

# I. Abhandlungen

## KULTUR

### Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs\*

Andreas Wimmer

*Zusammenfassung:* Sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der breiteren Öffentlichkeit erlebte der traditionelle ethnologische Kulturbegriff im letzten Jahrzehnt eine eigentliche Renaissance. In der fachinternen Diskussion dagegen wurde seit den fünfziger Jahren Abstand von einem holistischen und essentialisierenden Kulturverständnis genommen, weil unter diesen Vorzeichen die Probleme der intrakulturellen Variation, der Machtgebundenheit des Kulturellen, des kulturellen Wandels sowie der Konzeptualisierung individuellen Handelns als unlösbar erschienen. Im Hauptteil des Artikels wird ein Begriff von Kultur als eines instabilen, offenen Prozesses des Aushandelns von Bedeutungen entwickelt, der bei einer Konsensfindung zur Stabilisierung der Bedeutungshorizonte und zu entsprechenden Prozessen sozialer Schließung führt. Im Anschluß daran gilt es zu zeigen, inwiefern sich mit dieser Reformulierung die Schwierigkeiten des klassischen Kulturbegriffs überwinden lassen. Abschließend werden die Implikationen diskutiert, welche ein konfliktorientierter Kulturbegriff für die Stellung der Ethnologie in der politischen Öffentlichkeit sowie im Feld wissenschaftlicher Disziplinen hat.

#### *1. Einleitung: Die Wiederkehr des klassischen Kulturbegriffs*

Seit dem epochalen Umbruch von 1989 ist in allgemeinen Lagebestimmungen immer seltener von polit-ökonomischen Grundprinzipien und immer häufiger von kulturellen Differenzen die Rede. So sieht Samuel Huntington (1993) nach dem Ende des kalten Krieges einen Kampf zwischen der westlichen und der islamischen Kultur am Horizont aufscheinen. Auch Fukuyama (1995) faßt in seinem neuen Buch die kulturellen Unterschiede ins Auge, welche nach dem „Ende der Geschichte“ die Zukunft der Weltgesellschaft prägen werden. Hier wird allerdings der Kulturkonflikt auf seine ökonomische Relevanz hin diskutiert: Die kulturelle Infrastruktur einer Gesellschaft, insbesondere die Fähigkeit zur spontanen Assoziation in nicht-familiären Verbänden, be-

---

\* Eine erste Version des vorliegenden Artikels entstand als Vortrag für die Jahrestagung der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft von 1994, welche dem ethnologischen Kulturbegriff gewidmet war. Eine stark überarbeitete Fassung bildete meine Antrittsvorlesung als Privatdozent der Universität Zürich vom Januar 1995, eine weitere Vortagsversion wurde für das interdisziplinäre Symposium „Ethnozentrik“ an der Universität Köln im Herbst 1995 ausgearbeitet. Ich danke allen, die durch ihre Kritiken und Kommentare zur Klärung des Arguments beitrugen.

stimme deren Organisations- und Innovationsfähigkeit und deshalb auch den Erfolg im internationalen Wettlauf um Standortvorteile. Schließlich spielt „Kultur“ auch in den gesellschaftlichen Zukunftsentwürfen, die gegenwärtig in westeuropäischen Öffentlichkeiten diskutiert werden, eine gewichtige Rolle. In der Debatte um Multikulturalität beispielsweise sind sich alle Beteiligten darin einig, daß es um das Verhältnis zwischen kulturell Fremdem und Eigenem geht; ob die Zuwanderer aus der Sicht der einen als trojanische Pferde die westliche Zivilisation bedrohen oder aus der Sicht der anderen als Zutaten zum postmodernen Potpourri willkommen geheißen werden (dazu Wicker 1996).

Viele dieser Argumentationen und Analysen rekurrieren auf den klassischen Kulturbegriff, den die Ethnologie Ende des letzten Jahrhunderts formuliert hatte. Diesem Paradigma zufolge stellt jede Kultur eine unverwechselbare Einheit, ein historisch dauerhaftes und integriertes Ganzes dar. Eine Kultur umfaßt von der Technik über die Sozialorganisation und die typischen Persönlichkeitsmerkmale bis zur Religion alle Aspekte der Lebensweise einer Gruppe von Menschen, welche nicht mit ihrer biologischen Natur in Zusammenhang stehen. Die verschiedenen Bereiche werden durch ein Ensemble von Werten und Normen integriert und dadurch zu einem zusammenhängenden, organischen Ganzen geformt. Jede einzelne Kultur zeugt gleichermaßen von der Kreativität und schöpferischen Vielfältigkeit menschlicher Lebensformen (vgl. Kroeber und Kluckhohn 1952). Die soziale Welt nimmt sich aus dieser Perspektive wie ein Flickenteppich von Kulturen aus (Malkki 1992). Die Ethnologie hatte es sich seither zur Aufgabe gemacht, Stück um Stück dieses weltumspannenden Mosaiks zu beschreiben, die Kultur der Nuer, der Ndembu, der Kachin, der Zinakanteken usw. von innen heraus zu verstehen und möglichst umfassend zu dokumentieren.

Nicht nur in der breiteren politischen Öffentlichkeit, sondern auch im Bereich der Sozialwissenschaften erlebt dieser Kulturbegriff eine Renaissance. Wolf Lepenies hat kürzlich von einer „Ethnologisierung der Sozialwissenschaften“ gesprochen, welche während der achtziger Jahre mit der Konjunktur des ethnologischen Kulturbegriffs zu beobachten gewesen sei (Lepenies 1996). Einige illustrative Beispiele mögen genügen: Vermittelt über Clifford Geertz' hermeneutische Reformulierung ist Kultur zum Leitbegriff einer eigenen sozialhistorischen Forschungsrichtung geworden (Burke 1992b; Groh 1992; Burguière 1990); in gewissen Zweigen der Industriesoziologie und der Managementwissenschaften spielt mittlerweile der Begriff der Organisationskultur eine zentrale Rolle (vgl. Gamst und Helmers 1991); in der Migrationssoziologie formierte sich eine ganze Reihe von Arbeiten rund um den klassischen Kulturbegriff, was ihnen die harsche Kritik überzeugter Universalisten eintrug (z.B. Radkte 1996).

Eigentlich könnten sich die Ethnologen darüber freuen, daß sich ihr begriffliches Totem gegenwärtig einer derartigen Beliebtheit erfreut. Das Gegenteil ist aber der Fall, es breitet sich eine beträchtliche Nervosität in der Fachwelt aus (siehe Hannerz 1993a; Barth 1995; Kaschuba 1995). Dafür gibt es einerseits politische Gründe. Denn wenn sich diese Vorstellung klar unterscheidbarer, historisch dauerhafter und einmaliger Kulturen mit einem nationalistischen Projekt verbindet, das für jede Kultur einen eigenen Staat oder die kulturelle Homogenisierung bereits existierender Staatswesen fordert, ist der Schritt zur „ethnischen Säuberung“ oder zur Xenophobie nicht mehr weit. Aus Angst vor einer derartigen Verwertung des Kulturbegriffs wollen einige Fachvertreter zukünftig „gegen die Kultur schreiben“, wie ein bekannt gewordener

Aufsatz von Abu-Lughod (1991) betitelt ist.<sup>1</sup> Statt kulturelle Unterschiede herauszuarbeiten, sollen die Individualität und unmittelbare Verstehbarkeit jedes einzelnen Menschen betont werden, dem die Ethnologen in ihren Feldforschungen begegnen. Andere gehen gar so weit, jede Rede über kulturelle Unterschiede als Versuch der „Ethnisierung“ und „Kulturalisierung“ zu brandmarken, und widmen sich fortan ausschließlich dem Studium solcher Prozesse diskursiver Ausgrenzung.

Andererseits ist das ethnologische Unbehagen im eigenen Kulturbegriff darauf zurückzuführen, daß das klassische Konzept, wie es vor allem in der amerikanischen Ethnologie ausgearbeitet wurde, in der fachinternen Diskussion mittlerweile fast nur noch in Textbüchern zur Initiation der Studierenden Verwendung findet.<sup>2</sup> Es ist deshalb durchaus auch für ein breiteres sozialwissenschaftliches Publikum von Interesse, zumindest einige Aspekte dieser ethnologischen Debatte um den Kulturbegriff zur Kenntnis zu nehmen und sich mit neueren Positionen bekannt zu machen. In einem ersten Schritt möchte ich darlegen, wieso der klassische Kulturbegriff innerhalb der Ethnologie an Bedeutung eingebüßt hat und was heute an seine Stelle getreten ist.<sup>3</sup> Als zweites werde ich einen Begriff der Kultur als verständigungsorientiertes Aushandeln von Bedeutungen entwickeln. Schließlich versuche ich zu zeigen, daß sich damit einige grundlegende Probleme sowohl des alten wie jene des gegenwärtig gängigen Kulturverständnisses auflösen lassen.

## *II. Fall und Aufstieg des Kulturalismus in der Ethnologie*

Daß das klassische Konzept von Kultur unter Ethnologen mittlerweile kaum mehr Konjunktur hat, hängt mit vier Problematiken zusammen. Der erste Punkt betrifft die Homogenitätsvorstellung, denn intrakulturelle Variation gehört zu den grundlegenden Tatbeständen selbst einfachster Gemeinschaften (Bricker 1975) und erst recht von geschichteten und arbeitsteiligen Gesellschaften (Barth 1989; Hannerz 1993b; vgl. allgemein Archer 1988: 2ff.). Zwar anerkannten dies die Gründerväter der Ethnologie in verschiedenen programmatischen Äußerungen, doch verhinderte die Vorstellung eines homogenen „Wesens“ von (Volks-)Kultur, welche von Herder via Boas in die amerikanische Kulturanthropologie transponiert wurde (Wimmer 1996a), ebenso wie die allmähliche funktionalistische Überformung dieser Vorstellung, daß daraus die entsprechenden theoretischen Schlußfolgerungen gezogen werden konnten. Die nach dem Zweiten Weltkrieg in größerem Stil durchgeführten Studien zum „Nationalcharakter“ ließen die Grenzen der holistischen Betrachtungsweise auch auf der empirischen Ebene hervortreten (Shweder 1979): Die Rede von der Kultur beispielsweise der Berber oder der Schweizer macht lediglich als statistisches Konstrukt einen Sinn. Denn die Lebensweise eines siebzigjährigen kalvinistischen Bankiers aus Genf, eines jugendlichen

---

1 Siehe dazu auch Fernandez (1994).

2 Vgl. Gupta und Ferguson (1992), Welz (1994), Wicker (1996).

3 Notgedrungen muß diese Diskussion selektiv sein, da jeder Beitrag zur ethnologischen Theorie implizit oder explizit Aussagen über den Kulturbegriff enthält. Für einen Überblick siehe die Klassiker von Kroeber und Kluckhohn (1952); ferner Keesing (1974), Service (1985, Teil 6), Clifford (1988), Alexander und Seidman (1990). Im deutschsprachigen Raum sind zu erwähnen: Kohl (1993), Stagl (1993), Drechsel (1984).

Rollbrettfahrers aus Zürich, einer Tessiner Intellektuellen oder eines katholischen Hirtenbauern aus Uri weisen in der Tat nur sehr wenige Gemeinsamkeiten auf. Die kulturellen Territorien auf dem imaginierten Globus lösen sich bei näherer Betrachtung in einem Raster unterschiedlich eingefärbter Punkte auf; die kulturelle Welt gleicht weniger einem Bild Modiglianis als einem Gemälde Kokoschkas, um eine Metapher Gellners (1983: 139f.) abzuwandeln.

Zweitens wurde dem klassischen Kulturbegriff von seiten der „kritischen Anthropologie“ vorgeworfen, er mißachte die Tatsache, daß sich kulturelle Sinngebungsprozesse auch im Spannungsfeld von Machtbeziehungen entfalten, ob zwischen Geschlechtern, Generationen, Klassen, Patrons und Klienten oder ganzen Gesellschaften im Weltsystem. Insbesondere in den siebziger Jahren wurde deshalb auch in der Ethnologie auf die Althusser'sche Ideologietheorie oder Gramscis Hegemoniekonzept zurückgegriffen, um der Machtgebundenheit des Kulturellen auf die Spur zu kommen.<sup>4</sup>

Drittens beinhaltet der klassische Kulturbegriff die Vorstellung, daß die Individuen in ihren Gedanken, Gefühlen und Handlungsplänen weitgehendst den kulturellen Regeln folgen. Die Menschen bilden gleichsam den Ton, aus dem sich die Kultur ihre Geschöpfe formt, oder, um ein anderes Bild zu benutzen, die Kultur schreibt das Skript vor, nach dem die einzelnen Individuen ihre Rolle spielen. Kritiker wie Maurice Bloch (1985, 1991, 1993) haben dies das Modell des übersozialisierten Individuums genannt. Dagegen läßt sich im Anschluß an den Psychologen Piaget zeigen, daß überall eine geistige Entwicklung zu beobachten ist, welche es auf der höchsten Stufe kognitiver Kompetenz ermöglicht, das kulturell Gegebene als eine von vielen anderen denkbaren Möglichkeiten zu erkennen.<sup>5</sup> Zygmunt Baumann erhebt diese Fähigkeit zur Hinterfragung gar zum Grundprinzip des Kulturellen, denn das kulturelle Wissen sei „kühn genug ..., der Welt seine Bedeutung aufzuprägen, anstatt leichtgläubig zu glauben, daß alle Bedeutungen schon vorliegen, fix und fertig und vollständig, die nur noch darauf warten, entdeckt und gelernt zu werden“ (Baumann 1973, zitiert in Drechsel 1984: 47).

Nicht nur im Bereich der Kognition, sondern auch auf der Handlungsebene zeigten sich die Grenzen des Modells des übersozialisierten Individuums. Der neue ethnographische Realismus, der in der britischen Sozialanthropologie während der fünfziger Jahre in sogenannten „Situationsanalysen“ und in der Beschreibung „sozialer Dramen“ entwickelt wurde, dokumentierte Studie um Studie, daß sich die Handlungspraxis

4 Zur marxistischen Ideologietheorie in der Ethnologie siehe Asad (1979), Gendreau (1979). Gramscis Schriften fanden vor allem in der britischen und amerikanischen Anthropologie große Resonanz (Harris 1992). Neben teilweise recht rudimentären Verschleierungsthesen wurden auch differenziertere Argumente vorgetragen. Der Anthropologe Donham (1990, Kap. 3) beispielsweise formuliert das Basis-Überbau-Schema in eine Reproduktionstheorie um: Die ökonomischen Verhältnisse bestimmen den Bereich, in dem sich die politische Ordnung bewegen kann, diese wiederum schränkt die Möglichkeiten kulturellen Ausdrucks ein, während wiederum die Kategorien der Handelnden die Voraussetzung und den unhinterfragten Hintergrund für deren wirtschaftliche Tätigkeit darstellen. Godelier (1984, Kap. 3) hat gar die Auffassung vertreten, der kulturelle Überbau könne in gewissen Gesellschaftstypen die determinierende Instanz darstellen. Allerdings hängt es gemäß Louis Althusser „in letzter Instanz“ doch von den ökonomischen Verhältnissen ab, ob dies der Fall ist.

5 Vgl. allerdings die Debatten in Schöfthaler und Goldschmidt (1984).

der Individuen häufig nicht nach den kulturellen Regeln richtet (Turner 1957; Leach 1954; Fortes 1949). Dies hatte zwar bereits Malinowski immer wieder festgestellt, ohne diese Tatsache jedoch theoretisch zu reflektieren. Seither hat sich in der Ethnologie nach und nach eine theoretische Strömung entwickelt, welche die kulturunabhängige Rationalität des individuellen Handelns mittels mikroökonomischen Entscheidungsmodellen zu erfassen versucht.<sup>6</sup>

Der vierte Kritikpunkt ergibt sich aus dem dritten: Wenn von einer vollständigen kulturellen Prägung des Handelns und Denkens ausgegangen wird, kann die Kultur selbst keine Eigendynamik besitzen – eine Problematik, welche durch die funktionalistische Aufladung des Kulturverständnisses beispielsweise in den Schriften Robert Redfields noch akzentuiert wurde. Kulturen können sich dann nur durch Kontakt mit anderen Kulturen verändern. Die entsprechenden Anpassungsprozesse wurden in sogenannten Akkulturationsstudien untersucht, die jedoch die Eigendynamik kultureller Ordnungen (vgl. Moore 1987) auch außerhalb der kolonialen Situation kaum zu erfassen vermochten.<sup>7</sup>

Mit dem klassischen Kulturbegriff können also die Probleme der Variation, der Macht, der Rationalität und des kulturellen Wandels nicht adäquat angegangen werden. So kam die Ethnologie nach und nach davon ab, Kultur als allumfassendes Gestaltungsprinzip menschlichen Zusammenlebens zu betrachten. In Anlehnung an andere Sozialwissenschaften wurde der Begriff der Kultur von jenem der Gesellschaft differenziert – so wie dies in der Sozialanthropologie Radcliffe-Browns bereits Tradition war. In den sechziger, siebziger und achtziger Jahren dominierten – neben der symbolischen Anthropologie Geertz'scher Prägung, welche den klassischen Kulturbegriff hermeneutisch umformulierte<sup>8</sup> – Ansätze wie die mikroökonomischen Entscheidungstheorien oder später der Marxismus, welche die kulturelle Prägung gesellschaftlicher Prozesse als ein Sekundärphänomen betrachteten. Inzwischen ist jedoch, in einer der berühmten Pendelbewegungen der Wissenschaftsgeschichte, das kulturalistische Denken wiederauferstanden und beherrscht als postmoderner Diskurs auch die Ethnologie der Gegenwart. Viele dieser neueren theoretischen Strömungen<sup>9</sup> basieren auf dem Foucaultschen Diskursbegriff, den es deshalb wenigstens in den Grundzügen zu diskutieren gilt.

Kultur stellt beim späten Foucault nicht ein standardisiertes, für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliches Muster der Weltdeutung dar, sondern ein Knäuel unterschied-

6 Siehe die Überblicksartikel von Whitten und Whitten (1972) zur sozialen Organisation, Vincent (1978) zu politischen Strategien und Barlett (1980) zum ökonomischen Verhalten.

7 Zur Geschichte und Kritik der Akkulturationstheorie siehe Wimmer (1995a, Kap. 3).

8 Geertz steht insofern in der Tradition der klassischen amerikanischen Kulturanthropologie, als er von ihr den kulturellen Relativismus, das Homogenitätspostulat, die Ausklammerung polit-ökonomischer Zusammenhänge sowie das Modell des übersozialisierten Individuums übernimmt (vgl. die Kritiken an Geertz' Aufsatz über den Balinesischen Hahnenkampf von Roseberry (1982), Shankman (1984), Watson (1989), Crapanzano 1986)). Er interpretiert jedoch den Begriff des „kulturellen Musters“, das in der Kulturanthropologie noch diffus psychologisch definiert wurde und die verschiedensten institutionellen Bereiche konzeptionell zu integrieren hatte, im Rückgriff auf Dilthey und Ricoeur konsequent hermeneutisch um: Als „Geflecht von Bedeutungen“, als symbolisch vermittelter Sinnhorizont begrenzt es den Raum möglichen bedeutungsvollen Denkens und Handelns (Geertz 1973).

9 Vgl. überblickshalber Fuchs und Berg (1993).

licher, miteinander um Vorherrschaft ringender Ordnungen des Denkens, Fühlens und Handelns. Damit wird der Heterogenität und Konfliktivität des kulturellen Lebens Rechnung getragen. Auch läßt sich die Machthaltigkeit dieser Prozesse nun gebührend berücksichtigen. Unter Macht versteht (zumindest der späte) Foucault eine Kapazität, eine jedem Diskurs innewohnende Potenz. Der Foucaultschen Macht geht nicht mehr ein Anderes voraus, dessen sie sich dann bemächtigt oder das sie aus den herrschenden Diskursen ausschließt (Foucault 1977: 114). Es handelt sich vielmehr um eine schöpferische Macht, die Subjektivität und Sinn überhaupt erst hervorbringt, um „ein produktives Netz ...“, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht ... eine negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht“ (Foucault 1978: 35).

Die Diskurse werden also nicht gesellschaftlichen Akteuren zugeordnet, sondern strömen gleichsam durch diese hindurch. Sie spielen deshalb die Rolle der eigentlichen Protagonisten im historischen Prozeß. Wie die Muster eines sich drehenden Kaleidoskops unterliegt das Auf- und Abtauchen verschiedener Diskursströme keiner erkennbaren Gesetzmäßigkeit; es handelt sich um eine Abfolge anonymer Überwältigungsprozesse. Geschichte und Gesellschaft erscheinen bei Foucault als Verdrängungswettbewerb von Diskursen, als ein „Welten aus sich heraussetzendes und Welten verschlingendes Sprachgeschehen“ (Habermas 1988: 246).

Deshalb unterschätzt die Foucaultsche Diskurstheorie die Gestaltungskraft und Verbindlichkeit des Kulturellen ebenso systematisch wie dies unter den Vorzeichen des klassischen Kulturbegriffs der Fall war. Denn wie einst die Kultur, so wird nun der Diskurs als Subjekt und Schöpfer seiner eigenen Ordnung verdinglicht und essentialisiert. Kultur hat also nicht nur in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch in der postmodernen Ethnologie als Diskurs wieder Konjunktur.

Mit der Betonung der Heterogenität handelt sich die postmoderne Variante allerdings ein neues Problem ein. Gemäß Foucault bestimmt nicht länger eine einheitliche kulturelle Ordnung, sondern eine ganze Vielfalt von Diskursen das Geschehen. Das Auf- und Abtauchen dieser verschiedenen Diskurse, die Dynamik ihrer gegenseitigen Verdrängung kann jedoch nicht zum Gegenstand einer wirklichen Analyse werden. Denn das Gesellschaftliche erschöpft sich in diesem Universum von Diskursen (Foucault 1978: 211), so daß keine nicht-diskursiven Bereiche vorgesehen sind, welche über die relativen Durchsetzungskapazitäten der unterschiedlichen kulturellen Setzungen bestimmen könnten. Weil zudem anstelle von handelnden Individuen die Diskurse selbst zum Subjekt des historischen Prozesses avancieren, können die Erfolgsbedingungen unterschiedlicher Weltkonstruktionen gar nicht reflektiert und keine Aussagen darüber gemacht werden, wieso sich gerade dieser Diskurs in jener sozialen Konstellation verbreitet (Dreyfus und Rabinow 1987, Kap. 4). Damit wird auch das Projekt einer theorieorientierten, sozialwissenschaftlichen Ethnologie obsolet (siehe Foucault 1977: 102ff.). Was übrigbleibt, sind Bibliotheken von Monographien, in denen dokumentiert wird, wie die Akteure in dieser historischen Situation auf dem pazifischen Atoll X oder im afrikanischen Dorf Y zu Werkzeugen der Entfaltung des einen oder anderen Diskurses werden (siehe z.B. Abu-Lughod 1990). Mit dieser Entwicklung hin zu einem „glücklichen Positivismus“, wie sich Foucault an einer oft zitierten Stelle ausgedrückt hat (1991: 44), wird das wissenschaftliche Programm der Ethnologie auf eine „Ethnographie des Partikularen“ verkürzt und das Sammeln fremdkultureller Schmetterlinge erneut zu ihrer vordringlichsten Aufgabe.

Wie könnte ein Kulturbegriff formuliert werden, der die Probleme des klassischen überwindet, ohne in die Aporien der Diskurstheorie zu fallen? Dazu möchte ich nun einige vorläufige und explorative Gedanken formulieren. Dabei kann es nicht darum gehen, eine bereits ausgearbeitete Theorie oder gar ein neues Paradigma zu entwerfen, sondern lediglich darum, mögliche Ausgangspunkte weiterführender Überlegungen zu skizzieren.

### *III. Kultur als Kompromiß*

Ich werde Kultur als einen offenen und instabilen Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen definieren, der bei einer Kompromißbildung zur Abschließung sozialer Gruppen führt. Drei eng miteinander verwobene Aspekte sind der Reihe nach zu diskutieren, nämlich erstens die verinnerlichte Kultur eines Individuums, welche als Voraussetzung diesen Aushandlungsprozeß ermöglicht; zweitens die allgemein verbindlichen Vorstellungen über die Beschaffenheit der Welt, also das Resultat dieses Prozesses; und drittens jene kulturellen Praktiken, welche die Grenzen der sozialen Gruppe markieren, innerhalb derer der Aushandlungsprozeß stattfindet.

#### 1. Verinnerlichte Kultur: Habitus

Zur Analyse der verinnerlichteten Kultur greife ich auf Pierre Bourdieus Habitusbegriff zurück, um anstelle des übersozialisierten Individuums oder des allesdurchdringenden Diskurses den strategisch handelnden Menschen zu setzen. Bourdieu geht von einer ungleichen Verteilung von ökonomischen, politischen und auch kulturellen Ressourcen aus, also von einer gesellschaftlichen Struktur. Die einzelnen Individuen internalisieren ihre soziale Lage, indem sie einen auf diese zugeschnittenen Habitus herausbilden. Unter Habitus versteht Bourdieu ein System von Prädispositionen, das Handlungen, Wahrnehmungen und Interpretationen hervorbringen kann (Bourdieu 1987, Kap. 3). Es besteht aus einem Repertoire von Handlungszielen und gedanklichen Grundmustern, die sich im Laufe des Lebens sedimentieren oder eben habitualisieren. Der Bourdieusche Habitusbegriff läßt sich empirisch konkretisieren, indem er mit der Schematheorie in Verbindung gebracht wird, die in der neuen kognitiven Ethnologie eine große Rolle spielt. Schemata sind Modelle von prototypisch vereinfachten Welten, als Netzwerke miteinander verknüpfter Bedeutungen organisiert. Sie werden im Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsprozeß selektiv aktiviert.<sup>10</sup> Als verinnerlichte Form von Kultur kommen sie dem nahe, was die Annales-Schule als Mentalität bezeichnet.

Die Handlungs- und Denkschemata werden nicht von außen als „gesellschaftliche Zumutung“ an ein Individuum herangetragen, wie es das Modell des übersozialisierten Individuums suggeriert. Denn es „spielt“ nicht eine von der Gesellschaft entworfene Rolle, sondern verinnerlicht eine Matrix, die aus dem eigenen Lebenszusammenhang über Lernprozesse erst aufgebaut wird. Allerdings ist die Bourdieusche Konzeption

---

<sup>10</sup> Vgl. d'Andrade (1992), d'Andrade und Strauss (1992), Bloch (1991) sowie die Beispiele von Forschungen in Dougherty (1985).

in einem entscheidenden Punkt zu modifizieren. Denn sie beinhaltet die Vorstellung, daß der Habitus die Menschen dazu bringt, das zu wollen, was ihnen gemäß ihrer sozialen Lage zukommt, indem er Wahrscheinlichkeiten internalisiert und so die Not als Tugend erscheinen läßt. Dies läuft wiederum auf ein totalisierendes Kulturverständnis hinaus – nun in der Form einer Ideologietheorie (vgl. z.B. Bourdieu 1991: 58-61). Statt dessen ist davon auszugehen, daß der Habitus nach Maßgabe einer kulturunabhängigen und allgemein menschlichen Fähigkeit gebildet wird, Kosten und Nutzen gegeneinander abzuwägen und dabei die eigenen Interessen wahrzunehmen. Die Wahrnehmung dessen, was einem nützt, hängt tatsächlich von ersten Anpassungen an kulturelle Setzungen und die eigene gesellschaftliche Position ab, denn diese Vorgaben werden ja im Habitus inkorporiert. Die Handelnden sind jedoch fähig, mit Hilfe dieser universalen Kompetenz, die sich nicht in habituellen Dispositionen auflöst, ihre eigene Situation kritisch einzuschätzen und Strategien zu entwerfen, welche von den vorgegebenen kulturellen Mustern abweichen (dazu Wimmer 1995b, Kap. 2). Diese Fähigkeit ist auch für den Prozeß des Aushandelns normativer Ordnungen von großer Bedeutung, wie wir noch sehen werden. Der modifizierte Habitusbegriff soll es erlauben, zwischen einer Theorie des zweckrationalen Handelns und dem Modell normativ-kultureller Prägung zu vermitteln, also gleichsam zwischen der *Skylla* des Materialismus und der *Charybdis* des Idealismus hindurchzusteuern.

## 2. Öffentliche Kultur: Kollektive Repräsentationen

Damit wäre die verinnerlichte Kultur als Voraussetzung des Prozesses des Aushandelns von Bedeutungen diskutiert worden. Nun ist dieser Aushandlungsprozeß selbst zu fokussieren. Über die habituellen Schemata werden entsprechend unterschiedlichen sozialen Lagen verschiedene Klassifikationen und Weltdeutungen hervorgebracht. Die Akteure sind jedoch auch in einem Kommunikationsfeld aufeinander bezogen und eruieren jene Elemente, in denen alle ihre langfristigen Ziele wiedererkennen können. Es hängt also von der Möglichkeit einer Interessenkonkordanz ab, ob sich dabei Grundregeln des symbolischen Prozesses herausbilden. Auf solche Fixpunkte der Weltauslegung können sich alle Beteiligten in für sie sinnhafter Art und Weise beziehen, weil sich einige mit ihrer sozialen Lage verbindbare Interessen in dieser Sprache formulieren lassen. Dies nenne ich einen „symbolischen Gesellschaftsvertrag“ oder, vielleicht weniger mißverständlich, einen kulturellen Kompromiß. Wir haben es nun nicht länger mit verinnerlichter Kultur zu tun, sondern mit Normen, sozialen Klassifikationen und Weltdeutungsmustern, also mit dem, was Emile Durkheim kollektive Repräsentationen nannte. Ein derartiger Kompromiß gründet auf der Zustimmung aller durch eine gemeinsame Öffentlichkeit aufeinander bezogenen Akteure, da moralische Kategorien und soziale Klassifikationen für gültig befunden und für wahr genommen werden müssen. Diese Auffassung drängt sich jedenfalls dann auf, wenn man auf ein Theorem des falschen Bewußtseins verzichtet und statt dessen davon ausgeht, daß eine nicht vollständig durch die Kultur geprägte Wahrnehmungsfähigkeit der Akteure gegeben ist.

Diese Konzeption läßt sich verdeutlichen, indem der Begriff des Aushandelns sowie jener der Zustimmung expliziert und in den dazugehörigen theoretischen Kontext

gestellt werden. Ich beginne mit jenen Aspekten des Prozesses der Konsensbildung, die sich empirisch direkt beobachten lassen: Im alltäglichen Umgang der Akteure werden Situationsdefinitionen, Rollenzuweisungen, Handlungspläne und Normen des zwischenmenschlichen Verkehrs ausgehandelt. Es ist diese Ebene der Koordination von Weltdarstellungen, welche die Ethnomethodologie ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt hatte. Ihre Protagonisten spitzten allerdings diese Perspektive in merkwürdiger Konsequenz zu, indem sie die Möglichkeit situationsübergreifender Übereinkunft, eines institutionalisierten Konsenses über die gültigen Regeln des Handelns und Darstellens, verleugneten (siehe z.B. Garfinkel 1967: 33). Für Garfinkel ist Konsensbildung immer nur lokal, fragmentarisch, hinfällig und prekär. Kulturelle Normen und Regeln existieren nur als Schein, d.h. als problematischer Augenblickskonsens über eine Situation, den interaktiv aufeinander bezogene Akteure miteinander eingehen, ohne dessen wirkliche Entstehungsbedingung, die „formalen Strukturen der praktischen Handlungen“, reflexiv einholen zu können (Garfinkel und Sacks 1976: 164). In ähnlicher Art und Weise verfährt die sogenannte „dialogic anthropology“, welche im Anschluß an Bakhtin und andere Literaturwissenschaftler untersuchen will, „how shared culture emerges from [dialogic] interaction“ (Mannheim und Tedlock 1995: 2).<sup>11</sup>

Wird das Okkasionelle derart verabsolutiert, so gerät aus dem Blickfeld, daß die lokalen und situativen Übereinkünfte – aus der Beobachterposition und über einen größeren Zeitraum hinweg betrachtet – genügend Gemeinsamkeiten in ihren Ausprägungen aufweisen, um sie als Realisierungen eines durchgängigeren Musters rekonstruieren zu können, nämlich, wie noch zu zeigen sein wird, als Variationen über ein Schema, das die Grenzen des Raums sinnvoller Übereinkünfte definiert (vgl. Bourdieu 1976: 149ff.). Daß dieses Muster lediglich in lokalen Variationen „wirklich“ existiert, indem es in konkreten Interaktionssequenzen zwischen Individuen angerufen wird, erscheint nur aus der Perspektive eines überzogenen Begriffsrealismus problematisch. Ein kultureller Kompromiß meint in dem hier vertretenen Verständnis also einen über den generierenden und offenen Entstehungsprozeß hinaus bestehenden Konsens über die Geltung von Normen, Klassifikationen und Weltdeutungsmustern. Die Forschungen von Robert Bellah und seinen Mitarbeitern zeigen, daß sich derartige Leitplanken des Verbindlichen selbst in hochmodernen Gesellschaften wie den USA der achtziger Jahre ausmachen lassen – im konkreten Fall bestehen sie aus der Dreifaltigkeit „Leistung“, „Freiheit“, „Gerechtigkeit“ (Bellah et al. 1992).

Der Begriff des Konsens baut also auf jenem der Anerkennung normativer Geltungsansprüche auf. Wie können wir diese Zustimmung konzeptualisieren, ohne den Boden einer an der Empirie orientierten Sozialwissenschaft zu verlassen und zu einer normativen Vertragstheorie abzuheben? Und wie kann der Tatsache Rechnung getragen werden, daß diese Zustimmung immer durch Bezugnahme auf bereits internalisierte Normen erfolgen muß? Das „nicht-kontraktuelle Element des Kontraktes“, wie es Durkheim formulierte, muß so begriffen werden, daß die kollektive und jedem individuellen Handeln vorgängige Verbindlichkeit des Kulturellen nicht zum Ausdruck eines eigenständigen, überindividuellen Seins wird (vgl. König 1961). Eine ontogene-

<sup>11</sup> Die Parallelen zur Ethnomethodologie werden von den Vertretern der „dialogic anthropology“ selbst anerkannt. Allgemein zur Bedeutung der Ethnomethodologie in der Ethnologie siehe Watson (1991).

tische Betrachtungsweise könnte hier den Weg weisen. Ich werde diese Betrachtung anhand einer Diskussion der Meadschen Sozialisationstheorie entwickeln und damit gleichzeitig das revidierte Konzept des Habitus weiter zu konkretisieren versuchen.

Mead zeigt, wie das Individuum über den Mechanismus der Einstellungsübernahme „die Institutionen [der] Gemeinschaft in sein eigenes Verhalten hereinnimmt“ (Mead 1968: 204f.). Dies geschieht zunächst einmal dadurch, daß die Sanktionsdrohungen der Eltern für das eigene Verhalten bestimmend werden, weil ihre Beurteilungen antizipiert werden. Diesem rein auf Anpassung und Kostenminimierung ausgerichteten Prozeß folgt eine weitere Phase, während der die elterlichen Normen als Teil umfassenderer gesellschaftlicher Verbindlichkeiten erkannt werden, indem diese Normen der Perspektive des „generalisierten Anderen“, d.h. der gesamten Bezugsgruppe zugeordnet werden. Wiederum mittels Einstellungsübernahme wird die Geltung und Gültigkeit der normativen Ordnung über den reinen Sanktionsmechanismus hinaus auch für das eigene Verhalten anerkannt und ein entsprechendes kognitives Schema aufgebaut.

Diese Anerkennung und Zustimmung zu einer normativen Ordnung erfolgt jedoch keineswegs selbstverständlich und automatisch – wie Mead mit seiner Variante des „übersozialisierten“ Individuums und Bourdieu in seiner Theorie des Habitus implizieren. Dies zeigen beispielsweise Generationenkonflikte in verschiedenen Gesellschaften. Eine Norm wird vielmehr nur dann als gültig anerkannt, wenn sie „im Hinblick auf eine jeweils regelungsbedürftige Materie die Interessen *aller* Betroffenen berücksichtigt und den Willen, den *alle* im jeweils *eigenen* Interesse *gemeinsam* bilden könnten, als Willen des ‚verallgemeinerten Anderen‘ verkörpert“, wie es Habermas (1981: 64) in seiner Rekonstruktion des Meadschen Theorieentwurfs formulierte. Kommt eine Verhaltenserwartung oder Klassifikation den wahrgenommenen eigenen Interessen nicht so entgegen, daß diese in bezug auf sie formulierbar wären, so werden sie zwar vielleicht routinemäßig befolgt, aber deshalb noch nicht als legitim und gültig betrachtet.

Das Theorem des kulturellen Kompromisses nimmt also deskriptiv einen Aspekt von Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns auf, nämlich die Einsicht, daß Normen und Werte in einem Verhandlungsprozeß argumentativ begründet werden können und damit prinzipiell hinterfragbar sind. Allerdings ist dies – entgegen der Habermas'schen Konzeption – nicht nur möglich, wenn die Strukturen der Lebenswelt wie in modernen Gesellschaften „rational ausdifferenziert“ sind. Neuere Studien über politische Rhetorik in traditionellen Gesellschaften (Paine 1981; Bloch 1975) sowie eine lange Reihe rechtsethnologischer Arbeiten zu Streitschlichtungsverfahren (siehe zuletzt Caplan 1995; vgl. auch Strathern 1985) zeigen in aller Deutlichkeit, daß sich die Geltung einer Norm nicht nur durch Inbezugnahme auf universale Rationalitätsstandards, sondern dank der Tatsache kultureller Heterogenität auch kulturimmanent anzweifeln läßt, wie noch ausgeführt werden soll. Für den Moment genügt es festzuhalten, daß wir im Gegensatz zu Habermas nicht daran interessiert sind, die Kritisierbarkeit von Werten zum Ausgangspunkt einer Rettung des universalistischen Projektes zu machen. Es geht lediglich um das Argument, daß die Akteure auch in vorindustriellen Gesellschaften nicht Gefangene im Gehäuse ihrer eigenen kulturellen Tradition oder in einer diskursiven Zwangsjacke sind.

Der Begriff des „symbolischen Gesellschaftsvertrages“<sup>12</sup> soll also auf die Verhandbarkeit und Wandlungsfähigkeit des Kulturellen hinweisen und damit totalisierende Kulturkonzepte relativieren, ohne andererseits beim Okkasionalismus interaktionistischer Ansätze zu landen. Allerdings stellt sich die Frage, wieso diese Kompromißformeln überhaupt symbolischen Charakter aufweisen. Meiner bisherigen Argumentation zufolge würde ja ein einfacher Aushandlungsprozeß genügen. Es ließe sich aber im Anschluß an die Sprechakttheorie zeigen, daß es gerade die semantische Überdichte und mehrseitige Anschlußfähigkeit von Symbolen erlaubt, sich aus unterschiedlichen Interessenlagen heraus zumindest aufs Mehrdeutige zu verständigen.<sup>13</sup>

Dies soll das erste Beispiel für einen solchen kulturellen Kompromiß verdeutlichen, die nationalistische Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften. Dazu gehört einmal die inzwischen sprichwörtliche „imagined community“ (Benedict Anderson), die Vorstellung einer auf gemeinsamer Herkunft und geschichtlicher Erfahrung beruhenden nationalen Schicksalsgemeinschaft. Weiter stellt das unmittelbare Umfeld einer Siedlungsgemeinschaft mit dem Geflecht von Freundschafts-, Verwandtschafts- und Be-

12 Die Begründer der politischen Philosophie der Aufklärung verstanden unter dem Gesellschaftsvertrag meist kein historisches Ereignis, sondern ein legitimationstheoretisches Konstrukt. Dieses bildete den Kern einer normativen, nicht einer empirisch-deskriptiven Theorie; auch die aktuelle Debatte um die Schriften von Buchanan, Rawls und Nozick wird im wesentlichen moralphilosophisch und legitimationstheoretisch geführt. Die kontrafaktische Rekonstruktion eines Gesellschaftsvertrages soll begründen, welche Herrschaftsformen und politischen Institutionen vernünftigerweise als legitim erachtet werden dürfen (vgl. überblickshalber Koller 1986). Hier soll nur vage an diese Konzeption angeknüpft und der Begriff nicht normativ, sondern deskriptiv verwendet werden. Deshalb sind weder die Konstruktion eines Urzustandes noch das Theorem der vorgesellschaftlichen Rationalität noch die ordnungspolitischen Schlußfolgerungen einzelner zeitgenössischer Vertragstheoretiker zu übernehmen.

Als „Gesellschaftsvertrag“ bezeichne ich die aus unterschiedlichen Interessenlagen heraus erfolgende Zustimmung zu und deshalb Legitimität einer gesellschaftlichen Ordnung, ohne damit zu implizieren, daß diese Ordnung vernunftrechtlich begründbar sei – im Gegenteil: Die Zustimmung erfolgt aufgrund der Abwägung der je variierenden, nicht der universalen Interessen von Individuen und sie erfolgt unter Bezugnahme auf bereits durch gesellschaftliche und kulturelle Erfahrungen vorgeformter, meist habitualisierter Bewertungsmaßstäbe (den „nicht-kontraktuellen Elementen des Kontraktes“), nicht nach Maßgabe einer abstrakten Rationalität. Jedes institutionelle Arrangement, das nicht alleine durch Gewalt aufrechterhalten wird, enthält also Aspekte eines „impliziten Gesellschaftsvertrages“ (vgl. Ballestrem 1986). Elemente einer soziologisch gewendeten Vertragstheorie finden sich auch bei Scott (1990), in den Arbeiten einiger Historiker der frühen Neuzeit (siehe Burke 1992a: 87, 157) sowie in der Dialogtheorie (Dermott und Tylbor 1995).

13 Die neuere Sprechakttheorie untersucht u.a., welche Rolle Symbolisierungen in Kommunikationssituationen mit Machtgefällen spielen. Gemäß Brown und Levinson wird eine Symbolisierung dann gebraucht, wenn zwischen den Interaktionspartnern eine große soziale Distanz besteht und das Machtgefälle ausgeprägt ist. Dann wird die sogenannte konversationale Implikatur verwendet: Das heißt der Mächtigere macht gegenüber dem Untergebenen die Aussage x, impliziert aber, daß dieser versteht, daß er eigentlich y tun soll. Dies soll den Gesichtsverlust des Abhängigen vermeiden helfen. Solche Implikaturen können sich, wie der Anthropologe Ivo Strecker (1988) gezeigt hat, mit der Zeit verfestigen und standardisieren, so daß der Kommunikationsprozeß symbolisch überformt wird. Symbolisierungen machen aber auch dann einen Sinn, wenn Uneindeutigkeit die einzige Möglichkeit darstellt, um die unter Umständen gegensätzlichen Interessen von Gruppen, die durch eine gemeinsame Öffentlichkeit miteinander verbunden sind, in den Hintergrund treten zu lassen und eine Sprache zu finden, die ein semantisches Feld mit verschiedenen Deutungsmöglichkeiten eröffnet.

rufsverbindungen nicht länger den alleinigen Horizont der Solidaritätserwartungen dar, sondern nun wird die Idee gegenseitiger Verbundenheit und Fürsorge auch auf die nationale Großgruppe übertragen. Der außerordentliche Erfolg dieses nationalistischen Selbstbildes ist weniger als funktionales Korrelat zunehmender gesellschaftlichen Differenzierung oder als Ergebnis der bürgerlichen Machtergreifung zu interpretieren. Er verdankt sich vielmehr einem Interessenkompromiß zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, nämlich einem Tausch von politischer Loyalität gegen soziale Sicherheit und politische Teilhabe. Denn die bürokratische Elite kann im Namen der Nation und der Sorge für das Wohl der Bürger ihren Machtbereich immer weiter ausdehnen. Die Bevölkerung andererseits appelliert an die Vorstellung der nationalen Solidargemeinschaft, um Rechte auf politische Mitbestimmung, freie Schulbildung sowie schließlich auch wohlfahrtsstaatliche Leistungen einzufordern. In der nationalistischen Sprache lassen sich beider Interessen formulieren (Wimmer 1996a; 1996b). Gerade weil in der nationalstaatlichen Ordnung eine Vielzahl von Gruppierungen aufeinander bezogen werden, muß der Nationalismus ideologisch arm und diffus bleiben, denn nur dank seiner ausgeprägten Polysemie und Primitivität kann er aus den unterschiedlichsten Interessenpositionen Sinn machen. Vielleicht ließe sich durch diese Betrachtung eines der Paradoxa des Nationalismus auflösen (vgl. Elwert 1989) – nämlich daß die geschichtsmächtigste Ideologie der Moderne gleichzeitig ihre inhaltlich ärmste ist.

Präziser und symbolisch reichhaltiger sind dagegen jene kulturellen Kompromisse, die in kleineren sozialen Zusammenhängen formuliert werden – eine Tatsache, der Durkheim (1988: 348ff.) in seiner Theorie der Arbeitsteilung eine zentrale Rolle zumaß. Ein Beispiel dafür ist jene Konstruktion von Gemeinschaft, wie sie unter der indianischen Bevölkerung Mexikos und Guatemalas bis vor wenigen Jahrzehnten Gültigkeit hatte: Die eigene Gemeinde bildet das Zentrum der moralischen und geographischen Welt. In der Mitte dieser sozialen Insel liegt das Dorf. Gemäß diesem Idealbild bestehen keine Konflikte zwischen den Bewohnern, sie sind in Armut solidarisch und leben in Frieden miteinander unter der Obhut ihrer Weisen, welche für eine ausgeglichene Beziehung zu den Göttern und Naturmächten sorgen. Der Dorfheilige symbolisiert das gemeinsame Interesse aller, die Idee der Schicksalsgemeinschaft in einer feindlichen und durch mancherlei Unsicherheiten geprägten Welt. Diese Konzeption erlaubt es einerseits der Dorfelite, Konkurrenten mit dem Argument von der sozialen Insel fernzuhalten, sie hätten als Nichtdazugehörige kein Recht darauf, sich in der Gemeinde zu etablieren. Weiter gehört zum kulturellen Kompromiß, daß die übrigen Gemeindeglieder der Dorfelite politische Loyalität schulden. Sie können aber umgekehrt darauf pochen, daß die Loyalitätsverpflichtung nur gilt, solange die Dorfelite ihrer Pflicht nachkommt, sich zum Wohle der Gemeinschaft einzusetzen und das Solidaritätsgebot Ernst zu nehmen (siehe Wimmer 1995b, Kap. 4; 1995e).

### 3. Soziale Schließung und kulturelle Distinktion

Beide Beispiele zeigen, daß kulturelle Kompromisse auch die Grenzen zwischen denen definieren, die sich an ihm beteiligen, und jenen, welche außerhalb seines Geltungsbereiches stehen. Damit ist der dritte Aspekt des Kulturellen angesprochen. Kulturelle

Kompromißfindung ist mit einem Prozeß der sozialen Schließung verbunden, um einen Begriff Max Webers (1922: 23ff.) zu verwenden, mit der Ausgrenzung der Nicht-dazugehörigen, der Distanzierung und Absetzung vom Fremden. Prozesse sozialer Schließung können zur Bildung von Klassen, von Nationen, Ethnien, Subkulturen oder Geschlechtergruppen führen. Häufig werden die Grenzen zwischen „Uns“ und „Ihnen“ durch kulturelle Alltagspraktiken sichtbar gemacht, etwa durch das Tragen einer Tracht auf dem sonntäglichen Markt, auf dem die Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen zusammenkommen, durch den „guten Geschmack“, dank dessen sich die alteingesessene Oberschicht von den Parvenüs abzugrenzen vermag, durch einen bestimmten Wissenschaftsjargon, der nur den Ethnologen verständlich ist.

Wenn diese Distinktionspraxis zum Kernelement des Wir-Gefühls einer Gruppe wird und sie sich als historische Abstammungsgemeinschaft versteht, also als Menschen gleicher Kultur und Herkunft, sprechen wir – wiederum in der Weberschen Begriffstradition – von Ethnien (Elwert 1989a; Erikson 1993, Kap. 1). Sie unterscheiden sich bezüglich ihres objektiven kulturellen Inventars – nun im Sinne des klassischen Kulturbegriffes – unter Umständen nicht entscheidend. Vielmehr ist es häufig so, daß gerade Ethnien mit ähnlicher Lebensweise in besonders markanter Art und Weise ihre Unterschiedlichkeit in Szene setzen, beispielsweise durch Kleidung oder die Betonung einzelnen Brauchtums. Sie verhelfen auf diese Weise der ethnologischen Vision von der Welt als Mosaik von Kulturen zu einer verführerischen Plausibilität. Ethnien mit einem Wir-Gefühl und Gruppen gleicher Kultur decken sich also nicht notwendigerweise, wie Frédéric Barth (1969) gezeigt hat – entgegen dem romantischen Volksbegriff, den die Völkerkunde beerbt und in ihr Kulturkonzept übernommen hatte (Mühlmann 1954: 165). Die Ethnizitätsproblematik ist deshalb unter der Perspektive sozialer Abschließungsprozesse zu analysieren, und nicht als Ausdruck einer kulturellen Differenz zu werten (Elwert 1989b; Erikson 1993; Wimmer 1994a, 1994b, 1995b, 1995c).

Ich habe drei verschiedene, eng miteinander verwobene Aspekte von Kultur unterschieden. Die Voraussetzung für den Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen stellt die verinnerlichte Kultur dar, ein System habitueller Dispositionen oder dem, was Mentalität genannt wird. Hier zeigt sich das Kulturelle auf der individuellen und kognitiven Ebene. Auf der kollektiven und symbolischen Ebene finden wir Vorstellungen über die Beschaffenheit der sozialen Welt, über Recht und Unrecht, Heiliges und Profanes, also die kollektiven Repräsentationen. Ein derartiger kultureller Kompromiß stellt sich ein, wenn alle in einer Arena aufeinander bezogenen Akteure ihre langfristigen Interessen in der gemeinsamen Symbolik formulieren können. Als kulturelle Konsequenz dieses Prozesses der Kompromißfindung habe ich jene Elemente der alltäglichen Lebensführung identifiziert, welche die Grenzen zwischen jenen, die sich an einem Basiskompromiß beteiligen, und denen, die aus ihm ausgeschlossen bleiben, sichtbar machen und bestärken sollen. Wollen wir das bisher Gesagte auf eine Kurzformel bringen, so wäre Kultur als ein offener und instabiler Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen zu definieren, der kognitiv kompetente Akteure in unterschiedlichen Interessenlagen zueinander in Beziehung setzt und bei einer Kompromißbildung zur sozialen Abschließung und entsprechenden kulturellen Grenzmarkierung führt.

#### IV. Ansätze zu einer Pragmatik der kulturellen Produktion

Diese Formel zeichnet sich zugegebenermaßen nicht gerade durch Schlankheit und Eleganz aus, wäre aber zumindest als analytisches Werkzeug nützlich, wenn gezeigt werden könnte, daß sich dank ihrer Hilfe die Schwierigkeiten des klassischen Kulturkonzepts sowie jene des Foucaultschen Diskursbegriffs auflösen lassen. Der Reihe nach sollen wiederum das Problem der Heterogenität und Konfliktivität der kulturellen Ordnung, das Problem der Macht sowie schließlich jenes des kulturellen Wandels diskutiert werden.

##### 1. Heterogenität: Variationen über Schemata

Jede Gruppierung und jedes Individuum versucht ständig, den kulturellen Kompromiß so zu interpretieren, daß die eigenen Ansprüche als gerechtfertigt, das eigene Tun als moralisch und der eigene Nutzen als Allgemeinwohl erscheinen. Dem liegt nicht immer eine bewußte Täuschungs- oder Überzeugungsabsicht zugrunde. Es handelt sich vielmehr um die grundlegende Tatsache der sozialen Perspektivität, welche seinerzeit im Zentrum der Wissenssoziologie stand (vgl. Hannerz 1993b, Kap. 3). Sie wird durch jene Selektivität der Wahrnehmung hervorgebracht, die der Habitus steuert. So entstehen Variationen über Themen, die jeder kulturellen Ordnung den Charakter eines konfliktiven und doch strukturierten Prozesses verleihen. Es ist gerade diese Vielgestaltigkeit und Heterogenität des Kulturellen, für welche die klassische Kulturtheorie keinen Begriff hatte und welche umgekehrt von der Ethnomethodologie sowie der „dialogic anthropology“ verabsolutiert wird.

Die These von der sozialen Perspektivität läßt sich vielleicht am besten mit einem Bild verdeutlichen. Der sozialstrukturelle Ort einer Person wirkt gleichsam als unsichtbarer Magnet unter einer Fläche, auf der sich die Späne der Gedanken verteilen. Dies kann anhand einer empirischen Detailstudie über verschiedene Versionen eines indianischen Ursprungsmythos illustriert werden. Sie berichten alle von der Besiedlung eines indianischen Dorfes durch die Urahnen (Wimmer 1995e). Je nach der Zugehörigkeit zu einer der beiden sich bekämpfenden Dorffraktionen wurde die Geschichte vom Erzähler so ausgestaltet, daß sich seine gegenwärtigen politischen Allianzen zum Klerus oder zu protestantischen Sekten, zu unterschiedlichen regionalen Politikern und anderen Dörfern im mythischen Geschehen widerspiegeln. Beide Versionen bewegen sich jedoch im Rahmen des bereits erwähnten Inselschemas, in beiden spielt die Idealvorstellung der solidarischen Gemeinde eine zentrale Rolle.<sup>14</sup>

Das Beispiel der mythischen Variation macht deutlich, daß die Rede vom kulturellen Kompromiß nicht auf einen Funktionalismus hinausläuft, der gesellschaftliche Konflikte aus der Analyse ausklammern muß. Ein kultureller Kompromiß schränkt lediglich den Möglichkeitshorizont ein, innerhalb dessen die sozialen Kämpfe argumentativ

<sup>14</sup> Mythen stellen also nicht einfach das berühmte „dogmatische Rückgrat primitiver Zivilisation“ dar, von dem bei Malinowski (1983: 90) die Rede ist. Sie sind nicht nur Abbilder und Rechtfertigungen sozialer Wirklichkeit, sondern interessengeleitete symbolische Praktiken, Teil des Versuches, sich die gemeinsame Geschichte für die eigenen Zwecke diskursiv anzueignen.

ausgetragen werden müssen und bestimmt auf diese Weise die Richtung mit, in welcher sich diese Kämpfe fortentwickeln. Max Weber hat dieses dialektische Wechselspiel an der oft zitierten Stelle in der Einleitung zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ auf den Punkt gebracht: „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die Weltbilder, welche durch Ideen geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegt“ (Weber 1920: 252). Häufig werden im Zuge solcher Auseinandersetzungen einzelne Elemente des Kompromisses neu gedeutet, indem ihr symbolischer Gehalt umgedreht, verschoben oder mit anderen Elementen zu einem neuen verdichtet wird (vgl. Turner 1967: 27-30; Harrison 1995). Aufständische Bauern interpretieren beispielsweise das allgemein akzeptierte Bild des „guten Königs“ um (Scott 1977), indem sie die Gestalt des königlichen Schutz- und Fürsorgeleiters mit einer religiösen Erlöserfigur verbinden und so das mythische Ideal eines Rettermonarchen schaffen, der eine neue und gerechtere Weltordnung bringen wird. Die Arbeiterbewegung und der heutige Feminismus haben, um zwei näherliegende Beispiele zu erwähnen, das liberale Postulat der Chancengleichheit auf die Gleichheit im Ergebnis hin radikalisiert.<sup>15</sup>

Dabei hängt es wiederum von der Interessenlage der Beteiligten ab, welche Elemente des kulturellen Kompromisses ausgewählt und wie sie uminterpretiert werden. Dies läßt sich am Beispiel des ethnischen Gegennationalismus in Mexiko zeigen. Der mexikanische Nationalismus wurde von einer neuen Staatsklasse formuliert, welche das Land nach den Wirren der Revolution der zwanziger Jahre politisch zu integrieren und zu beherrschen versuchte. Im Zuge dieser Integrations- und Assimilationsbemühungen entstand eine indianische Bildungselite, die sich bald in ihren Ansprüchen auf sozialen Aufstieg enttäuscht sah. Indianische Lehrer und Entwicklungspromotoren formierten daraufhin eine Protestbewegung und begannen, gegen die Hegemonialansprüche des Zentralstaates einen Nationalismus der indianischen Minderheiten ins Feld zu führen. Sie griffen aus dem geltenden „symbolischen Gesellschaftsvertrag“ die nationalistischen Elemente heraus, weil sich diese für eine uminterpretierende Aneignung am ehesten eigneten und aus ihrer Interessenposition am meisten Sinn machten. Denn politische und kulturelle Autonomie für die Minderheitsethniken zu fordern bedeutet auch, sich Arbeitsplätze etwa in neuen Instituten für Indianerkultur oder in den Parlamenten und Exekutiven zu schaffen, die den Indianern vorbehalten sein sollen (Wimmer 1993). Die bäuerlichen Bewegungen beispielsweise von Chiapas nehmen dagegen auf andere, nämlich die agrarrevolutionären und sozialreformerischen Aspekte des kulturellen Kompromisses Bezug (vgl. Wimmer 1995d).

## 2. Macht und Subkulturbildung

Damit befinden wir uns mitten in der Diskussion des Machtproblems, denn das Beispiel zeigt, daß symbolische Kompromisse eigene Machteffekte zeitigen können. Weil sie den Möglichkeitsspielraum der Argumentation einengen, zwingen sie Gruppen wie die indianischen Lehrer oder Bauern, welche bisher außerhalb des Horizontes eines

15 Vgl. zu diesen Prozessen der Umdeutung und Inversion auch Mach (1993), Guha (1983).

kulturellen Grundkompromisses standen und neu an die politische Öffentlichkeit treten, auf die dort verbindlichen Repräsentationen Bezug zu nehmen und sie auf diese Weise in ihrer Geltungskraft zu bestärken. Wessen Weltdeutungen nicht an das bisher Gültige zumindest anschließen, wird gar nicht verstanden und schnell an den Rand der Diskussion gedrängt. Die kulturellen Setzungen treten also jenen als äußerliche Macht entgegen, die von der Kompromißbildung ausgeschlossen und dessen Resultat doch unterworfen sind. In diesem eingeschränkten Sinne sind Macht und Diskurs tatsächlich so eng ineinander verschränkt, wie dies in der Foucaultschen Theorie vorgesehen ist. Vielleicht kann dies am besten anhand des sogenannten Kastensystems in Indien verdeutlicht werden. Wenn die Idee einer Hierarchie ritueller Reinheit allgemein akzeptiert wird, läßt sich zwar behaupten, daß der eigenen Kaste in Wirklichkeit ein viel höherer Rang zustünde (siehe z.B. Bailey 1969: 95-100). Aber es war für Kastenlose außerhalb dieses Systems hierarchischer Abstufung unmöglich, das Prinzip der Hierarchie öffentlich und grundsätzlich anzuzweifeln (dazu Moffat 1979).

Die Ausgeschlossenen werden deshalb jedoch nicht zu Gehilfen ihrer eigenen diskursiven Entmachtung. Denn gemäß der hier vertretenen Auffassung sind Diskurse nicht Subjekte eigener Ordnung, welche sich der Menschen zu bedienen vermögen. Vielmehr entwerfen die Individuen diskursive Strategien, um ihre wahrgenommenen Interessen zu vertreten. Die von der Öffentlichkeit verdrängten Gruppierungen entwickeln ihre eigenen Vorstellungen von Recht und Unrecht, ihre eigenen Weltdeutungen und Klassifikationen – sie können auch mittels Sanktionsgewalt nicht zur Anerkennung der Legitimität einer Ordnung gezwungen werden. Bei Begegnungen mit den Herrschenden mimen sie zwar vielleicht eine Zustimmung zur herrschenden Kultur. Aber in den sozialen Räumen, die ihnen allein zugänglich sind, formulieren sie jenen verborgenen Gegendiskurs, den der Politologe James Scott (1990) als „hidden transcript“ bezeichnet hat. Er findet sich in den Baracken oder Geheimbünden der Sklaven, den bäuerlichen Volkskirchen, in denen millenaristische Utopien entworfen werden, den Menstruationshütten melanesischer Frauen, den Slums der Großstädte der ersten und dritten Welt. Das in diesem Umfeld „ausgehandelte“ kulturelle Muster kann wiederum als „symbolischer Gesellschaftsvertrag“ bezeichnet werden. Ihm kommt nun allerdings beschränkte, nämlich subkulturelle Geltung zu. Subkulturelle Ausdifferenzierungen finden immer dann statt, wenn sich die langfristigen Ziele einer Gruppe nicht länger in der Sprache einer allgemein verbindlichen Symbolik formulieren lassen, weil aufgrund eines allzu großen Machtgefälles keine gemeinsame Interessen (mehr) bestehen, die eine Kompromißbildung erlauben würden.<sup>16</sup>

16 Daß sich ein umfassender kultureller Kompromiß nur einstellt, wenn genügend gemeinsame Interessen vorhanden sind, läßt sich auch handlungstheoretisch begründen (vgl. die diesbezügliche Analyse des Machtproblems von Riches 1985): Alle Beteiligten können in der Sprache der gemeinsamen Weltklassifikationen und normativen Setzungen ihre langfristigen Ziele formulieren und ihre kurzfristigen Interessen durch voneinander abweichende Interpretationen vertreten. Wenn sich die Machtbalance zuungunsten der Untergebenen verschiebt, entsteht ein antagonistisches Kräftefeld, das eine symbolische Kompromißbildung verunmöglicht.

Verschiebt sich die Machtbalance jedoch vollständig zugunsten der Herrschenden, bietet keine Gegenelite Allianzen an, stehen keine unkontrollierten sozialen Räume zur Verfügung, sind keine andere Informationen zugänglich als jene, welche die Mächtigen verbrei-

### 3. Kultureller Wandel

Mit Hilfe dieser Begrifflichkeit läßt sich nun auch das vierte Problem des klassischen Kulturbegriffs angehen, dasjenige des kulturellen Wandels. Ein kultureller Konsens stellt einen Kompromiß in einer spezifischen Interessenkonstellation dar und spiegelt deshalb ein gewisses Kräfteverhältnis zwischen den beteiligten Gruppen wider. Wenn sich dieses Kräfteverhältnis verändert,<sup>17</sup> entwickeln die Individuen gemäß der veränderten Ressourcenlage neue Strategien und Wahrnehmungen. D.h. die habituellen Dispositionen der Individuen produzieren neue Variationen über die bisher gültigen kulturellen Themen, welche jedoch an die bestehenden habituellen Schemata „anschließen“ und so dem kulturellen Prozeß eine gewisse Kontinuität und einen charakteristischen „Stil“ verleihen. Die veränderten Kräfteverhältnisse führen zur Umgestaltung des kulturellen Kompromisses, weil sich die Durchsetzungschancen in den Auseinandersetzungen um diese kulturellen Regeln zu Gunsten der einen oder anderen Gruppe verschoben haben. So lösen sich bestehende kulturelle Kompromisse auf, weil sie aus der veränderten Interessenlage und damit Wahrnehmungsperspektive für die eine oder andere Gruppe keinen Sinn mehr ergeben, und es bilden sich Subkulturen oder gar eigentliche Gegenkulturen aus. Es können aber auch neue „symbolische Gesellschaftsverträge“ entstehen, gemäß den sich nun ergebenden Interessenkonordanzen und Möglichkeiten der Kompromißbildung. Entsprechend lösen sich soziale Gruppen auf und neue schließen sich nach erfolgter Konsensbildung ab und markieren ihre Grenzen, indem sie geeignete kulturelle Praktiken erfinden oder alte Distinktionselemente umdefinieren.

Im historischen Prozeß lassen sich dabei gewisse Muster beobachten. Die Verschiebungen im Machtgefüge führen zu einer Zuspitzung der Konflikte, so daß an den verschiedensten gesellschaftlichen Orten Gegenkulturen aufblühen, bis der kulturelle Kompromiß unter dem Ansturm unterschiedlichster Geltungsansprüche zerbricht. Die Stabilisierung einer neuen Interessenkonstellation ermöglicht es schließlich, die Bedeutungshorizonte um gemeinsame Bilder zu reorganisieren, dem Kern einer zukünftig verbindlichen Weltauslegung. Über den Zeitverlauf betrachtet kommt es also zu einem Strukturzyklus der Ausbreitung, des krisenhaften Zerfalls und der Neuformulierung einer symbolischen Ordnung.<sup>18</sup>

---

ten, und besteht die einzige Möglichkeit, aus der Situation der Unterwerfung zu entkommen, darin, sich ihrer Gunst zu versichern: unter diesen Bedingungen totaler Macht (die von Newby 1975 und Scott 1990 spezifiziert worden sind) wird selbst die Formulierung eines Gegendiskurses erschwert und die Unterworfenen tendieren dazu, die kulturellen Konstruktionen der Mächtigen zu übernehmen. Denn in diesem Grenzbereich des Totalitären entspricht es den wahrgenommenen Interessen der Handelnden, ihre Vorstellungen soweit als möglich jenen der Allmächtigen anzupassen, um in der Antizipation ihrer Erwartungen die eigenen Überlebenschancen zu erhöhen. Es handelt sich m.a.W. um eine Konstellation, welche dem herrschenden Diskurs tatsächlich jene alles durchdringende Machtentfaltung erlaubt, die der frühe Foucault in Gefängnissen oder Irrenanstalten beobachtet hatte. Als Exemparfall totalitärer Institutionen können die Konzentrationslager der Nationalsozialisten (Sofsky 1993) gelten.

17 Derartige sozialstrukturelle Verschiebungen werden durch die kumulierten beabsichtigten und unbeabsichtigten Handlungsfolgen hervorgerufen (dazu Wimmer 1995b, Kap. 7.3).

18 Daß sich kultureller Wandel mit Hilfe dieses Modells in vergleichende Theorien mittlerer Reichweite fassen läßt, habe ich in einer Arbeit über das indianische Mittelamerika seit dem

V. Ethnologie – eine Sozialwissenschaft

Die Reformulierung des Kulturbegriffs zielte darauf ab, die Einsicht der Foucaultschen Diskurstheorie zu bewahren, daß „Kultur“ aus diskursiven Praktiken mit eigenen Realitätseffekten hervorgeht und nicht als festes Gefüge von Normen und Werten zu interpretieren ist, wie es der klassische Kulturbegriff vorsah. Andererseits ist diesen Diskursen nicht jene Zaubermacht zuzuschreiben, über die sie in manchen postmodernen Theorieentwürfen gebieten. Vielmehr hängen kulturelle Praktiken in präzise bestimmbarer Weise mit den Absichten strategisch handelnder Individuen und mit sozialstrukturellen Vorgaben zusammen. Weil wir einen Begriff von dieser Beziehung zwischen Kultur und den nichtkulturellen Aspekten des Gesellschaftlichen haben, wird es möglich, den Regelmäßigkeiten im kulturellen Geschehen auf die Spur zu kommen und den neuen ethnographischen Partikularismus zu vermeiden.

Was bedeutet diese Konzeption im Hinblick auf die gegenwärtige Renaissance des Kulturbegriffs? Aus der Perspektive eines prozeß- und konfliktorientierten Ansatzes macht es wenig Sinn, die Welt als Patchwork klar voneinander abgegrenzter Kulturen darzustellen. Weit angebrachter ist das Bild einer kulturellen Landschaft der kontinuierlichen Übergänge, das Tim Ingold (1993: 226ff.) kürzlich entworfen hat (vgl. auch Firth 1992; Drummond 1980). In dieser Landschaft sind wohl topographische Strukturen und Brüche auszumachen, weil sich die Menschen an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen befinden. Die Topographie wird aber immer wieder neu umgestaltet, wenn gesellschaftliche Machtverschiebungen Prozesse des konfliktiven Aushandelns in Gang setzen und gemäß den verschobenen Kräfteverhältnissen neue Formen der sinnstiftenden Übereinkunft gesucht werden müssen. In dieser Landschaft können sich die Individuen aber auch einzeln auf Wanderschaft begeben, weil sie eine reflexive Distanz zu den eigenen kulturellen Prägungen einzunehmen und diese kreativ zu reinterpretieren vermögen (siehe z.B. Schiffauer 1992; Pile und Thrift 1995).

Was alle Menschen miteinander verbindet und es ihnen ermöglicht, die kulturelle Landschaft in Bewegung zu setzen und sich selbst in ihr zu bewegen, ist die Fähigkeit, auf der Suche nach einem Kompromiß Sinn und Nutzen in Übereinstimmung zu bringen. Dies möchte ich die Pragmatik der kulturellen Produktion nennen. Sowohl im lauten Marktgeschrei der Medien, als auch im gelasseneren Palaver unter der berühmten westafrikanischen Dorfeiche, im Stimmengewirr einer indianischen Gemeindeversammlung wie im Vortragsreigen wissenschaftlicher Tagungen ist ein gemeinsames Motiv herauszuhören: der Versuch, seine eigene Sicht auf die Welt als gültige Perspektive zu etablieren und so die Welt in seinem Sinne formen zu können. Da dies nur erreicht werden kann, wenn die eigene Weltsicht von anderen anerkannt

---

17. Jahrhundert nachzuweisen versucht (Wimmer 1995b). Es ging darum zu zeigen, unter welchen Bedingungen sich die Inselvorstellung des sozialen Kosmos, von der bereits die Rede war, herausbildete, unter welchen Voraussetzungen sie sich institutionell realisierte, veränderte und in andere Konstruktionen von Gemeinschaft auflöste. Die soziologischen Forschungen von Borschier (1988) und Imhof (1993) weisen ähnliches für die westlichen Gesellschaften dieses Jahrhunderts nach.

und geteilt wird, muß es zum verständigungsorientierten Aushandeln von Bedeutungen kommen.<sup>19</sup>

Um die ewige Wiederkehr substantialisierender Kulturkonzeptionen zu erklären, kann dieses Theorem selbstreflexiv auf den Produktionsprozeß unterschiedlicher Kulturbegriffe bezogen werden, denn Vorstellungen darüber, was die Gesellschaft im innersten zusammenhält, sind mit Gegenstand des interessengeleiteten Aushandlungsprozesses. In nationalstaatlich organisierten Gesellschaften steht deshalb immer wieder zur Debatte, welche Bedeutung der „gemeinsamen Kultur“ zukommt, über welche die nationale Gesellschaft gemäß der etablierten Selbstbeschreibung verfügt. In jenen Phasen des gesellschaftlichen Prozesses, während derer der kulturelle Kompromiß brüchig wird und unterschiedlichste Uminterpretationen und Neuentwürfe ins Feld geführt werden, tauchen verdinglichende Begriffe von Kultur sowohl in den Wissenschaften wie in der politischen Öffentlichkeit regelmäßig wieder auf. Dies hängt nicht nur damit zusammen, daß in Zeiten allgemeiner Verunsicherung das kognitive Bedürfnis nach Gemeinschaft in der Gesellschaft steigt (Imhof 1993). Denn nicht nur zerbricht der Basiskonsens einer Gesellschaft, sondern es lösen sich auch die institutionalisierten Solidaritätssysteme auf, welche einen festen Bestandteil des vergangenen Arrangements bildeten. Die vom sozialen Bedeutungsverlust Bedrohten versuchen, die imaginierte Solidargemeinschaft der Nation wiederzubeleben und sich durch soziale Abschließung und durch Ausgrenzung des kulturell Fremden eine Zukunft im gesellschaftlichen Kernbereich zu sichern (Wimmer 1996b).

Es gehört immer noch zu den gesellschaftspolitischen Aufgaben der Ethnologie, sowohl die Idealisierungen wie die Verteufelungen „fremder Kulturen“, zu welcher das öffentliche Raisonement gerade in solchen Krisenphasen seit jeher neigt (vgl. Kohl 1986), zu revidieren und zu differenzieren.<sup>20</sup> Dieser Aufgabe wird jene Tradition am ehesten gerecht, welche Kultur als einen konfliktiven, von strategisch kompetenten Individuen geführten Prozeß der Bedeutungsproduktion begreift (z.B. Turner 1967; Leach 1954; Bourdieu 1977). Anstatt die Disziplin in Sinne des klassischen Kulturverständnisses dem ganzheitlichen Studium „fremder Kulturen“ zu verpflichten und durch die ständige Kontrastierung zwischen „unseren“ und „ihren“ Lebensformen die „Erfindung der primitiven Gesellschaft“ (Kuper 1988) fortzuschreiben, ermöglicht es ein prozessualer, gleichsam entsubstantialisierter Kulturbegriff, der allgemeinen Dynamik der Sinnkonstruktion auf die Spur zu kommen, wie sie sich in den verschiedensten gesellschaftlichen Kontexten zeigt.

Das Projekt einer „kosmopolitischen Anthropologie“ (Kuper 1994), welche das Universale im kulturell Partikularen zu entdecken sucht, ist nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern auch wissenschaftsimmanent von einiger Bedeutung, denn eine derartige Zielsetzung impliziert eine enge Anbindung der Ethnologie an die übrigen Sozialwissenschaften. Eine weiterführende Theorie der kulturellen Pragmatik, welche auf dem hier Entwickelten aufbaute, wäre denn auch nur durch den systematischen

19 Erst diese universale Kapazität ermöglicht schließlich ein Unterfangen wie die Ethnographie, denn sie stellt eine Professionalisierung der allgemeinen Verstehensfähigkeit dar (vgl. Mannheim und Tedlock 1995).

20 Daß diese Aufgabe mit der jüngsten Ausbreitung des ethnologischen Laienblicks eher noch an Bedeutung gewinnt, zeigt die notwendige Kritik am jüngsten Bild des edlen Wilden als Ökoheiligen (Helbling 1992).

Vergleich unterschiedlicher gesellschaftlicher Kontexte und die enge Zusammenarbeit mit verschiedensten sozialwissenschaftlichen Disziplinen – von der kognitiven Psychologie über die Politikwissenschaften bis hin zur Soziologie – zu gewinnen. Ein derartiges Kooperationsunternehmen hätte sich am Idealbild einer „allgemeinen Soziologie“ (Marcel Mauss) zu orientieren, welches die Gründerväter einst formuliert hatten und das seither durch die hochspezialisierte Forschung nach und nach verschüttet wurde.

Die Ethnologie könnte in dreifacher Weise zu diesem Unterfangen beitragen. Das reiche ethnologische Wissen über außereuropäische Gesellschaften ist erstens für die Formulierung einer vergleichenden Theorie der kulturellen Pragmatik von großer Bedeutung. Denn erst die Erweiterung des empirischen Horizontes über die Grenzen der westlichen Welt hinaus ermöglicht ein substantielles theoretisches Vorgehen, wie René König (1984) in seiner Einleitung zum Sonderband „Ethnologie als Sozialwissenschaft“ betonte: Im Anschluß an Durkheim und Mauss hält er fest, daß die Sozialwissenschaften vergleichend vorgehen müssen, wenn sie theoretische Aussagen formulieren wollen, und daß sie theoretisch werden, wenn sie Vergleiche anstellen. Es wäre deshalb von Nutzen, an jene Formen des vorsichtigen, unspekulativen und empirisch gehaltvollen Gesellschaftsvergleich anzuknüpfen, der in der nordamerikanischen Ethnologie mit den Werken Julian Stewards (1955) begründet und u.a. mit jenen Eric Wolfs (1986) fortgeführt wurde.

Zweitens können die Eigentümlichkeiten der westlichen Moderne nur durch den Einbezug einer ethnologischen Perspektive erfaßt werden, um dadurch zu verhindern, daß die selbstverständlich erscheinenden Grundelemente des geltenden kulturellen Kompromisses in eine theoretische Konstruktion einfließen – etwa indem hier konsensfähige Legitimitätsvorstellungen zum universalen Bezugspunkt der Analyse politischer Systeme oder, wie bei vielen Evolutionstheorien, zum Endpunkt der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Rationalität gemacht werden.

Drittens eignet sich die traditionelle ethnologische Beschäftigung mit kleinräumigen und in Feldforschungen direkt erfahrbaren sozialen Zusammenhängen dazu, das Zusammenspiel individueller strategischer Dispositionen und kollektiver Repräsentationen zu untersuchen, ohne dessen Berücksichtigung eine Kulturtheorie schnell auf eine funktionalistische Bahn oder in den Magnetkreis der Ideologietheorie gerät. Das Studium der kulturellen Praktiken des Alltags bedarf jedoch des komplementären, integrierenden Blicks auf das gesellschaftliche Ganze, den sich insbesondere die Soziologie zu eigen gemacht hat.

#### Literatur

- Abu-Lughod, Lila*, 1990: The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women, *American Ethnologist* 17: 41-55.
- Abu-Lughod, Lila*, 1991: Writing Against Culture. S. 137-162 in: *Richard G. Fox* (Hg.): *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Alexander, Jeffrey C.*, und *Steven Seidman* (Hg.), 1990: *Culture and Society*. Contemporary Debates. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret*, 1988: *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal*, 1979: Anthropology and the Analysis of Ideology, *Man* 14: 607-627.

- Bailey, Fredrik G., 1969: *Strategems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*. London: Basil Blackwell.
- Ballestrem, Karl Graf, 1986: Die Idee des impliziten Gesellschaftsvertrages. S. 35-44 in: Lucien Kern und Hans-Peter Müller (Hg.): *Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Barlett, Peggy F., 1980: Adaptive Strategies in Peasant Agricultural Production, *Annual Review of Anthropology* 9: 545-573.
- Barth, Fredrik, 1969: Introduction. S. 9-38 in: *Ders.* (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Allen & Unwin.
- Barth, Fredrik, 1989: The Analysis of Culture in Complex Societies, *Ethnos* 3-4: 120-142.
- Barth, Fredrik, 1995: Other Knowledge and Other Ways of Knowing, *Journal of Anthropological Research* 51: 65-68.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler und M. Steven Tipton, 1992 (1985): *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
- Bloch, Maurice (Hg.), 1975: *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Seminar Press.
- Bloch, Maurice, 1985: From Cognition to Ideology. S. 21-48 in: *Richard Fardon* (Hg.): *Power and Knowledge. Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Bloch, Maurice, 1991: Language, Anthropology and Cognitive Science, *Man* 26: 183-198.
- Bloch, Maurice, 1993: Time, Narrative and the Diversity of Ways of Knowing the Past. Vortrag gehalten an der Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists, Oxford.
- Bornschiefer, Volker, 1988: *Westliche Gesellschaft im Wandel*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Bourdieu, Pierre, 1976: Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, 1982: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, 1987: Sozialer Sinn. Kritik der Theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, 1991. Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique, *Actes de la recherche en sciences sociales* 96/97: 49-62.
- Bricker Reifler, Victoria (Hg.), 1975: Intra-cultural Variation, *American Ethnologist* 2, Special Issue.
- Burguière, André, 1990: Historische Anthropologie. S. 62-102 in: *Jaques Le Goff, Roger Chartier und Jaques Revel* (Hg.): *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Burke, Peter, 1992a: *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, Peter, 1992b (1990): Historiker, Anthropologen und Symbole. S. 21-41 in: *Rebekka Habermas und Niels Minkmar* (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*. Berlin: Wagenbach.
- Caplan, Pat (Hg.), 1995: *Understanding Disputes. The Politics of Arguments*. Oxford: Berg Publishers.
- Clifford, James, 1988: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crapanzano, Vincent, 1986: Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. S. 51-76 in: *James Clifford und George Marcus* (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- D'Andrade, Roy G., 1992: Cognitive Anthropology. S. 47-58 in: *Theodor Schwartz, Geoffrey White und Catherine Lutz* (Hg.): *New Directions in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy G., und Claudia Strauss (Hg.), 1992: *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dermott, R.P., und Henry Tylbor, 1995: The Necessity of Collusion in Conversation. S. 218-236 in: *Dennis Tedlock und Bruce Mannheim* (Hg.): *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Donham, Donald, 1990: *History, Power, Ideology. Central Issues in Marxism and Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dougherty, Janet* (Hg.), 1985: Directions in Cognitive Anthropology. Urbana: University of Illinois Press.
- Drechsel, Paul*, 1984: Vorschläge zur Konstruktion einer „Kulturtheorie“ und was man unter einer „Kulturinterpretation“ verstehen könnte. S. 44-83 in: *Ernst Wilhelm Müller, René König, Klaus-Peter Koepping* und *Paul Drechsel* (Hg.): Ethnologie als Sozialwissenschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26.
- Dreyfus, Hubert L.*, und *Paul Rabinow*, 1987: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz/Athenäum.
- Drummond, Louis*, 1980: The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems, *Man* 15: 352-374.
- Elwert, Georg*, 1989a: Ethnizität und Nationalismus: Über die Bildung von Wir-Gruppen. Berlin: Das Arabische Buch.
- Elwert, Georg*, 1989b: Nation und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 440-464.
- Erikson, Thomas H.*, 1993: Ethnicity and Nationalism. *Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Fernandez, James W.*, 1994: Culture and Transcendent Humanization. On the „Dynamic of the Categorical“, *Ethnos* 59: 16-37.
- Firth, Raymond*, 1992: A Future for Social Anthropology? S. 208-224 in: *Raymond Firth: Contemporary Futures*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fortes, Meyer*, 1970 (1949): Time and Social Structure: An Ashanti Case Study. S. 1-32 in: *Meyer Fortes* (Hg.): Time and Social Structure. New York: Humanities Press.
- Foucault, Michel*, 1977: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel*, 1978: Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve-Verlag.
- Foucault, Michel*, 1991: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Fukuyama, Francis*, 1995: Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen. München: Kindler.
- Fuchs, Martin*, und *Eberhard Berg*, 1993: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. S. 11-108 in: *Eberhard Berg* und *Martin Fuchs* (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gamst, Frederick C.*, und *Sabine Helmers*, 1991: Die kulturelle Perspektive und die Arbeit: Ein forschungsgeschichtliches Panorama der nordamerikanischen Industrieethnologie, *Zeitschrift für Ethnologie* 116: 25-41.
- Garfinkel, Harold*, 1967: Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold*, und *Harvey Sacks*, 1976: Über formale Strukturen praktischer Handlungen. S. 130-178 in: *Elmar Weingarten, Fritz Sack* und *Jim Schenkein* (Hg.): Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford*, 1973: Thick Description: Towards an Interpretative Theory of Culture. S. 3-30 in: *Clifford Geertz: The Interpretation of Cultures*. New York.
- Gellner, Ernest*, 1983: Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
- Gendreau, Andrée*, 1979: Pour une théorie des idéologies en anthropologie, *Anthropologica* 21: 123-142.
- Godelier, Maurice*, 1984: L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés. Paris: Fayard.
- Groh, Dieter*, 1992: Anthropologische Dimensionen der Geschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Guha, Ranajit*, 1983: Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, Akhil*, und *James Ferguson*, 1992: Beyond „Culture“: Space, Identity and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology* 7: 3-129.
- Habermas, Jürgen*, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen*, 1988: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hannerz, Ulf*, 1993a: When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept, *Ethnos* 1-2: 95-111.
- Hannerz, Ulf*, 1993b: Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.

- Harris, David, 1992: From Class Struggle to the Politics of Pleasure. The Effect of Gramscianism on Cultural Studies. London: Routledge and Kegan Paul.
- Harrison, Simon, 1995: Four Types of Symbolic Conflict, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1: 255-272.
- Helbling, Jürg, 1992: Ökologie und Politik in nicht-staatlichen Gesellschaften, oder: Wie steht es mit der Naturverbundenheit sogenannter Naturvölker?, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44: 203-225.
- Huntington, Samuel, 1993: The Clash of Civilizations?, *Foreign Affairs* 72: 22-49.
- Imhof, Kurt, 1993: Nationalismus, Nationalstaat und Minderheiten. Zu einer Soziologie der Minoritäten, *Soziale Welt* 44: 327-357.
- Ingold, Tim, 1993: The Art of Translation in a Continuous World. S. 210-230 in: *Gisli Pálsson* (Hg.): *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. London: Berg.
- Janning, Frank, 1991: Pierre Bourdieus Theorie der Praxis. Analyse und Kritik der konzeptuellen Grundlegung einer praxeologischen Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kaschuba, Wolfgang, 1995: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. S. 11-30 in: *Ders.* (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse*. Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin: Akademie Verlag.
- Keesing, Roger M., 1974: Theories of Culture, *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.
- Kohl, Karl-Heinz, 1986: Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kohl, Karl-Heinz, 1993: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München: C.H. Beck.
- Koller, Peter, 1986: Theorien des Sozialkontrakts als Rechtfertigungsmodelle politischer Institutionen. S. 7-34 in: *Lucien Kern* und *Hans-Peter Müller* (Hg.): *Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- König, René, 1961. Einleitung. S. 21-82 in: *Emile Durkheim*: Die Regeln der soziologischen Methode. Herausgegeben und eingeleitet von René König. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- König, René, 1984: Soziologie und Ethnologie. S. 17-35 in: *Ernst Wilhelm Müller, René König, Klaus-Peter Koepping* und *Paul Drechsel* (Hg.): *Ethnologie als Sozialwissenschaft*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26.
- Kroeber, Alfred L., und *Clyde Kluckhohn*, 1952: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* Nr. 47.
- Kuper, Adam, 1988: The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion. London: Routledge.
- Kuper, Adam, 1994: Einheimische Ethnographie, politische Korrektheit und das Projekt einer kosmopolitischen Anthropologie, *Anthropos* 89: 529-541.
- Leach, Edmund, 1954: Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. London: Athlone Press.
- Lepenies, Wolf, 1996: Die Sozialwissenschaften nach dem Ende der Geschichte. In: *Claudia Honegger* et al. (Hg.): *Gesellschaften im Umbau. Konflikte, Identitäten, Differenzen*. Zürich: Seismos.
- Mach, Zdzislaw, 1993: Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology. Albany: State University of New York Press.
- Malinowski, Bronislaw, 1983: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Malkki, Liisa 1992: National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology* 7: 24-44.
- Mannheim, Bruce, und *Dennis Tedlock*, 1995: Introduction. S. 1-32 in: *Dies.* (Hg.): *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Mead, George H., 1968. Geist, Identität, Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moffat, Michael, 1979: An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus. Princeton: Princeton University Press.
- Moore, Sally F., 1987: Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography, *American Ethnologist* 14: 727-736.
- Mühlmann, Wilhelm E., 1954: Ethnologie und Geschichte, *Studium Generale* 7: 165-177.

- Newby, Howard*, 1975: The Deferential Dialectic, *Comparative Studies in Society and History* 17: 139-164.
- Paine, Robert* (Hg.), 1981: *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*. Newfoundland: ISHI.
- Pile, Steve*, und *Nigel Thrift* (Hg.), 1995: *Mapping the Subject. Geographies of Cultural Transformation*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Radtke, Frank-Olaf*, 1996: Fremde und Allzufremde. Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft. S. 333-352 in: *Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof und Andreas Wimmer* (Hg.): *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismos.
- Riches, David*, 1985: Power as a Representational Model. S. 83-101 in: *Richard Fardon* (Hg.): *Power and Knowledge. Anthropological and Sociological Approaches*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Roseberry, William*, 1982: Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology, *Social Research* 49: 1013-1028.
- Schiffauer, Werner*, 1992: *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland, eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schöffthaler, Traugott*, und *Dietrich Goldschmidt*, 1984: Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scott, James C.*, 1977: Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, *Theory and Society* 47: 1-38 sowie 211-246.
- Scott, James C.*, 1990: *Domination and the Arts of Resistance*. Yale: Yale University Press.
- Service, Elmar R.*, 1985: *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960*. Orlando: Academic Press.
- Shankman, Paul*, 1984: The Thick and the Thin: On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz, *Current Anthropology* 25: 261-279.
- Shweder, Richard A.*, 1979: Rethinking Culture and Personality Theory, *Ethos* 7: 255-278.
- Sofsky, Wolfgang*, 1993: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Stagl, Justin*, 1993: Der Kreislauf der Kultur, *Anthropos* 88: 477-488.
- Steward, Julian*, 1955 (1972): *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn*, 1985: Knowing Power and Being Equivocal: Three Melanesian Contexts. S. 61-81 in: *Richard Fardon* (Hg.): *Power and Knowledge. Anthropological and Sociological Approaches*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Strecker, Ivo*, 1988: *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis*. London: Athlone.
- Turner, Victor W.*, 1957: *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: University of Manchester Press.
- Turner, Victor W.*, 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Vincent, Joan*, 1978: Political Anthropology: Manipulative Strategies, *Annual Review of Anthropology* 7: 175-194.
- Watson, Graham*, 1989: Definitive Geertz, *Ethnos* 54: 23-30.
- Watson, Graham*, 1991: Rewriting Culture. S. 73-92 in: *Richard G. Fox* (Hg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Weber, Max*, 1920: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. S. 237-573 in: *Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max*, 1922 (1985): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Welz, Gisela*, 1994: Die soziale Organisation kultureller Differenz. Zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie. S. 66-81 in: *Helmut Berding* (Hg.): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Band 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Whitten, Dorothea S.*, und *Norman E. Whitten*, 1972: Social Strategies and Social Relationships, *Annual Review of Anthropology* 1: 247-270.

- Wicker, Hans-Rudolf, 1996: Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. S. 373-392 in: Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof und Andreas Wimmer (Hg.): Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat. Zürich: Seismos.
- Wimmer, Andreas, 1993: Ethnischer Radikalismus als Gegennationalismus. Indianische Bewegungen im sechsten Jahrhundert nach Kolumbus. S. 127-149 in: Peter Gerber (Hg.): 500 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika. Chur: Rüegger.
- Wimmer, Andreas, 1994a: Der Kampf um den Staat. Thesen zu einer vergleichenden Analyse interethnischer Konflikte. S. 511-538 in: Hans-Peter Müller (Koord.): Ethnische Dynamik in der aussereuropäischen Welt. Zürich: Argonaut-Verlag.
- Wimmer, Andreas, 1994b: Die ethnische Dynamik in Mexiko und Guatemala. S. 251-294 in: Hans-Peter Müller (Koord.): Ethnische Dynamik in der aussereuropäischen Welt. Zürich: Argonaut-Verlag.
- Wimmer, Andreas, 1995a: Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums. Berlin: Reimer.
- Wimmer, Andreas, 1995b: Transformationen. Sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika. Berlin: Reimer.
- Wimmer, Andreas, 1995c: Interethnische Konflikte. Ein Beitrag zur Integration aktueller Forschungsansätze, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 47: 530-559.
- Wimmer, Andreas, 1995d: Die erneute Rebellion der Gehenkten, Chiapas 1994, 1999, Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts 3: 59-68.
- Wimmer, Andreas, 1995e: Variationen über ein Schema. Zur Infrapolitik des Denkens am Beispiel eines Mythos der Mixes, Zeitschrift für Ethnologie 120: 51-71.
- Wimmer, Andreas, 1996a (im Druck): L'héritage de Herder. Nationalism, migrations et pratique théorique de l'anthropologie, Tsantsa, Revue de la société suisse d'ethnologie 1.
- Wimmer, Andreas, 1996b: L'État-nation, une forme de fermeture sociale, Archives Européennes de Sociologie 37: 163-179.
- Wimmer, Andreas, 1996c: Der Apell an die Nation. Kritische Bemerkungen zu vier Erklärungen von Xenophobie und Rassismus. S. 173-198 in: Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof und Andreas Wimmer (Hg.): Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat. Zürich: Seismos.
- Wolf, Eric, 1986: Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Frankfurt a.M.: Campus.

*Korrespondenzanschrift:* PD Dr. Andreas Wimmer, Schweizerisches Forum für Migrationsstudien an der Universität Neuchâtel, Rue des Terreaux 1, CH-2001 Neuchâtel.

## BERUFLICHE WEITERBILDUNG UND EINKOMMENS-DYNAMIK

Eine Längsschnittstudie mit besonderer Berücksichtigung  
von Selektionsprozessen\*

Rolf Becker und Klaus Schömann

*Zusammenfassung:* In dieser empirischen Studie werden Einflüsse von beruflicher Weiterbildung auf Einkommensverläufe untersucht. Daten der Lebensverlaufsstudie am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin werden herangezogen, die für Männer und Frauen in den Kohorten 1929-31, 1939-41 und 1949-51 detaillierte Informationen über alle Zustände und Änderungen im Bildungs- und Berufsverlauf mit genauen Zeitangaben enthalten. Um die soziale Selektivität, Dynamik und Zeitabhängigkeit von Weiterbildungschancen zu berücksichtigen, wird der gesamte Prozeß der Beteiligung an Weiterbildung in die Schätzungen von Einkommensveränderungen integriert. Die Messung der Weiterbildung anhand von Übergangsraten hat gegenüber anderen Operationalisierungen den Vorteil einer valideren Kontrolle des Weiterbildungseffektes und präziseren Abbildung von Selektionsprozessen. Männer können mit einer Weiterbildung bei innerbetrieblichem Tätigkeitswechsel höhere Einkommenszuwächse erzielen als Nichtteilnehmer. Mit Weiterbildung können Frauen vor allem bei zwischenbetrieblichen Wechseln oder in ein und demselben Arbeitsplatz signifikante Einkommensverbesserungen realisieren. In der jüngeren Gegenwart sind wie die Ausbildungsrenditen auch die Weiterbildungsrenditen gesunken.

### I. Einleitung

Viele empirische Studien zu Arbeits- und Lebenseinkommen haben die Bedeutung formaler Bildung und im Arbeitsprozeß erworbener Kenntnisse und Fähigkeiten für die Erzielung höherer Einkommen im Berufsverlauf belegt (Becker 1964; Mincer 1974; Psacharopoulos 1985; Schömann 1994; Weiss 1995). Jedoch stellen Erstausbildung und Arbeitsprozeß nicht die einzigen Instanzen für den Erwerb von Qualifikationen dar. In Deutschland hat vor allem der Weiterbildungssektor eine wachsende Bedeutung für die Vermittlung von Qualifikationen und den Erwerb zusätzlicher Zertifikate erfahren (Arbeitsgruppe Bildungsbericht 1994: 740). Dies zeigen zum einen die Ausdehnung des Weiterbildungssektors und quantitative Entwicklung von Weiterbildungsteilnahmen (BMBW 1993) sowie zum anderen die Verbesserung von Berufs- und Arbeitsmarktchancen von Weiterbildungsteilnehmern (Becker 1991, 1993a). An beruflicher Weiterbildung nehmen Individuen nicht zuletzt auch deswegen teil, weil sie sich davon Einkommensverbesserungen versprechen (Schömann/Becker 1995; Weber

---

\* Für einen Gastaufenthalt am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin, wodurch die empirischen Analysen erst möglich wurden, danken wir herzlich Karl Ulrich Mayer. Ebenso danken wir Stefan Bender, Josef Brüderl, Johannes Huinink, Ulrich Pötter, Götz Rohwer, Thomas Saalfeld und Rolf Ziegler für hilfreiche Kommentare.