

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 praxisentbunden »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 bedeutungsstiftende 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 kulturrelativistischen 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.

