

Wittgenstein 2000

Working Papers

Band 9

ISSN 1810-7346

Fernand Kreff (Hg.)

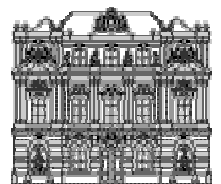
**Kommission für Sozialanthropologie der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften**

**KONZEPTIONEN DER GLOBALISIERUNG AN DEN SCHNITTSTELLEN
THEORIE/EMPIRIE, KULTUR/ÖKONOMIE,
LOKAL/GLOBAL, DIFFERENZ/IDENTITÄT, NEU/ALT**

**Zusammenfassende Darstellung der im Rahmen des Forschungsschwerpunktes
„Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“ von Jänner bis Juli 2003
präsentierten Referate der Arbeitsgruppe „Globalisierung“**

DOI 10.1553/witt2k9

**Redaktion:
Stefan Khittel
c/o Kommission für Sozialanthropologie
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Schwindgasse 14/6 - 1040 Wien
Fax: 01/ 503 68 73/ 6680
E-Mail: working.papers@oeaw.ac.at**



**KONZEPTIONEN DER GLOBALISIERUNG
AN DEN SCHNITTSTELLEN
THEORIE/EMPIRIE, KULTUR/ÖKONOMIE,
LOKAL/GLOBAL, DIFFERENZ/IDENTITÄT, NEU/ALT**

Zusammenfassende Darstellung
der im Rahmen des Forschungsschwerpunktes
„Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“
von Jänner bis Juli 2003
präsentierten Referate
der Arbeitsgruppe „Globalisierung“

Herausgegeben und eingeleitet

von

Fernand Kreff

Wien, März 2004

Inhalt

VORWORT	3
EINLEITUNG	5
FERNAND KREFF: ZUR POLITISCHEN ÖKONOMIE IM MAINSTREAM DER GEGENWÄRTIGEN SOZIAL- UND KULTURANTHROPOLOGISCHEN GLOBALISIERUNGSDEBATTE	12
Weltsystemperspektive bei Immanuel WALLERSTEIN	12
Zur Weltsystemperspektive bei Eric WOLF	14
Weltsystemtheorie und <i>Global Systems Approach</i>	15
Ökonomie und globale Kulturflüsse bei Ulf HANNERZ	17
ADELHEID PICHLER: DAS MONSTER HYBRIDITÄT. EIN BASILISK IN DEN KULTURWISSENSCHAFTEN?	23
Was gewinnen wir durch den Begriff der Hybridität?	23
Historische Wurzeln des Begriffs	24
Hybridität und Postkolonialismus	26
Hybridität und Medien	28
JELENA TOŠIĆ: LOKALE KONZEPTE DER GLOBALISIERUNG. SERBIEN-MONTENEGRO UND DIE GLOBALISIERUNG: POSITIONIERUNGEN – GIBT ES EINEN MITTELWEG?	33
BARBARA GRUBNER: ALTES WISSEN FÜR NEUE TATSACHEN. DAS GLOBALE ZWISCHEN „EINSCHLIEßENDEM GANZEN“ UND „IRREDUZIBLER TOTALITÄT“	39
1. Die Verwendung des Kulturbegriffes als Vorwegnahme der Sichtweise auf Globalität	39
2. Zur anthropologischen Verwendung von global und lokal	42
3. Das Globale als irreduzible Totalität	45
JOHANNA RIEGLER: ZUR DIALEKTIK GLOBAL UND LOKAL	48
A: Boris GROYS 1999: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie	48
B: Weltsystemtheorie von Immanuel WALLERSTEIN	51
Drei erkennbare Problemfelder in der Globalisierungsdebatte:	53

Vorwort

Man geht nicht ohne Hypothese, ohne Konstruktionsinstrumente an das Reale heran. Und wenn man meint, man mache gar keine Voraussetzungen, dann konstruiert man, ohne es zu wissen, doch immer noch, und dann fast immer schlecht.¹

Pierre BOURDIEU

Mit diesem *Working-Paper* liegen nun die Referate der „Querliegenden Arbeitsgruppe Globalisierung“ des an der Kommission für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften angesiedelten Forschungsschwerpunktes (FSP) „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“ (Wittgenstein 2000) in schriftlicher bzw. elektronischer Form vor, ohne damit den Charakter eines *work in progress* zu verlieren. Einen definitiveren Charakter werden hingegen jene Forschungsergebnisse zeitigen, die in den demnächst beim *Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* erscheinenden Sammelbänden präsentiert werden.

Ziel dieser Arbeitsgruppe war es – neben den querliegenden Arbeitsgruppen zu „Migration“ und „Methode“ –, über eine gemeinsame Auseinandersetzung mit den Theoriediskussionen zu unterschiedlichen Aspekten der sozial- und kulturanthropologischen Globalisierungsforschung, den Austausch zwischen den verschiedenen regionalen und den theoretisch-methodischen Forschungsbereichen des FSP zu intensivieren.

Die konstituierende Sitzung (TeilnehmerInnen: Miriam Anne Frank, Barbara Grubner, Eva Maria Knoll, Fernand Kreff, Adelheid Pichler, Johanna Riegler, Jelena Tošić) fand im Jänner 2003, im Rahmen der Winterklausur in Strobl am Wolfgangsee statt. Eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse der Arbeitsgespräche (vgl. dazu die folgende Einleitung) wurde, neben jenen der anderen Arbeitsgruppen, auf der Sommerklausur im Juli 2003 in Trenčianske Teplice (Slowakei) zur Diskussion gestellt.

Ansetzend an der Schnittstelle Theorie/Empirie bzw. der Verbindung von theoretischen Perspektiven mit lokalem Datenmaterial, kreisten die Arbeitsgespräche um folgende Schwerpunkte:

¹ Zitat aus: BOURDIEU, Pierre (1991): "Inzwischen kenne ich alle Krankheiten der soziologischen Vernunft", in: Pierre BOURDIEU, Jean-Claude CHAMBOREDON & Jean-Claude PASSERON (Hgg.): *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Berlin - New York, S. 271

- Ökonomische Perspektiven in der rezenten kultur- und sozialanthropologischen Modellbildung zur Erforschung der Globalisierungsprozesse
- Theoretische Arbeiten zur Begriffsbestimmung von Hybridisierung/Kreolisierung
- Theoretische Fragestellungen zum Verhältnis Lokal/Global
- Vergleichende Fragen zwischen Tauschökonomie und Marktwirtschaft
- Vergleich eines *public understanding* von Globalisierung mit theoretischen Ansätzen
- Indigene Vorstellungen der Globalisierung aus dem Blickwinkel von NGO-Tätigkeiten
- Theoretische Fragen zur Präsentation von Daten zu Medizin und Krankheit im globalen Kontext

Leider konnten die beiden letztgenannten Beiträge aus arbeits- bzw. zeitökonomischen Gründen nicht präsentiert werden.

Um einerseits etwaige Ausdrücke als auch die Lesezeit am Computer kurz zu halten und andererseits die Lesbarkeit zu erhöhen, wurde hier auf die Wiedergabe von Zusatzmaterialien – wie Handouts, Protokolle etc. – verzichtet

Fernand Kreff

Wien, im März 2004

Einleitung

Fernand Kreff

In meiner einleitenden Diskussion der ökonomisch ausgerichteten Theorieansätze in der gegenwärtigen sozial- und kulturanthropologischen Globalisierungsdebatte (vgl. erstes Kapitel) weise ich auf den starken Einfluß von Immanuel WALLERSTEIN hin, der Nationen relativ zum gesamten globalen System mit seiner arbeitsteiligen Schichtung in Zentrum, Peripherie und Semiperipherie betrachtet. Inspiriert von der wallersteinschen Weltsystemperspektive ging Eric WOLF noch einen Schritt weiter, als er alle von den AnthropologInnen untersuchten Gesellschaften – die er über ihre jeweiligen Produktionsweisen definiert sieht – als Produkte des Weltsystems deklarierte.

Rezente Globalisierungsmodelle möchten sich allerdings von der historischen Befangenheit (Kolonialismus) dieser Ansätze lösen und kritisieren deren Vernachlässigung kultureller Faktoren. Zentrum-Peripheriemodelle betrachtet man als obsolet zur Untersuchung der globalen kulturellen Ökonomie unter den Bedingungen eines desorganisierten Kapitalismus, wo lokalisierte Produktionsstätten sich in einer verstreuten Ökonomie zu ungebundenen Strömen an Kapital, Arbeitern und Semiprodukten auflösen. So hält, während etwa Ulf HANNERZ zumindest spezifische Zentren in den globalen Netzwerken ausmachen möchte, Arjun APPADURAI alle diese an Zentren orientierten Modelle angesichts des gegenwärtigen flexiblen Kapitalismus für völlig ungenügend. An deren Stelle treten dislozierte politisch-ökonomische Machtfelder in denen sich lokale Räume an den Schnittstellen unterschiedlicher *flows* und differenzieller Verteilungen (*scapes*) herausdifferenzieren. Aus festgelegten gesellschaftlichen Rollensystemen herausgelöste Subjekte werden zu individuellen Positionen an Knoten und Schnittpunkten globaler Netzwerke.

Zunehmend wichtig wird die Untersuchung der in den Imaginationen von Heimatländern, möglichen Leben und identitätsstiftenden Konstrukten stattfindenden Re-Territorialisierung jener von der De-Territorialisierung über die Auflösung der territorialen *codes* ausgelösten *flows*. So wird Macht zunehmend in der von Eliten kontrollierten (medialen) Vermittlung von Identität und dem Bild vom Anderen – vom Exoten zum Wirtschaftsflüchtling – lokalisiert.

Damit vergrößert sich die Kluft im Spannungsfeld zwischen poststrukturalistisch orientierten Ansätzen, die die Macht in den immer translokaler und subjektiver werdenden Kontexten der Differenzierungen hervorheben und jenen weiter stark in der Moderne und der konkreten Struktur verhafteten Ansätzen, die lokalisierbare, einheitsstiftende Zentren der politisch-ökonomischen Macht für ihre Analyse benötigen.

So beharrt etwa Jonathan FRIEDMANS an der Moderne orientierter systemischer Ansatz auf einer alles bedingenden Grundstruktur und sieht selbst die gegenwärtigen anthropologischen Globalisierungstheorien nur als Nebeneffekte eines globalen ökonomischen Strukturwandels. In deren Forderung nach einer Analyse der kulturellen Globalisierung vermutet er bloß eine Taktik, sich eine Überlebensnische im gegenwärtigen wissenschaftlichen Feld zu sichern (FRIEDMAN 1994).

Auch aus Adelheid PICHLERS Untersuchungen zum Begriff der „Hybridität“ und der „Hybridisierung“ schält sich die Frage des Machtungleichgewichts (etwa aufgrund einseitiger Interventionen des Nationalstaats und zivilrechtlich agierender Gruppen) als besonders relevant heraus. Lokale Kulturen sieht PICHLER dabei nicht einfach als „Gegenspieler des Globalen“, sondern vielmehr als Kommunikationspartner „grenzüberschreitender“ kultureller Einflüsse. Die Begegnung kann auf beiden Seiten Interpretationen und Transformationen hervorbringen.

Ein Aspekt der Verquickung von Machtungleichheit und Globalisierung läßt sich als "gerichtete Kulturtransfers" analysieren. Am Beispiel Kubas konnte PICHLER aufzeigen, wie der sich nach Außen öffnende kubanische Nationalstaat versucht, gesellschaftliche Lernprozesse massiv zu steuern; wie der Staat Prozesse "eigenständiger" Kulturarbeit durch Interventionen und Zensurierung lenkt und damit einher gehende Selektions-, Verarbeitungs- und Nutzungsfähigkeit zu neuen Synthesen unter staatlicher Kontrolle skizziert werden. So kontrolliert etwa die kubanische Kulturpolitik den freien Zugang zum Internet, ebenso wie den Zugang zu Bibliotheken, Schulen und Universitäten. Die Strategie der Regierung Castro sieht es als Pflicht, die Rahmenbedingungen für den Informationsfluß zu gestalten. Diese Pflichten sind erheblich, wenn es um individuelle Kreativität und individuellen Zugang zu Informationen als Ressourcen gesellschaftlichen Lebensprozesses geht. Die Regierung bemüht sich um "informationelle Schutzgebiete" in Form von Netzzensur und Einschränkung der Meinungsfreiheit.

So zählt PICHLER kulturelle Hegemonie und Kulturtransfer zu den zentralen Problemfeldern anstehender Globalisierungs- und Glokalisierungskritik. Globalisierungskritik kann ihrer Meinung nach aber nicht universell gelten, sondern kann nur für spezifisch lokale Kontexte als Kritik formuliert und analysiert werden. Nein-Sager, Regionalisten oder Kritiker seien nicht nur einfach Gegner der Globalisierung oder der andere Pol der Auseinandersetzung

um Globalisierung, sondern deren notwendiger und legitimer Teil. Durch ihren Einspruch beanspruchen sie für sich einerseits ein legitimes Eigenrecht der Kulturen. Andererseits sehen die kubanischen Kulturpolitiker Vielfalt vor allem als Gefahr von Konflikten und heben durch Zensurpolitik diese wieder auf, schränken sie ein. Auseinandersetzungen um die Gültigkeit von Normen und Standards, sowie um die Gestaltung von Rechtssystemen und Netzen der Kommunikation sind Bestandteil eines Prozesses der kulturellen und humanen Gestaltung der Globalisierung.

Paradox erscheint ihr, daß in westlichen Gesellschaften der Ruf nach "kulturellem Protektionismus" und/oder einer "selbstbegrenzungsfähigen Zivilgesellschaft" als Schutz vor Kommerzialisierung und Infantilisierung und als Herausforderung und Chance für die junge Generation laut wird. Denn autoritär-bürokratische Regierungen (bspw. die post-sozialistischen OSZE-Staaten und das sozialistische Kuba) rechtfertigen Einschränkungen der Informations- und Meinungsfreiheit mit eben diesen Argumenten und ihrem Ziel, sozialkulturelle Integrität und lokale Standards wahren zu wollen.

Offizielle Globalisierungskritik spreche die Sprache eines erfolgreichen Widerstandes gegen kulturelle Hegemonie. Das mache sie aber noch lange nicht zu legitimierten Nein-Sagern der Globalisierung, da eben genau diese Kritik auch zur Unterdrückung spezifischer zivilrechtlicher Gruppen diene.

Hier schließen in gewisser Weise auch die Untersuchungen von Jelena TOŠIĆ zu lokalen Konzepten der Globalisierung in Jugoslawien an.

Mangels eines expliziten Globalisierungsdiskurses (außer in bestimmten marginalisierten Kreisen: NGOs, alterglobalistische Initiativen) steht ihrer Meinung nach in Serbien & Montenegro die Polarisierung zwischen „Demokraten“ und „Nationalisten“ im Vordergrund. Obwohl die Bevölkerung durch die Medien vor allem mit innenpolitischen Themen konfrontiert wird, implizieren die beiden Pole sehr wohl Positionierungen gegenüber „der Welt“. Entweder ist man (1) aus moralischen Gründen (Diktatur, Kriegsverbrechen) vor der „demokratischen“ Welt und angesichts der wirtschaftlichen Abhängigkeit von Zuwendungen „entmündigt“ und muss sich reinigen, um in diese Welt eintreten zu können, oder (2) man trägt keine Schuld an den Kriegen, da man das eigene Volk verteidigte (bzw. ist bloß ein Opfer der globalen Machteliten) und muss alles daran setzen, sich vor dem Einfluss der Globalisierung zu schützen, um die eigene nationale Wirtschaft und kulturelle Identität zu bewahren.

TOŠIĆs Analyse zeigt, daß beide Positionierungen das Lokale aufwerten. Das Globale bzw. die globalen Zusammenhänge (im kulturellen, wirtschaftlichen, politischen...Sinne) sind stets etwas, was man sich entweder einverleiben oder abwehren soll, aber nie etwas, was bereits seit

Jahrzehnten das Lokale durchdringt und was man lokal transformieren und gestalten könnte.

Innenpolitisch marginalisierte alterglobalistische Initiativen, die als einzige die Globalisierung explizit diskutieren und selber global vernetzt sind, kritisieren gerade den mangelnden Bezug zum Lokalen. Alterglobalistische Initiativen sind nicht gegen die Globalisierung als solche, sondern gegen deren neoliberalen Aspekt und setzen sich für die Entwicklung alternativer lokaler und sozialer Wirtschaftsmodelle ein und für eine Globalisierung der sozialen Gerechtigkeit und des Internationalismus.

Der aktivste Teil der Bewegung, die Initiative DSM „Eine andere Welt ist möglich“, grenzt sich stark von der sogenannten *globalisation from the middle* ab, d.h. dem Versuch von Seiten der NGOs, die alterglobalistische Bewegung quasi in sich zu inkorporieren. Für DSM ist der einzige richtige Weg die sogenannte *globalisation from below* bzw. die *Grassroots*-Bewegung, die aus den Bedürfnissen der BürgerInnen selber erwächst und einen spontanen Widerstand gegen den neoliberalen Kapitalismus darstellt.

Hier stellte sich auch die Frage, wie sinnvoll es wäre, solche Aussagen, wie sie TOŠIĆ über die Globalisierung registriert hat, auf ihren faktischen Hintergrund hin zu untersuchen. D.h. die Frage ob wirtschaftliche Daten oder Statistiken die Analyse weiter vorantreiben könnten, oder ob man diese Aussagen diskursiv analysieren sollte, ohne zu versuchen einen Bezug zu einer außerhalb davon liegenden Realität herzustellen. Eine solche Praxis erscheint umso fragwürdiger wenn man die Untersuchungen von Eva KNOLL zur Bevölkerungspolitik – die auf den ersten Blick auf harten Fakten beruht – heranzieht.

Im Rahmen ethnologischer Arbeiten tritt für KNOLL die globale Dimension der menschlichen Reproduktion v.a. in Form von statistischem Zahlenmaterial zur Bevölkerungsdynamik in Erscheinung: Dabei wird das ethnographische Feld (beispielsweise eine Region in Zentralasien) mit Hilfe von Geburten-, Sterbe-, Alphabetisierungsraten usw. beschrieben. KNOLL weist darauf hin, dass dieses scheinbar harte empirische Zahlen- und Faktenmaterial leicht dazu verleiten kann, dessen zugrundeliegendes westlich-ethnozentrisches Denkkonzept zu übersehen: Statistisches Zahlenmaterial zur Bevölkerungsentwicklung einer Region könne zwar einerseits wichtige und brauchbare Informationen für die ethnologische Arbeit liefern, andererseits stehe aber genau dieses Zahlenmaterial in einem Nahverhältnis zum Denkgebäude der Bevölkerungsexplosion (einer westlichen Theorie).

Das Konzept der „Bevölkerungsexplosion“ ist ein heute global äußerst wirksames Denkgebäude mit lokalen Entstehungswurzeln. Einst von einer reichen, westlichen, weißen, männlichen Oberschicht entwickelt, verbindet es Überlegungen zu einer bedrohlichen Bevölkerungsentwicklung mit jenen über eine effektive ‚Gegensteuerung‘. Das mathematisch-

theoretische „Zu-viel-an-Menschen“ wird dabei ausschließlich in den Ländern des Südens verortet; die „gegen-steuernden Maßnahmen“ zielen ausschließlich auf Frauenkörper in diesen Ländern des Südens ab.

Bei bevölkerungspolitischem Datenmaterial haben wir es, laut KNOLL, mit einer Empirie/Theorie-Verquickung zu tun, die aufgrund ihres Zahlenformats nicht sofort als solche zu erkennen ist und daher nicht unmittelbar zur Reflexion einlädt (im Unterschied zu Konzepten und Begrifflichkeiten, die uns eher mit kritischen Hinterfragungen auf den Plan rufen).

Statistisches Zahlenmaterial zur Bevölkerungsdynamik sollte daher in der ethnologischen Arbeit ebenso sensibel und aufmerksam hinterfragt werden wie Begrifflichkeiten und Konzepte.

Eine andere Ebene der Beziehung des „Globalen“ zum „Lokalen“ ist dessen konzeptuelle Ebene. So hat Barbara GRUBNER einige epistemologische Probleme, die sich bei der Konzeption des Begriffes vom „Globalen“ ergeben, anhand eines Textes von Marilyn STRATHERN untersucht. STRATHERN vergleicht darin den Gebrauch des Begriffes „Global“ mit dem Begriff „Kultur“. Denn für STRATHERN wurden mit der Anrufung des Kulturbegriffes zur konservativen/nationalistischen Untermauerung essentialisierender Differenzkonzepte, bzw. eines „kulturellen Fundamentalismus“, zwei Aspekte der sozialanthropologischen Definition von „Kultur“ globalisiert: ihr synthetischer Charakter (d.h. Kombination von Lebensart und Quelle der Identität) und ihr Repräsentationscharakter.

Der Kulturbegriff diente der Ethnologie auch als heuristisches Werkzeug, das aber über andere Konzepte kontextualisiert werden musste (wie Verwandtschaft, Gender, Ritual, Struktur und v.a. Gesellschaft). Die Allgegenwart von Kultur wird dann problematisch wenn Kultur nicht mehr als relationaler Begriff aufgefaßt wird. Wie in der Verwendung des „kulturellen Kontext“ als überspannender Konstruktion, liegt in der Berufung auf das „globale Ganze“ dann eine Gefahr, wenn sich der globale Charakter der Kultur auf eine universelle Form des Selbstverständnisses von Identität bezieht und wenn die globale Kultur als ihr eigener Kontext fungiert.

Ebenso erscheint es problematisch von einer „globalen Struktur“ zu sprechen, weil damit nicht mehr auf eine Sichtweise, sondern auf „die Welt“ verwiesen wird. Hier habe, meint STRATHERN, die viel kritisierte Trennung in „Wir“ – „Sie“ als interne Teilung (unseres) anthropologischen Wissens den Vorteil, dass sie die Behauptung aufrecht erhält, dass die Welt sozial geteilt ist und universelle Ansprüche bestreitbar sind.

Bei der Untersuchung der relationalen Praxis stellt man fest, daß ihr immer etwas „Widerspenstiges“, etwas Nicht-Reduzierbares entspringt, das notgedrungen außerhalb des in Beziehung-Setzens liegt. So ist auch der Begriff des „Globalen“ aufzufassen. Das Globale ist eine

Form der Totalisierung, die selbst nicht adressiert/definiert wird. Eine solche Verwendung des Beiwortes „global“ hält STRATHERN auch für sinnvoll.

Man denke hier auch an den Begriff Humanität. Wollte man das global Menschliche generalisieren oder reduzieren käme nur eine gründlich verarmte Version der Komplexitäten der Existenz hervor. Macht man Humanität, kulturelle Diversität oder unterschiedliche Wissensformen sichtbar, dann verlieren sie ihren a priori Status. Als Prämissen sind sie *Effekte* (vgl. 1995b: 25), die sichtbar werden, wenn man die Aufmerksamkeit auf etwas anderes lenkt: Dieses Andere sind für EthnologInnen immer soziale Beziehungen.

Aus Johanna RIEGLERS Untersuchung zur *Dialektik Global – Lokal* sei ihr Vergleich *zwischen* Mikro- und Makroanalyse bzw. konkreter Ethnographie und großer Theoriebildung hervorgehoben.

Laut RIEGLER wird lokale Kultur implizit mit lokalen Prozessen identifiziert, die damit eine Konkretisierung erfahren. Globale Prozesse hingegen werden zu einem abstrakten Gegenpol aufgebaut. Indem die Orte der lokalen Interaktion untersucht werden, in denen lokale Identitäten aus materiellen und symbolischen Ressourcen geschaffen werden, erhalten Globales und Lokales einen bestimmten problematischen Status zueinander: Das Lokale wird zur konkret erforschbaren Identität, das Globale zu einer von Außen kommenden Ressource, auf die dann angeblich in vielfältiger Weise (Abwehr, selektive Einbettung, Übernahme) zugegriffen wird. Globalisierung wird dementsprechend nicht selbst als konkreter Mikroprozess gesehen: Die Weltwirtschaft ist aber nicht weniger konkret als eine lokale Wirtschaft. Sie ist allgemein in dem Sinn, dass sie geographisch ein groß angelegtes Phänomen darstellt, dem interne Variationen entgegengehalten werden können. Jene, die das Lokale mit dem Konkreten zusammenfassen, bringen geographische Ausmaße mit gedanklichen Abstraktionsprozessen durcheinander. Sie verwechseln dann häufig die Untersuchung des Lokalen mit Deskription, die sie der theoretischen Arbeit gegenüberstellen. Dieses Argument verwechselt laut RIEGLER die Dimension konkret-abstrakt und lokal-allgemein.

Das Lokale ist für RIEGLER nicht weniger der Theoriebildung unterworfen oder zuträglich als große, umfassende, allgemeine Dinge. Die Gegenüberstellung von allgemein und lokal sei deutlich abzugrenzen von der Unterscheidung zwischen abstrakt und konkret. Globalisierung ist für RIEGLER nichts anders als ein konkreter Mikroprozess – der allgemein verbreitet ist und sowohl konkret als auch abstrakt zu sehen ist – genauso wie das Lokale eine empirisch konkrete und eine abstrakte Dimension hat.

Der scheinbare Widerspruch dieser Konzeption von RIEGLER zu jener von Marilyn STRATHERN, ist aber vielleicht mit den hier dargestellten kognitiven Analyse von STRATHERN erklärbar.

Bei der abschließenden Diskussion herrschte ein gewisser Konsens darüber, daß die Vermittler transnationaler Einflüsse als konzentrierte Knotenpunkte globaler Einflüsse gesehen werden können (Eliten in Institutionen, von Staaten, innerhalb der NGOs, oder als Kontrolleure der Medien und als Spezialisten innerhalb transnational agierender Konzerne). Die offen gebliebenen Fragen lassen sich vielleicht wie folgt zusammenfassen:

- 1) Wie aber ist die Macht und die Rolle von Eliten in der lokalen Vermittlung und Repräsentation des Globalen und der Globalisierung zu untersuchen, insbesondere dann, wenn man nicht mehr von klar erkennbaren Machtzentren ausgehen kann?
- 2) Angesichts der Theoriegeladenheit von Daten, ist es da überhaupt möglich oder sinnvoll lokale „Fakten“ mit dem „Rest der Welt“ in Verbindung zu bringen?
- 3) Wie aber sind „Global-Lokale-Relationen“ auflösbar ohne das „Globale“ zu verlieren?
- 4) Wenn Globalisierung nur als Rhetorik bzw. als Diskurs aufgefaßt wird, wie sollten dann EthnologInnen damit umgehen? Ist eine Trennung zwischen Diskursen bzw. Repräsentationsformen und konkreten Geschehnissen überhaupt möglich und notwendig?

Zur Politischen Ökonomie im Mainstream der gegenwärtigen sozial- und kulturalanthropologischen Globalisierungsdebatte

Fernand Kreff

Weltsystemperspektive bei Immanuel WALLERSTEIN

Im gegenwärtigen *Mainstream* der sozial- und kulturalanthropologischen Globalisierungsdebatte sind jene Modelle am stärksten von einem ökonomischen Ansatz geprägt, die vom Marxismus bzw. Strukturalmarxismus ausgehen. Dabei stellt die Weltsystemtheorie von Immanuel WALLERSTEIN einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte dar. Hervorzuheben sind hier die Ansätze von Jonathan FRIEDMAN, Kajsa EKHOLM und Eric WOLF. Aber auch Globalisierungstheoretiker wie George MARCUS (1985, 1995), Ulf HANNERZ (1992, 1996) oder Akhil GUPTA und James FERGUSON (1992, 2000), welche die politische Ökonomie zugunsten soziokultureller Betrachtungen in den Hintergrund drängen, knüpfen mit vielen ihrer Überlegungen an das Weltsystemmodell an - auch dann, wenn sie dieses nur als Abstoßungspunkt für eigene Ansätze heranziehen.

Besonders wichtig wurde die Art und Weise wie WOLF den Ansatz von WALLERSTEIN der Sozial- und Kulturalanthropologie über sein Werk *Europe and the People Without History* (1982) vermittelte. Dessen Ausgangsfrage war: Wie verändert sich das Verständnis der Welt, wenn man sie sich „als ganze, als Totalität, als System“ statt als Summe jeweils eigenständiger Gesellschaften und Kulturen vorstellt; und wenn man die Gesellschaften als eine Gesamtheit von Menschen erfasst, die „unauflösbar sowohl mit nahen als auch weit entfernten anderen Gesamtheiten in eine Art Netz oder Geflecht von Zusammenhängen eingebunden sind.“² Zur Beantwortung dieser Frage griff WOLF auf WALLERSTEINS Werk *The Modern World-System* von 1974 zurück, das unter GlobalisierungstheoretikerInnen bis heute als Meilenstein auf dem Weg von einer zweidimensionalen Betrachtung des Raumes mit Zentren und Peripherien und scharfen Grenzen zu einem multidimensionalen globalen Raum mit unbegrenzten, meist diskontinuierlichen und einander durchdringenden Subräumen, gilt (vgl. dazu KEARNEY 1995).

WALLERSTEIN (1974, 1982 & 1983), der von der marxistischen Theorie und der Dependenztheorie ausgeht, richtet sich gegen die *Einzelgesellschaft* als Grundeinheit der Analyse. Soziales Handeln ist für ihn nicht auf eine politisch-kulturelle Einheit begrenzt, sondern findet in

einem übergreifenden Rahmen mit einer fortschreitenden Arbeitsteilung statt. Die Arbeitsteilung ist für Wallerstein das konstituierende Merkmal eines *sozialen Systems*. Die einzelnen Sektoren eines sozialen Systems sind zwar vom ökonomischen Austausch untereinander abhängig, bedürfen dazu aber weder einer gemeinsamen politischen Struktur noch einer gemeinsamen Kultur.

Für WALLERSTEIN hat es bis heute nur zwei Arten von Totalitäten gegeben: *Minisysteme* und *Weltsysteme*. Minisysteme sind für WALLERSTEIN soziale Systeme, in denen eine „vollkommene Arbeitsteilung in einem einzigen kulturellen Bezugsrahmen herrscht“ wie man ihm nur in Sammler- und Jägergesellschaften oder in sehr einfachen Agrargesellschaften begegnet. Da für ihn die Minisysteme inzwischen ausgestorben sind, bleibt nur noch das *Weltsystem* als soziales System übrig: Als eine Einheit mit einer einzigen Arbeitsteilung und vielen kulturellen Systemen. WALLERSTEINS Analyseeinheit ist die kapitalistische Weltwirtschaft. Die Aneignung der Mehrarbeit sieht er in einem dreistufigen Ausbeutungsverhältnis, bei der eine Mittelgruppe zwar an der Ausbeutung der unteren Schicht beteiligt ist, aber ihrerseits von der oberen Schicht ausgebeutet wird.

In einer Weltökonomie ist eine solche 'kulturelle' Schichtung nicht so einfach, weil das Fehlen eines gemeinsamen politischen Systems dazu führt, daß die Konzentration der ökonomischen Rollen im ganzen System vertikal statt horizontal verläuft. Die Lösung besteht darin, daß drei Arten von Staaten entstehen, die jeweils zur kulturellen Homogenität drängen. So gibt es neben der oberen Schicht von Kernstaaten und der unteren Schicht von peripheren Staaten eine mittlere Schicht von Semiperipherien. (WALLERSTEIN 1983: 310)

Obwohl die Weltökonomie als Wirtschaftssystem genauso gut ohne Semiperipherie funktionieren könnte, wäre die Weltökonomie *politisch* viel weniger stabil. Ob Klassen, ethnische Gruppen, Stände oder Ethno-Nationen, sie sind für WALLERSTEIN Phänomene der Weltökonomie. Die Konfusion bei der konkreten Analyse ihres Funktionierens ist darauf zurückzuführen, dass man sie nur innerhalb der Nationalstaaten statt innerhalb der Weltökonomie als Ganzes analysierte.

Um eine Ordnung in den kontinuierlichen Prozess der historischen Realität hineinzubringen, sei es wichtig, den „Grundwiderspruch“ einer gegebenen politischen Situation auszumachen. In den Kerngebieten der kapitalistischen Weltökonomie liegt dieser in der unklaren und ambivalenten Rolle der Staatsstruktur, um deren Kontrolle die verschiedenen nationalen Gruppen kämpfen. In den peripheren Bereichen besteht der Grundwiderspruch zwischen der Mehrheit der Bevölkerung und den in den Kernländern organisierten und lokalisierten Interessen sowie deren einheimischen Verbündeten. Das „ethnonationale Bewusstsein“ hingegen hält das Weltsystem zusammen.

Wäre der Klassenkonflikt [...] die Hauptbeschäftigung der meisten Mitglieder der Weltökonomie [...], so könnte das

² LESSER 1961: 42; zitiert nach WOLF 1991: 531

Weltsystem in seiner gegenwärtigen Form nicht lange weiterexistieren. *Die Stärke des ethnonationalen Bewußtseins ist tatsächlich einer der Faktoren, die das Weltsystem am stärksten zusammenhalten* (WALLERSTEIN 193: 314, Hervorhebung im Original).

Zur Weltsystemperspektive bei Eric WOLF

Für WOLF (vgl. 1988 & 1991) liegt das Verdienst der Weltsystemtheorie darin, dass sie es erlaubt, die ökonomische und politische Bedingtheit des Verknüpftseins von Kulturen zu verstehen. Im Gegensatz zu WALLERSTEINS Weltsystemkonzeption, wo scheinbar getrennte Gesellschaften im Zuge gegenseitiger Aktion und Reaktion umgeformt werden, sind für WOLF viele Gesellschaften und Kulturen in Wirklichkeit erst im Zuge der globalen kapitalistischen Expansion produziert und konstruiert worden. Für ihn ist ein Verständnis des Wesens der „zeitübergreifenden Wechselwirkungen“ erst dann möglich, wenn die „ökonomischen und politischen Prozesse begriffen“ werden, die diese Wechselwirkungen bestimmen. Dazu müsse man aber das Studium von „Kultur und Geschichte mit dem Studium der ökonomischen und politischen Verhältnisse“ (cf. WOLF 1991: 13) zusammenbringen. Zentral wird für ihn deshalb die „Produktionsweise“:

Der Begriff Gesellschaft zielt vor allem auf den Prozeß der gesellschaftlichen Formierung von Gruppen – der Begriff *Produktionsweise* hingegen will die Kräfte identifizieren, die diese Formierungsprozesse maßgeblich bestimmen. (WOLF 1991: 532f.)

Er unterscheidet verwandtschaftlich strukturierte, tributgebundene und kapitalistische Produktionsweisen, die bei ihrem Aufeinanderstoßen zu Widersprüchen und Konflikten für die beteiligten Menschengruppen führen. Gesellschaften sind für WOLF „kulturelle »Baukästen« aus Gewohnheiten und Ideen“, aus denen sich bestimmte menschliche Akteure unter bestimmten historischen Verhältnissen bedienen und die in den konkreten Verhaltensweisen immer wieder zusammengestellt, aufgelöst und neu zusammengestellt werden. WOLF (1996: 37ff.) warnt vor einem Kulturkonzept das kulturelle Zeichensysteme isoliert und als völlig beliebig und unabhängig von äußeren Einflüssen betrachtet. Angesichts des neuen flexiblen Kapitalismus sei es Aufgabe einer globalen Anthropologie, einen Weg zu finden, Kultur so zu konzipieren, dass es möglich wird, sich mit den Realitäten einer politischen Ökonomie zu befassen, innerhalb der diverse und sich verändernde kulturelle Arrangements immer neue Verknüpfungen miteinander eingehen. Diese Arrangements sind ihrerseits bedingt und schaffen neue Macht- und Produktionskonstellationen. Identitäten sind nicht gegeben, sondern gemacht, kontextabhängig und historisch veränderlich. Aufgrund des Wechsels der strukturellen Kontexte häufen Menschen im Laufe ihres Lebens verschiedene Repertoires an. So können sie je nach Situation auf unterschiedliche kulturelle Repertoires zurückgreifen. Und diese Repertoires an kulturellen

Verständnissen und Praktiken passen schlecht zu einem traditionellen Konzept von Kultur als integriertem Set von Formen und Bedeutungen. Zudem führt die hohe Zahl an kulturellen, die Gruppengrenzen überschreitenden Transfers, die fortwährende „*transculturation*“, weniger zur Einheitlichkeit, als vielmehr zu Heterogenität und Differenzierung. Die Anthropologie sollte in der Lage sein, die Kontexte der sozialen Interaktion mit jenen Strukturkräften durch die diese Kontexte erzeugt werden und deren Funktionen bestimmen, zu verknüpfen.

Im Gegensatz zu WOLFS Einschätzung bietet für HANNERZ (cf. 1992: 225ff. & 1989: 203ff.) die Weltsystemtheorie WALLERSTEINS nur eine schwache, unvollständige und zweifelhafte Makroanthropologie der gegenwärtigen Kultur. Ihr simplifizierendes Differenzierungsmodell betone eine ortsspezifische Kulturproduktion, basierend auf Erfahrungen und Interessen innerhalb einer Welt umspannenden Struktur sozialer Beziehungen. Da für WALLERSTEIN jene Gruppen, die den Staat kontrollieren, Kultur zum Aufbau einer nationalen Identität verwenden, erscheint Kultur räumlich verortet. Er interessiere sich nur für ideologische Aspekte von Kultur. Die Fähigkeit, Kultur zu formen werde dem Weltsystem zugeschrieben, während das, was die Peripherien selbst tun, kaum berücksichtigt werde. Auch anthropologische Weltsystemkonzepte seien bisher jenem von WALLERSTEIN sehr ähnlich gewesen, insofern sie sich hauptsächlich mit historischen Geschehnissen der Kolonialzeiten in nichtwestlichen Gesellschaften beschäftigten und die globalen Strukturen hauptsächlich unter Machtaspekten und der Ausbeutung materieller Ressourcen innerhalb der internationalen Arbeitsteilung sahen; davon ausgehend dann nichtwestliche kulturelle Reaktionen analysierten. Auch wenn in den untersuchten früheren Zeitperioden, in denen die nichtwestlichen Gesellschaften von Europa aus beherrscht wurden, die Einflüsse vielmehr politischer oder ökonomischer als kultureller Natur waren, sei das heute nicht mehr der Fall. Wenn es auch zutreffe, dass Kulturstudien lange darunter litten, dass die politische Ökonomie unberücksichtigt blieb, könne dies nicht bedeuten, dass die politische Ökonomie der Kultur alles ist, was zur kulturellen Untersuchung gehört. Zudem sei es wohl kaum vernünftig, das Studium von Kultur im globalen Rahmen in einen Rückzug in die Geschichte zu verwandeln, in ein Studium von Völkern ohne Gegenwart.

Weltsystemtheorie und *Global Systems Approach*

Jonathan FRIEDMANS vom Strukturalmarxismus und Poststrukturalismus geprägter Ansatz ist der Versuch, die Weltsystemtheorie in Richtung einer *global anthropology* weiter zu entwickeln. Friedmans versteht seinen Ansatz, den er zusammen mit seiner Frau Kajsa EKHOLM (siehe v.a. EKHOLM & FRIEDMAN 1985 und FRIEDMAN 1994) entwickelt hat, als vereinheitlichte

Annäherung: als einen weltstystemtheoretischen Ansatz, der die kulturelle Spezifität als einen Aspekt unter anderen sozialen Phänomenen auffasst.

Auch wenn FRIEDMAN die Leistung WOLFS anerkennt der Anthropologie eine globale Perspektive eröffnet zu haben kritisiert er, dass das für seine Analysen so wichtige Konzept der Produktionsweise genau die gleiche Art der Abstraktion von Gesellschaft als abgeschlossenes System benötigt, wie die von ihm kritisierten Kulturkonzepte. Außerdem seien die welthistorischen Prozesse nicht als eine Reihenfolge vielfältiger, sich gegeneinander artikulierender Produktionsweisen zu sehen, sondern als zeitlich kontinuierliche und räumlich diskontinuierliche Reihen globaler Systeme mit variierender Ausdehnung, die Natur und Verteilung einer gewissen Zahl von Produktionsweisen bestimmen. Er schlägt vor, von der gesellschaftlichen *Re*-Produktion als Totalität auszugehen und über längere Zeit deren Lebensprozesse – das heißt die Zyklen der Produktion, Konsumtion und erneuten Produktion – zu analysieren. Auf diese Weise möchte er neben den Existenz- und Funktionsbedingungen einer Gesellschaft, deren Abhängigkeit vom umfassenderen System bestimmen. Mit Hilfe des Konzepts von der „totalen gesellschaftlichen Reproduktion“ entwickelt er einen allgemeinen systemischen Rahmen, in dem Globalität keinen historischen, sondern einen strukturellen Sachverhalt darstellt, womit er, im Gegensatz zur ökonomischen Theorie, die zeitlichen Grenzen einer zu erfassenden Situation transzendiert. Er modelliert ein *generalisiertes globales System* dessen Eigenschaften theoretisch für alle auf Handel beruhenden globalen Systeme der letzten 5000 Jahre der Geschichte der Alten Welt anwendbar sind. In solch einem Modell gibt es weder zeitliche noch räumliche Abgrenzungen, auch wenn die Untereinheiten in ihrer Struktur über Raum und Zeit hinweg variieren. Alle in der anthropologischen Literatur dokumentierten gesellschaftlichen Strukturen erscheinen dann nur als Transformationen von ein oder zwei Organisationstypen, die unter veränderten Bedingungen ihrer Marginalität gegenüber umfassenderen Systemen hervorgegangen sind. Die gegenwärtigen Globalisierungsprozesse entsprechen dann nur einem spezifischen Set globaler systemischer Prozesse (vgl. 1994: 1).

Nach FRIEDMAN ist es vor allem wichtig, die anthropologischen Wirkungen der weltweiten westlichen Expansion zu bestimmen, die vor der eigentlichen Kolonisierung die Existenzbedingungen vieler Gesellschaften derart verändert haben, dass die ethnographische Gegenwart ohne deren Berücksichtigung nicht verständlich sei. Denn die Kolonialverwalter hätten eine bereits bestehende globale Hierarchie verstärkt und institutionalisiert: *Worldbanking*, Arbeitsorganisationen, religiöse Strukturen usw. sind das Produkt der Konsolidierung bereits existierender Weltordnungen, während etwa multinationale Konzerne als historisches Produkt einer bestimmten Phase der globalen Beziehungen zu betrachten sind (1995: 75f.).

Für FRIEDMAN besteht ein direkter Zusammenhang zwischen den Lebensbedingungen und

den generierten Identitätsräumen von denen aus kulturspezifische Institutions- bzw. Repräsentationsformen produziert werden einerseits und den historischen Prozessen innerhalb des globalen Systems andererseits. Die Krise der westlichen Hegemonie, also der gegenwärtige Niedergang des Zentrums des Weltsystems, ist für ihn mit dessen Identitätskrise verknüpft. Beim Übergang der modernen Identität zum postmodernen Zynismus sei das Projekt der Moderne kollabiert. Dieser reale Verlust an Hegemonialmacht sei durch die politische Fragmentierung, neue regionale Identitäten und politische Autonomien sowie eine Dezentralisierung des Wohlstands ausgelöst worden. Das Aufkommen neuer Industriezonen bzw. die Zunahme der Akkumulationspunkte führte zu einer neuen Ausdifferenzierung der globalen Ökonomie und damit zu einer Multinationalisierung.

Obwohl FRIEDMAN auf die zunehmende Rolle multinationaler Konzerne und internationaler Organisationen hinweist und deren Multinationalisierung als Ursache für einen realen Hegemonieverlust des Westens anführt, treten diese nicht als handelnde Akteure, sondern nur als Effekte struktureller Verschiebungen innerhalb eines sich wandelnden globalen Systems auf. FRIEDMANS Modell erklärt nicht, wie es zu einer Verselbständigung der Moderne bzw. zur vom Westen (Zentrum) ausgehenden Multinationalisierung kam, wieso also das vormals starke, auf Hegemonialmacht ausgerichtete Zentrum diesen Niedergang zulassen konnte. Statt dafür die globalisierenden Interessen multinationaler Konzerne und Institutionen heranzuziehen, verschiebt er alles auf die strukturellen Eigenschaften des globalen Systems. Welthistorische Prozesse stellen demnach von den primordial angelegten Gesetzmäßigkeiten der Strukturen hervorgebrachte Abläufe dar, worauf Menschen oder Gesellschaften lediglich reagieren können.

Ökonomie und globale Kulturflüsse bei Ulf HANNERZ

Für HANNERZ (1992, 1996) hingegen ist der Raum für Gesellschaften der Dritten Welt gewachsen, weil sie offener gegenüber der Welt – insbesondere gegenüber Westeuropa und Nordamerika – wurden. Durch Beibehalten der Sprachen früherer Kolonialmächte aber blieben die Zentrum/Peripherie-Beziehungen erhalten und politische Macht wurde in kulturellen Einfluss transformiert. Er unterscheidet dabei spezifisch politische, militärische oder kulturelle Zentren, die Teile der Welt zu quantitativ und qualitativ unterschiedlichen kulturellen Zentrum-Peripherie-Beziehungen organisieren. Auf Grund der ökonomischen, politischen und militärischen Asymmetrien ist für ihn auch die globale soziale Bedeutungsorganisation zwischen Zentrum und Peripherie asymmetrisch.

Da die transnationalen kulturellen Einflüsse zum größten Teil über den Markt organisiert sind, wird die periphere Kultur schrittweise immer mehr an importierten Bedeutungen und Formen assimilieren, dem Zentrum ähnlicher werden und die kulturellen Differenzen werden früher oder später verschwinden. Der kulturelle Markt strebe eine Homogenisierung der Verbraucher an, ein *cultural dumping*³ mittels kultureller Produkte ohne Rücksicht auf die Charakteristiken des entfernten Verbrauchers. Globale Homogenisierung ist für HANNERZ ein Sättigungsprozess, was bedeutet, dass das Zentrum das Bewusstsein der Peripherie zunehmend kolonisiert. Dies geschieht über eine entsprechende Institutionalisierung der Formen des Zentrums und einem damit verbundenen Abhängigmachen von dementsprechenden Importen.

„Schwache“ Staaten der Peripherie, die kaum einen mächtigen Kulturapparat aufrechterhalten können, werden andererseits aber auch kaum vom Markt beeinflusst. Denn wenn sich niemand importierte Kulturwaren leisten kann, entsteht ein größerer Raum für einen Importersatz: dies entspräche einer *cultural substitution* (HANNERZ 1992: 237). Statt zu versuchen, innerhalb des Marktrahmens jeden mit dem gleichen Produkt zu erreichen, kann gerade ein Anderssein auf lokaler Ebene einen Konkurrenzvorteil in einem Marktsegment ermöglichen. Die lokalen Unternehmer haben zwar nicht die materiellen Ressourcen des Kulturgeschäftes des Zentrums, aber ihr Vorteil liegt in der kulturellen Kompetenz und Sensibilität, die ihnen aus dem Einbezogensein in lokale Lebensformen erwächst.

Für HANNERZ (vgl. HANNERZ & LÖFGREN 1994: 200) findet der größte Teil der kulturellen Prozesse nach wie vor im Rahmen der Lebensform statt. Dessen inhärente kulturelle Kraft könne derart stark sein, dass sie den Marktrahmen kolonisiert, d.h. die Peripherie formt die weltstädtische Kultur zu ihren eigenen Bedingungen um: dies entspräche einer *maturation tendency*. Lokale kulturelle Unternehmungen können sich die fremden kulturellen Formen und Kompetenzen schrittweise auch soweit zu eigen machen, dass die daraus resultierenden neuen Formen dem lokalen Alltagsleben entsprechen: das entspräche der Fähigkeit zur Importsubstitution (1992: 242). Solange es Raum für eine lokale Kreativität gibt, kann sie aufgrund des erweiterten Zugangs zu einer Vielfalt von Modellen gefördert werden. Trotzdem heißt das für HANNERZ nicht, dass Kulturen, wenn sie im großen Maße durch industrielle, kommerzielle, administrative und erzieherische Organisationen verändert wurden, keine Veränderung in ihren kulturellen Formen erfahren. Da es zu einer immer größeren Affinität zwischen den Kulturen des Zentrums und der Peripherie kommt und die Peripherien in zunehmendem Maße die Organisationsformen und die Technologien des Zentrums verwenden, werden deren neue kulturelle Waren auf dem globalen Markt attraktiver. Sättigungs- oder

³ Wie im Falle des Dumpings mittels abgelaufener Medikamente oder nicht funktionierender Busse werden veraltete Seifenoperen, Western oder Sexfilme in der Dritten Welt noch einmal verkauft, die vor allem deshalb von den lokalen TV-Stationen importiert werden weil sie billig sind (HANNERZ 1992: 234).

Maturitätstendenzen können miteinander verstrickt sein (vgl. 1991: 127). Aufgrund der Offenheit des globalen Ganzen kann es zur Maturität, zur Sättigung oder zur *decreolisation* kommen. Das Spiel zwischen Zentrum und Peripherie kann aber auch fort dauern, ohne in einer fixen Form zu enden (vgl. 1992: 267).

Schlussbemerkungen

Obwohl er die Wichtigkeit der ökonomischen wie machtpolitischen Bedingungen der Globalisierung anerkennt – er fordert eine Kulturanalyse „which points out the connection between power and culture but which is also sensitive to the forms of cultural resistance“ (1979: 233) - verschiebt HANNERZ den Fokus der Analyse deutlich in Richtung sozio-kultureller Phänomene. Während WOLF noch versucht, die wallersteinsche Weltsystemtheorie durch die Berücksichtigung von Kultur und den von WALLERSTEIN vernachlässigten Minisystemen für die Anthropologie nutzbar zu machen, dient HANNERZ die Weltsystemtheorie vorwiegend als Abstoßungspunkt für die Konkretisierung eigener Ansätze. Während die WeltsystemtheoretikerInnen allerdings davon ausgehen, dass die Welt spätestens seit dem 16. Jahrhundert ein gemeinsames System bildet – nach FRIEDMAN seit mindestens 5000 Jahren – sieht HANNERZ die Welt vor allem durch die jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet der Transport- und Kommunikationstechnologien zu einem System verknüpft.

Man erkennt eine deutliche Tendenz in Richtung einer von der Ökonomie unabhängigen Betrachtungsweise kultureller Veränderungen. Dabei verschiebt sich der Fokus auf die Prozeßdynamik (vgl. BOROFKY 1994: 468ff.) jener „*pattern*“ (BARTH 1989), die sich aus der intentionalen Sinnggebung einzeln handelnder Individuen im Kontext sozio-kultureller Konstellationen und Relationen, im Rahmen – mehr oder minder als außerkulturell betrachteter – materieller wie machtpolitischer Bedingungen, ergeben. Cesare POPPI (1997) diagnostiziert in den Sozialwissenschaften insgesamt eine paradigmatische Verschiebung. Gegen die Objektivierungstendenzen strukturalistischer und funktionalistischer Ansätze verschreibe sich ein Großteil der Theoretiker, der Wiedereinführung „des Subjektiven“ in die Theorie des sozialen Handelns: *Agency* werde gegenüber sozialer Bestimmung bevorzugt; das Subjektive gegenüber dem Strukturalen und das Individuelle gegenüber dem Kollektiven. Dies führe in der Anthropologie zu Konzepten einer fluiden, ausgehandelten Natur sozialer Normen. Parallel dazu werde die gesellschaftliche Dimension der Subjektivität zunehmend über *Kultur*, statt über (*ökonomische*) *Strukturen* erklärt. Es wird nicht mehr über die Beziehungen zwischen politischer Ökonomie und ihrer kulturellen Ausdrucksweise nachgedacht, sondern über die Beziehung

zwischen verschiedenen kulturellen Ausdrucksweisen. Für POPPI belegt die Meidung der Produktionsinstanzen, dass diese zu den nicht „aushandelbaren“ Eigenschaften der Subjektivität gehören, und dass „Kultur“ von der produktiven Instanz, als einer determinierenden Eigenschaft, befreit wurde. Produktive Aspekte der Subjektivität würden als objektiver Zwang konkretisiert, und die kulturellen Aspekte der Subjektivität als Container, der wahlweise gefüllt wird.

Literaturliste

- BARTH, Fredrik (1989): "The Analysis of Culture in Complex Societies", in: *Ethnos* 54 (3-4): 120-42
- BOROFSKY, Robert (Hg.) (1994): *Assessing Cultural Anthropology*. New York [u.a.]
- BOURDIEU, Pierre (1991): "Inzwischen kenne ich alle Krankheiten der soziologischen Vernunft", in: BOURDIEU, P.; J.-Cl. CHAMBOREDON & J.-Cl. PASSERON (Hgg.): *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Berlin; New York, 269-283
- EKHOLM, Kajsa & Jonathan FRIEDMAN (1985): „Towards a Global Anthropology“, in: *Critique of Anthropology* 5 (1): 97-119
- EKHOLM-FRIEDMAN, Kajsa; FRIEDMAN, Jonathan (1995): "Global Complexity and the Simplicity of Everyday Life", in: Daniel MILLER (Hg.): *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*. London, 134-68
- FRIEDMAN, Jonathan (1987): „Eric Wolf: Europe and the People without History: Berkeley: 1982. 505 pp. [Review Essay]“, in: *European Sociological Review* 3 (1) : 83-5
- FRIEDMAN, Jonathan (1994): *Cultural Identity and Global Process*. London [u.a.]
- FRIEDMAN, Jonathan (1995): „Global System, Globalization and the Parameters of Modernity“, in: Mike FEATHERSTONE, Scott LASH & Roland ROBERTSON (Hg.) *Global Modernities*. London, 69-90
- GUPTA, Akhil & James FERGUSON (1992): „Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference“, in: *Cultural Anthropology* 7 (1) : 6-23
- HANNERZ, Ulf (1979): "Complex Societies and Anthropology: A Perspective from 1979", in: *Ethnos* 44 (3-4) : 217-41
- HANNERZ, Ulf (1989): „Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology“, in: *Ethnos* 54 (3-4): 200-16
- HANNERZ, Ulf (1991): "Scenarios for Peripheral Cultures", in: Anthony D. KING (Hg.): *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Presentation of Identity*. London, 107-28
- HANNERZ, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York
- HANNERZ, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London & New York
- HANNERZ, Ulf & Orvar LÖFGREN (1994): "The Nation in the Global Village", in: *Cultural Studies* 8(2), 198-207
- KEARNEY, Michael (1995): „The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism“, in: *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65
- KREFF, Fernand (2003): *Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte*, Berlin
- MARCUS, George E. (1995): "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", in: *Annual Review of Anthropology* 24 : 95-117
- POPPI, Cesare (1997): "Wider Horizons with Larger Details: Subjectivity, Ethnicity and Globalization", in: Alan SCOTT (Hg.): *The Limits of Globalization. Cases and Arguments*. London & New York, 284-305

- WALLERSTEIN, Immanuel (1974): *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York
- WALLERSTEIN, Immanuel (1982): „Aufstieg und künftiger Niedergang des kapitalistischen Weltsystems. Zur Grundlegung vergleichender Analyse“, in: Dieter SENGHAAS (Hg.) *Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*. Frankfurt/Main, 31-67
- WALLERSTEIN, Immanuel (1983): „Klassenanalyse und Weltsystemanalyse“, in: Reinhard KRECKEL (Hg.): *Soziale Welt. Sonderband 2: „Soziale Ungleichheiten“*. Göttingen, 301-20
- WOLF, Eric R. (1982): *Europe and the People without History*. Berkeley
- WOLF, Eric R. (1988): „Inventing Society“, in: *American Ethnologist* 15 (4) : 752-61
- WOLF, Eric R. (1991): *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt [u.a.]
- WOLF, Eric R. (1994): „Facing Power: Old Insights, New Questions“, in: Robert BOROFSKY (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York [u.a.], 218-28
- WOLF, Eric R. (1996): „Global Perspectives in Anthropology: Problems and Prospects“, in: Lourdes ARIZPE (Hg.): *The Cultural Dimensions of Global Change: An Anthropological Approach*. Paris, 31-44

Das Monster Hybridität. Ein Basilisk⁴ in den Kulturwissenschaften?⁵

Adelheid Pichler

Was gewinnen wir durch den Begriff der Hybridität?

Seit den neunziger Jahren erlebt der Begriff *Hybridität* eine ungewöhnliche Konjunktur in verschiedenen Teilbereichen der Wirtschaft, in den Medien und auch ganz besonders in den Kulturwissenschaften. In der Sozial- und Kulturanthropologie ist er zu einem Schlüsselbegriff für PostkolonialismustheoretikerInnen geworden, deren Arbeiten um Themenfelder wie z.B. Interkulturalität, Multikulturalität, Dialogizität, Mehrstimmigkeit, Heteroglossie oder Karnevalisierung kreisen. Hybridität taucht als Sammelbegriff in verschiedenen Theorien und Methoden über moderne Migrationskulturen auf und wird oft synonym mit Kreolisierung oder Synkretismus gebraucht.

Aufgrund der umfassenden und dennoch oft vagen Verwendung des Begriffes haben wir uns entschieden, Hybridität in den Mittelpunkt eines FSP Arbeitsgespräches der AG Globalisierung zu stellen.

Gibt es Abwesenheit von Hybridität? Wer oder was ist nicht hybrid? Gibt es insbesondere einen kulturellen Zustand, der nicht hybrid ist? Ist nicht vielmehr von einer allgemein gültigen Normalität "hybrider "Kulturen auszugehen, denen historisch immer nur scheinbar homogene und stabile Monokulturen als konstruierte Ausnahmezustände gegenüberstanden" (Bernd SCHULTE, 1997, S.244)?

Die Beschäftigung mit Hybridität erledigt sich aber nicht von selbst mit der banalen Einsicht, dass alles im Grunde hybrid sei. Im Gegenteil: im wissenschaftlichem Frageinteresse an Hybridität ergänzen einander das Phänomen "Hybridität" (als semantisches, politisches, und medientheoretisches Phänomen) und wissenschaftliche Ansätze des Differenz-Managements. Denn sehr häufig verbirgt sich im Hintergrund (in der Haltung des/der Wissenschaftlers/in) ein differenzbewusstes, monokulturell-hierarchisch geprägtes, idealtypisches, meist pejoratives,

⁴ hybride Monster, zusammengesetzt aus Anteilen verschiedenster Tierarten (Vögel, Echsen, Löwen...)

⁵ Zusammenfassung des FSP –AG-,Globalisierung“-Referates vom 30.01.2003.

Menschenbild⁶. Darüber hinaus oszilliert der Begriff Hybridität, wie Julika GRIEM feststellt:

[...] zwischen einem stärker integrativ konzipierten multikulturellen und einem dekonstruktiven Verständnis. Als subversive Kategorie ist Hybridität zudem argumentativ angewiesen auf den Gegenpol stabiler Identitäten, Nationen, Kulturen und Ethnien, also auf das, was viele Anhänger einer Theorie der Hybridität zu überwinden suchen. (2001, S. 260f.)

Was also bezeichnet Hybridität?

Ein kurzer Rückbezug auf die Begriffsgeschichte scheint hilfreich, um den definatorischen Gehalt des Begriffs einzugrenzen⁷. Dabei will ich den historischen Wurzeln des Begriffs von Michail M. BACHTIN (1935) bis zu seiner Interpretation bei Homi K. BHABHA (1994) nachgehen.

Die danach folgenden Ausführungen und Beispiele zum Thema Hybridität beziehen sich auf drei Gegenstandsbereiche, in denen dieses Konzept derzeit eine wichtige Rolle spielt: die Multikulturalitätsdebatte, den Postkolonialismus und die Hybridkultur der Medien. Damit behandle ich einen kleinen Ausschnitt aus den sehr heterogenen Feldern postkolonialer Ansätze, innerhalb derer der Begriff in ambivalenter und durchaus unterschiedlicher Weise Verwendung findet.

Historische Wurzeln des Begriffs

Der Begriff 'Hybridität' hat seine historische Wurzel in der Biologie und bezeichnet in diesem Kontext, beispielsweise in der Landwirtschaft, einen "Bastard, ein aus Kreuzungen hervorgegangenes Produkt von Vorfahren mit unterschiedlichen erblichen Merkmalen". D.h. der Wortgebrauch "stammt" aus der Biologie, und das ist in den Kulturwissenschaften immer problematisch. Nicht zufällig kommt dieser Begriff auch in den rassistischen und nationalistischen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts vor, und zwar immer als abwertender Gegenbegriff zu rassentheoretischen Vorstellungen von "Reinheit"⁸.

Seit der Entwicklung postkolonialistischer Kulturtheorien in den späten 70er Jahren wird der Begriff positiv übersetzt. In der kulturwissenschaftlichen Theorie und Praxis wird heute unter dieser Bezeichnung der ganze Komplex kultureller, sprachlicher, künstlerischer und medialer Mischformen (Gattungen und Formen) zusammengefasst. Der allgemeinen Definition folgend,

⁶ Bernd SCHULTE, 1997, S.245.

⁷ Ich stützte mich dabei besonders auf folgende Bücher: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Hrsg. Elisabeth BRONFEN, Benjamin MARIUS, Therese STEFFEN. Tübingen, Stauffenburg, 1997; *Hybridität und Postkolonialismus. Twentieth-Century Indian Literature*. Hrsg. Monika FLUDERNIK. Tübingen, 1998; *Hybridkultur. Medien, Netze, Künste*. Hrsg. Irmela SCHNEIDER, Christian W. THOMSEN. Köln, 1997

⁸ einen etymologischen Abriss zur Entstehung des Begriffs, vgl. u.a. FLUDERNIK 2001

geht es um die Frage von Vermischungs-/Überlappungsphänomenen überhaupt, um die Überschneidung kultureller Semantiken von kulturellen Repräsentationen. Hybridität bezeichnet in diesen modernen Theorien also in erster Linie ein kulturelles Phänomen⁹.

In einem dialogischen, intertextuellen und interdiskursiven Sinn wurden die Begriffe “hybrid” und “Hybridisierung” zuerst vom russischen Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker Michail M. BACHTIN (1885-1975) systematisch bestimmt und angewandt. BACHTIN definiert den Begriff operational, schränkt ihn zeitlich ein und bezieht ihn auf spezielle Untersuchungsbereiche der literaturwissenschaftlichen Textanalyse, so etwa in seiner Romanästhetik, wo “Hybridisierung” als “Vermischung der Akzente, Verwischung der Grenzen zwischen Autorrede und fremder Rede” verstanden wird: “wobei die Autorstimme mehr oder weniger aktiv sein und in die wiederzugebende Rede ihren eigenen zweiten (ironischen, erzürnten u. a.) Akzent einbringen kann”¹⁰. Am ausführlichsten geht BACHTIN im Kapitel “Der sprechende Mensch im Roman” darauf ein:

Alle Verfahren, ein Bild der Sprache im Roman zu schaffen, lassen sich auf drei Kategorien zurückführen: erstens Hybridisierung, zweitens dialogisierte Wechselbeziehung der Sprachen und drittens reine Dialoge. Diese drei Kategorien von Verfahren können nur theoretisch differenziert werden, sie verknüpfen sich untrennbar zum einheitlichen künstlerischen Gewebe des Bildes. Was ist die Hybridisierung? Sie ist die Vermischung zweier sozialer Sprachen innerhalb einer einzigen Äußerung, das Aufeinandertreffen zweier verschiedener, durch die Epoche oder die soziale Differenzierung (oder sowohl durch diese als auch durch jene) geschiedener sprachlicher Bewußtseine in der Arena dieser Äußerung. Eine solche Vermischung zweier Sprachen innerhalb einer Äußerung im Roman ist ein beabsichtigtes künstlerisches Verfahren (genauer gesagt, ein System von Verfahren). Die unabsichtliche, unbewusste Hybridisierung indes ist ein zentraler Modus des historischen Lebens und Werdens von Sprachen [Anm.: so läßt sich etwa das heutige (britische) Englisch in lexikalischer Hinsicht überwiegend als Hybridisierung des Angelsächsischen und des Romanischen (lateinisch und franko-normannisch bzw. altfranzösisch) bezeichnen]. Ja, man kann sagen, dass sich die Sprache und die Sprachen hauptsächlich durch Hybridisierung und Vermischung verschiedener ‘Sprachen’ verändern [...] wobei immer die Äußerung als Tiegel der Vermischung dient. Als beabsichtigte Hybride ist das Bild der Sprache vor allem eine bewusste Hybride (im Unterschied zur historischen, organischen und dunklen sprachlichen Hybride), es bezeichnet das Erkennen der einen Sprache durch eine andere Sprache, ihre Erhellung durch ein anderes Sprachbewußtsein. Das Bild der Sprache kann nur vom Standpunkt einer anderen Sprache, die zur Norm gemacht wird, konstruiert werden [...]. Zugleich vermischen sich in der beabsichtigten Romanhybride nicht nur und nicht sosehr sprachliche Formen, Merkmale zweier Sprachen und Stile, vielmehr stoßen hier die in diesen Formen angelegten Standpunkte gegenüber der Welt aufeinander. Deshalb ist eine beabsichtigte künstlerische Hybride eine Sinnhybride, nicht aber eine abstrakt sinnhafte, logische (wie in der Rhetorik), sondern eine Hybride des konkreten sozialen Sinns [...].

Zusammenfassend können wir über die Hybride im Roman folgendes sagen: im Unterschied zur dunklen Vermischung von Sprachen in den lebendigen Äußerungen in einer historisch werdenden Sprache (eigentlich ist jede lebendige Äußerung in einer lebendigen Sprache mehr oder weniger hybrid) ist die Romanhybride ein künstlerisch organisiertes System der Kombination von Sprachen, ein System, das zum Ziel hat, mittels der einen Sprache die andere Sprache zu erhellen, ein lebendiges Bild der anderen Sprache zu modellieren.

BACHTIN geht von einem Sprachbegriff aus, der sich nicht in erster Linie auf die natürliche Sprache bezieht, sondern auf die soziale, kulturelle und ästhetische Ebene und deren jeweilige

⁹Vorwiegend rezipiert in den Kulturwissenschaft (BHABHA, 1994) der Medientheorie (MCLUHAN, 1964), in der Literaturwissenschaft (BACHTIN, 1935). Wissenschaften also, die interessanterweise selbst Hybridcharakter besitzen, da sie ihr methodische Repertoire, interdisziplinär, nämlich fächerübergreifend (Zusatz-) Informationen für die Einzeldisziplin dazunehmen. vgl. GASCHÉ 1973, S. 88

“Sprachen”. Gehen wir von BACHTIN aus, dann steht Hybridität im Gegensatz zu Vorstellungen von Einheitlichkeit und Eindeutigkeit, von Hegemonie und machtgestütztem Monolog. Die Postmoderne nimmt vorwiegend auf diese Dimension Bezug: Hybridität wird als Gegenbegriff zum Hierarchischen, Hegemonialen und Monologischen verstanden. In diese Richtung weisen auch die Übertragungen des Hybriditätsbegriffs bei anderen Theoretikern, so etwa in der Nomadologie von Gilles DELEUZE und Félix GUATTARI, im Heterotopie-Konzept von Michel FOUCAULT, in den *Cultural Studies*, etwa bei Stuart HALL, Paul GILROY und Homi BHABHA, und den *Gender Studies*.

Hybridität und Postkolonialismus

Der Postkolonialismus kann allgemein als eine aus den ehemaligen Kolonialländern hervorgehende kritische Auseinandersetzung mit kolonialen oder neokolonialen Situationen bzw. Nachfolgesituationen beschrieben werden. Die Postkolonialismusstudien versuchten, die »großen Erzählungen« zu brechen und die Marginalisierung der Kolonisierten, deren Traditionen und Denkweisen, deren Erfahrung des Kolonialismus in den Mittelpunkt zu stellen. Die Postkolonialismustheorien betrachten den Postkolonialismus nicht ausschließlich als eine historische Phase, die auf die koloniale folgte. Sie verstehen sich vielmehr als eine Form von Gesellschaftskritik, die durch die kritische Dekonstruktion westlicher Strukturen der Macht und des Wissens auf den Zusammenhang zwischen Strukturen des Wissens und Formen der Unterdrückung aufmerksam macht. Die Vertreter der Postkolonialismustheorien haben zum Ziel, zu selbstbestimmten Positionen im heutigen Kontext zu finden. Ihr Ausgangspunkt dabei ist, dass jeder gleichberechtigten Zugang zu den verschiedenen Referenzsystemen hat und nicht auf eines festgelegt werden kann.

Zu den wichtigsten Theoretikern der postkolonialen Literatur- und Kulturtheorie gehören der aus einer Jerusalemer Araberfamilie stammende Edward W. SAID (1935-2003), der aus einer parsischen Familie in Bombay kommende Homi K. BHABHA (geb. 1949), sowie die bengalische Postkolonialismus-Theoretikerin Gayatri Chakravorty SPIVAK (geb. 1942), die sich vor allem mit feministischen Themen sowie mit dem Projekt der *Subaltern Studies* befasst.¹¹

¹⁰ BACHTIN 1979, S.209. Aufgrund der genauen definitorischen Herleitung, halte ich dieses lange Zitat für gerechtfertigt.

¹¹ Die entscheidende Initiative zur Postkolonialismus-Debatte kam durch das Buch *The Empire Writes Back. Theory and practice in Post-Colonial Literatures* von Bill ASHCROFT, Gareth GRIFFITHS und Helen TIFFIN (London, 1989).

Edward W. SAID, der nicht nur über literaturwissenschaftliche Fragen, sondern auch über Musik (italienische Oper im 19. Jh.), Medientheorie, Kulturtheorie und ethnopsychologische Kolonialismuskritik (Frantz FANON) arbeitete, wurde durch sein bereits im Jahr 1978 auf englisch erschienenen Orientalismus-Buch¹² bekannt. SAID beschränkt sich nicht auf die arabisch-orientalischen Kolonialverhältnisse, sondern bezieht – u. a. in *Culture and Imperialism* (1993) – auch die Karibik, Schwarzafrika, Indien, Australien und Irland ein (W. B. YEATS: Irische Renaissance). Er rückt dabei vom einfachen Oppositionsschema Kolonisator vs. Kolonisierte ab, indem er für eine “kontrapunktische” Lesestrategie eintritt; nur dadurch werde eine differenziertere Darstellung kultureller Heterogenität und Dynamik möglich. Kultur und Identität werden auf diese Weise nicht als essentialistisch, als natur- und wesenhafte, vorgefundene Gegebenheiten verstanden, sondern als diskursive und verhandelbare Ereignisse.

Bei der Entwicklung des antiimperialistischen Diskurses in den ehemaligen Kolonialländern im 20. Jh. lassen sich nach Said drei Phasen unterscheiden: a) Rückgewinnung der eigenen Geschichte und Wiederbelebung der autochthonen Kulturen (z. B. auch orale Traditionen); b) Entwicklung von eigenständigen Schreibweisen (z. B. sog. magischer Realismus) und Gegenkonzepten (z. B. Beschreibung der “doppelten Kolonialisierung” der Frauen), und c) Überwindung kurzfristiger nationaler Orientierungen im Sinne einer interkulturell vernetzten Welt.

Homi K. BHABHA wurde zwar von SAID beeinflusst, bezieht aber stärker als dieser Ansätze der Dekonstruktion (Jacques DERRIDA) und der Psychoanalyse (Frantz FANON, Jacques LACAN) ein und setzt sich dezidiert von polarisierenden Zuordnungen ab. Er beschäftigt sich auch mehr mit den postkolonialen und neokolonialen Tendenzen selbst, wobei der Begriff der Hybridität eine zentrale Rolle spielt.

Sein Ansatz in groben Zügen: BHABHA geht es um das zentrale Problem der Identitätsfindung in einer kolonialen oder postkolonialen Situation. Dieser Prozess wird seiner Ansicht nach durch die widersprüchlichen Affekte des Verlangens und der Furcht vor dem Anderen bei der Bemühung um gegenseitige Anerkennung bestimmt. Die begrenzte Anpassung des Kolonisierten (Assimilation) lässt aufgrund der daraus resultierenden “Mimikry” die koloniale Autorität gebrochen erscheinen: der Assimilierte stellt nämlich zugleich eine verzerrte Spiegelung des Kolonisators dar. So steht beispielsweise der Anglisierte (etc.) als Produkt einer zivilisatorischen Mission in einem ironischen Verhältnis zum Engländer und kann diese Mimikry auf subversive Weise gegen die Repräsentanten der Kolonialherrschaft einsetzen. Die skizzierte *double vision* BHABHAS ist als Ästhetik der Befreiung speziell auf Migrations- und Randkulturen

¹² SAID 1981

und deren multiple Identitätskonzepte bezogen. BHABHAS Absicht ist die Veränderung und Auflösung der Dichotomien älterer Auffassungen – Identität / Alterität, innen / außen, Kolonisator / Kolonisierte, Ost / West etc., und zwar im Hinblick auf eine Vielfalt interner Differenzierungen, auch innerhalb von Nationen oder anderen Gruppen. Das Mittel dazu ist die Hybridität: sie richtet sich gegen das hegemoniale Prinzip, ohne dass dabei der Gegensatz völlig untergeht und sich die Spannung zwischen den beiden “Polen” verflüchtigt. Nach BHABHA bietet dieser Ansatz der literarischen und wissenschaftlichen Intelligenz der postkolonialen Länder die Möglichkeit, sich in einem *third space* oder im *in-between* zu profilieren. Das emanzipatorische Potential, das Werke von Autoren wie V. S. NAIPAUL, T. MORRISON, S. RUSHDIE oder D. WALCOTT freisetzen, vermittelt darüber hinaus auch komplexe Grenzzonenerfahrungen, wodurch soziale, kulturelle, geschlechtsspezifische und andere Gegensätze abgebaut werden. Dieser neue identitätstheoretische Ansatzpunkt beruht nicht auf dem Prinzip des Gegensatzes, sondern der Differenz – z. B. global/lokal: im Rahmen von transversalen, d. h. auf verschiedenen Ebenen (kulturell, ökonomisch, technologisch etc.) ablaufenden Beziehungen zwischen Nationen, Generationen/Geschlechtern et. al. Auf diese Weise entstehen ganz andere Kulturmuster als solche, die auf binäre Beschreibungssysteme zurückgehen.

Homi BHABHA geht somit nicht von kultureller Vielfalt, sondern von der inneren kulturellen Differenz aus, die jeder Äußerung innewohnt. Er überträgt sein Konzept auf eine Vielzahl von anderen Bereichen, wie etwa: Hybridität der “*imagined communities*”, kulturelle und historische Hybridität der postkolonialen Welt, kulturelle Hybridität postkolonialer “*borderline conditions*”, Hybridität der Kulturen, der Rasse und der Sexualität im postkolonialen Diskurs, Hybridität der Kolonialmacht, Hybridität der “*images of governance*”, Hybridität der “*histories*”.¹³

Hybridität und Medien

Um die Begriffsarbeit zu vervollständigen, möchte ich weiters den Begriff der Hybridität in der Medientheorie spezifizieren. Hybridität in den Medien: das ist die Verbindung verschiedener Zeichensysteme, Darstellungs- und Organisationsformen im Rahmen neuer medialer oder intermedialer Zusammenhänge: z. B. die Kombination von Wort und Bild in der Illustrierten (Zeitung) oder die Verbindung von Wort, Bild und Ton in den audiovisuellen Medien, in Film und Fernsehen. Darüber hinaus gibt es Hybridisierungen auf der Ebene des Wertsystems, etwa die Vermischung von Information und Unterhaltung im Infotainment, Grenzüberschreitungen

¹³ FLUDERNIK 1998, S. 29f.

zwischen E- und U-Musik, vor allem aber im Bereich der Medienkunst, der neuen Medien, der Videokunst und im Computer- und Internetbereich (*Virtual Reality* und *Cyberspace*).¹⁴

Der Begriff der Hybridisierung spielt in der Medientheorie schon seit längerem eine Rolle. Bereits 1964 sprach Marshall MCLUHAN in seiner Studie *Understanding Media* (im Kapitel "Energie aus Bastarden") von "Kreuzung oder Hybridisierung von Medien", wodurch "gewaltige neue Kräfte und Energien" frei würden.¹⁵ Während BACHTIN den Begriff des Hybriden auf "sprachliche" Äußerungen bezieht, wird er bei MCLUHAN auf Umbruchsphasen in der Medienentwicklung bezogen. McLuhan unterscheidet zwei Umbruchsphasen: die Entwicklung von der mündlichen zur Schriftkultur und die Entwicklung zum elektronischen Zeitalter.

In Anknüpfung an theoretische Diskussionen wird die Kategorie des Hybriden auch auf das Verhältnis von ästhetischem Objekt und Beobachter übertragen, wie etwa bei Mensch-Maschine-Beziehungen, wo es um eine Verbindung zwischen biologischem und mechanischem Bereich geht. Zu erwähnen ist hier Donna HARAWAY, die sich in ihrem *Cyborg-Manifesto* (1995, Orig. 1991) mit dem Mensch-Maschine-Verhältnis beschäftigt. Sie geht von der These aus, dass es angesichts der technologischen Entwicklungen bereits keine scharfe Trennung zwischen Biologischem und Mechanischem mehr gibt. Allerdings stellt diese Phase bereits eine Überwindung der Hybridisierung dar, denn HARAWAY legt ihrem Zukunftsszenario eine lineare Entwicklung zugrunde, die sozusagen zu einer neuen Norm führt und dadurch den Hybridisierungsprozess sistiert.

Der terminologische Überblick zeigt folgendes:

Hybrid ist somit alles, was aus der Vermischung von Traditionen und Zeichen entsteht, was unterschiedliche Diskurse und Technologien mit Hilfe verschiedener Techniken verbindet (*Collage*, *Bricolage*, Basteln, *Sampling* oder Intertextualität und Intermedialität). Dieser Verbindung liegen verschiedene Möglichkeiten und Strategien der Aneignung, Wiederaneignung, Kontextualisierung und Rekontextualisierung zugrunde, wobei auch der Vorgang selbst immer schon als Hybridisierung zu beschreiben ist.

Es handelt sich um ein nicht-essentialistisches und nicht-dualistisches Konzept von Kulturkontakten, vielmehr geht es um eine polylogische Beziehung zwischen Identität und Alterität, Zentrum und Peripherie, Unterdrückern und Unterdrückten etc.

Dieses Konzept hat weniger ein unmittelbares kultur- und gesellschaftskritisches Engagement zum Ziel, sondern gilt, wie es Homi BHABHA formuliert, der "heterotopen" oder "ortlosen" Position des post-kolonialen Intellektuellen.

¹⁴ Dazu Irmela SCHNEIDER 1997

¹⁵ Zit. nach SCHNEIDER 1997, S. 28.

Homi BHABHA spricht „Hybridität“ aber auch die Eigenschaften zu, neue Strukturen mit autoritärer Kraft und politischer Wirkung hervorzubringen und das Aufkommen einer neuen Phase des Aushandelns und der *Politics of Representation* zu fördern. Hybridität / Synkretismus ist demnach das produktive / kreative Ergebnis eines Vermischungsphänomens, das auch sozialen Erfolg hat. In dieser Lesart wird jedwede kulturelle Artikulation gesellschaftspolitisch aufgewertet, und kann als Widerstandspotential und antihegemonial interpretiert werden.

An diesem zuletzt genannten Punkt brechen sich zwei unterschiedliche Lesarten des Begriffs.

Zum einen wird er als subversive Kategorie gebraucht. Nicht zuletzt erklärt sich die wissenschaftstheoretische Akzeptanz des Begriffs Hybridität daraus, dass im Zuge der postkolonialen kritischen Diskurse und Contradiskurse so manche theoretische und disziplinäre Versperrung erfolgreich entriegelt werden konnten. Darüber hinaus rührt seine inflationäre Verwendung sicherlich auch daher, dass der Begriff vorgibt, sowohl den globalen wie den lokalen, den universalistischen wie den partikularistischen Aspekten gerecht zu werden. Hybride Identitäten besitzen eine kosmopolitische Seite ebenso wie eine Seite lokaler Zugehörigkeit, sie verkörpern sowohl Globalisierungswünsche als auch ein Bedürfnis nach Spezifität.

Andererseits sollten wir uns aber auch die Frage stellen, welche neuen theoretischen Blindheiten durch die Omnipräsenz des Hybridität-Begriffs hervorgerufen werden? Durch die kulturelle Tätigkeit des "Synkretisierens" bilden sich ständig neue synkretistische Kulturen heraus, die aber unter dem Einfluss globaler Informations- und Wirtschaftsstrukturen Gefahr laufen, nur strukturelle Ähnlichkeiten zu multiplizieren, in denen Differenz lediglich eine Oberfläche bildet. D.h. es geht immer auch um "normalisierenden Kulturwandel" mit transitorischen Zwischenergebnissen, die ihrerseits Ausdruck synkretistischer kultureller Tätigkeiten sind. Kreolisierung wird eingesetzt, um das monokulturell codierte "Differenzbewusstsein" zu reduzieren, und um die labile Integration zu stärken. SCHULTE stellt fest:

[...] wenn der „Normalfall von Kultur“, der permanente Wandel, mit seinen transitorischen Synkretismen / Hybriditäten ist, die sich synchron betrachtet, als epochale Stabilität erweisen mögen, können sie sich den dynamischen Geschichtsprozessen nicht entziehen. (1997, S.262)

Wenn dem so ist, welche Historizität des Hybridisierungsdiskurses ist angesprochen? Wie ist diese angesichts der mehrmals angesprochenen Dichte von raum/zeitlichen Kontexten empirisch zu fassen? Oder verbirgt nicht wieder die Neigung dahinter, dass „ältere“ Anteile hybrider Gebilde im Rahmen der jeweiligen Fragestellung als „nicht-hybrid“ unhinterfragt übernommen werden?

Welche innovatorische Aussagekraft bleibt dem Begriff der Hybridität angesichts der Beschleunigung und Ereignisdichte (Globalisierung!) von raum/zeitlichen Kontexten? Hierbei ist auch zu bedenken, dass die verschiedenen Felder der globalen Homogenisierung – politische,

technische, kulturelle – nicht konvergieren, sondern dass es unterschiedliche Segmentierungen, zeitverschobene Abläufe und gegenläufige Strömungen gibt. Gibt es eine Hybridisierung nach der Hybridisierung?

Der Punkt auf den es mir hier ankommt, ist, dass der Begriff Gefahr läuft, seine innovative Erklärungsleistung zu verlieren. Durch eine klare Rückbindung auf die bachtinsche Begriffsverwendung und die dort noch vorhandene analytische Funktion könnte er seine Erklärungsleistung eventuell behalten bzw. wiedergewinnen, aber er musste operational definiert, zeitlich eingeschränkt und auf spezielle Untersuchungsbereiche bezogen werden.

Ohne eine derartige Rückbindung interkultureller Kontexte beschreibt Hybridität den Normalzustand, innerhalb derer homogene, stabile Monokulturen konstruierte Ausnahmezustände sind.

Im Grunde beinhalten die neuen Begriffsbündel nichts wirklich Neues. Sie belegen eher - wie SCHULTE feststellt:

[...] ein gewandeltes Bewusstsein über die kulturellen Vermischungen und Überlappungen und ihren medialen und politischen Repräsentationsformen. Positiv gewendet, könnte man sagen: Post-koloniale Kulturen müssen sich nicht als "hybrid" outen, sie tun ohnehin das, was "normal" ist. Sie sind sich ihrer spezifischen Hybridität seit langem bewusst, und praktizieren Kultur entsprechend. (1997, S. 262.)

Literatur

- BACHTIN, Michail M. 1979: *Die Ästhetik des Wortes*. Hsg. und eingeleitet von Rainer GRÜBEL. Frankfurt/Main
- BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London, New York
- FLUDERNIK Monika (Hg.) 1998: *Hybridity and Postcolonialism. Twentieth-Century Indian Literature*. Tübingen
- FLUDERNIK Monika 2001: Hybridität: Theorie und Praxis. In: *Polylog* 8. Hrsg. Franz Martin WIMMER
- GRIEM, Julika 2001: Hybridität. In *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Hsg. Ansgar NÜNNING. Stuttgart/Weimar, S. 260-261
- HARAWAY, Donna. 1995. *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Hrsg. Carmen HAMMER. Frankfurt/Main (Original 1991)
- MCLUHAN, Marshall 1964: *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York
- SAID, Edward 1981: *Orientalismus*. Frankfurt/Main
- SAID, Edward 1993: *Culture and Imperialism*, New York
- SCHNEIDER, Irmela 1997: Von der Vielsprachigkeit zur "Kunst der Hybridation". Diskurse des Hybriden, In: Irmela SCHNEIDER/Christian v. THOMSEN, *Hybridkultur. Medien. Netze. Künste*, Köln, S. 7-66
- SCHULTE, Bernd. 1997. Kulturelle Hybridität. Kulturanthropologische Anmerkungen zu einem "Normalzustand", In Irmela SCHNEIDER/Christian v. THOMSEN, *Hybridkultur. Medien. Netze. Künste*, Köln, 1997, S. 245-263

Zum Weiterlesen:

- ASHCROFT, Bill, Gareth GRIFFITHS und Helen TIFFIN (Hsg.) 1989: *The Empire Writes Back. Theorie and Practice in Postcolonial Literature. New Accents*. London
- BENNETT, David. 1996: Mixed Feelings, Hybrid Theory. Review of Robert C. Young 1995. In: *UTS Review*, Vol. 2, Nr.1, S. 206-217
- BRONFEN, Elisabeth, Benjamin MARIUS und Therese STEFFEN (Hrsg.) 1997: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen
- GASCHÉ, Rodolphe 1973: *Hybride Wissenschaft. Zur Mutation des Wissenschaftsbegriffs bei Emile Durkeim und im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss*. Stuttgart
- NEDERVEEN-PIETERSE, Jan 1993: *Globalization as Hybridization*. Working Paper Series Nr.152, C/o Publications Office-Institute of Social Studies- P.O.Box 29776.
- POLYLOG. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr.8, 2001. Hsg. Franz Martin WIMMER, Wien. (der Artikel von Monika FLUDERNIK, enthält Verweise auf Homi BHABHA, Stuart HALL, Edward SAID)

Lokale Konzepte der Globalisierung. Serbien-Montenegro und die Globalisierung: Positionierungen – gibt es einen Mittelweg?

Jelena Tošić

Ich versuche hier einige Muster des Verständnisses der Globalisierung in Serbien und Montenegro aufzuzeigen. Dabei soll nicht der falsche Eindruck entstehen, Globalisierung werde in Serbien und Montenegro weit und breit diskutiert, bzw. dass der Diskurs über Globalisierung so klar strukturiert ist, wie es hier den Anschein erwecken könnte. Globalisierung gehört nicht zu den wichtigen Themen des Medien- und Alltagsdiskurses. Andererseits scheint es so zu sein, dass das Thema Globalisierung und Anti/Alterglobalisierung von verschiedenen AkteurInnen immer stärker aufgegriffen wird. Vor allem handelt es sich dabei um vereinzelte NGOs und verschiedene Gruppierungen, die der weltweiten alterglobalistischen Bewegung mehr oder weniger nahe stehen.

Die häufigste Aussage über Globalisierungsprozesse ist in ihrer Einfachheit sehr interessant: Man denkt nicht über Globalisierung nach, da „sie uns noch nicht erreicht hat“, wobei man sich in erster Linie auf deren wirtschaftliche Aspekte bezieht. Sie spiele sich wo anders, nämlich „in der Welt“ ab. Fragt man explizit nach, ergibt sich, dass wirtschaftliche Prozesse der Globalisierung oft positiv gesehen werden. Vor allem hinsichtlich des lang ersehnten wirtschaftlichen Aufschwungs Serbien-Montenegros bewerteten meine jüngeren InterviewpartnerInnen die Globalisierung positiv. Eine Journalistin des Wochenmagazins „Nin“ hat dies folgendermaßen formuliert:

Die Leute denken: Wir wären froh, wenn Globalisierung hier stattfinden würde. Sie denken, dass Globalisierung dasjenige ist, wovon wir ausgeschlossen sind und wohin wir zurückkehren sollten: dann könnten wir uns eine Meinung dazu erlauben. [...] Die Leute warten nur darauf, dass jemand herkommt und sie ausnutzt, ich meine, verstehen sie, dass man ihnen vielleicht nicht so viel zahlt, wie in Polen, nicht wahr, aber dass sie doch etwas verdienen. [...] Ich habe bemerkt, dass die Menschen wissen, dass sie nicht einmal hier Dingen entgegenwirken können und dass das, was sie denken, nichts zählt - sogar wenn ihre eigenen staatsinternen Geschäfte das Thema sind, geschweige denn die Angelegenheiten in der Welt.

Ein noch extremerer Standpunkt kommt interessanter Weise von einer Mitarbeiterin einer Menschenrechts-NGO. Ihre Argumentation impliziert fast eine „Entmündigung“ der Gesellschaft Serbien-Montenegros in Fragen der Globalisierung. Man könne sich über Globalisierung und Weltpolitik quasi keine Gedanken erlauben, bevor man „vor der eigenen Haustür kehrt“.

Fokussieren wir uns doch zuerst auf unsere Angelegenheiten, versuchen wir unseren Hof zuerst zu kehren. [...] Wir müssen zuerst unser Gesicht waschen, mit unserer Geschichte ins Reine kommen. Wir müssen uns zuerst mit unseren Kriegsverbrechen konfrontieren. Andererseits werden wir, solange sie uns als Menschen wahrnimmt, die ihre Kriegsverbrecher schützen, nie eine Eintrittskarte in die Internationale Gemeinschaft bekommen. [...] Erst dann können wir etwas sagen und moralische Kritik an anderen üben.

Solch ein typischer Standpunkt, wie ihn viele NGO-VertreterInnen ausdrücken, verstärkt die Wirkung der Medien, welche die BürgerInnen fast ausschließlich mit innenpolitischen Themen „füttern“ und so verhindern, dass man zumindest beginnt, sich als Teil der Welt zu fühlen. Weiters trägt dieser NGO-Diskurs, der die Auseinandersetzung mit der Geschichte als Vorbedingung für alles weitere definiert, wesentlich zur Entmündigung der BürgerInnen und des Landes der „Welt“ gegenüber bei. Schließlich stärkt diese Argumentation die ihr entgegengesetzte zweite einseitige Positionierung – nämlich den extrem rechts positionierten und nationalistischen Standpunkt. Somit wird die Gesellschaftspolarisierung zementiert und der Denk- und Handlungsspielraum der BürgerInnen eingeengt. Als Beispiel des rechtsextremen Standpunkts wähle ich ein wahres Extrem – die Bewegung „Obraz“ (Ehre/Gesicht). Ein Obraz-Vertreter setzt Globalisierung und die *new world order* – die, wie er meint, bereits George Bush sr. offiziell ausgerufen habe – gleich:

Was diese neue Weltordnung mit sich bringt, haben die Serben, die Iraker und die Somalis an ihrer eigenen Haut gespürt. Es wird klar und laut gesagt, dass alle jene, die nicht den Direktiven der USA folgen, ausgelöscht werden müssen. Dieses Schicksal ist auch den Serben reserviert, da die Serben, solange sie auf ihrem Beschluss, ihre nationale und kulturelle Identität zu bewahren, bestehen, ein Hindernis darstellen werden. Denn das größte Hindernis für die neue Weltordnung sind die Nationen. [...] Da dies eine Weltordnung ist, die auf der Abschaffung der Nationen beruht und deshalb aus einer durchmischten Menschenmasse konfuser Individuen, die man leicht manipulieren kann, und die sich in eine gesichtslose und hörige Masse verwandeln, besteht. Deswegen wird die neue Weltordnung insbesondere von Nationen gestört, die eine jahrhundertelange Tradition haben und tief in ihrer nationalen und geistigen Identität verwurzelt sind.

Ein Paradebeispiel dessen, wie eine extrem rechte Ideologie sich einer essenzialisierenden Argumentation bedient, um das eigene Weltbild zu legitimieren. Sie folgt dabei derselben Argumentationslinie wie Slobodan Milosevic im Haager Gerichtssaal, der sich explizit als der „Verteidiger des serbischen Volkes“ versteht. Im Sinne seiner floskelhaften Kritik des Tribunals wird dieses als bloßes Instrument der globalen Politik gesehen, die ein Jahrzehnt lang das Bemühen Serbiens um die Aufrechterhaltung des Sozialismus und der nationalen und kulturellen Identität – schließlich auch militärisch – bekämpfte.

In diesem Argumentationsmuster findet man oft folgende Thesenumkehrung: Die globalen Machteliten setzten sich für Freiheit, Menschenrechte und Diversität in der Welt ein, zerstörten durch ihr Handeln jedoch genau diese Werte – so kämen die Nationen zu Fall. So meint der Obraz-Vertreter:

Auch die Individuen, die den Schutz ihrer Staaten und Nationen verlieren, verlieren dadurch ihre Orientierung. Die Einzelnen werden zu bloßen Robotern. Und da gibt's keine Diversität mehr. Diese Vertreter der Menschenrechte, der Bürgergesellschaft usw. zerstören das nationale Gewebe des serbischen Volkes, des russischen Volkes oder eines anderen Volkes. D.h. während sie unser nationales Gewebe zerstören verweisen sie auf den Wert der Diversität, der Toleranz, und gleichzeitig löschen ihre Bosse, ihre Auftraggeber jegliche Art von Diversität aus.

Das Feindbild globale Machteliten wird hier unmissverständlich mit dem lokalen NGO-Sektor gleichgesetzt. Daraus ergibt sich die extrem ablehnende Haltung gegenüber Werten wie Demokratie, Bürgergesellschaft und Menschenrechten, die lediglich als Scheinwerte und Deckmantel für globale Machtansprüche gesehen werden.

Bedeutet die vom Obraz-Vertreter angeführten Beispiele von anderen Nationen, die von einer Auslöschung bedroht sind, vielleicht eine Solidarität mit anderen Teilen der Welt? Wohl kaum! Obraz ist an sich nur mit extrem rechten Gruppen und Parteien innerhalb des Landes vernetzt und hat keine Kontakte außerhalb Serbien und Montenegro. Im Falle dieser rechten Bewegung regt der Blick auf die globalen Zusammenhänge nicht zu transnationalen Vernetzungen und Initiativen an, sondern dient bloß der Legitimierung einer – in diesem Falle – klerikal-faschistischen Ideologie.

Nach dieser vereinfachten Darstellung bekommt man den Eindruck einer eindeutigen Polarisierung in Serbien und Montenegro, einem Dilemma in dem die BürgerInnen gewissermaßen gefangen sind:

1. entweder ist man aus moralischen Gründen (Diktatur, Kriegsverbrechen) vor der „demokratischen“ Welt quasi entmündigt und muss alles daransetzen, sich zu reinigen und in diese einzutreten, oder
2. man ist schuldfrei und bloß ein Opfer der globalen Machteliten (Internationale Gemeinschaft mit Führung Amerikas) und muss alles daransetzen, sich vor dem Einfluss der Globalisierung zu schützen um die eigene nationale und kulturelle Identität zu bewahren.

Genau dieses Dilemma, das sie als Scheindilemma deuten, nehmen diverse in der heutigen Gesellschaft stark marginalisierte AkteurInnen als Ausgangspunkt für ihr Engagement für einen dritten Weg bzw. einen dritten Standpunkt. Dabei handelt es sich um eine Anzahl von AktivistInnen, die unterschiedlichen antiglobalistischen Bewegungen nahe stehen. Die alterglobalistische Bewegung in Serbien und Montenegro soll nicht überbewertet werden, aber sie bildet eine - wenn auch derzeit völlig marginalisierte - im Entstehen begriffene Ansammlung von

Initiativen. Man sollte sie auch nicht als Bewegung verstehen. Ihre Struktur ist sehr heterogen und durch grundlegende interne Debatten gekennzeichnet.

Im Unterschied zu rechten Positionen sind die AkteurInnen der alterglobalistischen Initiativen in der Regel international stark vernetzt. Obwohl unbekannt und klein, sind diese Initiativen die einzigen, die jenseits der Scheinwahl zwischen „Nationalisten“ und „Reformdemokraten“ stehen. Sie lehnen nämlich beide politischen Positionierungen stark ab und sprechen sich sowohl gegen die mehr oder weniger nationalistische Abkapselung von den globalen „flows“, als auch gegen die unreflektierte Verherrlichung der demokratischen Marktwirtschaft bzw. des Reformkurses der serbischen Regierung aus. Das ist vielleicht der wesentliche Punkt, in dem sich all diese genannten Akteure einig sind. So meinte eine Aktivistin:

Es ist sehr wichtig für uns zu zeigen, dass wir nicht mit der Ansicht übereinstimmen, dass wir am Ende der Geschichte angelangt sind, dass das eine Welt ohne Alternativen ist. Wir lehnen die Scheinlogik, die Scheindichotomie ab, welche besagt – entweder ist man für das neoliberale Konzept der wirtschaftlichen Globalisierung oder man ist für die Rückkehr zur Tradition.

Wie dieses Zitat zeigt, bezieht sich die alterglobalistische Kritik an der Globalisierung v.a. auf deren neoliberalen Aspekt. Im lokalen Kontext ergibt sich daraus logischerweise eine Kritik am Reformkurs der Regierung bzw. der Transition. Das Ziel der Transition (so wie sie in Serbien und Montenegro jetzt betrieben wird) ist die kapitalistische Marktwirtschaft bzw. die marktwirtschaftliche Demokratie, welche – und dies betonen die alterglobalistischen Initiativen – eine mangelnde Sicherung sozialer und ökonomischer Rechte mit sich bringt. So wie der Prozess derzeit verläuft werden Serbien und Montenegro – so sehen es die AlterglobalistInnen – nur ein „Ergänzungswirtschaftsraum“ der EU und der Multinationalen Konzerne und gehören klarerweise zu den Globalisierungsverlierern.

Der folgende Text mit dem Titel „Die Lüge der Transition“ aus der ersten Nummer des alterglobalistischen Heftes „Global“ spricht für sich:

Von uns wird verlangt, den Geschichten zu glauben, die sagen, dass es notwendig sei, in den nächsten Jahren ruhig die Möglichkeit des Arbeitsplatzverlustes, des mangelnden Rechtsschutzes in den Unternehmen, der Verschlechterung des Lebensstandards und der ansteigenden Armut zu ertragen. Falls wir geduldig genug sind, sagen sie, und falls wir in dieser Zeit unseren Gürtel ohne Widerrede enger schnallen, dann werden wir nachher „wie alle normalen Menschen“ leben können. Das Wort Transition dient der Rechtfertigung all jener von den serbischen Machthabern derzeit durchgeführten Maßnahmen, die zum Ziel haben, jene Arbeiterrechte zu vernichten, für die viele Generationen gekämpft haben. [...] Veränderungen, welche die ganze Gesellschaftsstruktur erfasst haben, Kernfragen des Unternehmenseigentums, des Sozialschutzsystems und überhaupt des gesamten Bereichs der menschlichen Lebensqualität, werden bloß als „Übergang aus einer kommunistischen Diktatur in eine liberale Demokratie“ dargestellt.

Die alterglobalistischen Initiativen in Serbien und Montenegro sind also nicht gegen jede Form der Globalisierung, sondern gegen ihren neoliberalen Aspekt und setzten sich für die Entwicklung alternativer, lokaler und sozialer Wirtschaftsmodelle, die Globalisierung der sozialen Gerechtigkeit und des Internationalismus ein. In diesem Sinne versuchen sie auch dem sich

abzeichnenden „neuen Isolationismus“ bzw. der fehlenden globalen Solidarität der BürgerInnen Serbien und Montenegros entgegenzuwirken. Dieser Isolationismus ließe sich folgendermaßen umschreiben: Menschen beschäftigen sich, und die Medien konfrontieren sie, fast ausschließlich mit innenpolitischen Themen und DOS internen Konflikten; aufgrund der schlechten Wirtschaftslage konzentrieren sich BürgerInnen sehr stark auf die Existenzsicherung; es besteht ein geringes Interesse an „der Welt“ und globalen bzw. transnationalen Geschehnissen.

Die Initiativen appellieren an die Werte der globalen Solidarität und versuchen in ihren Aktivitäten die Bevölkerung mit den ähnlichen Situationen in anderen Teilen der Welt bekannt zu machen (Argentinien, Mexiko, etc.). Sie betonen, dass der neoliberale Kapitalismus und die Globalisierung der multinationalen Konzerne jedes Dritte-Welt- und Transitionsland in Gefahr bringt. Schließlich versuchen die alterglobalistischen Initiativen die Bürger zu motivieren, diese Themen aktiv anzugehen und sich Gedanken über einen eigenen, lokalen und authentischen Weg in die Zukunft zu machen.

Literatur

BURAWOY, Michael and Katherine VERDERY (eds.) 1999: *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Lanham, Boulder, New York, Oxford

GOLUBOVIĆ, Zagorka, Ivana SPASIĆ, Djordje PAVIĆEVIĆ 2003: *Politika i svakodnevni život: Srbija 1999-2002 (Politik und das Alltagsleben: Serbien 1999-2002)*, Beograd

GRUBAČIĆ, Andrej 2003: *Globalizacija nepristajanja (Die Globalisierung des Dissens)*, Novi Sad

<<http://belgrade.indymedia.org/>> (Indymedia, Serbien und Montenegro)

**Altes Wissen für neue Tatsachen.
Das Globale zwischen „einschließendem Ganzen“ und
„irreduzibler Totalität“**

Marilyn Stratherns *The nice thing about culture is that everyone has it*

Barbara Grubner

Marilyn STRATHERNS Text *The nice thing about culture is that everyone has it*, erschien 1995 in einer der fünf Publikation zur Konferenz „The Uses of Knowledge: Global and Local Relations“ (abgehalten in Oxford 1993).

Den vom Titel der Konferenz nahegelegten Fokus nimmt STRATHERN zum Anlass, um über folgende Frage nachzudenken: Wenn das analytische Werkzeug, mit dem ethnologische Untersuchungen arbeiten, heute die Begriffe lokal und global sind – welche Konsequenzen lassen sich dann für die anthropologische Organisation von Wissen angeben? Diese Schlüsselrolle beim Sammeln und Vergleichen von Informationen hat das Begriffspaar lokal-global vom anthropologischen Kulturkonzept übernommen, das bisher als zentrale anthropologische Heuristik fungierte.¹⁶

Insofern kann STRATHERNS Beschäftigung auch als Vergleich dieser beiden analytischen Vorrichtungen gesehen werden (global/lokal einerseits und Kulturkonzept andererseits) oder vielmehr: Einige Beobachtungen und auch Fehlentwicklungen der Verwendung des Kulturkonzeptes können dabei helfen, den Rahmen einer sinnvollen Verwendung der Begriffe lokal und global abzustecken.

1. Die Verwendung des Kulturbegriffes als Vorwegnahme der Sichtweise auf Globalität

„Kultur“ ist heute in aller Munde und kein Begriff mehr, der im Besonderen die anthropologische Auseinandersetzung charakterisiert.¹⁷ Was an dieser Verbreitung jedoch neu ist, ist die

¹⁶ Verkürzt gesagt: „Kultur“ steht jetzt nicht mehr in Frage, sondern wird für selbstverständlich genommen. Was jedoch in Frage steht ist das Lokale und das Globale, bzw. deren Zusammenspiel.

¹⁷ Diese Tatsache bezieht sich nicht nur auf die reaktionären Diskurse, die sich nun auf „kulturelle Differenzen“ berufen, sondern auf die generellere Beobachtung, „that the role of culture in human affairs can be summed in almost any context, at almost any level of human interaction“ (STRATHERN im Vorwort von *Shifting Contexts*, 1995b:

Verwendung des Begriffs *in seiner anthropologischen Form*: „culture as evidence for diversity in human forms of thought and practice and, increasingly salient in late twentieth-century usage, at the root of people’s sense of identity“ (1995: 155).

Globalisiert wird damit eine euroamerikanische Beschreibung des sozialen Lebens: Kultur als Konzept der *Repräsentation* mit einer wesentlichen Eigenschaft, nämlich ihrer Fähigkeit zur Synthese. Das ist auch die Form, auf die sich der „kulturelle Fundamentalismus“ beruft, der heute überall auftaucht.¹⁸ Wesentliche Züge, die diese neue Form des Kulturalismus trägt, der alte rassistische Argumentationen abgelöst hat, finden sich im Kulturkonzept der Sozialanthropologie zur Mitte des 20. Jhdts. Insbesondere:

- Die Kombination von „Lebensart“ und „Quelle der Identität“
- Der „kulturelle Kontext“ als überspannender Rahmen für lokale Daten

STRATHERN zeigt, inwieweit diese beiden Prämissen auf euroamerikanischen Vorstellungen über das soziale Leben beruhen. Insofern der zuerst genannte Aspekt (die Kombination von ‚Lebensart‘ und ‚Quelle der Identität‘) in einigen Arbeiten von STRATHERN extensiv durchleuchtet wird,¹⁹ konzentriere ich mich im Folgenden besonders auf den zuletzt genannten Punkt. Wenn der Kulturbegriff in diesem Zuge kritisch reflektiert wird, so wird schlussendlich deutlich werden, dass STRATHERN nichts desto trotz an brauchbaren Aspekten von *Kultur als analytischem Begriff* festhält.

Während er als analytischer Begriff nämlich stets durch andere Konzepte kontextualisiert werden musste (Verwandtschaft, Gender, Ritual, Struktur, Domäne und vor allem Gesellschaft), birgt seine Rolle als „kultureller Kontext“ die Gefahr, dass der Kulturbegriff *seinen Bezug zur Relationalität verliert*. Eben diese Tendenz spiegelt sich in einigen gegenwärtigen Berufungen auf das „globale Ganze“: Die relationalen Dimensionen des sozialen Lebens verschwinden hier ganz ähnlich vor allem dann:

- Wenn der globale Charakter der Kultur so verstanden wird, dass er sich auf eine universelle Form des Selbstbewusstseins von Identität bezieht
- Wenn die „globale Kultur“ als ihr eigener Kontext fungiert

Der kulturelle Kontext harmonisiert Widersprüche und verweist auf ein überspannendes Ganzes (d.h. Phänomene sind Teile eines generelleren Zustandes oder Musters). Ähnliches könnte auch vom „sozialen Kontext“ gesagt werden (auch er ist eine überspannende Konstruktion) – es gibt hier jedoch einen wichtigen Unterschied: Der soziale Kontext fungierte als Spezifizierung von lokalen Phänomenen, konnte jedoch selbst nie völlig umfassend sein. Die Einteilung in unter-

2) – eine Beobachtung, die Dirk BAECKER zur Konzeption des (post)modernen Kulturbegriffes als „Beobachtungsformel für Kommunikationsprobleme“ (2001: 14) führte (Mit Rückgriff auf die Kultur können Kommunikationen sowohl *problematisiert* als auch *entproblematisiert* werden).

¹⁸ Der Begriff „kultureller Fundamentalismus“ ist von Verena Stolcke (vgl. auch Stolcke 2002: 197ff.)

schiedliche „Domänen“ (wie Ökonomie, Verwandtschaft, Ritual, Politik, Häuslichkeit) ermöglichte es, den Wert einer Handlung aus den jeweils aktivierten Beziehungen abzuleiten (z.B. politischer Wert der öffentlichen Inszenierung, häuslicher Wert der Familienbeziehung u.s.w.). Jedoch waren hier Vertauschungen möglich, die neue Ergebnisse hervorbringen konnten: Z.B. die politische Dimension der häuslichen Beziehungen oder der häusliche Aspekt der politischen Handlung. Daher handelt sich hier um unterschiedliche, lokalisierende Perspektiven auf Phänomene und keine dieser Perspektiven subsumiert die in Frage stehenden Phänomene erschöpfend.²⁰

Wenn lokale Phänomene jedoch *als Lokalitäten* verstanden werden, dann kann dieses analytische Modell nicht in gleicher Weise angewandt werden und vor allem keine mehrdimensionalen Perspektiven hervorbringen: „Localities do not have dimensions: their contextualising referent is a unitary sense of place, and in much Euro-American parlance an intersection of localities is conventionally held to be fragmenting.“ (1955: 160). Das *Globale* versammelt keine Lokalitäten unter sich, sondern kann Phänomenen nur als anderer Kontext neuen Wert verleihen.

Wenn die Verwendung des „kulturellen Kontextes“ hier deutliche Differenzen zum „sozialen Kontext“ zeigt – denn ersterer ist *unvermeidlich inklusiv* (geteilte Werte) *oder exklusiv* (keine geteilten Werte) – so wird hier auch eine deutliche Verschiebung vom analytischen Kulturbegriff zur Rede von der „globalen Kultur“ oder „globalen Struktur“ deutlich: Denn „Kultur“ projiziert letztendlich eine Sicht von sich selbst als „Welt-Sicht“. Während aber „Welt-Sicht“ immer die Sicht *von jemandem* ist, bezieht sich „global“ wie in „globale Struktur“ nicht auf eine Sicht, sondern auf „die Welt“ (beschreibt also keine Welt-Sicht, sondern vertritt selbst eine). STRATHERN schreibt:

Certainly ‚the world‘ nowadays appears with qualities of its own. Here one would pay attention to particular icons, the planet long known as a geographical or astronomical globe, the single earth now photographable by satellite. [...] In fact, the community of persons that this world creates encompasses anyone who can view it ‚as a whole‘. Its congregation is those able to take advantage of whatever the planet – as a whole – offers. [...] *However, those who have a vision of the entire population do not constitute that entire population, and not all global enterprises of the late twentieth-century kind have to endorse holism*“ (1995: 162; Hervorh. B.G.).

Diesbezüglich hatten die heute vielfach unter *Othering*-Verdacht stehenden anthropologischen Trennungen und Teilungen (ausgedrückt etwa in Konzepten wie „indigenes Wissen“ oder „Religion“) den Effekt, die Ansprüche der Anthropologie von den Ansprüchen der Akteur/innen zu unterscheiden. Die Praxis dieser Teilungen („ihr Wissen“ versus „unser Wissen“, das Wissen der Männer versus das Wissen der Frauen etc.) basiert auf der Prämisse des

¹⁹ insbesondere in *The Gender of the Gift* von 1988

multiplen Charakters von Wissen bzw. der Existenz von *sozial multiplen Akteur/innen*. STRATHERN plädiert nun dafür, diese Differenzierung von multiplen „Anderen“ als Grundlage, auf der Beziehungen wahrgenommen werden können, *als bestimmte Art des Eigenwissens* zurückzuerobert. Damit also geltend zu machen, dass die Welt sozial geteilt ist und universelle Ansprüche bestreitbar sind.

Um den Kritikpunkt nochmals zusammenzufassen: Das Konzept der Globalität bezieht sich oft weniger auf Positionen in der Welt, als auf „die Welt“, und birgt daher die Gefahr, alternative Sichtweisen zum Verschwinden zu bringen. Denn „die Welt“ erscheint immer schon als auf eine bestimmte Art und Weise verbunden und determiniert. Als Beispiel führt sie das *Human Genome Project* an, das die Erschaffung eines „globalen Objektes“ illustrieren kann. Global ist das HGP nicht aufgrund der universell menschlichen Gene und ebenso wenig aufgrund der transnationalen Zusammenarbeit: sondern vielmehr aufgrund der totalisierenden Wissens-Systematisierung, die Unvereinbarkeiten ausräumt (die Karte als „Totalität“): „An organisation of knowledge whose aim is totality generates instances of its own descriptive process (mappable places)“ (1995: 163).

Dass alle Menschen ein soziales Leben haben, erfordert im Gegensatz dazu niemals, dass die Welt als ein einziges Sozialsystem kartographiert wird: Es ist nur das Wissen, das systematisch war (Realisierungen können widersprüchlich und heterogen sein). Beim Begriff Kultur (oder kulturelle Identität) sind die Teile hingegen - genauso wie beim HGP - Kopien einer Totalität. Es stellt sich daher die Frage, was mit jenen Wissensformen passiert, die nicht in einem globalen Muster gesammelt werden können?

2. Zur anthropologischen Verwendung von global und lokal

Die Möglichkeit, eine sinnvolle anthropologische Verwendung für die Begriffe lokal-global zu finden, ergibt sich aus der Tatsache, dass global und lokal sowohl *Metaphern* sind als auch auf *irreduzible Realitäten* verweisen.

Die Überlegungen im letzten Abschnitt haben eine Kluft zum Vorschein gebracht, die per se zwischen der „Gegebenheit“ des sozialen Lebens und seinen vielfachen Manifestationen existiert. Wenn Anthropolog/innen solche Manifestationen beschreiben wollen, dann stützen sie sich auf Ordnungen, in denen alles auf etwas anderes verweist. Ebenso vielfach wie die sozialen Ausprägungen sind die Zugänge zu deren Verständnis: Alles kann als Problem gesehen werden und Lösungen als weitere Probleme. Jeder problematische Wissenstyp kann durch einen anderen

²⁰ STRATHERN nennt die mehrdimensionalen Verbindungen, die zwischen den einzelnen Perspektiven/Domänen gezeigt werden können „merographisch“ (sie können deshalb gezeigt werden, weil jedes Phänomen eine Manifestation aller „Domänen“ ist)

Wissenstyp gelöst werden.²¹ Die Welt einzuteilen bedeutet auch immer, neue Erklärungskontexte für spezifische Beziehungen zu erschaffen.

Die relationale Prämisse ermöglicht es also, dass das, was aus einer Perspektive als „Hartnäckiges, Widerspenstiges“ (nicht erklärbar oder systematisierbar) erscheint, durch eine andere Perspektive eingefangen (oder zumindest identifiziert) werden kann. Tatsächlich jedoch wird das Hartnäckige überhaupt *erst durch die relationale Praxis selbst produziert* und muss notgedrungen außerhalb von ihr liegen. Die vergleichende Methode erschafft daher einerseits die Teilungen, die sie dann überwindet, aber andererseits auch die Wahrnehmung von sozialen Beziehungen *als Gegebenheit* (in dieser Hinsicht gibt es eine Relationalität, die außerhalb der expliziten Relationalität liegt). In der Erhaltung des „Gegebenen“ (Sozialität, Beziehungen) als Irreduzibles und Widerspenstiges liegt nun eine sinnvolle (und für STRATHERN die einzig sinnvolle) Verwendung des Beiwortes *global*.

- Das Wort *global* alleine kann für alles „Widerständige“ verwendet werden (D.h. es verlangt keine weitere Erläuterung und fungiert als „Makrokosmos“)
- *Lokal* alleine genommen verweist hingegen immer auf andere von sich selbst („lokal“ kann man sich nicht allein vorstellen): ist immer relational und erfordert daher eine weitere Erläuterung²²

STRATHERN geht es darum, „Globalismus“ nicht als „inklusiv“ zu lesen (denn das führt dazu, dass über die Beziehung der Teile reflektiert wird, die alle nur als Teile des Ganzen in Erscheinung treten können). Wenn *global* jedoch als „totalisierend“ (nicht-reduzierbar, Makrokosmos) verwendet wird, dann beginnt es dort, wo die Erläuterung von Beziehungen aufhört.

Sie wendet sich damit gegen die mit dem Begriff der Globalisierung oft auftauchende, simplifizierende Vorstellung von ‚über die Welt ausgebreiteten Gegenständen‘ (je weiter die Dinge reisen, desto „globaler“ sind sie). Statt einer Parallelisierung des Globalen mit der „Welt“ muss zwischen den Systematisierungsversuchen von Ethnolog/innen einerseits und der „globalen Bedingung“ andererseits immer ein Spannungsmoment, eine Inkommensurabilität bestehen bleiben. In diesem Sinne bleibt die Sozialität als Gegebenheit der (irreduzible)

²¹ Um Fragen nach dem Geschlechterantagonismus zu erhellen ist es etwa möglich, sich auf die Beziehungen zwischen häuslich und öffentlich oder auf die Psychologie der Geschlechtsidentität zu konzentrieren usw.

²² Die Inspiration kommt hier von Roy WAGNER, auf den die These zurückgeht, dass nichts konstruiert werden kann, ohne sich zwischen Makrokosmos (nicht reduzierbar) und Mikrokosmos (das zu Spezifizierende, per se eine Reduktion) hin- und herzubewegen. Während sich diese These auf die Form der Wissensproduktion bezieht, hat Eduardo VIVEIROS DE CASTRO unlängst eine ähnliche Behauptung auf eine umfassendere Ebene gehoben, dass nämlich „keine Dimension der menschlichen Erfahrung vollständig (als) konstruiert (gegeben) ist; irgend etwas muss immer (als) gegeben (konstruiert) sein“ (2002: 404f.).

Makrokosmos von Anthropolog/innen.

3. Das Globale als irreduzible Totalität

Die Verwendung des Kulturbegriffes in konservativen Ausgrenzungs-Diskursen der Gegenwart (der eingangs mit Verena STOLCKE angesprochene kulturelle Fundamentalismus) hat in der Anthropologie die Debatte um die Verwerfung des Begriffes besonders angeheizt. Denn es werden hier Ansprüche in Dienst genommen, die aus der wissenschaftlichen Debatte selbst herrühren. Dennoch schlägt STRATHERN statt des grundlegenden Misstrauens gegenüber Ansprüchen, Konzepten und Theorien, die in der „Postmoderne“ zu einer immer schnelleren Ablöse durch neuer Modelle geführt hat, vor, bereits erworbenes anthropologisches Wissen zu nutzen und neu einzusetzen.

[I]f anthropology has communicated some of its knowledge to ‚the world‘ – as in the dogma of cultural difference – then that accomplishment has given it a new task. The task is how to make already existing knowledge work for, not against, humanity. (1995: 169)

In der hier vorgeschlagenen Verwendung verweist der Begriff „Humanität“ weder auf Staatsbürgerschaften noch auf eine Antithese zum Nicht-Menschlichen, sondern auf „Sozialität“, verstanden als „the amalgam of desire, capability, artifact and embodiment by which persons live“ (ebd.). Ein solcher Begriff kann nicht durch Generalisierung oder Reduktion produziert werden, sondern allein durch die „Ko-Präsenz von Personen“.²³ Genau hier können Ethnolog/innen ihr Wissen darüber verwenden, wie unterschiedliche Wissensordnungen gegeneinander ausgespielt werden können. Keine partikulare Beschreibung fängt die Fähigkeit zum und die vielfachen Möglichkeiten des sozialen Lebens adäquat ein, daher kann man beim Anspruch auf eine gemeinsame Identität nur eines geltend machen: einen Anspruch. Das anthropologische Anliegen kann keine neue Weltbeschreibung sein, um Humanität darin zu finden, sondern muss ein Konzept der Humanität erhalten, das jenseits von Beschreibungen (und *trotz* der Beschreibungen) existiert.

Das Wissen um die Effekte des In-Beziehung-setzens (Relationalität) sowie die Beobachtung, dass Dinge oft verschwinden, wenn man sie fokussiert (etwa in der Tatsache, dass das Lokale bei näherem Anvisieren plötzlich als global erscheint oder sich das Lokale als das Globale eines Anderen erweist), kann hier sinnvoll eingesetzt werden.²⁴ Die Auflösungseffekte

²³ Inspiriert durch den Begriff der *coevalness* von Johannes FABIAN (vgl. auch FABIAN 1999 zu Präsenz und Repräsentation in der Konstruktion des „Anderen“)

²⁴ Stichwortgeber des Postulats der Relationalität ist James WEINER, der folgendermaßen argumentiert: Entweder ist die Relationalität die Prämisse des Handelns (dann kann sie nicht gezeigt werden) oder sie kann gezeigt werden (dann hat sie keinen *a priori* Status mehr). Für WEINER ist die Relationalität selbst dasjenige Element, das nicht gezeigt werden kann. Die Sozialität ist die Prämisse, die nicht direkt artikuliert werden kann, sondern nur sichtbar gemacht werden, wenn man die Aufmerksamkeit auf was andres richtet.

beim Fokussieren können durch einen schärferen Fokus nicht behoben werden – denn die Auflösung ist ein Nebeneffekt des Fokus.

Humanität ist keine selbstverständliche Realität, sondern muss ständig als Effekt der relationalen Anstrengungen (und außerhalb davon liegend) hervorgebracht werden. Für STRATHERN geht das Beiwort *global* für Sozialanthropolog/innen notwendigerweise mit der korrespondierenden Prämisse der Sozialität einher. Die Anstrengung, die Humanität zu beschreiben oder zu definieren, ist der direkte Weg zu Rassismus, Terrorismus und ethnischer Gewalt. Der deskriptive Fokus muss woanders liegen, und zwar: auf sozialen Beziehungen und *alle sozialen Beziehungen sind lokal*. Sie sind immer weniger als die Sozialität, die sie ins Leben gerufen hat.

Daher steht am Ende der Ausführungen von STRATHERN ein Plädoyer dafür, die Stärke der Anthropologie fürs Detail neu einzusetzen, und zwar unter spezieller Berücksichtigung des Wissens darüber, worauf die anthropologische Wissensorganisation basiert (was ein Fokus bewirkt, wohin die Relationalität führt), und somit gegen jede Versuchung, partikuläre Sichtweisen zu universalisieren:

If we think we have something to share we shall share nothing by claiming to have produced universal insight; each and every one has his or her own vision of what is of universal importance. Acknowledging the presence of persons is a premise of another order. Those moments when we render knowledge local and people co-eval conserve the global possibilities of that premise. (STRATHERN 1995: 170)

Literatur

STRATHERN, Marilyn

1995 The nice thing about culture is that everyone has it. In: M. STRATHERN (Hrsg.), *Shifting contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*, S. 153-176. London-New York.

1995b Foreword: Shifting Contexts. In dies. (ed) *Shifting contexts*; S. 1-11.

* * *

BAECKER, Dirk

2001 Globalisierung und kulturelle Kompetenz. In: ders., *Wozu Kultur?* S. 11-32. Berlin.

FABIAN, Johannes

1999 Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: E. BERG und M. FUCHS (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, S.335-364. Frankfurt/Main.

STOLCKE, Verena

2002 Geschlechterbeziehungen: eine vergessene Verflechtung. In: B HAUSER-SCHÄUBLIN und U. BRAUKÄMPER (Hrsg), *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*; S. 189-203. Berlin.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: E. VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*; S. 401-455. São Paulo.

Zur Dialektik Global und Lokal

Johanna Riegler

Stuart HALL (1999:13) bemerkt, dass es in kritisch intellektueller Arbeit weder absolute Anfänge noch ewige Kontinuitäten gibt, aber das signifikante Einschnitte beachtenswert sind – sogenannte „breaks“ – die Unterbrechung etablierter Gedankengänge, die Ersetzung älterer Begriffe und die Neugruppierung von alten als auch neuen Elementen, Begriffen um andere Prämissen und Themenfelder. Ein Wandel des Problemhorizonts verändert auf signifikante Weise, die Form, wie Fragen gestellt werden bzw. gestellt werden können. Wir haben uns in unseren Debatten über Globalisierung immer gefragt, was das Neue (Innovative) am jetzigen Prozess einer weltweiten Verflechtung sein kann; Zwei Beiträge (A, B) sollen vorgestellt werden, um die immer wieder auftauchenden Grundprobleme im Verständnis dreier Begriffe und ihrem Verhältnis zueinander zu diskutieren: Kultur als symbolische Ordnung/Weltssystem als Strukturmodell/Globalisierung als Prozess;

A: Boris GROYS 1999: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie

Was macht Brüche aus und was sind Kennzeichen einer Innovation?

- „*In der Tat gibt es nichts Traditionelleres als die Orientierung am Neuen*“ – GROYS meint, dass seit der Aufklärung die moderne kulturelle Entwicklung unter einem permanenten Innovationszwang steht. Und das Besondere an diesem Innovationszwang besteht darin, dass man ihm nicht entkommt, denn das wäre neu:

Es gibt keinen Weg, der aus dem Neuen führt, denn ein solcher wäre neu. Es gibt keine Möglichkeit, die Regeln des Neuen zu brechen, denn ein solcher Bruch ist genau das, was die Regeln erfordern. Das Alte dem Neuen vorziehen, würde nämlich bedeuten, einen neuen kulturellen Gestus zu vollziehen. (GROYS 1999: 10)

Wenn postmoderne Theorieentwicklung von utopistischen Gedankengut Abschied nimmt und die universalistische Erzählung der Moderne ersetzt durch pluralistische Einzelerzählungen, dann ist das Neue eben genau das und die neue Metaebene, der neue Universalismus besteht daran, auf universalistische Ansprüche und Gesellschaftsutopien zu verzichten.

- **Das Neue ist keine Entdeckung und Offenbarung des Wahren, des Wesens des wirklichen Sinns**, das bisher nur von Vorurteilen, Traditionen und falschen Konventionen verdeckt war und jetzt erst ans Tageslicht kommt:

Die Innovation besteht nicht darin, dass etwas zum Vorschein kommt, was bisher verborgen war, sondern dass der Wert dessen, was man immer schon gesehen und gekannt hat, umgewertet wird. (GROYS 1999: 14)

- „Die Umwertung der Werte“ ist nach GROYS „die allgemeine Innovation“. Das was bisher als das geltende Wahre oder Richtige oder Gültige gewertet wurde, wird relativiert zugunsten einer Aufwertung von bisher profanen, nebensächlichen, unwichtigen, ungültigen, unberücksichtigten Bereichen. Das heißt in Prozessen, wo das Neue festgestellt wird, wird auch das Alte neu gesetzt und hierarchisch neu eingeordnet. Der Wert einer Innovation/des Neuen wird durch sein Verhältnis zu anderen bestehenden Werten hergestellt; jede Innovation erfolgt durch eine andere Interpretation, durch eine neue Kontextualisierung oder Dekontextualisierung einer kulturellen Handlung im weitesten Sinne; diesen Prozess von Bewertungsstrategien, die das Neue hervorbringen nennt GROYS ganz allgemein Kulturökonomie – in dem Sinne, dass die Umwertung bestehender Werte eine ökonomische Operation ist – ein Handel mit Werten innerhalb bestimmter Werthierarchien. Dieser Handel ist von allen gefordert, die am gesellschaftlichen Leben teilnehmen. Die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben zwingt diesen Handel auf. Hier darf Ökonomie nicht mit Marktwirtschaft verwechselt oder auf sie reduziert werden. Für GROYS ist Kulturökonomie als Werthandel erstens ein viel älterer Prozess als der kapitalistische Markt und zweitens ist Kulturökonomie viel umfassender gedacht werden; sie umfasst auch die Ökonomie des Opfers, der Verausgabung, der Gewalt, der Eroberung und nicht nur den Warentausch oder die Profitlogik. Allerdings funktioniert auch der kapitalistische Markt durchaus mit und nicht ohne diese allgemeinen Wertsetzungen einer Kulturökonomie.
- Und die **Schaffung des Neuen/Innovation ist nicht Ausdruck der menschlichen Freiheit oder Autonomie**, wie oft geglaubt wird, denn mit dem Alten zu brechen, ist keine freie Entscheidung, die die Autonomie des Menschen zur Voraussetzung hat, sie zum Ausdruck bringt oder sie sozial sichert, sondern sie ist lediglich Anpassung an die Regeln, die das Funktionieren unserer Kultur fortlaufend bestimmen.

Jede Beschreibung dieser Kulturökonomie (auch die Kritik an der Werthierarchie und Versuche der Umwertung) ist selber eine kulturelle Handlung, ein kulturelles Produkt. Als solche ist sie

auch Teil der ökonomischen Aktivität und selbst der Logik der Kulturökonomie unterworfen, denn jeder Versuch, diese Kulturökonomie zu systematisieren, ist ein **Handel von Werthierarchien** und wird als solcher gehandhabt. Es ist daher nicht möglich, sich dieser Ökonomie zu entziehen und sie von außen als ein „*geschlossenes System zu beschreiben*“ und zu beherrschen – so eine Distanz ist uns nicht gegeben – die einzige Möglichkeit, sie zu verstehen, besteht in der aktiven Teilnahme daran im Sinne einer einfachen Affirmation, Ablehnung, Neubewertung etc... .

Für GROYS ist daher Kultur wegen ihrer Dynamik und Innovationsfähigkeit der Wirkungsbereich der ökonomischen Logik schlechthin. In diesem Sinne stellt die Berufung auf diese Logik keine reduzierte Interpretation von Kultur dar. Denn sie ist nicht Überbau, ein äußerer Ausdruck, der verdeckten ökonomischen Notwendigkeiten gerecht wird. Die Ökonomie der Kultur – der Handel von Werten/Setzung von Werthierarchien – die z. B. neue Begriffe und neue Theorien hervorbringen, ist damit keine Beschreibung der Kultur als Repräsentation bestimmter außerkultureller nämlich z. B. wirtschaftlicher Vorgänge, sondern der Versuch die Logik der Kultur als eine ökonomische Logik der Umwertung der Werte zu verstehen.

Vgl. die Ähnlichkeit zu Marshall SAHLINS (1981): er stellt auch die Frage, ob Kultur die wirkliche Erfahrung des Subjektes oder die ideelle Vorstellung ist – die klassische Frage des unausrottbaren Gegensatzes zwischen Geist und Materie. Kultur ist nach SAHLINS weder die rein ideelle Vorstellung (Geist) noch die rein materielle Verfasstheit, sondern die gesellschaftliche Bedingung der Möglichkeit beider – „*Kultur als „tertium quid*“, das nicht nur das Verhältnis der Menschen zur Welt durch eine Bedeutungslogik vermittelt, sondern auch die subjektiven wie objektiven Begriffe (Termini) des Verhältnisses begründet.

Bezogen auf die Dialektik global-lokal bedeutet das, dass die Frage nach dem Neuen der Globalisierung bereits in einem „Handel von Werten“ verwickelt ist; es hat sich eine Wert Werthierarchie bereits gesetzt und wir sind gezwungen, die Werthierarchie dieser neuen Begriffe zu bestätigen, zu kritisieren oder auch zu verneinen; andere Beispiele („Perlenreihen von Epistemen“) für solche Begriffe, die andere Momente beleuchten und andere Wertungen implizieren, wären:

- Naturvölker/Ethnien/traditionelle Kulturen/Dritte Welt/Peripherie/lokale Kulturen
- Kulturvölker/Nationen/moderne Kulturen/Erste und Zweite Welt/Zentrum/globaler Kultur

Die Frage nach der Dialektik von global/lokal ist in gewisser Hinsicht auch eine Umformulierung der Frage nach dem Allgemeinen und dem Besonderen; und ich möchte am Beispiel der Weltwirtschaft, erläutern, wie die Dialektik meines Erachtens nicht verwendet werden soll: Die

Weltwirtschaft ist nicht weniger konkret als eine lokale Wirtschaftsausprägung, sie ist allgemein in dem Sinn, dass sie geographisch ein groß angelegtes Phänomen darstellt, dem interne Variationen entgegengehalten werden können. Aber sie ist auch unmissverständlich konkret im Gegensatz zum Abstrakten. Jene, die das Lokale mit dem Konkreten zusammenfassen, bringen geographische Ausmaße mit gedanklichen Abstraktionsprozessen durcheinander, und jene die diesen Fehler machen, verwechseln dann häufig die Untersuchung des Lokalen mit Deskription, die sie theoretischer Arbeit gegenüberstellen. Dieses Argument verwechselt die Dimension konkret-abstrakt und lokal-allgemein. Das Lokale ist nicht weniger der Theoriebildung unterworfen oder zuträglich als große, umfassende, allgemeine Dinge. Die Gegenüberstellung von allgemein und lokal ist deutlich abzugrenzen von der Unterscheidung zwischen abstrakt und konkret; das heißt, Globalisierung ist auch nichts anders ist als ein konkreter Mikroprozess – der allgemein verbreitetet (wirkungskräftig ist) ist und sowohl konkret als auch abstrakt zu sehen ist – genauso wie das Lokale eine empirisch konkrete und eine abstrakte Dimension hat (vgl. David MORLEY 1999: 460ff).

B: Weltsystemtheorie von Immanuel WALLERSTEIN

Literatur: Immanuel WALLERSTEIN: Das moderne Weltsystem. Die Anfänge der kapitalistischen Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1986 (eng. 1976); Das moderne Weltsystem II – Der Merkantilismus. Wien 1998 (engl.1980); Der historische Kapitalismus. Berlin 1984 (eng. 1983), Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts. Wien 2002 (engl. 1998); online: Journal of World-Systems Research: <<http://csf.colorado.edu/jwsr/archive>>

WALLERSTEIN spricht von einem kapitalistischen Weltsystem, das an der Wende von 15. zum 16. Jahrhundert entstand und in der Folge die gesamte Welt in einen kapitalistischen Produktions- und Verwertungsprozess einbezogen hat. Kapitalismus ist darauf angewiesen immer wieder neue Orte der Ausschließung und Bereiche der Einschließung zu schaffen. Kapitalismus basiert auf der Kombination unterschiedlicher Produktions- und Arbeitsverhältnisse in immer neuen Erscheinungsformen (Sklavenarbeit, Fronarbeit, Lohnarbeit, Subsistenzarbeit) und neuen räumlichen Aufteilungen. Zentren und abhängige Peripherie werden hervorgebracht – sowohl im kleinräumigen als auch im globalen Maßstab. Wichtige Legitimierungsfunktionen für die Spaltungen der Gesellschaft stellen nach WALLERSTEIN, Geschlecht, Rasse, Ethnie und Kultur da – sie waren und sind notwendig für die Kapitalverwertung, um die notwendige Differenzierung zu ideologisieren. Kapitalismus zeichnet sich als Strukturprinzip durch Ungleichheit und Ungleichzeitigkeit aus – also keineswegs weltweite Homogenisierung; sondern gezielte Schaffung von Ungleichheiten in den Arbeitsverhältnissen/Produktionsweisen und politischen Strukturen sowie Ideologien.

Ein weiteres Konstitutiv des kapitalistischen Marktsystems stellt die zyklische Wiederkehr von Ab- und Aufschwungphasen dar, die mit technischen und organisatorischen Entwicklungsschüben sowie mit der Neuordnung der Standorte verbunden sind. WALLERSTEINS Weltsystem ist getragen von einer weltweiten Arbeitsteilung mit flexiblen Grenzziehungen;

Gegenwärtig befindet sich das moderne Weltsystem in einer strukturellen Krise. WALLERSTEIN spricht nicht von Globalisierung, sondern von Transition des Systems. Eine Transition, die die Zentren der Weltwirtschaft erreicht hat; die von der mächtigsten Militärmacht USA und von den Profiteuren der Weltwirtschaft dominierten Beziehungen zwischen Nord und Süd sind gerade dabei, ihre Stabilität zu verlieren, denn sowohl die liberalistische Ideologie, das für die Kapitalverwertung unabdingbare Staatensystem als auch die Wohlfahrtsprojekte in den Zentren sind in eine Krise geraten.

Geläufige Kritikpunkte an der Weltsystemtheorie: alle Macht wird von den wirtschaftlichen und militärischen Zentren ausgehend verortet; ökonomistisches Modell, das sich ausschließlich an Arbeitsteilung bezogen auf kapitalistischen Mehrwertprozesse orientiert – also eine strukturelle Makroanalyse, die die Rolle der Mikrosysteme vernachlässigt.

Zum Kulturbegriff von WALLERSTEIN: es gibt für ihn keine Autonomie des Sozialen, des Kulturellen und Ökonomischen – für ihn existiert hier keine separate Logik für diese Bereiche; Kultur ist einerseits Arena der Reflexion eines Systems und ein Kampffeld in der Formulierung von Ideologien und normativen Zuschreibungen. Er meint, es ist eine liberalistische Ideologie, die Kultur, Sozialorganisation und Ökonomie trennt; als separate Bereiche abhandelt; Polarisierungen von Kulturen sind für ihn durch fundamentale Ungleichheiten im Weltsystem hervorgerufen; z.B. eine Art „double reaction of periphery“, welche unterschiedliche Charakteristika hervorhebt als Positionierung unterschiedlicher Interessen; – z.B. das Auftauchen von Ethnifizierungsprozessen innerhalb von Staaten; die hierarchische Weltstruktur hat zwei Möglichkeiten für unterworfenen Nationen und Regionen – Assimilierung an Liberalismus, Modernismus und Rationalität oder Betonung der eigenen Kultur – diese beide Strategien sind als Zickzackkurs in verschiedensten Variationen aufgetreten; Kultur wird hier quasi ein Differenzierungssystem – was uns von anderen unterscheidet bzw. ein Set von Phänomenen, welche wichtiger und höher stehen als ein anderes Set von Phänomenen – als Wertungshierarchie von Phänomenen; Kultur zu definieren oder sie zu identifizieren – ein Selbstbild oder ein Bild des Anderen zu generieren, ist für WALLERSTEIN grundsätzlich eine reaktive Kraft – es dient zur Schaffung von Abgrenzungen und/oder als Verteidigung gegen Unterdrückung; „World Culture“ oder kultureller Globalismus ist für ihn eine Elitephänomen dominanter Gruppen; und zwar eine Form der Selbstrepräsentation; der gegenwärtige Trend der Lokalisierung kultureller Unterschiede hängt für WALLERSTEIN mit der Tatsache zusammen, dass der Glaube an sozialen

und ökonomischen Fortschritt verlorengegangen ist bzw. politisch gescheitert ist und wenn die ökonomische und politische Arena nicht der Ort der sozial möglichen Veränderung oder individuellen Verbesserung ist, dann wird auf kulturelle Andersheit und Identität gesetzt.

Für WALLERSTEIN hatte der Nationalstaat mit Bildungsinstitutionen und Fernsehprogrammen eine zentrale Funktion in der Schaffung einer Kultureinheit – eines spezifischen Partikularismus innerhalb des Weltsystems. WALLERSTEIN analysiert auch politische Bewegungen, die gegen das System gerichtet sind: „anti-system movements“ – französische Revolution, 1848er Revolution, die russische Revolution und 68er Revolution.

Ab 1945 gab es für ihn grob gesprochen zwei Bewegungen – die moderne Linke in den Zentren des Worldsystems und die nationalen Befreiungsbewegungen in den Peripherieländern – diese Gegenbewegungen haben die Staatsmacht übernommen – diese Befreiungsbewegungen und die Machtübernahme der Sozialdemokraten führten nicht zur Systemrevolution – ab 1968 und schließlich mit 1989 zerfiel dieser Traum der Modernisierung, weltweiten Industrialisierung – wir landen theorienförmig in der Postmoderne und erleben einen Aufschwung des Kulturalismus.

Gemäß dieses Strukturmodells ist Globalisierung ein Prozess der lokalen Transformation, das Verpacken von global wirksamen Mächten, Events, Produkten und Rahmenbedingungen ins Lokale. Es geht also nicht um De-Lokalisierung, aber lokale Strukturen verändern ihre Inhaltskriterien der Selbstdarstellung und Fremdpräsentation bis hin zur „invention of tradition“, nicht zuletzt bezogen auf Identitätsterminologie.

Drei erkennbare Problemfelder in der Globalisierungsdebatte:

- (1) **„Ökonomismus“ versus „Kulturalismus“**
- (2) **„Großer soziologische Theorienbildung“** und **„konkreter Ethnographie“** – Analyse gesellschaftlicher Organisationsformen mit vergleichbaren Strukturcharakter versus Mikroanalyse kleiner Systeme – Makro- versus Mikroanalyse: Die lokale Kultur wird implizit mit lokalen Prozessen identifiziert, die somit eine Konkretation erfahren – globale Prozesse hingegen werden dabei zu einem abstrakten Gegenpol aufgebaut; indem die Orte der lokalen Interaktion untersucht werden, in denen lokale Identitäten aus materiellen und symbolischen Ressourcen geschaffen werden, erhalten Globales und Lokales einen bestimmten problematischen Status zueinander: Das Lokale wird zur konkreten erforschbaren Identität, das Globale wird zu einer von außen kommenden Ressource, auf die dann angeblich in vielfältiger Weise (Übernahme, Abwehr, Einbettung) zugegriffen wird. Globalisierung wird dementsprechend nicht selbst als konkreter Mikroprozess gesehen; Zentrale Fragestellung ist

die Frage nachdem wie der Integration von Mikro- and Makroanalysen – das ist ein Kernpunkt der Dialektik von global und lokal und zeigt sich in der Debatte Homogenisierung versus Fragmentierung; Makroanalysen werden beschuldigt, nur Homogenität zu erkennen, während Fragmentierung, Vielfalt scheinbar nur durch Mikroanalysen entsteht; als könnte eine theoretische Erfassung von Strukturen (Makroanalyse) nicht auch Vielfalt und Kontingenz aufweisen und eine empirische Erfassung von Mikrostrukturen auf sehr homogene Anordnungen stoßen kann; auf der Ebene der imaginären Vorstellung zeigt sich diese Opposition als „Romantizismus des kleinen Konkreten“ versus einer „paranoiden Fantasie der globalen Kontrolle, der globalen Manipulation“;

- (3) **Strukturtheorien versus Voluntarismus:** Letztere betont action/agency und setzt strukturelle Zwänge in die zweite Reihe – wegen Determinismus Vorwurf – versus der Betonung der menschlichen Motivation und des menschliches Handeln/Verhalten im sozialen Wandel; ersteres meint, Menschen machen ihre Geschichte, aber nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferte Umständen.

Literaturliste

- GROYS, Boris 1999: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, Frankfurt/Main
- HALL, Stuart 1999: *Die zwei Paradigmen der Cultural Studies*. In: Karl Hörnig und Rainer Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt/Main, 13-43
- KING, Anthony D. (ed.) 1997: *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis
- MORLEY, David 1999: *Wo das Globale auf das Lokale trifft. Zur Politik des Alltags*, In: Karl Hörnig und Rainer Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt/Main, 442-475
- SAHLINS, Marshall 1981: *Kultur und Praktische Vernunft*. Frankfurt/Main
- WALLERSTEIN, Immanuel 1984: *Der historische Kapitalismus*. Berlin (eng. 1983)
- WALLERSTEIN, Immanuel 1986: *Das moderne Weltsystem. Die Anfänge der kapitalistischen Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert*. Frankfurt/Main (engl.: 1976)
- WALLERSTEIN, Immanuel 1998: *Das moderne Weltsystem II – Der Merkantilismus*, Wien (engl.:1980)
- WALLERSTEIN, Immanuel 2001: *Global Cultur(e) – Salvation, menace, or myth?* In: <http://fbc.binghamton.edu/ingloculttv.htm>
- WALLERSTEIN, Immanuel 2002: *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts*, Wien (engl.: 1998)
- JOURNAL OF WORLD-SYSTEM RESEARCH: <http://csf.colorado.edu/jwsr/archive>