Globalisierung vor (Abschnitt 3) und analysiere abschließend, ob die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis durch diese Transformation der Ethnologie entbehrlich werden oder immer noch wichtige Impulse für die Analyse kultureller Globalisierungsprozesse liefern können (Abschnitt 4).

2. Die *Anthropology of Consumption*

Die Entdeckung des Konsums

Die selbstreflexive Bewegung in der Ethnologie hat die erkenntnistheoretischen und die methodologischen Grundlagen des Faches in Frage gestellt. Darüber hinaus ist auch eine Diskussion über den Erkenntnisgegenstand der Ethnologie in Gang gekommen. Es ist deutlich geworden, dass es das kulturell ›Andere‹ oder das kulturell Fremde nicht mehr zu geben scheint – oder zumindest: dass der ursprüngliche Erkenntnisgegenstand der Ethnologie neu definiert werden muss. Gemeint ist natürlich zunächst die Entdeckung fremder Aspekte in der eigenen Lebenswelt. In den *cultural studies* wird das Fremde nicht mehr in erster Linie in anderen, geographisch fernen Kulturen gesucht, sondern in der eigenen Gesellschaft (vgl. Niekisch 2002). Diese Perspektive ist auch für die Ethnologie zunehmend wichtig geworden und schlägt sich mittlerweile auch institutionell in der Etablierung einer ›Europäischen Ethnologie‹ nieder. Gemeint ist aber auch die Beobachtung einer wohl radikalen Änderung der Lebensverhältnisse von Kulturen, die vielleicht irgendwann einmal isoliert gewesen sein mögen. Die zunehmende weltweite wirtschaftliche, politische und kulturelle Verflechtung sozialer Gruppen ist dabei weniger umstritten als die Frage, ob es isolierte Gesellschaften jemals gegeben hat. Die Annahme, dass dies so war, ist eine Grundlage sowohl strukturfunktionalistischer wie auch kulturrelativistischer Theoriebildung in der Ethnologie und wurde bekanntlich bereits vor über 20 Jahren von Eric Wolf kritisiert (Wolf 1982).

Die Frage nach einem adäquaten Erkenntnisgegenstand hat also zwei an dieser Stelle relevante Aspekte. Einerseits stellt sich die Frage, wie die Ethnologie mit den momentanen weltweiten kulturellen, ökonomischen und politischen Veränderungen umgeht bzw. ob sie Konzepte entwickelt, die in der Lage sind, die Analyse von Kultur und Gesellschaft diesen veränderten Lebensbedingungen anzupassen. Andererseits ist fraglich, ob gewisse grundlegende Konzepte in der Ethnologie, vor allem das Paradigma kultureller Geschlossenheit, jemals etwas mit der Realität zu tun hatten. Besonders deutlich werden die Konsequenzen dieser zweiseitigen Bedrohung des ethnologischen Erkenntnisgegenstandes in der wirtschaftsethnologischen Theorie der Gabe, aus der sich sukzessive die Theorie des Konsums entwickelte, ohne die Theorie der Gabe damit zu ersetzen. Traditionellerweise beschäftigt sich die Ethnologie mit vorkapitalistischen Gesellschaften, die eher gekennzeichnet sein sollen durch Gaben- als durch Warentausch. Ein Meilenstein in der wirtschaftsethnologischen Beschäftigung mit Gabe und Tausch waren die Forschungen Bronislaw Malinowskis; seine Analyse des rituellen Ringtausches von teilweise nützlichen und teilweise magisch aufgeladenen Prestigegütern, der so genannte *kula*-Ring, erwies sich als bedeutsam für die Entwicklung der Wirtschaftsethnologie im Allgemeinen und für die Entwicklung der Theorie der Gabe im Besonderen (Malinowski 1922).

Malinowskis Forschungsergebnisse wurden wenig später von Marcel Mauss in seiner großen Studie *Essai sur le don* verallgemeinert; der Ringtausch erschien als hervorstechendes Beispiel für ein offenbar universales Prinzip sozialer Praxis (Mauss 1924). Die Ursprünglichkeit, die Malinowski in den Tauschmechanismen des *kula* zu erblicken glaubte, die phänomenologisch orientierte Theorie des Gabentausches von Mauss oder ihre strukturalistische Umdeutung und Ausweitung durch Lévi-Strauss führte zu einer (zumindest analytischen) Unterscheidung zwischen Gaben und Waren sowie zuweilen sogar zu der Annahme einer Existenz von Gaben- und Warengesellschaften. Dieser Gegensatz erschien zunächst als Anknüpfungspunkt der Ethnologie, ihren Gegenstand zu definieren. Doch es zeigte sich, dass der Gegensatz zwischen Gaben und Waren nicht ganz unproblematisch ist. Im Folgenden möchte ich drei problematische Aspekte dieses Gegensatzes vorstellen: (1) die Unterscheidung von Gaben- und Warengesellschaften; (2) die moralische ›Aufladung‹ der Gabe als Vergesellschaftungsinstitution; (3) die Konzentration auf das Austauschverhältnis und die gleichzeitige Vernachlässigung der Rolle von Objekten.

Erstens erscheint es verfehlt, ganze Gesellschaften als Gaben- oder Warengesellschaften zu charakterisieren. Zunächst fällt die oft implizit unterstellte Theorie einer universalen Entwicklung von Gaben- zu Warengesellschaften mehr und mehr in sich zusammen. Eine solche Evolutionstheorie geht auf Mauss' *Essai* zurück, in dem eine dreistufige Evolutionstheorie entworfen wird: »The broad outline of the evolution which Mauss traces is from ›total prestations‹ consisting of an exchange between groups in which material goods are only one item amongst a whole range of non-economic transfers, to gift exchange between persons as representative of groups, to modern market exchange between individuals« (Parry 1986: 457). Nach dieser Lesart sind moderne Gesellschaften Warengesellschaften, der vorläufige Endpunkt sozio-kultureller Evolution, die ihren Ausgangspunkt in Gesellschaften nahm, die gekennzeichnet waren durch Systeme totaler Leistungen. In der Ethnologie hat Mauss' Konzept der Gabe natürlich einen hohen Stellenwert, doch sein evolutionstheoretisches Argument gehört zu den problematischsten Aspekten dieser Theorie. In einem einflussreichen Beitrag über vorkoloniale Gesellschaften Melanesiens stellt beispielsweise Alfred Gell die Hypothese auf, dass heutige *ceremonial exchange institutions* in Melanesien ein symbolisches Desiderat vorkolonialen Tauschhandels sind. Damit stellt Gell die evolutionistische These auf den Kopf, Warengesellschaften hätten sich aus Gabengesellschaften entwickelt (Gell 1992). Gells Arbeit ist nur ein Beispiel für die weitreichende Skepsis in der Ethnologie gegenüber der evolutionstheoretischen These, Gabengesellschaften würden sich im Laufe einer universalen Entwicklung in Warengesellschaften transformieren.

Darüber hinaus lässt sich empirisch nachweisen, dass gesellschaftlich dominante Austauschprinzipien wie Gaben- und Warentausch oftmals instabil sind und sich schnell wandeln können. In seiner Analyse von Tauschprozessen zwischen der Küsten- und Inlandsbevölkerung auf den Trobriandinseln

kommt Keith Hart zu dem Ergebnis, dass sich ein zeremonieller Tausch zwischen lokalen Anführern (die die jeweiligen sozialen Gemeinschaften repräsentieren) mit Tauschhandel zwischen Individuen abwechselt, abhängig von der Stabilität der politischen Beziehungen zwischen den sozialen Gemeinschaften. Der Tauschhandel zwischen diesen Gemeinschaften setzt eine hohe politische Stabilität voraus, währenddessen der zeremonielle Tausch diese Stabilität erst herstellen soll (Hart 1986). Eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Austauschformen sollte also nicht in eine zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsformen überführt werden, die auf diesen Austauschformen beruhen (Thomas 1991). Nicholas Thomas kritisiert an den wirtschaftsethnologischen Studien über die Gabe, dass der Kontext des Kolonialismus oftmals aus dem analytischen, enthistorisierten Raster Gabe/Ware herausfällt. Diese Enthistorisierung befördert allerdings – so Thomas – eine essentialisierende Beschreibung indigener Gesellschaften als Gabengesellschaften, deren kulturelle ›Logik‹ inkompatibel sei mit dem westlichen Kapitalismus. Für Thomas ist deshalb vor allem die Analyse von Austauschprozessen *zwischen* Gesellschaften relevant. Dabei geht es ihm nicht um die These, durch den Kolonialismus würden sich Gabengesellschaften in Warengesellschaften transformieren. Vielmehr argumentiert Thomas gegen *grand theories*, die spezifische historische Fälle in ein vorab festgelegtes Raster einfügen wollen. Zwar plädiert auch Thomas für die Beibehaltung der analytischen Unterscheidung Gabe/Ware, doch erhält diese Unterscheidung ihren heuristischen Wert erst in der empirischen Analyse konkreter Austauschprozesse.

Worin besteht nun eigentlich der Unterschied zwischen Gabe und Ware? Die bekannteste Definition stammt wohl von Christopher Gregory: Beim Gabentausch handele es sich um einen Austausch unveräußerlicher Dinge zwischen voneinander abhängigen Tauschpartnern, beim Warentausch um den Austausch veräußerlicher Dinge zwischen voneinander unabhängigen Tauschpartnern. Gregory hat diese Definition entwickelt, um die gleichzeitige Existenz von Gaben- und Warentausch in Papua-Neuguinea zu analysieren (Gregory 1982, 1997). »It is [...] often assumed that this radical opposition between the principles which underlie the two types of exchange will be reflected in an equally radical contrast in their moral evaluation« (Parry/Bloch 1989: 8). Dies ist das *zweite* Problem der Unterscheidung Gabe/Ware. Parry und Bloch machen darauf aufmerksam, dass in einer ›eingebetteten‹ Ökonomie monetäre Beziehungen wahrscheinlich nicht als ein moralischer Gegensatz zu persönlichen Bindungen repräsentiert werden; ein solcher Blickwinkel repräsentiert eher ›unsere‹ Repräsentation ›unserer‹ Ökonomie. Die radikale Unterscheidung zwischen Gaben- und Warentausch rührt für Parry und Bloch daher, dass ›unsere‹ Ideologie der Gabe in Abgrenzung vom Tausch auf Märkten konstruiert wurde (Parry/Bloch 1989: 9; vgl. auch Rössler 1999: 178). Eine moralische Unterscheidung von Gabe und Ware ist offensichtlich wenig sinnvoll, und tatsächlich ist die Theorie der Gabe dafür kritisiert worden, nicht viel mehr zu sein als eine ideologische Reaktion auf die neoklassische Orthodoxie (Danby 2002; Gudeman 2001; Mirowski 2001). Diese Kritik

erscheint mir in ihrer Pauschalität aber wenig sinnvoll, denn bereits Mauss hat auf die ideologische Konstruktion der reinen Gabe in Abgrenzung zum rationalen Austausch auf Märkten aufmerksam gemacht. Im Mittelpunkt von Mauss' Theorie der Gabe steht die Überlegung, dass in den meisten kulturellen Kontexten Unterscheidungen zwischen Interesse und Desinteresse im Rahmen von Tauschbeziehungen bedeutungslos sind (Parry 1986). Diese These ist beispielsweise von Bourdieu aufgenommen worden, dessen Studien über den Gabentausch in der kabyliischen Gesellschaft die Pointe haben, der Gabe ihren altruistischen Schleier zu entziehen (bSI: 180-204). Damit ist aber nicht nur eine moralische Ambiguität in der Gabe erkannt; gleichzeitig muss auch das Konzept des Warentauschs überdacht werden. Folgerichtig erkennt die Ethnologie den Warentausch nicht allein als destruktive Neuerung des ›weißen Mannes‹, der damit (vielleicht auf eine besonders perfide Art und Weise) die moralische Integrität von *native communities* untergräbt, sondern als Vergesellschaftungsinstitution, die Bedeutung schafft, soziale Beziehungen ermöglicht und sozial integrierend wirkt – oder zumindest wirken *kann*.

Der Gegensatz zwischen Gabe und Ware wird in der neueren Literatur, wenn überhaupt, nur mehr als eine analytische Unterscheidung betrachtet, nicht mehr als ein Gegensatz tatsächlich existierender ›reiner‹ Austauschformen. Hilfreich für eine solche analytische Unterscheidung erscheint mir die Bestimmung von Alfred Gell (1992). Gell definiert Gaben und Waren hinsichtlich ihrer sozialen Kontexte und nicht hinsichtlich der Beziehung zwischen Menschen und Objekten (veräußerlich/unveräußerlich) oder zwischen Menschen (abhängig/unabhängig):

»For our purposes, ›gifts‹ are transactions in objects which occur in the contextual setting of social reproduction through marriage, affinity, and alliance. ›Commodity‹ transactions are transactions in objects in a setting definable as ›trade‹, ›barter‹ and the like. The objective is to understand the linkage between transactions in these two contextual settings« (Gell 1992: 146).

Diese Definition ist übrigens anschlussfähig zur Debatte in der Soziologie über die ›Einbettung‹ wirtschaftlichen Handelns in soziale Kontexte. Eine differenzierungstheoretische Konsequenz der wirtschaftsethnologischen Unterscheidung von Gaben- und Warentausch ist die auf Polanyi (1944) zurückgehende These, dass wirtschaftliches Handeln in traditionellen Gesellschaften in soziale, politische und religiöse Institutionen ›eingebettet‹ ist, währenddessen die Entwicklung des selbstregulierenden Marktes ökonomisches Handeln von seinen sozialen Kontexten ablöst. Polanyi und die neoklassische Ökonomie stimmen in dieser differenzierungstheoretischen Bestimmung moderner Gesellschaften überein, unterscheiden sich jedoch darin, dass Polanyi die Entbettung wirtschaftlichen Handelns als Gefahr für soziale Integration in modernen Gesellschaften ansieht, währenddessen die neoklassische Ökonomie den selbstregulierenden Markt gerade als Grundlage sozialer Integration betrachtet. Wie Jens Beckert zeigt, hat sich aber in der Wirtschaftssoziologie die These durchgesetzt, dass einerseits »auch die Akteure vorindustrieller Gesell-

schaftsordnungen nicht völlig frei von ökonomischen Nutzenüberlegungen« sind (Beckert 1999: 91), und dass andererseits auch wirtschaftliches Handeln in modernen kapitalistischen Gesellschaften nicht allein auf der Grundlage ökonomischer Rationalität zu verstehen ist: Markttransaktionen hängen, so Beckert, von Vertrauen ab sowie von Reziprozitätsvorstellungen, die eingebunden sind in eine bestimmte Kultur sowie in Netzwerkstrukturen. Worin sich ›traditionale‹ und moderne Gesellschaften für Beckert unterscheiden, ist nicht die Frage, *ob* wirtschaftliches Handeln ›eingebettet‹ ist; zur Diskussion stehen vielmehr die *Quellen* der Einbettung:

»Während in vormodernen Gesellschaften Einbettung Ausdruck der sozial gewollten oder auch erzwungenen Begrenzung rein wirtschaftlich orientierter Handlungen war, ist Einbettung in modernen Marktgesellschaften viel stärker eine kontingente, von den Akteuren immer wieder selbst zu schaffende, institutionell häufig nur schwach abgesicherte, zugleich aber notwendige Versicherung gegen die wirtschaftlich dysfunktionalen Folgen von allein an individueller Nutzenmaximierung orientiertem und durch den Marktmechanismus koordiniertem Handeln« (Beckert 1999: 91-92).

In der wirtschaftsethnologischen Literatur zu Gaben- und Warentausch ist die neuere wirtschaftssoziologische Literatur über die Einbettung wirtschaftlichen Handelns meines Wissens kaum rezipiert worden, doch beide Theorieströmungen konvergieren in der These, dass die moralische Unterscheidung zwischen Gaben- und Warentausch hinsichtlich ihrer vergesellschaftenden Wirkung eine ideologische Konstruktion ist, die weder auf moderne noch auf vor-kapitalistische Gesellschaften angewandt werden kann. Gells These, dass sich Gaben- und Warentausch in erster Linie hinsichtlich der sozialen Kontexte unterscheiden, entspricht der wirtschaftssoziologischen Bestimmung unterschiedlicher Einbettungsmechanismen wirtschaftlichen Handelns. Dies bedeutet allerdings auch, dass die Theorie der Gabe nicht *nur* eine zur neoklassischen Ökonomie komplementäre Ideologie ist, sondern eine weiterhin brauchbare analytische Kategorie, die nicht als normativer Gegensatz zur Ware verstanden werden kann (vgl. auch Wagner-Hasel 2000: 41-52).

Doch auch wenn sowohl Gaben- als auch Warentausch als Vergesellschaftungsmechanismen analysiert werden, verbleibt ein *drittes* Problem, das durch die Unterscheidung Gabe/Ware (zuweilen) auftritt. Theorien über Gaben- und Warentausch richten ihre Aufmerksamkeit in erster Linie auf das Austauschverhältnis *selbst*. Deshalb vernachlässigen sie tendenziell die Rolle von Objekten, die getauscht werden (Thomas 1991: 216). Die *anthropology of consumption* rückt demgegenüber weniger den Warentausch als Vergesellschaftungsinstitution in den Mittelpunkt der Analyse, sondern die Ware selbst. Damit setzt sich die ›Ethnologie des Konsums‹ von der Theorie der Gabe ab, in der es in erster Linie um das Austauschverhältnis geht. Vor allem Arjun Appadurai und Daniel Miller haben diese Kritik vorgebracht. »In the anthropological discussion of gift and commodity in general [...] the degree to which the person is implicated in the thing, and the thing has qualities of the person,

is subordinated to the question of how society is constituted in and through exchange« (Miller 1987: 52).

Natürlich ist die Vernachlässigung von Objekten kein konzeptuell notwendiges Element der Theorie der Gabe. Interessanterweise spielen aber Objekte in der Theorie der Gabe vor allem dann eine Rolle, wenn darauf hingewiesen wird, dass es Objekte gibt, die nicht Teil eines Tauschverhältnisses sein können. Sowohl Annette Weiner (1992) als auch Maurice Godelier (1996) richten ihre Aufmerksamkeit auf Objekte, die dem Gabentausch entzogen sind. Reziprozität ist für Godelier und Weiner nicht das alleinige Fundament von Sozialität; vielmehr spielen Objekte, die nicht gegeben oder nur verliehen werden können (für Weiner »inalienable possessions«) eine zentrale Rolle für soziale Integration und Reproduktion sowie der Etablierung sozialer Hierarchien. Die zentrale Rolle, die Reziprozität in Malinowskis *Argonauten* spielt (und nach Mauss' Rezeption dieses Werks in der Wirtschaftsethnologie im Allgemeinen), ist für Weiner in erster Linie ein Desiderat der westlichen politischen Philosophie. Wäre Malinowski im 17. oder 18. Jahrhundert zu den Trobriandinseln gefahren, wären die *Argonauten*, so Weiner, ein anderes Buch geworden und die Wirtschaftsethnologie eine andere Wissenschaft. Insbesondere würde nicht mehr Reziprozität im Mittelpunkt der Theorie der Gabe stehen: »What motivates reciprocity is its reverse – the desire to keep something back from the pressures of give and take. This something is a possession that speaks to and for an individual's or a group's social identity and, in so doing, affirms the difference between one person or group and another« (Weiner 1992: 43).²

Es sind diese drei Probleme, die bei einer Gegenüberstellung von Gaben- und Warentausch auftreten können – die Unterscheidung von Gaben- und Warengesellschaften, die moralische »Aufladung« der Gabe als Vergesellschaftungsinstitution sowie die Konzentration auf Reziprozität und die dazu korrespondierende Vernachlässigung der Rolle von Objekten –, die die »Ethnologie des Konsums« überwinden will. Dabei ist die *anthropology of consumption* zumindest zunächst nicht darauf angelegt, die Theorien über Gaben- und Warentausch zu ersetzen, sondern eine zusätzliche, von Reziprozitätstheorien vernachlässigte Perspektive auf die Ware im Besonderen und auf Objekte im Allgemeinen zu entwickeln. Die Ethnologie hat zwar den Konsum in »vormodernen« Gesellschaften schon seit langem erforscht (oder ihn zumindest als erforschbare Kategorie registriert), doch ein eigenständiges Untersuchungsfeld bildet sich erst in den 1970er Jahren heraus. Der Konsum wurde lange Zeit entweder in ein letztes Kapitel ethnographischer Monographien verbannt, das

2 Straight hat darauf hingewiesen, dass Weiner nicht zwischen zwei verschiedenen Arten von unveräußerlichen Objekten unterscheidet: »Weiner [...] does not differentiate between inalienable objects that must be kept by an individual or group because they are too »sacred« [...] to exchange and inalienable objects that have an owner's »mana« or »essence« but are indeed exchanged« (Straight 2002: 9). Die zweite Form unveräußerlicher Objekte bezeichnet Gregory als Gaben (Gregory 1982, 1997).

sich mit sozialem Wandel beschäftigte, oder ganz ausgeblendet (Hugh-Jones 1992: 43). Dies ändert sich mit der Entwicklung der *anthropology of consumption*, die eng verknüpft ist mit den Werken von Sahlins (1976), Douglas/Isherwood (1979), Bourdieu (1979), Appadurai (1986) und Miller (1987).

Die ›Ethnologie des Konsums‹

Einer der ersten konzeptuellen Beiträge zur Analyse des Konsums in der Ethnologie stammt von Marshall Sahlins (vgl. für das folgende auch Kummoll/Schwengel 2004). Sahlins versteht *Kultur und praktische Vernunft* als eine ethnologische Kritik an der Idee, menschliche Kulturen seien der Ausdruck praktischer Tätigkeiten, denen ein utilitaristisches Interesse zu Grunde liegt (Sahlins 1976: 7). Das Problem, das der Studie über *Kultur und praktische Vernunft* ursprünglich zu Grunde lag, war für Sahlins, ob der historische Materialismus von Marx auf das Verständnis von Stammesgesellschaften übertragen werden kann. Sahlins glaubt aber, dass diese Frage falsch gestellt ist und das eigentlich Problem verfehlt. In Anlehnung an Lukács liegt Sahlins zufolge der Schluss zwar nahe, eine einfache Übertragung des historischen Materialismus auf Stammesgesellschaften auszuschließen und damit anzunehmen, der historische Materialismus auf der einen Seite und der britische Strukturfunktionalismus von Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard oder Fortes sowie der französische Strukturalismus auf der anderen Seite seien jeweils besondere Theorien, die unterschiedlichen kulturellen Welten zugehören. Allerdings sieht Sahlins in der Auseinandersetzung zwischen Strukturfunktionalismus und Strukturalismus auf der einen und Marxismus auf der anderen Seite ein fundamentaleres kulturtheoretisches Problem: das Verhältnis von Praxis und symbolischer Ordnung. Sobald dieses Problem einmal auftritt, so Sahlins, ist die entscheidende Frage nicht mehr, ob auch stammesgesellschaftliche Kulturen materialistisch determiniert sind, sondern vielmehr die, ob nicht auch die bürgerliche Gesellschaft als Kultur angesehen werden kann (Sahlins 1976: 35).

Sahlins kritisiert in *Kultur und praktische Vernunft* nicht nur den historischen Materialismus, sondern auch den britischen Strukturfunktionalismus aus einer dezidiert kulturalistischen Perspektive. Er argumentiert, dass erst das Bedeutungssystem einer Gesellschaft die Funktionalität sozialer Verhältnisse entsprechend der spezifischen Strukturen und Zweckbestimmungen der kulturellen Ordnung bestimmt (Sahlins 1976: 289). Die Form materieller und sozialer Verhältnisse ist – so Sahlins – durch ihre Integration in das kulturelle System determiniert. Auch das praktische Interesse ist keine selbstexplikative Kategorie zur Erklärung gesellschaftlicher Verhältnisse. Vielmehr hält Sahlins jegliches praktische Interesse in der Produktion und im Konsum immer schon für symbolisch konstituiert. Letztlich versteht Sahlins sogar das Wirken der Natur nicht als eine Determinierung des Kulturellen durch das Ökologische. Auch ökologische Prozesse entfalten sich erst »in den Begriffen von Kultur, das heißt in einer Form, die nicht länger ihre eigene ist, sondern als Bedeutung

auftritt« (Sahlins 1976: 294). In diesem Modell ist natürlich auch der Kapitalismus ein symbolischer Prozess. Nimmt die moderne westliche Gesellschaft dann aber noch eine Sonderstellung gegenüber Stammesgesellschaften ein? Sahlins stellt die These auf, dass in der westlichen Kultur die symbolische Produktion in erster Linie im ökonomischen Bereich stattfindet. Die Produktion von Gütern, so Sahlins, stellt zugleich die bevorzugte Form der Produktion wie der Übermittlung von Symbolen dar. Diese Institutionalisierung des Prozesses symbolischer Produktion in der Güterproduktion unterscheidet den modernen Kapitalismus von vormodernen Stammesgesellschaften, in denen symbolische Produktion und Unterscheidung durch Verwandtschaftsbeziehungen gewährleistet werden.

Der Marktmechanismus garantiert, dass die in der Ökonomie entwickelten symbolischen Schemata zu gesellschaftlichen Klassifikationen werden, »denn ein jeder muss kaufen und verkaufen, um leben zu können«. Die Ökonomie ist der dominante institutionelle Ort des symbolischen Prozesses in der modernen kapitalistischen Gesellschaft; sie ist »eine kulturelle Spezifizierung und nicht nur eine natürlich-materielle Tätigkeit« (Sahlins 1976: 299). Von der Ökonomie geht ein klassifikatorisches Symbolraster aus, das über die gesamte Kultur gelegt wird – übrigens geschieht dies gewissermaßen hinter dem Rücken der Teilnehmer, weil der Prozess der Konstitution symbolischer Bedeutungen den Produzenten als Suche nach Gewinn und den Konsumenten als Aneignung anscheinend nützlicher Güter erscheint. Die Ökonomie wirft Klassifikationen über alles Nichtökonomische, indem sie die Unterschiede in diesen Bereichen durch eigene symbolische Gegensätze ordnet. Das Besondere der *pensée bourgeoise* und insbesondere der kapitalistischen Produktion ist also, so Sahlins, kulturelle Codes innerhalb der Gesellschaft vervielfältigen zu können – »mit Tausch und Konsumtion als Mittel ihrer Kommunikation« (Sahlins 1976: 250). Die Einstellungen über die Nützlichkeit eines Produktes richten sich nach der gesellschaftlichen Bedeutung konkreter Unterschiede zu anderen Produkten, die wiederum symbolisch konstituiert sind; die Produkte werden damit für gewisse Personen, die sich durch den Konsum von anderen Akteuren unterscheiden, zu Gebrauchswerten. Gebrauchswerte haben keine materielle ›Grundierung‹, sondern leiten sich aus den gesellschaftlich dominanten symbolischen Klassifikationen ab.

Den symbolischen Schemata, die sich in der Produktion von Gütern realisieren, kommt als Grundlage symbolischer Kommunikation eine besondere Bedeutung für soziale Integration zu. Der Zusammenhalt der westlichen Gesellschaft hängt, so Sahlins, von einer spezifischen Kohärenz zwischen vollkommen Fremden ab: »von der Möglichkeit, andere Menschen, ihre soziale Stellung und damit ihr Verhältnis zu einem selbst ›auf den ersten Blick‹ zu erfassen« (Sahlins 1976: 286). Soziale Integration ist sowohl in ›vorkapitalistischen‹ Stammesgesellschaften als auch in ›westlichen‹, kapitalistischen Gesellschaften nur möglich auf der Grundlage allgemein geteilter kultureller Schemata. Doch während in Stammesgesellschaften die Verwandtschaft der Ort der symbolischen Produktion ist, ermöglicht in westlichen Gesellschaften

die Ökonomie als Kultur soziale Integration, weil die materielle Produktion als dominante institutionelle Ordnung eine symbolische Ordnung realisiert, die sich durch die Güterproduktion entfaltet und verbreitet.

Wie in der symbolischen Ethnologie steht auch in *Kultur und praktische Vernunft* die Bedeutung von Kultur für soziale Kohäsion im Mittelpunkt. Eine Engführung beider Ansätze ist deshalb besonders aufschlussreich. Dabei hat Clifford Geertz meines Wissens nie einen Beitrag zur Ethnologie des Konsums geleistet; dennoch glaube ich, dass er die theoretischen Grundlagen einer Theorie des Konsums bietet, die der von Sahlins in einigen Punkten recht nahe kommt. Für Geertz drücken nicht nur Rituale wie der balinesische Hahnenkampf oder die *grand operas* des balinesischen Theaterstaates das Ethos einer Kultur aus; in seinem Aufsatz ›Art as a Cultural System‹ (gLK: 94-120) entwickelt er das gleiche Argument für Kunstwerke. Zwar beschäftigt sich Geertz in ›Art as a Cultural System‹ in erster Linie mit der *Produktion* von Artefakten; es erscheint mir aber keineswegs unplausibel, Geertz' These – Artefakte drücken Grundcharakteristika der Kultur aus, in der sie entstehen – auch für die Entwicklung eines Modells des *Konsums* fruchtbar zu machen. Wie ein einzelnes Kunstwerk das Ethos einer Kultur ausdrücken kann, verdeutlicht Geertz am Beispiel der Yoruba. Die Yoruba, so Geertz, haben eine aufschlussreiche Theorie über die ›Linie‹, die über den ästhetischen Rahmen bildhauerischer Kunst hinausgeht:

»the vocabulary of linear qualities, which the Yoruba use colloquially and across a range of concerns far broader than sculpture, is nuanced and extensive. It is not just their statues, pots, and so on that Yoruba incise with lines: they do the same with their faces [...] The Yoruba associate line with civilization: ›This country has become civilized‹, literally means, in Yoruba, ›this earth has lines upon its face‹« (gLK: 98).

Die intensive Beschäftigung der Yoruba mit der ›Linie‹ erwächst, so Geertz, aus einer »distinctive sensibility the whole of life participates in forming« – wonach die Bedeutung der Dinge die Narben sind, die die Menschen auf ihnen hinterlassen (gLK: 99). Wenn die Yoruba Linien auf einem Schnitzwerk auftragen, tun sie diesem Modell zufolge nicht nur *dies*, »but something characteristically Yoruba« (Schneider 1987: 821), vor allem handeln sie auf der Grundlage eines kulturellen Ethos, kreieren Mikro-Texte in einem Netzwerk kultureller Signifikanz, denn der Künstler – so Geertz – arbeitet mit Zeichen, die einen Platz in einem semiotischen System haben, das weit über die Praxis des Künstlers hinaus – im wahrsten Sinn des Wortes – ›Bedeutung‹ hat (gLK: 109).

Was an dieser Stelle interessiert, sind nicht ethnographische Details und damit verbundene Zweifel an der Gültigkeit dieses Modells (vgl. Schneider 1987), sondern die Frage, ob eine solche kulturalistische Ästhetik für die Ethnologie des Konsums fruchtbar gemacht werden kann. Im Rahmen von Geertz' Ansatz kann argumentiert werden, dass der bedeutungsvolle Gebrauch von Objekten nichts anderes als ein kulturelles Ethos ausdrückt. Ein solches

Ethos scheint Sahlins als *la pensée bourgeoise* beschrieben zu haben. Die Entwicklung eines Ethos des Konsums ist im Zeitalter der industriellen Massenproduktion auch nicht überraschend. Sahlins geht jedoch in einem Punkt über Geertz hinaus: Sahlins verortet *einen* dominanten Ort der symbolischen Produktion sowohl in »Stammesgesellschaften« als auch in modernen, kapitalistischen Gesellschaften. Für Geertz sind die von ihm untersuchten Rituale und Artefakte *Beispiele* eines allgemeinen kulturellen Ethos, das sich in ganz unterschiedlichen Praktiken ausdrücken kann – eben nicht nur im Hahnenkampf, sondern auch in den Zeremonien des *negara*. In beiden Ansätzen wird Konsum als symbolische Tätigkeit konzeptualisiert, als soziale Praxis, die eingebettet ist in kulturelle Schemata. Soziale Integration ist sowohl für Geertz als auch für Sahlins *kulturell* vermittelt. Im Rahmen von Geertz' symbolischer Ethnologie scheint es dabei zumindest zwei Möglichkeiten zu geben, Konsum als symbolische Tätigkeit zu konzeptualisieren, die zu sozialer Integration beiträgt: Zum einen kann Konsum als ritualisierte soziale Praxis aufgefasst werden, in der *die Tätigkeit* ein kulturelles Ethos ausdrückt; zum anderen kann das Objekt *selbst* dieses Ethos ausdrücken.

Sahlins und Geertz betonen die bedeutungstiftende Rolle von Objekten; ihre Theorien stehen damit im Gegensatz zur Konsumtheorie von Bourdieu, der in seinen *Feinen Unterschieden* den Konsum in erster Linie als eine Arena des Kampfes analysiert. Die Theorie des Konsums von Mary Douglas und Baron Isherwood kann dahingegen als eine konzeptuelle Brücke zwischen diesen gegensätzlichen Positionen interpretiert werden. Douglas und Isherwood definieren Konsum als »use of material possessions that is beyond commerce and free within the law«, um auch Gesellschaften untersuchen zu können, in denen Handel unbekannt ist (Douglas/Isherwood 1979: 37). Sie gehen davon aus, dass der Gebrauch von Gütern der Sichtbarmachung und Stabilisierung von Kultur dient: »the essential function of consumption is its capacity to make sense« (Douglas/Isherwood 1979: 40). Das zentrale Problem sozialen Lebens, so Douglas und Isherwood, ist die Fixierung von Bedeutung. Ohne diese Fixierung ist ein Minimalkonsens menschlichen Zusammenlebens unmöglich; deshalb haben Rituale in allen Gesellschaften die Aufgabe, einen gemeinsam geteilten kulturellen Horizont zu definieren und zu stabilisieren. Douglas und Isherwood fassen den Konsum als eine rituelle Tätigkeit auf, »whose primary function is to make sense of the inchoate flux of events« (Douglas/Isherwood 1979: 43). Damit spielt der Konsum als bedeutungsvolle Tätigkeit, die kulturelle Schemata definiert, aktualisiert und stabilisiert, eine zentrale Rolle für soziale Integration. Douglas und Isherwood verstehen Güter als Informationssysteme, mit denen Konsumenten ihrer Welt Bedeutung verleihen.

Allerdings sind Güter nicht nur Botschaften; vielmehr konstituieren sie das Informationssystem selbst. »In being offered, accepted, or refused, they either reinforce or undermine existing boundaries. The goods are both the hardware and the software [...] of an information system whose principal concern is to monitor its own performance« (Douglas/Isherwood 1979: 49). Das Konsummuster eines Konsumenten ist abhängig vom Zugang zu Informationen. Der

Konsum kann über die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen entscheiden; deshalb ist er sowohl die Grundlage von Strategien der Einschließung, also des Versuchs, Zugang zu einer Gruppe zu erlangen, als auch eine Waffe zur Ausschlussung. Konsum ist nicht nur eine bedeutungsvolle, rituelle Aktivität, sondern auch ein Medium, in dem Machtkämpfe ausgetragen werden – und das bedeutet für Douglas und Isherwood: die Kontrolle über Informationen.

Arjun Appadurai (1986) nimmt die Einsichten von Sahlins, Bourdieu sowie Douglas und Isherwood auf, wonach der Konsum nicht auf eine ökonomische Kategorie reduziert werden kann, sondern eine kulturell bedeutsame Tätigkeit ist, die kulturelle Identitäten definiert und soziale Hierarchien etabliert. Darüber hinaus stellt er in den Mittelpunkt, was bei den anderen Autoren nur angelegt ist: die Analyse von Objekten. Appadurai konzentriert sich auf Waren, die er definiert als »*any thing intended for exchange*« (Appadurai 1986: 9). Dabei macht es für Appadurai keinen Sinn, den Warentausch streng vom Gabentausch oder auch vom Tauschhandel abzugrenzen. Die Unterscheidung Gabe/Ware hält Appadurai für das Ergebnis einer dualistischen Tradition der Ethnologie (Appadurai 1986: 12-13). Vielmehr sei es wichtig, im Anschluss an Bourdieu und Simmel die kalkulative Dimension zu erkennen, die sowohl im Waren- als auch im Gabentausch liege. Appadurai bleibt etwas vage, ob er die Unterscheidung zwischen Gabe und Ware komplett aufgeben will. Er argumentiert in seiner Zusammenfassung neuerer Studien zum *kula*, dass es im Einzelfall sehr schwierig sei, eine Unterscheidung zwischen Gaben- und Warentausch sogar in vorkapitalistischen Gesellschaften zu treffen (Appadurai 1986: 22), lässt aber offen, ob er zumindest einer *analytischen* Unterscheidung zwischen Gabe und Ware zustimmen würde. Eine solche Unterscheidung trifft Appadurai nicht; seine Definition der Ware erscheint vielmehr so breit, dass der Gegensatz zwischen Gabe und Ware auch auf der analytischen Ebene verschwimmt.

Appadurai hält sich nicht mit der Frage nach der Plausibilität der Unterscheidung Gabe/Ware auf; vielmehr möchte er Aspekte der Ware analysieren, die bislang aufgrund der Unterscheidung Gabe/Ware nicht berücksichtigt worden seien. Zu diesem Zweck führt er den Begriff der *commodity situation* ein, die Situation im »sozialen Leben« eines Objekts, in der die Austauschbarkeit für eine andere Sache ihre relevante Eigenschaft ist. Die zentrale Eigenschaft der Austauschbarkeit wird bestimmt durch drei Bestandteile der *commodity situation*. Erstens nennt Appadurai die »commodity phase of the social life of any thing« (Appadurai 1986: 13), also die Tatsache, dass Objekte nicht immer entweder Waren oder »Nichtwaren« sind, sondern zeitweise in den Warenzustand eintreten, diesen Zustand aber auch wieder verlassen können. Zweitens wird die *commodity situation* durch den kulturellen Kontext bestimmt, wobei Appadurai betont, dass die kulturelle Situationsdefinition keineswegs stabil oder eindeutig sein muss. Schließlich spielt drittens auch der jeweilige soziale Kontext eine wichtige Rolle. Appadurai betont, dass es Waren nicht nur in kapitalistischen Gesellschaften gibt, sondern potentiell in allen Gesellschaften, in denen es überhaupt Objekte gibt, die sich in der *commodity*

situation befinden. Der Begriff der Ware ist bei Appadurai nicht konzeptuell an den Kapitalismus gebunden (Appadurai 1986: 16).

Appadurais These, dass es potentiell in allen Gesellschaften Waren gibt, eröffnet der ›Ethnologie des Konsums‹ einen universellen Erkenntnisgegenstand. Darüber hinaus hat Appadurais Kritik an der Unterscheidung Gabe/Ware die Folge, dass der Konsum nicht allein eine ökonomische, sondern auch eine soziale bzw. kulturelle Tätigkeit ist (im Sinne von Bourdieu, Douglas/Isherwood und Sahlins). Möglicherweise ist der Erkenntnisgegenstand der ›Ethnologie des Konsums‹ aber noch breiter, als dies bei Appadurai erscheint. Die *anthropology of consumption* erscheint nämlich nicht notwendigerweise auf den Begriff der Ware angewiesen zu sein. Appadurais Dekonstruktion des Begriffspaares Gabe/Ware eröffnet die Möglichkeit, nicht nur die soziale und kulturelle Rolle von Waren im Rahmen eines konsumtheoretischen Paradigmas zu analysieren, sondern von Objekten im Allgemeinen. James Carrier geht diesen Weg, wenn er den Konsum als bedeutungsvollen Gebrauch von Objekten definiert (Carrier 1996: 128), also ohne die Verwendung des Begriffs Ware. Dann stellt sich eine neue Frage: In welcher Beziehung stehen Objekte zur Konstruktion von Sozialität? Diese Frage steht im Mittelpunkt von Daniel Millers Theorie des Konsums, einer neo-hegelianischen Kulturtheorie, in welcher der Zusammenhang zwischen Gesellschaft und materieller Kultur im Mittelpunkt steht (Miller 1987: 3). Miller will mit seiner Theorie des Konsums nicht nur die Bedeutung von Artefakten für die Konstruktion von Kultur betonen, sondern auch eine von ihm beobachtete Missachtung des Konsums überwinden. Dabei schließt Miller weniger an Marx an, sondern eher an Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Miller 1987: 19-33) sowie an Simmels *Philosophie des Geldes* (Miller 1987: 68-82). Im Mittelpunkt von Millers Theorie steht das Hegel'sche Konzept der Vergegenständlichung (*objectification*),³

»a dual process by means of which a subject externalizes itself in a creative act of differentiation, and in turn reappropriates this externalization through an act which Hegel terms sublation (*aufhebung*). This act eliminates the separation of the subject from its creation but does not eliminate this creation itself; instead, the creation is used to enrich and develop the subject, which then transcends its earlier state« (Miller 1987: 28).

Miller betont, dass er nicht die allgemeine Philosophie Hegels anwendet, sondern in erster Linie den Begriff Vergegenständlichung; deshalb bezeichnet Miller seinen Ansatz nicht als hegelianisch (Miller 1987: 30). Den Prozess der Vergegenständlichung versteht Miller als Beziehung zwischen einem menschlichen Subjekt (normalerweise verstanden als Kollektivsubjekt – sozialen

3 Miller merkt an, dass sich dieser Begriff in der *Phänomenologie* nicht findet. Miller verwendet Vergegenständlichung im Sinne von Entäußerung; letzterer Begriff wird, so Miller, normalerweise als *alienation* übersetzt. *Alienation* – so Miller – bezieht sich im englischen Sprachgebrauch aber eher auf die Marx'sche Theorie als auf Hegel (Miller 1987: 27).

Gruppen oder der Gesellschaft) auf der einen Seite und auf der anderen Seite Kultur »as all external form« sowie insbesondere das Artefakt als das vom Menschen produzierte Objekt (Miller 1987: 28). Kultur versteht Miller als Externalisierung von Gesellschaft in der Geschichte. Das Subjekt, so Miller, externalisiert ständig und produziert auf diese Weise kulturelle Formen wie Sprache, materielle Kultur, Institutionen oder Konzepte wie den Nationalstaat und Religion. Für Miller kennt eine Theorie der Kultur aber kein unabhängiges Subjekt, weil weder Individuen noch Gesellschaften als Schöpfer von Kultur begriffen werden können; vielmehr bedingen sich Kultur und Gesellschaft gegenseitig in einem ständigen dynamischen Prozess von Externalisierung und Aufhebung, in dem sowohl Subjekt als auch Objekt erst geschaffen werden: »the tendency is always towards some form of reappropriation through which the external can be sublated and therefore become part of the progressive development of the subject« (Miller 1987: 180). Millers Ansatz einer dynamischen Subjekt-Objekt-Beziehung, in der sowohl Subjekt als auch Objekt geschaffen werden, richtet sich, wie er selbst anmerkt, sowohl gegen die neo-durkheimianische Kulturtheorie, die kognitive Strukturen aus der Sozialstruktur ableitet (Miller 1987: 145-146), als auch gegen subjektphilosophische Theorien (Miller 1987: 179).

Gesellschaften unterscheiden sich Miller zufolge in erster Linie durch die Formen ihrer Externalisierungen. In Gesellschaften wie den australischen Aborigines sind Externalisierungen eingebettet in rituelle und soziale Strukturen; im Unterschied dazu steigt in modernen Gesellschaften die Bedeutung materieller Kultur als Externalisierung (Miller 1987: 180). »Konsum« versteht Miller als einen Prozess, in dem ein Objekt von einem veräußerlichen in einen unveräußerlichen Zustand übergeht, »that is, from being a symbol of estrangement and price value to being an artefact invested with particular inseparable connotations« (Miller 1987: 190); damit ist der Konsum gleichsam die Negation der Ware. Der Konsum ist Teil des Prozesses von Externalisierung und Aufhebung, durch den sich Gesellschaft reproduziert: »In consumption [...] it is possible, through use of the self-alienation which created the cultural world, to emerge through a process of reappropriation towards the full project of objectification in which the subject becomes at home with itself in its otherness« (Miller 1987: 192).

Dabei ist es vor allem die Kontextualisierung in kulturelle Milieus, die das Objekt zu einem unveräußerlichen Artefakt machen. Durch den Konsum werden Miller zufolge Identitäten und normative Ordnungen geschaffen, die den Widersprüchen moderner Gesellschaften begegnen können. Diese Widersprüche sieht Miller vor allem in der Autonomisierung von Institutionen wie dem modernen Geldwesen oder dem modernen Nationalstaat. Miller folgt Simmel in dessen Diagnose, dass das Geldwesen zwar die Grundlage der modernen Freiheit ist, dass sich das Geld jedoch zugleich gewissermaßen verselbstständigt; in diesem Prozess werden Menschen auf Fragen des Profits und der Effizienz reduziert (Miller 1987: 185). Einen ähnlichen Widerspruch sieht Miller in den Externalisierungen des modernen Nationalstaats oder auch der moder-

nen Kunst. Der Konsum bietet für Miller eine Möglichkeit, den negativen Wirkungen der Autonomisierung von Externalisierungen wie dem Geldwesen oder dem Nationalstaat entgegen zu wirken (freilich ohne diese Autonomisierungen aufheben zu können). Deshalb sieht Miller den Konsum nicht in erster Linie als ein Mittel im Ringen um Status – obgleich er die Möglichkeit dafür nicht ausschließt (Miller 1987: 206-207) –, sondern als ein Medium des Fortschritts, der Identitätskonstruktion sowie sozialer Integration.

Die Ansätze von Sahlins, Douglas/Isherwood, Bourdieu, Appadurai und Miller weisen trotz teilweise drastischer Unterschiede im Theoriedesign sowie in ihren zeitdiagnostischen Aspekten wichtige Gemeinsamkeiten auf, die zu den Kennzeichen der ›Ethnologie des Konsums‹ gehören. Die *anthropology of consumption* weist den Gegensatz zwischen Gaben- und Warengesellschaften zurück; sie verweist auf die sozialintegrative Rolle des Konsums; sie betont die Rolle von Objekten für die Konstitution von Sozialität. Damit entwickelt die ›Ethnologie des Konsums‹ ein neues wirtschaftsethnologisches Paradigma. Allerdings überwindet dieses neue Paradigma des Konsums nur teilweise die konzeptuellen Implikationen der wirtschaftsethnologischen Theorie der Gabe. *Erstens* verbleibt die *anthropology of consumption* tendenziell im ethnologischen Raster vormodern/modern. Zwar betonen Appadurai und Miller, dass es in *allen* Gesellschaften Waren gibt; darüber hinaus wird bezweifelt, dass die Gegenüberstellung von Gaben- und Warentausch überhaupt aufrecht erhalten werden kann. Damit ist eine traditionelle Dichotomie der Ethnologie scheinbar aufgebrochen.

Die diskutierten Ansätze stellen dennoch tendenziell vormoderne und moderne Gesellschaften gegenüber. Sahlins unterscheidet ›Stammesgesellschaften‹ von modernen kapitalistischen Gesellschaften durch den dominanten Ort symbolischer Produktion. Bourdieu untersucht Kämpfe um Kapital sowohl in einer ›vormodernen‹ Gesellschaft – der kabyllischen Gesellschaft Algeriens – als auch in der französischen Klassengesellschaft. Er unterscheidet verschiedene Orte – soziale Felder – von Kämpfen um Kapital und kommt in diesem Punkt Sahlins sehr nahe: Während Sahlins Verwandtschaft als dominanten Ort symbolischer Produktion analysiert, untersucht Bourdieu Verwandtschaftsbeziehungen in der Kabylei als Ort von Kapitalkämpfen; die Diagnose von Sahlins, dass der Konsum Motor symbolischer Produktion in modernen Gesellschaften ist, findet seine Entsprechung in Bourdieus These, dass der Konsum in modernen Gesellschaften ein wichtiger Ort von Kämpfen um symbolisches Kapital ist. Auch Miller unterscheidet zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften: Während sich in vormodernen Gesellschaften die Externalisierungs- und Aneignungsprozesse von Kultur im Kontext sozialer und verwandtschaftlicher Strukturen bewegen, ist das dominante Medium dieser Prozesse in modernen Gesellschaften der Konsum. Die *anthropology of consumption* reformuliert damit die konzeptuelle Dichotomie Gaben- versus Warengesellschaft durch die These, dass moderne Gesellschaften (im Unterschied zu vormodernen Gesellschaften) durch Massenkonsum gekennzeichnet sind.

Zweitens betont die ›Ethnologie des Konsums‹ die vergesellschaftenden Aspekte des Konsums. Die ethnologischen Studien des Konsums brechen damit mit der moralischen Unterscheidung von Gabe und Ware, bleiben jedoch dem traditionellen Fokus der Ethnologie (und damit auch dem der Theorie der Gabe) auf die Analyse sozialer Reproduktion und Integration verpflichtet. Sahlins' These ist, dass der Konsum eine Standardisierung gesellschaftlicher Klassifikationsschemata ermöglicht und damit wesentliche Stütze sozialer Integration ist. Miller sieht im Konsum eine Möglichkeit, die intrinsischen Widersprüche der Moderne zu überwinden. Die negativen Konsequenzen der zunehmenden Autonomisierung von Externalisierungen des Menschen wie dem modernen Geldwesen und dem modernen Nationalstaat können zumindest teilweise kompensiert werden durch die Aneignung der Ware, die sich damit zu einem identitätsstiftenden Artefakt wandelt. Douglas und Isherwood betonen ebenfalls die sozialintegrative Natur des Konsums, obgleich der Konsum in ihrem Modell zumindest auch ein Medium des Konflikts ist. Bourdieu stellt diesen Punkt schließlich in den Vordergrund; allerdings konzeptualisiert Bourdieu Konsum nicht als desintegrierend, weil die Machtkämpfe, die man im Namen des Geschmacks ausficht, verschleiert werden. Diese Verschleierung bewirkt eine Akzeptanz des Gegebenen und trägt zur sozialen Reproduktion bei.

Drittens postuliert die ›Ethnologie des Konsums‹ eine kulturelle Homogenität und Geschlossenheit der untersuchten Gesellschaften. Dies ist am deutlichsten in den Ansätzen von Bourdieu und Sahlins. Überraschenderweise bezieht sich die These kultureller Homogenität nicht nur auf so genannte vormoderne Gesellschaften. Während Miller zumindest für moderne Gesellschaften von einer Pluralisierung von Identitäten durch den Konsum ausgeht, betrachtet Bourdieu in modernen Gesellschaften Klassen als kulturell homogen. Sahlins erachtet den Konsum in der modernen amerikanischen Gesellschaft sogar als konstitutiv für die Bildung eines allgemein geteilten kulturellen Codes. Mit dem Homogenitätsargument geht die Tendenz einher, den Konsum als gesellschaftlich geschlossene Aktivität zu analysieren. Dies wird deutlich in Sahlins' Untersuchung amerikanischer Konsummuster, Geertz' (an dieser Stelle nur postulierter) These über ein kulturelles Ethos, das sich im Konsum ausdrückt oder in Bourdieus Analyse einer in sich geschlossenen Klassengesellschaft (und vor allem in sich geschlossenen Klassen). Die Ethnologie des Konsums der 1970er und 1980er Jahre bleibt damit weitgehend der klassischen Ethnologie verhaftet. Die genannten Konsumstudien stellen vormoderne und moderne Gesellschaften gegenüber; sie sind der Analyse sozialer Integration verpflichtet; darüber hinaus bricht die ›Ethnologie des Konsums‹ nicht systematisch mit der Annahme, Gesellschaften seien weitgehend geschlossene, kulturell homogene Einheiten. Dies ändert sich erst durch die Globalisierung des Konsums, deren Entdeckung ›neue‹ Analysekonzepte hervorbringt, die aber auf die ›Ethnologie des Konsums‹ zurückgreifen.

3. Die Globalisierung des Konsums

Im Folgenden geht es mit nicht um eine erschöpfende Diskussion von Globalisierungstheorien im Allgemeinen,⁴ sondern um einige konzeptuelle Fragen, die sich im Kontext von Theorien kultureller Globalisierung stellen – vor allem hinsichtlich ihrer Kritik an klassischen ethnologischen Theorien, die Kulturen und Gesellschaften als geschlossene, homogene und statische Gebilde betrachten. Mein Schwerpunkt liegt auf ethnologischen Ansätzen kultureller Globalisierung; weil die Debatte um kulturelle Globalisierung aber natürlich nicht auf die Ethnologie beschränkt ist, werde ich auch Ansätze kultureller Globalisierung diskutieren, die im disziplinären Kontext der Soziologie entstanden sind. *Erstens* stelle ich die Ansätze von Giddens und Wolf vor, die Globalisierung als Folge der Moderne bzw. der europäischen Expansion analysieren. In Frage gestellt wird durch diese Perspektiven der kulturellrelativistische Ansatz, Kulturen seien geschlossene Gebilde und kulturelle Dynamik könne nur aus dem jeweiligen kulturellen Kontext heraus verstanden werden. *Zweitens* diskutiere ich, ob Globalisierung zu einer weltweiten kulturellen Homogenisierung führen könnte; hier kontrastiere ich den Ansatz der McDonaldisierung von Ritzer mit dem der Glokalisierung von Robertson sowie ethnologischen Ansätzen kultureller Hybridisierung. *Drittens* stelle ich die Globalisierungstheorie von Arjun Appadurai vor, die Globalisierung als einen Prozess der Deterritorialisierung beschreibt. Durch diesen Ansatz wird nicht nur die These klassischer ethnologischer Theorien in Zweifel gezogen, Kulturen seien homogen; vielmehr macht in diesem Ansatz die Idee kultureller Grenzen wenig Sinn. *Viertens* biete ich die *anthropology of consumption* in die Ethnologie kultureller Globalisierung ein.

Konsequenzen der Moderne und Völker ohne Geschichte

Theorien der Globalisierung stimmen darin überein, dass Gesellschaften und Kulturen nicht (mehr?) als abgeschlossene Gebilde verstanden werden können. In Frage gestellt wird das in der Soziologie einstmals zumindest implizit vorausgesetzte Modell nationalstaatlich verfasster Gesellschaften sowie das vom kulturellen Relativismus und vom Strukturfunktionalismus beeinflusste ethnologische Modell der »Inseln der Geschichte« (Sahlins). Im Folgenden werde ich zwei einflussreiche Ansätze aus der Soziologie und der Ethnologie vorstellen, die dazu beigetragen haben, diese älteren Paradigmen in Frage zu stellen und die damit für die Herausbildung einer disziplinenübergreifenden Perspektive auf Prozesse kultureller Globalisierung von hoher Bedeutung waren: Anthony Giddens' *Konsequenzen der Moderne* (1990) und Eric Wolfs *Völker ohne Geschichte* (1982). Beide Werke haben zunächst nicht viel mit-

4 Vgl. Robertson/White Hg. 2003 sowie – aus Sicht der Ethnologie – Hauser-Schäublin/Braukämper Hg. 2002; Inda/Rosaldo Hg. 2002; Kreff 2003; Lewellen 2002.

einander zu tun: Giddens' Ziel ist eine Institutionenanalyse der Moderne, Wolf analysiert den Prozess europäischer Expansion und dessen Folgen für die nichteuropäischen Regionen und Bevölkerungen. Giddens' Werk entsteht im disziplinären Kontext der Soziologie, Wolfs Studie ist als ein Hauptwerk der Ethnologie gerühmt worden (vgl. Lentz 2001). Giddens steht in einer gewissen Kontinuität zu klassischen Modernisierungstheorien (Knöbl 2001: 17-18), während Wolf von der Weltsystemtheorie Immanuel Wallersteins beeinflusst wurde (Kreff 2003: 29).

Während die Modernisierungstheorie im disziplinären Kontext der Ethnologie kaum eine Rolle spielt, scheint ihre Bedeutung in der Soziologie wieder zuzunehmen (siehe Knöbl 2001). Neben mehr oder weniger expliziten Versuchen, die Modernisierungstheorie makrosoziologisch neu zu formulieren (beispielsweise im Paradigma der *multiple modernities*), gibt es auch Arbeiten, die nicht direkt an der Genealogie der soziologischen Modernisierungstheorie ansetzen, sondern den Begriff der Moderne mit dem der Globalisierung verknüpfen und den Prozess der Globalisierung in erster Linie als Folge oder Konsequenz der Moderne konzeptualisieren. Geradezu paradigmatisch hat diese These Anthony Giddens formuliert (vgl. Tomlinson 2001: 60). Im Mittelpunkt von Giddens' Betrachtung steht der Begriff der Moderne. Giddens versteht darunter die sozialen Lebens- und Organisationsweisen, die in Europa seit dem 17. Jahrhundert zum Vorschein gekommen sind »und deren Einfluss seither mehr oder weniger weltweite Verbreitung gefunden hat« (Giddens 1990: 9). Giddens lehnt die These ab, dass sich die heutige Zeit in einem Übergang zu einer postmodernen Epoche befinde und argumentiert stattdessen, dass sich die Konsequenzen der Moderne radikaler denn je auswirken. Diese Überlegung beruht auf der Vorstellung, dass die sozialen Institutionen der Moderne einzigartig sind und sich in ihrer Form von traditionellen Organisationsformen abheben.

Giddens sieht drei Dynamiken, die der Moderne zu Grunde liegen und die die Moderne von traditionellen Gesellschaften unterscheidet. Erstens werden Raum und Zeit voneinander entkoppelt. Während die Berechnungsgrundlage für die Zeit in traditionellen Gesellschaften, so Giddens, an den Raum gekoppelt ist, entsteht durch die Erfindung der mechanischen Uhr eine neue Kategorie: die leere Zeit, die unabhängig vom Raum gesehen wird. Der Zeitmessung durch die mechanische Uhr entspricht, so Giddens, eine einheitliche gesellschaftliche Organisation von Zeit. Die Entleerung der Zeit wird begleitet durch eine Entleerung des Raums, die sich in einer Trennung des Raums vom Ort manifestiert (Giddens 1990: 30). Zweitens werden soziale Beziehungen in der Moderne aus örtlich begrenzten Interaktionszusammenhängen herausgehoben. Diesen Prozess, durch den soziale Beziehungen über große Raum-Zeit-Abstände übergreifend umorganisiert werden, nennt Giddens »Entbettung« (Giddens 1990: 33-43). Drittens ist die Moderne nach Giddens von der reflexiven Aneignung von Wissen gekennzeichnet. Das systematisch erzeugte Wissen über das soziale Leben wird, so Giddens, selbst Bestandteil sozialer Reproduktion, was zur Folge hat, dass die handlungskonstitutive Bedeutung

von Traditionen abnimmt. Diese Dynamiken haben zur Folge, dass sich Vertrauen in modernen Gesellschaften anders organisiert als in vormodernen oder traditionellen Gesellschaften. In vormodernen Gesellschaften beruht Vertrauen auf Verwandtschaftsbeziehungen, die lokale Gemeinschaft, religiösen Kosmologien sowie der Tradition. In der Moderne beruht Vertrauen stattdessen auf entbetteten, abstrakten Expertensystemen, dem immer gefährdeten Aufbau persönlicher Beziehungen sowie dem Modus zukunftsorientierten Denkens im Gegensatz zur Routine der Tradition (Giddens 1990: 127-140).

Darüber hinaus ist für Giddens die Moderne durch ihre institutionellen Dimensionen gekennzeichnet (Giddens 1990: 75-101). Die institutionellen Dimensionen der Moderne bestimmt Giddens als Kapitalismus, Industrialismus, Überwachungsfähigkeiten sowie die Kontrolle über die Mittel der Gewaltanwendung. Giddens argumentiert, dass die kapitalistische Produktionsweise in Verbindung mit dem Industrialismus eine gewaltige Wirkungsmacht entfaltete, die zur Ausweitung wirtschaftlichen Reichtums und militärischer Macht wesentlich beitrug. Dies wurde begleitet durch die Entstehung der neuzeitlichen Nationalstaaten. Keine institutionelle Dimension der Moderne *allein* war verantwortlich für die Verbreitung der Moderne; doch die Verbindung all dieser Faktoren ließ die abendländische Expansion als geradezu zwangsläufiges Phänomen erscheinen. Grundlage für die Ausbreitung der institutionellen Dimensionen der Moderne sind in Giddens' Modell die Entkopplung von Raum und Zeit, die Entbettung sozialer Beziehungen sowie die Reflexivität des Wissens.

Globalisierung ist nach Giddens durch eine Universalisierung der institutionellen Dimensionen der Moderne gekennzeichnet. Die Dimensionen der Globalisierung sind für Giddens die kapitalistische Weltwirtschaft, das System der Nationalstaaten, die militärische Weltordnung sowie die internationale Arbeitsteilung (Giddens 1990: 92-101). »Hinter« diesen Dimensionen der Globalisierung steht, so Giddens, ein grundlegender Aspekt der Globalisierung, den Giddens als »kulturelle Globalisierung« bezeichnet (Giddens 1990: 100). Kulturelle Globalisierung ist in Giddens' Ansatz in erster Linie der globalisierende Einfluss der Medien und der Kommunikation; diesen Einfluss führt Giddens auf den Industrialismus zurück, der die Umgestaltung technischer Kommunikationsverfahren ermöglicht hat. Zentral für Giddens' Theorie ist seine These, »dass die globale Ausweitung der Institutionen der Moderne unmöglich wäre ohne das von den »Nachrichten« repräsentierte gemeinsame Wissen« (Giddens 1990: 101). Im Rahmen kultureller Globalisierung verbreiten sich die Dynamiken der westlichen Moderne, also die Trennung von Raum und Zeit, die Entbettung sozialer Interaktionszusammenhänge sowie die Reflexivität des Wissens. Dies ist grundlegend für die Globalisierung der ursprünglich westlichen institutionellen Dimensionen der Moderne.

In der Ethnologie haben die verschiedenen Spielarten der Modernisierungstheorie eine geringere Rolle als in der Soziologie gespielt. Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre gibt es auch noch in der Ethnologie modernisierungstheoretische Studien; im Verlauf der 1960er Jahre werden aber

interpretative (und auch semiotische) Ansätze einflussreicher, die Kultur nicht mehr im Kontext von Modernisierungsprozessen untersuchen, sondern vielmehr als eigenständigen Erkenntnisgegenstand. Der kulturelle Relativismus (und auch der Strukturalismus) verdrängt die Modernisierungstheorien in der Ethnologie, und als in den 1970er Jahren auch ›kulturalistische‹ Ansätze selbst zum Gegenstand der Kritik werden, geschieht dies nicht mehr aus einer modernisierungstheoretischen Position heraus, sondern aus der Perspektive eines reformierten Marxismus. Während der strukturelle Marxismus der 1970er Jahre noch relativ kleine und geschlossene Gesellschaften untersucht, richtet die politische Ökonomie in der Tradition Wallersteins ihr Augenmerk auf großräumige politische und ökonomische Systeme (Ortner 1984: 141). Eine marxistische Kritik am Kulturbegriff wird hier verknüpft mit einer Kritik an der Annahme kleiner, isolierter Gesellschaften in der Ethnologie. Obwohl diese Ansätze (zumindest auch) gegen den kulturellen Relativismus gerichtet sind, eröffnen sie letztlich eine Grundlage für die kulturtheoretische Analyse von Globalisierungsprozessen in der Ethnologie. Als besonders einflussreich erweist sich dabei Eric Wolfs *Die Völker ohne Geschichte* (1982), vielleicht die erste ethnologische Studie des Globalisierungsprozesses (Lewellen 2002: 12).

Die Dynamik von Gesellschaften und Kulturen kann für Wolf nicht in einer internen Perspektive verstanden werden, wie sie für den kulturellen Relativismus oder auch für den britischen Strukturfunktionalismus typisch ist; vielmehr bildet sich, so Wolf, in der Zeit seit 1400 durch die europäische Expansion ein weltumspannendes System überregionaler Verknüpfungen heraus. Im Verlauf der europäischen Expansion veränderten sich Gesellschaften und Kulturen grundlegend. Deshalb gibt es für Wolf keine geschichtslosen Völker; vielmehr hat jede soziale Gruppe eine Geschichte, eine Geschichte übrigens, die nur im Kontext überlokaler Verknüpfungen verstanden werden kann. In der Analyse der europäischen Expansion und dessen Folgen für die nichteuropäischen Regionen bedient sich Wolf bei Wallersteins Weltsystemtheorie, kritisiert Wallerstein allerdings dafür, dass dieser in erster Linie untersuche, wie die Peripherie durch das Zentrum unterworfen wurde, nicht aber die Reaktion der sozialen Gruppen in der Peripherie. Außer Betracht blieben dabei nicht nur die Existenzweisen dieser Völker, sondern auch die Frage, wie sich diese nichteuropäischen Lebensweisen durch die kapitalistische Expansion verändert hätten (Wolf 1982: 45). Wolf möchte stattdessen die Auswirkungen der kapitalistischen Expansion in der Peripherie in den Mittelpunkt seiner Analyse rücken. Von zentraler Bedeutung ist hier Wolfs Begriff der Produktionsweise. Im Anschluss an Marx definiert er eine Produktionsweise als »ein spezifisches, historisch vorfindliches System gesellschaftlicher Beziehungen, das die Verausgabung von Arbeit regelt, um der Natur mittels Werkzeugen und handwerklicher Fertigkeiten sowie organisatorischer und intellektueller Fähigkeiten ein Quantum Energie abzurufen« (Wolf 1982: 114).

Auf dieser definitorischen Grundlage unterscheidet Wolf zwischen drei Produktionsweisen. Die kapitalistische Produktionsweise akkumuliert Kapital

durch die Anwendung von Arbeitskraft. Im Rahmen der tributgebundenen Produktionsweise ist die Mobilisierung gesellschaftlicher Arbeit ein politischer Prozess – der Einsatz gesellschaftlicher Arbeit ist eine Funktion der Verteilung der politischen Macht. Die verwandtschaftlich strukturierte Produktionsweise erzeugt Unterschiede hinsichtlich des Ranges und des Geschlechts und verleiht Verwandten gegenüber Fremden bestimmte Vorrechte. Die gesellschaftliche Arbeit wird dabei, so Wolf, in persönliche zwischenmenschliche Beziehungen eingebettet. Verwandtschaft ist deshalb »eine bestimmte Art der Verpflichtung zu gesellschaftlicher Arbeit zwecks Umwandlung der Natur« (Wolf 1982: 137). Die Auswirkungen der europäischen Expansion auf der ›lokalen‹ Ebene analysiert Wolf – etwas pointiert formuliert – im Wesentlichen als »Zusammenstoß unterschiedlicher Produktionsweisen« (Wolf 1982: 533). Diese Konzeption hat auch Auswirkungen auf Wolfs Verständnis von Kultur. Wolf argumentiert, dass Kulturen nicht als statische und kohärente Gebilde verstanden werden können; er verweist auf die Historizität von Kultur sowie auf die Einbindung sozialer Gruppen in überlokale Strukturen. Darüber hinaus betont er die Verbindung von Kultur und Macht: Die Fähigkeit, Sinngehalte bewusst zu beeinflussen, versteht er als eine Quelle der Macht. Diese Ideologieproduktion, so Wolf, vollzieht sich in einer genau umgrenzten Sphäre einer bestimmten Produktionsweise. Ideologien kodifizieren die Unterscheidungen in der Verteilung von Macht, die von den einzelnen Produktionsweisen hervorgebracht werden, »als Prinzipien, die im Universum selbst wurzeln« (Wolf 1982: 537).

Ungeachtet von disziplinären und argumentativen Unterschieden teilen Giddens und Wolf einige gemeinsame Perspektiven, die für die Analyse kultureller Globalisierung bedeutsam sind. Zunächst entwickeln sowohl Giddens als auch Wolf eine ›westliche‹ Perspektive auf den Globalisierungsprozess. Für Giddens ist die Globalisierung eine Folge der Ausbreitung der Prinzipien der Moderne; Wolfs Ziel ist es zwar nicht, eine Theorie der Globalisierung zu entwickeln, doch kann seine Analyse fruchtbar gemacht werden für ein Modell, das Globalisierung als Ergebnis der europäischen Expansion beschreibt. Darauf aufbauend kritisieren Giddens und Wolf Ansätze, die Gesellschaften als in sich geschlossen betrachten. Sowohl Giddens als auch Wolf stellen die These auf, dass außereuropäische Gesellschaften stark von Prozessen der Modernisierung (Giddens) und den Folgen der europäischen Expansion (Wolf) beeinflusst wurden. Während Giddens die Eigenschaften der Moderne selbst in den Mittelpunkt rückt und lokale Aneignungen nicht untersucht, analysiert Wolf detailliert die Folgen der europäischen Expansion für die außereuropäische Welt. Eric Wolf hat mit seinem Versuch, eine Geschichte der ›Völker ohne Geschichte‹ zu schreiben, damit die Ethnologie um eine neue Perspektive bereichert, die die von der Ethnologie normalerweise studierten ›authentischen‹ Gesellschaften oder Kulturen letztlich als das ›Ergebnis‹ des europäischen Expansionsprozesses beschreibt.

Ist die Globalisierung tatsächlich eine Folge der Moderne oder des europäischen Expansionsprozesses? Diese Frage verweist auf das *erste* Problem der

Ansätze von Giddens und Wolf. In der Soziologie ist Giddens' These, die Globalisierung sei die Folge der Moderne, umstritten (vgl. Tomlinson 2001). Beispielsweise lehnt Roland Robertson Giddens' These ab: »modern national society was in significant part *produced by* the contingencies of the compression of the world, on the one hand, and the nearly global diffusion of ideas concerning the form that the national society should take, on the other« (Robertson 1992: 143). Ist die Globalisierung eine Konsequenz der Moderne, oder muss die Moderne *selbst* als Folge des Globalisierungsprozesses verstanden werden? Robertson stellt die These auf, dass es Prozesse der Globalisierung seit mehr als 2000 Jahre gebe (Robertson 1992: 6-7). In der Ethnologie wird eine ähnliche Kritik an Eric Wolf vorgebracht. Sherry Ortner argumentiert, dass in der weltstheoretischen Perspektive ›Geschichte‹ oftmals wie ein Schiff erscheint, das eines Tages in der jeweiligen (nichtwestlichen) Gesellschaft eintrifft. »Thus we do not get the history *of* that society, but the impact of (our) history *on* that society« (Ortner 1984: 143). Dass der Prozess der europäischen Expansion (oder auch der globalisierende Einfluss der westlichen Moderne) eine große Rolle spielt für das Verständnis außereuropäischer, nichtwestlicher Gesellschaften, bezweifeln weder Ortner noch Robertson. Doch in den Analysen von Giddens und Wolf drohen Modernisierung und europäische Expansion zum *master narrative* der Globalisierung bzw. der außereuropäischen Geschichte zu werden.

Die Konzentration auf die Wirkungsmacht der Moderne bzw. der europäischen Expansion führt dazu, dass sich Giddens und Wolf *zweitens* auf die Ausbreitung westlicher Institutionen, Rationalitäten und Lebensweisen konzentrieren, den umgekehrten Vorgang jedoch vernachlässigen: die europäische Aneignung nichtwestlicher Organisationsprinzipien und Kulturelementen. Sowohl Giddens als auch Wolf ignorieren die Auswirkungen des Globalisierungsprozesses auf westliche Gesellschaften und konzentrieren sich stattdessen auf die Transformation nichtwestlicher Gesellschaften durch die Ausbreitung der Moderne bzw. die europäische Expansion. Doch selbst wenn die Modelle von Giddens und Wolf dementsprechend erweitert würden, ist fraglich, ob ihre binären Oppositionen der Komplexität des Globalisierungsprozesses gerecht werden. Giddens unterscheidet zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften; Wolf möchte zwar die binäre Opposition von Völkern ›mit‹ Geschichte und solche ›ohne‹ Geschichte auflösen, wandelt diese binäre Opposition aber letztlich nur um in eine andere, in der eher *geschichtsmächtige* *geschichtsreaktiven* Gesellschaften gegenübergestellt werden. Es ist jedoch zweifelhaft, ob solche binären Oppositionen weiterführend für die Analyse des Globalisierungsprozesses sind, wenn Globalisierung gerade durch eine fundamentale »Kulturverflüssigung« (Kreff 2003: 87) gekennzeichnet sein sollte.

Drittens vernachlässigen sowohl Giddens als auch Wolf die Kategorie Kultur. Hinsichtlich des Ansatzes von Giddens mag diese Kritik zunächst erstaunen, weil Giddens kulturelle Globalisierung als grundlegenden Aspekt der Globalisierung bezeichnet. Giddens' Beschäftigung mit Kultur basiert aller-

dings nicht auf einem Kulturkonzept, das die bedeutungs- und sinnstiftende Dimension von Kultur in den Vordergrund rückt, sondern kulturelle Globalisierung auf die mediatisierten *Kontexte* von Kultur reduziert (Winter 2000: 28). Giddens' Interesse liegt in erster Linie in »properties of technologies of communication rather than in culture in our sense of the social production of existentially significant meaning« (Tomlinson 2001: 21). Deshalb untersucht Giddens auch nicht – so Robertson –, wie westliche Institutionen und Lebensweisen auf der lokalen Ebene angeeignet werden. Dies erfordert, so Robertsons Argument, ein Konzept kultureller Differenz, das die Untersuchung lokaler Aneignungspraktiken in nichtwestlichen Kontexten erst ermöglicht (Robertson 1992: 144-145). Die Eliminierung von Kultur aus dem Theoriedesign hat für Robertson letztlich die Folge, dass Giddens die Ausweitung einer westlichen Form moderner, reflexiver Rationalität in den Mittelpunkt rückt (Robertson 1992: 145). Auch in Wolfs Ansatz spielt Kultur als bedeutungsstiftende Ressource nur eine Nebenrolle; stattdessen versteht Wolf Kultur in erster Linie als herrschaftslegitimierende Ideologie. Ulf Hannerz argumentiert deshalb, dass im Kontext der interpretativen Ethnologie die politische Ökonomie zwar weitgehend unberücksichtigt bleibt, dass aber umgekehrt in der Weltsystemtheorie Wallersteins und in Wolfs Analyse die Kategorie Kultur verloren geht (Hannerz 1992). Eine wichtige Herausforderung für die Ethnologie *nach* Wolf und Giddens besteht deshalb darin, eine kulturtheoretische Perspektive auf den Globalisierungsprozess zu formulieren, ohne hinter die Einsicht zurückzufallen, dass Gesellschaften und Kulturen keine homogenen, statischen und voneinander isolierten Gebilde sind.

Globalisierung als Glokalisierung und Hybridisierung

Die Studien von Giddens und Wolf können als Kritik an älteren Ansätzen in der Soziologie und der Ethnologie gelesen werden, die von der Existenz abgeschlossener Gesellschaften und Kulturen ausgehen. Weder Giddens noch Wolf geben die These auf, dass es soziale Gemeinschaften oder Kulturen bzw. politische Systeme gibt, die sich voneinander unterscheiden; ihre Kritik ist nicht gegen die Existenz von Grenzen per se gerichtet, sondern gegen die These, kulturelle Dynamik in außereuropäischen Gesellschaften könne allein im Rahmen einer kulturinternen Analyse verstanden werden. Giddens' und Wolfs Perspektive wirft aber eine neue Frage auf: Führt die Ausweitung westlicher Prinzipien zu einer globalen Homogenisierung? Im Rahmen der Ansätze von Giddens und Wolf ist diese Frage schwer zu beantworten, weil weder Giddens noch Wolf die kulturellen Folgen lokaler Aneignungsprozesse analysieren. Ich werde deshalb beispielhaft Ritzers Theorie der McDonaldisierung betrachten, in der außereuropäische lokale Aneignungsprozesse westlicher Rationalitäten im Mittelpunkt der Analyse kultureller Globalisierung stehen. Ritzer folgt mit seinem Modell Giddens' These, dass Globalisierung in erster Linie als Ausbreitung bestimmter westlicher Rationalitätsstandards verstanden werden muss. Deshalb werde ich Ritzers Ansatz mit Roland Robertsons Mo-

dell der Globalisierung konfrontieren, das sich von Giddens' These absetzt, Globalisierung sei eine Folge der Moderne.

Ritzer hat seine Theorie der McDonaldisierung (Ritzer 1993) zunächst nicht als Theorie der Globalisierung angelegt, sondern als eine Theorie moderner Gesellschaften. Als McDonaldisierung bezeichnet Ritzer die schon von Max Weber prognostizierte Rationalisierung aller Lebensbereiche, verkörpert im Aufstieg jener amerikanischen Fast-food-Kette, ein Vorgang, der sich auszeichnet durch Effizienz, Vorhersagbarkeit, Quantifizierung und Kontrolle menschlicher Arbeitskraft durch nichtmenschliche Technologie. Deshalb ist McDonald's kein neues Phänomen, sondern der Höhepunkt eines Rationalisierungsprozesses, der sich durch das 20. Jahrhundert zieht. Allerdings ist – so Ritzer – das Fast-food-Restaurant wie auch die von Weber analysierte Bürokratie nicht nur ein Ort der Rationalisierung, sondern zugleich ein Beispiel für die Irrationalität des Rationalen, »ein entmenslichender Ort, ob man nun dort arbeitet oder die jeweiligen Dienstleistungen in Anspruch nimmt« (Ritzer 1993: 47). Ritzer führt unzählige Beispiele der Rationalisierung des alltäglichen Lebens auf, in der für Ritzer auch die Irrationalität des Rationalen keimt, von der Rationalisierung des Urlaubs über die Rationalisierung des Sports und gar der Religion bis zur Rationalisierung der medizinischen Behandlung. Ritzer diagnostiziert für die Zukunft eine unaufhaltsame weitere McDonaldisierung der Gesellschaft und widerspricht damit den Thesen des Postindustrialismus Bells, des Postfordismus sowie des Postmodernismus, die einen umfassenden Bruch mit der Moderne diagnostizieren (Ritzer 1993: 245-264).

Ritzer bezieht sich in seinem Buch von 1993 in erster Linie auf die amerikanische Gesellschaft, doch schreibt er schon hier, dass sich die McDonaldisierung auf der ganzen Welt ausbreite (Ritzer 1993: 9). In späteren Veröffentlichungen hat Ritzer sein Modell der McDonaldisierung auf Prozesse der Globalisierung übertragen (Ritzer 1998, 2002, Ritzer/Malone 2000, Ritzer/Stillman 2003). Der Erfolg der McDonaldisierung in den USA im letzten Jahrhundert legt für Ritzer die Vermutung nahe, dass die McDonaldisierung weiterhin die globalen Märkte erobern wird. McDonaldisierung im weltweiten Maßstab bedeutet für Ritzer einen »Homogenisierungsprozess, der zur Reduktion der Konsumvielfalt tendiert, sofern diese mit Effizienz, Vorhersagbarkeit, Kalkulierbarkeit und dem Einsatz einer vom Menschen unabhängigen Technologie nicht in Einklang zu bringen ist« (Ritzer/Stillman 2003: 53). McDonaldisierung erschöpft sich nicht in der Ausbreitung von Fast-Food-Ketten; vielmehr wird Globalisierung im Modell der McDonaldisierung als ein Prozess verstanden, in dem sich die formale Rationalität, die den mcdonaldisierten Konsumformen zu Grunde liegt, auf der ganzen Welt ausbreitet.

Aus der Perspektive der McDonaldisierung erscheinen kulturelle Eigenlogiken letztlich dem universalisierenden Prozess der Rationalisierung unterworfen. Mag heute der Prozess der McDonaldisierung noch eng verknüpft sein mit dem der Amerikanisierung, können die Prinzipien der McDonaldisierung auch auf ›indigene‹ Kulturbestände übertragen werden: »Es wird ein Zeichen scharfer Ironie sein, wenn irgendwann in der Zukunft eine mcdonal-

disierte Einrichtung in Paris oder Beijing (Peking) ebenjene Stile des Essens und Lebens neu zu erschaffen versucht, die zuvor verdrängt und ersetzt wurden« (Ritzer/Stillman 2003: 57). Dies wirkt nur scheinbar einer Homogenisierung entgegen, denn letztlich wird in Ritzers Analyse kulturelle Eigenständigkeit dem Rationalisierungsprozess untergeordnet – es ist für Ritzer wenig bedeutend, in welchen kulturellen Praktiken sich die McDonaldisierung auf der ›lokalen‹ Ebene ausdrücken wird.

Die damit verknüpfte Verdrängung ›indigener‹ Rationalitäten kann aber Gegenreaktionen hervorrufen. Ritzer hat angedeutet, die Anschläge vom 11. September 2001 seien eine Reaktion auf die amerikanische Hegemonie, die sich besonders deutlich im Bereich des Konsums ausdrücke. Islamische Fundamentalisten »see no place for fundamentalist Islam in fast-food restaurants and, more generally, in a world dominated by indebtedness and consumerism made possible and incited by credit cards and cathedrals of consumption« (Ritzer 2002: 421). Ritzer kann zwar einen Zusammenhang zwischen den Anschlägen des 11. September und der von ihm beschriebenen McDonaldisierung nicht nachweisen, verweist aber auf anti-amerikanische Bewegungen in der ganzen Welt. Die Anschläge des 11. September 2001 sieht Ritzer als Anschläge auf amerikanische kulturelle Ikonen: Das Pentagon repräsentiere das Militär, das letztlich verschonte Weiße Haus die Politik sowie das World Trade Center die Ökonomie und den Konsum. In Ritzers Argumentation erscheint die McDonaldisierung als Ausdruck eines Prozesses, der von vielen als Amerikanisierung empfunden wird – deshalb könnte das World Trade Center (als Symbol des amerikanisch dominierten Konsumismus) ein Ziel der Attentäter gewesen sein. Interessant ist an dieser Argumentation weniger die Verbindung von McDonaldisierung und Amerikanisierung (die für Ritzer ohnehin nur ein temporäres Phänomen ist – beide Begriffe fallen für ihn nicht zusammen), sondern die zentrale Rolle, die für Ritzer der Konsum in der Konstruktion eines weltumspannenden ideologischen Grabens hat.

Sowohl Giddens als auch Ritzer gehen von der Modernisierungstheorie aus und projizieren die Konsequenzen der Moderne auf eine globale Ebene. Während Giddens' Betonung auf der Reflexivität der Moderne aber ein optimistisches Bild der Moderne zu Grunde liegt, in der durch die Modernisierung ein reflexives, individuelles Handlungspotential quasi freigesetzt wird, erscheint Ritzers Modell der Moderne eher pessimistisch und determinierend. In Ritzers Bild der Moderne leben Konsumenten in einem ›stahlharten‹ Käfig formaler Rationalität, dem sie sich kaum entziehen können – und sollten sie dies doch tun, ist die Gefahr der Entstehung fundamentalistischer Bewegungen groß. Ist diese Sichtweise auf Globalisierungsprozesse weiterführend? Um diese Frage zu beantworten, setze ich Ritzers Modell in Beziehung zu Roland Robertsons Ansatz der Globalisierung.

Roland Robertson lehnt die These ab, Globalisierung sei ein Prozess, in dessen Rahmen das stählerne Gehäuse des okzidental Rationalismus in alle Teile der Welt exportiert werde (Robertson 1995: 200). Stattdessen plädiert er für die Berücksichtigung von Lokalisierungsprozessen, die dem Trend einer

globalen Homogenisierung entgegenstehen; Globalisierung kann nicht als Phänomen analysiert werden, das sich über Lokales hinwegsetzt. Allerdings möchte Robertson nicht Globalisierung und Lokalisierung einander gegenüberstellen; vielmehr besteht für ihn das Problem darin, »die Formen auszubuchstabieren, in denen sich homogenisierende und heterogenisierende Tendenzen wechselseitig durchdringen« (Robertson 1995: 196). Die Pointe in Robertsons Argumentation ist, dass Lokalisierungsphänomene wie ethnische Identitäten, Nationalbewegungen oder auch lokale Konsummuster als Teil des Globalisierungsprozesses *selbst* verstanden werden können, dass also »das so genannte Lokale zu einem großen Maß auf trans- oder super-lokaler Ebene gestaltet wird« (Robertson 1995: 193). Robertsons Sicht auf Globalisierung ist aber nicht von der Überlegung gespeist, Globalisierung sei gleichzusetzen mit weltweiter Partikularisierung und Heterogenisierung. Globalisierung ist für Robertson ein Phänomen, das besser umschrieben wird mit dem Begriff *Glokalisierung*, welcher in den achziger Jahren Bedeutung erlangte zur Beschreibung einer Marketingstrategie, die aus dem »Zuschneiden von und Werben für Güter und Dienstleistungen auf globaler oder fast-globaler Ebene für zunehmend differenzierte lokale und partikulare Märkte« bestand (Robertson 1995: 198). Dies überträgt Robertson auf die *local/global*-Problematik und betont das Ineinandergreifen von Globalisierung und Lokalisierung als eine wechselseitige Durchdringung von Partikularismus und Universalismus, der Formulierung zeitgenössischer Entwürfe von Lokalität in globalen Begriffen.

Robertsons Modell der Glokalisierung geht in mehreren Annahmen über Ritzers Modell hinaus. *Erstens* beruht Robertsons Ansatz nicht auf einem Modell der Globalisierung, wonach sich westliche Rationalitätsformen ausweiten und dann auf »lokaler« (außereuropäischer) Ebene angeeignet werden. Robertson lehnt es gerade ab, Globalisierung in erster Linie als Konsequenz der Moderne zu konzeptualisieren. Deshalb ist in Robertsons Modell keineswegs festgelegt, welche Rationalitäten, Organisationsformen oder Praktiken lokal angeeignet werden. Ritzer analysiert die unterschiedlichen Aneignungs- und Ablehnungsprozesse der westlichen Rationalität, währenddessen Robertson die Vielfalt teilweise gegenläufiger Prinzipien im Globalisierungsprozess betont. *Zweitens* vernachlässigt Ritzer Prozesse der Aneignung nichtwestlicher Kulturelemente in westlichen Kontexten. Auch hier ist Robertsons Modell der Glokalisierung breiter angelegt, weil es nicht davon ausgeht, dass der Prozess der Globalisierung vor allem darin besteht, dass sich westliche Organisationsformen, Praktiken und Kulturelemente auf nichtwestliche Kontexte ausweiten. Auf diesen beiden Annahmen aufbauend betont Robertson *drittens*, dass Globalisierung nicht als Prozess kultureller Homogenisierung verstanden werden kann. Zwar kann auch Ritzers Ansatz der McDonaldisierung nicht auf ein Modell kultureller Homogenisierung reduziert werden, da Ritzer auch die Entstehung des islamistischen religiösen Fundamentalismus im Rahmen der McDonaldisierung betont. Allerdings entsteht in Ritzers Modell eine binäre Opposition zwischen lokaler Aneignung und Ablehnung westlicher Rationali-

tätsformen; Robertson besteht darauf, dass Prozesse der Globalisierung nicht in solchen binären Kategorien verstanden werden können.

Das Ineinandergreifen von Globalität und Lokalität wird nicht nur von Robertson betont, sondern ist inzwischen ein Gemeinplatz der Globalisierungsforschung, wie auch die daraus abgeleitete Kritik an »essentialistischen« Kulturkonzepten. Stattdessen werden lokale Identitätsbildungsprozesse beschrieben als Kreolisierung (Hannerz 1996), Hybridbildung (Werbner/Modood 1997) oder als Ergebnis eines Melange-Effektes (Nederveen Pieterse 1995, 2004). »Allgemein gesehen bezeichnet der Begriff [Hybridbildung] die Vermischung von Phänomenen, die für verschieden und separat gelten; insofern verstehen wir unter Hybridbildung einen kategorienüberschreitenden Prozess« (Nederveen Pieterse 1995: 105). Nach Nederveen Pieterse ist es sinnvoll, Hybridbildungen auf einer Skala abzubilden. Diese reiche von einer assimilatorischen Hybridbildung, die sich am Zentrum ausrichte, den vom Zentrum etablierten Wertekanon übernehme und das jeweils Herrschende nachahme, bis hin zu destabilisierenden Hybridbildungen, die den Kanon verwische, das Gewohnte umpole und das Zentrum untergrabe (Nederveen Pieterse 2004: 73).⁵ Damit ist die Annahme kultureller Hybridität ein plausibles Argument gegen kulturelle *Homogenisierung*, aber nicht zwangsläufig gegen kulturelle *Homogenität*. Es ist prinzipiell vorstellbar, dass »globalisierte« lokale Kontexte kulturell weitgehend homogen sind, da auch »hybride« kulturelle Modelle allgemein geteilt sein können. Erst wenn die Annahme kultureller Hybridisierung mit der einer kulturellen Deterritorialisierung verknüpft wird, kann die Annahme kultureller Homogenität nicht länger aufrecht erhalten werden. Als konzeptuell anschlussfähig erweist sich hier Arjun Appadurais Konzept der *global flows*, das nicht nur zu den einflussreichsten ethnologischen Ansätzen kultureller Globalisierung gehört, sondern auch der wohl radikalste Versuch ist, kulturelle Globalisierung als Entterritorialisierung zu analysieren (Berking 1998: 385).

Globalisierung als Entterritorialisierung

Die Wurzeln der gegenwärtigen Prozesse kultureller Globalisierung liegen, so Appadurai, teilweise im Prozess der europäischen Expansion seit etwa 1500 und teilweise in der relativ autonomen Entwicklung großer und aggressiver vorkolonialer sozialer Formationen in Amerika, Eurasien, Südostasien und

5 Ich möchte an dieser Stelle eher die Gemeinsamkeiten von Robertsons Konzept der Globalisierung und Nederveen Pieterse's Modell der Hybridisierung betonen. Es gibt jedoch einen bedeutenden Unterschied zwischen der Argumentation von Robertson und Nederveen Pieterse: »What Robertson has in mind is not so much the presence of global artefacts in the local, but more a process of institutionalization, in which there is a global creation of locality [...] A convinced »heterogenizer« such as Jan Nederveen Pieterse would be dubious of Robertson's arguments which he might see as representing just a more sophisticated version of universalism« (Featherstone/Lash 1995: 4-5).

Afrika: »an overlapping set of ecumenes began to emerge, in which congeries of money, commerce, conquest, and migration began to create durable cross-societal bonds« (Appadurai 1996: 28). Dieser Prozess wurde durch Technologietransfers und Innovationen des späten 18. und 19. Jahrhunderts beschleunigt. Dadurch konnten sich koloniale Ordnungen in der nichteuropäischen Welt ausbreiten. Das so entstehende *set* eurokolonialer Welten war die Basis für das, was Benedict Anderson *imagined communities* genannt hat (Anderson 1983). Überlokale Solidaritäten und Nationalbewusstsein entstehen nicht durch *face-to-face*-Kontakte, sondern durch die Ausbreitung einer einheitlichen Schrift, die das Lesen von Büchern oder Karten ermöglicht. Nationalismus ist für Anderson in erster Linie ein Produkt der kollektiven Imagination. Der von Anderson beschriebene *print capitalism* ist für Appadurai ein Vorläufer für Prozesse kultureller Globalisierung, in denen die Imagination eine global wirksame Form sozialer Praxis wird. Dieses Werk der Imagination ist in Appadurais Modell eng verknüpft mit einem Prozess der Deterritorialisierung.

Auch für Appadurai – wie für Robertson – führen Prozesse der Globalisierung nicht zu kultureller Homogenisierung. Zunächst argumentiert Appadurai, dass überlokale Praktiken oder Prinzipien lokal angeeignet und indigenisiert werden. Darüber hinaus gibt es für Appadurai eine Vielzahl überlokaler Einflüsse, die sich überschneiden und teilweise entgegengesetzte Wirkungen entfalten. Globalisierung lässt sich für Appadurai nicht auf Amerikanisierung reduzieren (Appadurai 1996: 32); darüber hinaus kann, so Appadurai, die neue *global cultural economy* nicht (mehr) in den weltstheoretischen Termini Zentrum/Peripherie verstanden werden. Appadurai argumentiert, dass weder Wallerstein noch Wolf die Auswirkungen des desorganisierten Kapitalismus (Lash/Urry 1987) angemessen analysieren. Um der Überlegung Rechnung zu tragen, dass Globalisierung nicht zu einer kulturellen Homogenisierung führen wird, entwickelt Appadurai ein Modell von *global flows*, globaler Austauschprozesse von Menschen, Bildern, Ideen, Repräsentationen, Waren, etc. Diese globalen Flüsse nennt Appadurai »Landschaften« [*scapes*] und unterscheidet deren fünf: *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* und *ideoscapes*. Dabei sind die *scapes*, wie Appadurai betont, keine scharf abgegrenzten Objekte, die sich zweifelsfrei »objektiv« identifizieren ließen; deren Repräsentation ist vielmehr radikal kontextabhängig (Appadurai 1996: 33).

Der Begriff *ethnoscape* beschreibt die Landschaft von Menschen, »who constitute the shifting world in which we live« (Appadurai 1996: 33). Appadurai argumentiert, dass in dem Maße, in dem größere Gruppen von Menschen ihre traditionellen Orte verlassen, »das *Ethno* in Ethnographie nicht mehr fest umrissen und nicht mehr eindeutig bestimmbar« ist (Appadurai 1991: 11). Diese Gruppen sind – so Appadurai – Touristen, Immigranten, Flüchtlinge, Exilanten oder Gastarbeiter. Appadurai bestreitet zwar nicht, dass es noch vergleichsweise stabile Gemeinschaften und Netzwerke gibt; doch die tatsächlichen und imaginierten Bewegungen beeinflussen langfristig die Stabilität dieser Entitäten. Mit *technoscape* sucht Appadurai die globalen Konfigurationen technologischen Transfers zu beschreiben. Die Verteilung von Tech-

nologie richtet sich nicht länger in erster Linie nach *economies of scale*, politischer Kontrolle oder den Erfordernissen einer Marktrationalität, sondern nach zunehmend komplexer werdenden Beziehungen zwischen Geldflüssen, politischen Möglichkeiten und der Verfügbarkeit über niedrig- und hochentwickelte Arbeitskraft (Appadurai 1996: 34). Die Dispositionen des globalen Kapitals nennt Appadurai *financescapes*. Die Beziehung zwischen *ethnoscapes*, *technoscapes* und *financescapes* ist – so Appadurai – zutiefst disjunktiv und nicht vorhersagbar, »because each of these landscapes is subject to its own constraints and incentives [...], at the same time as each acts as a constraint and a parameter for movements in the others« (Appadurai 1996: 35).

Neben den *ethnoscapes*, den *technoscapes* und den *financescapes* nennt Appadurai noch zwei weitere »Landschaften«, in denen es in erster Linie um Repräsentationen geht: *mediascapes* und *ideoscapes*. *Mediascapes* sind die weltweiten elektronischen Möglichkeiten, Bilder und Informationen zu produzieren und zu verbreiten sowie die aufgrund dieser Möglichkeiten geschaffenen Repräsentationen. Das für Appadurai wichtigste Merkmal der *mediascapes* ist, dass sie den Menschen komplexe Repertoires von *images* zur Verfügung stellen, in denen die Welt der Waren und die Welt der Nachrichten und der Politik fundamental durchmischt sind. Die Grenzen zwischen realistischen und fiktionalen »Landschaften« kann fließend sein, und je weiter das Publikum von der direkten Erfahrung dessen, auf das sich die Repräsentationen beziehen, entfernt ist, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Menschen auf dieser Grundlage ihre eigenen *imagined worlds* konstruieren, die nicht unbedingt etwas mit der Realität zu tun haben müssen.

Die »Landschaft« der *ideoscapes* schließlich umfasst gleichfalls Konglomerate von Repräsentationen, doch sind *ideoscapes* oftmals politisch und hängen häufig mit Staatsideologien oder Gegenideologien von Bewegungen zusammen, die das Ziel haben, staatlicher Macht entgegenzuwirken. Eine große Rolle im Kontext von *ideoscapes* spielen Begriffe der europäischen Aufklärung wie »Freiheit«, »Wohlfahrt«, »Rechte«, »Repräsentation«, »Souveränität« oder der *master term* »Demokratie«. Die weltweite Verbreitung dieser Konzepte hat dazu geführt, dass die aufklärerische Weltsicht an interner Kohärenz verloren hat. Dies hat für Appadurai sowohl semantische als auch pragmatische Gründe. Ein semantisches Problem ergibt sich daraus, dass bestimmte Begriffe nur schwer zu übersetzen sind; darüber hinaus werden bestimmte westliche Begriffe in unterschiedlichen Kontexten jeweils unterschiedlich verwendet. In vielen politischen Systemen mögen ursprünglich westliche Konzepte wie »Demokratie« und »Menschenrechte« eine Rolle spielen, doch Appadurai betont, dass sie sowohl semantisch als auch pragmatisch den lokalen Kontexten angepasst werden.

Mediascapes und *ideoscapes* haben im Prozess kultureller Globalisierung eine besondere Bedeutung. *Ethnoscapes*, *technoscapes* und *financescapes* bewirken eine fundamentale Deterritorialisierung. Die Wanderungsbewegungen der Menschen nehmen zu, die Zirkulationen von Waren, Geld oder Technik kennen keine lokalen oder nationalen Grenzen. Im Rahmen dieser Deterritori-

alisierung sind *mediascapes* und *ideoscapes* eine wichtige Grundlage für die identitätsbildende Imaginationsfähigkeit der Menschen. Diese Imaginationsfähigkeit – die zudem natürlich beeinflusst wird durch die Massenmigrationen selbst – ist eine Grundlage der modernen Subjektivität. Entscheidend ist hier für Appadurai die Unterscheidung von Imagination und Fantasie. Der Begriff der Fantasie impliziert, so Appadurai, ein Denken, das getrennt ist von individueller Handlungsfähigkeit; es ist für Appadurai deshalb die Imagination, die Handlungsmöglichkeiten aufzeigt und identitätsstiftend wirkt. Der Konsum von Massenmedien eröffnet nicht nur eine Flucht vor der Realität, sondern auch die Möglichkeit, sich eine bessere Welt zu ›erdenken‹ und auf dieser imaginativen Grundlage zu handeln. Die Imaginationsfähigkeit der Menschen ist natürlich zunächst keine neue Praxis. Allerdings brechen heute die durch elektronische Medien verursachten Imaginationen aus dem Kontext von Kunst, Mythos und Ritual aus und werden Bestandteil des alltäglichen Lebens gewöhnlicher Menschen. Imaginationen sind nicht länger im exklusiven Besitz einer schmalen Schicht charismatischer Akteure, die die Ausdrucksformen von Ritualen kontrollieren können.

Zudem sind die neuen Imaginationen Grundlage individueller und gesellschaftlicher Veränderungen; sie bringen die Akteure zu aktivem Handeln und können die Grundlage alternativer Identitäten sein (Appadurai 1996: 44). Generationenübergreifendes Wissen kann für Appadurai nicht länger vorausgesetzt werden – die Suche nach kultureller Sicherheit wird regelmäßig frustriert durch die immer wichtiger werdende transnationale Kommunikation. Im Kontext der *global flows* wird kulturelle Reproduktion immer mehr zu einem politisch umkämpften Terrain; durch Massenmigration und durch die Verbreitung von massenmedialen Repräsentationen verändern sich kulturelle Ressourcen und werden immer weniger selbstverständlich. *Mediascapes* und *ideoscapes* erleichtern Identitätsbildungsprozesse im Zeitalter einer zunehmenden Deterritorialisierung, machen sie aber nicht rückgängig. Die identitätsbildenden Imaginationen beziehen sich nicht mehr notwendigerweise, im Rahmen von Appadurais Modell sogar nicht einmal mehr in erster Linie, auf lokale und gegebene kulturelle Kontexte, sondern auf das Reservoir der weltweit operierenden *scapes*.

Welchen Stellenwert nimmt das ›Lokale‹ im Zeitalter der Deterritorialisierung ein? Lokalität ist für Appadurai nicht räumlich definiert, sondern in erster Linie relational und kontextuell – ›Lokalität‹ ist ein phänomenologisches Konzept, dass in allen kulturellen Kontexten erst produziert werden muss. Das Geertz'sche *local knowledge* hält Appadurai für Wissen darüber, wie Lokalität im Angesicht von sozialer Entropie und ökologischer Unsicherheit produziert und reproduziert wird. Die Produktion von Lokalität steht für Appadurai in einer dialektischen Beziehung mit ›Nachbarschaften‹, tatsächlich existierenden sozialen Formen, in denen Lokalität realisiert wird (Appadurai 1996: 179). Im Prozess kultureller Globalisierung verliert Lokalität ihren Status als selbstverständliche Eigenschaft von Nachbarschaften und wird zu einer umkämpften Kategorie. *Erstens* stehen Nachbarschaften unter dem Druck von National-

staaten, die kein Interesse an der Produktion ›lokaler Subjekte‹ haben, sondern vielmehr an der Produktion von Bürgern, die sich in erster Linie mit dem Nationalstaat identifizieren. *Zweitens* ist die lokale Reproduktion von Nachbarschaften durch die weltweite Zirkulation von Menschen bedroht, also durch Arbeitsmigration, Flucht vor Kriegen oder auch dem Tourismus. *Drittens* entstehen durch die (elektronischen) Massenmedien Disjunktionen zwischen räumlichen und virtuellen Nachbarschaften, die beispielsweise durch die Verbreitung von Computernetzwerken entstehen. Virtuelle Nachbarschaften können nach Appadurai aber nicht einfach den räumlichen Nachbarschaften gegenübergestellt werden, da virtuelle Nachbarschaften auf vielfältige Weise mit den »lived neighbourhoods« (Appadurai 1996: 195) verknüpft sind. Beide Formen von Nachbarschaft schließen sich nicht aus; vielmehr führt der Einfluss der elektronischen Massenmedien zur Bildung hybrider lokaler Subjektivitäten.

Lokalität ist nicht länger auf kulturelle Grenzen und kulturelle Homogenität verwiesen; die Produktion von Lokalität vollzieht sich immer mehr im Rahmen disjunktiver *global flows*. In Appadurais Diagnose treffen entterritorialisierte Bilder und Repräsentationen auf gleichsam entterritorialisierte Zuschauer, die sich in zunehmend ortsunabhängigen, globalen Netzwerken und transnationalen Gemeinschaften, so genannten *diasporic public spheres*, organisieren. Deterritorialisierung ist eine globale, handlungskonstitutive Kraft geworden, die kulturelle Grenzen zunehmend bedeutungslos erscheinen lässt. Damit setzt sich Appadurai *erstens* von ethnologischen Kulturtheorien ab, die Kultur als geschlossen und homogen konzeptualisieren. *Zweitens* geht das Modell der *global flows* über soziologische Theorien hinaus, die Globalisierung als Konsequenz der Moderne analysieren. Die Globalisierung hat kein Zentrum, und die Ausbreitung von Prinzipien oder Organisationsweisen der Moderne wird in unterschiedlichen kulturellen Kontexten unterschiedlich angeeignet. *Drittens* ist Appadurais Modell aber auch radikaler als Robertsons Modell der Glokalisierung, denn gerade die Kategorie ›Kontext‹ wird durch die *global flows* in Frage gestellt. Appadurai und Robertson stimmen darin überein, dass das ›Lokale‹ selbst Teil des Globalisierungsprozesses ist. Für Robertson ist Glokalisierung aber nicht zwangsläufig ein Prozess der Entterritorialisierung. Die Hybridisierung unterschiedlicher kultureller Modelle mag mit einem Prozess der Entterritorialisierung einhergehen, und er mag auch völlig neue phänomenologische Konzepte von Lokalität hervorbringen; das Modell der Glokalisierung geht aber nicht von einer *allgemeinen* Erodierung kultureller und sozialer Grenzen aus. In Appadurais Modell ist Lokalität nur noch eine phänomenologische Kategorie, die im Prozess der Globalisierung zunehmend ortsunabhängig wird. Weder soziale Gruppen noch kulturelle Ressourcen sind an bestimmte ›Orte‹ gebunden. Der von Robertson analysierte Prozess der Glokalisierung wird *selbst* entterritorialisiert.

Appadurais Modell der Entterritorialisierung ist ein Beispiel für die vielfach in der Ethnologie geübte Kritik an klassischen Kulturtheorien, die Kultur als homogen, statisch und geschlossen analysieren. Jonathan Xavier Inda und

Renato Rosaldo haben darauf hingewiesen, dass das Modell einer Kultur, das eine Gruppe von Menschen mit einem geteilten Bedeutungshintergrund bezeichne, traditionell eng mit der Idee eines eindeutig definierten Territoriums verknüpft gewesen sei (Inda/Rosaldo 2002: 11). Diese traditionelle Auffassung, so Inda und Rosaldo, resultierte in der Annahme eine Welt kultureller Differenzen, die als ein Mosaik unterschiedlicher Kulturen verstanden wurde (vgl. auch Clifford 1988: 338; Gupta/Ferguson 1997: 1). Inda und Rosaldo betonen, dass Kultur immer schon mobiler und weniger starr war, als dies in klassischen Kulturtheorien erscheint. Globalisierungsprozesse sind für Inda und Rosaldo aber dadurch gekennzeichnet, dass die Trennung von Kultur und spezifischen Orten radikaler sei als jemals zuvor: »people, or cultural subjects, nowadays readily traverse national boundaries, a process that brings cultures formerly located in different parts of the world into the same physical terrains, thus turning numerous places into spaces of cultural juxtaposition and mixture« (Inda/Rosaldo 2002: 11).

Dies führt aber letztlich auch zu einer *Reterritorialisierung* von Kultur, da kulturelle Flüsse – so Inda und Rosaldo – immer in spezifische Umwelten wieder eingebettet werden. Die Betonung auf den Entterritialisierungsprozess bei Appadurai ist unter anderem von Helmuth Berking kritisiert worden. Entterritialisierungstheorien entgeht, so Berking, »dass die Rekonfiguration sozialer Räume im Globalisierungsprozess gleichzeitig mit ebenso starken Ent- wie Re-Territorialisierungstendenzen einhergeht« (Berking 1998: 386). Berking hält es deshalb für sinnvoller, nicht von Entterritialisierung zu sprechen, sondern von Rekonfigurationen von Territorialität. Sozialräumliche Maßstäbe werden *verschoben*, doch sie werden nicht *aufgelöst*. Auch Inda und Rosaldo betonen, dass Kultur in der Ethnologie auch wieder verstärkt als *re-territorialisert* konzeptualisiert werde. Der enge Zusammenhang zwischen Kultur und *bestimmten* Orten ist aufgelöst worden, doch dies bedeutet nicht, dass Kultur nicht länger territorial verortet ist. Um die enge Verknüpfung von De- und Reterritorialisierung terminologisch zu erfassen, führen Inda und Rosaldo den Begriff *de/reterritorialization* ein: »The term captures at once the lifting of cultural subjects and objects from fixed spatial locations and their re-localization in new cultural settings« (Inda/Rosaldo 2002: 12). Diese Feststellung ist auch schon bei Appadurai angelegt, doch legt Appadurai die Betonung noch auf die entterritialisierenden Tendenzen der *global flows*.

Die ›Ethnologie des Konsums‹ als neues Paradigma?

Die Ethnologie kultureller Globalisierung schließt sich nicht der These an, Globalisierung führe zu einer kulturellen Homogenisierung. Globalisierung wird ebenso wenig als eine Konsequenz der Moderne charakterisiert wie als ein Prozess der McDonaldisierung. Auch in der Ethnologie wird erkannt, dass sowohl Giddens als auch Ritzer auf wichtige Dynamiken im Globalisierungsprozess aufmerksam gemacht haben: Die Ausweitung westlicher Rationalitätsstandards spielt im Prozess kultureller Globalisierung eine wichtige Rolle;

der globalisierte Massenkonsum ist eng mit westlichen Rationalitätsprinzipien verknüpft wie auch mit dem Kapitalismus im Allgemeinen. Keine Theorie kultureller Globalisierung kann hinter diese Einsichten zurückfallen; doch zugleich lässt sich kulturelle Globalisierung nicht auf sie reduzieren. Robertsons Modell der Lokalisierung sowie ethnologische Ansätze kultureller Hybridbildung stehen der These kultureller Homogenisierung kritisch gegenüber, ohne sich aber dem Modell eines *clashes of civilizations* anzuschließen, in dem potentiell verfeindete Kulturkreise um die politische Vorherrschaft ringen (Huntington 1993). Kulturelle Modelle breiten sich aus; doch sind nicht all diese Repräsentationen westlichen Ursprungs, und sie werden in unterschiedlichen kulturellen Kontexten unterschiedlich angeeignet. Appadurai hat diese Einsicht am konsequentesten formuliert. In seinem Modell ist der Globalisierungsprozess zutiefst disjunktiv; kulturelle Grenzen lösen sich vermehrt auf, Identitätsbildungsprozesse werden zunehmend enträumlicht.

Der Konsum spielt in dieser Dynamik eine besondere Rolle. Die Grundannahmen der älteren Ethnologie des Konsums, dass Gesellschaften geschlossene und weitgehend statische Gebilde sind, wird durch die räumliche Entkopplung der Produktion und Konsumtion von Kulturgütern in Frage gestellt (Howes 1996: 2). Konsumtheoretische Modelle der McDonaldisierung, Amerikanisierung oder Westernisierung können nicht völlig verworfen werden, drücken aber nur Teilwahrheiten aus. Wird die These der McDonaldisierung auf die globalen Manifestationen dieses Vorgangs bezogen, finden sich natürlich überall Anzeichen für einen solchen Prozess. Betrachtet man jedoch die zu Grunde liegenden Rationalitätsstandards sowie die kulturellen Repräsentationen, verlieren solche Ansätze der kulturellen Homogenisierung auch (oder gerade) am Beispiel des Konsums erheblich an Plausibilität. Die weltweite Ausweitung des Massenkonsums führt nicht notwendig zu einer Amerikanisierung (oder McDonaldisierung); sie weicht nicht notwendig ›indigene‹ kulturelle Standards auf; sie führt auch nicht notwendig zu Widerstand gegen ›die‹ Globalisierung. Die Ethnologie des Konsums betont die Partikularität von Einzelfällen, und auch *innerkulturell* sind die Unterschiede zwischen Praktiken des Konsums groß. Offene, flexible Konzepte wie ethnologische Theorien kultureller Hybridisierung oder Appadurais Modell der *global flows* betonen gerade die Vielfältigkeit von Globalisierungsprozessen, und die Mehrzahl der ethnologischen Konsumstudien – gerade auch Konsumstudien, die den interkulturellen Konsum analysieren – bestätigen dies (Howes Hg. 1996; Straight 2002).

Der Konsum gehört mittlerweile zu einem der am häufigsten analysierten Themen in der Ethnologie kultureller Globalisierung. Muss dies dann aber nicht auch zu einer fundamentalen Umstellung in der ethnologischen Theoriebildung führen? Ist der Konsum also nicht *nur* ein wichtiger ethnologischer Erkenntnisgegenstand, sondern vielleicht sogar der *wichtigste* Erkenntnisgegenstand der Ethnologie? Daniel Miller behauptet, die Entwicklung der Ethnologie des Konsums markiere eine fundamentale Transformation der gesamten Disziplin (Miller 1995: 141). Konsum werde, so Miller, Verwandtschaft

als definitorischen Kern der Ethnologie verdrängen. Die klassische Aufgabe der Verwandtschaft in vormodernen Gesellschaften – »the construction of social relations« – werde zunehmend vom Konsum übernommen, »with goods replacing persons as the key medium of objectification for projects of value« (Miller 1995: 154). Von was ist hier die Rede? Einerseits bringt Miller den Konsum in eine konzeptuelle Beziehung zur Ware: »consumption as work may be defined as that which translates the object from an alienable to an inalienable condition; that is, from being a symbol of estrangement and price value to being an artefact invested with particular inseparable connotations« (Miller 1987: 190). Auch in seinem Literatursurvey ›Consumption and Commodities‹ merkt Miller an, dass sich der Begriff Konsum in erster Linie auf Waren bezieht (Miller 1995: 141). Andererseits ist der Konsum von Waren aber nur ein Beispiel für die universale Dialektik von Externalisierung und Aufhebung, für die Miller auch den *kula* als ein anderes Beispiel anführt (Miller 1987: 60-63). Sowohl der moderne Massenkonsum als auch der *kula* lassen sich im Rahmen der neo-hegelianischen Konsumtheorie Millers durch die Dialektik Externalisierung/Aufhebung analysieren, durch die sich Sozialität konstituiert. Ist der Konsum also nur auf *Waren* beschränkt oder auf *alle* Objekte, die Teil eines Tauschverhältnisses sind? Mit anderen Worten: Ist der Konsum tatsächlich, wie James Carrier argumentiert, der bedeutungsvolle Gebrauch von Objekten (Carrier 1996: 128)? Wenn sich der Konsum aber nur auf Waren bezieht, worin besteht dann der entscheidende Unterschied zum Gebrauch und der Aneignung anderer Objekte?

Mir erscheint es keineswegs zwingend, den Begriff Konsum im Rahmen von Millers Theorie auf die Aneignung von Waren einzuschränken. Dann aber ist zumindest klärungsbedürftig, in welchem Maße sich der globalisierte Massenkonsum tatsächlich fundamental von ›vormodernen‹ Formen des Konsums unterscheidet. Ein Grund für diese Unklarheit liegt in Millers Kritik an der Unterscheidung Gabe/Ware. Miller argumentiert, dass Appadurais Kritik an der Unterscheidung von Gabe und Ware (Appadurai 1986) einen wichtigen Beitrag zur Ethnologie des Konsums leistete, weil der Gegensatz zwischen Gabe und Ware dazu führte, in der Ethnologie die Ware als Institution der Vergesellschaftung zu übersehen (Miller 1995: 143). Unklar bleibt allerdings, warum Miller sein Konzept des Konsums in erster Linie auf Waren anwendet. Hält er dann doch (implizit) eine Unterscheidung Gabe/Ware aufrecht? Wie würde eine solche Unterscheidung im Rahmen von Millers Konsumtheorie konzeptualisiert? Ich glaube, dass eine Unterscheidung zwischen Gabe und Ware sehr wohl plausibel und gerade für die ›Ethnologie des Konsums‹ sogar *notwendig* ist, weil durch eine konzeptuelle Verknüpfung von Konsum und Ware der Begriff des Konsums präzisiert würde (vgl. auch Gregory 1997; Straight 2002; Thomas 1991: 29).

Führt die Globalisierung des Konsums zu einem neuen Verständnis sozialer Prozesse, letztlich auch zu einer Transformation der Ethnologie? Miller hat zunächst Recht, dass der Konsum zu fundamentalen Veränderungen in den menschlichen Lebenswelten überall auf der Welt beigetragen hat. Kulturen

können nicht mehr als geschlossen, statisch und homogen aufgefasst werden; der interkulturelle Konsum führt zu kulturellen Hybridisierungen und auch zu kultureller Entgrenzung. Zudem müssen sich die *kinship studies* den von Appadurai analysierten Prozessen der Massenmigration stellen; die Bedeutung des Konsums für Vergesellschaftung und Identitätsbildung hat zugenommen. Ich habe dennoch einige Zweifel gegenüber Millers These. Zunächst wäre es wohl verfrüht, die Bedeutung von Verwandtschaft als vergesellschaftende Institution zu marginalisieren; dies ist auch nicht das Ergebnis von Millers eigenen empirischen Studien (z.B. Miller 1997; Miller/Slater 2000). Zwar muss die Rolle von Verwandtschaft vielfach (wenn auch nicht immer) im Kontext einer zunehmenden Kommodifizierung analysiert werden, doch sind die Wirkungen einer solchen Kommodifizierung komplex und bestehen nicht grundsätzlich in einem Bedeutungsschwund von Verwandtschaft (vgl. dazu Austin-Broos 2003). Darüber hinaus werden die Prozesse, die Robertson als Glokalisierung, Nederveen Pieterse als Hybridbildung, Hannerz als Kreolisierung oder Appadurai als Deterritorialisierung bezeichnet, nicht *ausschließlich* durch den Konsum hervorgerufen. Der Konsum hat zu diesen Phänomenen beigetragen, doch sie lassen sich nicht auf ihn reduzieren. Das Paradigma der »Ethnologie des Konsums« im Kontext kultureller Globalisierung setzt zudem tendenziell voraus, dass »lokale Akteure« Konsumenten sein *müssen* (Holtzman 2003: 137). Ich bin aber skeptisch, ob Prozesse kultureller Globalisierung durch ein konsumethnologisches Paradigma umfassend analysiert werden können; eine wichtige Lehre von Appadurais Ansatz der »Landschaften« ist ja gerade die Beobachtung, dass Globalisierungsprozesse vieldimensional, fragmentarisch und disjunktiv sind. Die Ethnologie muss deshalb nicht den Konsum zum zentralen Erkenntnisgegenstand erheben; vielmehr muss sie Prozesse kultureller Hybridisierung und De/Reterritorialisierung Rechnung tragen.

In der Folge dieser Prozesse steht ein zentraler Begriff der nordamerikanischen *cultural anthropology* zunehmend in der Kritik. Welchen Sinn hat es noch, in Zeiten kultureller Hybridisierung, Fragmentierung und Entgrenzung von Kultur oder Kulturen zu sprechen? Auch hier verweist das Beispiel des Konsums eher auf ein grundlegenderes Problem, denn die »Ethnologie des Konsums« ist dafür kritisiert worden, dass sie in erster Linie die bedeutungstiftenden Dimensionen des Konsums hervorhebt. Carrier und Heyman argumentieren, dass Millers These, die »Ethnologie des Konsums« führe zu einer Transformation der Disziplin, zu kurz greift, weil die »Ethnologie des Konsums« vielleicht eine zentrale soziale Praxis des Menschen in den Mittelpunkt der Analyse rücke, ihre Forschungsperspektive jedoch eingeschränkt sei (Carrier/Heyman 1998: 356). Stattdessen schlagen Carrier und Heyman einen Ansatz vor, der die »kulturalistische« Betrachtungsweise der *anthropology of consumption* mit einer politökonomischen Perspektive verknüpft. Ich glaube zwar, dass gerade der Ansatz von Bourdieu wichtige Ansatzpunkte für eine solche Perspektive liefert; allerdings weisen Carrier und Heyman auf ein Grundproblem der »Ethnologie des Konsums« hin: Die Entstehung der *anthropology of consumption* ist eng verknüpft mit dem *cultural turn* in der

Ethnologie. Der Konsum erschien in den 1970er Jahren als ideales Beispiel, um die Begrenztheit des neoklassischen Paradigmas zu illustrieren und darauf aufmerksam zu machen, dass eine ökonomische Tätigkeit bedeutungs- und identitätsstiftend sein kann. Allerdings stehen viele ethnologische Konsumstudien wegen ihres ›Kulturalismus‹ heute eher in der Kritik.

Die *anthropology of consumption* erscheint mir deshalb keine Transformation der gesamten Disziplin zu sein; vielmehr verweist sie auf zwei zentrale Probleme der Ethnologie, die sowohl empirisch als auch konzeptuell mit der ›Ethnologie des Konsums‹ verknüpft sind, aber nicht mit ihr zusammenfallen: einerseits die Analyse von Prozessen kultureller Hybridisierung und Entgrenzung und andererseits die Beantwortung der Frage, welches Potential der ethnologische Kulturbegriff tatsächlich noch hat. Dies wirft die Frage auf, ob klassische ethnologische Kulturtheorien für die Analyse kultureller Globalisierung weiterführend sein können.

4. Writing Against Culture? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu

Ausgangspunkt meiner folgenden Argumentation ist die Überlegung ethnologischer Theorien kultureller Globalisierung, Kulturen seien nicht (mehr) homogen, statisch und geschlossen. Im *ersten* Schritt der Analyse stelle ich die ›dialogische‹ Kritik an Clifford Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie vor, die die gegenstandstheoretische Plausibilität kultureller Homogenität in Frage stellt. Ich nehme diese Einsicht auf und untersuche *zweitens*, ob die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis trotz ihrer Annahmen über kulturelle Homogenität weiterführend für die Analyse von Kultur sein können. Deshalb setze ich die Ansätze von Geertz und Bourdieu in Beziehung zum *invention-of-tradition*-Modell, das gegen essentialistische Kulturtheorien gerichtet ist sowie zur *writing-against-culture*-Debatte, in der die Plausibilität des Kulturbegriffs im Allgemeinen in Zweifel gezogen wird. Im *dritten* Schritt meiner Analyse untersuche ich Geertz' und Bourdieus eigene Studien über kulturelle Globalisierung. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob Geertz und Bourdieu ihre je unterschiedlich vertretenen Thesen zu kultureller Homogenität in ihren jüngsten Arbeiten modifiziert haben. *Viertens* untersuche ich ansatzweise, wie das Ineinandergreifen von kultureller Homogenisierung und Fragmentierung handlungs- bzw. praxistheoretisch konzeptualisiert werden kann.

›From the Native's Point of View‹? – Die dialogische Kritik

Die so genannte dialogische Ethnologie ist Teil der selbstreflexiven Bewegung der Ethnologie, die in der *writing-culture*-Debatte gipfelte. Victor Crapanzano und Kevin Dwyer geben sich weder mit der klassischen Form ethnographischer Prosa zufrieden, noch streben sie – wie etwa James Clifford – eine Metaperspektive an. Vielmehr wollen sie die angenommenen Probleme

monologischer Textbaustrategien überwinden, indem sie sowohl den Forschungsprozess als auch das Forschungsprodukt selbstreflexiv überwachen (Crapanzano 1980; Dwyer 1982). Ausgangspunkt des dialogischen Paradigmas Dwyers und Crapanzanos ist die These, dass es eine intrinsische Verbindung gebe zwischen Forschungsgegenstand und Ethnograph. Daraus zieht Dwyer den Schluss, dass es der Ethnologie nicht nur um ihr eigentliches Forschungsobjekt zu tun sein soll, sondern vielmehr auch um die Forschenden, die im Forschungsprozess sich selbst und ihren Gegenstand verändern. Dwyer betont nicht nur die konstruktive Rolle des Forschers im Forschungsprozess, sondern zieht auch Konsequenzen für die Darstellungsweise von Forschungsergebnissen. *Moroccan Dialogues* besteht fast ausschließlich aus möglichst originalgetreuen Dialogen zwischen Dwyer und seinem Informanten, unterbrochen nur von kurzen kontextualisierenden Abschnitten des Autors. Anstatt der Geertz'schen ›dichten Beschreibungen‹ enthält sich Dwyer konsequenterweise eigener Interpretationen. Letztlich steht bei Dwyer »die Frage einer Korrektur des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Ethnographen und Gegenüber, Zentrum und Peripherie im Vordergrund« (Fuchs/Berg 1993: 78). Wie Fuchs und Berg argumentieren, tritt bei Dwyer an die Stelle eines grundsätzlichen epistemologischen Bruchs zwischen Forscher und Erkenntnisgegenstand eine Differenz zwischen Dialogpartnern – eine Differenz, die durch eine Dialogisierung des Forschungsprozesses selbstreflexiv überwunden werden soll.

Die Vertreter des dialogischen Paradigmas setzen sich natürlich vor allem gegenüber Geertz' interpretativer Ethnologie bewusst ab. Insbesondere Crapanzanos wirkungsmächtige Kritik an ›Deep Play‹ spielt in dieser Diskussion eine Schlüsselrolle. Crapanzanos Analyse beginnt mit der Bemerkung, dass die Kapitelüberschriften von ›Deep Play‹ den Eindruck eines »Sex-und-Gewalt-Krimis« erweckten, dass dadurch »eine konspirative Beziehung zwischen dem Ethnographen und [...] seinen Lesern« hergestellt und das »Ethos eines balinesischen Dorfes« auf diese Weise nicht angemessen charakterisiert werde (Crapanzano 1986: 179). Crapanzano möchte aber nicht nur die stilistischen Feinheiten aufdecken, mit denen der ethnographische Text versucht, seine Leser von etwas zu überzeugen. Vielmehr möchte er herausarbeiten, dass Geertz »die eigene Subjektivität [...] mit der Subjektivität und Intentionalität der Dorfbewohner« vermischt (Crapanzano 1986: 180). Die Balinesen, so Crapanzano, bleiben in Geertz' Arbeit »Figuren aus Pappe«, mit denen Geertz »wenigstens in seiner Darstellung« keinen Dialog führt und als ›die‹ Balinesen unzulänglich schematisiert (Crapanzano 1986: 181). Ohne die Spur eines Belegs schreibe Geertz den Balinesen Erfahrungen, Bedeutungen, Intentionen und Motivationen zu. Crapanzano fasst seine Kritik, die es wert ist, im Ganzen zitiert zu werden, wie folgt zusammen:

»Trotz seiner hermeneutischen Präentionen gibt es in ›Deep Play‹ in Wirklichkeit kein Verstehen aus der Perspektive der ›Eingeborenen‹. Es gibt lediglich das konstruierte Verstehen einer konstruierten Perspektive konstruierter ›Eingeborener‹. Geertz erbringt keinerlei spezifizierbare Beweise für seine Zuschreibungen von Intentionen, für seine Behauptungen über ihre Subjektivität und für seine Aussagen

über ihr Erleben. Seine Konstruktionen von Konstruktionen von Konstruktionen erweisen sich als bloße Projektionen oder zumindest als Vermischungen seiner eigenen Perspektive und Subjektivität mit denjenigen der Einheimischen, oder genauer: der konstruierten Einheimischen« (Crapanzano 1986: 185).

Dabei betrachtet Crapanzano die ›Kultur-als-Text‹-Metapher als strategischen Kunstgriff, um der Darstellung eine substantialisierte Autorität zu verleihen. Dieser Kunstgriff, ein Akt »vorgetäuschter Bemühung um ein Verstehen der Perspektive der ›Eingeborenen‹« (Crapanzano 1986: 187), etabliere eine »Art asymmetrischer Wir-Beziehung, in welcher der Anthropologe hinter und über dem Einheimischen steht, verborgen, aber an der Spitze der Hierarchie des Verstehens« (Crapanzano 1986: 186). Crapanzano beschuldigt Geertz zu scheitern, einen Zugang zur ›Perspektive des Eingeborenen‹ zu erlangen. Durch die ›Kultur-als-Text‹-Metapher wird, so das Argument, nicht nur gerechtfertigt, dass Geertz nur über ›die‹ Balinesen schreibt, sondern darüber hinaus in der Lage ist, den kulturellen Text zu lesen und dem Leser sodann den Kern balinesischer Kultur zu präsentieren. Crapanzano suggeriert, dass Geertz' Wahl des ›Kultur-als-Text‹-Ansatzes ein nachträglicher darstellungsstrategischer Trick sein soll, um seiner Interpretation eine größere Autorität zu verleihen. Offensichtlich stimmt er nicht mit Geertz überein, dass es möglich sei, über ›die‹ Balinesen zu schreiben, ihnen also nur *eine* Stimme zu geben.

Interessanterweise hat Pierre Bourdieu eine – zumindest oberflächlich betrachtet – ähnliche Kritik an Geertz' Ansatz formuliert, wobei Bourdieu natürlich kein Repräsentant des dialogischen Paradigmas ist. Bourdieu argumentiert, dass der hermeneutische und ästhetische Blickwinkel, den Geertz den Balinesen verleiht, tatsächlich nichts anderes sei als sein eigener. Geertz unterschlägt für Bourdieu die praktische Logik und überträgt seine eigene »scholastische Weltsicht« auf die Alltagswelt der Balinesen. Daraus resultiert Geertz' Irrtum – so Bourdieu –, anzunehmen, »die soziale Welt und die Gesamtheit der sozialen Beziehungen und Fakten seien nichts als ›Texte‹« (bM: 68). Bourdieu rückt Geertz' Textualismus also in die Nähe zum Strukturalismus, der für Bourdieu den gleichen Fehler begeht, die praktische Logik durch einen abstrakten Formalismus zu ersetzen.

Eine wichtige Grundlage der Kritik von Bourdieu und Crapanzano an Geertz ist deren These einer fehlenden Selbstreflexivität der symbolischen Ethnologie. Allerdings geben Bourdieu und Crapanzano sehr unterschiedliche Antworten auf die Frage, wie Selbstreflexivität herzustellen sei. Für Crapanzano (und für Dwyer) ist das Medium der Selbstreflexivität natürlich der Dialog, der nicht nur die Vielstimmigkeit ›der anderen‹ einfangen, sondern sich auch niederschlagen soll im Forschungsprodukt (also der Monographie). Bourdieu lehnt ein solches Vorgehen ab: »Für ihn ist die Distanz des Forschers zum Objekt von grundsätzlicher Art, er verlegt den Bruch zwischen Forschern und Erforschten [...] an den Anfang ihrer Beziehung und begreift die Beobachterhaltung als konstitutiv für jede sozialwissenschaftliche Erkenntnis« (Fuchs/Berg 1993: 79). Für Bourdieu muss es deshalb darum gehen, die sozialen Bedingungen der Produktion wissenschaftlicher Forschung zu ob-

jektivieren (Bourdieu 1993: 369). Darüber hinaus ist es nach Bourdieu eine zentrale Aufgabe des Forschers, nicht dem *scholastic bias* zu erliegen, der Auffassung also, es gebe keinen wichtigen Unterschied zwischen Theorie und Praxis, zwischen praktischer Logik und logischer Logik, zwischen der Analyse sozialer Praktiken und den Praktiken selbst (vgl. auch Jamme 2002: 195). Dies ist wohl die zentrale Stoßrichtung von Bourdieus Kritik an Geertz – dass also Geertz seine eigene Stellung als Wissenschaftler, der Konzepte entwirft, nicht ausreichend reflektiert und deshalb ein wissenschaftliches Konzept (>Kultur als Text<) mit der Realität (>praktische Logik<) verwechselt.

Ob Crapanzano und Bourdieu mit ihrer Kritik Recht haben, dass Geertz kein Konzept wissenschaftlicher Selbstreflexivität besitzt, mithin, welche der drei Positionen aus erkenntnistheoretischer und methodologischer Sicht als am weiterführendsten angesehen werden kann, ist eine Frage, die an dieser Stelle nur am Rande von Interesse ist. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass gerade Geertz' wenig beachtetes Werk *Works and Lives* als zentrales selbstreflexives Werk der symbolischen Ethnologie interpretiert worden ist. In dieser Studie untersucht Geertz die Rhetorik bekannter Ethnologen wie Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict, aber auch Dwyer, Crapanzano oder Tyler (Geertz 1988). Ellrich argumentiert, dass *Works and Lives* zeigen möchte, »dass die kraftvoll gestaltete oder nervös zelebrierte, die gelungene oder missratene *Künstlichkeit* im ethnologischen Diskurs den gleichen konstitutiven Charakter besitzt wie in den stets gefährdeten Projekten zur Ausbildung kultureller Identität« (Ellrich 1999: 254). Obwohl Geertz seine eigenen Texte – also beispielsweise >Deep Play< und *Negara* – nicht analysiert, kann *Works and Lives* als Versuch gelesen werden, nachzuweisen, dass das eigene Forschungsprogramm (die symbolische Ethnologie) den anderen Ansätzen, die Geertz analysiert, überlegen ist. Ein solches Verständnis von Selbstreflexivität ist grundlegend anders als das von Crapanzano und Bourdieu.

Ungeachtet dieser unterschiedlichen Auffassungen wissenschaftlicher Selbstreflexivität liegen den Ansätzen von Geertz, Bourdieu und Crapanzano auch unterschiedliche gegenstandstheoretische Modelle der sozialen Welt zu Grunde. Man kann Bourdieus Kritik an Geertz nicht auf eine erkenntnistheoretische Dimension reduzieren (also Bourdieus Überlegung, dem Geertz'schen Ansatz der *thick description* fehle es an Selbstreflexivität und Geertz ziehe die Differenz zwischen praktischer und logischer Logik ein); vielmehr unterscheiden sich die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis darüber hinaus in ihren Annahmen über die Natur des Menschen, aus denen einerseits ein »kulturalistischer« Blick auf das Soziale abgeleitet wird (Geertz) und andererseits ein Blick auf Kultur als Arena des Kampfes (Bourdieu) – auch wenn Bourdieu in seiner Kritik an Geertz diesen Unterschied nicht explizit benennt.

Ähnliches lässt sich für Crapanzanos Kritik an Geertz zeigen. Crapanzanos für die *writing-culture*-Debatte typische Kritik, die klassische Ethnographie unterschlage die Stimmen der »anderen« und etabliere durch die Festlegung auf *eine* Interpretation ein asymmetrisches Machtverhältnis, ist gespeist von der Überzeugung, dass Kultur nicht homogen *ist* und deshalb auch nicht

als homogen *dargestellt* werden kann. Doch warum sollte eine ethnographische Darstellung auf der Grundlage einer gegenstandstheoretischen Konzeption, die Kultur als homogenen Text modelliert, die Stimmen der anderen *ausschließen*? Geertz' These in ›Deep Play‹ ist doch, dass es einen für alle gleichen Text an kulturellen Bedeutungen gibt, der darüber hinaus teilweise unbewusst wirkt. Überspitzt ausgedrückt, *gibt* es auf der Grundlage von Geertz' Konzeption keine anderen Stimmen, er kann sie also auch nicht unterdrücken. Kulturelle Selbstinterpretationen, so Lutz Ellrich, verdichten sich in Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie »zu eine Art ›Tiefensemantik‹ einer Kultur«, die einen latenten Kern besitzt, »der nur in jener artifiziellen Metaphernsprache kultischer, ritueller oder spielerischer Praktiken zum Ausdruck gelangt, auf deren Interpretation die hermeneutische Methode zugeschnitten ist. Aufgrund dieses theoretischen Konzepts kann Geertz von *den* Balinesen als den *Autoren* ihrer kulturellen Textwelten sprechen« (Ellrich 1999: 101).

Geertz' Scheitern aus der ethnographischen Repräsentation des balinesischen *native point of view* abzuleiten, ist deshalb bloße Spekulation und wird der gegenstandstheoretischen Konzeption, Kultur als Text zu modellieren, nicht gerecht. Die Kritik, Geertz würde die ›anderen Stimmen‹ ausblenden, setzt voraus, dass Kultur ein eher heterogenes und fragmentiertes Netzwerk an Bedeutungen ist; Crapanzano setzt sich allerdings nicht mit der Frage nach der Plausibilität von Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie auseinander, sondern verwirft sie vorab – um sie sodann als Legitimationsstrategie eines gescheiterten Ethnographen zu denunzieren. Die ethnographische Repräsentation des balinesischen *native point of view* in ›Deep Play‹ verweist aber weder auf ein forschungspraktisches Scheitern von Geertz im Feld noch auf einen Akt der Unterdrückung, der Ausklammerung widersprüchlicher Stimmen der ›anderen‹, sondern auf eine gegenstandstheoretische Konzeptualisierung der sozialen Welt, die durchaus fragwürdig ist. Damit liefert Crapanzanos (letztlich implizit bleibende) Kritik einen wichtigen Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen. Wie ich bereits in Kapitel I und II herausgearbeitet habe, bleiben sowohl Geertz als auch Bourdieu weitreichenden Annahmen über kulturelle Homogenität verhaftet, wenn sich ihre Homogenitätsannahmen auch unterscheiden. Was aber ist die Folge dieser gegenstandstheoretischen Kritik, insbesondere für die Frage, ob die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis sich als weiterführend für die Analyse kultureller Globalisierungsprozesse erweisen können?

Writing Against Culture

Ein gängiger Einwand gegenüber klassischen Kulturtheorien in der Ethnologie ist ihr angeblicher Essentialismus, die Annahme einer quasi natürlichen und statischen Identität und Kultur eines ›Volkes‹. Heute behauptet niemand mehr, Kulturen seien natürliche Bestandteile von Gesellschaften. Vielmehr können Kulturen verstanden werden als *imagined communities* (Anderson 1983), als Komplexe kultureller Schemata, die letztlich ›erfundene Traditionen‹ sind.

Auch Gupta und Ferguson argumentieren, dass es an der Zeit sei, die Idee aufzugeben, es gebe so etwas wie gegebene natürliche Identitäten und Kulturen: »we must turn away from the commonsense idea that such things as locality and community are simply given or natural and turn toward a focus on social and political processes of place making, conceived less as a matter of ›ideas‹ than of embodied practices that shape identities and enable resistances« (Gupta/Ferguson 1997: 6).

Diese Kritik scheint auf den ersten Blick auf die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis zuzutreffen. Das balinesische Ethos erscheint in ›Deep Play‹ tatsächlich als natürliches und statisches, scheinbar unwandelbares und homogenes Phänomen. Im Falle Bourdieus finden sich immerhin Ansatzpunkte für eine Analyse kulturellen Wandels, denn Bourdieu entwarf sein Hysteresis-Konzept, um die Folgen der Einbindung der kabyllischen Gesellschaft in das koloniale System und die daraus entstehende kulturelle Dynamik analysieren zu können. Die französische Gesellschaft erscheint in den Augen Bourdieus aber als weitgehend statisches, in sich geschlossenes Gebilde. Allerdings ist in beiden Ansätzen die Möglichkeit der Analyse kulturellen Wandels angelegt. Wenn Geertz' und Bourdieu weitreichende Thesen kultureller Homogenität sowohl auf der subjektiven als auch auf der übersubjektiven Ebene aufgegeben werden, lässt sich kultureller Wandel beispielsweise durch die Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme und daraus entstehender Interpretationskonflikte handelnder Akteure systematisch konzeptualisieren. Ein solches Modell hat kürzlich Andreas Reckwitz (2000) vorgelegt, unter anderem im Anschluss an die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis. Darüber hinaus sind die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis keineswegs ›essentialistisch‹. Dies möchte ich im Folgenden am Beispiel des *invention-of-tradition*-Modells illustrieren.

Die *invention-of-tradition*-Debatte eröffnete einen neuen Blick auf die angeblich ›authentischen‹ kulturellen Traditionen, die man jahrzehntlang in allen Teilen der Welt untersucht hatte (Hobsbawn/Ranger Hg. 1983). Im Rahmen dieser Diskussion wurde die Authentizität von Kultur bezweifelt, also die in manchen Teilen der Ethnologie lange Zeit implizit vorherrschende These, es gebe eine unwandelbare kulturelle Essenz eines ›Volkes‹. Diese Debatte führte auch die um den *colonial encounter* fort, weil sie die Ethnologie *selbst* als einen Erfinder von Traditionen ausgab. Allan Hanson etwa vermutet, dass die kulturelle Identität der Maori teilweise europäischen Ursprungs ist. Ein Gelehrter namens Percy Smith stellte Anfang des 20. Jahrhunderts nicht nur die These auf, dass die Maori Mitte des 14. Jahrhunderts Neuseeland mit einer ›großen Flotte‹ – angeblich sieben großen Kanus – besiedelten, sondern vor der Ankunft des ›weißen Mannes‹ in Neuseeland bereits einen *high god* namens Io anbeteten. Die Überlegungen von Smith wurden, so Hanson, wesentlich beeinflusst von der Faszination des 19. Jahrhunderts »with tracing the various peoples of the world back to a few cradles of civilization« (Hanson 1989: 892).

Hanson weist nach, dass Smiths Annahmen aller Voraussicht nach falsch sind – allerdings haben Smiths Thesen Eingang gefunden in das kulturelle Selbstverständnis der Maori. Viele Maori halten die Überlieferungen über die ›große Flotte‹ und den *high god* Io für authentisch. Auf dieser Grundlage wird im Rahmen der *Maoritanga*-Bewegung, so Hanson, ein Bild der Maori-Kultur erschaffen, das sich deutlich von der Kultur der ›Weißen‹ unterscheidet. In diesem Klima hat die Diskussion über die ›große Flotte‹ und den *high god* Io natürlich auch (vielleicht sogar in erster Linie) eine politische Dimension, denn die ethnologische Kritik an der ›Authentizität‹ dieser Traditionsbestände sowie der Hinweis darauf, dass diese Bestände vielleicht sogar europäischen Ursprungs waren, müssen den Maori-Aktivist*innen wie ein imperialistischer Akt der Unterdrückung erscheinen. Es mehren sich deshalb die Stimmen, so Hanson, die fordern, dass die Geschichte der Maori nur noch von den Maori selbst erforscht werden sollte (Hanson 1989: 894-895). Hanson argumentiert, dass die ›Erfindung von Traditionen‹ in Neuseeland letztlich keine Ausnahme ist, sondern nur ein Beispiel für die allgegenwärtige und immerwährende Erfindung von Kultur; die Gegenüberstellung von ›authentischen‹ und ›erfundenen‹ Traditionen macht für Hanson deshalb keinen Sinn. Vielmehr sieht Hanson das Ziel der Ethnologie darin zu klären, wie erfundene Traditionsbestände den Anschein von Authentizität erwerben (Hanson 1989: 898).

Die Folge von Hansons konstruktivistischen Überlegungen ist nicht nur, dass Kultur kein statisches und unwandelbares Gebilde ist, sondern dass es keine gültige Essenz eines ›Volkes‹ geben *kann*. Was man einmal als kulturelle Essenz beschrieb, ist ein wandelbares und potentiell dynamisches Gebilde kultureller Modelle, deren vielleicht wichtigste Eigenschaft es ist, zumindest teilweise als unwandelbar (und ›authentisch‹) zu *erscheinen* – den Mitgliedern der jeweiligen Kultur und den Ethnolog*innen gleichermaßen. Im Vergleich dazu konzeptualisieren sowohl Geertz als auch Bourdieu Kultur eher als statisch, obwohl schon gezeigt wurde, dass Geertz und Bourdieu kulturellen Wandel immerhin ansatzweise analysieren. Allerdings glaube ich, dass die Ansätze von Geertz und Bourdieu durchaus fruchtbar gemacht werden können für die Analyse ›erfundener Traditionen‹, weil sie das zentrale Charakteristikum der Wirksamkeit dieser Traditionen betonen: den Mitgliedern einer Kultur als selbstverständliche Grundlage der gesellschaftlichen Existenz zu erscheinen, vermittelt über den *common sense* bei Geertz sowie über die klassenspezifischen Dispositionen des *Habitus* bei Bourdieu.

Unabhängig davon, ob man Kultur in erster Linie als identitätsstiftenden Horizont von Bedeutungen konzeptualisiert (wie Geertz) oder als Arena von Auseinandersetzungen um symbolisches Kapital (wie Bourdieu), ist man nicht darauf angewiesen, eine spezifische Form von Kultur als natürliche, authentische oder essentielle Eigenschaft von Gesellschaften zu betrachten. Weder Geertz noch Bourdieu haben eine solche ›essentialistische‹ These aufgestellt. Zumindest Geertz versucht sogar explizit, die Erfindung von Traditionen zu systematisieren. Sein Ansatz der ›Ideologie‹ kann als kulturalistische Version einer *invention of tradition* gelesen werden. Eine erfundene Tradition ist für

Geertz ein *set* kultureller Schemata, das eine soziale Gruppe, der ein gemeinsamer Authentizitätsentwurf fehlt, symbolisch stabilisieren soll. Auf der Grundlage der Theorie der Praxis ließe sich demgegenüber argumentieren, dass erfundene Traditionen nicht in erster Linie bedeutungsstiftend sind, sondern die Herrschaft bestimmter Eliten in einem kulturellen Kontext sichern sollen. Deshalb ist Bourdieus Theorie der Praxis eher mit Hansons Ansatz vereinbar, da beide die politische Manipulation kultureller Modelle betonen. Eine solche Annahme ist plausibel; allerdings halte ich es für problematisch, diese These zu universalisieren. Erfundene Traditionen können nicht in jedem Kontext und für alle Akteure auf die Maximierung symbolischen Kapitals reduziert werden; eine solche Annahme sollte vielmehr verknüpft werden mit Geertz' Einsicht, dass erfundene Traditionen auch bedeutungsstiftend sein können.

Während die Ansätze von Geertz und Bourdieu kaum essentialistisch genannt werden können, erscheint die Kritik begründeter, die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis vernachlässigten kulturinterne Fragmentierungsprozesse und Austauschprozesse zwischen Kulturen. Die Theorien von Geertz und Bourdieu können die Prozesse analysieren, die zur wahrgenommenen Selbstverständlichkeit erfundener Traditionen beitragen, doch berücksichtigen sie nur ungenügend die innerkulturellen Aushandlungs- und interkulturellen Austauschprozesse, die zur Bildung solcher Traditionen führen. Dies ist natürlich ein zentraler Ansatzpunkt von ethnologischen Theorien kultureller Globalisierung, die die »Durchlässigkeit« kultureller Grenzen betonen und Prozesse kultureller Hybridisierung analysieren, die durch interkulturelle sowie innerkulturelle Austauschprozesse entstehen. In einer solchen Perspektive müssen Theorien kultureller Homogenität unplausibel erscheinen. Obwohl Theorien kultureller Hybridisierung und Glokalisierung nicht *zwangsläufig* im Widerspruch zu Theorien kultureller Homogenität stehen, postulieren sie normalerweise die Existenz divergierender, sich überschneidender und heterogener kultureller Modelle, Schemata oder Diskurse. Das gilt für Hannerz' Modell der Kreolisierung, für Nederveen Pieterses Ansatz der Hybridisierung und für die dialogische Ethnologie, die die dialogische Konstruktion von Gesellschaft und die daraus resultierende Vielstimmigkeit und Heterogenität von Kultur betont.

Auch Arjun Appadurai verabschiedet die These, Kulturen seien homogen, verbindet diese Kritik jedoch – anders als beispielsweise Ulf Hannerz (1996, 1999) – mit einer Kritik am Kulturbegriff *selbst*: »much of the problem with the noun form [of *culture*] has to do with its implication that culture is some kind of object, thing, or substance, whether physical or metaphysical« (Appadurai 1996: 12). Appadurai charakterisiert stattdessen heutige kulturelle Formen als fraktal, ohne euklidische Grenzen, Strukturen und Regelmäßigkeiten. Darüber hinaus hält Appadurai eine chaostheoretische Konzeptualisierung kultureller Formen für notwendig. In einer Welt von *global flows* sei es wichtig, ältere Ideen von sozialer Ordnung und Stabilität aufzugeben und stattdessen den Begriff des Chaos in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken (Appadu-

rai 1996: 47). Appadurais Kritik ist nur Teil einer umfangreichen Bewegung innerhalb der Ethnologie, die den Kulturbegriff ersatzlos streichen möchte (vgl. Brumann 1999). Beispielsweise lehnt Lila Abu-Lughod den Begriff Kultur ab, weil er, wie sie glaubt, komplexen Identitätsbildungsprozessen nicht gerecht wird (Abu-Lughod 1991). Sie kritisiert klassische Kulturkonzepte für deren Homogenität, Kohärenz und Statik:

»Individuals are confronted with choices, struggle with others, make conflicting statements, argue about points of view on the same events, undergo ups and downs in various relationships and changes in their circumstances and desires, face new pressures, and fail to predict what will happen to them or those around them« (Abu-Lughod 1991: 154).

Die Folge einer Ablehnung des Kulturkonzeptes führt im Falle Abu-Lughods zu der Empfehlung, sich Generalisierungen zu widersetzen; stattdessen schlägt sie folgendes Ziel der Ethnographie vor: »telling stories about particular individuals« (Abu-Lughod 1991: 153), also Geschichten über »real people in real situations« (Abu-Lughod 1999: S14). Abu-Lughod bekräftigt dies in ihrer ethnographischen Untersuchung ägyptischer Fernsehserien. Das Fernsehen als Untersuchungsgegenstand Ernst zu nehmen bedeutet, so Abu-Lughod, Kultur nicht mehr als Bedeutungssystem zu konzeptualisieren, sondern eher als etwas, dessen Elemente produziert und zensiert werden, wofür bezahlt wird und das nationale Grenzen überschreitet. Darüber hinaus ist die ideologische Natur der Massenmedien, die kulturelle Formen produzierten, für Abu-Lughod unbestreitbar (Abu-Lughod 1997: 121). Abu-Lughod verabschiedet damit nicht nur den Ansatz, Kulturen seien homogen; sie betont auch die intrinsische Verknüpfung von individueller Subjektivitätskonstruktion und Prozessen der Macht. Abu-Lughods These, dass in vielen »kulturalistischen« Modellen Macht keine Rolle spielt, ist deshalb zunächst mit der weltstheoretischen Kritik an Geertz vergleichbar. Im Unterschied etwa zu Wolf (1982) plädiert Abu-Lughod aber nicht für die Einbettung des Kulturkonzepts in einen weltstheoretischen Analyse Rahmen, sondern für die Partikularisierung des Erkenntnisgegenstandes, also »toward individual subjectivities« (Keane 2003: 235).

Abu-Lughods Kritik am Homogenitätsbegriff ist durch die plausible Beobachtung kultureller Heterogenität motiviert. Menschliche Interaktion ist dadurch gekennzeichnet, dass sich Menschen begegnen, die sich in ihrem Lebens-, Erfahrungs- und Praxishintergrund sowie in ihrer Weltauslegung deutlich unterscheiden (Fuchs 1999: 378). Oftmals müssen in der Interaktion erst »Schnittstellen« aufgedeckt und ergründet werden – und dies ist für Fuchs zunächst eine innerkulturelle Angelegenheit, also kein Phänomen, das erst mit Prozessen kultureller Globalisierung auftritt. Allerdings verfällt Abu-Lughod in ihrer Kritik an Theorien kultureller Homogenität in das andere Extrem und scheint die Beobachtung, dass menschliche Lebenswelten auch vermittelt sind über kulturelle Repräsentationen, Schemata sowie Diskurse (Fuchs 1999: 378), zu unterschlagen. Die Existenz allgemein geteilter kultureller Repräsen-

tationen erscheint – wie Marshall Sahlins zu Recht betont – nicht nur als ein mögliches, sondern als ein notwendiges Charakteristikum sozialer Gruppen: »It would be difficult to understand how a society could function, let alone how any knowledge of it could be constituted, if there were not some meaningful order *in the differences*« (Sahlins 2000: 488).

Auch Sherry Ortner empfiehlt, auf die Idee von Kultur nicht zu verzichten, nur weil sich Annahmen kultureller Homogenität heute nicht mehr aufrecht erhalten lassen (Ortner 1999: 9). Das kulturelle Homogenitätskonzept durch ein Heterogenitätskonzept zu ersetzen, führt in eine theoretische und empirische Sackgasse. »I would argue that it must be a reasonable ambition to try to understand in some disciplined way how individuality is generated in cultural process, and what part such individuality has in cultural organization« (Hannerz 1996: 39). Dass auf ein solches Ziel nicht verzichtet werden kann, zeigt sich letztlich auch bei Abu-Lughod selbst, die zwar alle Ideen kultureller Homogenität verabschieden will, letztlich aber in ein Konzept kultureller Homogenität zurückzufallen scheint: »Cross-Cultural work on women also made it clear that masculine and feminine did not have, as we say, the same meaning in other cultures« (Abu-Lughod 1991: 140), eine Aussage, die so auch von Clifford Geertz stammen könnte (vgl. auch Strauss/Quinn 1997: 4).

Abu-Lughods Ansatz zeigt deutlich, dass eine Kulturtheorie auf gewisse Homogenitätsvorstellungen nicht verzichten kann, wenn auch die Annahme eines homogenen, handlungsleitenden kulturellen Textes unplausibel ist. Zudem ist auch die Annahme kultureller Grenzen, wie fluide und durchlässig auch immer, eine weiterführende Grundannahme. Ein Konzept, das nicht völlig auf die Annahme kultureller Grenzen und kultureller Homogenität verzichtet, hat auch den Vorteil, dass sich mit ihm die von Hannerz und anderen beobachteten hybriden Kulturen konzeptualisieren lassen. Gerade das Konzept kultureller Hybridität ist auf ein Kulturkonzept angewiesen, das Kultur *nicht* ausschließlich als entgrenzt, fragmentarisch und heterogen analysiert (Werber 1997: 22). Das Konzept kultureller Hybridität erzwingt ein Kulturkonzept, das die Existenz kultureller Grenzen voraussetzt, weil ansonsten die Idee kultureller Hybridität – die Mischung vormals getrennter kultureller Modelle einer sozialen Gruppe – wenig Sinn macht (Nederveen Pieterse 2004: 72). Auch die Analyse kultureller De/Reterritorialisierung erfordert ein Konzept, das Aussagen macht über übersubjektive, kollektive kulturelle Schemata. Ansonsten ließen sich identitätsbildende Prozesse – beispielsweise Appadurais Konzept der Imagination – kaum systematisch untersuchen. Das Problem ist, kulturelle Homogenität und Fragmentierung in ein Modell zu integrieren. Im Folgenden möchte ich klären, ob dies Clifford Geertz und Pierre Bourdieu in ihren Analysen kultureller Globalisierungsprozesse gelungen ist.

Geertz und Bourdieu über kulturelle Globalisierung

Weder die symbolische Ethnologie noch die Theorie der Praxis sind genuine Globalisierungstheorien. Tatsächlich setzen sich die meisten ethnologischen Theorien kultureller Globalisierung gerade ab von klassischen ethnologischen Kulturtheorien, die Kultur als homogen, statisch und geschlossen analysieren. Im Kontext der nordamerikanischen *cultural anthropology* wird insbesondere die symbolische Ethnologie von Clifford Geertz für ihre Annahmen kultureller Homogenität kritisiert. Wie ich gezeigt habe, ist diese Kritik auch auf die Theorie der Praxis von Pierre Bourdieu anwendbar. Allerdings haben Clifford Geertz und Pierre Bourdieu *selbst* über Prozesse kultureller Globalisierung geschrieben. Interessanterweise entwickeln Geertz und Bourdieu fundamental unterschiedliche Perspektiven auf Prozesse kultureller Globalisierung: Geertz betont die fragmentierenden Wirkungen des Globalisierungsprozesses und kommt teilweise der Position Appadurais nahe; für Bourdieu führt Globalisierung zu einer globalen Hegemonie der amerikanischen Kultur.

In seinem Text über ›The World in Pieces‹ notiert Geertz: »A much more pluralistic pattern of relationships among the world's peoples seems to be emerging, but its form remains vague and irregular, scrappy, ominously indeterminate« (Geertz 2000: 219). Geertz beobachtet eine wachsende Unsicherheit in vielen Ländern, die herrührt von Massenmigrationen, bewaffneten Konflikten in verschiedenen Teilen der Welt oder der Bildung neuer Zentren von Reichtum und Macht im Mittleren Osten, in Lateinamerika oder in Asien. Die weltweiten Veränderungen haben für Geertz kein neues Ordnungsbewusstsein produziert; vielmehr hinterlassen sie einen Eindruck der Partikularität und der Fragmentierung. Welchen Sinn hat es in einer solchen Welt noch, ›große‹, integrative Konzepte wie ›Tradition‹, ›Identität‹, ›Religion‹ oder auch ›Kultur‹ und ›Gesellschaft‹ zu verwenden? Geertz nennt zwei Reaktionen auf diese Unsicherheit: einerseits die Postmoderne, die den Kulturbegriff zugunsten von »events, persons, and passing formulas« ersetzen möchte (Geertz 2000: 222); andererseits das Modell des ›Kampfes der Kulturen‹ von Huntington (Huntington 1993), das diskrete kulturell definierte Regionen postuliert, die um die politische Vorherrschaft ringen. Geertz plädiert weder für die Anwendung des Modells kultureller Homogenität auf die Analyse kultureller Globalisierung noch für die Auflösung des Kulturbegriffs:

»What we need are ways of thinking that are responsive to particularities, to individualities, oddities, discontinuities, contrasts, and singularities [...] and that yet can draw from them [...] a sense of connectedness, a connectedness that is neither comprehensive nor uniform, primal nor changeless, but nonetheless real« (Geertz 2000: 224).

Was sind nun die Folgen dieser neuen Verhältnisse für die Ethnologie? Zunächst hält Geertz es für wenig sinnvoll, allgemeine Globalisierungstheorien zu entwickeln. Stattdessen plädiert er für spezifische Untersuchungen konkreter empirischer Fälle unter Beachtung des jeweiligen historischen, politischen

und sozialen Kontextes (Geertz 2000: 226). Wichtiger noch ist Geertz' These, dass essentialistische Theorien kultureller Homogenität nicht länger aufrecht erhalten werden können. Einen zentralen Stellenwert hat für Geertz das Konzept ›Differenz‹, weil sich kulturelle Identitäten erst aus und durch Differenz bilden. Was ist aber eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist? Geertz betont, dass die Vorstellungen territorialer Kompaktheit und lokaler Traditionalismen und die daraus abgeleitete Vorstellung der Ganzheitlichkeit kultureller Identität umso weniger zuzutreffen scheinen, je mehr man sich den Fragmentierungen der heutigen Welt zuwendet. Inseln, indianische Reservate oder *Argonauten des westlichen Pazifik* sind, so Geertz, heute kein brauchbares Modell zur Analyse von Kultur.

Angesichts der Fragmentierung der Welt hält Geertz die Auffassung von Kultur (insbesondere *einer bestimmten* Kultur) als Konsens über fundamentale gemeinsame Vorstellungen, Emotionen oder Werte nicht mehr für sinnvoll; »it is the faults and fissures that seem to mark out the landscape of collective selfhood« (Geertz 2000: 250). Für identitätsbildend hält Geertz »die Wiederkehr vertrauter Unterscheidungen, die Hartnäckigkeit von Auseinandersetzungen und die bleibende Präsenz von Bedrohungen«, letztlich die Überzeugung, dass die Ordnung der Differenzen aufrecht erhalten werden muss (Geertz 1996: 75). Eine Konzeption kultureller Identität als ein Feld von Differenzen kann, so Geertz, für die Moderne einen hohen Grad an Allgemeingültigkeit beanspruchen. Geertz sieht solche Differenzen auf den unterschiedlichsten Ebenen, also der Familie, dem Dorf, der Nachbarschaft, aber auch der Region bis hin zum Nationalstaat und darüber hinaus. »Die Funktion der Solidarität beschränkt sich hier auf die Vermeidung konflikträchtiger innerer Abgrenzungen, und die Funktion der Abgrenzung auf die Abwehr allzu vereinnahmender Solidaritäten« (Geertz 1996: 83). Das Problem für Länder wie Indonesien besteht nicht darin, einen kulturellen Konsens quasi zu ›erzwingen‹, sondern kulturelle Differenzen anzuerkennen und kulturelle Spannungen dadurch in Grenzen zu halten.

In krassem Gegensatz zu Geertz' Zeitdiagnose steht Pierre Bourdieus These, Globalisierung sei in erster Linie als kultureller Imperialismus der USA zu verstehen. Kultureller Imperialismus, so Bourdieu und Wacquant, basiert auf der Macht, die Partikularismen einer einzigen historischen Tradition zu universalisieren und zugleich die Partikularität dieser Tradition zu verschleiern: »today numerous topics directly issuing from the intellectual confrontations relating to the social particularity of American society and of its universities have been imposed, in apparently de-historicized form, upon the whole planet« (Bourdieu/Wacquant 1999: 41). Der Begriff Globalisierung hat für Bourdieu und Wacquant in erster Linie die Funktion, die Effekte dieses kulturellen Imperialismus zu verdecken und die Ausbreitung neoliberalen Gedankenguts sowie die Umwandlung sozialer Beziehungen und kultureller Praktiken nach dem Vorbild der US-amerikanischen Gesellschaft als unausweichlich zu akzeptieren. Amerikanische Universitäten, konservative *think tanks* sowie deren ›Alliierte‹ im politischen und journalistischen Feld treiben, so Bourdieu und

Wacquant, nicht nur die Ausbreitung der amerikanischen Kultur voran, sondern sind auch mitverantwortlich für die Verschleierung dieses Vorgangs. Bourdieu und Wacquant beziehen sich in erster Linie auf die Wissenschaft; es ist aber unwahrscheinlich, dass sie argumentieren würden, der kulturelle Imperialismus der USA beziehe sich ausschließlich auf die Welt der Forschung und der Universitäten.

Bourdieu und Wacquant fallen damit hinter die Einsicht ethnologischer Globalisierungstheorien zurück, die gerade Prozesse kultureller Entgrenzung, Fragmentierung und Hybridisierung betonen. Darüber hinaus ist die Annahme, die Ausbreitung US-amerikanischer Werte, Schemata und Praktiken werde verschleiert, quasi naturalisiert, sehr voraussetzungsvoll und letztlich auch unplausibel. Globalisierungstheorien betonen gerade *nicht* die imperialistische Ausbreitung der amerikanischen Kultur, sondern die Vielfältigkeit und die Disjunktionen von Globalisierungsprozessen. Ich sehe nicht, warum ethnologische Globalisierungstheorien zu einer Verschleierung des amerikanischen Kulturimperialismus beitragen sollten. Wenn überhaupt, tragen solche Theorien dazu bei, weil sie die Existenz eines solchen Vorgangs bezweifeln, nicht aber, weil sie ihn naturalisieren. Darüber hinaus halte ich es für unplausibel, Globalisierungsprozesse auf *eine* Logik – hier: amerikanischer Kulturimperialismus – zu reduzieren. Mit Clifford Geertz lässt sich argumentieren, dass die Wirkungen von Globalisierungsprozessen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten radikal unterschiedlich sein werden. Damit erscheint mir das Modell von Geertz eher anschlussfähig zu sein als das von Bourdieu, weil es die Existenz kultureller Grenzen bei gleichzeitiger Betonung kultureller Fragmentierungen voraussetzt. Allerdings rückt Geertz die fragmentierenden Folgen des Prozesses kultureller Globalisierung in den Vordergrund; deshalb ist fraglich, wie sich in seinem Modell Prozesse kultureller Homogenisierung (die es natürlich auch gibt) konzeptualisieren lassen.

Soziale Praxis und kulturelle Globalisierung

Eine wichtige Aufgabe für (ethnologische) Theorien kultureller Globalisierung liegt darin, das Ineinandergreifen von kultureller Homogenität und Fragmentierung zu analysieren. Es ist aber auffällig, dass Geertz die Existenz kultureller Fragmentierungen in erster Linie *postuliert*, sie aber nicht kulturtheoretisch *konzeptualisiert*. Geertz' Ansatz weist hier eine ähnliche Schwäche auf wie sein ›Kultur-als-Text‹-Ansatz, der die Perspektive individueller Akteure überspringt und von einer gleichgerichteten Bedeutungskonstituierung ausgeht, dies aber gegenstandstheoretisch nicht plausibel macht. Im Rahmen seiner eher praxistheoretischen Ausführungen der *models of* und *models for* finden sich dagegen weiterführende Aspekte einer Kulturtheorie, die das Zusammenspiel zwischen Akteur und Kultur konzeptualisiert. Das gleiche gilt für Bourdieus Theorie der Praxis, die die Existenz kultureller Homogenität praxistheoretisch nachzuweisen sucht. Das Potential der klassischen ethnologischen Kulturtheorien von Clifford Geertz und Pierre Bourdieu erscheint

mir deshalb in erster Linie darin zu liegen, dass sie eine praxistheoretische Grundlegung für die Konzeptualisierung des Zusammenspiels von kultureller Fragmentierung und Homogenität sein können. Im Folgenden illustriere ich dies anhand eines Ansatzes von Andreas Wimmer, der an Bourdieus Theorie der Praxis anschließt und Globalisierungsprozesse praxistheoretisch konzeptualisieren will. Im Anschluss daran formuliere ich einige allgemeine Implikationen, die eine praxistheoretische Analyse nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu haben kann.

In Wimmers Modell ist Kultur »ein offener und instabiler Prozess des Aushandelns von Bedeutungen [...], der kognitiv kompetente Akteure in unterschiedlichen Interessenlagen zueinander in Beziehung setzt und bei einer Kompromissbildung zur sozialen Abschließung und entsprechenden kulturellen Grenzmarkierung führt« (Wimmer 1996: 413). Wimmer verknüpft hier drei unterschiedliche Bestandteile bzw. Perspektiven in ein kohärentes Modell von Kultur: erstens die verinnerlichte Kultur eines Individuums; zweitens allgemein verbindliche Vorstellungen über die Beschaffenheit der Welt; und drittens die kulturellen Praktiken, die die Grenzen einer sozialen Gruppe markieren. Dieses Modell versucht Wimmer anschließend für die Analyse kultureller Globalisierung fruchtbar zu machen (Wimmer 2001).

In seiner Modellierung der verinnerlichteten Kultur greift Wimmer auf das Bourdieu'sche Habituskonzept zurück, geht aber zugleich über Bourdieus Ansatz hinaus. Wimmer bringt das Habitus-Konzept in Verbindung zur Schematheorie, die in der kognitiven Ethnologie diskutiert wird (Bloch 1991; D'Andrade 1995; Strauss/Quinn 1997). Schemata sind, so Wimmer, Modelle prototypisch vereinfachter Welten, die als Netzwerke miteinander verknüpfter Bedeutungen organisiert sind (Wimmer 1996: 407). Das kognitionsethnologische Modell von Strauss und Quinn, an das Wimmer anschließt, ähnelt dem Habituskonzept von Bourdieu in seiner Betonung der Internalisierung von Erfahrungen. Allerdings betonen Strauss und Quinn, dass internalisiertes Wissen bewusst gemacht werden kann; darüber hinaus geben Strauss und Quinn die Homogenitätsannahme des Habitusmodells auf. Schemata können weit verbreitet sein, doch dies ist keine notwendige Grundannahme der Theorie (Strauss/Quinn 1997: 46-47). Wimmer kritisiert an Bourdieu die intrinsische Verbindung von Habitus und sozialer Lage und betont, dass die soziale Handlungsfähigkeit nicht auf habituelle Dispositionen reduziert werden kann, die eher unbewusst bleiben. Der Habitus wird, so Wimmer, »nach Maßgabe einer kulturunabhängigen und allgemein menschlichen Fähigkeit gebildet [...], Kosten und Nutzen gegeneinander abzuwägen und dabei die eigenen Interessen wahrzunehmen« (Wimmer 1996: 408). Zwar hängt die Wahrnehmung der eigenen Vorteile für Wimmer zunächst von ersten Anpassungen an kulturelle Schemata ab sowie von der eigenen gesellschaftlichen Position, denn diese Vorgaben werden, so Wimmer, im Habitus inkorporiert. Die Strategisierung sozialer Praxis kann aber von vorgegebenen kulturellen Mustern abweichen und löst sich nicht in habituellen Dispositionen auf.

Die verinnerlichte Kultur in Form habitueller Dispositionen ist für Wimmer die Grundvoraussetzung für den Prozess des Aushandelns von Bedeutungen. Die unterschiedlichen habituellen Schemata sind für Wimmer zwar die Grundlage unterschiedlicher Klassifikationen und Weltauslegungen, doch sind die sozialen Akteure, so Wimmer, darüber hinaus in einem Kommunikationsfeld aufeinander bezogen, in dem Grundregeln des symbolischen Prozesses herausgebildet werden. Diese kulturellen Kompromisse beruhen auf der alltäglichen Aushandlung von Situationsdefinitionen, Handlungsplänen, Rollenzuweisungen und Normen. Im Unterschied zur Ethnomethodologie betont Wimmer, dass lokale bzw. situative Übereinkünfte »genügend Gemeinsamkeiten in ihren Ausprägungen aufweisen, um sie als Realisierungen eines durchgängigeren Musters rekonstruieren zu können, [...] als Variationen über ein Schema, das die Grenzen des Raums sinnvoller Übereinkünfte definiert« (Wimmer 1996: 409). Diese Grenzen werden definiert durch soziale Normen, Klassifikationen und Weltdeutungsmuster.

Im Anschluss an Meads Sozialisationstheorie argumentiert Wimmer, dass diese Repräsentationen internalisiert werden können, also nicht gleichsam über den Köpfen der Akteure »schweben«. Die Anerkennung einer normativen Ordnung ist kein selbstverständlicher Vorgang; vielmehr werden Normen und Werte ausgehandelt und hinterfragt, auch in traditionellen Gesellschaften. Die daraus entstehenden Kompromissformeln haben symbolischen Charakter, weil »es gerade die semantische Überdichte und mehrseitige Anschlussfähigkeit von Symbolen erlaubt, sich aus unterschiedlichen Interessenlagen heraus zumindest aufs Mehrdeutige zu verständigen« (Wimmer 1996: 411). Ein kultureller Kompromiss stellt sich ein, wenn alle aufeinander bezogenen Akteure ihre langfristigen Interessen in einer gemeinsamen Symbolik formulieren können. Diese Kompromissfindung ist schließlich, so Wimmer, mit einem Prozess der sozialen Schließung verbunden, was zur Bildung von Nationen, Ethnien, Subkulturen oder Geschlechtergruppen führen kann.

Wimmers Modell von Kultur überwindet vor allem zwei Probleme der Theorie der Praxis (und auch der symbolischen Ethnologie). *Erstens* sind Akteure in Wimmers Modell weder determiniert von Kultur (wie bei Geertz) noch vom Habitus (wie bei Bourdieu). Vielmehr betont Wimmer die Reflexivität von Akteuren, ohne aber die Einsicht von Bourdieu aufzugeben, dass es internalisierte Dispositionen gibt, die handlungsleitend sind. Der Habitus beeinflusst die Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit, doch er determiniert sie nicht; die bewusste Distanzierung zu kulturellen Repräsentationen ist Teil der Handlungsfähigkeit der Akteure. *Zweitens* versteht sich Wimmers Ansatz als Kritik an Theorien kultureller Homogenität, ohne in das Gegenteil eines kulturellen Partikularismus zu verfallen. Kulturelle Heterogenität entsteht in Wimmers Modell durch die unterschiedliche soziale Perspektivität und der daraus resultierenden unterschiedlichen Selektivität der Wahrnehmung. »So entstehen Variationen über Themen, die jeder kulturellen Ordnung den Charakter eines konfliktiven und doch strukturierten Prozesses verleihen« (Wimmer 1996: 414). Dabei hängt es in Wimmers Modell letztlich auch von der In-

teressenlage der Akteure ab, welche Elemente des kulturellen Kompromisses ausgewählt und in welcher Weise sie uminterpretiert werden. Die Existenz eines kulturellen Kompromisses ist also kein Gegensatz zu kultureller Heterogenität. Darüber hinaus ist es auch denkbar, dass sich langfristige Ziele bestimmter Akteure nicht mehr in der Sprache eines allgemein verbindlichen kulturellen Kompromisses ausdrücken lassen; in diesem Fall ist die Bildung von Subkulturen wahrscheinlich, die sich durch ihre *eigenen* kulturellen Kompromisse definieren (Wimmer 1996: 416).

Sein allgemeines Modell von Kultur überträgt Wimmer auf die Globalisierungsproblematik. Durch Globalisierung hervorgerufene Wandlungsprozesse rühren, so Wimmer, von Veränderungen in der Verteilung der kulturellen, ökonomischen und politischen Ressourcen her. Diese Veränderungen können sowohl vom Reproduktionsmechanismus selbst herrühren – Wimmer spricht hier von der Akkumulation nicht intendierter Handlungsfolgen – als auch von globalisierenden Einflüssen. In Abhängigkeit der veränderten Zusammensetzung von Ressourcen entwickeln Akteure neue *sets* an Strategien. »These are generated, however, by relatively stable, though by no means ›cemented‹ cognitive schemes« (Wimmer 2001: 455). In Abhängigkeit von der jeweiligen Machtverteilung werden die veränderten sozialen Praktiken einer bestimmten Gruppe generalisiert und dadurch die geltenden kulturellen Kompromisse verändert. Allerdings wird ein bestimmter ›globaler‹ Einfluss nur dann aufgenommen, wenn er zu den strategischen Dispositionen der Akteure eines bestimmten sozialen Feldes passt:

»First, the new practices have to connect to already established and routinized modes of thinking and acting in order to make for an easy transition. [...] Second, the new practices have to make sense from the point of view of powerful actors with wide visibility in the social arena. And these powerful brokers are only able to generalize the new practice [...], if the practice offers sufficient (perceived) advantages for non-elites to make them part of their own repertoire of routinized behavior« (Wimmer 2001: 455).

Ob Globalisierung eher homogenisierende oder heterogenisierende Tendenzen hat, ist für Wimmer keine konzeptuelle Frage, die sich auf der Ebene der Globalisierungstheorie klären ließe, sondern letztlich eine *empirische* Frage. Dies bedeutet aber auch, dass das dem Globalisierungsmodell zu Grunde liegende Konzept von Kultur sowohl Prozesse der Homogenisierung als auch solche der Fragmentierung erfassen muss. Die Implikation des Frühwerks von Geertz und Bourdieu, dass Kultur weitgehend homogen ist, muss deshalb mit der Überlegung von Abu-Lughod verknüpft werden, dass individuelle Subjektivität und Handlungsfähigkeit in übersubjektiven kulturellen Schemata nicht aufgeht und dass Kultur deshalb nicht als homogener Text konzeptualisiert werden kann. Dies verweist auf die Notwendigkeit, das Ineinandergreifen von kultureller Homogenisierung und Heterogenisierung bzw. Fragmentierung nicht einfach zu postulieren, sondern systematisch und praxistheoretisch zu konzeptualisieren. Eine zentrale Kritik an Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie

ist ja, dass diese die Ebene des Akteurs überspringt oder zumindest implizit voraussetzt, dass alle Akteure einer sozialen Gemeinschaft über die gleichen kulturellen Ressourcen verfügen. Eine Kulturtheorie, die die Verschränkung von Homogenität und Fragmentierung konzeptualisieren will, muss deshalb den Zusammenhang zwischen individueller sozialer Praxis und übersubjektiven kulturellen Schemata konzeptualisieren. Hier erweist sich Wimmers Ansatz des kulturellen Kompromisses als weiterführend. Ein Ziel dieses Modells ist die Analyse kultureller Identitätsbildung bei gleichzeitiger Berücksichtigung kultureller Fragmentierung. Wimmer entwickelt sein Konzept des kulturellen Kompromisses auf der Grundlage einer reformierten Theorie der Praxis; er stellt nicht einfach fest, dass Kulturen nicht als homogen charakterisiert werden können (wie beispielsweise Crapanzano in seiner Kritik an der ›Kultur-als-Text‹-Theorie von Clifford Geertz), sondern begründet dies unter Zugrundelegung eines Modells, das den Zusammenhang zwischen individueller Handlungsfähigkeit und Kultur explizit bestimmt.

Als anschlussfähig erweist sich neben Wimmers Untersuchung auch Reckwitz' kultur- und praxistheoretisches »Modell kultureller Interferenzen und interpretativer Unterbestimmtheiten« (Reckwitz 2000: 617-643). Reckwitz argumentiert, dass eine systematische Formulierung noch aussteht, die es ermöglicht, nicht nur kulturelle Reproduktion, sondern auch kulturellen Wandel und kulturelle Entgrenzung bzw. Destabilisierung zu erfassen. Erst wenn man annimmt, so Reckwitz, dass soziale Praktiken routinisiert verlaufen, dass individuelle Verstehensakte durch übersubjektive Sinnmuster schematisiert sind sowie »dass darüber hinaus jeder Akteur und jedes ›soziale Kollektiv‹ letztlich an einem einzigen, in sich homogenen Sinnsystem partizipiert, muss es so scheinen, als ob kulturelle Reproduktion den Normalfall bildete« (Reckwitz 2000: 622). Reckwitz möchte dieser Reproduktionsannahme zunächst entgegenwirken, indem er die These aufstellt, dass Akteure sich Situationen interpretativer Unterbestimmtheit ausgesetzt sehen, in denen sie übersubjektive kulturelle Texte nicht einfach anwenden können, um eine bestimmte Situation zu meistern. Auf kollektiver Ebene postuliert Reckwitz die Existenz kultureller Interferenzen, also die Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme, die sich nicht zu einem homogenen kulturellen Text zusammensetzen, der individuell handlungsleitend wäre. Deshalb konzeptualisiert Reckwitz den einzelnen Akteur als Schnittpunkt verschiedener, sich potentiell widersprechender übersubjektiver Sinnsysteme (Reckwitz 2000: 632).

Während Wimmer in erster Linie an Bourdieus Theorie der Praxis anschließt, formuliert Reckwitz sein Modell unter anderem auf der Grundlage der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis. Beide Modelle zeigen, dass sich die Theorien von Geertz und Bourdieu als weiterführend für die Analyse kultureller Globalisierung erweisen können.⁶ Ich möchte im Folgen-

6 In einem Artikel, der zu spät erschien, um ihn anderswo als in einer Fußnote zu würdigen, betont Reckwitz zu Recht, dass eine praxistheoretische Konzeptualisierung kultureller Globalisierung »jenseits von Modernisierungstheorie und Kultur-essentialismus« angesiedelt werden muss (Reckwitz 2004).

den auf sechs Implikationen hinweisen, die eine praxistheoretische Analyse kultureller Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu haben kann. *Erstens* ist eine praxistheoretische Perspektive auf Prozesse kultureller Globalisierung akteurszentriert. Eine Ethnologie, die kulturelle Globalisierung *from the native point of view* analysieren will, muss konzeptuell klären, welche Bedeutung die Akteursperspektive für Prozesse kulturellen Wandels hat. Globalisierung ist kein Prozess, der gleichsam über den »Köpfen« der Akteure schwebt, auch wenn dies aus der Sicht der handelnden Akteure manchmal der Fall zu sein scheint. Praxistheoretisch weiterführend ist ein Modell kultureller Globalisierung allein dann, wenn das (lokale) Zusammenspiel zwischen der subjektiven Akteursebene und übersubjektiven Strukturen sozial- und kulturtheoretisch konzeptualisiert wird. Clifford Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie erscheint hier weniger weiterführend als sein Ansatz der »Modelle von« der Wirklichkeit und der »Modelle für« soziale Praxis. Auch Pierre Bourdieus Theorie der Praxis konzeptualisiert das Zusammenspiel zwischen subjektiver Bedeutungskonstitution und übersubjektiven Strukturen. Natürlich können die Annahmen kultureller Homogenität, die Geertz und Bourdieu entfalten, nicht aufrecht gehalten werden; dies bedeutet aber nicht, diese Theorien zu verwerfen. Vielmehr können die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis erweitert werden, um nicht nur kulturelle Homogenität, sondern auch kulturelle Fragmentierung sowie individuelle Selbstreflexivität zu modellieren.

Zweitens geht eine praxistheoretische Analyse kultureller Globalisierung nicht (mehr) von einem essentialistischen Kulturbegriff aus. Schon Clifford Geertz und Pierre Bourdieu entwickeln einen nicht-essentialistischen Kulturbegriff – weder die symbolische Ethnologie noch die Theorie der Praxis gehen von der Existenz einer »natürlichen« und unwandelbaren Identität oder »Essenz« eines »Volkes« aus. Zwar vernachlässigen Geertz und Bourdieu die Analyse kulturellen Wandels; die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis sind aber geeignete Analyseinstrumente, um die Wirksamkeit erfundener Traditionen zu untersuchen, weil sie plausibel machen, warum *invented traditions* den Akteuren als universal und unwandelbar erscheinen können. Darüber hinaus ergänzen sich die Ansätze von Geertz und Bourdieu, weil Geertz das bedeutungsstiftende Element dieser Traditionen hervorhebt, währenddessen Bourdieu die Manipulierbarkeit von Kultur seitens der handelnden Akteure betont. Ich habe herausgearbeitet, dass diese Modelle ein jeweils einseitiges Bild der kulturellen und sozialen Realität entwickeln; eine wichtige Aufgabe ist deshalb die Entwicklung von Modellen, die die Einsichten von Geertz und Bourdieu, dass Kultur sowohl bedeutungsstiftend als auch eine Arena des Kampfes sein kann, in ein kohärentes Kulturkonzept integrieren.

Drittens hat ein nicht-essentialistisches Verständnis von Kultur keineswegs die Aufgabe des Kulturbegriffs zur Folge. Eine praxistheoretische Analyse kultureller Globalisierung betont die potentielle Wandelbarkeit und Vielfältigkeit von Kultur, ohne aber in das individualistische Extrem Lila Abu-Lughods (1991) zu verfallen, die den ethnologischen Kulturbegriff gänzlich verabschieden möchte. In den Arbeiten von Geertz und Bourdieu finden sich

zwar nur wenige Bestimmungen über kulturelle Dynamik und kulturelle Vielfalt bzw. Fragmentierung. Entscheidend ist aber die Überlegung, dass kulturelle Dynamik nicht postuliert werden kann, sondern kulturtheoretisch konzeptualisiert werden muss. Die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis stellen ein analytisches Instrumentarium bereit, das eine geeignete Grundlage sein kann, das Ineinandergreifen von kultureller Gleichförmigkeit und Fragmentierung akteurszentriert zu konzeptualisieren und auf dieser theoretischen Grundlage empirisch zu analysieren. Auch hier gilt, dass die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis modifiziert werden müssen, um der Analyse kultureller Dynamik gerecht zu werden.

Viertens gehen praxistheoretische Modelle von der Existenz kultureller Differenzen aus. Diese Differenzen sind aber keineswegs absolut und unüberbrückbar. Geertz' ›Kultur-als-Text‹-Theorie legt dabei noch eher ein ›Mosaikmodell‹ von Kultur nahe. Im Rahmen dieses Modells erscheinen Kulturen als kohärente, voneinander abgegrenzte Einheiten, die über eine jeweils unterschiedliche Tiefensemantik verfügen. Doch schon die ›Kultur-als-Text‹-Theorie geht von einer prinzipiellen Verständlichkeit zwischen kulturellen Einheiten aus; ansonsten wäre ja Geertz' interpretative Ethnologie von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Auf der Grundlage von Geertz' und Bourdieus praxistheoretischen Ausführungen kann argumentiert werden, dass es weiterhin kulturelle Einheiten gibt, dass die Grenzen zwischen diesen Einheiten aber weniger absolut sind als im Rahmen der ›Kultur-als-Text‹-Theorie. Austauschprozesse zwischen Kulturen lassen sich in einem akteurszentrierten Modell kultureller Globalisierung leichter analysieren als in einem Ansatz, der von der Perspektive des einzelnen Akteurs abstrahiert und die Existenz eines homogenen kulturellen Textes postuliert. Zugleich vernachlässigt eine praxistheoretische Perspektive auf Prozesse kultureller Globalisierung aber keineswegs die übersubjektive Ebene kultureller Schemata, da sich ansonsten keine Aussagen über kulturelle Differenzen treffen ließen. Obwohl von einer allgemeinen kulturellen Homogenität sozialer Gruppen nicht ausgegangen werden kann, ist es aus praxistheoretischer Perspektive plausibel anzunehmen, dass es übersubjektive kulturelle Schemata gibt, die zu einem gewissen (nur empirisch zu bestimmenden) Grad allgemein geteilt sind. Diese Aussage impliziert die Existenz kultureller Grenzen (wie fluide und durchlässig auch immer), solange nicht von der Annahme einer homogenen ›Weltkultur‹ ausgegangen wird.

Fünftens nehmen praxistheoretische Ansätze eine eher ›lokale‹ Analyseperspektive ein. Dies wird besonders deutlich in Clifford Geertz' Ansatz, auf dessen Grundlage lokale kulturelle Dynamik in erster Linie aus sich selbst heraus verstanden werden muss. Diese Betonung auf die lokalen Aspekte von Kultur hat natürlich den Nachteil, dass Geertz kulturelle Dynamik in erster Linie als kulturinternen Prozess versteht und von überlokalen Determinierungen weitgehend absieht. Das Modell von Wimmer zeigt aber, dass dies keineswegs eine notwendige Implikation praxistheoretischer Ansätze ist. Vielmehr muss es ein Ziel praxistheoretischer Ansätze kultureller Globalisierung

sein, lokale kulturelle Dynamik nicht allein aus sich selbst heraus zu erklären, also nicht ausschließlich die Analyse des kulturspezifischen *local knowledge* in den Mittelpunkt zu rücken. Allerdings kann in einer praxistheoretischen Perspektive lokale kulturelle Dynamik ebenso wenig auf überlokale Einflüsse allein zurückgeführt werden. Deshalb ist eine praxistheoretische Analyse kultureller Globalisierung sowohl ein Gegengewicht zu weltsystemtheoretischen Ansätzen, die das Lokale vorab als Teil eines übergreifenden Systems betrachten und regional begrenzten kulturellen Wandel aus der Systemperspektive zu erklären versuchen als auch zu radikalen kulturelrelativistischen Theorien. Das Lokale ist aber natürlich keine statische Einheit mehr, sondern eine Kategorie, die fortlaufend konstruiert wird. Um den Zusammenhang zwischen Lokalität und Globalität zu konzeptualisieren und empirisch zu untersuchen, müssen deshalb auch Prozesse kultureller Ent- und Reterritorialisierung berücksichtigt werden. Dies setzt eine praxistheoretische Konzeptualisierung der Hervorbringung von Lokalität voraus, also eine Theorie, die die Existenz von Lokalität nicht postuliert, sondern die Produktion von Lokalität als soziale Praxis begreift.⁷

Sechstens ist es auf der Grundlage der Ansätze von Geertz und Bourdieu unplausibel anzunehmen, Globalisierung sei allein eine Konsequenz der Moderne. Globalisierung lässt sich nicht auf die Ausweitung westlicher Institutionen und Lebensweisen reduzieren; auch George Ritzers Modell der McDonaldisierung ist deshalb eine unzulässige Verkürzung des Globalisierungsprozesses. In einer praxistheoretischen Perspektive sind die interkulturellen Austauschprozesse vielfältiger, als sie in Ansätzen erscheinen, die die westliche Moderne in den Mittelpunkt des Globalisierungsprozesses rücken. Allerdings hat Globalisierung ebenso wenig notwendigerweise fragmentierende oder entgrenzende Folgen. Andreas Wimmer argumentiert, dass Globalisierung zunächst nicht mehr ist als die Verknüpfung unterschiedlicher sozialer Systeme in einem globalen Maßstab, ohne dass dies *notwendigerweise* kulturelle Homogenisierung, Fragmentierung, Entgrenzung oder Hybridisierung zur Folge hätte. Vielmehr sind Globalisierungsprozesse – so Wimmer – zunächst »nur« der Hintergrund und der Auslöser für ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Wandel, »which have to be comparatively explained by referring to analytical categories and processes *other* than globalization« (Wimmer 2001: 456). Wimmer plädiert deshalb für den Ausbau von Theorien sozialen und kulturellen Wandels – der deskriptive Begriff »Globalisierung« wäre dann nicht mehr als ein Baustein dieses Paradigmas.

Eine praxistheoretische Analyse kultureller Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu macht keine konzeptuellen Aussagen über *eine* übergreifende Logik »der« Globalisierung. Die Frage, ob Globalisierung letzten Endes eher homogenisierende oder entgrenzende Folgen hat, ob sie zu ei-

7 Michael Dickhardt und Brigitta Hauser-Schäublin haben kürzlich Grundzüge einer solchen »Theorie kultureller Räumlichkeit« im Anschluss an Pierre Bourdieu und Anthony Giddens vorgelegt (Dickhardt/Hauser-Schäublin 2003).

ner Amerikanisierung oder eher zu einer kulturellen Fragmentierung führen wird, kann nur empirisch beantwortet werden. Die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis können in erster Linie für die empirische Analyse ›lokaler‹ Phänomene geeignete Konzepte bereitstellen. Aussagen über die ›globalen‹ Folgen der weltweiten kulturellen Dynamik, die als (kulturelle) Globalisierung bezeichnet wird, können nur komparativ auf der Grundlage detaillierter Fallstudien getroffen werden. Die Versuche von Geertz und Bourdieu, Prozesse kultureller Globalisierung zu analysieren, erscheinen mir demgegenüber letztlich nicht zufriedenstellend, weil sie Globalisierung jeweils auf eine Logik reduzieren: Geertz (1996) betont eher die fragmentierenden Effekte von Globalisierung, Bourdieu und Wacquant (1999) gehen von einer globalen kulturellen Homogenisierung aus. Im Rahmen einer Analyse kultureller Globalisierung, die auf die praxistheoretischen Ansätze von Clifford Geertz und Pierre Bourdieu zurückgreift, ist Skepsis gegenüber diese jeweils einseitigen Charakterisierungen des Globalisierungsprozesses angebracht.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Bronislaw Malinowski steht am Beginn der modernen Ethnologie. Fast 90 Jahre nach seinen Feldforschungen in Ozeanien ist die Unschuld, mit der die Ethnologie noch bis Mitte dieses Jahrhunderts betrieben wurde, endgültig Vergangenheit. Der naiv anmutende Diskurs der Ethnologie über ›die anderen‹ ist zum Gegenstand einer selbstreflexiven Bewegung geworden, mit der sich die Ethnologie grundlegend gewandelt hat. Der Zweifel scheint mittlerweile zum guten Ton in der Ethnologie zu gehören: Zweifel werden geübt an der moralischen Integrität einer Wissenschaft, die angeblich durch ihr Tun Machtasymmetrien erhält oder aufbaut; sie werden geübt bezüglich der Existenz ›der anderen‹ – mit dem wenig schmeichelhaften Begriff *othering* ist die Konstruktion oder vielmehr Verfremdung des Erkenntnisgegenstandes der Ethnologie benannt, Diskurse über Orientalismus, neuerdings auch Okzidentalismus werden als unzulässige Essentialisierungen erkannt, die der Komplexität der Realität angeblich nicht gerecht werden. Angezweifelt wird auch die Verwendbarkeit des Begriffs Kultur. Trennt dieser Begriff nicht, anstatt zu verbinden? Leistet er im Extremfall nicht ethnischem Fundamentalismus Vorschub? Ist seine Verwendung nicht Ausdruck einer Autorität, die sich der Wissenschaftler anmaßt, die er aber keinesfalls begründen kann? Diese Fragen zielen ins Herz des ethnologischen Projekts. Die selbstreflexive Bewegung in der Ethnologie hat so manchen disziplinären (Gründungs)mythos entzaubert. Deshalb sind die Debatten über den *colonial encounter*, über Orientalismus, *writing culture* oder den Postkolonialismus notwendige Etappen einer disziplinären Selbsthinterfragung. Die Ethnologie kann hinter die Einsichten dieser Debatten nicht mehr zurückfallen; auch die Soziologie und die Geschichtswissenschaft, die sich zunehmend dem ethnologischen Kulturbegriff öffnen, müssen sich diesen Diskussionen stellen.

Wenn ich diesen Debatten an dieser Stelle so wenig Raum eingeräumt habe, dann nicht deshalb, weil ich glaube, sie seien weniger wichtig als eine gegenstandstheoretische Reflexion über den Erkenntnisgegenstand Kultur. Eine ethnographische Analyse des *native point of view* – wenn man an diesem Konzept überhaupt festhalten will – steht immer vor dem Problem, die eigene Perspektive zu hinterfragen, den eigenen Standort zu analysieren sowie die Verflochtenheit des ethnographischen ›Ichs‹ mit dem, was analysiert werden soll, nicht zu vernachlässigen. Kulturen sind eben *nicht* Texte, die man quasi praxisentoben ›lesen‹ kann, indem man den ›Eingeborenen über die Schulter schaut‹. Was bedeutet diese legitime erkenntnistheoretische Kritik aber für die gegenstandstheoretische Frage, ob Kulturen homogen sind? Untergräbt die Unmöglichkeit, Kulturen wie Bücher zu lesen, die These, Kulturen seien ho-

mogene und handlungsleitende Bedeutungsgeflechte? Ich glaube, dass man gegenstandstheoretische Probleme der Ethnologie in den Mittelpunkt der Analyse rücken kann, ohne zu implizieren, Erkenntnistheorie und Methodologie seien weniger wichtig. Deshalb habe ich unterschieden zwischen der gegenstandstheoretischen Frage, wie Kultur konzeptualisiert und der erkenntnistheoretischen, wie Kultur (ethnographisch) analysiert wird.

Hinsichtlich der gegenstandstheoretischen Plausibilität der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis sind zunächst gewisse Zweifel angebracht, ob die Theorien von Geertz und Bourdieu überhaupt noch etwas zur Analyse von Kultur beitragen können. Man muss nicht zwangsläufig die ethnologischen Theorien kultureller Globalisierung heranziehen, um die Grenzen der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis zu bestimmen; in einer internen Analyse der beiden Theorien bin ich zu dem Ergebnis gekommen, dass weder Geertz noch Bourdieu dem einzelnen Individuum viel Handlungsspielraum lassen und Kultur bzw. den Habitus als handlungsleitend konzeptualisieren. Darüber hinaus bleiben Geertz und Bourdieu Annahmen kultureller Homogenität verhaftet, die nicht erst durch Prozesse kultureller Globalisierung fragwürdig werden. Schließlich eröffnen die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis jeweils sehr eingeschränkte Perspektiven auf Prozesse sozialer Integration und Reproduktion: Geertz betont die bedeutungstiftende Funktion von Kultur, Bourdieu die grundsätzlich antagonistische Natur des Sozialen.

Prozesse kultureller Globalisierung stellen die Plausibilität der symbolischen Ethnologie sowie der Theorie der Praxis noch mehr in Frage. Dabei ist es weniger die »Ethnologie des Konsums«, durch die klassische ethnologische Kulturtheorien unter Druck geraten. Daniel Miller behauptet zwar, die *anthropology of consumption* markiere eine Transformation der gesamten Disziplin; ich habe aber herausgearbeitet, dass die »Ethnologie des Konsums« der 1970er und 1980er Jahre mit entscheidenden Annahmen der Ansätze von Geertz und Bourdieu nicht bricht. Im Gegenteil hat Bourdieu selbst zur ethnologischen Untersuchung des Konsums beigetragen, wenn seine *Feinen Unterschiede* auch eher im disziplinären Kontext der Soziologie zu verorten sind. Im Rahmen der Ethnologie kultureller Globalisierung ist darüber hinaus Skepsis angebracht, ob der Konsum tatsächlich zu einer fundamentalen Transformation der Disziplin führt; dies nicht nur deshalb, weil der Konsumbegriff problematisch ist, sondern auch, weil kulturelle Globalisierung nicht auf den Konsum reduziert werden kann. Die Herausforderungen für die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis sind deshalb eher Prozesse kultureller Hybridisierung und Entgrenzung sowie die Skepsis, die dem Begriff Kultur in Teilen der Ethnologie entgegengebracht wird.

Die symbolische Ethnologie und die Theorie der Praxis können sich dennoch als weiterführend für die ethnologische Analyse kultureller Globalisierung erweisen, weil sie es erlauben, die Globalisierungsanalyse kultur- und praxistheoretisch zu fundieren. Die eigenen Analysen von Geertz und Bourdieu über kulturelle Globalisierung legen dies nicht nahe; zudem müssen die

in meiner internen Analyse herausgearbeiteten Mängel der symbolischen Ethnologie und der Theorie der Praxis bei der Konstruktion eines Modells kultureller Globalisierung berücksichtigt werden. Ich habe sechs Implikationen einer solchen praxistheoretischen Analyse kultureller Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu hervorgehoben. Erstens ist eine praxistheoretische Perspektive auf Prozesse kultureller Globalisierung akteurszentriert; zweitens geht sie nicht (mehr) von einem essentialistischen Kulturbegriff aus. Drittens kann auch kulturelle Dynamik und Fragmentierung auf der Grundlage praxistheoretischer Ansätze analysiert werden, ohne dass dies die Aufgabe des Kulturbegriffs impliziert. Viertens kann mit Geertz und Bourdieu die Existenz kultureller Differenzen postuliert werden, was aber keineswegs die Anerkennung einer radikalen kulturellrelativistischen Position nach sich zieht. Fünftens konzentriert sich eine praxistheoretische Perspektive auf das Lokale, versucht aber, lokale kulturelle Dynamik nicht allein aus sich selbst heraus zu verstehen, sondern mit der Analyse überlokaler Einflüsse auf das Lokale zu verknüpfen. Schließlich verzichtet eine praxistheoretische Analyse kultureller Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu auf die These, dass es eine einzige übergreifende Logik ›der‹ Globalisierung gibt. Im Mittelpunkt sollten vielmehr vergleichende Analysen empirischer Fallbeispiele auf der Grundlage einer flexiblen praxistheoretischen Konzeptualisierung lokaler kultureller Dynamik stehen.

LITERATUR

Abu-Lughod, Lila (1991): »Writing Against Culture«. In: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, S. 137-162.

Abu-Lughod, Lila (1997): »The Interpretation of Culture(s) After Television«. *Representations* 59, S. 109-134.

Abu-Lughod, Lila (1999): »Comment«. *Current Anthropology* 40, Supplement, S. S13-S15.

Addi, Lahouari (2002): *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théorétiques*, Paris: La Découverte.

Adkins, Lisa (2003): »Reflexivity. Freedom or Habit of Gender?« *Theory, Culture & Society* 20 (6), S. 21-42.

Alexander, Jeffrey C. (1987): *Twenty Lectures. Sociological Theory Since World War II*, New York: Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey C. (1995): »The Reality of Reduction. The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu«. In: ders., *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, London/New York: Verso, S. 128-217.

Allison, James (Hg. 1997): *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London: Routledge.

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso 1991 (2. Auflage).

Appadurai, Arjun (1986): »Introduction. Commodities and the Politics of Value«. In: ders. (Hg.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 3-63.

Appadurai, Arjun (1991): »Globale ethnische Räume«. In: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 11-40.

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1997 (3. Auflage).

Asad, Talal (Hg. 1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

Asad, Talal (1982): »Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz«. *Man (N.S.)* 18, S. 237-259.

Austin-Broos, Diane (2003): »Places, Practices, and Things. The Articulation of Arrernte Kinship with Welfare and Work«. *American Ethnologist* 30 (1), S. 118-135.

Barnard, Henry (1990): »Bourdieu and Ethnography. Reflexivity, Politics and Praxis«. In: Richard Harker et.al. (Hg.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, Houndmills et.al.: MacMillan, S. 58-85.

Beckert, Jens (1999): »Ökonomische Rationalität und die Einbettung wirtschaftlichen Handelns«. In: Axel T. Paul (Hg. 1999), *Ökonomie und Anthropologie*, Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz, S. 89-102.

Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford: Oxford University Press.

Berard, T.J. (1999): »Dada Between Nietzsche's *Birth of Tragedy* and Bourdieu's *Distinction*. Existenz and Conflict in Cultural Analysis«. *Theory, Culture & Society* 16 (1), S. 141-165.

Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg. 1993): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Berking, Helmuth (1998): »Global Flows and Local Cultures«. Über die Rekonfiguration sozialer Räume im Globalisierungsprozess«. *Berliner Journal für Soziologie* 8 (3), S. 381-392.

Biersack, Aletta (1989): »Local Knowledge and Local History. Geertz and Beyond«. In: Lynn Hunt (Hg.), *The New Cultural History*, Berkeley et.al.: University of California Press, S. 72-96.

Bloch, Maurice (1991): »Language, Anthropology and Cognitive Science«. *Man (N.S.)* 26 (2), S. 183-198.

Boas, Franz (1897): »The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians«. *Report of the U.S. National Museum for 1895*, S. 311-738.

Bohman, James (1999): »Practical Reason and Cultural Constraint. Agency in Bourdieu's Theory of Practice«. In: Richard Shusterman (Hg.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford/Malden: Blackwell, S. 129-152.

Bohn, Cornelia/Hahn, Alois (1999): »Pierre Bourdieu«. In: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie 2. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu*, München: Verlag C.H. Beck, S. 252-271.

Bourdieu, Pierre (1970): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

Bourdieu, Pierre (1972): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976 (= bTP).

Bourdieu, Pierre (1979): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982 (8. Auflage 1996) (=bFU).

Bourdieu, Pierre (1980a): *Soziologische Fragen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Bourdieu, Pierre (1980b): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987 (=bSI).

Bourdieu, Pierre (1985): *Sozialer Raum und ›Klassen‹. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987): *Rede und Antwort*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Bourdieu, Pierre (1989a): *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Bourdieu, Pierre (1989b): »Antworten auf einige Einwände«. In: Klaus Eder (Hg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 395-410.

Bourdieu, Pierre (1992): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg: VSA-Verlag (=bMM).

Bourdieu, Pierre et.al. (1993): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz: UVK 1997.

Bourdieu, Pierre (1993): »Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 365-374.

Bourdieu, Pierre (1997): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001 (=bM).

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1992a): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1992b): »Die Ziele der reflexiven Soziologie«, in: dies., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 95-249.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1999): »On the Cunning of Imperialist Reason«. *Theory, Culture & Society* 16 (1), S. 41-58.

Brightman, Robert (1995): »Forget Culture. Replacement, Transcendence, Relexification«. *Cultural Anthropology* 10 (4), S. 509-546.

Brubaker, Rogers (1985): »Rethinking Classical Theory. The Sociological Vision of Pierre Bourdieu«. In: Derek Robbins (Hg.), *Pierre Bourdieu. Volume III*, London et.al.: Sage Publications 2000, S. 87-116.

- Brumann, Christoph (1999): »Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded«. *Current Anthropology* 40, Supplement, S. S1-S27.
- Calhoun, Craig et.al. (Hg. 1993): *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Carrier, James G. (1996): »Consumption«. In: Alan Barnard/Jonathan Spencer (Hg.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London/New York: Routledge, S. 128-129.
- Carrier, James G./Heyman, Josiah McC. (1998): »Consumption and Political Economy«. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 3 (2), S. 355-373.
- Clifford, James (1983): »Über ethnographische Autorität«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 109-157.
- Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hg. 1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent (1980): *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent (1986): »Das Dilemma des Hermes. Die verschleierte Unterwanderung der ethnographischen Beschreibung«. In: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main: Fischer 1996, S. 161-193.
- Crossley, Nick (2001): »The Phenomenological Habitus and its Construction«. *Theory and Society* 30 (1), S. 81-120.
- Cullenberg, Stephen et.al. (Hg. 2001): *Postmodernism, Economics and Knowledge*, London/New York: Routledge.
- Danby, Colin (2002): »The Curse of the Modern. A Post Keynesian Critique of the Gift/Exchange Dichotomy«. *Research in Economic Anthropology* 21, S. 13-42.
- Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg. 2002): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dickhardt, Michael/Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): »Eine Theorie kultureller Räumlichkeit als Deutungsrahmen«. In: Brigitta Hauser-Schäublin/Michael Dickhardt (Hg.), *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*, Münster et.al.: Lit Verlag, S. 13-42.

D'Andrade, Roy (1995): *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dosse, François (1991): *Geschichte des Strukturalismus* (2 Bde.), Hamburg: Junius Verlag 1996.

Douglas, Mary/Isherwood, Baron (1979): *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, London/New York: Routledge 1996.

Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul (1993): »Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?« In: Craig Calhoun et.al. (Hg.), *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge/Oxford: Polity Press, S. 35-44.

Dwyer, Kevin (1982): *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.

Ebrecht, Jörg/Hillebrandt, Frank (Hg. 2002): *Bourdieu's Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendungen – Perspektiven*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Eder, Klaus (Hg. 1989): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ellrich, Lutz (1999): *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Evans-Pritchard, E.E. (1940): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, New York/Oxford: Oxford University Press.

Evens, T.M.S. (1999): »Bourdieu and the Logic of Practice. Is all Giving Indian-Giving or is »Generalized Materialism« not Enough?« *Sociological Theory* 17 (1), S. 3-31.

Fabian, Johannes (1990): »Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 335-364.

Featherstone, Mike/Lash, Scott (1995): »Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory. An Introduction«. In: Mike Featherstone et.al. (Hg.), *Global Modernities*, London et.al.: Sage, S. 1-24.

Firth, Raymond (1929): *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, London: Routledge.

Flaig, Egon (2000): »Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis (1972)«. In: Walter Erhard/Herbert Jaumann (Hg.), *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*, München: Verlag C.H.Beck, S. 358-382.

Fowler, Bridget (1997): *Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigations*, London: Sage.

Fröhlich, Gerhard/Mörth, Ingo (Hg. 1997): *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Fuchs, Martin (1999): *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fuchs, Martin (2001): »Der Verlust der Totalität. Die Anthropologie der Kultur«. In: Heide Appelsmeyer/Elfriede Billmann-Mahecha (Hg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 18-53.

Fuchs, Martin/Berg, Eberhard (1993): »Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-108.

Gebauer, Gunter (1997): »Spiel«. In: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel: Beltz, S. 1038-1047.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg. 1993): *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Geertz, Clifford (1960): *The Religion of Java*, Glencoe: The Free Press.

Geertz, Clifford (1963a): *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford (1963b): *Peddlers and Princes*, Chicago: University of Chicago Press.

Geertz, Clifford (1965): *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge (Mass.): M.I.T. Press.

Geertz, Clifford (1968): *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 (=gRE).

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books (=gIC).

Geertz, Clifford (1980): *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton: Princeton University Press (=gN).

Geertz, Clifford (1983a): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (6. Auflage 1999) (=gDB).

Geertz, Clifford (1983b): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books (=gLK).

Geertz, Clifford (1988): *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, Frankfurt am Main: Fischer 1993.

Geertz, Clifford (1995): *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München: Verlag C.H. Beck 1997.

Geertz, Clifford (1996): *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien: Passagen-Verlag.

Geertz, Clifford (2000): *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press.

Gell, Alfred (1992): »Inter-Tribal Commodity Barter and Reproductive Gift-Exchange in Old Melanesia«. In: Caroline Humphrey/Stephen Hugh-Jones (1992), *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 142-168.

Gellner, David N. (1999): »Religion, Politics and Ritual. Remarks on Geertz and Bloch«. *Social Anthropology* 7 (2), S. 135-153.

Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge/Oxford: Polity Press.

Giddens, Anthony (1990): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Godelier, Maurice (1996): *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München: Verlag C.H. Beck 1999.

Goodenough, Ward H. (1956): »Componential Analysis and the Study of Meaning«. *Language* 32, S. 195-216.

Gottowik, Volker (1997): *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin: Reimer.

Greenblatt, Stephen (1999): »The Touch of the Real«. In: Sherry B. Ortner (Hg.), *The Fate of ›Culture‹. Geertz and Beyond*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 14-29.

Gregory, C.A. (1982): *Gifts and Commodities*, London: Academic Press.

Gregory, C.A. (1997): *Savage Money. The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Griesecke, Birgit (2001): *Japan dicht beschreiben. Produktive Fiktionalität in der ethnographischen Forschung*, München: Fink.

Gudeman, Stephen (2001): »Postmodern Gifts«. In: Stephen Cullenberg et.al. (Hg.), *Postmodernism, Economics and Knowledge*, London/New York: Routledge, S. 459-474.

Gupta, Akhil/Ferguson, James (1997): »Culture, Power, Place. Ethnography at the End of an Era«. In: dies. (Hg.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham/London: Duke University Press, S. 1-29.

Gupta, Akhil/Ferguson, James (Hg. 1997): *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham/London: Duke University Press.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press.

Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London/New York: Routledge.

Hannerz, Ulf (1999): »Comment«. *Current Anthropology* 40, Supplement, S. S18-S19.

Hanson, Alan (1989): »The Making of the Maori. Culture Invention and its Logic«. *American Anthropologist* 91, S. 890-902.

Harker, Richard et.al. (Hg. 1990): *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, Houndmills et.al.: MacMillan.

Hart, Keith (1986): »Heads or Tails? Two Sides of the Coin«. *Man (N.S.)* 21, S. 637-656.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2003): »The Precolonial Balinese State Reconsidered. A Critical Evaluation of Theory Construction on the Relationship between Irrigation, the State, and Ritual«. *Current Anthropology* 44 (2), S. 153-181.

Hauser-Schäublin, Brigitta/Braukämper, Ulrich (Hg. 2002): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Veflechtungen*, Berlin: Reimer.

Hauser-Schäublin, Brigitta/Dickhardt, Michael (Hg. 2003): *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*, Münster et.al.: Lit Verlag.

Hobsbawn, Eric/Ranger, Terence (Hg. 1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hofmann, Martin Ludwig et.al. (Hg. 2004): *Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Holtzman, Jon D. (2003): »In a Cup of Tea. Commodities and History Among Samburu Pastoralists in Northern Kenya«. *American Ethnologist* 30 (1), S. 136-155.

Honneth, Axel (1984): »Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus«. In: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 156-181.

Howes, David (1996): »Introduction. Commodities and Cultural Borders«. In: ders. (Hg.), *Cross-Cultural Consumption. Global Markets, Local Realities*, London/New York: Routledge, S. 1-16.

Howes, David (Hg. 1996): *Cross-Cultural Consumption. Global Markets, Local Realities*, London/New York: Routledge.

Hugh-Jones, Stephen (1992): »Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities. Business and Barter in Northwest Amazonia«. In: Caroline Hum-

phrey/Stephen Hugh-Jones (Hg.): *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 42-74.

Humphrey, Caroline/Hugh-Jones, Stephen (Hg. 1992): *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, Samuel P. (1993): »The Clash of Civilizations?« *Foreign Affairs* 71, S. 22-49.

Inda, Jonathan Xavier/Rosaldo, Renato (Hg. 2002): *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford et.al.: Blackwell.

Inda, Jonathan Xavier/Rosaldo, Renato (2002): »Introduction. A World in Motion«. In: dies. (Hg.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford et.al.: Blackwell, S. 1-34.

Inglis, Fred (2000): *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*, Cambridge: Polity Press.

Jamme, Christoph (2002): »Gibt es eine Wissenschaft des Fremden?« In: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 183-208.

Jenkins, Richard (1982): »Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism«. *Sociology* 16 (2), S. 270-281.

Jenkins, Richard (2002): *Pierre Bourdieu*, London: Routledge (Revised Edition).

Joppke, Christian (1986): »The Cultural Dimensions of Class Formation and Class Struggle. On the Social Theory of Pierre Bourdieu«. In: Derek Robbins (Hg.), *Pierre Bourdieu. Volume III*, London et.al.: Sage Publications 2000, S. 20-43.

Jurt, Joseph (2004): »Pierre Bourdieu (1930-2002). Eine Soziologie der symbolischen Güter«. In: Martin Ludwig Hofmann et.al. (Hg.), *Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 204-219.

Keane, Webb (2003): »Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology. Reflections on a Genealogy«. *Comparative Studies in Society and History* 45 (2), S. 222-248.

Keesing, Roger (1976): *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

Keesing, Roger (1987): »Anthropology as Interpretive Quest«. *Current Anthropology* 28 (2), S. 161-176.

King, Anthony (2000): »Thinking with Bourdieu Against Bourdieu. A »Practical« Critique of the Habitus«. *Sociological Theory* 18 (3), S. 417-433.

Knöbl, Wolfgang (2001): *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Krais, Beate/Gebauer, Gunter (2002): *Habitus*, Belefeld: transcript.

Kreff, Fernand (2003): *Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte*, Berlin: Reimer.

Kumoll, Karsten/Schwengel, Hermann (2004): »Marshall D. Sahlins (*1930). Kultur, Geschichte und die Indigenisierung der Moderne«. In: Martin Ludwig Hofmann et.al. (Hg.), *Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 220-239.

Kuper, Adam (1988): *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London/New York: Routledge.

Kuper, Adam (1996): *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, London/New York: Routledge (3. Auflage).

Kuper, Adam (1999): *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.

Lash, Scott (1994): »Reflexivität und ihre Doppelungen. Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft«, in: Ulrich Beck et.al., *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 195-286.

Lash, Scott/Urry, John (1987): *The End of Organized Capitalism*, Cambridge/Oxford: Polity Press.

Leclerc, Gérard (1972): *Anthropologie und Kolonialismus*, München: Hanser 1973.

Lee, Orville III (1988): »Observations on Anthropological Thinking About the Culture Concept. Clifford Geertz and Pierre Bourdieu«. *Berkeley Journal of Sociology* 33, S. 115-130.

Lentz, Carola (2001): »Eric Wolf: Europe and the People Without History«. In: Christian F. Feest/Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 514-519.

Lévi-Strauss, Claude (1949): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Lévi-Strauss, Claude (1950): »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«. In: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie I*, Frankfurt am Main et.al.: Ullstein 1978, S. 7-41.

Lévi-Strauss, Claude (1955): *Traurige Tropen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (10. Auflage).

Lévi-Strauss, Claude (1958): »Die Geschichte von Asdiwal«. In: ders., *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 169-224.

Lévi-Strauss, Claude (1962): *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (10. Auflage).

Lewellen, Ted C. (2002): *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, Westport/London: Bergin & Garvey.

- LiPuma, Edward (1993): »Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice«. In: Craig Calhoun et.al. (Hg.), *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge/Oxford: Polity Press, S. 14-34.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge.
- Maranhão, Tullio (1986): »The Hermeneutics of Participant Observation«. *Dialectical Anthropology* 10, S. 291-309.
- Marcus, George E./Cushman, Dick (1982): »Ethnographies as Texts«. *Annual Review of Anthropology* 11, S. 25-69.
- Marcus, George E./Fischer, Michael M.J. (1986): *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel (1924): »Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften«. In: ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt am Main: Fischer 1989, S. 11-144.
- Micheelsen, Arun (2002): »I don't do Systems«. An Interview with Clifford Geertz«. *Method & Theory in the Study of Religion* 14, S. 2-20.
- Miller, Daniel (1987): *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford/New York: Blackwell.
- Miller, Daniel (1995): »Consumption and Commodities«. *Annual Review of Anthropology* 24, S. 141-161.
- Miller, Daniel (1997): *Capitalism. An Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.
- Miller, Daniel/Slater, Don (2000): *The Internet. An Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.
- Miller, Max (1989): »Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitusstheorie«. In: Klaus Eder (Hg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 191-219.
- Mirowski, Philip (2001): »Refusing the Gift«. In: Stephen Cullenberg et.al. (Hg.), *Postmodernism, Economics and Knowledge*, London/New York: Routledge, S. 431-458.
- Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard (Hg. 1994): *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard (1997): »geertz@symbolische-anthropologie.moderne. Auf Spurensuche nach der »informellen Logik tatsächlichen Lebens«. In: Gerhard Fröhlich/Ingo Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 7-50.

Müller, Hans-Peter (1992): *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Murray, Stephen O. (1982): »The Dissolution of ›Classical Ethnoscience‹«. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 18, S. 163-175.

Myles, John F. (2004): »From Doxa to Experience. Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology«. *Theory, Culture & Society* 21 (2), S. 91-107.

Nederveen Pieterse, Jan (1995): »Der Melange-Effekt«. In: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 87-124.

Nederveen Pieterse, Jan (2004): *Globalization and Culture. Global Mélange*, Lanham et.al.: Rowman & Littlefield.

Niekisch, Sibylle (2002): *Kolonisation und Konsum. Kulturkonzepte in Ethnologie und Cultural Studies*, Bielefeld: transcript.

Noble, Greg/Watkins, Megan (2003): »So, How Did Bourdieu Learn to Play Tennis? Habitus, Consciousness and Habituation«. *Cultural Studies* 17 (3/4), S. 520-538.

Ortner, Sherry B. (1984): »Theory in Anthropology Since the Sixties«. *Comparative Studies in Society and History* 26, S. 126-166.

Ortner, Sherry B. (Hg. 1999): *The Fate of ›Culture‹. Geertz and Beyond*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Ortner, Sherry B. (1999): »Introduction«. In: dies. (Hg.), *The Fate of ›Culture‹. Geertz and Beyond*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 1-13.

Papilloud, Christian (2003): *Bourdieu lesen. Einführung in eine Soziologie des Unterschieds*, Bielefeld: transcript.

Parry, Jonathan (1986): »The Gift, The Indian Gift and the ›Indian Gift‹«. *Man (N.S.)* 21 (3), S. 453-473.

Parry, Jonathan/Bloch, Maurice (1989): »Introduction. Money and the Morality of Exchange«. In: dies. (Hg.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-32.

Parsons, Talcott (1937): *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press 1968.

Parsons, Talcott (1951): *The Social System*, New York: The Free Press 1964.

Paul, Axel T. (1996): *FremdWorte. Etappen der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Pecora, Vincent P. (1989): »The Limits of Local Knowledge«. In: H. Aram Veesser (Hg.), *The New Historicism*, New York/London: Routledge, S. 243-276.

Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Polanyi, Karl (1944): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995 (3. Auflage).

Rabinow, Paul (1986): »Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 158-199.

Reckwitz, Andreas (1997): *Struktur. Zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Regeln und Regelmäßigkeiten*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«. *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.

Reckwitz, Andreas (2004): »Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive. Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus« (Manuskript; <http://www.kulsoz.euw-ffo.de/Lehrstuhl/reckwitz/texte/kulturdif.pdf>, letzter Zugriff am 25.09.2004).

Rehbein, Boike et.al. (Hg. 2003): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*, Konstanz: UVK.

Reimann, Ralf Ingo (1998): *Der Schamane sieht eine Hexe - der Ethnologe sieht nichts. Menschliche Informationsverarbeitung und ethnologische Forschung*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Rice, Kenneth A. (1980): *Geertz and Culture*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ricœur, Paul (1971): »Der Text als Modell. Hermeneutisches Verstehen«. In: Hans-Georg Gadamer/Gottfried Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 83-117.

Ritzer, George (1993): *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Fischer 1995.

Ritzer, George (1998): *The McDonaldization Thesis. Extensions and Explorations*, London: Sage.

Ritzer, George (2002): »September 11, 2001. Mass Murder and its Roots in the Symbolism of American Consumer Culture«. In: Roland Robertson/Kathleen E. White (Hg.), *Globalization. Critical Concepts in Sociology*, Bd. 6, London/New York: Routledge 2003, S. 412-424.

Ritzer, George/Malone, Elizabeth (2000): »Globalization Theory. Lessons from the Exportation of McDonaldisation and the New Means of Consumption«. *American Studies* 41 (213), S. 97-109.

Ritzer, George/Stillman, Todd (2003): »McDonaldisierung, Amerikanisierung und Globalisierung. Eine vergleichende Analyse«. In: Ulrich Beck et.al. (Hg.), *Globales Amerika? Die kulturellen Folgen der Globalisierung*, Bielefeld: transcript, S. 44-68.

Robbins, Derek (1991): *The Work of Pierre Bourdieu. Recognizing Society*, Milton Keynes: Open University Press.

Robbins, Derek (2000) : *Bourdieu and Culture*, London et.al.: Sage.

Robertson, Roland (1992): *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London et.al.: Sage.

Robertson, Roland (1995): »Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit«. In: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 192-220.

Robertson, Roland/White, Kathleen E. (Hg. 2003): *Globalization. Critical Concepts in Sociology* (6 Bde.). London/New York: Routledge.

Rössler, Martin (1999): *Wirtschaftsethnologie. Eine Einführung*, Berlin: Reimer.

Roseberry, William (1982): »Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology«. *Social Research* 49 (4), S. 1013-1028.

Rust, Winfried (2001): »Tödliche Ideologie«. *Blätter des iz3w* 257, S. 34-35.

Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine de Gruyter.

Sahlins, Marshall (1976): *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Sahlins, Marshall (1985): *Inseln der Geschichte*, Hamburg: Junius 1992.

Sahlins, Marshall (2000): *Culture in Practice*, New York: Zone Books.

Schatzki, Theodore R. (1987): »Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice«. In: Derek Robbins (Hg.), *Pierre Bourdieu. Volume II*, London et.al.: Sage Publications 2000, S. 297-317.

Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York/Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R. (2002): *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, University Park: The Pennsylvania State University Press.

Schatzki, Theodore R. et.al. (Hg. 2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London/New York: Routledge.

- Schneider, David M. (1968): *American Kinship. A Cultural Account*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, Mark A. (1987): »Culture-as-Text in the Work of Clifford Geertz«. *Theory and Society* 16, S. 809-839.
- Schwingel, Markus (1993): *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg: Argument.
- Schwingel, Markus (2003): *Bourdieu zur Einführung*, Hamburg: Junius (4. Auflage).
- Sewell Jr., William H. (1999): »Geertz, Cultural Systems, and History. From Synchrony to Transformation«. In: Sherry B. Ortner (Hg.), *The Fate of ›Culture‹. Geertz and Beyond*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 35-55.
- Shusterman, Richard (Hg. 1999): *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford/Malden: Blackwell.
- Silverman, Eric Kline (1990): »Clifford Geertz. Towards a More ›Thick‹ Understanding?«. In: Christopher Tilley (Hg.), *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford/Cambridge (Mass.): Blackwell, S. 121-159.
- Sökefeld, Martin (2001): »Lebendige Wissenschaft«. *Blätter des iz3w* 257, S. 32-33.
- Spencer, Baldwin/Gillen, Frank (1899): *The Native Tribes of Central Australia*, London: Macmillan.
- Stocking, George (1992): *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Straight, Bilinda (2002): »From Samburu Heirloom to New Age Artifact. The Cross-Cultural Consumption of Mporo Marriage Beads«. *American Anthropologist* 104 (1), S. 7-21.
- Strauss, Claudia/Quinn, Naomi (1997): *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Swartz, David (1997): *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1985): »A Reformulation of Geertz's Conception of the Theater State«. In: ders., *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, S. 316-338.
- Thomas, Nicholas (1991): *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.

Tomlinson, John (2001): *Globalization and Culture*, Cambridge/Oxford: Polity Press (2. Auflage).

Tyler, Stephen A. (1987a): »Zum ›Be-/Abschreiben‹ als ›Sprechen für‹. Ein Kommentar«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 288-296.

Tyler, Stephen A. (1987b): *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, München: Trickster 1991.

Wacquant, Loïc J.D. (1992): »Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus«. In: Pierre Bourdieu/Loïc J.D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 17-93.

Wagner-Hasel, Beate (2000): *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Walters, Donald G. (1980): »Signs of the Times. Clifford Geertz and Historians«. *Social Research* 47, S. 537-556.

Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1980 (5. Auflage).

Weiner, Annette (1992): *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley et.al.: University of California Press.

Werbner, Pnina (1997): »Introduction. The Dialectics of Cultural Hybridity«. In: Pnina Werbner/Tariq Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London/New Jersey: Zed Books, S. 1-26.

Werbner, Pnina/Modood, Tariq (Hg. 1997): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London/New Jersey: Zed Books.

Wiener, Margaret J. (1995): *Visible and Invisible Realms. Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Wimmer, Andreas (1996): »Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (3), S. 401-425.

Wimmer, Andreas (2001): »Globalizations Avant la Lettre. A Comparative View of Isomorphization and Heteromorphization in an Inter-Connecting World«. *Comparative Studies in Society and History* 43 (3), S. 435-466.

Winter, Carsten (2000): »Kulturwandel und Globalisierung. Eine Einführung in die Diskussion«. In: Caroline Y. Robertson/Carsten Winter (Hg.), *Kulturwandel und Globalisierung*, Baden-Baden: Nomos, S. 13-73.

Wolf, Eric (1982): *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Wolff, Stephan (1992): »Die Anatomie der Dichten Beschreibung. Clifford Geertz als Autor«. In: Joachim Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co., S. 339-362.

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Gabriele Alex,
Sabine Klocke-Daffa (Hg.)
Sex and the Body
Ethnologische Perspektiven zu
Sex, Geschlechtlichkeit und
Körper
Juni 2005, ca. 160 Seiten,
kart., ca. 14,00 €,
ISBN: 3-89942-282-1

Sabine Ipsen-Peitzmeier,
Markus Kaiser (Hg.)
Zuhause fremd
Russlanddeutsche zwischen
Russland und Deutschland
Juni 2005, ca. 350 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-308-9

Karsten Kumoll
»From the Native's Point of View«?
Kulturelle Globalisierung nach
Clifford Geertz und Pierre
Bourdieu
Februar 2005, 166 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-289-9

Marc Boeckler
Geographien kultureller Praxis
Syrische Unternehmer und die
Kultur der globalen Moderne
März 2005, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 3-89942-333-X

Katharina Lange
"Zurückholen, was uns gehört"
Arabische Ethnologie und
Indigenisierung
Februar 2005, ca. 350 Seiten,
kart., ca. 35,00 €,
ISBN: 3-89942-217-1

Karin Scherschel
Rassismus als flexible symbolische Ressource
Eine Studie zu rassistischen
Argumentationsfiguren
Februar 2005, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-290-2

Heiner Bielefeldt,
Jörg Lüer (Hg.)
Rechte nationaler Minderheiten
Ethische Begründung,
rechtliche Verankerung und
historische Erfahrung
November 2004, 182 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-241-4

Doris Weidemann
Interkulturelles Lernen
Erfahrungen mit dem
chinesischen 'Gesicht':
Deutsche in Taiwan
Oktober 2004, 346 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-264-3

Julia M. Eckert (Hg.)
Anthropologie der Konflikte
Georg Elwerts konflikttheore-
tische Thesen in der Diskussion
Oktober 2004, 336 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-271-6

Mark Terkessidis
Die Banalität des Rassismus
Migranten zweiter Generation
entwickeln eine neue
Perspektive
Oktober 2004, 224 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-263-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Robert Pütz
Transkulturalität als Praxis
Unternehmer türkischer
Herkunft in Berlin
September 2004, 294 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-221-X

Klaus E. Müller,
Ute Ritz-Müller
**Des Widerspenstigen
Zähmung**
Sinnwelten prämoderner
Gesellschaften
September 2004, 214 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-134-5

Susanne Schwalgin
**»Wir werden niemals
vergessen!«**
Trauma, Erinnerung und
Identität in der armenischen
Diaspora Griechenlands
September 2004, 276 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-228-7

Christian Berndt
Globalisierungs-Grenzen
Modernisierungsträume und
Lebenswirklichkeiten in
Nordmexiko
September 2004, 332 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-236-8

Martin Sökefeld (Hg.)
**Jenseits des Paradigmas
kultureller Differenz**
Neue Perspektiven auf
Einwanderer aus der Türkei
Juli 2004, 184 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-229-5

Robert Frank
**Globalisierung »alternativer«
Medizin**
Homöopathie und Ayurveda in
Deutschland und Indien
Mai 2004, 310 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-222-8

Andrea Lauser
**»Ein guter Mann ist harte
Arbeit«**
Eine ethnographische Studie zu
philippinischen
Heiratsmigrantinnen
April 2004, 340 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-218-X

Irina Yurkova
**Der Alltag der
Transformation**
Kleinunternehmerinnen in
Usbekistan
März 2004, 212 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-219-8

Helmut König,
Manfred Sicking (Hg.)
**Der Irak-Krieg und die
Zukunft Europas**
Februar 2004, 194 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-209-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de