

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

1. Bedeutung, Konflikt und kulturelle Homogenität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Die *Anthropology of Consumption*

Die Entdeckung des Konsums

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die ›Ethnologie des Konsums‹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Die Globalisierung des Konsums

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

Konsequenzen der Moderne und Völker ohne Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Globalisierung als Glokalisierung und Hybridisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Globalisierung als Entterritorialisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die ›Ethnologie des Konsums‹ als neues Paradigma?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Writing Against Culture

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Geertz und Bourdieu über kulturelle Globalisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Soziale Praxis und kulturelle Globalisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

