

6. KULTUR ALS FLUXUS

Ich habe in den vorangegangenen Kapiteln die Grundzüge der Renaissance eines essentialistischen Kulturbegriffes, der Rhetorik über interkulturelle Kommunikation und interkulturelles Management in der deutschen staatlichen Entwicklungszusammenarbeit als auch die Konzeptionen dreier Vertreter des Interculturalismus kritisch diskutiert. Im letzten Kapitel habe ich bestimmte kulturalistische Tendenzen innerhalb der Entwicklungsethnologie behandelt. In diesem Kapitel werde ich auf die zeitgenössische sozial- und kulturwissenschaftliche Debatte über Kultur und Globalisierung eingehen und ihre Bedeutung für ein verändertes Verständnis interkultureller Kommunikation und interkulturnellem Management herausarbeiten. Dabei wird auch der Frage nachzugehen sein, welchen Beitrag die (postmodernen) Kulturtheorien des sogenannten „cultural turn“ in den Geistes- und Sozialwissenschaften zur Analyse von komplexen Verhandlungssituationen leisten, in denen kulturelle Differenz nur ein Faktor unter vielen anderen darstellt.

Der Kulturrelativismus Herders oder Parsonsche Dichotomie „modern/traditional“ spielt in der zeitgenössischen ethnologischen Debatte über die Zusammenhänge von Kultur und sozialer, politischer und wirtschaftlicher Entwicklung keine wichtige Rolle mehr. Zweifellos hat Herder den ethnologischen Kulturrelativismus jedoch mitgeprägt. Dieser ethnologische Kulturrelativismus, der als „humanistische Gegenbewegung zu den verschiedenen Rassismen und Sozialdarwinismen der Vorkriegszeit“ (Wimmer 1997, S. 125) auftrat, war natürlich eng mit Herders Vorstellung der Einzigartigkeit (in der ethnologischen Lesart: vor allem der Gleichwertigkeit) verschiedener kultureller Systeme verbunden. Die Stilisierung von Kultur als übermächtiges Steuerungssystem und der explizit nicht materialistischen Aspekte des Parsons'schen Strukturfunktionalismus kann man nicht ohne den Einfluss der amerikanischen Kulturanthropologie der 30er und 40er Jahre verstehen. Der bisweilen rigide Schematismus Ruth Benedict's mit seiner Tendenz zur Konstruktion fester binärer Gegensatzpaare wie Wir und Nicht-wir, modern und traditional, in „Patterns of Culture“ (1934) und mehr noch in der strengen Formalisierung Japans in „The Chrysanthemum and the Sword“ (1946) hat nicht nur Parsons beeinflusst, sondern prägt, wie Dahlén (1997) aufzeigt, bis heute die Konzeptionen von interkultureller Kommunikation und von Multikulturalismus. Die Ethnologie hat, dies gilt auch für die Phase ihrer Verstrickung in den Kolonialismus, stets versucht, der politischen, ökonomischen und kulturellen Dominanz des westlichen Modells (und seiner Vorstellungen von Modernisierung) wenigstens die (empirisch belegte) Tatsache der Existenz anderer Entwürfe und Praktiken von Ökonomie, Politik und Gesellschaft entgegen-

zustellen. Diese Orientierung bildet das moralisch-ethische Fundament der Disziplin. Gelegentlich hat diese Grundorientierung zu einer Verklärung des Anderen geführt. Die kulturell Anderen fungieren als Gegenentwurf zum Westen in einer von eschatologischem Denken und Ideologienstreit aufgela denen Debatte über das ‚bessere und wahre‘ Leben. Diese Form von ‚paternalistischem Exotismus‘ ist bis in die Gegenwart zu beobachten und fun giert nicht selten als ‚postmarxistischer Utopieersatz‘ bei Ethnologen älterer Generation oder als Grundpfeiler einer ‚Anti-Konsum-Ideologie‘ bei Nach wuchswissenschaftlern. Wie im Kapitel 5 „Entwicklungsethnologie“ gezeigt, kann dieser Exotismus auch das Kernelement einer Vermarktungsstrategie im entwicklungs politischen Beratungsgeschäft bilden.

Der Grundton der zeitgenössischen ethnologischen Debatte über Globalisierung, kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation wird seit einigen Jahren von einer Renaissance der Kulturtheorien gebildet, die als „cultural turn“ (Reckwitz 2000) oder als „anthropologische Wende“ (Erhart 2000) bezeichnet worden ist. Wie Andreas Reckwitz in seiner Arbeit „Die Transformation der Kulturtheorien“ (2000) aufzeigt, hat sich bereits zu Beginn der siebziger Jahre in der Soziologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaft und Politologie eine konzeptionelle Neuorientierung zugunsten kulturwissenschaftlicher Fragestellungen und kulturtheoretischer Argumentationen vollzogen.

„Von ganz unterschiedlichen Seiten wird eine kulturwissenschaftliche Neuorientierung der Sozialwissenschaften vorangetrieben und werden damit kollektive Sinnsysteme – Wissensordnungen, symbolische Codes, Deutungsschemata, Semantiken, kulturelle Modelle – nicht mehr als Epiphänomene, sondern als notwendige Bedingungen aller sozialen Praxis wahrgenommen und somit von der Peripherie ins Zentrum sozialwissenschaftlicher Analyse gerückt.“ (Reckwitz 2000, S. 16-17)

Im Gegensatz zu Huntington oder den Interkulturalisten operieren die Beiträge des ‚cultural turn‘ mit einer ausdrücklich nicht essentialistischen Perspektive.¹

Das schillernde Spektrum der ‚cultural studies‘, ‚postcolonial studies‘, ‚gender studies‘ und ‚media studies‘ wird von konstruktivistischen, semiotischen, interpretativen, hermeneutischen und post- oder neostrukturalistischen Ansätzen geprägt. Den verschiedenen Ansätzen und Schulen ist trotz mancher theoretischer Differenzen und Widersprüche, die radikale Absage an das ontologische Denken in Seinsbegriffen und festen Identitätsadressen oder binären kulturellen Oppositionen, aber auch der Abschied an normorientierte Handlungstheorien gemeinsam. Andreas Reckwitz hat das ‚Programm‘ dieses Forschungsfeldes beispielhaft zusammengefasst.

„Im Unterschied zu naturalistischen, utilitaristischen oder normativistischen Handlungs erklä rungen wollen Kulturtheorien Handeln dadurch erklären und verstehen, dass sie es

¹ Vgl. Reckwitz (2000), S. 16ff.

in jene kollektiven Wissensordnungen einbetten, die den Akteuren Sinnssysteme liefern, auf deren Grundlage den Gegenständen der Handlungsumwelt und der Welt im Allgemeinen Bedeutungen zugeschrieben werden können. Die Kulturtheorien gehen davon aus, dass die menschliche Handlungswelt erst dann verstehbar wird, wenn man die symbolischen Ordnungen rekonstruiert, auf deren Grundlage die Handelnden ihre Wirklichkeit kognitiv organisieren und damit auf spezifische Weise sinnhaft produzieren.“ (Reckwitz 2000, S. 50)

Ich möchte an dieser Stelle nicht versuchen, alle wissenschaftlichen Referenzarbeiten des ‚cultural turn‘ zusammenzufassen. Dies ist einerseits ein schwieriges Unterfangen und es ist an anderer Stelle auch bereits erfolgt.² Wenn ich einige Publikationen besonders hervorhebe, dann wegen ihrer Relevanz für das Thema dieser Arbeit. Ein zentrales Anliegen des ‚cultural turn‘ besteht in der Dekonstruktion der vom Westen dominierten Prozesse der Definition und Kategorisierung des kulturellen Andersseins. Für dieses Anliegen ist die Rezeption des Œuvres von Michel Foucault von zentraler Bedeutung. Insbesondere Foucaults Interesse an der Konstruktion kultureller Ordnungen durch binäre diskursive Definitionen wie normal-verrückt, gesund-krank, legal-kriminell, normal-pervers in „Die Archäologie des Wissens“ (1973) und „Überwachen und Strafen“ (1976) sind von Edward Said in „Orientalism“ (1979)³ aufgenommen und auf das Verhältnis Orient-Okzident bezogen worden. Damit ist ein nicht unerheblicher Teil des ‚cultural turn‘ mit der Analyse des Kolonialismus als hegemonialer Bedeutungsökonomie verbunden. Häufig wird er deshalb auch synonym mit dem Begriff ‚postkolonialer Diskurs‘ verwendet.

Edward Saids Kritik beinhaltet drei Schritte der Auseinandersetzung. Unter Orientalismus versteht er zunächst jede Form der akademischen Auseinandersetzung mit dem Orient als Unterricht, Dokument oder Vortrag. Hierzu gehören die akademischen Disziplinen Philologie, Soziologie, Geschichtswissenschaft und Anthropologie. Zweitens widmet er sich der Analyse des Orientalismus als einer Form des ontologischen und epistemologischen Denkens in den Oppositionen Okzident und Orient. Drittens erfolgt die Auseinandersetzung mit der Organisation des Weltbildes Orientalismus in akademischen Disziplinen und machtvollen Institutionen (Außenministerien, kolonialen Institutionen wie dem britischen arabischen Büro usw.) und ihrer Rolle bei der Konstruktion einer von kolonialen und hegemonialen Interessen geleiteten Repräsentation der Geschichte und kulturellen Identität des arabischen Mittleren Ostens.⁴

-
- 2 Neben der bereits erwähnten Arbeit von Reckwitz sticht der von Berg und Fuchs (1993) herausgegebene Band „Kultur, soziale Praxis, Text, Die Krise der ethnographischen Repräsentation“ heraus.
 - 3 Said führt seine Argumente in „Kultur und Imperialismus, Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht“ (1994) weiter aus.
 - 4 Vgl. Said (1978), S. 2ff.

Mit dieser Argumentation und Forschungsperspektive wurde das Definitionsmonopol der westlichen Sozial- und Kulturwissenschaften über das nichtwestliche Fremde radikal in Frage gestellt, in dem die Analysebegriffe und Zuschreibungen als interesse- und machtgeleitete Konstruktionen erkennbar wurden. Eine ähnliche Richtung wie Said für den Orient hat der afrikanische Philosoph V.Y. Mudimbe in seiner Arbeit „The Invention of Africa“ (1988) in bezug auf den afrikanischen Kontinent eingeschlagen. Mudimbe argumentiert gegen die diskursive Produktion eines spezifischen Afrikabildes durch die Außensicht der Europäer und versucht, dies auf epistemologischer, historischer und geographischer Ebene zu exemplifizieren. Er schlägt nicht nur die Dekonstruktion klassischer europäischer anthropologischer und philosophischer Texte vor, sondern fordert ebenso die kritische Reinterpretation afrozentrischer Texte und Literaturen wie die Arbeiten der Négritude. Mudimbe visiert ein Projekt an, das er als „the process of refounding and reassuming an interrupted historicity within representations“ (Mudimbe 1988, S. 183) beschreibt. Dieser Prozess soll den Afrikanern die Autonomie über die Art und Weise ihrer Repräsentation verleihen und neue Denk- und Handlungsräume für die Herausbildung sozialer und kultureller Modelle erschließen, die nicht durch die westliche Hegemonie vorgegeben sind.

Neben der wissenschaftlichen Debatte hat die Wiederentdeckung von Protagonisten der Négritude wie Senghor oder Césaire⁵ und radikalen Kritikern der Hegemonie des weißen Europa wie Frantz Fanon⁶ ebenfalls dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit über die Zusammenhänge zwischen Macht und Wissen zu schärfen. Gleichzeitig und mit diesen Denkrichtungen verbunden entwickelte sich eine bemerkenswert reichhaltige Fülle fiktionaler Literaturen, Musiken, Filme und bildender Kunst aus den ehemaligen Kolonien, der afro-amerikanischen Subkultur Nordamerikas, den asiatischen und karibischen Migrantenmilieus in England, verschiedenen arabisch sprachigen Gemeinschaften in Frankreich und nicht zuletzt aus Lateinamerika⁷. Diese Vielfalt der Gegengeschichten, selbstgewählten Repräsentationen und Positionsbestim-

4 Vgl. Said (1978), S. 2ff.

5 Während Léopold Senghor dem kolonialen Rassismus einen afrikanischen Essentialismus entgegenstellt, entwickelt Aimé Cesaire (1968) in „Über den Kolonialismus“ eine Perspektive, welche den synkretistischen Charakter kultureller Produktion betont.

6 Frantz Fanon: „Schwarze Haut, weiße Masken“ (1952) und „Die Verdammten dieser Erde“ (1961).

7 Stellvertretend für viele andere Arbeiten: Chinua Achebe: „Things fall apart“ (1958), „Arrow of God“ (1966), V.S. Naipaul: „The Mimic Men“ (1967) und „A Bend in the River“ (1979), Salman Rushdie: „Midnight’s Children“ (1981), Toni Morrison: „Beloved“ (1987), Abd El-Rahman Munif: „Cities of Salt“ (1987), für Lateinamerika sei auf das umfassende Œuvre von Gabriel García Márquez und das Werk von Vargas Llosa verwiesen, die neueste literarische Herausforderung der weissen Hegemonie in England liefert Zadie Smith mit „White Teeth“ (2000).

mungen ist durch Literaturwissenschaftler wie Homi Bhabha⁸ rezipiert und zu einer „Theorie der kulturellen Hybridität“ verdichtet worden, die sich nichts weniger als die Revision der hegemonialen Aspekte der Moderne vornimmt. Der Begriff hegemoniale Moderne zielt auf die historisch gewachsene, politische und ökonomische Vormachtstellung Europas und Nordamerikas ab.

Die ambivalente Bedeutung des Begriffes ‚hybrid‘⁹ wird von Bhabha mit Absicht verwendet. Natürlich handelt es sich um eine politisch motivierte Provokation. Für die sozialwissenschaftliche Arbeit ist er deshalb nur bedingt als analytische oder explikative Kategorie verwendbar. Dennoch wird er, gerade wegen seines politischen Charakters, von vielen Vertretern des postkolonialen Diskursfeldes benutzt. Am besten wird dies bei Salman Rushdie deutlich.

Sein Roman „Die Satanischen Verse“ (1988) ist wie kein anderer zum Anlass eines politisch inszenierten Kulturmordes zwischen dem Islam und dem Westen geworden. Auch deshalb möchte ich Rushdie an dieser Stelle zitieren.

„Jene, die den Roman heute am heftigsten bekämpfen, sind der Meinung, dass ein Vermengen mit anderen Kulturen unweigerlich die eigene Kultur schwächen und ruinieren muss. Ich bin genau der entgegengesetzten Meinung. Die Satanischen Verse feiern die Bastardisierung, die durch neue, unerwartete Kombinationen von Menschen, Kulturen, Ideen, politischen Richtungen, Filmen oder Liedern entsteht. Das Buch erfreut sich am Mischen der Rassen und fürchtet den Absolutismus des Reinen. Melange, Mischmasch, ein bisschen von diesem und ein bisschen von jenem, das ist es, wodurch das Neue in die Welt tritt. [...] Die Satanischen Verse plädieren für Veränderung durch Fusion, Veränderung durch Vereinigung. Sie sind ein Liebeslied auf unser Bastard-Ich. Während der ganzen Menschheitsgeschichte haben die Apostel der Reinheit, jene, die behaupten, eine hundertprozentige Erklärung zu haben, Verheerendes unter den verwirrten Menschen angerichtet.“ (Rushdie 1992, S. 457)

Die Ethnologie hat in diesem Kontext eine tragende Rolle gespielt und ist gleichzeitig von ihr transformiert worden. Im Kern dieser Transformation steht, wie ich im Verlauf dieses Kapitels zeigen möchte, der Wechsel von einer vergleichenden Sozialwissenschaft zu einer bisweilen unscharf konturierten Kulturwissenschaft.

8 Bhabha (2000), Die Verortung der Kultur.

9 In der wörtlichen Bedeutung „Bastard“ oder „Mischling“. Der Begriff ist dem Vokabular der Evolutionstheorie entnommen. Er findet sich jedoch auch in Tierzuchtprogrammen wieder. Hier bezeichnet hybrid eine bis auf wenige Ausnahmen, etwa beim Maultier, nicht wünschenswerte Vermischung zweier Rassen oder Gattungen. In der vom Sozialdarwinismus geprägten Weltanschauung des Kolonialismus steht der Bastard für eine nicht gewünschte Vermischung zwischen der überlegenen Rasse der Herrschenden und der minderwertigen Rasse der Beherrschten. In der Rassenideologie des Nationalsozialismus steht der Bastard für den Verstoß gegen das Gebot der Rassereinheit schlechthin. Der Bastard galt als biologisch und moralisch minderwertig.

Für die Ethnologie, traditionell zuständig für die Untersuchung fremder Kulturen, repräsentiert bis heute Clifford Geertz's interpretative Kulturanthropologie¹⁰ mit ihrem Fokus auf die hermeneutische Durchdringung von Kultur als symbolischem Sinnssystem den Diskurs des „cultural turn“. Ebenso bedeutend, wenn auch methodologisch nicht deckungsgleich, ist der Beitrag von Johannes Fabian „The Time and the Other“ (1983), in dem die Konstruktion des geschichtslosen exotischen Anderen durch die Ethnographie diskutiert wird. Von großer Bedeutung für den Akt der Befreiung der Sozial- und Kulturanthropologie von ihrem kolonialen Erbe ist die von Clifford und Marcus (1986) herausgegebene Arbeit „Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography“, in der zum Teil mit großem emotionalen Engagement, etwa im Fall von Talal Asad, die koloniale Repräsentation des Anderen durch die Ethnographie kritisiert wird. In „The Predicament of Culture“ (1988) entwickelt James Clifford eine kritische Historiographie der Ethnologie des 20. Jahrhunderts und widmet sich in diesem Zusammenhang insbesondere der Feldforschung und teilnehmenden Beobachtung als distinkte methodologische und epistemologische Kernelemente der Disziplin.

Cliffords Arbeit analysiert die von jeweils spezifischen politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen, wissenschaftlichen (besonders was den Aufbau und die Abgrenzung der Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin betrifft), sozialen und psychologischen Motiven geprägte diskursive Produktion des kulturell Anderen in den klassischen ethnographischen Texten. Damit wird die Autorität ethnographischer Texte über die authentische Repräsentation des kulturell Anderen hinterfragt und neu bewertet. Einen ähnlichen Weg beschreitet Clifford Geertz (1990) in seinem Beitrag „Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller“. Geertz zeigt, dass die Beurteilung der Repräsentationen fremder Kulturen in den Texten der klassischen Ethnographie einer eingehenden Analyse der Lebensumstände, Motivationen und der Interessen der Autoren dieser Dokumente bedarf. Die Interpretation von Kultur wird hier im wörtlichen Sinne zur Auseinandersetzung mit Texten. Das kontrapunktische Lesen und Interpretieren dieser Texte soll dazu dienen, die unter den Sedimenten wissenschaftlicher Autorität verschüttete Vielstimmigkeit interkulturneller Erfahrung freizulegen. Die Ethnologie eines Clifford Geertz überschreitet damit eindeutig die Grenzen der empirischen Sozialwissenschaft und betritt das weite Feld der kulturwissenschaftlichen Forschung. Dieser Schritt ist jedoch durchaus beabsichtigt. Geertz rückt bereits in „Dichte Beschreibung“ (1983) die Interpretation fremder Kulturen in die Nähe der Literaturwissenschaft. Dies bezieht sich nicht nur auf die Rede von der Kultur als Text, sondern ergibt sich auch aus einer Fülle von Anspielungen, in denen beispielsweise das Verstehen dessen, was im Inneren von Fremden vorgeht, mit dem Lesen eines Gedichtes verglichen wird.¹¹

10 Geertz legt die Grundzüge dieser interpretativen Kulturanthropologie unter anderem in „Dichte Beschreibung“ (1981) dar.

11 Vgl. Geertz (1983), S. 307.

Gewissermaßen stilbildend für die Anhänger des ‚cultural turn‘ ist eine wiederum von James Clifford in „The Predicament of Culture“ (1988) entwickelte epistemologische und methodologische Perspektive, welche die Auflösung des ungleichen Austausches zwischen ‚Feldforscher‘ und ‚Eingeborenen‘ vorschlägt. In diesem Sinne wird eine auf Multivokalität ausgerichtete postkoloniale Ethnographie skizziert. Jenseits der durch spezifische Machtverhältnisse konstruierten Wahrheitsregime und Bedeutungsökonomien über das Andere soll die postkoloniale ethnographische Repräsentation die Vielschichtigkeit der Prozesse intersubjektiven Verstehens thematisieren.¹²

Damit wird eine epistemologische Wende anvisiert, die sich die Pluralisierung möglicher Erkenntniswege und Repräsentationen zum Ziel macht.¹³ Inwieweit dieses Ansinnen praktisch umsetzbar ist, bleibt offen. Bei James Clifford erfolgt die Pluralisierung der Ethnologie bekanntlich ex post, aus der Perspektive des Historikers heraus. Auch Geertz entfaltet in „Dichte Beschreibung“ zwar reichhaltige erkenntnistheoretische Überlegungen, gleichzeitig erfährt der Leser jedoch wenig Präzises über die Methoden, mit denen eine „Dichte Beschreibung“ tatsächlich zu realisieren sei.

In der deutschsprachigen Ethnologie ist diese Diskussion insbesondere in dem von Berg und Fuchs im Jahre 1995 herausgegebenen Band „Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation“ abgebildet worden. In diesem Zusammenhang ist auch das Œuvre eines Clifford Geertz nicht von Kritik verschont geblieben. Insbesondere die Metapher von der Kultur als Text, die den Wissenschaftler in den Rang eines „privilegierten Lesers der selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe, in welche die Handelnden verstrickt scheinen“ (Fuchs 1997, S. 143) erhebt, ist durch eine Perspektive abgelöst worden, die ähnlich wie bei Clifford, den interaktiven Charakter der Interpretation kultureller Systeme ins Zentrum rückt. Die ‚Eingeborenen‘ sind nicht länger Objekt sozialwissenschaftlicher Forschung, sondern müssen als gleichberechtigte Partner begriffen werden. Die Wahrnehmung des Wissenschaftlers muss sich mit der Sichtweise der Handelnden auseinandersetzen. Die dichte Beschreibung ist dann das Abbild eines multivokalen Diskurses unterschiedlicher Akteure und ihrer Wahrnehmungen.

Das Wort von der Krise der ethnographischen Repräsentation und die Einforderung einer neuen, weil vielstimmigen Ethnologie gehört heute zum „common sense“ junger Nachwuchswissenschaftler.

„Erneuerungsbewegungen“ treten häufig mit hohem moralischen Anspruch auf; dies gilt auch für die sogenannte ‚Polyphone Ethnologie‘, wie sie sich in Berlin jüngst präsentiert hat.

12 Vgl. Clifford (1988), S. 21ff.

13 Clifford exemplifiziert seine Überlegungen an weiteren Beispielen, etwa der Inszenierung exotischer materieller Kulturen in europäischen Sammlungen und Museen und der damit einhergehenden Konstruktion kultureller Geographien und Orte. (Vgl. Clifford (1988), S. 189ff.).

„Polyphonie als Paradigma versucht die Stimmenvielfalt des soziokulturellen Kontextes zu greifen, ohne die einzelnen Stimmen – sowohl der „Erforschten“ als auch der „Forschenden“ – verstummen zu lassen. [...] Polyphonie als Methode verschiebt dabei den ethnographischen Blick auf das ethnographische Gehör. Dieses vermag lokale Stimmen zu vernehmen, die vormals Ungehörtes, Unerhörtes zum Ausdruck bringen. Die Stimmen des lokalen sind vielfältig, spezifisch, widersprüchlich. Vergleichbar einer musikalischen Sensibilität können Stimmen wahrgenommen werden, die bisher in der Forschung kein Gehör fanden.“ (Guzy 2002, S. 8)

Eine „musikalische Sensibilität“ zur Wahrnehmung von „ungehörten“ und vielleicht auch unerhörten Stimmen ist zweifellos ein hübsch formuliertes Anliegen, das zur Schließung junger ‚Wissenschaftlerwirgruppen‘ die nötige Prise Establishmentkritik einbringt. Sie beinhaltet aber keine Aussage über methodengeleitete Erkenntnis. Der Begriff „musikalische Sensibilität“ bezeichnet eine menschliche Erlebnismöglichkeit, die zwischen Kognition und Emotion angesiedelt ist. Den meisten Feldforschern sind ähnliche Wahrnehmungsprozesse, auch ‚Inspiration‘ genannt, durchaus bekannt. Als Anleitung zur Feldarbeit ist ein solcher Übergang von methodengeleiteter Erkenntnis zum auratischen Erlebnis eher kontraproduktiv. Inspiration ist nicht erlernbar, sie wird einem Menschen zu Teil. Als ‚Gabe‘ oder ‚Gnade‘ ist sie mithin das Gegen teil sozialwissenschaftlicher Erkenntnisarbeit.

Wesentlich interessanter hingegen als umfängliche disziplinkritische Exkurse sind Beiträge, die sich explizit mit methodologischen Fragestellungen beschäftigen. In Siegmund Jostens Beitrag „Wer bestimmt die Spielregeln im Feldforschungsprozess?“ (1991) wird auf konkrete Weise deutlich, was die Herausforderung des Forschers durch selbst- und machtbewusste Informanten auf dem Feld der Methodologie bedeutet. Die Feldforschung wird als vielschichtiger Aushandlungsprozess von Fragestellungen und Erkenntniswegen erkennbar. Spittler (2001) hat uns (ohne umfängliche Exkurse zum Thema ‚Kultur als Text‘) in seinen Überlegungen zur Feldforschung darauf aufmerksam gemacht, das Studium ethnographischer Texte ebenso als Teil der Feldforschung zu begreifen wie den physischen Aufenthalt in einem Dorf, einer Stadt oder Region.

Die Entscheidung über die Art der wissenschaftlichen Repräsentation fällt jedoch am Schreibtisch des Wissenschaftlers. Ihre Glaubwürdigkeit bezieht sie durch die Stichhaltigkeit ihrer Argumentation und ihre methodologische Transparenz. Ihre Autorität und Aussagekraft muss sie sich vor einem wissenschaftlichen Publikum und anderen Öffentlichkeiten verdienen. Zu diesen Öffentlichkeiten gehören selbstverständlich auch die Gastgeber, Informanten und Diskussionspartner des Ethnologen. In diesen Zusammenhang gehört, wie Schiffauer betont¹⁴, der Tatbestand, dass der Ethnologe nicht mehr ausschließlich über jene Anderen schreibt, die weit entfernt sind. Die Anderen rezipieren die ethnologischen Texte und Monographien und beziehen Stellung. Sie kom-

14 Vgl. Schiffauer (1997), S. 165.

mentieren, kritisieren, schreiben Gegenreden oder produzieren neue Entwürfe. Dieser Prozess lässt sich in den Metropolen des Südens beobachten, wo er von urbanen Intellektuellen, Künstlern und Wissenschaftlern, aber auch von radikalen politischen Bewegungen getragen wird. Er findet seinen Ausdruck auf internationalen Konferenzen, weil die Anderen längst als Wissenschaftler Zugang zu diesen Foren haben. Schließlich manifestiert er sich in akademischen Debatten, die über längere Zeiträume geführt worden sind und den alten Gegensatz zwischen Forscher und Erforschten transformiert haben. Welche Konsequenzen dies haben kann, zeigt die von Albert Wirz (1997) in seinem Beitrag „Das Bild vom Anderen, Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens“ auf anschauliche Weise dargestellte Debatte zwischen Marshall Sahlins und dem srilankischen Ethnologen Gananath Obeyesekere über die Interpretation und Bewertung der Ermordung des englischen Entdeckers und Eroberers James Cook im Jahre 1779 auf Hawaii. Sahlins interpretiert Cooks Ermordung im Kontext der nativen Religion der Hawaiianer. Cook wird als Verkörperung des Fruchtbarkeitsgottes Lono gefeiert und am Ende eines mehrmonatigen politisch-religiösen Rituals aus demselben Grund getötet. Im Gegensatz dazu bewertet Obeyesekere die Ermordung als einen intentionalen politischen Mord an einem potentiellen Eroberer.

Er kritisiert Sahlins' Interpretation als Perpetuierung des imperialistischen Mythos vom ahnungslosen Wilden.¹⁵ Die in vier Bänden dokumentierte Debatte zwischen dem Doyen der substantivistischen Wirtschaftsanthropologie Sahlins' und dem in Princeton lehrenden Obeyesekere dokumentiert die Transformation der Blickrichtung der Ethnologie als Wissenschaft. Dieser Blick hat seinen Ursprung nicht mehr ausschließlich in Europa oder Nordamerika.

Man findet diese Zusammenhänge auch in peripheren Lokalitäten auf dem Lande. Während meiner Forschungen über die Ökonomie der Aulad Ali Beduinen in der Westlichen Wüste Ägyptens in den Jahren 1994/95 und den dieser Arbeit zugrundeliegenden Aufenthalten in den Jahren 1997 bis 2000 war die Auseinandersetzung mit den Feldforschungen anderer Ethnologen ein fester Bestandteil der Konversationen im Männerzimmer der beduinischen Haushalte. Neben der gut erzählten Anekdote stand bei diesen Gesprächen eine differenzierte Betrachtung der Forschungsstile und insbesondere des sozialen Verhaltens der Ethnologen im Mittelpunkt der Betrachtungen. Dabei ging es insbesondere um die Kontinuität der Beziehung, belegt durch regelmäßige Besuche (insbesondere nach der Feldforschungsphase), als auch die (mündliche) Präsentation von Forschungsergebnissen und die Bereitschaft zur Diskussion. Auf diese Weise habe ich ein beduinisches Bild der Forschungsgeschichte in der Westlichen Wüste Ägyptens erhalten, dass aufschlussreich war und zur Verbesserung meines sozialen Verhaltens, besonders jedoch zur Verfeinerung von Forschungsmethoden beigetragen hat. Die Arbeit von Obermeyer (1973) zur politischen Anthropologie beduinischer Gesellschaften

¹⁵ Vgl. Wirz (1997), S. 160ff.

oder der Beitrag von Walter Rusch und Lothar Stein (1988) über Siwa und die ‘Aulad Ali, Hans Detlev Müller-Mahns „Die ‘Aulad ‘Ali zwischen Stamm und Staat“ (1989) und die Monographie „Bedouin, Settlers, and Holiday-Makers“ (1998) von Donald Cole und Soraya al-Tourkey sind bis heute Gegenstand beduinischer Diskurse über Wissenschaft und beduinische Gesellschaft. Im günstigsten Fall können die Beiträge der Ethnologen die Selbstreflexion einer dörflichen Gemeinschaft, eines Stammes oder einer Gesellschaft befruchten.

Häufiger noch fließen die (überwiegend mündlich tradierten) Forschungsergebnisse in ethnopolitische Bewegungen ein oder werden in folkloristisch orientierte Identitätskonstrukte (nicht selten in der lokalen Tourismusindustrie) integriert. Beide Ansinnen werden von lokalen Politikern und Unternehmern bisweilen recht offensiv betrieben. In der Regel geht es dabei um den Wunsch nach einer ‚affirmativen Geschichtsschreibung‘.

„Wir brauchen ein großes Buch über unsere Geschichte, unsere Sitten und Gebräuche. Das ist politisch und wirtschaftlich wichtig. Wenn man sagen kann, wer man ist, kann man auch Forderungen stellen. Wir würden Dich bei einer solchen Arbeit voll unterstützen. Schreibe uns das Buch über die Aulad Ali.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1994, Al-Qasr, Ägypten)

Ich habe dieses Buch nie geschrieben und statt dessen den unbequemen Blick in die Geldbörse beduinischer Unternehmer riskiert. Das Zitat macht jedoch deutlich, mit welchen Problemen man zu tun hat. Die politischen Strategien lokaler Akteure kümmern sich wenig um wissenschaftliche Genauigkeit.

Neben den genannten Arbeiten, deren gemeinsamer Nenner die grundlegende Auseinandersetzung mit der Disziplin Ethnologie und ihrer historischen Genese ist, existieren eine ganze Reihe empirisch angelegter Arbeiten. Diese Arbeiten haben entscheidender noch als disziplinkritische Diskurse dazu beigetragen, essentialistische Schlagwörter und Etikette wie ‚Tradition‘ oder ‚Tribalismus‘ zu dekonstruieren und einem differenzierten Verständnis zugänglich zu machen. Von großer Bedeutung für die Ethnologie und Geschichtswissenschaft ist in diesem Zusammenhang natürlich Hobsbawms und Rangers Beitrag „The Invention of Tradition“ (1993). Die Arbeit zeigt unmissverständlich auf, dass die Traditionen einer Gesellschaft kein authentisches, unverbrüchliches Bild der historischen Kontinuität bestimmter Normen, Symbole und Praktiken repräsentieren, sondern einen von spezifischen Interessen geleiteten, kosmologischen Akt der Selbsterfindung darstellen. Für den arabisch-sprachigen Orient haben Clifford und Hildred Geertz und Lawrence Rosen (1979) am Beispiel Marokkos, Emmanuel Marx (1978) am Beispiel nomadischer Gesellschaften in Israel und Ägypten die vielschichtige Komplexität der orientalischen Gesellschaften sichtbar gemacht.

Schließlich hat Dale Eickelman in seinem Beitrag in „The Middle East, an Anthropological Approach“ (1989) die Geertzschen Überlegungen aus „Dichte Beschreibung“ zu einer Kultur- oder Symbolanthropologie des Mittleren Ostens verdichtet. Eickelmans Arbeit entdeckt dem Leser die komplexe

Interdependenz zwischen symbolischen Codes und der jeweiligen sozialen, politischen und ökonomischen Praxis in Stämmen und Nationen, in Familien und bei Individuen, bei Männern und bei Frauen, bezüglich Religion und Wissenschaft, Stadt und Land. Er bewegt sich damit jenseits orientalistischer Klischees oder essentialistischer Konstrukte wie High Context/Low Context (Hall), Kollektivismus/Individualismus (Hofstede) oder Kulturstandards (Thomas).

Spätestens mit Ulf Hannerz' Beitrag „The World in Creolization“ (1987) hat sich die zeitgenössische Ethnologie explizit in die Globalisierungsdebatte eingeschaltet. Anstelle einer Perspektive, die sich mit abgeschlossenen, inselartigen Kulturen beschäftigt, steht die „Kreolisierung“, die Vermischung der Kulturen im Kontext der Globalisierung.¹⁶ Kultur gilt hier als offener und widersprüchlicher Prozess im Sinne eines „work in progress“ (Hannerz 1987).

„There is a ‚management of meaning‘ by which culture is generated and maintained, transmitted and received, applied, exhibited, remembered, scrutinized and experimented with [...]. Where there is strain between received meanings on the one hand and personal experiences and interests on the other, and where diverse perspectives confront one another, cultures can perhaps never be completely worked out as stable, coherent systems; they are forever cultural ‚work in progress‘.“ (Hannerz 1987, S. 550)

Die sozialanthropologische Globalsierungsdebatte beschränkt sich jedoch nicht nur auf das Postulat von der Auflösung des Nationalstaates wie sie etwa von Appadurai (1993, S. 413) thematisiert wird. Der Diskurs über die Nation als ideologisches Narrativ oder Sentiment der Zugehörigkeit und Identitätsstiftung existiert unübersehbar weiter. Nur vollzieht er sich eben nicht ausschließlich innerhalb eines klar identifizierbaren Territoriums, eines klar beschreibbaren und abgrenzbaren Volkes oder homogener kultureller Bezüge. Vielmehr kann dieser Diskurs auch über nationale Grenzen hinweg durch Migrantenmilieus und Diasporagemeinschaften geführt werden.

Die globale Migration, legal oder illegal, hat die alten Dichotomien zwischen eigen und fremd, territorial und national definierter Heimat und Fremde, In- und Ausländern aufgebrochen und auf irritierende Weise transformiert. So zeigen uns Studien zur Anthropologie des Urbanen, etwa bei Schiffauer (1997c), dass sich das vermeintlich Andere längst im Innersten des Eigenen befindet. Spezifische Entwürfe von Islam, Arabität und Afrikanität werden ebenso in Berlin oder Paris konstruiert und gelebt wie in Kairo, Amman oder Nairobi. Am Beispiel der kurdischen Milieus in Deutschland wird offenbar, wie sich die Konzeptionalisierung einer Nation auf dem Territorium eines anderen Nationalstaates vollziehen kann.

Die zeitgenössische sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung spricht hier von Diasporakulturen und transnationalen oder translokalen Netzwerken

16 Vgl. auch Hannerz (1992) und (1996).

und Gemeinschaften.¹⁷ Die Thematisierung der Transnationalität von Migrantenmilieus und den grenzüberschreitenden Verbindungen der verschiedenen Spielarten von Diasporagemeinschaften ist unter anderem von Hannerz in „Transnational Connections“ (1996) oder in dem von Basch, Glick-Schiller und Szanton im Jahre 1994 herausgegebenen Band „Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States“ vollzogen worden. Die genannten Arbeiten zeigen uns, dass die Teilnehmer des Diskurses über Wir-Gruppen, Milieus und Territorien nicht nur mit vielen Stimmen sprechen, sondern auch von verschiedenen Orten an diesem Gespräch teilnehmen. Begriffe und symbolische Kategorien wie Nationalkultur bei Hofstede oder Monokultur bei Thomas können mit dieser Dynamik nicht Schritt halten. Die ethnologische Globalisierungsdebatte erschöpft sich nicht in der Stilisierung einer globalen Homogenisierung versus einer wie auch immer gearteten Heterogenisierung. Dem Schreckgespenst einer globalen ‚McDonaldisierung‘ wird nicht einfach der ‚Jihad‘ (Barber 1996) gegenübergestellt. Gerade in der Auseinandersetzung mit Lokalität, neben ‚fremden Kulturen‘ ein weiteres Zuständigkeitsfeld der Ethnologie, entdeckt sich eine pragmatische kulturelle Praxis in der neben Selbstbehauptungswillen und Widerstand vor allem vielschichtige Aneignungsprozesse und Verflechtungen zu beobachten sind.¹⁸

Das Konzept der kulturellen Aneignung basiert auf der Beobachtung, dass globale Kultur in verschiedenen lokalen Kontexten rekontextualisiert und in lokale Bedeutungsmuster integriert wird. Insbesondere Konsumstudien haben hier einen wichtigen Beitrag geleistet, den Mythos lokaler Passivität angesichts einer vermeintlichen globalen, kulturellen Hegemonie des kapitalistischen Westens zu dekonstruieren. Studien, die diesem Rekontextualisierungskonzept folgen, haben erreicht, dass die Sozial- und Kulturwissenschaften nun den Handlungsspielräumen von Akteuren und der sozialen und kulturellen Praxis mehr Aufmerksamkeit schenken.¹⁹

Einen besonders radikalen Abschied von den analytischen und symbolischen Kategorien Nation und Kultur aber auch als Antwort auf die Konjunktur geo-kultureller Postulate im Sinne Huntingtons und dem Paternalismus des Inter- und Multikulturalismus findet man im provokativen anti-essentialistischen Manifest „Writing against Culture“ von Lila Abu-Lughod (1991). Abu-Lughod geht es nicht nur um eine „kritische Haltung gegenüber Denkweisen, die Kultur auf Einförmigkeit, Homogenität, Gesinnungsgleichheit und Konsens reduzieren“ (Geertz 1996, S. 65), sondern die Konzeption Kultur wird als Produkt eines hegemonialen Machtdiskurses und als Instrument zur Produktion von Ungleichheit generell in Frage gestellt.²⁰ „If ‚culture‘, shadowed by

17 Vgl. Kokot (2002), S. 96f. Einige Autoren sprechen deshalb von einem Prozess der ‚Glokalisierung‘.

18 Vgl. Wimmer (2002), S. 78f.

19 Vgl. Çaglar (1997), S. 180f.

20 Vgl. Abu Lughod (1991), S. 147ff.

coherence, timelessness, and discreteness, is the prime anthropological tool [...] and difference [...] tends to be a relationship of power, then perhaps anthropologists should consider strategies for writing against culture.“ (Abu-Lughod 1991, S. 147)

Wie immer man zu Abu-Lughods Thesen stehen mag, eines ist auch hier klar erkennbar: Die unbedingte Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Machtverhältnissen, in welche die Produktion von Wissen und Repräsentationen über Gruppen, Ethnien, Kulturen und Nationen eingebettet sind. Abu-Lughod's anti-essentialistische Argumentation ist auch von anderen Ethnologen aufgegriffen worden.

Die Berliner Ethnologin Ayse Çaglar formuliert das Projekt „Writing against Culture“ in ihrem Beitrag „Hyphenated Identities and the Limits of Culture“ (1997) wie folgt:

„We can avoid this by writing ‚against culture‘; that is, against the popular tendency to freeze cultural differences between groups of people on ethnic lines, to assume that each culture is internally homogenous and that multiple loyalties imply potentially conflictual ethnic/national loyalties. [...] In writing ‚against‘ culture (or ethnicity) we thus seek to discover more hidden forms of identification and to highlight the arguments of identity within ethnic collectivities about who ‚they‘ are and thus who may legitimately represent ‚them‘ and ‚their‘ interests or loyalties in the public arena.“ (Çaglar 1997, S. 175f.)

Interkulturalistische Kategorien wie Nationalkultur (Hofstede) oder Monokultur (Thomas), aber auch die Dichotomisierung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten in „westlich“ und „nicht westlich“ oder „aristotelisch“ und nicht „aristotelisch“ in der Entwicklungsethnologie, können diese Dimension nicht erfassen. Als analytische Kategorien sind sie also untauglich. Als symbolische Kategorien beschränken sie die Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten von Individuen und Gruppen auf vermeintliche kulturelle Identitäten und Traditionen.

Die kulturelle Sinnproduktion gestaltet sich als ein entgrenzter Fluxus.²¹ Dieser Fluxus strömt als elementare Form der kulturellen Praxis beständig durch unterschiedliche Milieus, Subkulturen und Territorien und verwischt auf

21 Der Begriff Fluxus ist der gleichnamigem Kunstbewegung der späten fünfziger und sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Europa entlehnt. Die Fluxus-Idee und die Happening-Kunst inszenierten Kunst als offenen, unmittelbar erlebbaren, aber nicht vorhersehbaren Prozess. Neue Materialien, Mittel, Techniken und Stile wie Honig, Fett, Filz und Kupfer bei Joseph Beuys oder eine zur Kunst erklärte Straße in Paris bei Wolf Vostell, aber auch die Provokationen eines Bazon Brock sollten Erstarrung vermeiden und den Blick auf prozesshafte Beweglichkeiten richten. Die Heterogenität und verwirrende Widersprüchlichkeit, der anarchische Esprit der Szene, ihr provokanter Eklektizismus und gewollter Dilettantismus sowie die synkretistische Vermischung und Aufhebung der überkommenen Grenzlinien zwischen „Kunst“ und „Realität“ stand für eine Haltung, die der Unmittelbarkeit und der Spontanität huldigte.

diese Weise imaginäre Grenzen. Seine Kennzeichen sind eben nicht Exklusivität, Homogenität und historische Kontinuität, sondern transnationale, transkulturelle und translokale Zusammenhänge, Austausch- und Mischungsverhältnisse.

Die individuellen und kollektiven Akteure dieses Fluxus sind keine „Kulturroboter“. Ganz im Sinne des Begriffes der „knowledgeable agents“ von Giddens (1984) haben wir es mit kognitiv kompetenten Akteuren zu tun. Diese Akteure verfügen über die Fähigkeit zur individuellen und kollektiven Stellungnahme gegenüber lokalen, globalen und verflochtenen Bedeutungsmustern als auch gegenüber den offiziellen Ideen, Ideologien und Normen ihrer jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Umfelder.²²

Die Elemente dieser Fähigkeit zur Stellungnahme und Entscheidung sind Innovation und Flexibilität, Aneignung oder Ablehnung als individuelle und kollektive Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten in allen menschlichen Gesellschaften. Diese Erkenntnisse gehören seit langer Zeit zum Rüstzeug sozialwissenschaftlicher Forschung. „Akteure handeln unter einem ihnen jeweils gegebenen Arrangement von institutionell geregelten Lebensordnungen. Ihr Handeln hat aber seinerseits Rückwirkungen auf diese Arrangements, die nicht ‚natürlich‘ sondern durch Entscheidungen [...] sozial konstruiert sind.“ (Offe 2001, S. 419)

Die Betonung der Handlungskompetenz der Produzenten von Kultur stellt eine radikale Gegenposition zu den Postulaten der Interkulturalisten dar. In diesem Sinne ist der Kontakt mit Akteuren anderer subkultureller Kontexte keine per se konfliktträchtige Grenzsituation, wie Alexander Thomas behauptet. Vielmehr gehört die Antizipation oder die Aneignung divergierender Denk- und Verhaltensrepertoires zur „Pragmatik der (globalen) kulturellen Produktion.“

„Was alle Menschen miteinander verbindet und was es ihnen ermöglicht, die kulturelle Landschaft in Bewegung zu setzen und sich selbst in ihr zu bewegen, ist die Fähigkeit, auf der Suche nach einem Kompromiß Sinn und Nutzen in Übereinstimmung zu bringen. Dies möchte ich die Pragmatik der kulturellen Produktion nennen.“ (Wimmer 1997, S. 133)

Die individuellen Akteure, Gruppen und Milieus dieses Fluxus operieren mit Orientierungsmustern, die deutlich voneinander abweichen können. Sie bestehen, wie Elwert (1996) hervorhebt, in drei grundlegenden Strukturen:

- Semantische Struktur: Begriffe, Unterscheidungen
- Relevanzstruktur: Wichtigkeitshierarchien
- Plausibilitätsstruktur: Formen des (logischen) Schließens²³

Diese Strukturen äußern sich „in Funktionen, Wissen, Symbolen und Routinen“ (Elwert 1996, S. 57) und stellen dem prinzipiell weltoffenen Men-

22 Vgl. Fuchs (1997), S. 146f.

23 Vgl. Elwert (1996), S. 56f.

schen notwendige Mittel zur Reduktion von Komplexität zur Verfügung.²⁴ Das erfordert einerseits Trennschärfe und andererseits (und oft zugleich) breite Anschlussflächen. Flexibilität ist damit für den Vermittlungsraum Kultur unbedingt erforderlich.

Zu dieser Flexibilität gehört die Fähigkeit zu Innovationen und der Fusion von Symbolen. Zugleich muss Kultur (aus der Perspektive der Akteure) auch Abgrenzung leisten, damit die Menge der potentiellen Kommunikations- und Handlungspartner fassbar bleibt. Diese zur Flexibilität und Fusion simultan erbrachte Abgrenzungsleistung muß langfristig stabil erscheinen, um Kommunikationswert zu haben. Ihre Unterscheidung in bewusste und vorbewusste Kategorien ist ein schwieriges Unterfangen. Wenn man die Globalisierung als multidimensionalen Austauschprozess begreift, der Kognition und Handlung gleichermaßen betrifft, dann gehört zu diesem Austausch auch die zunehmende Bewusstmachung und Reflektion unterschiedlicher Muster zur Reduktion von Komplexität. Globalisierung erscheint in diesem Sinne als Bewusstmachungs- und Rationalisierungsprozess.

In der Praxis werden die Akteure von sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Faktoren und Strukturen beeinflusst, ihr Denken und Handeln formen diese jedoch gleichermaßen. Die Aushandlung normativer und symbolischer Ordnungen und der sozialen, politischen und ökonomischen Praxis verlagert sich von übergeordneten gesellschaftlichen oder kulturellen Metalebenen zunehmend in die Bereiche von intra- und transgesellschaftlichen Milieus.

Es existiert keine Grundstruktur wie die „stille Sprache“ (Hall), die „mentalen Programme“ (Hofstede) oder „Kulturstandards“ (Thomas), die so bedeutungsmächtig wäre, dass sie die kognitive Kompetenz der Handelnden überdecken könnte. Binäre Oppositionen zur Beschreibung kultureller Differenz, wie etwa „monochronisch/polychronisch“ bei Hall oder „hohe Machtdistanz/niedrige Machtdistanz“ bei Hofstede, aber natürlich auch im deutsch-chinesischen Verhandlungsbeispiel von Thomas, scheitern in einer Welt, in der Wahrnehmungsmuster und Verhaltenssrepertoires sich weder national, territorial oder kulturell eindeutig abgrenzen lassen. „Verschweigen und Verdecken“, „Schönreden“ und „Aussitzen“ sind ebenso wenig exklusive Merkmale bestimmter kultureller „mindsets“ wie die „nüchterne, rationale Darlegung von Ansichten und Meinungen“.²⁵ Die genannten Verhaltensmuster gehören zu einem globalen Arsenal möglicher Führungsstile, die man in kulturell sehr unterschiedlichen Gesellschaften finden kann.

Der Begriff ‚interkulturelle Kommunikation‘ muss auch deshalb als Konstrukt eines überkommenen binären Denkens in national- und monokulturellen Oppositionen entlarvt und überwunden werden. Die interkulturalistische Perspektive versteht Kultur falsch, weil sie annimmt, es handele sich bei ihr um so etwas wie ein ‚Gesetzbuch‘ verbindlicher Werte, Normen, Symbole

24 Luhmann 2000, S. 7f.

25 Vgl. Kapitel 3 „Interkulturalismus“ und Kapitel 4 „Hinter den Kulturredissen“.

und Praktiken, die durch sakrale oder säkulare Belohnungs- und Bestrafungssysteme stabilisiert werden.

Trotz unterschiedlicher Geschwindigkeiten, verschiedener ökonomischer und technologischer Bedingungen, ungleich verteilter politischer und diskursiver Macht müssen wir uns daran gewöhnen, dass die Auflösung der großen Strukturen und Narrative Nation, Territorium, Volk, Kultur, Tradition im Kontext des Transformationsprozesses ‚Globalisierung‘ keine exklusiven westlichen Phänomene darstellen.

Die damit verbundene Notwendigkeit einer Neuorientierung der Moderne, die bei Beck, Giddens und Lash (1996) unter den Sammelbegriffen „Reflexive Modernisierung“ und „Posttraditionalität“ verhandelt wird, ist eine Herausforderung für alle Gesellschaften. Die Pluralisierung von Lebensstilen und Wertorientierungen ist ebenso wenig auf den Westen beschränkt. Man findet sie ebenso – wenn auch unter schwierigeren Bedingungen – in den Ländern des Südens oder in ostasiatischen Gesellschaften. Sie gehören zur globalen Herausforderung einer „verwobenen Moderne“ (Randeria 1999). Vor dieser Herausforderung stehen ägyptische Beduinen ebenso wie jemenitische Ministerialbeamte oder deutsche Langzeitexperten aus Feldafing. Im Zentrum dieser Herausforderung steht das Verständnis und die Organisation multipler Heterogenität.

Kultur als Fluxus darf aber nicht als Idylle der Hybridität und des fröhlichen Synkretismus missverstanden werden. Die Evidenz von Innovation, Flexibilität und Pragmatismus sind nicht automatisch gleichbedeutend mit friedlicher Pluralität. Globalisierung schafft das paradoxe Phänomen, dass sowohl Kosmopolitismus als auch aggressiver Provinzgeist wachsen können. Diese Zusammenhänge gelten selbstverständlich auch für die Arenen der Projektarbeit und insbesondere für die dort involvierten individuellen Akteure.

Ein in Harvard ausgebildeter ägyptischer Ökonom, der als verlässlicher Verhandlungspartner geschätzt wird und auf den Empfängen der deutschen Botschaft ebenso charmant wie polyglott auftritt, kann in bezug auf seine Familie eine extrem konservative, den islamistischen Tugendvorstellungen nahekommende Haltung entwickeln. Ebenso ist es nicht verwunderlich, und bisweilen in den Bedingungen der Auslandsarbeit begründet, wenn ein deutscher Entwicklungsexperte, der seine Berufung zur Entwicklungszusammenarbeit in kapitalismuskritischen Debatten der 68er Studentenbewegung in der BRD erfahren hat, in Ägypten zum radikalen Kritiker der Überfremdung Deutschlands durch Ausländer wird. Die Entscheidung für eine bestimmte normative Orientierung oder eine Handlungsweise muss vom Individuum immer wieder neu getroffen werden. Starke Widersprüche und Brüche, die quer durch Personen und Milieus verlaufen, sind hier keine Ausnahme, sondern eher die Regel.

Zu der euphorischen Begrüßung kultureller Bastardisierung wider den Absolutismus des Reinen à la Salman Rushdie gehört auch die Erkenntnis, dass die Rekonstrukteure von Tradition, Ethnozentrismus, religiösen oder politischen Fundamentalismen und Häresiediskursen ebenso synkretistisch, pragmatisch

und flexibel aus dem globalen Arsenal von Rhetoriken, Symbolen, Ideologien, Strategien und Technologien schöpfen. Konzeptionen wie die kulturelle Vielfalt auf der Basis von Hybridität bei Bhabha (2000) oder die Ökumene eines globalen Kosmopolitentums bei Hannerz (1996) tendieren vor diesem Hintergrund zum intellektuellen Konstrukt oder zur Wunschvorstellung.

Neben der unbestreitbaren Evidenz einer „kreolisierten Welt“ bleiben Grenzen, Grenzziehung und Ausgrenzung als Phänomene der aggressiven Selbstvergewisserung innerhalb von Prozessen der Wir-Gruppenbildung bestehen. Ihr Anspruch auf Authentizität und Legitimität zersplittet zwar an der Evidenz kultureller Komplexität und macht sie als interessegeleitete Machtdiskurse erkennbar, damit verlieren sie jedoch nicht ihre Faktizität in der Praxis. Durch Pierre Bourdieus Arbeit „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (1979) wissen wir, dass die Dimensionen der Interessen und des strategischen Handelns von zentraler und eigenständiger Bedeutung sind. Die Strategie ist nicht etwa das Produkt der Einhaltung einer explizit gesetzten und eingehaltenen Norm und auch nicht eine Regulierung durch ein unbewusstes Modell.

Vielmehr ist sie das Produkt einer Bewertung der Stellung der jeweiligen Gruppen zueinander.²⁷ Die Abweichung der sozialen, politischen und ökonomischen Praxis von Normen, Werten oder symbolischen Ordnungen in Form von strategischem und interessegeleiteten Handeln ist von zentraler Bedeutung. Das von Elwert (1995) beschriebene Phänomen des „switching“ zeigt uns, wie religiöse, politische oder kulturelle Selbstzuschreibungen situativ, kontextuell und vor allem aus strategischen Motiven heraus von einem Extrem ins andere „umgeschaltet“ werden können.

Aus marxistischen Internationalisten werden radikale Nationalisten oder religiöse Fundamentalisten, die nun mit ebenso großer Inbrunst wie ehedem die Legitimität und kulturelle Authentizität ihrer neuen Weltbilder behaupten.²⁸ „One remarkable feature of we-groups is the process we call switching. That means a rapid change from one frame of reference to another. A class movement may become a nationalist one, a nationalist movement transform itself into a religious movement, or a religious network redefine itself as a class movement.“ (Elwert 1997b, S. 67)

Die Entwicklungszusammenarbeit ist in viel stärkeren Maße von materiellen Interessen bestimmt als es die Rhetorik der Programme und Reden von Ministern offenbaren. Auf der Ebene der Projekte ist dies offensichtlich, weil sich in der Praxis – jenseits kritischer Öffentlichkeiten – die Konsequenzen von nationalen, regionalen und lokalen Interessenpolitiken niederschlagen. Auf allen Verhandlungsebenen der Entwicklungszusammenarbeit findet man neben dem Phänomen des „identity-switching“ auch Formen des ‚Kultur-Bluffs‘ und

27 Vgl. Flraig (2000), S. 365.

28 Vgl. Elwert (1996), S. 59.

der ‚Kultur-Camouflage‘ zur Bemächtigung von Interessen. Die Praxis der Aushandlungsprozesse ist deshalb viel häufiger von kühler „rational choice“ geprägt, als manchen Ethnologen lieb ist.

„Natürlich arbeiten wir in den Verhandlungen mit Kulturargumenten. Die Einforderung von Respekt für die jordanische Kultur verschafft uns Luft und Zeit. Die deutschen Partner werden erst mal vorsichtig und etwas zurückhaltender. Sie wollen schließlich niemanden beleidigen. Auf diese Weise haben wir mehr Spielraum, um unsere Argumente zu entfalten.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Amman, Jordanien)

Der Verweis auf die transkulturellen Identitäten der beteiligten Akteure reicht hier zur Analyse nicht aus. Zumal diese Formen der Heterogenität von Identitäten und Wertorientierungen zwischen kognitiv kompetenten Akteuren ausgehandelt werden können. Die Evidenz kultureller Heterogenität muss in Beziehung zu materiellen Interessen, strategischem Handeln, der Frage von Macht und Teilhabe und institutionellen Arrangements gesetzt werden. Die individuellen Akteure sind keine dissozierten Monaden, sondern immer auch soziale Wesen und Teilnehmer von Gruppen. Als solche werden weniger ihre kognitiven Potentiale in jedem Fall aber ihre Handlungsmöglichkeiten von spezifischen sozialen und politischen Strukturen und ökonomische Verhältnissen geprägt, die in dieser Arbeit ausdrücklich nicht als ausschließlich symbolische Ordnungen verstanden werden.

Bei einer ausgiebigen Qat-Runde in Aden an der auch jemenitische Entwicklungsexperten²⁹, ein ehemaliger sozialistischer Funktionär und jetziger Autohändler sowie ein Mitarbeiter der GTZ teilnahmen, formulierte der Shaikh und Entwicklungsmakler³⁰ Yunis Abd-Al-Qadr wie folgt.

„Wir sind alle unterschiedlich. Wir sind unterschiedlich wie die Finger einer Hand. Über Unterschiede können wir beim Qat reden, weil der Qat uns öffnet, ohne uns zu benebeln. Thomas erzählt uns von deutschen Frauen und wir erzählen von jemenitischen Frauen. Das sind Unterschiede, und wir schmunzeln und reden als Freunde über sie. Und dann gibt es Politik und Geschäfte. Da geht es um Grenzen und Möglichkeiten. Ihr kennt jetzt die

29 Es handelte sich um lokale Mitarbeiter der GTZ und des UNDP.

30 Der Begriff Entwicklungsmakler orientiert sich an Bierschenk (1998). Als lokale Entwicklungsmakler verstehe ich unterschiedliche nicht formell an Projekten beteiligte lokale Akteure, welche die Projektmaßnahmen strategisch in bestimmte Richtungen zu lenken suchen. Im Fall von Yunis Abd-Al-Qadr handelt es sich um einen Vertreter eines strategischen Netzwerkes, das über Verbindungen in die Regierungskreise in der Hauptstadt Sanaa verfügt und lokal als tribale Gruppe auftritt. Aus der Sicht der städtischen Bevölkerung in Aden, die in der Zeit des sozialistischen Regimes eher säkular und modern orientiert war, handelt es sich bei Yunis um den Vertreter einer spezifischen Form der Retribalisation von Politik und Wirtschaft, die von Sanaa aus betrieben wird.

Situation und die Personen, welche die Macht haben, die Regeln zu bestimmen. Der Sozialismus ist tot und die Qabili [hier: Stammeskrieger, Anm. d. Autors] haben ihn hier in Aden getötet. Es geht nicht um Freundschaft, sondern darum, die Regeln zu kennen und die Möglichkeiten zu nutzen.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Aden, Jemen)

In Dieter Weiss’ Papier „Entwicklung als Wettbewerb von Kulturen“ (1994) finden wir zum Thema individuelle Akteure und Organisationskultur:

„Arabische Ökonomen, die z.B. in internationalen Geberinstitutionen arbeiten, agieren in einer anderen Organisationskultur entsprechend anders – in Kairoer Hochhäusern manchmal schon von Stockwerk zu Stockwerk. Das gleiche gilt offensichtlich für arabische Hochschullehrer an westlichen Universitäten oder Angestellte in multinationalen Unternehmen.“ (Weiss 1994, S. 18)

Hinter der hier offenkundigen Evidenz der kulturellen Flexibilität der arabischen Ökonomen verbirgt sich eine weitere Dimension, die wenig mit dem Begriff Kultur, aber viel mit den Begriffen Macht und Herrschaft, Strategie als rationales Abwägen von strukturell bedingten Handlungsmöglichkeiten und Handlungsgrenzen zu tun hat. Die Etage einer internationalen Geberagentur im ägyptischen Landwirtschaftsministerium kann für die ägyptischen Mitarbeiter eine Oase in einer Wüste aus Bürokratismus, Unterbezahlung und autoritären Vorgesetzte darstellen.

„Ich verdiene hier besser und meine Arbeit bringt Ergebnisse. Ich muß mich nicht mit einem ehemaligen General auseinandersetzen, der ausschließlich wegen Regimetreue und nicht wegen seiner Fachkompetenz eingesetzt worden ist.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Kairo, Ägypten)

Im jordanischen Planungsministerium bedeutet die Anwesenheit der GTZ für die jüngeren, überwiegend im Ausland ausgebildeten Beamten die Möglichkeit, ihr „global knowledge“ auch einzusetzen.

„In der Zusammenarbeit mit den beiden GTZlern können wir frei sprechen und unsere Kompetenz entfalten. Ich habe Ökonomie in England studiert, natürlich weiß ich, was teamwork ist. Die jordanischen Kollegen achten ängstlich auf ihre Claims, ihre klientelistischen Netzwerke. Es geht nur um Macht nicht um Lösungen, die für unser Land wichtig wären. Die Regierung schickt uns ins Ausland zum Studium. Dann kommen wir zurück und sollen wieder kuscheln. Die internationalen Agenturen bieten mir hier zumindest gewisse Freiräume. Andernfalls müßte ich das Land verlassen.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Amman, Jordanien)

Im Kontext schwacher Staaten wie dem Jemen, in denen Gewalt als normales Mittel der Politik gilt, bieten internationale Dienste Schutz vor Verfolgung und Erpressung. Sie können durch ihre symbolische und materielle Präsenz zur Stabilisierung bestimmter Behörden beitragen. Ein jemenitischer Beamter:

„Wissen Sie, eigentlich ist es gar nicht so wichtig, was die GTZ hier im einzelnen macht. Wichtig ist, dass sie da sind, denn das bedeutet unsere Abteilung ist wichtig. Ich gewinne Planungssicherheit und muss nicht fürchten, im nächsten Monat in die Provinz abgeschoben zu werden oder meinen Bruder aus der Geiselhaft freikaufen zu müssen, nur weil ich eine kontroverse Entscheidung getroffen habe.“ (Quelle: Eigene Erhebungen 1999, Sanaa, Jemen)

Der ‚cultural turn‘ hat eine Schwäche, die seiner Verwandtschaft zum Konstruktivismus geschuldet ist. Wer davon ausgeht, dass es vor allem symbolische Kategorien sind, auf „deren Grundlage die Handelnden ihre Wirklichkeit kognitiv organisieren und damit auf spezifische Weise sinnhaft produzieren“ (Reckwitz 2000, S. 50), hat Schwierigkeiten, die Welt der Interessen zu durchdringen.

Auch an anderer Stelle ist die Überbewertung von symbolischen Codes, Wissenskulturen und Milieuidentitäten zuungunsten der Analyse der sozialen, politischen und ökonomischen Praxis kritisiert worden. Ayse Çağlar weist (1997) darauf hin, dass die von Abu-Lughod propagierte „Anthropology of the Particular“ die Gefahr der Verkürzung der sozialwissenschaftlichen Analyse und Aussagekraft auf Mikrostrukturen und molekulare Subsubmilieus beinhaltet. Überall dort, wo die Durchlässigkeit, Flexibilität und Kurzfristigkeit dieser Milieus durch die wissenschaftliche Begeisterung für das Partikulare verdeckt wird, verbirgt sich, so Çağlars Argument, die Gefahr eines ‚Neo-Essentialismus‘, der die Identitätspolitiken bestimmter strategischer kultureller Formationen eher perpetuiert, anstatt sie kritisch zu hinterfragen. Das Andere als typische analytische und symbolische Kategorie der Ethnologie droht dabei in einen unreflektierten Prozess des ‚Othering‘ oder der Sakralisierung dessen zu münden, was nur immer fremd, partikular und spezifisch ist.

Die Ablösung der Gesellschaftstheorie durch die Kulturtheorie bleibt typisch für den ‚cultural turn‘. Der Kulturanthropologe Werner Schiffauer plädierte in einem Vortrag am Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin für eine umfassende Kulturwissenschaft, in der die Sozial- und Geisteswissenschaften aufgehen sollen. Interessanterweise mehrt sich in jüngster Zeit Widerstand gegen diesen Anspruch mancher Kulturwissenschaften. Dass solcher Widerstand ausgerechnet aus der Literaturwissenschaft kommt, ist auf den ersten Blick überraschend. Auf den zweiten Blick regt es jedoch zum Nachdenken an, weil an dieser Stelle – was im Wettstreit der Wissenschaften um die beste Welterklärung selten genug vorkommt – Grenzen eingestanden werden, anstatt eine nicht einlösbare Allzuständigkeit zu behaupten.

„Die Kulturwissenschaften erwecken heute den Eindruck, das vormals ‚Eigene‘ in dem Maße zu entwerten, wie sie das ‚Fremde‘ und ‚Andere‘ überall eifrig entdecken. ‚Fremdheit‘ wird dabei nicht selten zu einem Zauberwort, vor dem ein Verständnis übergreifender oder elementarer Strukturen gar nicht erst versucht wird. Der gegenwärtige Siegeszug der ‚Kulturwissenschaft‘ auf einem Feld, das einst von der ‚Gesellschaftstheorie‘ besetzt war, verdankt sich einer mikroskopischen Vielfalt, Fremdheit und

Diversifikation zahlreicher unübersehbar gewordener Kulturen, die sich nicht mehr mittels übergeordneter Strukturen und Theorien erfassen lassen. Die Faszination und Strahlungskraft des Fremden aber könnten sich in dem Maße schnell wieder verbrauchen, wie das Bedürfnis nach einem Verständnis des Eigenen wächst – und hier nach einer Einsicht in übergreifende, wohlmöglich gesellschaftliche oder ‚elementare‘ Strukturen.“ (Erhart 2000, S. 260-261)

6.1 Skeptische Sozialanthropologie

Es erscheint sinnvoll, inmitten der eifrigen Suche nach kulturellen Diversifikationen und eines merkwürdig unkritischen Vertrauens in die symbolische Kraft kultureller Zeichenvielfalt nach Analyseeinheiten und Erklärungsmustern zu suchen, die eine kritische Perspektive auf die Heterogenität der Kultur als Fluxus zulassen. Hierzu ist eine Besinnung der Ethnologie auf ihre Wurzeln als empirische und vergleichende Sozialwissenschaft notwendig.³¹ Eine solche Orientierung möchte ich als ‚skeptische Sozialanthropologie‘ bezeichnen. Die skeptische Sozialanthropologie versteht sich eher als vergleichende Gesellschaftswissenschaft denn als Kulturwissenschaft. Zur Unterscheidung der skeptischen Sozialanthropologie vom ‚cultural turn‘ möchte ich zwei Beispiele anführen, die im folgenden zusammengefasst werden.

Das erste Beispiel behandelt ein spezifisches Phänomens, das sich bei Kommunalwahlen in Jordanien beobachten lässt.³² Die jordanischen Wahllokale sind, ähnlich wie in Deutschland, mit Kabinen und Wahlscheinen, versiegelten Wahlurnen und einem Komitee ausgestattet. Die Möglichkeit zur geheimen und freien Wahl besteht. Ein Großteil der Wähler verlässt jedoch die Wahlkabine mit dem offenen Wahlschein in der hoch erhobenen Hand. Die Wahlentscheidung wird damit zum öffentlichen Akt. In einer auf den ersten Blick überzeugenden Interpretation offenbart sich hier ein zentrales Element der beduinischen Kultur und Weltanschauung in Jordanien.³³ Das öffentliche Bekenntnis stellt aus Eickelmanns Sicht eine symbolische Demonstration der Prinzipien ‚Wahrhaftigkeit‘ und ‚Ehrenhaftigkeit‘ durch den Wähler dar. Es handele sich also um eine spezifische Verflechtung lokaler und regionaler beduinischer Wahrnehmungs- und Handlungsmuster mit dem westlichen Modell demokratischer Wahlen. Eine andere, mehr nach Machtstrukturen fragende und insofern skeptische Interpretation weist in eine andere Richtung.

31 Man sollte schließlich nicht vergessen, dass Gründer der Ethnologie wie Malinowski für eben jenen Status lange und schwer gekämpft haben.

32 Das Beispiel basiert auf einer Diskussion, die ich im Sommer 2002 mit Dale Eickelman am Wissenschaftskolleg zu Berlin geführt habe.

33 Eickelman benutzt anstelle des deutschen Wortes Weltanschauung den Begriff „world view“. Zur genaueren Erläuterung des Begriffes siehe Eickelman (1989), S. 228f.

Hier gilt die veröffentlichte Wahl als Merkmal und Instrument eines autoritären Regimes, das echte freie und geheime Wahlen nicht zulässt.

Inwieweit hier bestimmte beduinische Traditionen eine Rolle spielen, ist schwer zu beantworten. Immerhin befolgen auch nicht-beduinsche Wähler in Jordanien das gleiche pseudodemokratische Ritual. Das Moment der Wahrhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit nach dem Motto ‚Seht alle her, ich habe nichts zu verbergen‘ transferiert den Akt der politischen Unterdrückung in die Sphäre der Moral. Der Staat nutzt und schürt diesen Transfer durch entsprechende Propaganda. Die Wahlentscheidung ist somit kein Ergebnis eines demokratischen Wettstreites zwischen unterschiedlichen Parteien, es ist eine Frage des Anstandes, die regierungsnahen Parteien zu wählen. Der Wähler demonstriert durch seine ‚moralische Integrität‘ die Unterwerfung unter den autoritären Staat.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf einen Vortrag des Ethnologen Richard Rottenburg am Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin.³⁴ Richard Rottenburg stellte in diesem Vortrag die kontroversen Aushandlungsprozesse zwischen deutschen und einheimischen Experten in einem Wasserversorgungsprojekt in Afrika als Konfliktfeld unterschiedlicher kultureller Codes dar. Der Konflikt der kulturellen Codes und Verständnisse über Arbeit, Zeit oder Genauigkeit, so Rottenburg, hätte zu grundlegenden Problemen beim Betrieb des Wasserwerkes geführt. Rottenburg führte aus, dass das westliche Axiom des „technischen Spiels“³⁵, also die Annahme, Arbeitsprozesse seien rational organisierbar und damit nicht kulturell definiert, auf ein kulturell eingebettetes Verständnis von Arbeit getroffen sei. In der anschließenden Diskussion wurde von einem Teilnehmer angemerkt, dass er Zweifel an der These über die kulturelle Kluft zwischen technischem Spiel und eingebettetem Verständnissen habe. Schließlich sei die pragmatische Aneignung neuer Technologien eher die Regel als die Ausnahme. Die erwähnten Konflikte könnten doch auch das Ergebnis von Interessenkonflikten sein. Interessant sei an dieser Stelle die Offenlegung empirisch belegbarer Tatbestände und Fakten wie schlechte Bezahlung der einheimischen Kräfte oder Korruption der involvierten Behörden. Rottenburgs Entgegnung bestand in dem Hinweis, dass sich schon in dieser Fragestellung ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem verborge, das der Teilnehmer offenbar übersehe. Es sei unmöglich, zwischen Symbol und Praxis zu trennen.

Es gäbe in diesem Sinne keine Tatbestände, sondern nur Codes und kulturell geprägte Verständnisse von Tatbeständen. Die Unterstellung einer zweckrationalen Logik, wie sie die Frage nach (materiellen) Interessen beinhalte, könne in diesem Fall zu Missverständnissen, Missachtung oder gar moralischer Verurteilung führen.

In der Perspektive der skeptischen Sozialanthropologie ist die Trennung zwischen Symbol und Praxis notwendig. Ob man Kultur, wie Elwert (1996) als Restkategorie dessen bezeichnen muss, was nicht Recht, Politik und Wirtschaft

34 Der Vortrag wurde im Sommer des Jahres 2001 gehalten.

35 Zum Begriff „technisches Spiel“ vgl. Rottenburg (2001).

ist, lasse ich dahingestellt. Seine Kritik am zu breiten Spielraum und der unklaren Definition des kulturoziologischen Kulturbegriffes ist jedoch mehr als eine rhetorische Provokation. Hinter der Aussage steckt eine berechtigte Sorge des Empirikers. Der Irrgarten nativer Ideologien, erfundener Traditionen und Kulturbahauptungen birgt für die wissenschaftliche Analyse eine Fülle von Fußangeln und Stolpersteinen. Dies gilt umso mehr für den durch unterschiedlichste Motive gekennzeichneten Prozess der Inszenierung des Individuums zur öffentlichen Person. Je flüchtiger und heterogener ein kultureller Prozess ist, desto weniger zuverlässig ist er als analytische und explikative Kategorie. Dies gilt insbesondere dann, wenn es um die Analyse von komplexen Verhandlungssituationen geht, in denen kulturelle Differenz und Identität nur einen Faktor unter vielen anderen darstellen.

„Die Betriebsamkeit der Kulturwissenschaften kann vermutlich jene Lücken nicht füllen, die sich inmitten der Aufmerksamkeit auf regionale Motive, kulturelle Differenzen und Aspekte des Fremden gleichwohl bemerkbar machen: einerseits die Analyse von Strukturen, die das Eigene und das Fremde in ein Verhältnis zueinander setzen, eine Gesellschaftstheorie andererseits, die kulturellen Phänomenen ihren Platz in übergreifenden Strukturen zuweist.“ (Erhart 2000, S. 260-261)

Damit wird kulturelle Sinnproduktion keineswegs zur abhängigen Variable einer unvermeidlichen praktischen Logik, wie es Marshall Shalins der formalistischen Wirtschaftswissenschaft vorgeworfen hat³⁶, aber ihr wird ein Platz zugewiesen, der sie einer Analyse im Kontext anderer gesellschaftlicher Dimensionen zugänglich macht. Die analytische Trennung von Interessen, Weltbildern und Institutionen unterschlägt keinesfalls die vielfältigen Interdependenzen und Verflechtungen zwischen diesen Dimensionen gesellschaftlicher Organisation.

Sie soll Klarheit und Unterscheidbarkeit schaffen und operiert eben nicht mit einem allzuständigen Kulturbegriff. Wenn Kultur aber alles ist, dann ist sie gleichzeitig nichts. Der Begriff verliert seine analytische und explikatorische Kraft und wird zu einem Supermarkt der Bedeutungen.

Die Debatte, ob Interessen oder Ideen das Prinzip der Geschichte bilden, ist natürlich nicht neu. Sie gehört zu den Kernfragen der Sozial- und Geisteswissenschaften. Ähnlich wie Norbert Elias' Werk (1969) „Über den Prozess der Zivilisation“ gilt vielen die religionssoziologische Schrift Max Webers „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1920) als Kronzeuge einer kulturwissenschaftlichen Lesart der (Wirtschafts-) Geschichte.

„Bei Max Weber stand dabei neben den historisch-strukturellen Gründen die Frage nach den inneren geistigen Antrieben zur Herausbildung des Kapitalismus im Vordergrund. Damit begab er sich in expliziten Gegensatz zu Karl Marx, der im 24. Kapitel des

36 Vgl. Sahlins (1981), S. 289ff.

Kapitals über die ursprüngliche Akkumulation die äußersten Zwänge in den Vordergrund gestellt hatte, denen sich der einzelne ausgesetzt sah.“ (Menzel 1992, S. 88).

Vor diesem Hintergrund ist Webers Arbeit auch als Beleg für die Gültigkeit der Rede vom „Konfuzianismus als Geist des ostasiatischen Entwicklungserfolges“ herangezogen worden.³⁷ Tatsächlich betont Weber in seiner Analyse des europäischen Industrialisierungsprozesses und der Herausbildung des Kapitalismus nicht nur die Notwendigkeit zur Entfaltung der produktiven Kräfte mit Hilfe des Staates, sondern auch die Genese einer bürgerlich-rationalen Weltanschauung. Weber geht es in seiner Untersuchung erstens um die Klärung der universalhistorischen Gründe der Entwicklung des okzidentalnen Rationalismus mit seiner kapitalistischen Geisteshaltung in Abgrenzung zum orientalischen Kulturkreis. Ein zweiter Blick richtet sich auf die Unterschiede im okzidentalnen Kulturkreis selbst, die er für die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung zwischen den europäischen Ländern verantwortlich machte. Während Weber die Grundlagen des europäischen Sonderweges in „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ religionssoziologisch begründet, wird letzteres auf strukturelle Faktoren zurückgeführt.

Die frühzeitige Herausbildung einer von aristokratischen Hemmnissen befreiten kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung in den angelsächsischen Ländern war nicht nur das Ergebnis einer spezifischen Mentalität, sondern liegt auch darin begründet, dass die ökonomisch absteigende Klasse der Großgrundbesitzer ihre politische Macht weiterhin behaupten konnte, während das Bürgertum wegen einer verspäteten Industrialisierung zu schwach blieb. Weber hat in seinem Denken also stets beides im Blick, die Produktion von Sinn und Bedeutung und das Feld der praktischen Interessen.

In dem Aufsatz „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ (1920) beurteilt Weber das Verhältnis zwischen Idee und Interesse auf exemplarische Weise:

„Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch Ideen geschaffen wurden, haben oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.“ (Max Weber 1920, S. 252)

Allgemeinplätze wie ‚der Konfuzianismus als Geist des asiatischen Kapitalismus‘ sind Webers Denkweise fremd.

„[...] dass mit so vagen Vorstellungen, wie der (angeblichen!) ‚Weltfremdheit‘ des Katholizismus, der (angeblichen!) materialistischen ‚Weltfreude‘ des Protestantismus und vielem ähnlichen hier nichts anzufangen ist, schon weil sie in dieser Allgemeinheit teils auch heute noch, teils wenigstens für die Vergangenheit gar nicht zutreffen.“ (Weber 1920, S. 25)

36 Vgl. Simson (2000).

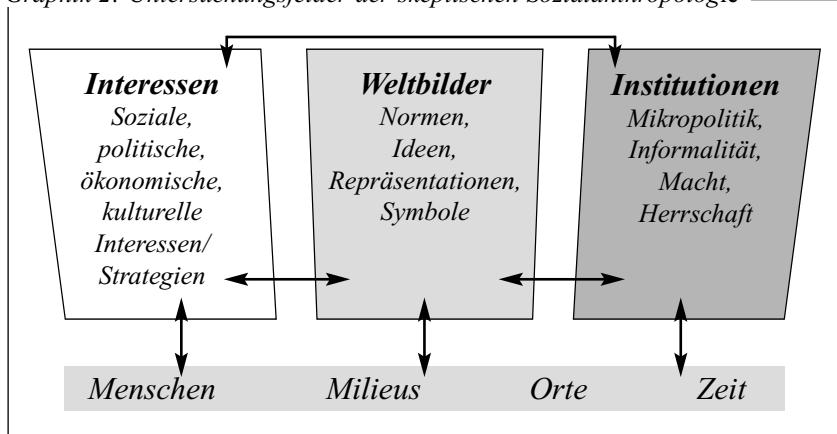
In der Rationalisierung aller Verhaltensweisen – und in diesem Sinne ist das Diktum von der „Entzauberung der Welt“ ja zu verstehen – besteht für Weber der Kern des Modernisierungsprozesses. Dabei geht es nicht nur um die bürgerliche rationale Weltsicht, sondern um strukturelle und institutionelle Formen der gesellschaftlichen Organisation in einer universalhistorischen Perspektive. An dieser Stelle unterscheidet sich auch Norbert Elias' Argumentation in „Über den Prozess der Zivilisation“ (1991) nur unwesentlich von Webers Perspektive. Die gesellschaftliche Organisation der Affektkontrolle ist ein Rationalisierungsprozess, dem Elias eine zentrale Rolle im Civilisationsprozess zuweist.

Der essentialistische Kulturrelativismus von Hofstede, Hall und Thomas stellt dem eine ebenso statische wie umfassende Differenzhypothese entgegen, die als überkommen und empirisch nicht haltbar betrachtet werden kann.

Der postmoderne Kulturrelativismus des ‚cultural turn‘ konzentriert sich auf partikulare Wissenskulturen, Milieus und Individuen, welche in einem grenzüberschreitenden kulturellen Fluxus die ‚Ordnung der Dinge‘ sinnhaft produzieren. Die skeptische Sozialanthropologie – so wie sie in dieser Arbeit verstanden wird – übernimmt die Erkenntnisgewinne des ‚cultural turn‘ in bezug auf die Verortung der Dimensionen Kultur und kulturelle Identitäten im Kontext der Globalisierung. Sie fügt ihr jedoch Interessen und Strategien als eigenständige Untersuchungsfelder hinzu. Außerdem stellt die skeptische Sozialanthropologie die Frage nach der gesellschaftlichen Organisation der heterogenen Identitäten und widerstreitenden Interessen. Macht, Herrschaft und Teilhabe sind nicht nur symbolische Ordnungen, sondern haben eine materielle und auch physisch erlebbare Realität. Jede dieser Dimensionen wird ausdrücklich nicht als abhängige Variable kognitiver Ordnungen und kultureller Prozesse verstanden. Die Verflechtung der drei Untersuchungsfelder wird dabei keinesfalls unterschlagen. Wie im folgenden Schaubild ersichtlich, bezieht die skeptische Sozialanthropologie Menschen, Milieus, Orte und Zeit in ihr Untersuchungsinteresse ein. Die Kategorie ‚Menschen‘ betont das sozialanthropologische Verständnis des Menschen als kognitiv kompetenten und handlungsfähigen Akteur. Die Kategorie ‚Milieus‘ unterstreicht die Einbettung des Individuums in soziale Beziehungen und Gruppen, politische Strukturen und ökonomische Bedingungen. Der Begriff ‚Orte‘ repräsentiert die Lokalität als klassisches Thema der Ethnologie.

Schließlich deutet der Begriff ‚Zeit‘ auf die historische Dimension sozialanthropologischer Forschung hin, die gerade in jüngerer Zeit – etwa bei der Analyse ethnopolitischer Bewegungen und der Anthropologie der Gewalt (Klute 1999) – eine zunehmende Bedeutung gewinnt.

Graphik 2: Untersuchungsfelder der skeptischen Sozialanthropologie –



Die skeptische Sozialanthropologie geht implizit davon aus, dass die produktive Organisation von Heterogenität letztlich alle Gesellschaften vor ähnliche Herausforderungen stellt. In diesem Sinne vertritt die vorliegende Arbeit die Position eines pragmatischen Universalismus. Perspektivisch geht es dabei in Anlehnung an Habermas' Überlegungen in „Die „postnationale Konstellation“ (1998), um die Frage nach demokratisch legitimierten und rechtsstaatlich abgesicherten Institutionen und Verfahren zur zivilen Aushandlung unterschiedlicher Ideen, Interessen und Strategien. Demokratie und Rechtsstaatlichkeit als zentrale Erfolge im Prozess der Zivilisierung Europas dürfen dabei durchaus als Orientierungsmuster fungieren, wenn klar bleibt, dass dieser „Zivilisierungsprozess“ (Senghaas 1998) bereits das Ergebnis einer verwobenen Moderne ist, zu der im Osten wie Westen, Norden wie Süden wichtige Beiträge geleistet worden sind. Es geht also keinesfalls um die Reetablierung eines normativen und moralischen Monismus im Stile eines ‚von Europa lernen, heißt siegen lernen‘.“

Der Blick auf den Nexus zwischen Ideen, Interessen und Institutionen ist auch typisch für die Arbeiten des Entwicklungsoekonomen Dieter Weiss. In Gegensatz zum essentialistischen Kulturalismus vollzieht sich Weiss' Denken über die Zusammenhänge zwischen Kultur und Entwicklung im Bewusstsein der Wandlungs- und Innovationspotentiale kultureller Systeme und ist stets mit dem nüchternen Blick des Ökonomen auf soziale, politische und wirtschaftliche Bedingungen verbunden. Das Papier „Entwicklung als Wettbewerb von Kulturen“ (1994) schenkt zwar, wie bereits gezeigt³⁸, der Steuerungsfunktion kultureller Wertefelder und Prägungen einige Beachtung, die diskutierten Fallbeispiele sprechen jedoch eine deutlich andere Sprache. Nicht unverbrüchliche kulturelle Identität, sondern ein autoritäres Bildungssystem, das die

38 Vgl. Kapitel 2 „Entwicklungszusammenarbeit als interkultureller Dialog“.

Entfaltung kreativer Intelligenz unterbindet, wird als Ursache für den Mangel an innovativem wissenschaftlichem Denken an einer syrischen Universität ausgemacht. Das autoritäre und zentralistische Management in ägyptischen Behörden wird nicht als Kernbestandteil arabischer Mentalität, sondern als das Ergebnis politischer und ökonomischer Prozesse, die im arabischen Sozialismus wurzeln und an anderer Stelle als „Neo-Patrimonialismus“ (Pawelka 1985) beschrieben worden sind, interpretiert. Weiss' Thematisierung von kreativer Intelligenz als zentraler Ressource zur Mobilisierung von Entwicklungspotentialen ist deshalb kein kulturalistischer Aufruf zur Veränderung von Mentalität oder Identität. Vielmehr geht es um die Eröffnung von institutionell abgesicherten Spielräumen, in denen sich kreative Intelligenz als Voraussetzung für Problemerkennung und die Entwicklung innovativer Problemlösungsansätze entfalten kann. Die Evidenz der sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Heterogenität der Globalisierung steht nicht im Widerspruch zu dieser Perspektive.

Wie Habermas in seinen Überlegungen zur kulturellen und emotionalen Verankerung von Demokratie und Rechtstaatlichkeit in Europa zeigt, ist konflikträchtige Heterogenität eher als Anlass und Anreiz zur Zivilisierung durch rationale Institutionen zu verstehen.

„Die europäische Entwicklung ist seit dem ausgehenden Mittelalter stärker als andere Kulturen durch Spaltungen, Differenzen und Spannungen charakterisiert – durch die Rivalität zwischen kirchlicher und säkularer Gewalt, durch eine regionale Zersplitterung der politischen Herrschaft, den Gegensatz zwischen Stadt und Land, durch die konfessionelle Spaltung und den tiefen Konflikt zwischen Glauben und Wissen, durch die Konkurrenz der großen Mächte, die imperiale Beziehung zwischen ‚Mutterländern‘ und Kolonien, vor allem durch Eifersucht und Krieg zwischen den Nationen. Diese scharfen, oft tödlich zugespitzten Konflikte sind [...] auch ein Stachel zur Dezentrierung der jeweils eigenen Perspektive gewesen, ein Antrieb zur Reflexion auf und zur Distanzierung der Voreingenommenheiten, ein Motiv zur Überwindung des Partikularismus, zum Erlernen toleranter Umgangsformen und zur Institutionalisierung von Auseinandersetzungen.“ (Habermas 1998, S. 155-156)

Die Ethnologie kann diese historische Perspektive durch ihr Interesse für mikropolitische Prozesse, die Dimension der Informalität in komplexen Organisationen und die Kompetenz bei der Analyse von Interessen und strategischen Akteuren entscheidend erweitern.

Auf der Suche nach Orientierung müssen wir den Blick einerseits auf diejenigen formellen und informellen Strukturen, Funktionen und Prozesse richten, welche die Handlungsspielräume der Entwicklungsexperten prägen. Diese Perspektive hat in der Ethnologie seit den Tagen von Alfred Reginald Radcliffe-Brown eine gute Tradition. „You cannot have a science of culture. You can study culture only as a characteristic of a social system [...] if you study culture, you are always studying the acts of behaviour of a specific set of persons who are linked together in a social structure.“ (Radcliffe-Brown [1957], S. 106)

Andererseits müssen wir Organisationen auch als Handlungsszenen von Individuen und Gruppen begreifen, die ihre Welt durch soziales, politisches und ökonomisches Handeln (autonom) strukturieren wollen und können. Es ist deshalb wichtig die Experten als kognitiv und sozial kompetente Akteure sichtbar zu machen. Hier lehnt sich die Argumentation an Raymond Firth Unterscheidung zwischen Sozialstruktur (als Form der Kontinuität und Verbindlichkeit) und sozialer Organisation (als dynamische Handlungssarena) an, wie er sie in „Elements of Social Organization“ (1951) entwickelt hat.

„Social Organization has usually been taken as a synonym for social structure. In my view it is time to distinguish between them. The more one thinks of the structure of a society in abstract terms, as of group relations or ideal patterns, the more necessary it is to think separately of social organization in terms of concrete activity.“ (Firth 1951, S. 35-36)

Diese Perspektive, die das Informelle genauso wie das Formelle betrachtet, gehört zu den Kernelementen jeder (klassischen) Ethnographie und hat ihren Weg auch in zeitgenössische soziologische Praxistheorien gefunden, wie sie etwa Pierre Bourdieu (1979) vorgelegt hat. Wer die soziale, politische und ökonomische Organisation der Entwicklungsexperten untersuchen will, muss die Arena kulturanthropologischer Debatten verlassen und das Feld der sozialanthropologischen Organisationsforschung betreten.

6.2 Sozialanthropologie von Organisationen

Das klassische Bild einer Organisation besteht aus einer spezifischen Struktur und ihren Funktionselementen, in denen rationale, arbeitsteilige Prozesse zur Lösung von Aufgaben und Erreichung von Zielen ablaufen. Die reinste Form einer rational auf ihre Ziele ausgerichteten Organisation postulierte Max Weber (1920) am Beispiel der formalen Organisation der Bürokratie.³⁹ Je nach Typ und Rolle bearbeiten Organisationen verschiedenen Aufgaben und verfolgen unterschiedliche Ziele. Verwaltungen sollen soziale Ordnung herstellen und spielen eine spezifische Rolle bei der Herausbildung und Sicherung der (rationalen bürokratischen) Herrschaftsstruktur des modernen Staates.⁴⁰ Das Ziel eines Unternehmens hingegen besteht in der Gewinnerzielung. Die ‚bürokratische Maschine‘ mit einer klaren Zuordnung von Struktur, Funktion und Ziel wurde zum weltweiten Vorbild für die Koordination der Zusammenarbeit von Menschen in Organisationen. Dies galt und gilt auch für die deutsche staatliche Entwicklungszusammenarbeit.

39 Vgl. Weber (1980), S. 551f. Ein Idealtypus, wie ihn Weber formulierte, diente dazu sich an einem Modell die Wirkungsbedingungen vorzuführen.

40 Vgl. Weber (1980), S. 574f.

Die ‚Sozialanthropologie von Organisationen‘ kann man als eine Variante der skeptischen Sozialanthropologie verstehen. Ihr Erkenntnisinteresse richtet sich auf grundlegende formelle und informelle Strukturen, Funktionen und Prozesse innerhalb und zwischen komplexen (bürokratischen) Organisationen und deren Verhältnis zu anderen Formen der sozialen, politischen und ökonomischen Organisation. Auch die Organisationssoziologie unterscheidet zwischen der formellen Struktur und der informellen Struktur von Organisationen. Bei Niklas Luhmann (1964) werden informelle Praktiken, die neben den formalen Strukturen und Normen der bürokratischen Verwaltung und Arbeitsorganisation verlaufen als „brauchbare Illegalität“ (Luhmann 1964, S. 304-314) bezeichnet.

Die Sozialanthropologie von Organisationen hat ein besonderes Interesse an der Dimension Informalität. Das Interesse an den Normen, Strukturen, Funktionsweisen und Wirkungen von Informalität wurzelt in der politischen Anthropologie und der Wirtschaftsanthropologie. Die Auseinandersetzung mit informellen Erscheinungsformen von Macht und Herrschaft jenseits des formalen Staates durch Fortes und Evans-Pritchard (1940) in „African Political Systems“, besonders aber das wirtschaftsanthropologische Paradigma der Einbettung der Ökonomie in ‚das Soziale‘ bei Karl Polanyi (1968), stehen Pate bei der Analyse von Informalität in formalen Organisationen.

Die Auseinandersetzung mit komplexen, bürokratischen Institutionen und Organisationen, Unternehmen und Industriebetrieben hat in der Ethnologie ebenfalls eine gewisse Tradition, auch wenn diese nicht zu ihren zentralen Untersuchungsfeldern gehören. Neben den Untersuchungen der Manchester School, die bei ihren Feldforschungen in Industriebetrieben die Konfliktlinien zwischen Arbeiterschaft und Unternehmensführung untersuchten, sind insbesondere die Beiträge von Mary Douglas (1987) „How Institutions think“ und Clifford Geertz‘ Ausführungen zu Organisationen als „systems of shared values“ in „The Interpretation of Cultures“ (1973) bekannt geworden.

Im Kontext der Auseinandersetzung mit der Entwicklungszusammenarbeit widmet sich die ethnologische Organisationsforschung (in Deutschland) vor allem historischer und zeitgenössischer Prozesse der Übertragung des Weberschen Organisationsmodells der rationalen Bürokratie auf die Gesellschaften der sogenannten ‚Dritten Welt‘. Richard Rottenburg hat in seinem Beitrag „Formale und informelle Beziehungen in Organisationen“ (1994) die Ausgangspunkte dieser Variante der ethnologischen Organisationsforschung umrissen.

„Der Widerspruch zwischen der weiten Verbreitung sowie der Beliebtheit eines Organisationsmodells und der offenkundigen Wirkungslosigkeit dieses Modells in weiten Teilen der ehemals ‚Dritten Welt‘ ist Ausgangspunkt für viele, die sich mit diesen Teilen der Welt beschäftigen.“ (Rottenburg 1994, S. 19)

Die These der ethnologischen Organisationsforschung besteht, so Rottenburg, in der Behauptung einer Inkompabilität des formalen Organisationsmodells mit den soziokulturellen Gegebenheiten in den Ländern der

,Dritten Welt‘. Die kulturelle Inkompatibilität führt zu Phänomenen der Ineffektivität (von Organisationen), der Illegalität und der Verstärkung von Informalität.

„[...] dass erstens die Ziele und Strukturen der formalen Organisation den historischen und soziokulturellen Gegebenheiten jener Gesellschaften zuwiderlaufen. Dies führt zweitens dazu, dass die Organisationen ineffektiv arbeiten, was wiederum drittens die Menschen veranlasst, sich auf anderen – im Sinne des Systems illegalen – Wegen weiterzuhelfen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Viertens freilich reduziere dieser Ausweg die Effektivität der formalen Organisation noch weiter und verhelfe so fünftens dem informellen Austausch noch weiter.“ (Rottenburg 1994, S. 19)

Meine Arbeit teilt die These von der kulturellen Inkompatibilität nicht. Wie oben bereits ausgeführt geht die skeptische Sozialanthropologie davon aus, dass die produktive Organisation von Heterogenität letztlich alle Gesellschaften vor ähnliche Herausforderungen stellt.

Das Modell der formalen Organisation im Sinne Webers bildet nach wie vor ein alternativloses Kernelement der Bewältigung dieser Herausforderungen, auch wenn es heute differenzierter und kritischer betrachtet werden muss.

In jeder Organisation verlaufen informelle Prozesse der sozialen Integration, der Kommunikation, der Arbeitsteilung und des Austausches, die mit der formellen Struktur auf spezifische Weise verflochten sind. Informalität zieht sich wie das Geflecht eines Pilzes durch eine Organisation. Dieses Geflecht ist unter der Oberfläche verborgen und nicht auf den ersten Blick sichtbar. Informalität kann Abkürzungen bieten, wo die formelle Hierarchie schnelle Kommunikations- und Entscheidungsprozesse verhindert.⁴¹ Ein klassischer Fall dieser Abkürzung und Beschleunigung von Arbeitsprozessen ist der berühmte ‚kleine Dienstweg‘ in Verwaltungen. Informalität kann jedoch auch Knoten und zähe Barrieren ausbilden, wenn sich Mitarbeiter unter Druck gesetzt fühlen. Sie bietet Plattformen für solidarische interpersonelle Netzwerke jenseits offizieller Normen und formeller Verfahren. In Anlehnung an Rottenburg (1994)⁴² kann man formulieren, dass formelle und informelle Beziehungen in Organisationen weniger zwei getrennte Welten sind, sondern sich ständig überschneiden und durchqueren. Die eine Form der Organisation kann nur sein, weil es die andere gibt und umgekehrt.⁴³ Wie Elwert in seinem Beitrag „Selbstveränderung als Programm und Tradition als Ressource“ (2000)

41 Vgl. Luhmann (2000).

42 Vgl. Rottenburg 1994, S. 23f.

43 Zur Verflechtung und wechselseitigen Stabilisierung der formellen und informellen Organisation gehören auch halbformelle Praktiken. Unter halbformellen Praktiken verstehe ich die Variation und Improvisation. Beide Formen weiten die Spielräume der formellen Organisation bis zu einem Punkt aus, der gerade noch ‚legal‘ ist. Im Gegensatz zu informellen Praktiken sind sie damit noch Teil der formellen und offiziellen Vorgehensweise.

gezeigt hat, können sich die formelle und die informelle Organisation wechselseitig stabilisieren. Sie verleihen Organisationen dann sowohl Kontinuität als auch das Potential zur Selbstveränderung.⁴⁴

Die formale Organisation wird durch gesetzte Ordnungen, Erzwingungsmöglichkeiten und Belohnungssysteme stabilisiert. Die informelle Organisation basiert auf einer Form des Austausches, den man Gaben- oder Moralökonomie nennen kann. Die Wirtschaftsanthropologie, insbesondere Karl Polanyi (1968) und Marshall Sahlins (1965), hat stets die Einbettung wirtschaftlichen Handelns in die soziale Organisation einer Gesellschaft, ihre normativen und moralischen Kategorien konstatiert.

Das substantivistische Paradigma der Ökonomie als „instituted process“ und der gleichermaßen prägende Begriff der „embeddedness“ (Polanyi 1968) sind in ähnlicher Weise von anderen Autoren, besonders prominent von James Scott in seinem Buch „The Moral Economy of the Peasant“ (1976), unter dem Stichwort „Moralökonomie“ diskutiert worden. Elwert hat den Begriff der Moralökonomie in seinem Beitrag „Märkte, Käuflichkeit und Moralökonomie“ (1985) auch auf marktwirtschaftlich organisierte Ökonomien ausgedehnt und später in die Organisations- und Unternehmensforschung eingebracht.⁴⁵ Die Moralökonomie basiert auf einer Gabenökonomie. Die Gabenökonomie ist eine geldlose Wirtschaft, die an moralischen Normen und dem Gewinn von Ansehen orientiert ist. Wegen dieser Normorientierung wird sie auch Moralökonomie genannt.⁴⁶ In der Gabenökonomie spielt die Gegenseitigkeit der Leistungen, die Reziprozität, eine entscheidende Rolle. In seinem Aufsatz „On the Sociology of Primitive Exchange“ (1965) unterscheidet Marshall Sahlins zwischen generalisierter, ausgeglichen und negativer Reziprozität. Die vorliegende Arbeit lehnt sich in veränderter Form an die Definitionen Sahlins an.⁴⁷ Unter ausgeglichener Reziprozität wird eine Form des Austausches verstanden, die ich ‚Gefälligkeitsbanken‘ nenne. Die Währung dieser Banken sind Informationen, Hilfeleistungen und Gefälligkeiten. Man zahlt Informationen und Gefälligkeiten ein und darf diese abheben.

Das Einzahlen und Abheben in Gefälligkeitsbanken kann zeitversetzt erfolgen. Insbesondere in Netzwerken⁴⁸ ist der Prozess des Einzahlens und Abhebens nicht auf zwei Personen begrenzt. Dennoch ist hier die Einzahlung die

44 Vgl. Elwert (2000), S. 93f.

45 Vgl. Elwert (2000), S. 74f.

46 Vgl. Elwert (2000), S. 72.

47 Vgl. Sahlins (1965), S. 145ff. Die Kategorie negative Reziprozität wird in meiner Arbeit nicht verwendet.

48 Netzwerke, formelle wie informelle, werden in dieser Arbeit als eine Variante der sozialen Organisation verstanden. Sie bestehen aus individuellen oder korporativen Akteuren, die durch mindestens eine Beziehungsform miteinander verbunden sind. Netzwerke dienen dem sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Austausch, der Arbeitsteilung, der Wahrnehmung von Interessen und der Erreichung von Zielen (vgl. Schweizer [1999], S. 270-271).

Voraussetzung zur Teilnahme am Tausch. Den Gefälligkeitsbanken liegt also durchaus ein nutzenorientiertes Kalkül zugrunde. Neben dem Modell der Gefälligkeitsbank existieren auch interpersonelle Netzwerke mit generalisierter Reziprozität. Der Austausch von Informationen und Gefälligkeiten ist hier nicht auf eine direkte und vergleichbare Gegenleistung abgestellt.⁴⁹ Er wird durch moralische Kategorien wie Ehre, Freundschaft und Vertrauen stabilisiert.

Die Information oder die Gefälligkeit wird auf diese Weise zur Gabe⁵⁰. Die Gabe ist eine Leistung, deren reziproke Gegenleistung der Gebende erst in der Zukunft erfahren wird. Das Geben ist also immer ein Ausdruck des Vertrauens einer dichten sozialen Beziehung zwischen Tauschpartnern. Die Moralökonomie bildet neben der formellen Rechtssicherheit einen Grundpfiler des moralisch-ethischen Gebäudes, das ein „Klima von Treu und Glauben als elementare nicht-ökonomische Grundlage ökonomischen Handelns“ (Weiss 1994, S. 6) etabliert.

Die Moralökonomie verfügt im Gegensatz zur formellen Organisation jedoch über keine formellen Erzwingungsinstanzen. Ihre Kontrollmechanismen basieren auf der Zuweisung von Prestige oder Schande. Elwert (2000) spricht von der Möglichkeit des Ausschlusses bestimmter Personen vom gabenökonomischen Austausch. Dieser Ausschluss kann als Reaktion auf die Verletzung der Regel der Gegenleistung bei ausgeglichenener Reziprozität oder durch Vertrauensbruch und -missbrauch bei generalisierter Reziprozität bestehen. Der Ausschluss aus einem gabenökonomischen Netzwerk kann die Form von Informationsschranken annehmen. „Schranken gegenüber Personen, mit denen wir keinen gabenökonomischen Austausch haben, wirken als Informationsschranken.“ (Elwert 2000, S. 72)

Schranken, Gruppengrenzen und die Zuweisung von Schande nehmen einzelnen Akteuren die Möglichkeit zur Teilhabe an sozialen Netzwerken. Sie beschneiden damit auf durchaus effektive Weise ihre (informellen) sozialen Ressourcen und Handlungsmöglichkeiten. Ein weiterer zentraler Aspekt der sozialanthropologischen Organisationsforschung besteht in der Analyse verdeckter und offener Macht- und Interessenpolitiken. Macht⁵¹ und Herrschaft⁵² werden in Anlehnung an Max Weber (1921) definiert. Webers Definitionen

49 Ausgeglichene und generalisierte Reziprozität gehen häufig ineinander über oder liegen in Mischformen vor.

50 Vgl. Elwert (2000), S. 74.

51 „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ (Max Weber 1921, S. 28)

52 „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam finden; Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingetüpter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden.“ (Weber 1921, S. 28)

werden durch die Überlegungen von Heinrich Popitz in „Phänomene der Macht“ (1992) ergänzt.

Die mikropolitische Perspektive der sozialanthropologischen Organisationsforschung fokussiert hier strategische Gruppen⁵³ und kollektiv handelnde Netzwerke und analysiert die Strukturen und Bedingungen von Aushandlungsprozessen über die Kontrolle, Verteilung und Verwendung von Ressourcen.⁵⁴

53 Vgl. Evers/Schiel (1988).

54 Vgl. Bierschenk (1988).

