

EINLEITUNG: KULTURTHEORIE UND ETHNOGRAPHISCHE REPRÄSENTATION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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