## Joachim Söder-Mahlmann

# Soziale Tatsachen und kollektive Vorstellungen



Zur Soziologie des Tauschs und der Erkenntnis

»So viele Dinge werden geglaubt, nur weil irgendwer sie behauptet.« (James Aubrey)



## Inhalt

VORWORT	v
EINLEITUNG	1
ERSTER TEIL: DER WERT DER DINGE	
1. Kapitel: DAS UNIVERSUM DER GABEN	17
Gleichheit und Gegenseitigkeit: Teilen	19
Tausch und Besitz.	22
Verwandtschaft und Verpflichtung	
Muscheln und Kanus: Der Kula-Wettstreit	
"Primitiver Handel"	34
2. Kapitel: VERZICHT UND BEGEHREN	42
Norm versus Interesse	42
Der Geist der gegebenen Sache	50
Zwang und Tabu	54
Das soziale Band	61
3. Kapitel: DIE SOZIALE ALS KLASSIFIKATORISCHE ORDNUNG	66
Die Regel der Regeln	
Der Wert der Zeichen	71
Notwendige Beziehungen	77
Natur und Kultur	80
4. Kapitel: GLEICHE UND UNGLEICHE	
Rivalität und Zerstörung: der Potlatch	86
Der Wettstreit der Bigmen	89
Feindschaft und Ehre	93
Hierarchie und Umverteilung	
Yams und Getreide	
Schichtung und Arbeitsteilung	102
5. Kapitel: TAUSCH UND EIGENINTERESSE	109
Der Wert der Vaygu'a	110
Norm vs. Interesse revisited	
Ursprungsmythen	122
6. Kapitel: DIE DINGE DES LEBENS	130
Güter und Werte	
"Survival of the fittest"	
Mangel und Bedürftigkeit	141
Güter– und Bedürfnisproduktion	
Konkurrenz und Distinktion	
"Gemeinschaft" und Gesellschaft	152
7wischenresümee	161

## ZWEITER TEIL: WISSEN UND GEWISSHEIT

7. Kapitel: DIE EVIDENZEN DES FORTSCHRITTS	165
Das Segelschiff als Zeitmaschine	166
Die Bürde des weissen Mannes	168
Das Magische Universum	173
Magie, Religion und Wissenschaft	
8. Kapitel: DAS LICHT DER VERNUNFT	185
Vernunft und Unvernunft	185
"Traditionales" und wissenschaftliches Denken	187
Wirkung versus Bedeutung?	191
Die gesellschaftliche Funktion der Magie	
9. Kapitel: WIRKSAMKEIT UND WIRKLICHKEIT	204
Differenz und Differenzierung	
Jeder ist in seiner eigenen Welt?	
Die elementaren Formen der Erkenntnis	
Wie wirklich ist die Welt?	
Magie und Wissenschaft revisited	
10. Kapitel: DIE SITTEN FREMDER VÖLKER	232
Moral und Klassifikation	233
Geschichte als Reifungsprozess?	237
Kinder, Wilde, Zivilisierte	
"Where unknown, there place monsters"	243
Sublime Torheit der Hoffnung?	
SCHLUSS	252
I ITED ATIID	256

#### **VORWORT**

Seit den Tagen von Bronislaw Malinowski und Marcel Mauss, genauer gesagt den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, sind die ökonomischen Beziehungen in den sogenannten "primitiven" Gesellschaften, namentlich der dort praktizierte Gabentausch, Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses. Ein trotz gewisser Konjunkturen allerdings insgesamt eher randständiger Gegenstand, der entweder dem Bereich des Exotischen und Anekdotischen anzugehören und somit nur für den engeren Bereich der Ethnologie von Interesse zu sein schien, oder dessen Spezifika (gerade im Hinblick auf die vergesellschaftende Funktion des Tauschs) allzu schnell in einem umfassenderen und zum Teil hochabstrakten Diskurs aufgelöst wurden. Obwohl namhafte Autoren sich dem Thema widmeten und sowohl Karl Polanyi als auch Marshall Sahlins Versuche zur Systematisierung der Tauschformen unternahmen ist der Gegenstand aus soziologischer Perspektive noch unzureichend ausgeschöpft, eine umfassende vergleichende Untersuchung der in unterschiedlichen Gesellschaften praktizierten Formen des Austauschs von Gütern und Dienstleistungen liegt bis zum heutigen Tage nicht vor. Das ist insofern erstaunlich, als daß Tauschbeziehungen soziale Beziehungen schlechthin sind und die Behauptung, Gesellschaft realisiere sich im Tausch, einiges für sich hat.

Bezogen auf die Glaubensanschauungen bzw. Weltauffassungen, denen die Angehörigen einer Gesellschaft anhängen, stellt sich der Sachverhalt etwas anders dar. Zwar wurde dieser Komplex bereits im Zeitalter der Aufklärung diskutiert, die neuere wissenschaftliche Auseinandersetzung nahm ihren Ausgang aber primär in den großen, den ganzen Erdball und die gesamte Menschheitsgeschichte umfassenden Synthesen der Anthropologie des späten 19. Jahrhunderts, namentlich der Werke James G. Frazers, welcher die systematischen Differenzen zwischen den Kulturen mittels der Konstruktion einer evolutionären historischen Abfolge von Magie, Religion und Wissenschaft erklären wollte. Die Diskussion darüber, in welcher Beziehung das Denken (und mithin Handeln) der vermeintlichen "Wilden" oder "Barbaren" zur Weltsicht moderner Industriegesellschaften steht und ob es einen privilegierten universellen Standpunkt gibt, von dem aus dieses Denken bewertet werden kann, hatte einen Höhepunkt in der vor allem im angelsächsischen Raum in den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts geführten "Rationalitätsdebatte". Obwohl diese zu keinem schlüssigen Ergebnis geführt hatte und der Problembereich noch längst nicht erschöpfend ausgeleuchtet war, versandete die Diskussion in den 80er Jahren zunehmend. In neueren Beiträgen aus dem Bereich der Ethnologie finden sich kaum Spuren dieser Debatte, während die Wissenssoziologie andere Schwerpunkte setzt. Eine zeitgemäße Darstellung der Differenzen zwischen unterschiedlichen Weltauffassungen aus explizit soziologischer Perspektive steht somit derzeit ebenfalls noch aus.

Damit sind sowohl die Gegenstände der vorliegenden Arbeit benannt als auch die Leerstellen, die sie schließen soll. Um sogleich mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, will ich bereits an dieser Stelle betonen, daß es mir keineswegs zwingend Vorwort

notwendig erscheint, die beiden Gegenstandsbereiche in einer einzelnen Studie zusammenzuführen; ich hielt es lediglich für sinnvoll, da ich beide unter einem ähnlichen Blickwinkel betrachte und die Argumente wechselseitig aufeinander beziehe. Marktökonomie bzw. Geldwirtschaft und wissenschaftliche Weltauffassung scheinen zwar die Fundamente zu bilden, auf denen die modernen westlichen Demokratien ruhen (sie sind nicht nur mögliche Ausprägung, sondern aus der Perspektive eben dieser Gesellschaften auch universelle Norm), ich bin aber nicht der Auffassung, daß ein ursächlicher (kausaler) Zusammenhang zwischen beiden existiert, wie ihn einige Autoren behauptet haben. Wenn eine Beziehung besteht, dann ist sie historischer und mithin sehr spezifischer, aber nicht systematischer oder formaler Natur.

Meine Absicht ist zunächst, die genannten Themenfelder aktuellen Debatten (wieder) zugänglich zu machen. Mit der vergleichenden Gegenüberstellung einerseits der unterschiedlichen Formen des Austauschs (Gabentausch, Redistribution, Marktaustausch) sowie andererseits von magischer, religiöser und wissenschaftlicher Weltsicht verfolge ich weiterhin das Ziel, mittels des wechselseitigen Bezugs der Gegenstandsbereiche und Diskurse die zentralen Differenzen zwischen den sog. "primitiven" bzw. "vormodernen" Gesellschaften und den "modernen" westlichen Industriegesellschaften herauszuarbeiten und darzustellen, wie Institutionen und Intentionen sich durchdringen. Dies betrifft nicht allein die fremden und vergangenen Kulturen, sondern vor allem auch die Bedingtheiten und Konsequenzen der ökonomischen Ordnung in den "entwickelten" Gesellschaften, die gesellschaftliche Produktion von Interessen bzw. Bedürfnissen. Aus dieser Perspektive ist die beispiellose expansive Dynamik der "Weltwirtschaft" am vermeintlichen "Ende der Geschichte" nicht etwa das natürliche Ergebnis natürlicher Bedingungen, sondern Resultat einer spezifischen und durchaus kontingenten historischen Entwicklung. Gerade angesichts der in Zeiten des Neoliberalismus, der Soziobiologie und eines neuen Sozialdarwinismus weitverbreiteten Naturalisierung von Institutionen und Bedürfnissen scheint mir dieser Punkt, auf welchen die vergleichende Untersuchung der in unterschiedlichen Gesellschaften praktizierten Tauschformen und ihrer Weltauffassungen hinausläuft, von zentraler Bedeutung für die heutige Soziologie zu sein.

Ein solches Vorhaben erfordert zunächst die Rekonstruktion derjenigen Diskurslinien, an die angeknüpft werden soll. Es geht mir dabei nicht primär darum, die geistigen Wurzeln meiner Argumentation aufzuzeigen; die erneute Lektüre z.B. von "Klassikern" wie Émile Durkheim (dessen zentrale Qualitäten gerade im deutschen Sprachraum zu lange durch ein voreilig ausgesprochenes "Positivismus"—Verdikt weitgehend verkannt blieben) und Marcel Mauss hat keineswegs rein philologischen Wert, sondern führt über die Präzisierung und Weiterentwicklung dieser Ansätze zu durchaus originären Einsichten hinsichtlich des komplexen, über kollektive Vorstellungen vermittelten Verhältnisses von Strukturen und Akteuren.

vii Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist schließlich weniger Ergebnis einsamer Schreibtischarbeit als das Resultat meiner langjährigen Lehrtätigkeit am Institut für Soziologie der Universität Hannover und der damit verbundenen lebhaften und äußerst fruchtbaren Diskussionen. In diesem Zusammenhang danke ich insbesondere Alfred Krovoza, Stephan Trinkaus, Christine Schwarz, Helmut Heit, Siebo Siems, Eleonore von Oertzen, Marva und Peter Karrer, Wolfgang Gabbert und Alexa Stiller für Anregungen, Kritik und fruchtbare Diskussionen.

#### **EINLEITUNG**

»Eine wuchernde, überreizte Zivilisation stört für immer die Stille der Meere. Eine Gärung von zweifelhaftem Geruch verdirbt die Düfte der Tropen und die Frische der Lebewesen, tötet unsere Wünsche und verurteilt uns dazu, halb verfaulte Erinnerungen zu sammeln.« (Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen)

Gegenstand des ersten Teils dieser Arbeit sind die gesellschaftlichen Bedingtheiten und Konsequenzen unterschiedlicher Formen des Tauschs bzw. Austauschs. Der kurze Rückgriff auf eine alltägliche Episode scheint mir am besten geeignet, der Leserin und dem Leser diese Thematik nahezubringen: Vor geraumer Zeit zog ein Freund, den ich seit der Schulzeit kannte und mit dem mich, obwohl wir nicht die engsten und besten Freunde waren, dennoch einiges verband, innerhalb der Stadt um. Damals studierten wir beide, und es war üblich, bei einem Wohnungswechsel möglichst viele Freunde und Bekannte um ihre Mithilfe zu bitten. Ganz anders P.: Er wickelte seinen Umzug allein mit Hilfe eines einzelnen Kommilitonen ab. Nun sollte man meinen, daß seine Freunde ihm dafür hätten dankbar sein sollen, schließlich hatte er uns Zeit und Mühe erspart. Die Reaktionen gingen aber in genau die andere Richtung: Kopfschütteln und Empörung statt Dankbarkeit. Dieses Erlebnis hätte mich wohl kaum sonderlich zum Nachdenken angeregt, wäre ich nicht gerade zu jener Zeit auf Marcel Mauss' berühmten Essai sur le don (dt. "Die Gabe") gestoßen. Obwohl Mauss sich in seinem Buch mit fremden und vergangenen Gesellschaften befaßte, schienen mir seine Ausführungen über den Gabentausch, die Gegenseitigkeit und das Wesen der wechselseitigen Verpflichtung umstandslos auf meine Alltagserfahrung übertragbar. P. wollte sich offensichtlich den Verpflichtungen entziehen, die aus der Inanspruchnahme von Hilfe resultieren. Denn wer sich helfen läßt, der muß im Gegenzug helfen. P. hingegen hatte uns der Chance beraubt, ihm zur Seite zu stehen, und damit die Freundschaft ernsthaft in Frage gestellt. Es war, als hätte er uns nicht zu seiner Geburtstagsfeier eingeladen und uns somit die Gelegenheit genommen, ihm ein Geschenk zu machen. Freunde helfen sich, und Gefälligkeiten machen Freunde. Derjenige, mit dem man keine Geschenke austauscht, dem man nicht hilft, der sich nicht beschenken, helfen läßt, der ist kein Freund. Die Güter und Dienstleistungen, die zwischen Freunden getauscht werden, sind auch Symbole, die das Band der Freundschaft zum Ausdruck bringen, und man sollte dessen praktische, materielle Seite keinesfalls gering schätzen. Schenken und Helfen stehen in deutlichem Kontrast zum Kaufen, der bei uns üblichen Art und Weise, Güter und Dienstleistungen gegen Geld mehr oder weniger anonym auszutauschen. Die beiden Sphären sind nachgerade unvereinbar, was in Sprichwörtern wie "kleine Geschenke erhalten die Freundschaft" und "Geld zerstört die Freundschaft" ebenso zum Ausdruck kommt wie in den Begriffen "Freundesdienst" oder "Freundschaftspreis". Das Schenken ist somit an eine spezifische Form von sozialer Beziehung gebunden, die sich von derjenigen, die dem Kaufen zugrunde liegt, deutlich unterscheidet. — Die vorstehenden Sätze hatten vor allem den Zweck, einen ersten Zugang zum Gegenstandsbereich zu eröffnen. Ich werde im folgenden weitestgehend auf eine Diskus-

sion der Bedeutung von Geschenken und wechselseitigen Hilfeleistungen in unserer Gesellschaft verzichten. Dies liegt nicht primär daran, daß eine Reihe deutschsprachiger Arbeiten zu diesem Thema vorliegen (Berking 1996, Rost 1994, Schmied 1996), es hat seinen Grund vor allem darin, daß mein Anknüpfungspunkt ein anderer ist. Um zentrale Spezifika der westlichen Industriegesellschaften herauszuarbeiten werde ich mich im Rahmen einer vergleichenden Untersuchung nicht mit verschiedenen Formen des Tauschs in dieser Gesellschaft, sondern mit den in unterschiedlichen Gesellschaften jeweils vorherrschenden Tauschmustern befassen.

Im Unterschied zu Raub (d.h. gewaltsamer Aneignung) ist Tausch stets ein reziproker, wechselseitiger Akt. Man gibt, um im Gegenzug zu empfangen, umgehend oder nach Ablauf einer gewissen Frist, dies ist die Minimaldefinition, von der ich ausgehe. Der Begriff verweist zuvorderst auf eine ökonomische Bestimmung der Tauschakte: »Jeder, der einem anderen irgendeinen Tausch anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst.« (Smith 1776: 17) Da ein derartiger Austausch beiden Parteien einen materiellen Vorteil verschafft, ging Adam Smith von »einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen« (Ibid.: 16) aus, die für ihn mit einer ebenso "natürlichen" Tendenz zur gesellschaftlichen Teilung der Arbeit, Spezialisierung, korrespondierte:

»Wie das Verhandeln, Tauschen und Kaufen das Mittel ist, uns gegenseitig mit fast allen nützlichen Diensten, die wir brauchen, zu versorgen, so gibt die Neigung zum Tausch letztlich auch den Anstoß zur Arbeitsteilung. Unter Jägern oder Hirten stellt beispielsweise ein Mitglied des Stammes besonders leicht und geschickt Pfeil und Bogen her. Häufig tauscht er sie bei seinen Gefährten gegen Vieh oder Wildbret ein, und er findet schließlich, daß er auf diese Weise mehr davon bekommen kann, als wenn er selbst hinausgeht, um es zu jagen. Es liegt deshalb in seinem Interesse, daß er das Anfertigen von Pfeil und Bogen zur Hauptbeschäftigung macht.« (Ibid.: 17)

Wenn es zutrifft, daß der Tausch innerhalb eines Gemeinwesens dergestalt ursächlich der Arbeitsteilung bedarf und vice versa, <sup>1</sup> ist nur schwer vorstellbar, daß in Abwesenheit arbeitsteiliger Produktion getauscht wird — angesichts der Annahme, daß es keinen Anreiz zum Tausch gibt, wenn alle über das gleiche verfügen und jeder mit seiner Hände Arbeit alle notwendigen Dinge selbst herstellen kann. Dennoch sind und waren alle uns bekannten menschlichen Gesellschaften, auch und gerade jene, in denen keine Form der Arbeitsteilung mit Ausnahme der geschlechtlichen existiert, von einem beständigen Geben und Nehmen durchdrungen.

Angesichts einer überwältigenden ethnographischen und historischen Evidenz, die eine fast unüberschaubare Vielfalt unterschiedlichster Tauschakte dokumentiert, ist man geneigt, vom Menschen als einem tauschenden Wesen zu sprechen. Man kann sogar noch weiter gehen und mit einigem Recht behaupten, die menschliche Gesellschaft gründe im Tausch, denn Tauschbeziehungen sind in jeder Kultur ein

Auch wenn die ersten, "ursprünglichen" Tauschakte zufällige gewesen sein mögen — zufällig in dem Sinne, daß der eine gerade über dies, der andere über jenes verfügte.

zentrales Mittel der Vergesellschaftung. Ein systematischer Vergleich der in unterschiedlichen Gesellschaften praktizierten Tauschformen ist meines Erachtens unverzichtbar, will man die Differenzen zwischen unterschiedlichen Gesellschaftstypen (und damit auch die Spezifika unserer eigenen Gesellschaft) angemessen darstellen und erfassen.

Mit diesem Unterfangen knüpfe ich an ein von Marcel Mauss vor mehr als 70 Jahren formuliertes Programm an. Mauss war der erste bedeutende Theoretiker, der Tauschbeziehungen in fremden Kulturen<sup>2</sup>, das »System der wirtschaftlichen Leistungen zwischen den verschiedenen Sektionen oder Untergruppen, aus denen sich die sogenannten primitiven Gesellschaften und auch jene Gesellschaften zusammensetzen, die wir archaische nennen könnten« (Mauss 1925: 17), zu seinem Gegenstand machte. Die Tauschbeziehungen in diesen "primitiven" Gesellschaften bilden im Rahmen einer idealtypischen Konstruktion den Gegenpol zu den bei uns vorherrschenden Tauschakten: Nicht Waren werden dort gegen Geld getauscht, sondern Gaben gegen Gaben. Der Gabentausch, Mauss' primärer Gegenstand, ist im Unterschied zum Warenaustausch typischerweise ein Tausch von Gleichem gegen Gleiches (d.h. qualitativ und quantitativ identischer Güter), dem kein offensichtlicher ökonomischer Nutzen entspringt: im Minimum gibt man einen Korb Yams, um im Gegenzug einen Korb Yams zu empfangen. Ich muß wohl kaum ausdrücklich hervorheben, daß derartige Praktiken aufgrund ihrer Fremdheit, ihrer (in unseren Augen) ökonomischen Sinnlosigkeit, als besonders erklärungsbedürftig erscheinen. 4

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ich verwende hier und im weiteren "Kultur" und "Gesellschaft" weitgehend synonym; sowohl im Singular (die menschliche Kultur, Gesellschaft) als auch im Plural (Kulturen und Gesellschaften). Gesellschaftliche und kulturelle Aspekte sind im Rahmen dieser Untersuchung nicht sinnvoll zu trennen, da es mir in erster Linie um die normativen und befähigenden und weniger um die expressiven und schöpferischen Aspekte der Kultur geht. Jegliche Verwendung des Begriffs "Kultur" im (normativen) Sinne von "Geisteskultur" liegt mir folglich ebenso fern wie die Reduktion des Gesellschaftsbegriffs auf "bürgerliche Gesellschaft".

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> "Primitiv" meint zunächst "einfach" oder "ursprünglich" und ist per se kein abwertender Begriff, wiewohl er von fragwürdigen Annahmen ausgeht: Sie sind, was wir nicht (mehr) sind bzw. was wir glauben, nicht zu sein. Wenn ich im folgenden von "den Primitiven" oder gar "den Wilden" spreche, so tue ich dies in Ermangelung einer besseren Begrifflichkeit zur pauschalen Bezeichnung der schriftlosen Stammens— bzw. segmentären Gesellschaften als Negativfolie, und nicht ohne ironischen Unterton. Ich will diese Menschen weder abwerten noch idealisieren. Im Zweifelsfall sind die "Primitiven" nicht primitiver als wir, und die "Wilden" nicht wilder; die Bezeichnung unterstellt zudem eine Einheitlichkeit dieser Gesellschaften, die nicht existiert (siehe auch oben, S.8f.). Es ist zudem wichtig, darauf hinzuweisen, daß die jeweilige Position gegenüber diesen Gesellschaften primär von der Einschätzung der eigenen bestimmt ist (vgl. z.B. Kohl 1979).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Der Gabentausch wird häufig auch als "Geschenkaustausch" bezeichnet, da engl. gift bzw. frz. don sowohl mit "Gabe" als auch mit "Geschenk" übersetzt werden kann. Letzteres ist durchaus problematisch, man darf "Geben" keinesfalls umstandslos mit "Schenken" gleichsetzen. Zwar ist auch das Geschenk eine Gabe, als "Nicht-Ware" ist es aber häufig affektiv überdeterminiert, es hat einen hohen "Gefühls-Wert". Nach David Cheal ist die »Spannung zwischen Marktbeziehungen und persönlichen Beziehungen ein distinktives Merkmal des sozialen Lebens in kapitalistischen Gesellschaften. Offensichtlich findet sich diese Spannung nicht in den einfachsten Gesellschaften, wo eine institutionalisierte Marktökonomie nicht existiert.« (1988: 4) Ich komme im 6. Kapitel darauf zurück.

<del>Einleitung Einleitung Einleitung</del>

Die Auseinandersetzung mit diesem Gegenstand, die Frage nach dem Daseinsgrund des Gabentauschs, war für Mauss kein Selbstzweck, er verfolgte im Essai ein doppeltes Ziel: erstens wollte er zu »mehr oder weniger archäologischen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Natur menschlicher Transaktionen in den Gesellschaften [gelangen], die uns umgeben oder den unseren unmittelbar vorausgegangen sind« (1925: 19), zum anderen "moralische" Schlußfolgerungen ziehen »bezüglich einiger der Probleme ..., vor die uns die Krise unseres Rechts und unserer Wirtschaft stellt.« (Ibid.) Damit hält Mauss der bürgerlichen Gesellschaft sozusagen "den Spiegel vor", erteilt ihr eine moralische Lektion mittels einer vergleichenden Studie, in welcher der eine Pol — Ware, Warenaustausch, Marktökonomie — kaum jemals ausdrücklich benannt wird. Die Ware erscheint als Nicht-Gabe, d.h., das "Eigene" wird vom "Fremden" her expliziert und kritisiert. Obwohl Mauss durchaus an einer sehr spezifischen und höchst fragwürdigen evolutionistischen Perspektive festhält, die im Gabentausch eine historische Vorform des Warenaustauschs sieht, zeichnet den Essai vor allem aus, daß schließlich der Warenaustausch, gespiegelt im Gabentausch als defizitär erscheint. Bestimmte Eigenschaften, die die Gabe auszeichnen (wie rückständig für ihn der Gabentausch auch immer sein mag), sind für Mauss in der Warenökonomie beklagenswert abwesend, einer der Gründe für die von ihm diagnostizierte "Krise unseres Rechts und unserer Wirtschaft" (die aber an keiner Stelle des Buches genauer spezifiziert wird). Mauss führt uns also nach einer Reise durch die Zeit und um den Erdball zurück in die Straßen unserer Städte, und genau dorthin muß man ihm folgen. Ich werde im folgenden Mauss' Programm aufgreifen und radikalisieren, und hoffe, dabei vor allem drei Schwächen des Essai zu vermeiden: die mangelnde Präzisierung dessen, was es zu kritisieren gilt, die teilweise unreflektierten anthropologischen und evolutionistischen Vorannahmen und schließlich die Opazität seiner Ausführungen, die ein adäquates Verständnis des Essai sur le don häufig behindert haben.

Andere Gesellschaften, andere Tauschformen: Gaben— und Warentausch, korrespondieren mit jeweils spezifischen Formen von Vergesellschaftung bzw. sozialer Differenzierung: während unsere Waren-Gesellschaft arbeitsteilig differenziert ist, sind die "primitiven" (Gaben—) Gesellschaften in der Regel segmentär differenziert, d.h. in Abstammungsgruppen wie Clans, Lineages usw. untergliedert. Die Differenz entspricht derjenigen zwischen Émile Durkheims "mechanischer" und "organischer" Solidarität; nach Durkheim erwächst die "mechanische" Solidarität aus der "Ähnlichkeit" der sozialen Segmente (Clans, Lineages), die "organische" hingegen aus der arbeitsteiligen Differenzierung. 6 Diese grobe idealtypische Gegenüber-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Mauss hebt den aus unserer Perspektive in ökonomischer Hinsicht defizitären Charakter des Gabentauschs zwar nicht explizit hervor, stellt ihn aber auch nicht in Frage.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen ist bereits an dieser Stelle hervorzuheben, daß "Solidarität" einen rein deskriptiven Gehalt hat und von Durkheim nicht im Sinne von "füreinander einstehen" oder "Zusammengehörigkeitsgefühl" gebraucht wird. Er »versteht unter "Solidarität" einen Relationierungsmodus, eine Form der Soziabilität, die den Zusammenhang zwischen der Struktur und Funktionsweise einer Gesellschaft — ihrer sozialen Organisation — und ihrem Regel– und Wertsystem

stellung soll an dieser Stelle vorläufig genügen um einen ersten Zugang zum Topos "Tausch und Gesellschaft", den engeren Gegenstandsbereich dieser Studie, zu eröffnen. Ich werde mich im ersten Kapitel eine Inventarisierung und Klassifizierung der unterschiedlichen Tauschakte vornehmen und diese in Beziehung zu jeweils damit korrespondierenden sozialen Beziehungstypen setzen, wobei der Schwerpunkt auf dem (Gaben-)Tausch in den "primitiven" Gesellschaften liegt.

Da das Fremde stets das erklärungsbedürftige ist, lautet im Anschluß daran die erste und wichtigste Frage ganz schlicht: Warum werden überhaupt Gaben getauscht? Das bezieht sich sowohl auf den konkreten Tauschakt als auch auf die Begründung der Existenz der Institution des Gabentauschs. Warum wird im je konkreten Fall gegeben und angenommen, inwiefern unterscheiden sich die "rückständigen" oder "archaischen" Gesellschaften in diesem Punkt von der unseren, wie ist schließlich die historische und systematische Beziehung von Ware und Gabe beschaffen? Im Gegensatz zum Gabentausch erscheint uns der Warenaustausch als selbstverständlich und ganz und gar nicht erklärungsbedürftig: erstens ist evident, daß wir tauschen müssen, weil eine wechselseitige ökonomische Abhängigkeit besteht, und zweitens ermöglicht diese Form des Austauschs scheinbar ein Maximum an ökonomischer Effizienz und damit an Wohlstand — womit sich tiefschürfende Reflexionen über die Bestimmungen der spezialisierten Warenproduktion offenbar von vornherein erübrigen. Aus dieser Perspektive erscheint der Gabentausch zudem notwendig als defizitär, rückständig, gehemmt. Wenn Warentausch und Spezialisierung sich wechselseitig bedingen und beide in dem vermeintlich ewigen Streben der Menschen nach einer Steigerung ihres materiellen Wohlergehens (d.h. ihren "Bedürfnissen") wurzeln (mit der Entstehung von Märkten und Geld als vermeintlich zwangsläufiger Konsequenz), stellt sich zudem die Frage, wie Gesellschaften dauerhaft bestehen können, die nicht wie die unsere arbeitsteilig organisiert sind — denn müssen die Menschen nicht unausweichlich erkennen, daß ihnen die Spezialisierung zum materiellen Vorteil gereicht? Man wundert sich, warum nicht alle Menschen zu allen Zeiten dies einsahen, bzw. fragt sich, was sie daran hinderte, so zu verfahren wie wir. Mit diesen Fragen und den gängigen Chiffren zum Topos "Tausch und Gesellschaft" werde ich mich im zweiten Kapitel befassen.

Wie immer auch die Antworten auf die eben gestellten Fragen ausfallen, unstrittig scheint mir, daß der Gabentausch in eine gesellschaftliche und kulturelle Totalität eingebettet ist, die sich grundlegend von der unseren unterscheidet. Im dritten Kapitel arbeite ich im Anschluß an Claude Lévi-Strauss die soziale Logik des Ga-

<sup>—</sup> d.h. ihrer Moral — bezeichnet. Ein hohes Maß an adaptivem Zusammenhalt oder Solidarität ergibt sich, wenn soziale Organisationsformen und Moraltypen harmonisch aufeinander abgestimmt sind; wo diese Korrespondenz fehlt, existieren keine sozialen Bande, und die Gesellschaft verfällt in Anomie. Diese analytische, "relationale" Verwendungsweise der Kategorie "Solidarität" gilt es festzuhalten, da wir gemeinhin mit Solidarität einen zentralen moralischen Kampfbegriff der Arbeiterbewegung assoziieren und daher leicht dazu verführt werden, dem "Moralisten" Durkheim eine entsprechende normative Konnotation seiner Begriffswahl zu unterstellen.« (Müller/ Schmid 1987: 489f.)

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Das "Schenken" erscheint aus dieser Perspektive als sehr spezieller Sonderfall des "Gebens" — jedes Geschenk ist Gabe, aber nicht jede Gabe Geschenk.

bentauschs heraus um diese Differenz zwischen Gaben- und Warenökonomien im Rahmen einer zunächst rein formalen Gegenüberstellung adäquat darstellen zu können. Da es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine komparative Studie handelt, dürfen neben den Unterschieden die Gemeinsamkeiten nicht aus dem Auge verloren werden. Die Untersuchung der "primitiven" und archaischen Tauschformen enthüllte Marcel Mauss auch allgemeinste Bedingtheiten des Tauschs zu allen Zeiten und in allen Kulturen, eine überzeitlich gültige und irreduzible Moral, »Felsen ... auf denen unsere Gesellschaften ruhen.« (Mauss 1925: 19). Einer dieser Felsen ist die universelle Norm der Reziprozität als Bedingung der Möglichkeit des Tauschs. Tauschen heißt nach Mauss stets: Geben, Nehmen, Erwidern. Würde eine gegebene Sache nicht zwangsläufig und angemessen erwidert, wäre kein Tausch möglich; der Tausch ist aber zentrales Element des sozialen Leben aller Gesellschaften.8 Die universelle Geltung der Reziprozitätsnorm, d.h. der Vorschrift, ein empfangenes Gut (oder eine Dienstleistung) angemessen zu erwidern, sollte keinesfalls zu der Annahme verführen, es würde stets unter Gleichen getauscht. Allzu oft ist das genaue Gegenteil der Fall. Aus diesem Grund befasse ich mich im vierten Kapitel mit dem in unterschiedlichen Formen des Tauschs bzw. Austauschs zum Ausdruck kommenden Verhältnis der gesellschaftlichen Ungleichheit bzw. Ungleichwertigkeit der Tauschenden.

Im fünften Kapitel greife ich schließlich die Diskussion der raison d'être des Gabentauschs erneut auf und spitze sie zu. In diesem Zusammenhang will ich zeigen, daß eine sich an den begrifflichen Oppositionen "Norm versus Interesse" und "Verzicht versus Begehren" orientierende holzschnittartige Kontrastierung von Gabenund Warenökonomie dem Gegenstand vollkommen unangemessen ist und mehr verschleiert denn erhellt. Die "Primitiven" handeln ebenso bedürfnisorientiert und interessengeleitet wie wir, ihre Ökonomie gründet nicht mehr und nicht weniger in der Unterdrückung des Eigeninteresses (im Dienste des gesellschaftlichen Zusammenhalts) als unsere. Nur ist dieses Eigeninteresse weistestgehend (d.h. jenseits der elementarsten Grundbedürfnisse) nicht naturgegeben und invariabel, es ist vielmehr die Gesellschaft, welche Handlungsorientierungen präformiert und Bedürfnisse produziert. Um diesen Sachverhalt in aller Deutlichkeit herauszustellen, nehme ich hinsichtlich der Vergleichsebene einen Paradigmenwechsel vor. Anders als bei der von Marcel Mauss vorgegebenen Perspektive wird nicht der phänotypische Gabentausch, d.h. der vermeintlich interesselose Tausch von Gleichem gegen Gleiches als zentrale Referenz dienen, ich werde vielmehr in Anlehnung an vor allem Marshall Sahlins den eindeutig von ökonomischen Motiven geleiteten und in arbeitsteiliger Spezialisierung gründenden sogenannten "primitiven Handel" dem Marktaustausch in Industriegesellschaften gegenüberstellen. Der Vergleich von oberflächlich sehr ähnlichen Formen des Austauschs erscheint mir zur Herausarbeitung der zentralen Differenzen

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Diese Aussage ist tatsächlich wenig mehr als ein Gemeinplatz; aber die Soziologie führt, wenn sie auf das Allgemeinste zielt, also die Verfaßtheit des Menschen, zwangsläufig zu recht banalen Aussagen — was wiederum eine wichtige Einsicht ist. Zielt sie allerdings auf das Konkrete, d.h. eine spezifische Gesellschaft, sollte sie sich vor vorschnellen Verallgemeinerungen hüten.

besser geeignet als die Erzeugung eines maximalen Kontrasteffekts zwischen Gabe und Ware; die von mir nicht vertieften Aspekte des Gabentauschs werden in Maurice Godeliers "Das Rätsel der Gabe" (1996) auf vorzügliche Weise behandelt.

Wie bereits erwähnt, gilt mein Erkenntnisinteresse letztlich weniger der Verfaßtheit der segmentären Gesellschaft als den Spezifika und der beispiellosen Eigendynamik der Markt- bzw. Warenökonomie. Es geht mir folglich im abschließenden sechsten Kapitel um die Skizzierung der historischen, sozialen und funktionalen Bedingtheit unserer gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung. Der Vergleich von Tausch- und Vergesellschaftungsformen ist letztlich nur auf sehr umfassender Ebene möglich und sinnvoll, die Dynamik unserer Ökonomie kann nicht allein aus dem formalen Prozeß heraus erklärt werden. Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird gedacht, gelebt, erfahren und gefühlt; eine Gesellschaft ist kein abstraktes sondern ein höchst konkretes (und durchaus auch widersprüchliches) Geflecht, mit den formalen korrespondieren "inhaltliche" Differenzen, diese betreffen die Ziele und Befindlichkeiten der Menschen. Die Marktwirtschaft wird von der vorherrschenden Ideologie letztlich auf die Natur des Menschen zurückgeführt. Kritische Autoren wie Sahlins und Sidney W. Mintz wiesen aber sehr zu recht darauf hin, daß die vermeintlich naturgegebene Basis dieser Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung (grenzenlose Bedürfnisse der Menschen und unzureichende Mittel zu deren Befriedigung angesichts beschränkter Ressourcen) erst im ökonomischen Prozeß selbst, der durch einen systematischen Zusammenhang von expansiver Warenproduktion und gleichermaßen expansiven Konsum gekennzeichnet ist, erzeugt wird. Unsere Wirtschaftsordnung bringt also jene Fundamente hervor, auf die ihre Apologien rekurrieren und die sie in den Rang von Naturgesetzen erheben. Auch unser Wollen ist also weitgehend gesellschaftlich kodifiziert. — Diese Einsicht ist zwar weder neu noch sonderlich originell, es war mir aber wichtig, sie in aller Schärfe zu pointieren, denn sowohl unser Alltagsbewußtsein als auch die Wissenschaft sind immer noch durchdrungen von einem Blick auf Mensch und Gesellschaft, der die bei uns vorherrschende Praxis des Austauschs als allen anderen Formen notwendig überlegenes Produkt einer zwangsläufigen historischen Entwicklung erscheinen läßt. Genau diese Auffassung gilt es zu kritisieren.

Die fachkundige Leserschaft wird den vorstehenden Ausführungen entnommen haben, daß ich eine relativistische bzw. partikularistische Auffassung vertrete. Eine solche Position einzunehmen heißt für den Bereich der Soziologie zunächst lediglich, die Rede von universellen Bewegungsgesetzen, denen der kulturelle Prozeß bzw. die gesellschaftliche Entwicklung angeblich folgt, zurückzuweisen. Die Kritik betrifft nicht nur den soziologischen "Evolutionismus" im überkommenen Sinn, sondern jeglichen Ansatz, der (explizit oder implizit) unterstellt, menschliches Streben und Handeln sei seit Entstehen der Gattung an invariablen, auf die Maximierung des materiellen Nutzens gerichteten Parametern orientiert. Ich will in diesem Zusammenhang nochmals auf die Geschichte dieser Studie zurückkommen. Vor nunmehr zehn Jahren schrieb ich meine Magisterarbeit zum Gabentausch. Sie trug den Titel

"Die Macht der Gabe". Dort vertrat ich (grob gesprochen) die Auffassung, daß ein Streben nach selbstgenügsamer Autarkie, nach einem Leben, das des anderen nicht bedarf, dem Menschen eigen ist, und daß dieses Streben eine der Substrukturen des Lebens aller Gesellschaften bildet. Die Menschen wollen sich demnach jener Bindungen und Abhängigkeiten entledigen, die irreduzibler Bestandteil unserer Existenz als gesellschaftliche Wesen sind, aber offenbar als unlustvoll erlebt werden. Eine solche Lesart setzt voraus, daß Menschen in der Gesellschaft Gewalt angetan wird oder sie sich Gewalt antun müssen, um ihre angeborenen egoistischen Strebungen zu unterdrücken (oder zu "sublimieren") und gesellschaftliche Wesen zu werden. Die Rücksichtnahme auf den anderen, die Kooperation mit ihm, erscheint aus einem derartigen Blickwinkel dem Menschen äußerlich zu sein und in Widerspruch zu seiner inneren, "wölfischen" Natur zu stehen. Eine derartige Perspektive erscheint mir heute als unhaltbar. Menschen sind nicht gefangen in der unauflöslichen Diskrepanz zwischen ihren Bedürfnissen (Trieben) auf der einen und gesellschaftlichen Anforderungen auf der anderen Seite. Dies ist nur die Art und Weise, wie wir uns sehen. Wie weiter unten deutlich werden wird, stellt man sich die Natur (auch die eigene "innere") offensichtlich so vor, wie man die Gesellschaft wahrnimmt. 9 Die vorliegenden Ausführungen sind also auch eine neue Variation des alten Streits Relativismus (resp. Partikularismus) versus Universalismus. Da ich diesbezüglich bemüht war, mittels einer präziseren Gegenstandsbestimmung und über den Rückgriff auf empirische Evidenzen die Debatte solider zu fundieren, sollte die vorliegende Arbeit geeignet sein, erstens ein klareres Bild der Problematik zu vermitteln, zweitens den Weg aus Sackgassen und unproduktiven Debatten zu weisen und darüber schließlich drittens neue diesbezügliche Einsichten zu gewinnen.

Da sich meine Argumentation vor allem aus dem Rückgriff auf ethnographische Untersuchungen speist, muß ich an dieser Stelle zudem einige methodische Anmerkungen zum Umgang mit diesem Material machen. Die Dichotomie "Wir/Sie", d.h. die schematische Gegenüberstellung der eigenen und fremder Kulturen wird von mir als erkenntnisleitendes Prinzip übernommen, dieses hat aber seine Grenzen. Vor allem sollte es nicht zu der Annahme verführen, die "primitiven" und fremden Gesellschaften seien erstens umstandslos gleichzusetzen und stellten jeweils einen homogenen Korpus dar. Die "Anderen" sind keine Restkategorie, der einzige gemeinsame Nenner dieser Kulturen ist, daß sie sich bezüglich der Abwesenheit einiger Merkmale (im Minimum des Zusammenhangs von expansiver Güter— und Bedürfnisproduktion) von den westlichen Industriegesellschaften unterscheiden. In diesem Zusammenhang ist auch die Rede von einem "okzidentalen Sonderweg" irreführend, suggeriert sie doch, daß alle anderen Kulturen sich auf mehr oder weniger dem gleichen Weg befinden, den nur wir verlassen haben. <sup>10</sup> Dies ist keineswegs der Fall; jede Kultur

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> In diesem Sinne ist z.B. die Soziobiologie *auch* eine Variation über die "Gesetze" der Marktökonomie und ihr "egoistisches Gen" eine Chiffre für das egoistische Individuum.

 $<sup>^{10}</sup>$  Deshalb sind auch Begriffe wie "vormodern", "vor<br/>industriell" oder "vorkapitalistisch" ungeeignet,

kann (und wird) im Zweifelsfall ihre Einzigartigkeit behaupten. Die "klassischen" Ethnologien täuschen zudem z.T. darüber hinweg, daß es sich bei keiner Gesellschaft um einen monolithischen und mehr oder weniger statischen Korpus handelt. in allen Kulturen treten Konflikte auf, bestehen divergierende Ansichten, werden Handlungen und Behauptungen kritisch hinterfragt. Anders gesagt: jede Gesellschaft besteht aus Individuen, die sich ebenso unterscheiden wie die Menschen in unserer Gesellschaft. Die Möglichkeit zur Kritik (und zur Abweichung von Normen) ist allerdings beschränkt, die elementaren handlungs— und erkenntnisleitenden Klassifikationsschemata (die "Weltsicht") sind nur sehr eingeschränkt kritisierbar; dies gilt selbst für die moderne westliche Kultur, wenngleich eine hochdifferenzierte pluralistische Gesellschaft wie die unsere mehr Handlungsoptionen bietet als eine Jäger-Sammler-Kultur.

Schließlich ist in den vergangenen Jahrzehnten die traditionelle ethnographische Evidenz angezweifelt worden (vgl. z.B. die Beiträge in Berg/ Fuchs 1993). Selbstverständlich ist es legitim und notwendig, einen allzu naiven "Realismus" zu kritisieren, ich denke aber daß die neueren Beiträge zu diesem Thema in ihrer z.T. sehr fundamentalen Kritik über das Ziel hinaus schießen. Wenn auch die "klassischen" Ethnologen in ihren Texten Allegorien erschaffen haben mögen, die Sinn nur bezogen auf unsere Gesellschaft machen, und sie die Bedeutungszusammenhänge, in denen bestimmte fremde Praktiken stehen, verkannt haben, nicht erkennen konnten, mißverstanden oder fehlinterpretierten, so sind doch die Beschreibungen der von ihnen beobachteten Institutionen damit keineswegs hinfällig. Es gibt keinen begründeten Anlaß, die Existenz jener in fremden Kulturen beobachteten Tauschmuster, die ich darstellen und diskutieren werde, anzuzweifeln. <sup>11</sup>

Mir geht es im folgenden aber nicht allein um eine Übung in allgemeiner und vergleichender Soziologie, sondern — darauf aufbauend — auch um die Kritik der heute vorherrschenden Auffassungen bezüglich unserer Gesellschaft und Ökonomie mittels ethnographischen und historischen Materials. Auch angesichts der Anpassungsleistungen, welche die sich zunehmend beschleunigende "Globalisierung" der Ökonomie beständig von uns fordert, haben wir offenbar zunehmend weniger Zeit und Neigung, innezuhalten und über die Bedingtheiten und Konsequenzen unserer ökonomischen Ordnung und unseres Handelns innerhalb dieser Ordnung nachzudenken. Angesichts der vermeintlichen Alternativlosigkeit der Marktwirtschaft stel-

fremde und vergangene Kulturen zu etikettieren. Die Termini können sinnvoll nur zur Bezeichnung europäischer Gesellschaften der frühen Neuzeit verwendet werden.

<sup>11</sup> Vielleicht ist tatsächlich, wie James Clifford (1986) behauptet, jede Beschreibung einer fremden Kultur eine Allegorie auf unsere eigene. Cliffords These ist nicht von der Hand zu weisen, denn die außereuropäischen Völker »wurden im 18. Jahrhundert zu Vexierspiegeln, in denen die zeitgenössische europäische Gesellschaft versuchte, sich selbst zu begreifen« (Kohl 1979: 29), und diese Funktion haben sie bis heute. Wesentlich schwerer noch wiegt m.E. die Tatsache, daß die Kategorien, die uns für diese Beschreibung zur Verfügung stehen, als integraler Bestandteil unserer eigenen Kultur vorn vornherein Deutungen transportieren und damit vielleicht per se ungeeignet sind, das Fremde adäquat abzubilden (vgl. z.B. Winch 1964). Das alles sollte aber kein grundsätzliches Problem sein, solange man sich derartiger Beschränkungen bewußt ist und weiß, was man tut und worauf dieses Tun abzielt.

len wir uns die Frage nicht, ob wir das alles so gewollt haben. Das Ansinnen, sich dem Prozeß der Globalisierung und dem damit einher gehenden verschärften Konkurrenzkampf zu verweigern, erscheint als schlicht irrational, also "unvernünftig" und beinahe schon "widernatürlich"; scheinbar ohne Handlungsalternativen sind wir dem Ausleseprozeß der zunehmend globalisierten Ökonomie des "freien" Marktes ebenso ausgeliefert wie die letzten Stammesgesellschaften, deren Lebensgrundlage durch unserer rastloses Streben nach Profit für immer zerstört werden. Viviane Forrester schreibt in einem Buch mit dem deutschen Titel "Der Terror der Ökonomie":

»Uns bringt weniger die augenblickliche Situation in Gefahr — sie wäre durchaus zu ändern — als unsere blinde Zustimmung und allgemeine Resignation gegenüber all dem, was völlig undifferenziert für unausweichlich gehalten wird. [...] Man beklagt die Nebeneffekte (die Arbeitslosigkeit z.B.), dringt aber nicht bis zur eigentlichen Ursache, der Globalisierung vor, deren Entwicklung man nicht anklagt, weil man sie für schicksalhaft hält: Ihre Geschichte geht angeblich bis an die Anfänge der Zeit zurück, ihr Beginn ist nicht zu datieren, und ihr Wirken scheint alles für immer zu beherrschen.« (1996: 61f.)

Wir halten die Gaben tauschenden "primitiven" Gesellschaften nicht nur für ökonomisch sondern, wegen ihrer magischen Praktiken, auch für kognitiv rückständig — was jedoch den "blinden aber festen Glauben" an die Imperative der Weltwirtschaft betrifft, so verharren wir ebenso wie diejenigen, die magische Rituale abhalten oder sich vor Gottkönigen in den Staub werfen in einer Art selbstverschuldeter Unmündigkeit. 12 Mit anderen Worten: die Preisgabe des Politischen, d.h. der aktiven Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung durch mündige Bürger, zugunsten der Unterwerfung unter die scheinbar unhintergehbaren "Gesetze" der Marktwirtschaft widerspricht dem Selbstverständnis unserer Gesellschaft als kritisch—aufgeklärte zutiefst.

Gegenstand des zweiten Teils der vorliegenden Studie ist die geläufige Entgegensetzung von wissenschaftlicher und magischer sowie religiöser Weltauffassung. Das gerade angesprochene Selbstverständnis ist das Scharnier, welches hier den Tausch mit dem Denken verbindet; nicht die historische Beziehung, in welcher Marktökonomie und Wissenschaft zueinander stehen (oder gar die Frage, ob diese Beziehung auch systematischer Natur sein könnte). Aus der Perspektive der westlichen Zivilisation erscheint die Menschheitsgeschichte als kontinuierlicher Aufstieg aus den dämmrigen Niederungen des Aberglaubens in das klare Licht der Vernunft; erst die Überwindung magisch-religiöser Anschauungen ließ uns demnach der Segnungen einer entfesselten (im wahrsten Wortsinn) Wissenschaft und Technologie teilhaftig werden. Wir halten uns anderen Kulturen für überlegen und von daher für legitimiert, ihnen zumindest die kognitiven Standards vorgeben zu können, an denen sie sich zu orien-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.« (Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)

tieren haben. <sup>13</sup> Aber verfügen wir tatsächlich über einen privilegierten Standpunkt, welcher uns befähigt, auf Grundlage universell gültiger Maßstäbe Werturteile über andere Lebensweisen zu fällen? Bezogen auf den Grad der Naturbeherrschung (und Naturzerstörung), die Effizienz von Landwirtschaft und Industrie, den materiellen Lebensstandard, ist unsere Gesellschaft allen anderen fraglos weit überlegen. <sup>14</sup> Reicht dies aus, um ganz allgemein deren kognitive Überlegenheit zu behaupten? Vielleicht ist, wie gerade angedeutet, auch unsere "wissenschaftliche" Weltsicht lediglich ein Glaubenssystem, welches nur sehr beschränkt Anspruch auf universelle Geltung erheben kann.

Um diese Fragen wenigstens im Ansatz beantworten zu können, werde ich im siebten Kapitel zunächst kurz den materialen Kontext skizzieren, auf welchen ich mich in den darauf folgenden Ausführungen beziehe. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und mit fremden Kulturen (sowie die Gleichsetzung beider) ist offenbar bereits seit der Antike zentrales Element des Diskurses der um ihr Selbstverständnis bemühten okzidentalen Gesellschaft. Das vielleicht wichtigste Einzelmerkmal dieses Diskurses ist insbesondere seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Hervorhebung der Differenz zwischen Mythos und Logos, d.h. "Glauben" und "Wissen": Hier will ich anknüpfen und einige gängige Ansätze präsentieren, welche mit der mittlerweile "klassischen" Gegenüberstellung von Magie, Religion und Wissenschaft operieren. Nun fungiert zwar "Magie" bei vielen Autoren als zentrales Paradigma, es wird aber häufig nicht recht deutlich, worum es sich dabei überhaupt handeln soll. Um einige diesbezügliche Klarheit zu schaffen, werde ich Beispiele für magische Vorstellungen und Praktiken präsentieren, welche der Leserin und dem Leser die Beurteilung der theoretischen Auseinandersetzung erleichtern sollen. Folgt man den gängigen Chiffren, so ist der magische Akt ein wirkungsloser technischer Eingriff, der auf irrigen Annahmen beruht. Damit drängt sich vor allem die Frage auf, warum denn die Menschen dies nicht bemerken. Mit der Diskussion dieser Frage und der Darlegung einiger "konventioneller" Antworten endet dieses Kapitel.

Thema des achten Kapitels ist die im weitesten Sinne "funktionalistische" Kritik der Auffassung von der rein instrumentellen Bestimmung magischer Rituale. Diese Kritik betrifft zunächst die Hervorhebung der "Bedeutung", d.h. des symbolischen oder explanativen Charakters magischer Akte und mythischer Vorstellungen. Da sich derartige Ansätze am besten über einen Rekurs auf Émile Durkheim erläutern lassen, skizziere ich kurz dessen soziologischen "Funktionalismus". Demnach kann eine auf den ersten Blick "irrationale" Handlung auf den zweiten Blick durchaus "rational" sein, weil sie bestimmte nichtintendierte Zwecke erreicht. Mit einem

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Und nicht nur diese, auch in ethischer, politischer und ökonomischer Hinsicht sind wir geneigt, ihnen Vorschriften zu machen, sie zwangsweise zu entwickeln.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Zumindest auf den ersten Blick. Die Effizienz einer Wirtschaftsweise, die ihre eigenen Grundlagen zerstört, ist durchaus in Zweifel zu ziehen. Was das Verhältnis von Input zu Output (in Kalorien) betrifft, ist bzw. war beispielsweise die Landwirtschaft vorindustrieller Gesellschaften alles andere als ineffizient.

Satz: Rituale vergesellschaften. Diese Feststellung trifft zwar fraglos zu, eine derartige *ultima ratio* ist in ihrer undifferenzierten Pauschalität aber letztlich unbefriedigend. Der magische Akt hat (ebenso wie der Gabentausch) Aspekte, die sich einem aus "instrumentellem Nutzen" und "gesellschaftlicher Notwendigkeit" konstruierten (vermeintlichen) Spannungsfeld entziehen; er ist im Minimum bedeutungsvoll.

Um die Perspektive zu erweitern, greife ich im neunten Kapitel erneut das Problem auf, warum die "Primitiven" die Wirkungslosigkeit ihrer Magie nicht erkennen, und stelle in diesem Zusammenhang die einigermaßen provokante Frage, ob nicht ein magischer Akt in seiner eigenen Wirklichkeit durchaus wirksam sein könnte. Da ich allerdings nicht daran glaube, daß Regenzauber tatsächlich Regen verursacht — was die Eingeborenen auch nicht unbedingt tun<sup>15</sup> —, gilt mein Augenmerk eher dem, was der Begriff "Wirklichkeit" meint. Die Antwort auf die zentrale Frage, ob Wahrheitskriterien kontextgebunden sind oder nicht, hängt vor allem davon ab, mit welchen Konzepten von Wahrheit und Wirklichkeit man operiert. Ein längerer Rückgriff auf Durkheims Soziologie der Erkenntnis scheint mir an dieser Stelle geeignet, einiges an Konfusion zu klären. Letztlich verschiebt sich damit die Ebene von der Frage nach der objektiven Übereinstimmung von Konzepten mit der Wirklichkeit auf diejenige nach der Interessengebundenheit unterschiedlicher Wirklichkeitskonstruktionen; schließlich geht es mir nicht um die naturwissenschaftliche Aussagen (und deren Validität), sondern um bedeutungsvolle normative Konstrukte, die Annahmen hinsichtlich der Natur des Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte und der Natur beinhalten.

Im zehnten Kapitel wende ich mich schließlich dem Zusammenhang von Moral und Erkenntnis, und damit unseren eigenen zentralen Gewißheiten, zu. Was diese betrifft, unterscheiden wir uns wie gesagt vielleicht nur wenig von anderen Völkern; auch unsere Weltauffassung ist (zumindest teilweise) von einem blinden und festen Glauben an vermeintlich unhintergehbare Gesetzmäßigkeiten durchdrungen. Möglicherweise hat unser Selbstverständnis eine ebenso irreduzible vergesellschaftende Funktion wie die Glaubenssysteme anderer Kulturen, und gründet von daher notwendig auch in Mystifizierungen. Die angeprangerte "Konfusion von Natur und Kultur", die Vermischung des normativen und des deskriptiven Diskurses ist kein Wesensmerkmal allein des "primitiven" Denkens, sondern kennzeichnet z.B. auch die Doktrinen der Soziobiologie bzw. des neuen Sozialdarwinismus, die zwar geeignet sein mögen, eine partikulare Realität zu beschreiben (diejenige der westlichen Industriegesellschaften) aber nicht für die Geschichte transzendierende Verallgemeinerungen taugen.

Weltauffassungen, und das gilt ausdrücklich auch für das in den modernen Industriegesellschaften vorherrschende Bild von der menschlichen Natur und den Triebkräf-

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> »Eine band von !Kung-Buschmännern hatte ihre Regenrituale gerade beendet, da erschien eine kleine Wolke am Horizont, wuchs an und verfinsterte sich. Dann setzte der Regen ein. Als die Ethnologen die Buschmänner daraufhin fragten, ob sie glaubten, daß der Ritus den Regen bewirkt habe, wurden sie jedoch schallend ausgelacht« (Lorna Marshall nach Douglas 1966: 79)

ten der Geschichte, sind keine reinen Phantasiegebilde, sondern korrespondieren mit einer gesellschaftlich erzeugten Wirklichkeit — einer Wirklichkeit, die nicht nur die Art und Weise betrifft, wie Menschen die umgebende Natur und ihre Mitmenschen wahrnehmen, sondern auch die Interessen, Bedürfnisse und Handlungsorientierungen der Individuen. Das komplexe Verhältnis von einerseits (gesellschaftlichen) Institutionen und andererseits (individuellen) Interessen und Dispositionen ist der entscheidende Sachverhalt, dem der wissenschaftliche Diskurs - indem er letztere weitgehend der menschlichen Natur zuschlägt — in aller Regel nicht angemessen Rechnung trägt, und den ich im Anschluß an die Darstellung der Differenzen zwischen unterschiedlichen Kulturen herausarbeite und diskutiere. Die vorliegende Studie soll neue Einsichten und Argumente (einschließlich deren empirischer Fundierung) hinsichtlich dieses Problembereichs liefern und mit den auf Grundlage der Arbeiten insbesondere von Émile Durkheim, Marcel Mauss und Marshall Sahlins entwickelten Grundlinien einer Soziologie des institutionalisierten Interesses, d.h. der gesellschaftlichen Produktion von Bedürfnissen und Handlungsorientierungen, ein Instrumentarium skizzieren, welches sich für die weitere Untersuchung nicht nur der auf den folgenden Seiten behandelten Gegenstände als hilfreich erweist, weil es einen schärferen Blick auf sowohl kulturelle Differenzen als auch historische Kontinuitäten und Diskontinuitäten ermöglicht.

## ERSTER TEIL

## **DER WERT DER DINGE**

## 1. Kapitel

#### DAS UNIVERSUM DER GABEN

Jeder Versuch, die Vielfalt der in menschlichen Gesellschaften praktizierten Tauschakte zu systematisieren, muß dem Faktum Rechnung tragen, daß Tauschbeziehungen soziale Beziehungen sind. Wie getauscht wird, bzw. werden muß oder kann, hängt davon ab, in welcher Relation die Tauschenden zueinander stehen. Auf Gesellschaften bezogen heißt das: die jeweils bevorzugten, vorherrschenden oder vorgeschriebenen Typen des Tauschs korrespondieren mit je spezifischen Formen von Vergesellschaftung (sozialer "Solidarität" im Sinne Durkheims). Ich werde im folgenden beispielhaft beschreiben, wie und was in bestimmten Gesellschaften auf welcher Grundlage getauscht wird (Fragen nach dem "warum" werden dabei zwangsläufig auftauchen, sollen aber zunächst zurückgestellt bleiben). <sup>16</sup>

Bei der Klassifikation gesellschaftlicher Tauschprozesse knüpft man am besten an das Schema Karl Polanyis an, der zwischen Reziprozität (d.h. Gabentausch), Redistribution ("Umverteilung") und Marktaustausch (d.h. Warenaustausch) als Grundformen der Distribution unterscheidet, wobei »Reziprozität ... Beziehungen zwischen einander entsprechenden Punkten symmetrischer Gruppierungen [bezeichnet]; Redistribution verweist auf übernehmende Bewegungen auf ein Zentrum hin und wieder heraus; Austausch bezieht sich hier auf hin- und hergehende Bewegungen, so wie zwischen Händen in einem Marktsystem.« (Polanyi 1957b: 250) Der Begriff "Reziprozität" ist allerdings nicht besonders glücklich gewählt, da er eine zweifache Bedeutung hat: »Jenseits der Reziprozität als Austauschmuster [...] gibt es ein weiteres Element: eine generalisierte moralische Norm der Reziprozität, die bestimmte Handlungen und Verpflichtungen als Rückzahlungen für empfangene Leistungen definiert.« (Gouldner 1973: 96f.) Diese unterschiedlichen Aspekte gilt es deutlich zu trennen, da die Norm der Reziprozität, d.h. die Verpflichtung, empfangene Güter und Dienstleitungen zu erwidern, fundamentale und minimale Bedingung jeglichen Tauschs ist. Ich verwende deshalb — im Unterschied zu einigen der von mir zitierten Autoren — anstelle von "Reziprozität" oder "reziprokem Tausch" stets den Terminus "Gabentausch", um diese spezifische Form des Tauschs begrifflich klar von der universellen Norm der Reziprozität zu scheiden. <sup>17</sup> — Dies nur als notwendige Anmerkung. Polanyi bezieht sich bei seiner Einteilung der Tauschformen auf deren jeweilige gesellschaftliche Grundlagen. Die Grundformen der Dis-

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Eine derart typisierende Darstellung führt zwangsläufig zu einem eher groben schwarz-weißen Raster, dem es an Zwischentönen mangelt und das die Vielfalt der Kulturen, denen die Beispiele entnommen sind, nicht einmal ansatzweise widerzugeben vermag. Diesbezüglich verweise ich auf die zitierten Ethnographien, bei deren Lektüre allerdings die oben in der Einleitung erwähnten Vorbehalte in Rechnung gestellt werden sollten.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Auch die von manchen verwendeten Termini "Gegenseitigkeit" oder "Wechselseitigkeit" sind keine geeigneten Alternativen zu "Reziprozität", da diese Begriffe z.B. eine hierarchische Beziehung der Tauschenden nicht per se ausschließen.

tribution sind demnach gebunden an jeweils spezifische gesellschaftliche Institutionen: Soziale Segmente (Clans, Lineages usw.) als »symmetrisch angeordnete Gruppierungen« (Ibid.) an der Basis des Gabentauschs, Zentralinstanzen (vom Häuptling über den "Gottkönig" bis hin zum modernen Staat) als Grundlage der Redistribution, den preisbildenden Markt schließlich als Basis des Marktaustauschs. Damit besteht eine gewisse Entsprechung zwischen den unterschiedlichen Tauschformen und den "Elementarformen" sozialer Differenzierung: Segmentierung, Stratifizierung und Spezialisierung; respektive sozialer Solidarität: mechanischer, hierarchischer und organischer. 18 Diesen Korrespondenzen ist aber durchaus mit Vorsicht zu begegnen, sie sind keinesfalls als starre Entsprechungen zu verstehen. Gleiches gilt für den Zusammenhang zwischen Produktion und Distribution. Da auch Produktionsverhältnisse gesellschaftliche (und nicht rein ökonomische) Verhältnisse sind, besteht fraglos ein Zusammenhang zwischen der Art und Weise, wie in einer Gesellschaft getauscht wird und ihrer Produktionsweise. 19 So könnte man eine Verbindung zwischen Gartenbau (d.h. Stecklingswirtschaft) und Gabentausch, Ackerbau (d.h. Getreideanbau) und Redistribution, schließlich industrieller Produktion und Marktaustausch unterstellen, was angesichts der empirischen Evidenzen sicherlich eine gewisse Berechtigung hätte. Ob ein derartiges Unterfangen sinnvoll ist, erscheint mir allerdings mehr als fraglich, da sich die meisten Gesellschaften derart simplen klassifikatorischen Rastern entziehen (und unterschiedliche Tauschformen in der Regel koexistieren). Deshalb sollen und können die angedeuteten kategorialen Entsprechungen lediglich einen ersten Orientierungspunkt liefern. Ich werde mich im folgenden zunächst ausführlich mit dem Gabentausch befassen.

Die Gabe ist allzu oft als "Nicht-Ware", der Gabentausch als Negativfolie des Warentauschs konzipiert oder besser: konstruiert worden. Eine derartige Bestimmung des Gegenstands führt zwangsläufig dazu, daß Differenzen, die zwischen den "primitiven" respektive "vormodernen" Tauschformen bestehen, eingeebnet werden

 $<sup>^{18}</sup>$  Die entscheidende These, die Durkheim in der  $\emph{Arbeitsteilung}$  vertritt, hat den Übergang von der mechanischen zur organischen Solidarität zum Gegenstand. Im ersten Fall entspringt die Solidarität aus Ähnlichkeiten, im anderen Fall aus Unterschieden: Die mechanische Solidarität ist »eine Solidarität sui generis, die, aus Ähnlichkeiten erwachsend, das Individuum direkt an die Gesellschaft bindet« (Durkheim 1902: 156) Sie ist charakteristisch für jene von Durkheim als sociétés primitives, also "einfache" Gesellschaften bezeichnete Formationen. "Organische Solidarität" bezieht sich hingegen auf die arbeitsteilige Differenzierung der "Organe" in "höheren" Gesellschaften. Die Einführung des Begriff der hierarchischen Solidarität, den ich bei Marshall Sahlins entlehnte, ist eine notwendige Ergänzung von Durkheims Schema, das nicht ausreicht, um hierarchische Beziehungen zu fassen. Sahlins bezieht den Terminus zunächst auf die gemeinsame Unterordnung unter eine herrschende Macht, welche die Beziehung der Menschen untereinander vermittelt: »In den heroischen Gesellschaften ist der Zusammenhalt der Mitglieder oder Untergruppen nicht so sehr durch ihre Ähnlichkeit ... oder ihre Komplementarität ... bedingt als vielmehr durch ihre gemeinsame Unterordnung unter die herrschende Macht.« (1985: 57) Im alten Hawaii (auf das Sahlins sich hier bezieht) war »das wichtigste, umfassende Organisationsprinzip ... die Hierarchie, die sich im wechselseitigen, aber ungleichen aloha zwischen den einfachen Menschen und dem Häuptling ausdrückte ... Über die unmittelbaren Verwandten hinaus waren die Beziehungen der Menschen zueinander durch die regierenden Häuptlinge vermittelt.« (Ibid.: 135)

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Und auch mit der Art und Weise, wie in dieser Gesellschaft konsumiert wird, dies wird sich noch als außerordentlich bedeutsames Faktum erweisen!

— Unterschiede, die sich als höchst gravierend und bedeutungsvoll erweisen könnten. So muß man beim Gabentausch, Polanyis "Reziprozität", zwischen zumindest vier Ausprägungen differenzieren: erstens dem "Teilen", zweitens der sog. ausgeglichenen Reziprozität, drittens dem wettstreitenden Tausch und viertens dem "primitiven Handel", <sup>20</sup> wobei die jeweiligen Formen mit einer je unterschiedlichen "sozialen Distanz" der Tauschenden korrespondieren, die im ersten Fall am geringsten, im dritten und vierten Fall am größten ist (vgl. Abbildung 1). In dieser Reihenfolge werde ich die einzelnen Typen des Gabentauschs behandeln.

19

Familie,	Teilen, Zusammenlegen
Horde	"generalisierte Reziprozität"
Dorf, "Stamm"	Heirat, zeremonieller Gabentausch "ausgeglichene Reziprozität"
Andere	Wettstreitender Tausch,
Ethnien	"primitiver Handel"
	MENDE DISTANZ

Abbildung 1: Tauschformen und soziale Distanz

### GLEICHHEIT UND GEGENSEITIGKEIT: TEILEN

Nähert man sich dem Gegenstand einigermaßen unbedarft, so ist die Annahme naheliegend, daß die ursprünglichsten und einfachsten Formen des Tauschs in den ursprünglichsten und einfachsten Gesellschaften aufzufinden sind. Dieser Satz bedarf sogleich einer wichtigen Anmerkung: auch wenn man eine historische Abfolge der drei Grundformen der Distribution konstatieren kann (von der Reziprozität über die Redistribution zum Marktaustausch), ist damit noch keine evolutionistische Position impliziert, welche diese Abfolge als zwangsläufige deklariert. Es ist bei der Lektüre meiner Ausführungen wichtig, dies im Gedächtnis zu behalten, da sich an Typologien wie diejenige Polanyis leicht vorschnell evolutionistische Konnotationen knüpfen.

Dennoch: das wissenschaftliche Interesse an den nach ihrer "aneignenden" (im Unterschied zur "planenden" oder "vorausschauenden") Wirtschaftsweise mit dem Begriff "Jäger und Sammler" oder "Wildbeuter" bezeichneten Gesellschaften ist nicht zuletzt in ihrer vermeintlichen "Ursprünglichkeit" begründet, einer spezifischen Verbindung von "urtümlicher" Wirtschaftsweise, Sozialorganisation und Dis-

 $<sup>^{20}</sup>$  Diese Klassifikation knüpft an die von Marshall Sahlins' in seinem Aufsatz "On the Sociology of Primitive Exchange" (1972: 185-276) gelieferte an.

tributionsform, der ihnen eigentümlich ist: <sup>21</sup> die Menschen leben in auf den ersten Blick als einigermaßen "amorph" erscheinenden, nichtseßhaften Horden ohne differenzierte Sozialorganisation, kennen keine Arbeitsteilung mit (der gewichtigen) Ausnahme der geschlechtlichen und keine Unterordnung außer derjenigen der Kinder unter ihre Eltern, der Frauen unter die Männer. <sup>22</sup> Das in diesen Gesellschaften dominierende "egalitäre Ethos" (James Woodburn spricht von "konkurrenzfreiem Egalitarismus") macht sie zudem zu einem bevorzugten Objekt des Diskurses über soziale Gleichheit.

Der Zusammenhang von Gleichheit und Gegenseitigkeit manifestiert sich in der offenbar allen diesen Gesellschaften eigenen Praxis des "Teilens" ("sharing"). So schreibt z.B. J. Dawson 1881 über die australischen Ureinwohner:

»Es gibt strenge Vorschriften, die die Verteilung der Nahrung regeln. Wenn ein Jäger Wild ins Lager bringt, gibt er alle Rechte an ihm auf und muß beiseite stehen und gestatten, daß die besten Teile weggegeben werden und sich selbst mit den schlechtesten begnügen. Wenn ein Bruder anwesend ist, wird dieser ebenso behandelt und verspeist mit dem Jäger die armseligen Stücke, welche ihnen zugeworfen werden ... Der Erzähler dieses Brauchs erwähnte, daß er, als er sehr jung war, murrte, weil sein Vater die besten Stücke ... weggab, aber ihm wurde gesagt, daß dies eine Regel sei und befolgt werden mußte. Diese Sitte wird yuurka baawhaar genannt, was "Tausch" bedeutet.« (zit. nach Altman/Peterson 1988: 76)

Für die südwestafrikanischen !Kung ist »die Vorstellung, alleine zu essen und nicht zu teilen, beunruhigend und erschreckend, sie läßt sie ängstlich, besorgt und verwundert lächeln. Löwen könnten das tun, sagen sie, aber doch nicht Menschen.« (Marshall 1961: 236) Auch die !Kung teilen, nicht nur Fleisch, sondern jegliche gesammelte oder erbeutete Nahrung.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Schon 1968 insistierte der Archäologe L. Freeman allerdings darauf, daß zeitgenössische Jäger/Sammler-Gesellschaften, die geographisch, politisch, und sozial marginalisiert sind, nicht als Dokument einer universellen historischen Lebensweise genommen werden konnen, sondern eine eigene Geschichte haben.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, ist sogleich hervorzuheben, daß in *jeder* Gesellschaft zumindest drei Formen der Ungleichheit anzutreffen sind: diejenige zwischen den Geschlechtern, den Generationen und zwischen Stammesangehörigen und Fremden. Zumindest die erwachsenen Männer erscheinen in diesen Kulturen aber tatsächlich als ausgesprochen "gleich", auch wenn Statusunterschiede bestehen können, die in unterschiedlichen Leistungen und Fähigkeiten gründen. Wo die Institution des Häuptlings existiert, ist dessen Macht in der Regel äußerst beschränkt (Vgl. hierzu z.B. Pierre Clastres Bemerkungen zum indianischen Häuptlingstum, 1974: Kap. 2 und 7).

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> In Gesellschaften mit aneignender Wirtschaftsweise findet sich nicht durchgängig jenes "egalitäre" Ethos. Um den seiner Meinung nach bestehenden Kausalzusammenhang zwischen der spezifischen Wirtschaftsweise eines Gesellschaftstypus und ihrer egalitären Ausrichtung — die die Herausbildung von Reichtum, Macht und Status verhindert — hervorzuheben, nimmt Woodburn (1982) eine genauere kategoriale Unterscheidung vor. Er differenziert zwischen den egalitären *immediate-return foraging societies*, d.h. Wildbeutergesellschaften die sozusagen "von der Hand in den Mund" leben, und den nichtegalitären *delayed-return foraging societies*, also ebenfalls "Wildbeuter", bei denen auf die eine oder andere Art und Weise vorausschauend geplant wird, bei der Produktion und/oder auf dem Feld des Sozialen. In die zweite Kategorie fallen für Woodburn z.B. die australischen Aborigines — die über komplexe Heiratsordnungen und Verwandtschaftssysteme, verbunden mit Transferleistungen zwischen Schwägern ("affinal payments") und entwickelter Polygynie, verfügen — und die seßhaften und stratifizierten Gesellschaften der amerikanischen Nordwestküsten-Indianer.

»Nicht allein Familienangehörige legen ihre Tagesausbeute an Nahrung zusammen, sondern die gesamte Lagergemeinschaft ... teilt die zur Verfügung stehende Gesamtmenge an Nahrung zu gleichen Teilen auf. So setzt sich das Abendessen jeder einzelnen Familie aus Speiseportionen zusammen, die sie von allen anderen Familien erhielt. Die Nahrung wird entweder roh verteilt oder erst von den Sammlerinnen gekocht und dann verteilt. Nüsse, Beeren, Wurzeln und Melonen wandern solange von Familienfeuerplatz zu Familienfeuerplatz, bis jeder Lagerbewohner eine gleich große Portion wie alle übrigen erhalten hat.« (Lee 1969: 58)

Die Hadza »haben ähnliche Regeln, die verlangen, daß das Fleisch großer Tiere ohne Erwartung einer Gegenleistung geteilt, d.h. nicht als Gabe gegeben wird, für welche man eine reziproke Erwiderung erwartet. [...] Obwohl das getötete Tier dem Jäger gehört, ist er nicht berechtigt, mit ihm nach Belieben zu verfahren. Tatsächlich spielt er häufig kaum eine Rolle bei der Zerlegung des Tieres und der Zuteilung der Fleischstücke.« (Barnard/Woodburn 1988: 17) Der Jäger erhält den gleichen Anteil wie alle anderen, ihm wird nur minimale soziale Anerkennung zuteil.

Kirk Endicott hebt die gesellschaftliche Dimension derartiger Praktiken am Beispiel der in Malaysia lebenden Batek hervor: »Das Teilen von Fleisch ist für die Batek eine absolute normative Verpflichtung und liegt nicht im Ermessen des Jägers. Wie ein Jäger sagte: "Wenn ich das Fleisch nicht ins Lager zurückbrächte, wären alle wütend auf mich."« (1988: 117) Von einer Person wird erwartet, daß sie teilt; versäumt sie das, zögern die anderen nicht, ihr Recht einzufordern. Die Nahrungsverteilung wird von keinem Wort und keiner Geste der Dankbarkeit begleitet; was auch schwer denkbar ist, würde es doch ein Recht des Gebenden implizieren, die Gabe zurückzubehalten. In manchen Gesellschaften ist dem Jäger sogar explizit untersagt, von seiner eigenen Beute zu essen.

So liegt nach Pierre Clastres der Fleischverteilung bei den südamerikanischen Aché (Guayaki) nicht nur eine Verhaltensvorschrift, sondern auch ein striktes Tabu zugrunde:

»Nie ißt ein Mann von seinem eigenen Wild, so will es das Gesetz, das bei den Aché die Nahrungsmittelverteilung regelt. Ich töte ein Tier, meine Frau zerteilt es, mir ist es verboten. Sie behält einige Stücke für sich und die Kinder zurück, der Rest wird unter die Gefährten verteilt: zuerst an die Verwandten, die Brüder und Schwäger, dann an die anderen. Keiner wird bei der Verteilung ausgelassen, und wenn nur wenig Fleisch da ist, nun, dann sind die zugeteilten Stücke eben kleiner, doch jeder bekommt seins. Dafür bekomme ich von den anderen eine Portion des Wildes, das sie mitgebracht haben. Ich ernähre sie mit meiner Beute, sie handeln an mir ebenso. Ein Jäger verbringt also letztlich sein Leben damit, Tiere für die anderen zu erlegen und dafür deren Wild zu verzehren. Seine Abhängigkeit ist vollkommen, ebenso die der Gefährten von ihm. Es herrscht Ausgewogenheit, keiner wird benachteiligt, da alle Männer gleichwertige Fleischmengen "produzieren". Das nennt man pepy, den Tausch.« (1972: 187)

Die Verpflichtung, Nahrung zu teilen, ist verknüpft mit der Erwartung, daß alle Mitglieder der Gruppe ihr Bestes geben, einen möglichst reichhaltigen Ertrag zu erzielen. Eine Erwartung, der nicht immer alle entsprechen. Dieses System läßt Schmarotzern einigen Freiraum, worüber die Batek nicht unbedingt glücklich sind. Aber auf die Frage des Ethnologen, warum sie nicht einfach einen Mann, dessen offensichtliche Faulheit für einige Mißstimmung in der Gruppe sorgte, auffordern, diese

zu verlassen, anworteten die Batek nur: "Weil er ein Batek ist." — was für Endicott bedeutet, »daß sie einem Batek etwas derart Gefühlloses einfach nicht antun könnten, was auch immer seine Verfehlungen sein mochten.« (Ibid.: 118)<sup>24</sup>

## TAUSCH UND BESITZ

In Wildbeutergesellschaften hat man, um zu geben. F. Myers, der die australischen Pintupi untersuchte, beschreibt eindrucksvoll, inwieweit das Gebot des Teilens auch heutzutage noch das gesellschaftliche Leben der Eingeborenen und ihre Beziehungen zueinander durchwaltet:

»Männer schnorren fast völlig gedankenlos Tabak und Zigaretten. Ich war keineswegs der einzige Raucher, und obwohl meine Pintupi-Gefährten mir gegenüber großzügig waren, war mein Vorrat [an Zigaretten] oft allzu schnell aufgebraucht. Da ich selbst viel häufiger angeschnorrt wurde als umgekehrt, wurde ich manchmal ziemlich ärgerlich, wenn mir die Zigaretten ausgingen. In einer solchen Situation kam einmal ein junger Mann in mein Lager und fragte, ob ich Zigaretten hätte. Betrübt antwortete ich, mit einigem Ärger in der Stimme, daß die Leute alle genommen hätten, und rechnete ihn mehr oder weniger zu denen, die mich ausgenutzt hatten. Anstatt mir das übelzunehmen ... bot er mir einige von seinen Zigaretten an. Er machte sich darüber hinaus die Mühe, mir zu erklären, daß ich meine Sachen nicht so schnell weggeben sollte. Statt dessen sollte ich verstecken, was ich hatte — er zeigte mir, wie er ein Päckchen Zigaretten in den Socken unter seiner Hose verbarg — und dann könnte ich den Leuten einfach sagen, daß ich unglücklicherweise keine Zigaretten hätte... Jimmy gab mir ein ganzes Päckchen und erzählte mir, daß er einige nahe dem Lager vergraben hätte. Dieses Beispiel spricht einige geläufige Themen des Umgangs der Pintupi mit Teilen, Besitzen und Erbitten an. Ich interpretierte Jimmy so, daß er auf seine Weise sagen wollte, ich dürfe niemanden offen abweisen. Eine Bitte offen abzuschlagen ... ist etwas sehr Problematisches für die Pintupi, ob sie es nun selbst tun oder akzeptieren müssen. Anteilnahme und Mitgefühl ist die angemessene und moralische Antwort Verwandten oder anderen Mitgliedern des Camps gegenüber. Direkte Verweigerung führt im Gegensatz dazu zu einer offenen Ablehnung des Anspruchs des anderen auf eine wechselseitige Beziehung: im sozialen Leben der Pintupi ist ein dem anderen ins Gesicht gesagtes "Nein" etwas sehr Ungewöhnliches und Gefährliches. Die so Abgewiesenen könnten mit Zorn und Gewalt antworten. Aber wenn Jimmys vergrabene Zigaretten von anderen genommen würden, wäre er bestimmt ärgerlich — in ähnlichen Fällen reden die Leute von "Diebstahl". [...] Obwohl er aufgrund ihrer Beziehung hätte verpflichtet sein können, dem Dieb Zigaretten zu geben, würde er die Tatsache, daß sie genommen wurden ohne zu fragen, als Verletzung seines persönlichen Anrechts betrachten.« (Myers 1988:

Wer nimmt, ohne zu fragen, tut mehr als nur ein neutrales Ding zu nehmen, er verweigert dem Besitzer die Möglichkeit zu geben um darüber das soziale Band zu

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Endicott sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Obligation, alle komsumierbaren Güter zu teilen sowie der kulturellen Identität und der Wirtschaftsweise der Batek: »Die traditionelle Vorstellung der Batek, ... daß jeder Nahrungsüberschuß mit den anderen Familien geteilt werden muß, erscheint einem nomadischen Leben gut zu entsprechen, ist aber dem bäuerlichen Leben, zu dem man sie nun zwingen will, gänzlich unangemessen. Ihr Ideensystem aufzugeben, würde für sie psychologisch sehr schwierig werden, da die Verpflichtung, die Nahrung zu teilen, eine der fundamentalen Komponenten der Identität der Batek und eines der wichtigsten Bande, das die Familien zu einer Gesellschaft verbindet, darstellt.« (Ibid.: 126f.)

erneuern (und eine Verpflichtung zu schaffen) — das ist die Quintessenz von Myers Argumentation. Die Praxis des Teilens sollte also nicht zu dem Schluß verführen, daß diesen Gesellschaften die Scheidung von "Mein" und "Dein" fremd ist. 25 Barnard und Woodburn stellen kurz und bündig fest: »Besitzrechte existieren ... in allen Gesellschaften, obwohl in keiner Gesellschaft alles jemandem gehört.« (1988: 13) Was in Jäger/Sammler-Gesellschaften (und nicht nur in diesen) allerdings abwesend ist, ist das Konzept des Eigentums als "absolute Verfügungsmacht" über eine Sache. Es besteht keine Möglichkeit, mit Eigentumsrechten zu operieren um materielle Vorteile zu erzielen oder Abhängigkeiten zu schaffen (vgl. z.B. Woodburn 1982: 445). 26 Der Zugang zu sämtlichen natürlichen Ressourcen ist folgerichtig in der Regel für alle Angehörigen der Gruppe frei und unbeschränkt, niemand besitzt den Wald, die Tiere, die Fische — solange die Bäume nicht gefällt, die Tiere nicht getötet sind.

Persönlicher Besitz entsteht nach Barnard und Woodburn, indem mittels Arbeit Natur in Kultur transformiert wird, <sup>27</sup> und ein Grundsatz scheint in allen Gesellschaften explizit oder implizit zu gelten: Was ein Mensch in der Natur sammelt oder erbeutet, was er selbst herstellt, wird als sein "Besitz" betrachtet — solange nicht ein anderer Grundsatz dieses Prinzip außer kraft setzt und dem Menschen das Produkt seiner Tätigkeit entzieht, wie im Fall der Sklaverei oder der Lohnarbeit. »Was ich als Individuum erbeute oder herstelle — die Beeren, die ich pflücke, den Grabstock, den ich verfertige — ist meines aufgrund des offenbar universell anerkannten Grundsatzes, daß Arbeit … materielle Dinge in Eigentum verwandelt.« (Barnard/Woodburn 1988: 24) Das Wild "gehört" folglich demjenigen, der es erbeutet hat. <sup>28</sup> Folgt man diesen Autoren, dann ist den Wildbeutergesellschaften das Konzept des gemeinschaftlichen Besitzes fremd, »Einzelbesitz ist die Norm« (Ibid.: 25).

Aber der Jäger kann über diesen Besitz nicht verfügen, besser: er darf nicht darüber verfügen können: er muß geben, um empfangen zu können. Der Tausch wird von einer gesellschaftlichen Norm, die Besitzrechte festlegt, ermöglicht und von einer anderen, scheinbar widerstreitenden, die das Teilen vorschreibt, erzwungen. Die Existenz von persönlichem Besitz ist dergestalt Bedingung der Möglichkeit

Diese Feststellung »steht im Widerspruch zu der von einigen Theoretikern des 18. und 19. Jahrhunderts vertretenen These, derzufolge in den "primitiven" Gesellschaften "alles allen gehörte" und das Eigentum — man könnte ebensogut vom Fehlen jedes Eigentums sprechen — allein auf dem Prinzip des sogenannten "Urkommunismus" beruhte.« (Godelier 1984: 85) Vgl. auch Lee (1988).

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Es ist ganz und gar nicht unproblematisch, unsere Begriffe bzw. Konzepte von "Besitz" und "Eigentum" auf fremde Kulturen zu übertragen, da uns aber keine anderen Termini zur Verfügung stehen, hat man keine andere Wahl, um die Zuordnung von Dingen zu Personen zu bezeichnen.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Maurice Godelier weist darauf hin, daß sich eine derartige Auffassung z.B. auch bei John Locke findet, für den dieses Prinzip die Quelle des Privateigentums war: »Die Arbeit gehört jedem "zu eigen" und "hat die Dinge aus dem Gemeinbesitz heraustreten lassen".« (Godelier 1984: 79f.).

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Wenn mehrere Personen an der Jagd beteiligt waren, "gehört" die Jagdbeute meist dem Besitzer des Pfeils (nicht dem Schützen!), der es tötete; waren es mehrere Pfeile, dann dem Besitzer des ersten, der traf.

des Gabentauschs.<sup>29</sup> Tim Ingold spielt auf eben diesen Punkt an, wenn er fragt, warum eine Gesellschaft überhaupt der Vorstellung von persönlichem Besitz bedürfe. »Die Antwort ... hat mit seiner Funktion bei der Herstellung und Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen Kategorien der Geber und Empfänger ... zu tun. [...] Um zu geben, muß ich haben« (1986: 228)<sup>30</sup>

Diesen Sachverhalt hebt auch Myers hervor. Vom Pintupi-Jäger wird erwartet, das erlegte Känguruh anderen zur Zubereitung zu überlassen, aber er hat sowohl das Recht als auch die Verpflichtung, die Verteilung des zubereiteten Tieres zu leiten. Für seine Dienste erhält der Koch den wegen seines hohen Fettgehalts gepriesenen Schwanz, anschließend weist der Jäger den Koch an, wie die Teile des gekochten Tieres zu verteilen sind und behält den Kopf (und möglicherweise andere Teile) für sich. »Der Erfolg bei der Jagd versorgt den Jäger mit Fleisch, aber darin erschöpft sich seine Bedeutung nicht. Der Erfolg sichert besondere Rechte am Tier, schafft die Gelegenheit zu geben — in einen ... Austausch einzutreten, der eine Art moralischer Identität mit den Empfängern schafft oder befördert.« (Myers 1988: 58)

Es besteht also ein fundamentaler Zusammenhang zwischen individuellem Besitz und Tausch. Ohne "Besitz", was im Minimum tatsächlich nicht mehr heißt als die Zuordnung von Personen zu Dingen, ist kein Tausch möglich. Wer nichts hat, kann auch nicht geben. Dies gilt nicht nur für die Jäger und Sammler, sondern für alle Gesellschaften und jeglichen Tausch.

## VERWANDTSCHAFT UND VERPFLICHTUNG

Das Teilen wird von Marshall Sahlins als *generalisierte Reziprozität* bezeichnet. Geteilt wird in der Jäger/Sammler-Horde, aber auch innerhalb des engeren oder weiteren Familienverbandes. Aus E.B. Tylors Diktum "*kindred goes with kindness*" folgt für Sahlins, daß nahe Verwandte dazu neigen zu teilen, ohne auf der Ausgewogenheit des Tausch zu beharren, dies gilt für alle Gesellschaften, auch dort, wo das Gebot

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Gebrauchsgegenstände wie selbst verfertigte oder im Tausch bzw. als Geschenk erworbene Waffen und Werkzeuge usw. sind im Unterschied zur Jagdbeute tatsächlich persönliches "Eigentum". Aber auch dieses kann nicht beliebig angehäuft werden: »Für einen Hadza ist es unwahrscheinlich, daß eine zweite Axt oder ein zweites Hemd länger als wenige Stunden oder höchstens einige Tage in seinem Besitz bleibt. [...] Die moralische Verpflichtung, zu teilen, hat verschiedene wichtige Konsequenzen. Die erste ist offensichtlich. Insofern beweglicher Besitz Reichtum repräsentiert, hindert sie die Menschen daran, sich nach der Menge an Besitz zu unterscheiden. Zweitens vermittelt sie Außenseitern den Eindruck, daß die Hadza besitzlos und verarmt sind und führt dazu, die Vorurteile ihnen gegenüber zu verstärken. Drittens beschränkt sie in hohem Maße die Möglichkeit, Besitz gesellschaftlich zu nutzen, um darüber Bande zu knüpfen, Verpflichtungen zu genügen oder Schulden zu zahlen. Viertens führt sie zur Einschränkung der Produktion von Waffen und anderem beweglichen Besitz über den direkten persönlichen Bedarf hinaus.« (Ibid.: 16)

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Für Barnard und Woodburn sind die Prinzipien des persönlichen Eigentums und des Teilens jeweils universell, es besteht kein ursächlicher Zusammenhang zwischen beiden. »So wichtig Konzepte des individuellen Eigentums sind, um eine Basis für den reziproken Gabentausch … zu bilden, ist es zweifelhaft, ob sie aus dieser Funktion hergeleitet werden können.« (1988: 26f.)

des Teilens nicht (mehr) die zentrale vergesellschaftende Bedeutung hat, die ihm in den Wildbeuter-Horden zukommt. <sup>31</sup> Ausgeglichene Reziprozität ist nach Sahlins im Unterschied dazu, »der gleichzeitige Austausch der gleichen Art von Gütern in gleichen Mengen.« (1972: 194). Auf diese Art und Weise realisiert sich der Tausch zwischen den Clans oder Lineages einer segmentären Gesellschaft. Eine derartige Gesellschaft ist in funktional identische (d.h. nicht arbeitsteilig differenzierte) Abstammungsgruppen gegliedert, zwischen denen genau definierte Rechte und Pflichten bestehen. <sup>32</sup>

Von besonderer Bedeutung sind dabei die durch die Heirat geknüpften Bande. Es sind vor allem anderen Verwandtschaftsbeziehungen, welche segmentäre Gesellschaften strukturieren. Der Begriff "Verwandtschaft" bezeichnet in diesem Zusammenhang sowohl die genealogischen Beziehungen innerhalb der Segmente als auch die schwagerschaftlichen zwischen ihnen. <sup>33</sup> In Jäger/Sammler-Gesellschaften scheint die Heirat eine recht formlose Angelegenheit zu sein, die keine nennenswerten Verpflichtungen nach sich zieht; ist eine Gesellschaft aber in Abstammungsgruppen, d.h. "Hälften", Clans oder Lineages, gegliedert, ruhen die Bande, welche diese in gemeinsamer Deszendenz gründenden sozialen Einheiten verbinden, vor allem in der Ehe, der dort eine zentrale Bedeutung bei der sozialen Integration zukommt. Der Zusammenhalt und die wechselseitige Durchdringung der Segmente wird nach Claude Lévi-Strauss durch das universelle, allen menschlichen Kulturen gemeinsame Inzesttabu sichergestellt. Dieses (und das mit ihm notwendig verknüpfte Exogamiegebot) zwingt die Individuen, ihre Gatten außerhalb der eigenen Abstammungsgruppe zu suchen. <sup>34</sup>

In einer Vielzahl von Gesellschaften ist die Wahl der Gatten sogar dahingehend reguliert, daß bestimmte Personen als Ehegatten entweder vorgeschrieben oder bevorzugt sind (im ersten Fall spricht man von präskriptiven, im zweiten von präferentiellen Formen). Die Clans und Lineages verbinden sich über diese präskriptiven oder präferentiellen Heiraten von Generation zu Generation stets auf die

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Im Falle der generalisierten Reziprozität ist »die Erwartung einer direkten materiellem Gegenleistung unziemlich. Sie wird höchstens stillschweigend mitgedacht. Die materielle Seite der Transaktion ist der sozialen untergeordnet: die Berechnung ausstehender Schulden kann nicht offen erfolgen und wird typischerweise außer acht gelassen. Das heißt nicht, daß die Weitergabe von Dingen in dieser Form, auch an nahestehende Personen, keine Verpflichtung erzeugt. Aber die Erwiderung wird nicht in Zeitpunkt, Menge oder Qualität bestimmt: die Erwartung der Reziprozität ist unbestimmt.« (Sahlins 1972: 194)

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Für Durkheim war der Klan »eine Horde, die nicht länger unabhängig ist, um statt dessen zum Element einer erweiterten Gruppe zu werden«, er bezeichnet als »segmentäre Gesellschaften auf der Grundlage von Klanen jene Völker, die aus der Assoziation zwischen Klanen gebildet sind. Wir nennen diese Gesellschaften segmentäre, um aufzuzeigen, daß sie aus der Wiederholung von untereinander ähnlichen Aggregaten gebildet sind…« (1902: 230)

 $<sup>^{\</sup>rm 33}$  Beide stehen in komplementärem Verhältnis zueinander (vgl. Godelier 1993: 1194f..).

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Das Inzesttabu bezieht sich aber weniger auf die biologische denn auf die durch Abstammungsregeln definierte soziale Verwandtschaft. (So sind z.B. in matrilinearen Gesellschaften die Väter und in patrilinearen Gesellschaften die Mütter *nicht* mit den eigenen "biologischen" Kindern verwandt!)

gleiche Art und Weise. Wenn eine Gesellschaft z.B. in drei Abstammungsgruppen gegliedert ist, kann das Muster folgendermaßen aussehen: Die Frauen aus Segment X heiraten Männer aus Segment Y, die Frauen aus Segment Y Männer aus Segment Z, die Frauen aus Segment Z Männer aus Segment X. Die Ehen werden stets auf diese Art und Weise geschlossen, und diesem Muster folgt auch der Gabentausch zwischen den Segmenten.

In derartigen Gesellschaften zieht die Heirat zudem eine endlose Reihe von Verpflichtungen und Tauschakten zwischen den verbundenen Familien und sozialen Segmenten nach sich, 35 das Band der Verwandtschaft — welches der Kitt ist, der die segmentäre Gesellschaft dauerhaft zusammenhält — wird immer wieder im Transfer von Gütern und Dienstleistungen aktualisiert. 36 Die Einsicht, daß Verwandtschaftsbeziehungen die "primitive Ökonomie" durchwalten, gehört zum klassischen Korpus anthropologischer Lehren. 37 W.H.R. Rivers, einer der Väter der modernen Ethnologie, der bei seinen manchmal nur recht kurzen Begegnungen mit melanesischen Eingeborenen so viel Informationen wie irgend möglich sammeln wollte, begann das Gespräch stets mit der folgenden Frage: »Angenommen, Du hättest das Glück, eine Guinea<sup>38</sup> zu finden, mit wem würdest Du sie teilen?« Der oder die Befragte lieferte als Antwort üblicherweise eine Reihe von Namen, woraufhin Rivers sich diese Namen in Verwandtschaftsbezeichnungen "übersetzen" ließ. Von diesem Punkt aus konnte er sich nahezu jedem Aspekt ihrer Gesellschaft nähern (vgl. Barker 1995: 118). 39 Man hat insgesamt den Eindruck, daß in den segmentären Gesellschaften verwandtschaftliche Verpflichtungen den primären Anreiz (oder Zwang) zur Produktion darstellen - wie auch die Sphäre der Produktion von derjenigen der Verwandtschaft zumindest durchdrungen, wenn nicht determiniert ist. 40 George Dalton zitiert eine Studie von Schapera und Goodwin über die Bantu, in der die Autoren zunächst das Netzwerk des obligatorischen Tauschs von Arbeit und Gütern unter

 $<sup>^{35}</sup>$  Die Institution der Ehe wurzelt also nicht in gegenseitiger Liebe oder Anziehung sondern in einer gesellschaftlichen Notwendigkeit.

 $<sup>^{36}</sup>$  Für Lévi-Strauss gründet allerdings schon die Eheschließung in einem Tausch: Frauentausch. Auf diese höchst problematische Auffassung werde ich im 3. Kapitel eingehen.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Richard Thurnwald wies bereits sehr früh auf diese Zusammenhänge hin. 1936 schreibt er rückblickend: Eine Heiratsordnung die »durch nicht abreißende Erwiderungen des Gleichen mit Gleichem verbunden ist, lernte ich bei den Bánaro in Neu-Guinea kennen. Sie war die erste Anregung, die Bedeutung der Gegenseitigkeit zu erfassen. Die Geschenke, die bei der Hochzeit und im Zusammenhang damit nachher gegeben werden, stellen Leistungen dar, die im Geiste des künftigen Zusammenlebens die Kette von Leistungen und Gegenleistungen anzetteln. Irrtümlich wurden sie oft als "Kauf" gedeutet. Die primitiveren Formen sind sicher weit entfernt vom "Kauf" in unserem Sinne. Auf Buin (Bougainville) werden in einigen Gegenden Muschelgeldfäden von den Angehörigen des Bräutigams aufgehängt, die in gleicher Zahl und Länge von den Eltern der Braut erwidert werden.« (1936: 85)

 $<sup>^{38}</sup>$  Antiquierte engl. Währungseinheit, £ 1,05.

 $<sup>^{39}</sup>$  Daß ich nicht in der Lage war, diese einem Roman ("The Ghost Road" von Pat Barker) entnommene Information zu verifizieren, ändert wohl kaum etwas an ihrem illustrativen Wert.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Genau aus diesem Sachverhalt ergeben sich nach Sahlins die großen Probleme, die Marx'schen Analysen auf segmentäre Gesellschaften zu übertragen (1976, insbes. Kap. 1 und 2).

Verwandten und "Freunden" beschreiben, um anschließend die Bedeutung dieser reziproken Tauschakte hervorzuheben:

»Bei relativer Abwesenheit arbeitsteiliger Spezialisierung und daraus resultierender wirtschaftlicher Unabhängigkeit dient Verwandtschaft dazu, größeren sozialen Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft zu schaffen und die Aktivitäten zu einer weitergehenderen Kooperation zu integrieren als innerhalb der Grenzen des Haushalts. Das sogenannte "kommunale System" der Bantu ist weitgehend eine Manifestation dieser engen Bande von Solidarität und Reziprozität, die aus der Verwandtschaft erwachsen und so gut wie jeden Aspekt des Alltagslebens betreffen.« (nach Dalton 1962: 72)

Bronislaw Malinowski liefert in seiner berühmtem Monographie über die Trobriand-Insulaner ("Argonauten des westlichen Pazifik") ein berühmtes Beispiel für derartige, aus der Eheschließung resultierende Obligationen: Ein Trobriander muß einen Großteil seiner Yamsernte (d.h. des wichtigsten Grundnahrungsmittels) an seine weiblichen Blutsverwandten abtreten.

»Diese regelmäßigen und verläßlich dargebotenen Gaben sind so ansehnlich, daß sie den Hauptteil des Einkommens eines Mannes an Lebensmitteln bilden. Soziologisch gesehen stellen sie die vielleicht stärkste Faser im Gewebe des Stammesaufbaus bei den Trobriandern dar. Sie erlegen jedem Mann die lebenslange Verpflichtung auf, für seine weiblichen Blutsverwandten und deren Familien zu arbeiten. Beginnt ein Junge mit dem Gartenbau, so tut er dies für seine Mutter. Wachsen seine Schwestern heran und heiraten, so arbeitet er für sie. Hat er weder Mutter noch Schwestern, so wird seine nächste weibliche Blutsverwandte den Ertrag seiner Arbeit beanspruchen.« (Malinowski 1922: 220f.)

Ein Mann versorgt also seine Schwester und damit auch deren Gatten, während er wiederum vom Bruder seiner Ehefrau Nahrung erhält. Damit besteht keine Beziehung direkter Reziprozität zwischen den Schwägern, die Bewegung des Yams geht immer nur in eine Richtung — von einem Mann zum Gatten seiner nächsten weiblichen Verwandten —, sie beschreibt einen Kreis, der sich notwendig schließt, weil jeder Mann von einem Verwandten seiner Frau Yamswurzeln erhält. In derartigen Fällen, wo man im idealtypischen Fall empfängt, was man gab, aber nicht von demjenigen, dem man gab, spricht man von verallgemeinertem Tausch.

Mit der Bewegung des Yams korrespondiert eine zweite: Wenn ein Mann stirbt, erstatten die Frauen die Yamsgaben symbolisch mit großen Mengen von Bananenblatt-Bündeln zurück, die im Gegensatz zum Yams weiblicher Reichtum sind. Immer, wenn ein Verwandter der Frau (ein Mitglied ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe, Matrilineage) stirbt, muß sie große Mengen dieser Bündel beschaffen, die anschließend zeremoniell an die Trauernden verteilt werden. »Wenn Männer ihren Schwestern und deren Ehemännern Yams geben, schaffen sie eine Schuld, die nur in weiblichem Reichtum zurückgezahlt werden kann.« (Weiner 1988: 121) Eine Frau kann die Unterstützung ihres Gatten bei der Beschaffung der Bündel nur einfordern, weil dieser von ihrem Bruder Yamswurzeln erhielt. Umgekehrt wird ein Mann, wenn der Gatte seiner Schwester diese nicht bei der Beschaffung der Bündel unterstützt, keinen großen Yamsgarten für das Ehepaar anlegen, denn seine Gartenarbeit wird nach Weiner daran gemessen, inwieweit sie den Bedarf der Abstam-

mungsgruppe bei einem Todesfall befriedigt. Zwischen beiden Bewegungen, der des Yams und derjenigen der Bündel, besteht also eine untrennbare Verbindung, es handelt sich um zwei verallgemeinerte Tauschmuster, die in Relation zueinander gesetzt sind. <sup>41</sup>

Die vorstehenden Ausführungen sollen vorerst genügen, um die aus der Eheschließung resultierenden wechselseitigen Verpflichtungen und Abhängigkeiten zu skizzieren. Diesbezügliches ethnographisches Material liegt in Hülle und Fülle vor, da dieses aber nur den bekannten Mechanismus in einer endlichen Zahl von lokalen Variationen aufzeigt, will ich darauf verzichten es zu präsentieren; das Prinzip des Tauschs zwischen verwandtschaftlich verbundenen Segmenten sollte hinreichend deutlich geworden sein. <sup>42</sup> Wie jenseits der Grenzen der durch Eheschließung konstituierten, auf Exogamieregeln beruhenden Gesellschaft getauscht wird, werde ich im folgenden skizzieren.

## MUSCHELN UND KANUS: DER KULA-WETTSTREIT

Es ist ein weiter Weg von der größten sozialen Nähe, dem Teilen unter Angehörigen einer Horde, zur größten durch die Gabe überwindbaren sozialen Distanz, dem Tausch zwischen Angehörigen unterschiedlichster Ethnien im Rahmen des wettstreitenden Tauschs oder des "primitiven Handels". Der Ruhm von Bronislaw Malinowskis Argonauten des westlichen Pazifik gründet nicht allein darin, daß dieses Buch in der Genealogie der Ethnologie als erste Feldstudie im "modernen" Sinn gilt. Marcel Mauss beeindruckte und inspirierte insbesondere die Beschreibung des berühmten Kula-Tauschs. <sup>43</sup> Immer noch und immer wieder ist das Kula das Beispiel für den Gabentausch, eine Leitmetapher im Bereich der ökonomischen Anthropologie, die bis zum heutigen Tage immer neue Untersuchungen und Interpretationen herausforderte. Das Kula ist, in Malinowskis Worten, eine Form des Tauschs

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Der Kausalzusammenhang zwischen Yams und Bananenblatt-Bündeln, zwischen weiblichen und männlichen Gütern ist nicht nur ein herausragendes Beispiel für die Tauschbeziehungen zwischen den durch Heirat verbundenen Segmenten; er illustriert auch, daß der Tausch mitnichten, wie es häufig scheint, reine Männersache ist. Malinowski übersah entweder die von Weiner beschriebene Praktik völlig, oder sie schien ihm bedeutungslos zu sein, "women's business", und somit nicht erwähnenswert.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Aufgrund der fehlenden Segmentierung von Wildbeutergesellschaften, in denen sich zudem die Zusammensetzung der Horden (bzw. Lokalgruppen) von einem Tag auf den anderen ändern kann, existieren dort praktisch keine präferentiellen Heiratsmuster. Allerdings schreibt auch dort das Exogamiegebot in der Regel vor, außerhalb der eigenen Horde zu heiraten. So entstehen "offene" Verbände (wie Brian M. Fagan sie bezeichnet) »aus mehreren familienzentrierten Lokalgruppen, die sich innerhalb eines regionalen Zusammenhangs kennen und untereinander heiraten. Das Exogamiegebot .... sorgt für weitgespannte verwandtschaftliche Vernetzung, die in Notzeiten, bei Unfällen oder unter dem Zwang zu kooperativem Handeln Solidarität und soziale Geborgenheit stiftet.« (Fagan 1991: 118)

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> »Außer im alten germanischen Recht [...] wird man .. schwerlich einer Praxis des Gabentauschs begegnen, die klarer, vollständiger, bewußter und zudem von dem sie aufzeichnenden Beobachter besser verstanden worden wäre als diejenige, die Malinowski auf den Trobriand-Inseln gefunden hat.« (Mauss 1925: 65)

»zwischen den Stämmen eines großen Gebiets; es wird von Gemeinschaften betrieben, die einen weiten Inselring bewohnen, der einen geschlossenen Kreislauf bildet [...] Auf diesem Weg reisen beständig zwei Arten von Gegenständen und nur diese in entgegengesetzten Richtungen. Im Uhrzeigersinn wandert unablässig die eine, lange Halsketten aus roten Muscheln, "soulava" genannt. In entgegengesetzter Richtung wandert die andere Art, Armreifen aus weißen Muscheln, "mwali" genannt. Jeder dieser Gegenstände trifft auf seiner Reise in dem geschlossenen Kreislauf auf Gegenstände der anderen Art und wird ständig gegen diese getauscht. Jede Bewegung der Kula-Gegenstände, jede Einzelheit der Transaktionen ist durch eine Reihe traditioneller Regeln und Konventionen festgelegt, und einige der Handlungen des Kula werden von einem ausführlichen Ritual und von öffentlichen Zeremonien begleitet. Auf jeder Insel und in jedem Dorf nimmt eine mehr oder weniger begrenzte Anzahl von Männern am Kula teil, das heißt: nimmt Güter an, behält sie kurze Zeit und gibt sie dann weiter. Daher erhält jeder, der sich im Kula befindet, von Zeit zu Zeit, wenn auch nicht regelmäßig, eine oder mehrere mwali oder eine soulava und muß sie dann einem seiner Partner übergeben, von dem er im Austausch die entgegengesetzte Ware bekommt. Somit hält keiner irgendeinen der Gegenstände längere Zeit in seinem Besitz. Mit einer Transaktion endet die Kula-Verbindung nicht, denn die Regel lautet, "einmal im Kula, immer im Kula", und die Partnerschaft zweier Männer besteht auf Dauer, ein Leben lang. Auch geht jede vorhandene mwali oder soulava immer wieder von Hand zu Hand und wandert, und es kommt gar nicht in Frage, daß sie jemals an einem Ort bleiben könnten, so daß der Grundsatz, "einmal im Kula, immer im Kula", sich auch auf die Wertgegenstände selbst beziehen läßt.« (Malinowski 1922: 115)

Um Kula treiben zu können, benötigt ein Mann (das Kula ist in aller Regel Männersache) also zumindest zwei Partner. Dem einen übergibt er einen Armreif und erhält im Austausch dafür eine Halskette, die er an den zweiten Partner weiterreicht, dafür erhält er einen Armreif, den er wiederum dem ersten Partner aushändigt. Armreif oder Halskette müssen zwangsläufig weitergereicht werden, da ansonsten die Gabe nicht erwidert werden könnte; um eine empfangene Halskette zu vergelten, benötigt man einen Armreif, den man nur erhält, wenn man eine Halskette gibt. Dieser Zyklus ist unumkehrbar: Halsketten können nur mit Armreifen, Armreifen nur mit Halsketten vergolten werden; die Richtung, in die sie zu "reisen" haben ist festgelegt. Allein die geographische Position eines Kula-Teilnehmers bestimmt, ob er in Beziehung zu einem anderen Mann Halskettengeber oder —Nehmer, Armreifnehmer oder —Geber ist. Man hat es also auch beim Kula mit zwei (Ring—)Tauschbewegungen zu tun, die dadurch verknüpft sind, daß Halsketten und Armreife in einem Verhältnis der Entsprechung zueinander stehen.

Der Tausch der Kula-Wertgegenstände (Vaygu'a genannt) stellt eine unserem Verständnis nach "ökonomisch" vollkommen sinnlose Transaktion dar — das machte ihn zu einem bevorzugten Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses. Warum verwenden Menschen soviel Zeit und Energie darauf, setzen sogar wegen einiger Muscheln — die sie noch nicht einmal behalten dürfen, wollen sie die Regeln des Kula nicht verletzen — ihr Leben aufs Spiel? Derjenige, welcher Vaygu'a "hortet", schadet seinem Ansehen, er wird im Ruf stehen, "hart im Kula" zu sein. Wer andererseits im Ruf der Großzügigkeit steht, wird eher entsprechend wertvolle Gegenstände erhalten, sein Partner kann sich einer adäquaten Gegengabe sicher sein; dem Freigiebigen, dem Mann von Ehre, wird vertraut. »Das Grundprinzip des Moralkodex der Eingeborenen in diesen Dingen veranlaßt einen Mann …, sich redlich an den

Kula-Transaktionen zu beteiligen, und je bedeutender er ist, desto mehr wird er sich wünschen, durch seine Großzügigkeit zu glänzen. Noblesse oblige heißt ... die soziale Norm, die ihr Verhalten bestimmt.« (Ibid.: 130)

Das ist das vordergründige Paradox des Kula: die Vaygu'a sind Objekte der Begierde, die Eingeborenen betreiben großen Aufwand, um sie zu erlangen, und dennoch entgleiten ihnen diese Dinge notwendig immer wieder. Auch im Kula hat bzw. empfängt man, um zu geben. Es wäre aber ein grobes Mißverständnis, wollte man das Kula etwa als Allegorie auf die Vergänglichkeit allen menschlichen Tuns und Trachtens begreifen. »Obwohl sie nur auf bestimmte Zeit in Verwahrung genommen und niemals zu irgendwelchen Zwecken benutzt werden, vermittelt dennoch die einfache Tatsache ihres Besitzes und die damit verbundene Auszeichnung ihren Inhabern eine besondere Art von Freude.« (Ibid.: 127) Diese "Freude" gründet nicht zuletzt darin, daß sich der Name eines Mannes mit derjenigen Halskette oder dem Armreif verbindet, den er empfing und weitergab; es scheint gerade so, als würde sein Wesen sich mit dem Wertgegenstand verbinden. 44 Wie Marcel Mauss schrieb: Etwas zu geben heißt, etwas von sich zu geben (1925: 35). Ohne diesen Satz kann man gewisse zentrale Aspekte des Kula nicht begreifen. Es geht beim Kula nicht um die Anhäufung von Gütern, sondern um den Erwerb von Prestige - man macht sich einen Namen im Kula.

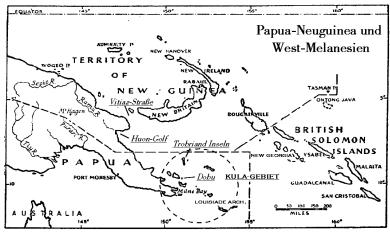


Abbildung 2: Papua-Neuguinea und West-Melanesien

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Obschon theoretisch Schmuckstücke, sind die Wertgegenstände in dieser Funktion nur von geringem Wert, sie werden kaum jemals zu diesem Zweck verwendet (und sind auch häufig schlicht ungeeignet dazu), sondern lediglich zeremoniell zur Schau gestellt.

Das Kula-Gebiet<sup>45</sup> (vgl. Abbildung 2) ist derart groß, die Wege der Wertgegenstände so verschlungen (etliche Männer haben eine Vielzahl von Partnern), daß kein Teilnehmer den Kula-Ring vollkommen überblicken kann. Die direkten Partner sind persönlich bekannt, aber man weiß auch um weitere Glieder der Kette. Wie ein Trobriander über seine entfernten Partner sagt: »*They never see my face, but they know my name*.« (Weiner 1988: 143) Der Ruhm eines Kula-Mannes beruht auf der Verbindung seines Namens mit den wertvollsten Muscheln, die durch seine Hände wanderten — und vice versa: »So wie ein Mann Ansehen dadurch gewinnt, daß sein Name zusammen mit bestimmten Muscheln zirkuliert, gewinnen auch die Muscheln, während sie sich von einem Partner zum anderen bewegen, auf ähnlich Weise an Wert durch ihre Verbindung mit bestimmten Männern.« (Ibid.: 144)<sup>46</sup> Die wertvollsten Armreife und Halsketten tragen Namen, und weil sie dies tun, können sich Geschichten an sie knüpfen — in einer (vermeintlich) geschichtslosen Gesellschaft.

Ich will die raison d'etre des Kula hier nicht eingehender diskutieren (ich komme darauf an späterer Stelle zurück), sondern, um ein plastischeres Bild zu liefern, kurz den Ablauf einer Kula-Expedition anhand von Malinowskis Beschreibung skizzieren. Dieser zeichnet die Reise der Kanus von Sinaketa (einem berühmten Kula-Ort im Süden der Hauptinsel des Trobriand-Archipels, Boyowa) zu den Dobu im Süden der Fergusson-Insel (die zur D'Entrecasteaux-Gruppe gehört) nach. Die Strecke beträgt ca. 70 Seemeilen, und auch wenn ständig Land in Sicht ist, also nicht "blind" navigiert werden muß, ist die Fahrt doch in jedem Fall als Wagnis anzusehen, und dies in zweifacher Hinsicht. Zum einen sind die Kanus der Trobriander nicht in der Lage, gegen den Wind zu kreuzen, sollte also dieser in unvorhergesehener Weise drehen (in der Regel sind die Windverhältnisse während der Jahreszeit, in die die Expeditionen fallen, stabil), kann eine ganze Flotte von Kanus auf Nimmerwiedersehen in den freien Ozean abgetrieben werden; die "Erzählung vom Schiffbruch" ist allgegenwärtig. Zum anderen gelten die Dobu bei ihren Nachbarn als gefährliche Kannibalen, die vermeintlich allein die Macht der Vaygu'a davon abhalten kann, über die friedfertigen Trobriander herzufallen. Die Kanus führen als Fracht einige Handelsgegenstände wie geflochtene Armbänder, Kämme, Kalktöpfe, Betelnüsse; weiterhin Nahrungsmittel, solche, die für den Verzehr auf der Reise bestimmt sind, und andere, besonders ausgewählte, die später den Kula-Partnern angeboten werden. Auf keinen Fall aber irgendwelche Kula-Wertgegenstände, die Reise dient allein dem Erwerb der Vaygu'a.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Es bezieht Malinowski zufolge »in seinen Verästelungen nicht nur die Inseln vor der Ostspitze Neuguineas [ein], sondern auch den Louisiade-Archipel, die Insel Woodlark, die Trobriand-Inseln, und die D'Entrecasteaux-Inseln. Es reicht bis in das Inland Neuguineas hinein und übt einen indirekten Einfluβ auf verschiedene andere Gebiete aus, z.B. die Rossel-Insel und einige Teile der Nord– und Südküste Neuguineas.« (Ibid.: 24)

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Auf den Trobriand-Inseln hängt die Anzahl der Kula-Partner vom Rang eines Mannes ab: »Ein Gemeiner ... wird nur wenige Partner besitzen, wohingegen ein Häuptling hunderte von ihnen hat.« (Ibid.: 124)

Die Flotte steuert zunächst die Amphlett-Inseln an, ebenfalls um Kula zu treiben.<sup>47</sup> Dem Kula mit den Bewohnern dieser Inseln kommt aber bei weitem nicht die Bedeutung zu, die dasjenige mit den Dobu haben wird; der Besuch dient hauptsächlich dem Tausch von Handelswaren gegen Tongefäße. Die Reise geht dann weiter zu den Dobu. Kurz vor dem Ziel hält die Flotte noch einmal inne, um bestimmte Riten abzuhalten, deren wichtigstes Element die sogenannte "Schönheitsmagie" ist: sie soll den Mann unwiderstehlich machen und seinen Kula-Partner dazu bewegen, ihm die größten und schönsten Vaygu'a auszuhändigen. Der letzte Teil der Strecke wird gepaddelt, die Trobriander führen »ihre blattförmigen Paddel mit langen, energischen und raschen Schlägen, wobei sie das Wasser über sich sprühen und die glitzernden Ruderblätter in dem Sonnenlicht blitzen lassen.« (Malinowski 1922: 378) — ein wohl recht beeindruckendes Schauspiel, das dazu dient, sich Mut zu machen. Denn in den Herzen der Trobriander ist Scheu und Furcht: die Dobu sind, wie erwähnt, Kannibalen und potentielle Feinde. Tatsächlich werden die Trobriander mit zurschaugestellter Feindseligkeit empfangen, die allerdings bald völlig verschwindet. Das eigentliche Kula beginnt mit Pari genannten Eingangsgaben, welche die Trobriander ihren Partnern überreichen, »kleine Dinge, wie etwa einen Kamm, einen Kalktopf oder ein Kalkstäbchen. Darauf erwarten sie, daß man ihnen einige Kula-Gaben überreicht.« (Ibid.: 305) Die Halsketten, die Objekte der Begierde, werden bei der Übergabe kaum eines Blickes gewürdigt, weder der Gebende noch der Empfänger »schenken den Vorgängen große Beachtung; Gleichgültigkeit beim Geben und Nehmen ist die korrekte Haltung, die von den guten Sitten verlangt wird.« (Ibid.: 329) Die eigentliche Transaktion ist also denkbar kurz und unspektakulär, frei von allen offen zur Schau gestellten Affekten.

Wie bereits erwähnt, besteht eine Kula-Transaktion stets aus Gabe und Gegengabe, erstere wird als Vaga (Eröffnungsgabe), letztere als Yotille (Schluß— oder Ausgleichsgabe) bezeichnet. Ein Mann tritt in der Regel in das Kula ein, indem er vom Mutterbruder (oder vom Vater: dies ist in der matrilinearen Gesellschaft der Trobriander die einzige Möglichkeit eines Mannes, seinem Sohn etwas von seinem Status zu vererben) einen Armreif oder eine Halskette erhält, er verfügt damit über eine Eröffnungsgabe, mit der er eine Kula-Transaktion initiieren kann. <sup>48</sup> Vaga werden in

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Die Unternehmung beginnt mit dem vom *Toliwaga* in Auftrag gegebenen Bau eines Kanu. Der Toliwaga (wörtlich übersetzt bedeutet das "Besitzer des Kanu"; vgl. Malinowski 1922: 154) ist so etwas wie der "Expeditionsleiter", der Wortführer der Gemeinschaft, die im Kanu segeln wird: in der Regel ein Häuptling oder ein Mann von hohem Rang. Der Kanubau ist eine hochkomplizierte Angelegenheit, die mit aller zu Gebot stehenden Sorgfalt unter Beachtung der Tabus und Heranziehung verschiedener Arten von Magie durchgeführt wird. Der zeremonielle Stapellauf des Kanu ist begleitet von einer Vielzahl ritueller Handlungen, zu denen Lebensmittelverteilungen, aber auch regelrechte Regatten zählen. In diesem Zusammenhang ist vielleicht zu erwähnen, daß es auf den Trobriand-Inseln den "Beruf" des Kanubauers gibt, eines Spezialisten, der für seine Arbeit vom Toliwaga regelrecht entlohnt wird und mit der eigentlichen Kula-Gemeinschaft nichts zu tun hat.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Malinowski schreibt nichts darüber, ob eine Eröffnungsgabe abgelehnt werden kann. Wahrscheinlich ist diese Fragestellung rein theoretischer Art, da jede Gelegenheit, in den Besitz der Vaygu'a zu

der Regel freiwillig und spontan gegeben, anläßlich des Besuchs eines (potentiellen) Kula-Partners. Die Ausgleichsgabe wird im Unterschied dazu »unter dem Druck einer bestimmten Verpflichtung gegeben. Wenn ich einem meiner Partner vor, sagen wir, einem Jahr ein Vaga gegeben habe und nun während eines Besuchs feststelle, daß er einen entsprechenden Vaygu'a besitzt, so halte ich es für seine Pflicht, ihn mir zu geben. Tut er dies nicht, bin ich zornig auf ihn, und dies aus gutem Grund.« (Ibid.: 388) Ist eine Halskette Gegengabe, hat der Empfänger zu akzeptieren, was sein Partner ihm aushändigt, die "Gleichwertigkeit" der Yotille kann niemals erzwungen werden. Trotzdem besteht bei den am Kula Teilnehmenden ein ausgeprägtes Gefühl für die Angemessenheit der Ausgleichsgabe. Und auch wenn die Ansicht, die Gegengabe sei inadäquat, dem Tauschpartner gegenüber nie konkret zum Ausdruck gebracht würde, wird sie doch in anderen Zusammenhängen artikuliert, was dem Ansehen des Partners abträglich ist. Haben die Trobriander ihre Halsketten von den Dobu erhalten, segeln sie nach einer gewissen Zeit zurück.

Irgendwann werden die Dobu nach Sinaketa kommen, um Armreifen zu empfangen. Das Kula darf niemals Zug um Zug erfolgen, manchmal — vor allem bei Übersee-Transaktionen — kann zwischen Gabe und Gegengabe ein Jahr und mehr verstreichen. Hat ein Trobriander, der bei einem Dobu in der Schuld steht, es bis zu dessen Besuch nicht vermocht, eine angemessene Gegengabe in seinen Besitz zu bringen, so wird er seinem Partner eine Basi genannte "Zwischengabe" überreichen. »Eine solche Gabe ist ... keine Ausgleichsgabe für das sehr wertvolle Vaga, sondern eine Gabe, die die Lücke füllen soll.« (Ibid.: 390) Die Zwischengabe muß später durch eine kleine, gleichwertige Gabe quasi "zurückerstattet" werden. Sie symbolisiert lediglich das bestehende Schuldverhältnis und stellt so etwas wie dessen Bekräftigung dar. 49 Die Kula-Transaktion ist erst mit der angemessen Gegengabe abgeschlossen - wobei "abgeschlossen" ein rein technischer Terminus ist, denn die empfangene Gegengabe wird entweder eher früher denn später dazu genutzt, eine neue Kula-Transaktion anzubahnen, oder man schuldet sie ohnehin einem Partner auf der Gegenseite. 50 Auch wenn ihr Besitzer scheinbar frei über eine Yotille verfügen kann, werden seine Partner ungehalten sein, sollte er den Wertgegenstand "horten". Der bereits zitierte Satz "einmal im Kula, immer im Kula" bezieht sich nicht nur auf den Mann, sondern auch auf alle Vaygu'a, die sich in seinem Besitz befinden.

gelangen, begierig wahrgenommen wird. Außerdem ist davon auszugehen, daß mit der Ablehnung der vaga auch die Kula-Partnerschaft erlischt.

 $<sup>^{49}</sup>$  Das Prinzip von Gabe und gleichwertiger Gegengabe wird auch hier streng gewahrt. Die Basi sind keinesfalls eine Art "Verzugszins".

Die überseeischen Expeditionen sind die auffälligste und spektakulärste Art von Kula-Transaktionen. Sie machen insgesamt gesehen jedoch nur einen kleinen Teil der gesamten Tauschakte aus. Kula-Partner kann der Nachbar, der Mann aus dem Nachbardorf, oder jemand aus einer entfernteren Ansiedlung sein. Wenn die Sinaketaer mit ihren Halsketten von den Dobu zurückkehren, so löst dieses eine rege Geschäftigkeit aus, und die meisten Vaygu'a werden sehr schnell an die inländischen Kula-Partner weitergereicht, denn schließlich geht es darum, nun Armreifen zu erhalten im Austausch für die mitgebrachten Halsketten, um für den Gegenbesuch der Dobu gerüstet zu sein. Doch die Grundzüge sind bei diesem "Inland-Kula" die gleichen wie bei den überseeischen Expeditionen.

Ob er verpflichtet ist, zu erwidern, oder ob man von ihm erwartet, zu geben: im Kula besitzt man die Dinge nur, um sie an einen Partner weiterzureichen, und die Vaygu'a existieren allein, um gegeben zu werden.<sup>51</sup>

### "PRIMITIVER HANDEL"

Wie in den vorstehenden Ausführungen bereits angedeutet, sind die Kula-Expeditionen von Handelsaktivitäten begleitet. Es wäre aber verfehlt, den Zweck des Kula darin zu sehen, daß es diesen Handel ermöglicht, eine Art "Handelsfrieden" stiftet. Wie eine Vielzahl von Beispielen belegt, bedarf der sog. "primitive Handel" nicht derartiger Institutionen, weder in Melanesien noch anderswo.

Mit der Diskussion des "primitiven Handels" habe ich mich scheinbar weit entfernt vom "eigentlichen" Gabentausch, der ausgeglichenen Reziprozität, dem Tausch von Gleichem gegen Gleiches: ein Korb Yams gegen einen Korb Yams. War das Kula noch einigermaßen erklärungsbedürftig, scheint der "primitive Handel" in direkter Linie auf den "entwickelten" Marktaustausch (auf Grundlage industrieller Produktion) zu verweisen. Deshalb mag es auch verwundern, daß ich ihn als Gabentausch klassifiziere. Aber erst der Vergleich von Austauschbeziehungen, die unter nichtkapitalistischen Bedingungen zum wechselseitigen ökonomischen Nutzen der Beteiligten betrieben werden, mit der Ökonomie "bürgerlicher" Gesellschaften ist geeignet, die Spezifika der Warenökonomie herauszuarbeiten und den allzu starren Schematismus aufzubrechen, der dem gängigen idealtypischen Vergleich von Gabe und Ware ansonsten innewohnt.

Auch wenn es etliche Beispiele für den sog. "stummen Tausch" gibt, <sup>52</sup> bestehen "primitive" Handelsbeziehungen in der Regel zwischen Handelspartnern aus z.T. weit entfernten (und "ethnisch" verschiedenen) Gemeinwesen, die dauerhafte Kontakte pflegen. Der Handel wird zum wechselseitigen ökonomischen Nutzen der Tauschenden betrieben. Er wurzelt in erster Linie in einer regional unterschiedlichen Ressourcenverteilung und dem Bestreben oder der Notwendigkeit, sich in den Besitz knapper und begehrter Güter zu setzen. Eines ist dabei vor allem hervorzuheben: "Primitiver Handel" hat (fast) stets eine die Subsistenz lediglich ergänzende Funktion. Niemand produziert allein für den Austausch, auch wenn dieser, wie z.B.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Es ist möglich, sich um einen bestimmten Kula-Wertgegenstand mittels einer *Pokala* bzw. *Kaributu* genannten Bittgabe zu "bewerben". Diese kann allerdings abgelehnt werden.

Fierbei hinterlegt eine Person (oder Gruppe) an einem bestimmten Ort Güter, welche später von dem Tauschpartner begutachtet und mit einer als gleichwertig empfundenen Menge vergolten werden. Nach einer gewissen Zeit kehrt die erste Person zurück und holt die Erwiderung ab. Sind beide Seiten mit dem Tausch zufrieden, wiederholt er sich; ist das nicht der Fall, ändert man beim nächsten Mal die Quantität oder bricht die Tauschbeziehung ab. Etwas anders beschaffen ist der intertribale "Handel" bei den Nomlaki-Indianern: »Wenn Feinde sich begegnen, rufen sie einander an. Ist die Szene freundlich, kommen sie sich näher und breiten ihre Güter aus. « Bei dem folgenden Tausch wird nicht gefeilscht. Ein Mann wirft einen Gegenstand in die Mitte und einer der anderen Seite wirft etwas im Austausch dafür hin. (Goldschmidt nach Sahlins 1972: 220)

in Neu-Guinea und Melanesien, aufgrund der ungleichen Verteilung natürlicher Ressourcen von bemerkenswert großer Bedeutung ist. Richard Thurnwald bemerkt, der Handel bei den papuanischen Gesellschaften sei

»zwar — absolut betrachtet — gering, und man kann mit Recht von geschlossener Wirtschaft ... reden. Produktion und Verbrauch erschöpfen sich im wesentlichen innerhalb der Sippe. Aber doch nicht ausschließlich. Fast überall, selbst bei den primitivsten Stämmen, gibt es Dinge, die sie von auswärts beziehen und gegen eigene Erzeugnisse eintauschen. Dazu gehört nicht allein der sich über weite Strecken ausdehnende Handel mit Töpfereiprodukten von Stellen, wo Töpfererde gewonnen wird und die Technik bekannt ist, sondern auch der Handel mit Naturprodukten, wie rohen und bearbeiteten Muscheln als Schmuck, und Beilklingen nach dem Inneren, ebenso wie umgekehrt aus dem groben Schotter der Oberläufe der Flüsse die Klingen für Steinbeile geholt und nach den steinarmen Gebieten der Mittel- und Unterläufe sowie der Sumpfgebiete verhandelt werden. Auch Nahrungs- und Genußmittel spielen eine Rolle; so werden Muscheln und geräucherte Fische von der Küste nach dem Innern verhandelt, während in entgegengesetzter Richtung Tabak, Yams, Sago und Schweine gebracht werden, die man gegen Muschelschmuck in Tausch gibt. Diese Aufzählung ist keineswegs erschöpfend. Sie soll nur zur Illustrierung dienen. Der Handel ist bei den primitiven Stämmen viel erheblicher, als die doktrinäre Konstruktion ihn anzunehmen geneigt ist. Ja, wenn man die relative Armut an Gegenständen des Gebrauchs und des Genusses in Betracht zieht, wird man zu dem Ergebnis gelangen, daß er sogar mitunter einen überraschenden Prozentsatz ausmacht. Allerdings ist dieser Handel "Außenhandel", also Handel mit fremden Stämmen, gewöhnlich mit solchen, die unter anderen Naturbedingungen leben oder bei denen sich besondere Fertigkeiten, z.B. das Knüpfen von großen Fischnetzen, das Flechten von Reusen, das Knoten der Netzbeutel oder auch die Verfertigung von Pfeilen und Bogen, entwickelt haben. Hier kann man also von "lokalen Hausindustrien" sprechen, die ihre Erzeugnisse tauschen. Innerhalb der Sippe selbst erübrigt sich der Handel ebenso wie von Sippe zu Sippe im Dorfe.« (1919: 44)

Die eben zitierte Passage sollte hinreichend die Vielfalt, aber auch die Beschränkungen des Handels unter "primitiven" Lebensumständen illustrieren, für den ich im folgenden einige Beispiele präsentieren will. Ich hatte oben bereits erwähnt, daß die Trobriander bei ihrer Kula-Reise nach Dobu auf den Amphlett-Inseln Station machen, um dort Tontöpfe zu tauschen. Die Amphlett-Insulaner waren zu Malinowskis Zeiten die einzigen Hersteller von Tontöpfen in weitem Umkreis. <sup>53</sup> Im Gegenzug für die "exportierten" Töpferwaren bezogen sie Sago, Schweine, Kokosnüsse, Betelnüsse, Taro und Yams aus diversen Richtungen und waren bei der Versorgung mit Holzgeschirr, Ebenholztöpfen für Kalk und Körben ganz auf die Trobriander angewiesen. Bei verschiedenen Gütern fungierten die Amphlett-Insulaner aufgrund ihrer vielfältigen Kontakte zudem als eine Art "Zwischenhändler".

Eine ähnliche Form der lokalen Spezialisierung findet sich im Bereich des Huon-Golf (im Südwesten Neu-Guineas, siehe Abbildung 2). Das von Ian Hogbin (1951: 81-95) beschriebene Austausch-Netzwerk verbindet <sup>54</sup> in einem ausgedehnten

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Obwohl sich bemerkenswerterweise auf den von ihnen bewohnten Inseln nicht einmal der Ton für ihre Töpferarbeit findet. Diesen mußten sie sich an der Nordküste der Fergusson-Insel beschaffen (vgl. Malinowski 1922: 317-326).

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Da die von mit zitierten Ethnographen in der Gegenwartsform über die von ihnen untersuchten Gesellschaften schreiben, tue ich es ihnen weitgehend nach, obwohl davon auszugehen ist, daß die beschriebenen Lebensweisen in keinem Fall heute noch so vorzufinden sind und von daher die

Gebiet eine Vielzahl lokal spezialisierter Gemeinwesen. Die örtlichen Variationen bei der Produktion von Nahrungsmitteln und Gebrauchsgegenständen sind nach Hogbin in den natürlichen Unterschieden in der Ressourcenverteilung begründet. Jedes einzelne Dorf oder eine Gruppe benachbarter Dörfer erzeugt einen Überschuß eines bestimmten Produkts. Zentral gelegene Gemeinwesen fungieren als Mittler bei der Verteilung der an den äußeren Enden des Golfs erzeugten Güter.

Die Busama z.B. verhandeln die an der Nordküste hergestellten Matten, Schüsseln und anderen Güter nach Süden und senden die in den dortigen Dörfern hergestellten Tontöpfe nach Norden. »Denjenigen, die dazu neigen, die praktische (oder "ökonomische") Bedeutung des primitiven Handels geringzuschätzen, erteilt das Huon-Golf-Netzwerk eine heilsame Lektion.« (Sahlins 1972: 288) Im südlichen Bereich des Huon-Golf sieht sich der Landbau mit natürlichen Schwierigkeiten konfrontiert, Sago und Taro müssen aus den Distrikten von Buakap und Busama beschafft werden. Nach Hogbin könnten die Töpfer im Süden ohne diesen Handel in ihrer gegenwärtigen Umgebung nicht lange überleben (1951: 94). Gleiches gilt für die Tami-Insulaner im Norden, die ebenfalls Nahrung "importieren" müssen, die sie gegen hölzerne Töpfe unterschiedlichster Größe austauschen. Fruchtbare Gebiete wie Busama "exportieren" dagegen große Mengen an Nahrungsmitteln: während sie selbst 28 Tonnen Taro im Monat verbrauchen, liefern sie bis zu 5 Tonnen an südliche Dörfer. Diese Menge reicht nach Sahlins aus, um 84 Menschen zu ernähren (1972: 288f.).

Der Handel im Bereich des Huon-Golf wird in der Regel innerhalb fester Handelspartnerschaften abgewickelt. Die Handelspartner sind häufig durch Eheschließungen verbunden; ihr Handel dient auch der Pflege der guten Beziehungen zwischen ihnen und ihren Gemeinwesen. Die Spezifika dieser Art von Handelspartnerschaft, die keineswegs nur in den Gartenbaugesellschaften Melanesiens existiert, sondern auch in der Arktis, beschreibt E.S. Burch am Beispiel des Niuviq genannten Güteraustauschs bei den Innuit:

»Dieser Typ von Transaktion spielte sich nur zwischen Personen ab, die in einer bestimmten, niuviriik genannten Beziehung zueinander standen, was gemeinhin mit "Handelspartner" übersetzt wird; sie waren normalerweise Mitglieder unterschiedlicher Gesellschaften. Das Wesen dieser Beziehung bestand darin, den Partner um ein spezifisches Ding zu bitten — Rohmaterial oder hergestelltes Gut — das man brauchte, woraufhin der Partner versuchte, das Bedürfnis zu befriedigen. Üblicherweise folgten die Tauschakte einem Muster. Wenn zum Beispiel eine Person weit im Hinterland lebte, konnte er ständig Fischöl benötigen, während sein Partner an der Küste vielleicht Schwierigkeiten hatte sich Bisam— oder Nerzfelle zu beschaffen.« (Burch 1988: 103f.)

Die Transaktionen fanden üblicherweise anläßlich von "Handelsmessen" oder Festen statt. Aber die Beziehung beinhaltete mehr als den Austausch zum wechselseitigen Nutzen. »Wenn in einem Distrikt Hungersnot herrschte, konnte jemand von einem

Partner, dessen Region nicht betroffen war, Hilfe erbitten und auch erwarten. Dies war in traditionellen Zeiten die Hauptform zwischengesellschaftlicher Allianz.« (Ibid: 104)

Ein durchgängiges Merkmal des "primitiven Handels" scheint zu sein, daß »Partnerschaft nicht allein das Privileg, sondern auch die Pflicht zur reziproken Erwiderung [ist]. Sie beinhaltet die Verpflichtung anzunehmen ebenso wie diejenige zu erwidern.« (Sahlins 1972: 309) Am Ende einer Transaktion kann man mit einer größeren Menge eines bestimmten Gutes dastehen, als man brauchte, erwartete oder überhaupt erhalten wollte. Von einem Handelsfreund wird auch erwartet, daß er Dinge annimmt, für die er keine Verwendung hat; und er muß die "Gabe" erwidern. So nehmen die auf der Huon-Halbinsel im Osten Neu-Guineas lebenden Sio häufig Güter an, »die sie gerade nicht brauchen. Als ich einen Sio fragte, warum er vier Bögen hatte (die meisten Männer haben mehr als einen), antwortete er: "Wenn ein Busch—[d.h. Handels—]Freund mit einem Bogen kommt, mußt Du ihm helfen."« (Harding nach Ibid.) Dieser Aspekt unterscheidet die "primitiven" Handelsbeziehungen drastisch von Marktbeziehungen in westlichen Industriegesellschaften. So berichtete z.B. ein ebenfalls in Neuguinea tätiger Missionar dem Ethnographen,

»daß Eingeborene, die mit ihm Handel getrieben hatten und sich nun in einer Notsituation befanden, mit Gegenständen zur Missionsstation kamen, die keinen materiellen Wert besaßen und für den Missionar nicht von Nutzen waren. Die Eingeborenen suchten diese Gegenstände gegen von ihnen benötigte Dinge zu tauschen. Nach seiner Weigerung machten ihm die Eingeborenen klar, daß sein Verhalten unredlich sei, denn aus ihrer Sicht ist er ihr Freund und sollte Dinge die er nicht benötigt annehmen um ihnen zu helfen, wenn sie Unterstützung benötigen. Sie sagten ihm: "Du kaufst unsere Nahrungsmittel, wir verkaufen Dir unsere Schweine, unsere Jungen arbeiten für Dich. Deshalb solltest Du dieses Ding kaufen, von dem Du behauptest, es nicht zu brauchen, und es ist nicht recht von Dir, Dich zu weigern, es zu erwerben."« (Gitlow nach Ibid.: 309f.)

Auf die persönliche Bindung zwischen Handelspartnern verweist auch E.E. Evans-Pritchard: Wenn die im Sudan lebenden Nuer etwas von einem arabischen Händler erwerben, ist das

»für sie keine unpersönliche Transaktion, und sie haben keine der unseren entsprechende Vorstellung von Preis und Währung. Ihre Vorstellung vom Kauf ist diejenige, daß man etwas einem Händler gibt, der dadurch verpflichtet ist, einem zu helfen. Zur gleichen Zeit bittet man ihn um etwas aus seinem Warenbestand, das man braucht, und er muß es geben, weil er mit Annahme der Gabe in eine wechselseitige Beziehung eintrat. Folglich bedeutet kok "kaufen" oder "verkaufen". Beide Handlungen sind Ausdruck einer einzigen Beziehung der Reziprozität. Da ein arabischer Händler die Transaktion anders wahrnimmt, tauchen Mißverständnisse auf. Aus der Perspektive der Nuer geht es bei einer derartigen Transaktion eher um ein Verhältnis zwischen Personen als zwischen Dingen. Mehr als seine Güter ist es der Händler, welcher "gekauft" wird.« (Evans-Pritchard 1956: 223f.)

Damit sollte auch deutlich geworden sein, warum ich den "primitiven Handel" als Gabentausch klassifiziere. Wie Elizabeth Cashdan bemerkt, ist es »sowohl auf der theoretischen als auch der empirischen Ebene schwierig, eine klare Unterscheidung zwischen Gabentausch und Handel zu treffen. In den meisten Fällen wird der Austausch sowohl wegen der Güter selbst als auch wegen der zwischen den Tauschpartnern gepflegten sozialen Beziehung geschätzt.« (1989: 43)

Der "primitive Handel" wird häufig über Zwischenglieder abgewickelt, wie das Beispiel des Huon-Golf bereits zeigte. Dort allerdings ziehen die Zwischenhändler keinen zusätzlichen Nutzen aus ihrer Funktion, die Tauschraten sind im gesamten Bereich des Netzwerks uniform. Anders verhält es sich bei den Berg-Arapesh in Neuguinea. Diese sind, was ihre Werkzeuge, Waffen und Kochutensilien angeht, gänzlich auf den Import angewiesen. Sie erzeugen aber weder einen Überschuß an Nahrungsmitteln noch gibt es bei ihnen spezialisierte "Handwerker", deren Produkte in den Tausch eingehen könnten. Deshalb sind Handelsreisen ihre einzige Möglichkeit, sich die benötigten Güter zu beschaffen: Ein Mann aus den Bergen unternimmt z.B. eine eintägige Reise in eine Richtung, empfängt von einem Handelspartner ein lokales Erzeugnis als Gabe, reist zwei Tage in die entgegengesetzte Richtung und präsentiert die empfangenen Güter, die dort selten sind und folglich hohen Wert haben, einem Handelsfreund. Mit der Gegengabe kehrt er zu dem ersten Handelspartner zurück, der denjenigen Teil davon erhält, der ihm als angemessene Erwiderung seiner ursprünglichen Gabe gilt. Der verbleibende Rest ist sein Ertrag. Bei ihren Reisen bewegen sich die Arapesh durch fremdes Territorium auf Pfaden, die sie kraft eines erblichen "Wegerechts" nutzen und deren Sicherheit jeweils von ihrem Handelspartner, den sie "Bruder" nennen, gewährleistet wird (Mead 1937a: 21f.)

Auch bei den Arapesh hat der Handel nur eine die Subsistenz ergänzende Funktion. Andere "primitive" Gesellschaften Melanesiens bestreiten hingegen ihren gesamten Lebensunterhalt mit dem Handel. Diese Gruppen leben inmitten einer großen Zahl Gartenbau treibender Gesellschaften, von denen einige auf die Herstellung bestimmter Güter spezialisiert sind. Sie bewohnen häufig Plattformen innerhalb irgendeiner Lagune, und verfügen über kein bebaubares Land oder andere nennenswerte Ressourcen, mit Ausnahme derjenigen, welche ihnen die See liefert. Ihnen fehlen sogar das Holz zum Kanubau und die Fasern für ihre Fischnetze. Dennoch sind diese Händler üblicherweise die "reichsten" Menschen in ihrer Umgebung.

Die von Thomas Harding (1967) untersuchten, im Bereich der Vitiaz-Straße (im Westen Neuguineas, siehe Abbildung 2) lebenden Siassi z.B. verfügen nur über 1/300 des Landes im Umboi-Subdistrikt, aber sie stellten 1967 ein Viertel der Bevölkerung. (Ibid: 119) Ihr "Reichtum" resultiert aus dem Handel mit umliegenden Dörfern und Inseln:

»Die Siassi tauschten regelmäßig Fisch gegen Wurzelgemüse mit den benachbarten Dörfern auf Umboi; sie waren für viele Menschen in der Vitiaz-Region die einzigen Lieferanten für Töpferwaren, die sie von den wenigen Herstellungsorten im nördlichen Neuguinea heranschafften. Auf gleiche Art und Weise kontrollierten sie die Distribution von Obsidian ... Aber wenigstens ebenso bedeutsam war die Tatsache, daß die Siassi für ihre Handelspartner eine ... exklusive Quelle von matrimonalen und Prestigegütern waren — Dingen wie gewundene Eberhauer, Hundezähne und Holzschalen. In den benachbarten Gegenden Neuguineas, Neu-Britanniens

oder auf Umboi konnte ein Mann ohne vorherigen direkten oder indirekten Handel mit den Siassi keine Frau nehmen.« (Sahlins 1972: 284)

Die Siassi verbanden mit ihren Handelsreisen Gemeinwesen, die keinen unmittelbaren Kontakt zueinander hatten, ihr Handel war daher "konkurrenzlos". »Den Mangel an Kommunikation zwischen entfernten Gemeinwesen ausnutzend, und stets den Blick auf eine Verbesserung der Tauschraten gerichtet, gefielen sich die Siassi in traditionellen Zeiten darin, phantastische Geschichten über die Ursprünge der von ihnen beförderten Güter zu verbreiten.« (Ibid., vgl. auch Harding 1967: 139f.)<sup>55</sup> Die Handelsbeziehungen der Siassi waren relativ "unpersönlich" im Vergleich zu anderen Formen "primitiver" Handelspartnerschaften. Wenngleich die Transaktionen sich an mehr oder weniger feststehenden Tauschraten orientierten und innerhalb feststehender Partnerschaften, d.h. zwischen "Handelsfreunden", abgewickelt wurden, versuchten die Siassi — sicher in ihrer Position als Mittelsmänner und für ihre "Freunde", denen gegenüber sie sich nicht unbedingt entgegenkommend zeigen mußten, unentbehrlich — im gegebenen Rahmen soviel wie möglich aus dem Handel herauszuschlagen. <sup>56</sup> So konnten sie ein Dutzend Kokosnüsse in ein Schwein und dieses Schwein wiederum in 5 Schweine "verwandeln". <sup>57</sup>

Tauschsysteme wie das von den Siassi betriebene, bei denen der "primitive Händler" seinen Lebensunterhalt vor allem aus dem Ertrag des Handels bestreitet, stellen unter "primitiven" Lebensumständen allerdings eine Besonderheit dar, die in dieser Form nur in Melanesien aufzufinden ist, sie sind eine seltene Ausnahme und nicht die Regel. Man sollte auch die Ähnlichkeiten zu "modernen" Formen des Austauschs nicht überbewerten, da die Transaktionen innerhalb fester Partnerschaften abgewickelt wurden, existierte kein preisbildender Markt für die gehandelten Güter. Wie das Beispiel der Innuit bereits andeutete, wäre es verfehlt, den Aufbau von Handelsbeziehungen als Privileg oder Errungenschaft seßhafter Gartenbau-Gesellschaften betrachten zu wollen. Der "primitive Handel" ist ein nahezu universelles Phänomen, und Tauschbeziehungen zum wechselseitigen Nutzen bestanden bereits in grauer Vorzeit. <sup>58</sup> Ich will mich hier nur auf ein Beispiel beschränken, die norda-

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> In diesen Geschichten übertrieben die Siassi vor allem die Anstrengungen bei der Herstellung dieser Dinge, »dem örtlichen Prinzip folgend, wonach "big-fella work" "big-fella pay" wert ist.« (Sahlins 1972: 285)

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Um ihre Monopolstellung abzusichern, gingen die auf den Admiralitäts-Inseln ansässigen Manu so weit, andere Gruppen in ihrer Umgebung davon abzuhalten, seetüchtige Kanus zu besitzen oder zu unterhalten. Gelegentlich hatten sie Zusammenstöße mit einer anderen Gruppe von Händlern (Mead 1937b: 210).

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Und sich vielleicht für 4 Schweine Yams verschaffen, der für ein halbes Jahr als Nahrung ausreichte, um dann mit dem verbliebenen Schwein den Zyklus neu zu beginnen.

Der Grad der lokalen Spezialisierungen und der Umfang des in diesen gründenden Handels ist allerdings in Melanesien außerordentlich hoch (vgl. Harding 1967: 238f). Harding führt drei Gründe dafür an, daß sich ausgerechnet in Melanesien derartige Systeme entwickeln konnten: Erstens finden sich auf engstem Raum die unterschiedlichsten Umweltbedingungen. Die vom Handel zu überwindenden Distanzen sind also relativ gering. Zweitens erreichten die Austronesisch sprechenden Kolonisten (die Träger der melanesischen Kultur) ihren Siedlungsraum über den Seeweg — in womöglich genau jenen

merikanische Clovis-Kultur (die auf ein Alter von 11 bis 12 Jahrtausenden datiert und damit die früheste dokumentierte amerikanische Kultur ist). Brian M. Fagan schreibt über deren Austauschbeziehungen: »Als Ausgangsmaterial der Werkzeugherstellung dienten wertvolle, feinkörnige Gesteinsarten, die oft aus gehöriger Distanz beschafft werden mußten. [...] Vom Canadian River in Texas importierte man gebänderten Kalksinter (Onyx-Marmor). Durchscheinender, dunkelbrauner Jaspis kam aus dem Tal des Knife River in North Dakota und Manitoba; andere feinkristalline Quarze (Chalzedone) wurden in Ohio gefördert.« (1991: 83f.) Im östlichen Waldland Nordamerikas erreichte der Austausch von feinkörnigem Gestein (Achate, Hornstein, Feuerstein) damals »Dimensionen, an die man erst 8000 Jahre später, zur Zeit der Hopewell-Kultur, wieder anknüpfen konnte.« (Ibid.: 112) Auch für die Clovis-Leute dürfte gelten, was Fagan über die wenig später auftauchenden paläoindianischen Kulturen schreibt: »Weitverzweigte Verwandtschaftsbande und Heiratsbündnisse bildeten den Schlüssel zu hunderte von Kilometern entfernten Rohstoffen, die von Gruppe zu Gruppe weitergetragen wurden.« (Ibid.: 119) Vielleicht waren Feste, an denen die einzelnen verbundenen Horden dieser vor zehntausend Jahren lebenden Großwildjäger zusammentrafen, Anlaß für Tauschhandel ebenso wie für Eheschließungen (vgl. Ibid.: 103) Dieser "Handel" ebbte in dem Maße ab, wie die Menschen lernten (bzw. aufgrund großräumiger ökologischer Veränderungen, die ihnen eine andere Lebensweise aufzwang und ihren Radius beschränkte, lernen mußten), die Ressourcen in denjenigen Gebieten, in denen sie sich bewegten, intensiver zu nutzen. Das vorstehende Beispiel zeigt auch, daß derartige Austauschbeziehungen weit entfernt davon sind zur Triebfeder der gesellschaftlichen Entwicklung zu werden. Diese Aussage dürfte gleichermaßen für alle Formen des "primitiven Handels" gelten: Sie sind die den jeweiligen Gesellschaften angemessenen Formen des Austauschs und transformieren diese nicht aus sich heraus zumindest nicht zwangsläufig. Es ist wichtig, angesichts einiger vordergründiger Strukturhomologien zwischen "primitivem Handel" einerseits und Warenökonomie andererseits auf die zentralen Differenzen zu verweisen: "Primitive Spezialisten" sind keine Lohnarbeiter, Kauri-Muscheln kein Geld, die Anhäufung von Reichtümern keine Akkumulation, "primitive Handelsgüter" keine Waren. 59

Diese Ausführungen sollen als Basis für die in den folgenden Kapiteln entfaltete Diskussion zunächst genügen. Auch in den sog. "primitiven" Gesellschaften spielt der Austausch von Gütern und Dienstleistungen eine zentrale Rolle im gesellschaftlichen Leben, dies galt es vor allem herauszustellen. Die vorstehend präsentierten ethno-

Auslegerkanus, mit denen der Großteil des Handels abgewickelt wird, und ohne die er in seiner spezifischen Form als Überseehandel gar nicht möglich wäre. Drittens war der melanesische Raum bereits bewohnt, als die austronesische Besiedlung einsetzte, weshalb die Siedler sich mit Plätzen begnügen mußten, die keine optimalen Lebensbedingungen boten, da es ihnen an bestimmten Ressourcen mangelte (Ibid.: 239ff.)

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Ich werde im 6. Kapitel detaillierter auf die Differenzen zwischen dem "primitiven Handel" und der Marktökonomie eingehen und will es deshalb hier bei dieser Bemerkung belassen.

graphischen Beispiele sollten darüber hinaus bereits hinreichend deutlich gemacht haben, wie vielfältig die Tauschverhältnisse auch unter vermeintlich "primitiven" Verhältnissen sein können — auf diesen Sachverhalt werde ich an späterer Stelle zurückkommen. Zunächst werde ich mich im folgenden Kapitel aber mit der gesellschaftlichen Funktion des "phänotypischen" Gabentauschs befassen, d.h. des Tauschs von Gleichem gegen Gleiches, da dieser aus der Perspektive der modernen Marktökonomie am erklärungsbedürftigsten ist.

# 2. Kapitel

### VERZICHT UND BEGEHREN

Während Sinn und Zweck des Tauschs beim "primitiven Handel" (der direkt auf "entwickeltere" Formen von Arbeitsteilung und Austausch zu verweisen scheint) vermeintlich unmittelbar einsichtig sind, ist zumindest der Tausch von Gleichem gegen Gleiches zwischen den durch Eheschließung verbundenen sozialen Segmenten einigermaßen erklärungsbedürftig. »Warum sollte man einen Korb voller Früchte oder Gemüse geben, wenn jedermann praktisch die gleiche Menge besitzt und die gleichen Mittel, sie sich zu beschaffen? Warum sie zum Geschenk machen, wenn dieses nicht anders als in derselben Form erwidert werden kann?« (Malinowski 1922: 209) Dieses "warum sollte man?" betrifft zwei unterschiedliche, für das Verständnis des Gabentauschs jeweils zentrale Ebenen, eine "soziologische" und eine "psychologische". Im ersten Fall geht es um den gesellschaftlichen Zweck der Institution, <sup>60</sup> im zweiten darum, warum der einzelne tauscht bzw. gibt, wenn er keinen direkten ökonomischen "Nutzen" aus dieser Transaktion ziehen kann. Mit eben dieser doppelten Fragestellung befaßte sich Marcel Mauss in seinem berühmten Essai sur le don, weshalb ich zunächst diesem Text folgen will. <sup>61</sup>

# NORM VERSUS INTERESSE

Mauss' Auseinandersetzung mit dem Gabentausch ist eine direkte Fortführung der Soziologie Émile Durkheims. Deren Gegenstand war primär die »Beziehung zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität« (Durkheim 1902: 82), d.h. das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Durkheims Denken kreiste um die Frage, was die Gesellschaft in ihrem Innersten zusammenhält; er war

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> "Institution" meint hier und im folgenden Verhaltensvorschriften, die das Handeln der Individuen einer Gruppe normativ bestimmen. »Im Minimum ist eine Institution lediglich eine Konvention.« (Douglas 1986: 80) Diese Begriffsverwendung geht auf Durkheim zurück; nach diesem kann man, »ohne den Sinn des Ausdrucks zu entstellen, alle Glaubensvorstellungen und durch die Gesellschaft festgesetzten Verhaltensweisen Institutionen nennen; die Soziologie kann ... definiert werden als die Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart.« (Durkheim 1901: 99f.)

<sup>61</sup> Diese doppelte Ausrichtung geht zurück auf Durkheims "Bestimmung der moralischen Tatsache" (1906) und auf Mauss' Konzept der totalen soziale Tatsache (fait social total), welches von Durkheims "sozialer Tatsache" herleitet. Wie Evans-Pritchard in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe des Essai schreibt, ist der Gabentausch »eine totale gesellschaftliche Tätigkeit. Er ist zur gleichen Zeit ein ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen. Seine Bedeutung können wir deshalb nur erfassen, wenn wir ihn als eine konkrete, komplexe Realität sehen.« (in Mauss 1925: 10) Nicht nur muß man eine Institution auf der eigentlichen soziologischen Ebene in ihren unterschiedlichen Facetten erfassen, man muß auch aufzeigen, wie sie sich in unterschiedlichen Gesellschaften (d.h. auch im historischen Wandel) formiert, wie sie schließlich auf die Individuen einwirkt und sich in ihren Vorstellungen manifestiert. »Das Gegebene ist Rom oder Athen oder der durchschnittliche Franzose, der Melanesier dieser oder jener Insel, nicht aber das Gebet oder das Recht als solche. Nachdem die Soziologen gezwungenermaßen etwas zuviel analysiert und abstrahiert haben, sollten sie sich nun bemühen, das Ganze wieder zusammenzusetzen.« (Mauss 1925: 178)

auf der Suche nach dem "sozialen Band" (lien social), welches die Menschen aneinander bindet und Gesellschaft dauerhaft ermöglicht. Durkheim wies diesbezüglich die Behauptung entschieden zurück, das soziale Band gründe im interessegeleiteten (ökonomischen) Handeln der Individuen — was in etwa die Quintessenz der u.a. auf Adam Smith zurückgehenden individualistisch-utilitaristischen Sozialtheorie ist.

Wie schon bei Thomas Hobbes, der die berühmte These vom ursprünglichen "Krieg aller gegen alle" vertrat, steht bei Smith am Urgrund seiner Reflexionen das eigennützige Streben der Individuen. 62 Im Unterschied zu Hobbes ist Smith allerdings nicht der Ansicht, daß es einer externen Macht, eines "Leviathan" bedarf, um ein friedfertiges Zusammenleben der eigennützigen Individuen zu gewährleisten; im Gegenteil, »es kommt ... nicht zum Krieg aller gegen alle, weil das Eigennutzstreben den einzelnen gerade zu solchen Handlungen motivieren kann, die dem Interesse anderer nicht nur nicht abträglich sind, sondern es im Gegenteil sogar fördern. Die Erzielung solcher gegenseitiger Interessenvorteile sieht Smith durch den Tausch ermöglicht.« (Görlich 1992: 22) Warenaustausch auf Basis arbeitsteiliger Produktion wohlgemerkt. Die ökonomische Entwicklung ist demnach im »Bemühen des Menschen verankert, seine materielle und soziale Lage zu verbessern. Obwohl er dabei nur seine eigenen Interessen verfolgt, trägt er aber wie durch eine unsichtbare Hand geleitet, zur Erhöhung des Allgemeinwohls ... bei. Einem Zweck, den er in keiner Weise beabsichtigt hatte.« (Ibid.: 24) In dieser Lesart bilden sich Institutionen als nicht intendierte aber gleichwohl nützliche soziale Konsequenzen individuellen Handelns heraus, "the result of human action but not of human design" (Ferguson). 63

Durkheim war dagegen der Ansicht, daß nutzenorientierte Tauschakte zwar zu kurzfristigen Kooperationen führen konnten, nicht aber zur langfristigen Integration der Gesellschaft, solange sie einer "moralischen Basis" entbehrten. Wie Hobbes hielt Durkheim die Existenz einer ausschließlich im individuellen Interesse gründenden sozialen Ordnung für nicht möglich:

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Begrifflich sind bei Smith an Stelle der (unterschiedlichen und gleichwertigen) Hobbes'schen "Leidenschaften" *Interessen* getreten, die ihren Ursprung im Streben nach materiellem Wohlergehen haben.

 $<sup>^{63}</sup>$  »Die theoretische Idee, die Smith mit dem Kürzel "unsichtbare Hand" bezeichnet, ist zentraler Bestandteil der explanativen Logik des individualistisch-utilitaristischen Ansatzes. Bereits Mandeville hatte in seiner satirischen Bienenfabel über die öffentlichen Vorteile privater Laster (The Fable of the Bees, 1714) diese Idee publik gemacht, bevor sie dann von der schottischen Schule der Moralphilosophie, zu der neben Hume und Ferguson auch Smith gehörte, systematisch ausgearbeitet wurde. Während bei Hobbes der Vertrag als Argumentationsfigur im Vordergrund steht, betonen die Schotten den Gedanken der organischen, unbewußten Entwicklung. Soziale Muster und Einrichtungen bilden sich allmählich heraus als die unintendierten sozialen Konsequenzen individuellen Handelns. [...] Ähnlich wie die Sprache haben sie sich unter bestimmten Bedingungen ohne bewußte Vereinbarung oder Planung in einem Prozeß entwickelt, in den die separaten und die aufeinander bezogenen Handlungen vieler Individuen eingehen. Es ist klar, daß die "unsichtbare Hand" dabei nicht als Metapher für eine Macht steht, welche die Menschen zwingt oder anleitet, bestimmte Handlungen auszuführen, sondern dafür, daß soziale Phänomene als das unintendierte Ergebnis eigeninteressierter Bestrebungen erklärt werden können; obwohl es so scheint, als seien sie das Ergebnis eines "planvollen Entwurfs", weil sie eine wohlgeordnete Struktur aufweisen oder eine allgemein positiv bewertete Funktion ausüben.« (Ibid.: 24f.)

»Wenn das Interesse die Individuen auch näher bringt, so doch nur für einige Augenblicke; es kann aber zwischen ihnen nur ein äußerliches Band knüpfen. Im Tausch selbst bleiben die verschiedenen Träger außerhalb einander und jeder bleibt derselbe und zur Gänze Herr über sich, wenn das Geschäft beendet ist. Ihr Bewußtsein berührt sich nur oberflächlich, durchdringt einander nicht, noch verbindet es sich. Wenn man tiefer schaut, dann sieht man, daß jede Interessenharmonie einen schlummernden oder einfach vertagten Konflikt verdeckt. Wo aber das Interesse allein regiert, ist jedes Ich, da nichts die einander gegenüberstehenden Egoismen bremst, mit jedem anderen auf Kriegsfuß, und kein Waffenstillstand kann diese ewige Feindschaft auf längere Zeit unterbrechen. Das Interesse ist in der Tat das am wenigsten Beständige auf der Welt. Heute nützt es mir, mich mit ihnen zu verbinden; morgen macht mich derselbe Grund zu ihrem Feind. Eine derartige Ursache kann nur zu vorübergehenden Annäherungen und zu flüchtigen Verbindungen führen.« (1902: 259f.)

Eine Gesellschaftsordnung, die allein auf das freie Spiel der Kräfte und rein individuelle Interessen aufbaut, kann nach Durkheim keinen Bestand haben; die Ansammlung aus "rationalen", nur ihren partikularen Interessen folgenden Individuen, auf welche die Utilitaristen rekurrieren, führte seiner Ansicht nach lediglich zum Krieg aller gegen alle (bzw. könnte diesen niemals überwinden), nicht zur geordneten, befriedeten Gesellschaft.<sup>64</sup> Durkheim stellt die (rhetorische) Frage, wie Menschen ohne die vorgängige Gewißheit (oder das Vertrauen), daß jeder sich an seine vertraglichen Verpflichtungen halten wird, jemals zu einer auf Kontrakten basierenden Gesellschaft gelangen konnten. Unter den Bedingungen, auf welche die utilitaristischindividualistische Sozialtheorie rekurriert, wären demnach keine vertraglichen Beziehungen möglich. 65 Vertragsabschlüsse und daraus resultierende friedfertige Transaktionen sind aber ganz offenkundig möglich, sie durchdringen unserer gesamtes wirtschaftliches und gesellschaftliches Leben. Wenn die Bedingung ihrer Möglichkeit aber weder das individuelle Interesse noch eine die Vertragserfüllung erzwingende Zentralinstanz ist, 66 auf welcher Grundlage können sie dann realisiert werden? Durkheim postulierte in diesem Zusammenhang prä- oder nichtkontraktuelle Ele-

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Vgl. Müller/Schmid 1987: 495. Durkheim lehnte allerdings den von Hobbes im *Leviathan* beschrieben Gründungsakt — kollektive Preisgabe des Rechts auf individuelle Gewaltausübung und Unterwerfung unter das Gewaltmonopol des Souveräns — als individualistisches Konstrukt ab (vgl. Lukes 1973: 287f.).

<sup>65 »</sup>Die utilitaristische These, wonach die Arbeitsteilung die Produktivität erhöhe und eben deshalb realisiert werde, kontert [Durkheim] mit dem Hinweis, daß derartige Einsichten im vorhinein kaum zu gewinnen sind.« (Müller/Schmid 1987: 497) Vor allem wehrt er sich gegen die derartigen Überlegungen zugrundeliegende utilitaristische These, wonach der Ursprung der Arbeitsteilung »ausschließlich in dem Wunsch des Menschen [liegt], sein Glück ständig zu vermehren.« (Durkheim 1902: 289) Wenn das Glück mit der Produktivität der Arbeit wächst, »so müßte es desgleichen unendlich anwachsen können, oder zum mindesten müßte der Zuwachs, zu dem es fähig wäre, dem der Arbeitsproduktivität proportional sein. Wenn das Glück in dem Maße zunähme, in dem die angenehmen Anregungen zahlreicher und intensiver werden, dann wäre es ganz natürlich, daß der Mensch immer mehr zu produzieren suchte, um immer mehr zu genießen. In Wirklichkeit ist aber unser Glücksvermögen sehr beschränkt.« (Ibid.: 291) Wir produzieren tatsächlich immer mehr, um immer mehr zu genießen — und werden dabei doch schwerlich immer glücklicher.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Was Durkheim mit Smith verbindet ist die Zurückweisung der von Hobbes postulierten Notwendigkeit einer machtvollen Zentralinstanz, welche die Menschen zwingt, ihren Verpflichtungen nachzukommen. In den von Durkheim untersuchten segmentären Gesellschaften war eine derartige Instanz offensichtlich nicht vorhanden, und dennoch herrschte bei ihnen kein Krieg aller gegen alle.

mente, die in jedem Vertrag implizit enthalten sind. Für ihn waren es diese universellen moralischen Grundlagen der vertraglichen Beziehungen, die das Wesen der "organischen Solidarität" ausmachen und eine arbeitsteilige Sozialorganisation überhaupt erst ermöglichen. Der Vertrag genügt sich also nicht selbst, »er ist nur möglich, dank einer Reglementierung des Vertrages, die sozialen Ursprung ist.« (Ibid.: 272)<sup>67</sup>

Hier knüpft der *Essai sur le don* an. Auch Mauss versucht, über das Studium der segmentären Gesellschaften zu verallgemeinerbaren Schlußfolgerungen zu gelangen, die sowohl den Übergang von der "mechanischen" zur "organischen" Solidarität als auch die Fundamente des gesellschaftlichen Lebens schlechthin betreffen. Sein Anknüpfungspunkt ist die zur Zeit der Entstehung des *Essai* relativ neue Erkenntnis, daß auch die segmentären Gesellschaften von einem beständigen Geben und Nehmen durchdrungen sind; Tauschbeziehungen, denen kein expliziter Vertrag (und auch kein individuelles ökonomisches Interesse), sondern eine unbedingte moralische Verpflichtung zugrunde liegt.

»In den Wirtschafts- und Rechtsordnungen, die den unseren vorausgegangen sind, begegnet man fast niemals dem einfachen Austausch von Gütern, Reichtümern und Produkten im Rahmen eines zwischen Individuen abgeschlossenen Handels. Zunächst einmal sind es nicht Individuen, sondern Kollektive, die sich gegenseitig verpflichten, die austauschen und kontrahieren; die am Vertrag beteiligten Personen sind moralische Personen: Clans, Stämme, Familien, die einander gegenübertreten, seis als Gruppen auf dem Terrain selbst, seis durch die Vermittlung ihrer Häuptlinge, oder auch auf beide Weisen zugleich. Zum anderen ist das, was ausgetauscht wird, nicht ausschließlich Güter und Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Habe, wirtschaftlich nützliche Dinge. Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist.« (1925: 21f.)

Die vorstehende Passage vermittelt einen Eindruck dessen, was Mauss mit dem Terminus »System der totalen Leistungen« (Ibid.: 22) bezeichnet: ein System, welches dadurch gekennzeichnet ist, daß die beteiligten Gruppen durch einem unaufhörlichen Austausch verbunden sind, sich "wechselseitig durchdringen" — einer unbedingten Obligation folgend. Auch wenn die einzelnen Tauschakte als freiwillige erscheinen, so stehen sie doch nicht im Belieben der Individuen, diese sind verpflichtet, zu tauschen, was heißt: zu geben (bzw. anzubieten), anzunehmen und zu erwidern.

»Material, das die Pflicht des Nehmens betrifft, ist ohne Mühe in großer Anzahl zu finden. Ein Clan, eine Hausgemeinschaft oder ein Gast hat nicht die Freiheit, Gastfreundschaft nicht in Anspruch zu nehmen, Geschenke nicht anzunehmen, nicht zu handeln, Bluts- und Heiratsverbin-

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> »Nicht alles ist vertraglich im Vertrag.« Der Vertrag ist »überall dort, wo er existiert, einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist und nicht das der Einzelpersonen.« (Ibid.: 267f.)

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Diese "totalen Leistungen" sind zum einen total, »weil sie ganze Familien, Clans, Phratien, Stämme erfassen und in den Ablauf der realen und zeremonialen Tauschhandlungen einbeziehen. Total sind sie aber auch, weil sie ihre Akteure voll beanspruchen, sie in ihrer gesamten Existenz fordern: den totalen Menschen.« (Oppitz 1975: 100)

dungen nicht einzugehen. Die Dayak haben sogar ein ganzes Rechts- und Moralsystem aus der Pflicht entwickelt, an dem Mahl, dem man beiwohnt, oder das man hat zubereiten sehen, teilzunehmen. [...] Die Pflicht zu geben ist nicht weniger wichtig; [...] Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich, es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft zu verweigern.« (Ibid.: 36ff.)

Während die Verweigerung des Tauschs auf seinen Widerpart verweist — gewaltsame Aneignung, "privaten oder öffentlichen Krieg", signifiziert die Gabe Frieden und Soziabilität. Und so mutmaßt Mauss: »Die Gesellschaften haben in dem Maße Fortschritte gemacht, wie sie selbst, ihre Untergruppen und schließlich ihre Individuen fähig wurden, ihre Beziehungen zu festigen, zu geben, zu nehmen und erwidern. Zuerst mußten die Menschen es fertigbringen, die Speere niederzulegen.« (Ibid.: 181) Verzicht auf Gewaltausübung zugunsten friedfertiger Beziehungen also. Marshall Sahlins bezeichnet in diesem Sinne das von Mauss beschriebene System der die fremden und vergangenen Kulturen durchdringenden wechselseitigen Obligationen als "eine Art Gesellschaftsvertrag"; <sup>70</sup> was im konkreten Fall hieße: eine unbedingt gültige "Übereinkunft", die das Verhältnis der Personen und Segmente zueinander definiert und perpetuiert. Eine derartige Übereinkunft erscheint Mauss notwendig, um den "Urzustand der Unordnung" zu überwinden, den auch er sich offenbar als eine Art Hobbes'scher bellum omnium contra omnes, einen Krieg aller gegen alle vorstellt, der gegeben (eben "ursprünglich") ist, aber schließlich durch die Gabe "dialektisch" überwunden wird; die menschliche Natur ändert sich nicht, sondern ist im Tausch "aufgehoben".<sup>71</sup>

 $<sup>^{69}</sup>$  »Außerdem gibt man, weil man dazu gezwungen ist, weil der Geschenknehmer eine Art Eigentumsrecht auf alles hat, was dem Geber gehört.« (Ibid.)

NDer Essai sur le don ist eine Art Gesellschaftsvertrag für die Primitiven.« (Sahlins 1972: 168) Dieser Satz dürfte meinen: Mauss kodifiziert, was die fraglichen Gesellschaften praktizieren.

 $<sup>^{71}</sup>$  Man darf übrigens, wie Marshall Sahlins hervorhebt, den von Hobbes als Urzustand postulierten "Krieg aller gegen alle" keinesfalls als wechselseitigen Vernichtungskrieg mißverstehen: »Der von Hobbes beschriebene Naturzustand war auch eine politische Ordnung. Es ist wahr, daß Hobbes von dem menschlichen Machthunger und der Disposition zur Gewalt ausging, aber er schreibt auch von einer Verteilung der Macht unter den Menschen und von ihrer Freiheit, sie einzusetzen. Der Rückschluß im "Leviathan" von der menschlichen Psychologie auf einen vormaligen Zustand scheint darum zur gleichen Zeit durchgängig und gebrochen. Der Naturzustand entsprach der menschlichen Natur, aber er kündigte auch eine neue Ebene der Realität an, die als politische Ordnung in psychologischen Termini nicht beschreibbar war.« (Sahlins 1972: 171f.) Der bellum omnium contra omnes ist demnach weniger bestimmt durch die Disposition zur Ausübung von Gewalt als durch das Recht dazu. Es geht Hobbes folglich (auch) um die Legitimität der Konfrontation. Der "Naturzustand" beschreibt somit bereits eine Art von Gesellschaft. (vgl. Ibid.: 172) Eine Gesellschaft allerdings ohne Zentralinstanz, ohne Souverän, ohne Ordnungsmacht; in welcher der Einzelne das Recht zur individuellen Gewaltausübung besitzt. Im "Urzustand" ist dieses Recht von Dauer, nicht die sporadischen Kampfhandlungen: Während der Zeit, in der die Menschen »ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, [befinden sie] sich in einem Zustand ..., der Krieg genannt wird, und zwar in einem Krieg eines jeden gegen jeden. Denn Krieg [Warre] besteht nicht nur in Schlachten und Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist. Und deshalb gehört zum Wesen des Krieges der Begriff Zeit, wie zum Wesen des Wetters. Denn wie das Wesen des schlechten Wetters nicht in ein oder zwei Regenschauern liegt, sondern in einer Neigung hierzu während mehrerer Tage, so besteht das Wesen des Kriegs nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu

"Gefühl" versus Vernunft also: »Indem die Völker die Vernunft dem Gefühl entgegenstellten und den Willen zum Frieden gegenüber plötzlichen Wahnsinnstaten geltend machten, gelang es ihnen, das Bündnis, die Gabe und den Handel an die Stelle des Kriegs, der Isolierung und Stagnation zu setzen.« (Mauss 1925: 181)<sup>72</sup> Die Gabe ist somit für Mauss »der Triumph der menschlichen Rationalität über die Unsinnigkeit des Krieges.« (Sahlins 1972: 175)<sup>73</sup> Mit der Entgegensetzung von Begehren und Verzicht korrespondierte also diejenige von Natur und Vernunft — wobei Vernunft gleich "Kultur" bzw. "Gesellschaft" ist. Die kulturelle Ordnung wäre demnach eine Ordnung des Verzichts, die (hypothetische vorkulturelle) Unordnung des "Naturzustands" eine der ungezügelten Begierden.

So problematisch dieses Konstrukt auch ist, vor allem die Begründung der Notwendigkeit des Tauschs über den Rekurs auf einen kriegerischen Urzustand, festzuhalten ist zweierlei: Erstens sind gewaltsame Aneignung und "Krieg" stets Verhaltensoptionen<sup>74</sup> (das gesellschaftliche Leben dürfte stets hinreichend Anlässe

während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann. Jede andere Zeit ist Frieden.« (Hobbes 1651: 96)

<sup>72</sup> Nach Sahlins stimmen Mauss und Hobbes in der Ansicht überein, daß die "primitive Ordnung" durch die Abwesenheit eines allgemein verbindlichen und von einer Zentralinstanz exekutierten Gesetzes gekennzeichnet ist; d.h. »jeder kann das Gesetz in eigene Hände nehmen, so daß Mensch und Gesellschaft ständig von einem gewaltsamen Ende bedroht sind.« (1972: 172f.) Mauss Argumentation erinnert hier tatsächlich stark an Hobbes, welcher im *Leviathan* schrieb: »Deshalb trifft alles, was Kriegszeiten mit sich bringen, in denen jeder eines jeden Feind ist, auch für die Zeit zu, während der die Menschen keine Sicherheit als diejenige haben, die ihnen ihre eigene Stärke und Erfindungskraft bieten. In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schiffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin– und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes — das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, brutal und kurz.« (1651: 96)

Nin allen Gesellschaften, die uns unmittelbar vorausgegangen sind oder die uns noch heute umgeben, und selbst in zahlreichen Bräuchen unseres eigenen Volkes gibt es keinen Mittelweg: entweder volles Vertrauen oder volles Mißtrauen. Man legt seine Waffen nieder, entsagt der Magie und verschenkt alles, von gelegentlicher Gastfreundschaft bis zu Töchtern und Gütern. Unter solchen Bedingungen haben Menschen gelernt, auf das Ihrige zu verzichten und sich dem Geben und Erwidern zu verschreiben. Sie hatten auch keine andere Wahl. Wenn zwei Menschengruppen einander begegnen, können sie entweder einander ausweichen — und sich schlagen im Falle des Mißtrauens oder der Herausforderung —, oder aber miteinander handeln. Bis in die jüngste Zeit wurden Geschäfte immer mit Fremden getätigt, mochten sie auch Verbündete sein.« (Mauss 1925: 180)

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Die Wahl zwischen Tausch und Krieg haben einige Gesellschaften tatsächlich im direkten Wortsinn. Ein fast schon kurioses Beispiel für den sozialen Wert des "primitiven Handels" liefern in diesem Zusammenhang die Yanomamö, bei denen Spezialisierung und "Tauschhandel" primär sozialen (bzw. politischen) und nicht ökonomischen Zwecken dienen. Auf den ersten Blick scheint es sich allerdings genau andersherum zu verhalten. Napoleon Chagnon schreibt: »Ganz zu Anfang meiner Feldforschung besuchte ich die Mömariböwei-teri ... um mich bei ihnen insbesondere über die Verfertigung von Tontöpfen zu informieren. Sie stritten allesamt entschieden ab, darüber etwas zu wissen, und sagten, sie hätten früher einmal Kenntnisse davon besessen, diese aber schon lange verloren. Sie fügten hinzu, ihre Verbündeten, die Möwaraoba-teri fertigten Töpfe an und lieferten ihnen, was sie brauchten. Außerdem, meinten sie, eigne sich der Ton in der Umgebung ihres Dorfes nicht für Töpfe. Später im gleichen Jahr kühlte ihr Verhältnis zu dem Töpferdorf wegen eines Krieges ab, und sie sahen sich von ihrer

liefern, diese zumindest "im ersten Affekt" in Erwägung zu ziehen); zweitens ist die Alternative, vor der die "primitive" Gesellschaft zumindest theoretisch steht, diejenige zwischen Gabentausch und Auflösung. Es bedarf keiner sonderlich ausgeprägten Phantasie, um sich vor Augen zu führen, daß die Verweigerung des Tauschs, wenn auch nicht notwendig den Krieg zwischen Schwägern, so doch den "Tod" der (segmentären) Gesellschaft zur Folge hat. <sup>75</sup>

Das, was die segmentäre Gesellschaft befriedet, "vereinigt", ist also keine externe Instanz, die "sie alle in Schach hält" (Hobbes), sondern der Gabentausch auf Grundlage reziproker Verpflichtungen: 76 »Der Transfer von Dingen, die in gewissem Maß Personen sind, und von Personen, in gewissem Maß wie Dinge behandelt, das ist das Einvernehmen an der Basis der organisierten Gesellschaft. Die Gabe ist Allianz, Solidarität, Verbindung, kurz: Frieden, die große Tugend, welche frühe Philosophen, namentlich Hobbes, im Staat entdeckt hatten.« (Ibid.: 169) In diesem Sinne wäre jeder Tauschakt die Aktualisierung eines "ursprünglichen" Friedensvertrags.

Auf den Zusammenhang von Tausch und sozialer Solidarität bezogen könnte man Mauss' Fragestellung also folgendermaßen zuspitzen: Auf welcher Grundlage ist soziale Ordnung in Abwesenheit regulativer Institutionen wie Staat und Markt dau-

Tontopfquelle abgeschnitten. Prompt "erinnerten" sich die Mömariböwei-teri daran, wie man Töpfe macht, und entdeckten, daß der Ton in ihrer Gegend sich doch für die Töpferei eignete. Sie hatten einfach nur künstlich eine Mangelsituation im Ort geschaffen, um einen Vorwand für Besuche bei ihren Verbündeten zu haben.« (1992: 228) Die Spezialisierung gründet demnach allein in den soziologischen Aspekten der Bündnispolitik der Yanomamö und nicht in der unterschiedlichen Verfügbarkeit der Rohstoffe oder Produkte. Der Austausch ermöglicht politische und soziale Beziehungen aufzubauen, welche durch die künstlich geschaffene "Abhängigkeit" perpetuiert werden.

Die (offen zur Schau gestellte oder untergründige) Verbindung von Tausch und Krieg tritt im ethnographischen Material zum Teil tatsächlich recht deutlich zutage, häufig sind Tauschakte von kriegerischen Demonstrationen begleitet. So werden die Trobriander auf Dobu »mit einer Zurschaustellung von Feindseligkeit und Wildheit empfangen und fast wie Eindringlinge behandelt.« (Malinowski 1922: 381) Die Beispiele für derartige Praktiken sind zahlreich und vielfältig. Was für die "Primitiven" gilt, trifft im übrigen auch auf unsere Vorfahren zu: »Wenn schließlich einmal zwischen zwei gleich starken Stämmen Frieden geschlossen wurde, war es ratsam, ihn mit gegenseitigen Gaben als Garantie für seine Dauerhaftigkeit sorgfältig zu pflegen. Was bedeutet Friede für den Autor des Beowulf anderes, als daß den Völkern die Möglichkeit gegeben ist, untereinander Geschenke auszutauschen? Das Wagnis wechselnder Angriffe wurde von einem geregelten Kreislauf gegenseitiger Gaben abgelöst.« (Duby 1969: 66)

Nurch das Herausstellen der inneren Zerbrechlichkeit segmentärer Gesellschaften, ihre Tendenz zur Auflösung, verschiebt "Die Gabe" die klassische Alternative zwischen Krieg und Handel von der Peripherie in das Zentrum des sozialen Lebens, und von der gelegentlichen Episode zur andauernden Präsenz. Dies ist die überragende Bedeutung von Mauss' Rückkehr zur Natur, aus der folgt, daß sich die primitive Gesellschaft im Kriegszustand mit [dem Krieg aller gegen alle] befindet, und daß all ihre Handlungen Friedensverträge sind. Jeder Tauschakt ... muß ... eine politische Bürde der Versöhnung tragen.« (Sahlins 1972: 182) Es ist evident, daß im Gabentausch das segmentäre Prinzip, d.h. die Tatsache der Differenzierung zum Ausdruck kommt, und dieser gerade nicht dazu tendiert, die Segmente letztlich in einer höheren Einheit, jener des antizipierten "Staates", aufzulösen. In der Wechselbeziehung der Gegensätze perpetuiert der Gabentausch diese — oder mit anderen Worten: im Tausch treten sich die beteiligten Parteien gegenüber, ohne ihre Identität einzubüßen. Keine dritte Partei steht über den Tauschenden, die die Einhaltung der Regel überwacht. Die Gabe schafft so — wie Sahlins es bezeichnet — inbetween relations, d.h. Gleichheit auf Basis von Gegenseitigkeit, während in den von der klassischen Vertragstheorie konzipierten Strukturen immer ein Element der Hierarchisierung enthalten ist.

erhaft möglich? Die Antwort ist denkbar einfach: die "primitive" Gesellschaft gründet im Gabentausch, in den wechselseitigen Verpflichtungen zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Derartige Verpflichtungen bestehen in unserer Gesellschaft nicht (mehr), aber das Fremde ist keineswegs so fremd, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, und auch das Vergangene nicht tot, es ist noch nicht einmal vergangenen. Die dem Gabentausch zugrundeliegende Moral und Ökonomie wirken für Mauss »sozusagen unterschwellig auch noch in unseren eigenen Gesellschaften«, und er glaubt, »hier einen der Felsen gefunden zu haben, auf denen unsere Gesellschaften ruhen« (1925: 19). Mauss merkt zu dem von ihm bearbeiteten ethnographischen Material an:

»Gewöhnlich werden derartige Tatsachen nur der Kuriosität halber oder allenfalls zum Zweck des Vergleichs herangezogen, um zu zeigen, wie fern oder wie nahe unsere eigenen Gesellschaften solchen Institutionen stehen, die man "primitive" nennt. Nichtsdestoweniger sind sie von allgemeinem soziologischen Wert, denn sie ermöglichen es uns, ein Moment der gesellschaftlichen Entwicklung zu verstehen. Doch auch sozialgeschichtlich sind sie von Bedeutung, denn Institutionen dieses Typus haben den Übergang zu unseren eigenen Rechts— und Wirtschaftsformen gebildet und können daher zur historischen Erklärung unserer Gesellschaften dienen. Die Moral und die Praxis des Austauschs der uns unmittelbar vorausgegangenen Gesellschaften bewahren mehr oder minder deutliche Spuren all jener Prinzipien, die wir analysiert haben. Wir meinen in der Tat beweisen zu können, daß unsere Rechts— und Wirtschaftssysteme aus ähnlichen Institutionen wie den erwähnten hervorgegangen sind.« (1925: 120)

Zwischen Waren— und Gabentausch besteht somit eine historische und systematische Beziehung, die eine Form geht der anderen notwendig zeitlich voraus (d.h. der Warentausch kann sich nur auf Grundlage des vorgängigen Gabentauschs entfalten), und die Moral der Gabe ist in der Ware gewissermaßen "aufgehoben" — die unbedingte Verpflichtung zur Erwiderung ermöglicht schließlich friedfertige Transaktionen jedweder Art.

Aus der Perspektive der "entwickelten" Marktökonomie bzw. der bürgerlichen Ökonomie wird die historische Abfolge von Gaben— und Warenaustausch folgendermaßen skizziert: Die Tauschenden folgen einem restriktiven und präskriptiven Muster, welches solange notwendig ist, wie sich keine Institutionen herausgebildet haben, mittels derer die Verfolgung des Eigeninteresses in den Dienst der sozialen Integration gestellt wird. Es sollte umstandslos deutlich sein, daß man innerhalb eines derartigen Paradigmas die Formen des Tauschs zwangsläufig in einer absteigenden Reihenfolge anordnen muß, ausgehend vom Markt als dem Ort der "höchsten" Rationalität. Zwar leben auch die Menschen in den Gaben tauschenden Gesellschaften friedlich zusammen, die Ökonomie dieser Gesellschaften erscheint aber als "gehemmt".

Auch wenn Mauss sehr genau die sozial desintegrativen und anomischen Wirkungen des "freien" Marktaustauschs wahrnimmt und kritisiert, ist der Gabentausch für ihn doch lediglich dessen historischer Vorgänger.

Begreift man den Menschen als eigennütziges Wesen, dessen Streben ursächlich auf die Maximierung seines materiellen Wohlergehens gerichtet ist, mißt man weiterhin die Rationalität von Handlungen und Institutionen daran, inwieweit sie diesem Ziel zuträglich sind, erscheinen Gabentausch und segmentäre Differenzierung im Gegensatz zu Warenaustausch und "entwickelter" gesellschaftlicher Arbeitsteilung als defizitär und höchstens "proto-rational", denn folgt man Autoren wie Adam Smith, realisiert sich der soziale Zweck des Gabentauschs offenbar auch im Warenaustausch — als nicht intendiertes Nebenprodukt des Strebens nach individuellem Nutzen. Die Differenz zwischen Gabe und Ware entspricht in dieser Lesart somit derjenigen zwischen Norm und Interesse.

# DER GEIST DER GEGEBENEN SACHE

Die Unterschiede zwischen "ihnen" und "uns" sind evident: Während in der bürgerlichen Gesellschaft der Austausch von Waren gegen Geld (oder andere Waren) erstens stets auf einer expliziten Übereinkunft beruht, deren Ausdruck der Kaufvertrag ist (oder der Arbeitsvertrag); die Erfüllung des Kontrakts (zwischen "Kontrahenten", nomen est omen) zweitens vom bürgerlichem Recht überwacht und bei Bedarf mittels staatlicher Zwangsmittel durchgesetzt wird, liegt dem Gabentausch weder ein expliziter Kontrakt zugrunde (d.h. die Gegengabe ist nicht vertraglich fixiert) noch existiert üblicherweise eine gesellschaftliche Instanz, welche die Erfüllung der Verpflichtung erzwingen kann. 78 Geht man weiterhin davon aus, daß der Gabentausch, dem kein direkter ökonomischer Nutzen entspringt, den Menschen einen Verzicht, eine Entsagung aufnötigt, der sie sich unter Umständen entzögen, dem Impuls folgend, etwas für nichts zu erhalten, muß man sich wundern, daß der Tausch unter derartigen Bedingungen funktionieren kann. Genau auf dieses Problem verweist Mauss' berühmte und vielzitierte Frage, die er zu Beginn des Essai stellt: »Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, daß in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk zwangsläufig erwidert wird? Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?« (1925: 18)<sup>79</sup> Es geht ihm also nicht allein darum, die Wir-

Vielleicht widerspricht das Zwangsmittel auch dem "Geist der Gabe", der im Anschein der Freiwilligkeit gründet. Aus einem Geschenk kann man übrigens auch in unserer Gesellschaft keine formalen (d.h. einklagbaren) Ansprüche ableiten. Was auch daran liegt, daß ein Geschenk unserer Rechtsauffassung nach "spontan" und ohne den Gedanken an eine Gegenleistung gegeben wird.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Das "Interesse", welches Mauss in der zitierten Frage bemüht, dürfte weniger auf materiellen Besitz als auf soziale Friedengerichtet sein, und auf die "Selbsterhaltung" der Individuen wie der Gesellschaft zielen. Wie Durkheim immer wieder betonte, müssen soziale Tatsachen wie die Arbeitsteilung von der Gesellschaft her (oder unter Bezugnahme auf andere soziale Tatsachen) erklärt werden. Mauss' bezieht sich zudem allein auf die Erwiderung der Gabe. Warum räumt er dieser eine derart privilegierte Stellung ein, wo doch die Weigerung, zu geben oder anzunehmen, die soziale Beziehung der Tauschenden ebenso negieren würde wie eine verweigerte Gegengabe? Dies könnte zum einen daran liegen, daß ein Tauschzyklus niemals mit der Erwiderung abgeschlossen ist. Tatsächlich dürfte für das System der "totalen Leistung" gelten, daß die Tauschzyklen keinen Anfang und kein Ende haben, jede Gabe auch

kungen des Tauschs auf die Gesellschaft und die Notwendigkeit der wechselseitigen Obligationen aufzuzeigen, er will auch die Frage beantworten, warum der Einzelne sich den ihm auferlegten Verpflichtungen fügt.

Der zweite Teil der oben zitierten Frage impliziert bereits die Antwort: die empfangene Gabe hat Macht über die Menschen. Diese Annahme erscheint zunächst einmal logisch, wenn man davon ausgeht, daß die Gesellschaft Zwang auf die Menschen ausüben muß um sie daran zu hindern, ihren eigennützigen Strebungen zu folgen, eine erzwingende Instanz aber nicht existiert. In diesem Fall muß es einen anderen Mechanismus geben, welcher die Erfüllung der Norm garantiert. Dieser "Macht der Gabe", dem »Geist der gegebenen Sache« (Ibid.: 31), der durch die Dinge auf die Menschen wirkt, spürt Mauss im folgenden nach. 80 Er verortet jene Kraft, die der Gabe innewohnt und bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert, im Taonga der Maori. Mit diesem Begriff bezeichnen die Maori alles, »was Eigentum im eigentlichen Sinn ist, alles was reich macht und zu Ansehen verhilft, alles was ausgetauscht werden oder als Entschädigung dienen kann. Es sind ausschließlich Wertgegenstände: Talismane, Embleme, heilige Matten und Götterbilder, manchmal sogar Traditionen, magische Kulte und Rituale.« (Ibid.: 30f.) In der Vorstellungswelt der Maori sind diese Wertgegenstände eng mit der sie besitzenden Person (oder dem Clan, dem Boden, dem Wald) verbunden, sie tragen etwas von der (Lebens-) Kraft ihres "Besitzers" in sich. 81 Wenn Mauss' Essai sur le don einen der Schlüsseltexte für die zeitgenössische Ethnologie und Anthropologie darstellt, so ist der Schlüsseltext für den Essai die von Elsdon Best aufgezeichnete Rede des Maori-Weisen Tamati Ranapiri:

»Ich will Ihnen jetzt vom hau erzählen ... das hau ist nicht der Wind, der bläst. Ganz und gar nicht. Stellen Sie sich vor, Sie besitzen einen bestimmten Gegenstand (taonga) und geben ihn mir; Sie geben ihn mir ohne festgesetzten Preis. Wir handeln nicht darum. Nun gebe ich diesen Gegenstand einem Dritten, der nach einer gewissen Zeit beschließt, irgend etwas als Zahlung dafür zu geben (utu), er schenkt mir irgend etwas (taonga). Und dieses taonga, das er mir gibt, ist der Geist (hau) des taonga, das ich von Ihnen bekommen habe und das ich ihm gegeben habe. Die taonga, die ich für die anderen taonga (die von Ihnen kommen) erhalten habe, muß ich Ihnen zurückgeben. Es wäre nicht recht (tika) von mir, diese taonga für mich zu behalten, ob sie nun begehrenswert (rawe) oder unangenehm (kino) sind. Ich muß sie Ihnen geben, denn sie sind ein hau des taonga, das Sie mir gegeben haben. Wenn ich dieses zweite taonga für mich

Gegengabe ist. Mauss könnte mit dieser Hervorhebung aber auch implizit auf den Charakter der Reziprozitätsnorm als Bedingung der Möglichkeit von Tausch und damit Soziabilität rekurrieren. Ohne das "Wie du mir, so ich dir" als vorgängige Norm wäre niemals eine Gabe gegeben worden.

Wie ich bereits weiter oben erwähnte, will Mauss, ausgehend von Durkheims Bestimmung der sozialen und moralischen Tatsache, die Wechselbeziehung des (individuell-) Psychischen ("gelebte Erfahrung") und des (kollektiv-) Sozialen ausleuchten. Lévi-Strauss kommentiert dieses Bestreben recht treffend: »Wir können niemals sicher sein, den Sinn und die Funktion einer Institution getroffen zu haben, wenn wir nicht imstande sind, ihre Einwirkung auf ein individuelles Bewußtsein wieder zu beleben. Da diese Einwirkung ein integrierender Bestandteil der Institution ist, muß jede Interpretation die Objektivität der historischen oder vergleichenden Analyse mit der Subjektivität der gelebten Erfahrung zur Koinzidenz bringen.« (1950: 21) Eine hervorragende neuere Darstellung und Diskussion von Mauss' Auseinandersetzung mit dem Gabentausch liefert Godelier 1996.

<sup>81</sup> Sein Mana. Dieses ist bei den Maori eine Subsumierung aller magischen, religiösen, geistigen Kraft.

behalten würde, könnte mir Böses daraus entstehen, ganz bestimmt, sogar der Tod. So ist das mit dem *hau*, dem hau des persönlichen Eigentums, dem *hau* der *taonga*, dem *hau* des Waldes. *Kati ena* (genug davon).« (nach Ibid.: 32f.)

Mauss interpretiert diese Passage folgendermaßen: was Tamati Ranapiri ausdrücken wollte, ist die Tatsache, daß die Taonga, wie alles persönliche Eigentum, eine geistige Kraft enthalten: das Hau. Die gegebene Sache wird demnach erwidert, weil die Macht des Hau den Empfänger dazu zwingt, die Gabe könnte ihn sonst zerstören.

»So interpretiert wird der Gedanke nicht nur klar, sondern er erscheint auch als einer der Leitgedanken des Maori-Rechts. Das was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger, so wie er durch sie, als ihr Eigentümer, Macht über den Dieb hat. Denn das taonga ist vom hau seines Waldes, seines Ackerlandes, seines Heimatbodens beseelt, und das hau verfolgt jeden, der es innehat.« (Ibid.: 33f.)

Die Gabe schafft Verpflichtung, Verpflichtung ist Bindung, eine Bindung die für Mauss einen doppelten Charakter hat: Zum einen ist diese Bindung rechtlicher Natur, ein Quasi-Vertrag. Doch zum anderen ist für Mauss »eine Seelen-Bindung …, denn die Sache selbst hat eine Seele, ist Seele. Woraus folgt, daß jemand etwas geben soviel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben« (Ibid.: 35; Hervorh. von mir). Mauss fährt fort:

»Es ist vollkommen logisch, daß man in einem solchen Ideensystem dem anderen zurückgeben muß, was in Wirklichkeit ein Teil seiner Natur und Substanz ist; denn etwas von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen annehmen, von seiner Seele; es aufzubewahren wäre gefährlich und tödlich, und zwar nicht allein deshalb, weil es unerlaubt ist, sondern weil diese Sache — die nicht nur moralisch, sondern auch physisch und geistig von der anderen Person kommt, weil dieses Wesen, diese Nahrung, diese beweglichen oder unbeweglichen Güter, diese Riten oder Kommunionen magische und religiöse Macht über den Empfänger haben. Und schließlich ist die gegebene Sache keine leblose Sache. Beseelt, oft individualisiert, hat sie die Neigung, zurückzukehren in das, was Hertz ihre "Ursprungsstätte" nannte, oder für den Clan und den Boden, dem sie entstammt, etwas zu produzieren, das sie ersetzt.« (Ibid.: 35f.)

Es ist in der Tat ein beinahe "magisches" Konzept, welches Mauss hier adaptiert. Trotz aller an seinem Rekurs auf das Hau in der Folgezeit geübten Kritik scheint mir doch, daß Mauss, als er sich dem Mystizismus des eingeborenen Denkens hingab, eine Spur verfolgte, die nicht vernachlässigt werden sollte: das Hau ist als soziale Tatsache, als kollektive Vorstellung im Denken und Fühlen der Eingeborenen wirklich und wirksam. <sup>82</sup> Ich muß nochmals betonen, daß die Gabe schon vom Namen her et-

-

<sup>82</sup> So schreibt Lévi-Strauss: »Stehen wir hier nicht vor einem der (nicht so seltenen) Fälle, wo der Ethnologe sich vom Eingeborenen narren läßt?« Demnach »versucht Mauss in der "Gabe" verbissen, ein Ganzes aus Teilen zu rekonstruieren, und da dies sichtlich unmöglich ist, muß er diesem Gemisch ein zusätzliches Quantum hinzufügen, das ihm die Illusion gibt, seine Rechnung ginge auf. Dieses Quantum ist das hau.« (1950: 31) Marshall Sahlins ist der Ansicht, daß Mauss die Rede des Maori-Weisen schlicht mißverstand. Demnach war der fragliche Text »eine erklärende Anmerkung zur Beschreibung eines sakralen Ritus. Tamati Ranapiri versuchte folglich Best mit diesem Beispiel — so gewöhnlich, daß jeder (oder jeder Maori) in der Lage sein sollte es sofort zu begreifen — klarzumachen, warum bestimmte

was weniger "profanes" ist als die Ware. Sie kann ein Geschenk sein (in dieser Form ist sie uns vertraut, es ist, wie bereits erwähnt, durchaus auch bezogen auf unsere Gesellschaft instruktiv, "geben" von "kaufen/verkaufen" zu scheiden), zuweilen umgeben vom blassen Widerschein einer heiligen Aura, zuweilen tatsächlich heilig: Opfergabe. Ihr wohnt in jedem Fall eine gewisse, schwer bestimmbare Kraft inne; sie ist keinesfalls ein neutrales Ding, jeder beliebige Gegenstand kann, als Gabe dargeboten, von dieser "Macht der Gabe" durchdrungen werden. Selbst wir spüren diese Kraft: der Gegenstand wird ein anderer, wenn wir ihn zum Geschenk erhalten, anstatt ihn zu kaufen, er bindet, ist und bleibt Teil des Gebers oder der Geberin. Damit ist eine Gabe (oder ein Geschenk) nicht einfach das "Gegebene"; zumindest solange nicht, wie man "geben" als neutralen, instrumentellen Akt definiert. Im Gabentausch erzeugen materielle Transaktionen "geistige" Bande, die sozialer Natur sind. Wie Mauss schreibt: die »enge Verquickung von symmetrischen und antithetischen Rechten und Pflichten hört auf, widersprüchlich zu sein, wenn man begreift, daß es sich hier vor allen um eine Verquickung von geistigen Bindungen handelt: zwischen den Dingen, die in gewissem Grad Seele sind, und den Individuen und Gruppen, die einander in gewissem Sinn als Dinge behandeln.« (1925: 39) Es werden also beim Gabentausch Beziehungen zwischen Personen mittels Dingen hergestellt, die im Denken der Eingeborenen (wie es scheint notwendig) Teil der Persönlichkeit der Tauschenden sind. 83

Mauss Ausführungen verweisen auf einen zentralen Aspekt der Gabe, welcher besonders in der neueren Diskussion hervorgehoben wurde (z.B. in Gregory 1982): im Gegensatz zur käuflichen Ware ist sie ein unveräußerliches Gut. "Unveräußerlich" meint hier zweierlei: erstens ist, worauf ich bereits bei der Diskussion der

gejagte Vögel zeremoniell dem Hau des Waldes zurückgegeben werden, dem Ursprung ihres Reichtums.« (1972: 158) Wie das Hau des Waldes seine Fruchtbarkeit, so ist das Hau der Gabe demnach der aus ihr resultierende Ertrag, der an den ursprünglichen Geber zurückerstattet werden muß. Kein Geheimnis also, und kein Geist, das Prinzip, das Tamati Ranapiri uns offenbart, ist nach Sahlins ein sehr einfaches: »Wir haben es mit einer Gesellschaft zu tun, in welcher beim Tausch die Freiheit, auf Kosten anderer Gewinn zu machen, nicht besteht. Hierin liegt die Moral der ökonomischen Fabel des alten Maori.« (Ibid.: 161)

 $<sup>^{83}</sup>$  Der vermeintliche "Positivismus" der Durkheim-Schule bestand in dieser Hinsicht im Minimum einfach nur darin, soziale Phänomene als "Dinge" zu nehmen, die sowohl (für die Menschen) wirklich als auch (gesellschaftlich) wirksam sind. Die sozialen Tatsachen sind für das Individuum als notwendig gesellschaftliches Wesen ebenso unhintergehbar wie die Sprache. In den "Regeln der soziologischen Methode" schreibt Durkheim: Ȇbrigens darf man sich darüber nicht verwundern, da andere Naturerscheinungen in anderer Form dieselbe Eigenschaft zeigen, mittels deren wir die sozialen Phänomene definiert haben. Diese Ähnlichkeit rührt einfach davon her, daß die einen wie die anderen reale Dinge sind. Denn alles, was real ist, hat eine bestimmte Natur, die einen Zwang ausübt, mit dem man rechnen muß und die niemals überwunden wird, auch nicht, wenn man sie neutralisiert. Das ist im Grunde das Wesentliche an dem Begriffe des sozialen Zwangs. Sein Inhalt erschöpft sich darin, daß die kollektiven Handlungs- und Denkweisen eine Realität außerhalb der Individuen besitzen, die sich ihnen jederzeit anpassen müssen. Sie sind Dinge, die eine Eigenexistenz führen. Der Einzelne findet sie vollständig fertig vor und kann nichts dazu tun , daß sie nicht seien oder daß sie anders seien, als sie sind; er muß ihnen Rechnung tragen, und es ist für ihn um so schwerer (wenn auch nicht unmöglich), sie zu ändern, als sie in verschiedenem Grade an der materiellen und moralischen Suprematie teilhaben, welche die Gesellschaft über ihre Glieder besitzt.« (Durkheim 1901: 99f.)

Besitzrechte in Jäger/Sammler-Gesellschaften verwies, die Gabe kein Eigentum in unserem Sinne (absolute Verfügungsmacht über eine Sache). <sup>84</sup> Zweitens ist und bleibt sie notwendig mit der Person des Gebenden verknüpft; was am prägnantesten in Mauss' gerade zitierten Diktum, wonach etwas zu geben heißt, etwas von sich zu geben, zum Ausdruck kommt.

Diese Bindung an die Person des Gebers unterscheidet die Gabe deutlich von der Ware: »Im zeitgenössischen westlichen Denken sehen wir es mehr oder weniger als gegeben, daß Dinge — physikalische Gegenstände und Rechte an ihnen — das natürliche Universum der Waren repräsentieren. Am entgegengesetzten Pol plazieren wir Menschen, die das natürliche Universum der Individuation und Eigenarten repräsentieren.« (Kopytoff 1986: 64) Die strikte Trennung von Personen und Dingen ist nicht nur ein Produkt unserer Gesellschaft; sie ist sogar eine ihrer Fundamentaldichotomien. Um nochmals Marcel Mauss zu bemühen: »Wir leben in einer Gesellschaft, die streng unterscheidet ... zwischen den dinglichen Rechten und den persönlichen Rechten, zwischen Personen und Sachen. Die Unterscheidung ist grundlegend, sie bildet einen Teil unseres Eigentums-, Verkaufs- und Tauschsystems.« (Mauss 1925: 120f.) Dem "primitiven Gemeinwesen", in dem »Geschenke noch obligatorisch sind, Sachen besondere Kräfte besitzen und einen Teil der Person ausmachen« (Ibid.: 139) ist diese Unterscheidung hingegen fremd. Ein Gut (Dinge, Grund und Boden, Arbeitskraft) veräußern zu können, erfordert die "Freiheit", beliebig über Produktionsmittel, die Produkte der eigenen Arbeit, die eigene Person verfügen zu können. Diese Freiheit haben die Menschen in fremden Kulturen in der Regel nicht, sie ist in den meisten Fällen stark eingeschränkt; die Ökonomie in diesen Gesellschaften auf eine bestimmte Weise "reguliert" — wie im einem von Margaret Mead aufgezeichneten Arapesh-Aphorismus paradigmatisch zum Ausdruck kommt: »Deine eigene Mutter, deine eigene Schwester, deine eigenen Schweine, deine eigenen Yams, die du aufgestapelt hast, darfst du nicht essen. Die Mütter anderer Leute, die Schwestern anderer Leute, die Yams anderer Leute, die sie aufgestapelt haben, das darfst du essen.« (nach Lévi-Strauss 1967: 75) Die "primitiven Ökonomien" gründen dergestalt in einem komplizierten und unhintergehbaren Geflecht wechselseitiger Ansprüche und Verpflichtungen, die im Gabentausch zum Ausdruck kommen.

## **ZWANG UND TABU**

Der Gabentausch ist eine hochgradig normative Angelegenheit. Typischerweise ist vorgeschrieben, was wem wann zu geben ist, und in welcher Form und zu welchem Zeitpunkt die Erwiderung zu erfolgen hat. Dies gilt für alle seine Ausprägungen

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Ich muß auch bei dieser idealtypischen Kontrastierung darauf verweisen, daß die Rede von "unveräußerlichen" Dingen nur bezogen auf unseren Eigentumsbegriff Sinn macht. In den "primitiven" Gesellschaften dürfte man es mit einem relativ weitgespannten Kontinuum der Unveräußerlichkeit zu tun haben.

gleichermaßen. Die Menschen sind verpflichtet, zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Steine Und so kann es nicht verwundern, daß für einige Autoren der hauptsächliche Garant für die Erfüllung dieser Verpflichtungen direkter oder indirekter Zwang ist. Bronislaw Malinowski (dem man gewiß nicht vorwerfen kann, vom Mystizismus der Eingeborenen infiziert zu sein) stellt in seiner Abhandlung "Crime and Custom in Savage Society" ebenfalls die Frage, warum Verhaltensnormen in primitiven Gesellschaften eingehalten werden, wo doch ihre Befolgung mit strengen und lästigen Pflichten verbunden ist. Da die ethnographische Beobachtung (ihn) zu der Einsicht führte, daß "der Eingeborene" sich diesen Pflichten allzu oft nach Möglichkeit entzieht, können wir, so Malinowski, nicht annehmen, daß jener derartigen Regelsystemen "spontan" und "sklavisch" allein aus Ehrfurcht vor der Tradition folge. Er unterwirft sich vielmehr seinen Pflichten, weil er dazu genötigt ist — Zwang wird auf ihn von denjenigen ausgeübt, die etwas von ihm zu erhalten haben, wie er wiederum Druck auf diejenigen ausübt, die ihm verpflichtet sind. Dieses wechselseitige Verhältnis ist der Kernpunkt von Malinowskis Theorie: <sup>86</sup>

»Der soziale Zwang, die Achtung für die wirklichen Rechte und Ansprüche anderer sind im Denken und im Verhalten der Eingeborenen immer deutlich vorhanden. [...] Er ist auch uner-

 $<sup>^{85}</sup>$  Der Kontrast zwischen "uns" und "ihnen" wird nochmals deutlich in Polanyis folgender Nachzeichnung von Meads Beschreibung des Lebens der Arapesh: »Der typische Arapesch-Mann wohnt zumindest einen Teil seiner Zeit (denn jeder Mann wohnt in zwei oder mehr Dörfern, sowie in den Gartenhütten, Hütten in der Nähe des Jagdbusches und in Hütten bei seiner Sagopalme) auf Boden, der ihm nicht gehört. Um das Haus befinden sich Schweine, die von seiner Frau gefüttert werden, die aber einem ihrer oder seiner Verwandten gehören. Neben dem Haus stehen Kokos- und Betelpalmen, die wiederum anderen Personen gehören und deren Früchte er niemals ohne die Erlaubnis des Besitzers oder einer Person berühren wird, dem vom Besitzer das Verfügungsrecht über die Früchte eingeräumt worden ist. Zumindest für einen Teil seiner Jagdzeit geht er auf das Buschland seines Schwagers oder Neffen jagen, in der restlichen Zeit schließen sich andere ihm auf seinem Buschland an, sofern er eines besitzt. Er gewinnt sein Sago in den Sagobeständen von anderen ebenso wie in den eigenen. Von seiner persönlichen Habe in seinem Haus sind alle Gegenstände von einigem Wert, etwa große Gefäße, schön geschnitzte Teller, gute Speere, bereits seinen Söhnen übertragen worden, obwohl sie noch Kleinkinder sind. Seine eigenen Schweine befinden sich fernab in anderen Dörfern; seine Palmen sind drei Meilen in der einen Richtung und zwei Meilen in der anderen Richtung verstreut, seine Sagopalmen sind noch weiter verstreut, und seine Gartenbeete befinden sich da und dort, meist aber auf dem Boden anderer. Wenn sich auf dem Räuchergestell über seinem Feuer Fleisch befindet, dann ist es entweder Fleisch, das von einem anderen erbeutet wurde, einem Bruder, einem Schwager einem Neffen etc., und ihm übergeben wurde: in diesem Fall dürfen er und seine Familie es verzehren; oder es handelt sich um Fleisch, das er selbst erbeutet hat und das er nun räuchert, um es jemandem anderen zu schenken, denn die eigene Beute zu verzehren, und sei es nur ein kleiner Vogel, ist ein Verbrechen, das nur moralisch verkommene Personen ... begehen würden. Auch wenn das Haus, in dem er sich befindet, nominell ihm gehört, so wurde es zumindest teilweise aus den Pfosten und Planken von anderen Leuten gehörenden Häusern errichtet, die auseinandergenommen oder zeitweilig verlassen wurden und von denen er sich das Holz ausgeborgt hat. Er wird die Dachbalken, wen sie zu lang sind, nicht zuschneiden, damit sie auf sein Haus passen, denn sie könnten später für das Haus eines anderen benötigt werden, das eine andere Form oder Größe hat.« (1957a: 157f., vgl. auch Mead 1937a)

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Die Argumentation Malinowskis — der nichts von einer Bindung des Einzelnen an die moralische Autorität der Gruppe oder der geheiligten Autorität des kollektiven Bewußtseins wissen will — zielt auf Durkheim. Konformität wird demnach nicht gewährleistet durch »eine bloße psychologische Kraft, sondern durch einen genau bestimmbaren sozialen Mechanismus.« (Malinowski zit. nach Gouldner 1973: 94)

läßlich für das reibungslose Funktionieren ihrer Institutionen. [...] Jeder, der weiß, wie gut und bereitwillig sie die Arbeit in ihren gewohnten Tätigkeiten verrichten, wird die Funktion und die Notwendigkeit des Zwangs erkennen, der aus der Überzeugung der Eingeborenen resultiert, ein anderer habe Anspruch auf ihre Arbeit.« (Malinowski 1926: 138)

Die Verpflichtung den anderen gegenüber ist nach Malinowski sogar der wichtigste Anreiz zur Arbeit, was ihm auch sofort den utilitaristischen Wert der wechselseitigen Verpflichtung und des Zwangs erklärt. <sup>87</sup> — Man kann es also knapp fassen: ohne Zwang würde nichts getauscht. Malinowski zufolge haben die Eingeborenen zudem eine klare Vorstellung von den Folgen verweigerten Tauschs:

»Ein Mann, der sich in seinen wirtschaftlichen Handlungen hartnäckig den Rechtsnormen entziehen würde, sähe sich sehr schnell außerhalb der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung gestellt — und er weiß das. [...] Der ehrbare Bürger muß seinen Verpflichtungen nachkommen, und dies nicht, weil er irgendeinem Instinkt, irgendeinem intuitiven Impuls oder einem mysteriösen "Gruppengefühl" unterworfen ist, sondern kraft des detaillierten und entwickelten Funktionierens eines Systems, in dem jede Handlung ihren bestimmten Platz hat und ohne Ausnahme ausgeführt werden muß. Obwohl kein Eingeborener, und sei er auch noch so intelligent, diese Sachlage in allgemeine abstrakte Begriffe fassen oder sie als soziologische Theorie vortragen könnte, ist sich ein jeder der Existenz jenes Systems völlig bewußt und kann in jedem Fall die aus einer Handlung resultierenden Konsequenzen vorhersehen.« (Ibid.: 144f.)

Die Menschen geben demnach unter dem Zwang der Verpflichtung, mit einem sehr wachsamen Blick für die Angemessenheit der Gaben und Gegengaben, und sie kalkulieren durchaus die (zu hohen) Risiken der Nichtbefolgung der gesellschaftlichen Normen. <sup>88</sup> Dieses Bild scheint mir aber ein wenig zu grob und nach unseren Maßstäben gezeichnet, um wirklich zu überzeugen. <sup>89</sup> Um das Spannungsfeld, in welchem

<sup>87 »</sup>Man muß wohl kaum hinzufügen, daß es außer dem Zwang gegenseitiger Verpflichtungen noch andere treibende Motive gibt, die die Fischer ihre Aufgabe erfüllen lassen. Die Nützlichkeit des Tuns, das Streben nach frischer, ausgezeichneter Nahrung und vielleicht am stärksten der Reiz dessen, was für die Eingeborenen ein äußerst faszinierender Sport ist — all das bewegt sie offensichtlicher, bewußter und effektiver als das, was wir als rechtliche Verpflichtung beschrieben haben.« (Ibid.) Dennoch ist das Bewußtsein um den Zwang nach Malinowski stets präsent.

Im übrigen empfinden die Eingeborenen nach Malinowski geradezu Abscheu Veränderungen und (sozialer oder ökonomischer) Dynamik gegenüber: »Die soziale Hauptkraft, die das gesamte Stammesleben beherrscht, könnte als Beharrungsvermögen der Bräuche, als Liebe zur Gleichförmigkeit des Verhaltens, beschrieben werden. Der große Moralphilosoph [gemeint ist Kant] irrte, als er seinen kategorischen Imperativ formulierte, der den Menschen als eine grundlegende Maxime ihres Verhaltens dienen sollte. Indem er uns riet, so zu handeln, daß unser Verhalten als Norm für ein allgemeines Gesetz genommen werden könnte, kehrte er den natürlichen Zustand der Dinge um. Das wirkliche Gesetz, das das Verhalten der Menschen bestimmt, lautet: "Was jeder andere auch tut, was als allgemeine Verhaltensnorm erscheint, das ist richtig, moralisch und geboten. Laß mich über den Zaun schauen und sehen, was mein Nachbar tut, und es als Regel für mein Verhalten nehmen". So handelt jeder 'Mann auf der Straße' in unserer Gesellschaft, so haben die durchschnittlichen Mitglieder jeder Gesellschaft in der Vergangenheit immer gehandelt, und so handelt der Wilde von Heute; und je niedriger der Stand seiner kulturellen Entwicklung, desto mehr wird er für gute Sitten, Anstand und Form eifern und desto unverständlicher und abstoßender wird ihm der nonkonformistische Standpunkt vorkommen.« (Ibid.: 363f)

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> Zu allem Überfluß sind Malinowskis Beschreibungen bei genauerer Betrachtung recht widersprüchlich. Malinowskis "Funktionalismus" ist häufig lediglich ein kruder Utilitarismus, d.h. alle kulturellen Praktiken zielen auf einen materiellen Endzweck. Seine Argumentation ist verwandt mit derjenigen

die im Tausch gründende menschliche Kultur (vermeintlich) situiert ist, aus einer anderen Perspektive etwas differenzierter zu illustrieren, bemühe ich erneut Pierre Clastres' bereits im 1. Kapitel zitierte Guayaki-Monographie. <sup>90</sup> Das Szenario ist vertraut: der Jäger hat seine Beute an seine Frau abzugeben, die sie zubereitet und anschließend verteilt, er wird nichts von "seinem" Fleisch, sondern nur das der anderen verspeisen. Er ist somit auf ewig vom Produkt seiner Tätigkeit abgeschnitten (diesem aber natürlich nicht in dem Sinne entfremdet wie Marx' Lohnarbeiter). Der Jäger fügt sich offensichtlich ohne Murren in diese seine Pflicht — das ist die Tagseite der Gesellschaft, Tausch und wechselseitige Abhängigkeit. Nachts singen die Männer, halb träumen sie:

»Fast übergangslos ist die Nacht über den Wald herabgesunken, und die Masse der großen Bäume scheint näherzurücken. Und mit der Dunkelheit bricht auch die Stille herein. [...] Man könnte meinen, daß auch die Männer schlafen, die neben ihrem Feuer sitzen und stumm und regungslos Wache halten. Aber sie schlafen nicht, und in ihrem nachdenklichen Blick, von der Dunkelheit ringsum gefesselt, liegt verträumte Aufmerksamkeit. Denn die Männer halten sich bereit, diesen Abend zu singen [...] Bald erhebt sich eine Stimme, kaum wahrnehmbar zunächst, so tief kommt sie von innen, ein behutsames Murmeln, das noch nichts artikuliert, sich geduldig der Suche nach einem treffenden Ton und einer treffenden Rede widmet. Doch allmählich schwillt sie an, der Sänger ist sich seiner nun sicher, und plötzlich bricht sein Gesang frei und gespannt, laut schallend empor. Angespornt gesellt sich eine zweite Stimme zur ersten, dann noch eine, sie schleudern hastige Worte, wie Antworten auf Fragen, denen sie stets zuvorkommen würden. Jetzt singen alle Männer. Immer noch sitzen sie reglos, mit etwas verlorenem Blick; sie singen alle zusammen, aber jeder singt sein eigenes Lied. Sie sind Herren der Nacht, und jeder will darin Herr über sich selbst sein.« (Clastres 1974: 99f.)

Alle singen zusammen, aber jeder für sich. Die Jäger berauschen sich an ihrem Gesang, in dem sie sich selbst loben: ihre Erfolge, ihre Heldentaten bei der Jagd. »Und oftmals, wie um herauszustreichen, wie sehr sein Ruhm außer Frage steht, beendet er seinen Satz mit einem kräftigen Cho, cho, cho: "Ich, ich, ich".« (Ibid.: 110) Im Rausch des Gesangs verändern sich die Worte, sie sind entstellt, für den Ethnologen nicht mehr verständlich. Zwei Gegensätze spiegeln sich nach Clastres in diesem Ge-

Thurnwalds, der als erster im Prinzip der Gegenseitigkeit die Grundlage rechtlicher Institutionen sah. Thurnwald schreibt: »Das Verlangen nach "billigen" Gegenleistungen durchzieht das gesamte Rechtsleben.« und fährt fort: »Nicht die Furcht vor einer Strafe ist es, welche etwa die Gegenseitigkeit aufrechterhält, sondern das Gefühl, im eigenen Interesse zu handeln. Die unter den Mitgliedern einer Gesellungseinheit herrschende Forderung der einen Persönlichkeit gegenüber der anderen trägt den Zusammenschluß [...] Dieses Prinzip wendet sich gegen den, der sich nicht an diese gerechte Entgeltung hält, und auf ihr ist andererseits, im positiven Sinn, das gesamte Obligationenrecht aufgebaut. Es beherrscht das Zusammenleben der Menschen aller Zeiten und Kulturen.« (1936: 97) Das klingt allerdings wesentlich differenzierter als Malinowskis Formulierung: »Nehmen wir den wirklichen Wilden, darauf bedacht, seinen Pflichten auszuweichen, prahlerisch und großtuerisch, wenn er sie erfüllt hat, und vergleichen wir ihn mit dem angeblichen Mustereingeborenen des Anthropologen, der sklavisch dem Brauch folgt und automatisch jeder Regel gehorcht. Es besteht nicht die entfernteste Ähnlichkeit zwischen den Lehren der Anthropologie auf diesem Gebiet und der Wirklichkeit des Lebens der Eingeborenen.« (1926: 139)

 $<sup>^{90}</sup>$  Allerdings nicht weil uns diese Indianer eine bestimmte "Wahrheit" besonders deutlich vor Augen führten, sondern weil der Ethnologe sie so hervorragend stilisiert.

sang: <sup>91</sup> ganz offensichtlich derjenige zwischen Männern und Frauen — ebenso scharf, wie bei den Aché das männliche vom weiblichen Universum getrennt ist, unterscheidet sich auch der männliche vom weiblichen Gesang <sup>92</sup> — im Verborgenen jedoch, und für Clastres bedeutsamer, der Gegensatz zwischen Mann und Mann, Jäger und Jäger. Sie teilen die Frauen wie die Jagdbeute. Aufgrund der demographischen Situation sind polyandrische Ehen sehr häufig. »Im einen Fall sieht sich der Mann radikal vom Produkt seiner Jagd getrennt, da er es nicht konsumieren darf, im anderen Fall ist er niemals vollständig ein Gatte, sondern bestenfalls ein halber Gatte.« (Ibid.: 117f.)

Für Clastres, der an Lévi-Strauss' Auffassung anknüpft, wonach der Tausch der Güter, der Tausch der Frauen (Heirat) und schließlich der Tausch der Wörter (als Nachrichten) gleichwertig und auf einen gemeinsamen Nenner zurückzuführen sind, 33 verhält sich das Wild zum Jäger wie die Frau zum Gatten, das Wort zum Mann. Im Gesang der Männer kommt somit, ausgesprochen-unausgesprochen, der (unbewußte) Widerstand gegen den Tausch zum Ausdruck: »In ihrem Gesang drücken die Männer sowohl das ungedachte Wissen um ihr Schicksal als Jäger und Gatten wie den Protest gegen diese Schicksal aus.« (Ibid.: 119)94 Auf der für den Bestand der Gesellschaft ungefährlicheren Ebene des Gesangs praktizieren die Jäger das, dessen sie sich ansonsten enthalten müssen. Sie verweigern symbolisch den Tausch, verneinen ihn in ihrem individuellem Lobgesang: "Ich, ich, ich!". Infolgedessen nimmt für Clastres »der Gesang der Jäger eine umgekehrt symmetrische Position zu der des Nahrungstabus und der Polyandrie ein, und er zeigt, durch seine Form, wie durch seinen Inhalt, daß die Männer sie als Jäger und Gatten verleugnen möchten.« (Ibid.) Nur der Jäger selbst lauscht seinem Gesang, nur ihm gilt seine Botschaft, keinem sonst. Die Sprache, ihrer Kommunikationsfunktion beraubt, wird sozial absurd. »Gefangene eines Tauschs, der sie nur als Elemente eines Systems be-

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> Der Gesang selbst hängt einzig von der Stimmung des Jägers ab und ist eine persönliche Improvisation.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Letzterer ist stets eine Klage, ein Weinen fast. Er begleitet die rituellen Zeremonien, und er handelt stets von Krankheit, Gewalt (der Weißen) und Tod — er ist niemals fröhlich. Die Frauen singen bei Tage, zumeist im Chor.

 $<sup>^{93}</sup>$ Ich gehe im folgenden Kapitel ausführlich auf diesen Ansatz ein.

<sup>94</sup> Für die Guayaki besteht allerdings eine durchaus bedeutsame Differenz zwischen beiden Formen des Teilens. »Wir müssen nämlich betonen, daß von den Indianern die Pflicht, das Wild herzugeben, keinesfalls als solche erfahren wird, während die Pflicht, die Gattin zu teilen, als Entäußerung empfunden wird.« (Ibid.: 118) Damit widersprechen die Guayaki in gewissem Sinn dem Ethnologen, der diese Beobachtungen machte. Denn Clastres sieht in diesem "Teilen" der Frauen ein Element der Gegenseitigkeit: »Hier bestimmt sich die strukturale Beziehung des Mannes zum Wesen der Gruppe, d.h. zum Tausch. In der Tat verweisen das Geschenk des Wildes und die Teilung der Gattinnen jeweils auf zwei der drei Hauptpfeiler, auf denen das Gebäude der Kultur ruht: der Tausch der Güter und der Tausch der Frauen.« (Ibid.: 119) Doch das Unbehagen, welches die Aché-Männer angesichts der Polyandrie verspüren, spiegelt gerade den Mangel an Gegenseitigkeit wider, den ihre demographische Situation erzeugt: Ich gebe meine Schwester und erhalte eine halbe Gattin. Der Tod des Nebengatten wird mit unverhohlener Befriedigung zur Kenntnis genommen: »"Ich bin zufrieden", sagte er, "jetzt bin ich der einzige Mann meiner Frau".« (Ibid.: 115)

stimmt, sehnen sich die Guayaki danach, sich seinen Forderungen zu entziehen, doch ohne es auf der Ebene ablehnen zu können, wo sie es erfüllen und ihm unterliegen.« (Ibid.: 120) In der Einsamkeit seines nächtlichen Gesangs träumt der Guayaki-Jäger demnach singend einen Traum: nicht dem Gesetzen des Tauschs unterworfen zu sein, die Güter und die Frauen ebenso bei sich behalten zu können wie die nur für sich selbst bestimmten Worte seines Gesangs — der etwas zeigt, was die Guayaki vielleicht nicht sagen, vielleicht noch nicht einmal denken dürfen.

Wenn Gesellschaft im Tausch gründet, so gründet sie zwangsläufig in einem doppelten Verzicht. Erstens einem Verzicht darauf, sich die Dinge des anderen gewaltsam anzueignen und zweitens einem Verzicht auf die Dinge, die ich dem anderen gebe bzw. zu geben habe — um einer aufgeschobenen, gesicherten Befriedigung des eigenen Begehrens willen. Moderner formuliert: der soziale Prozeß zielt unter diesem Blickwinkel darauf ab, eine ungesicherte individuelle Maximierung durch eine gesicherte kollektive Maximierung zu ersetzen. Aber auch wenn der Tausch dem Menschen all die Vorzüge des Lebens mit den anderen beschert, und jeder letztlich ebensoviel erhält, wie er gab, wird der notwendig zu leistende Verzicht unter Umständen allzu oft als schmerzlich empfunden. <sup>95</sup> Claude Lévi-Strauss schreibt in der Schlußpassage der "Elementaren Strukturen der Verwandtschaft":

»Bis heute hat die Menschheit davon geträumt, jenen flüchtigen Augenblick zu fassen und festzuhalten, da es erlaubt war zu glauben, man könne das Gesetz des Tauschs überlisten, man könne gewinnen ohne zu verlieren, genießen ohne zu teilen. An beiden Enden der Welt und an beiden Enden der Zeit entsprechen einander der sumerische Mythos vom goldenen Zeitalter und der Mythos der Andamanen vom zukünftigen Leben: für den einen ist das Ende des ursprünglichen Glücks der Zeitpunkt, da die Verwirrung der Sprachen die Wörter zur Sache aller machte; der andere beschreibt die Glückseligkeit des Jenseits als einen Himmel, in dem die Frauen nicht mehr ausgetauscht werden, d.h. er verweist die dem gesellschaftlichen Menschen auf ewig versagten Freuden einer Welt, in der man unter sich leben könnte, in eine gleichermaßen unerreichbare Vergangenheit oder Zukunft.« (1967: 663)

Den Gesetzen des Tauschs entrinnen, etwas behalten, frei darüber verfügen zu können — sich tausch-los selbst genügen: Freiheit als Abwesenheit von Verpflichtung, von Abhängigkeit. Frei zu geben, wem ich will, frei zu nehmen, von wem ich will — und was ich will. Diese Freiheit besitzen die Menschen, zumindest in der "primitiven" Gesellschaft, nicht. Scheinbar gefangen in der unauflösbaren Diskrepanz zwischen ihren Begierden und den gesellschaftlichen Anforderungen bleibt den Guayaki nichts anderes als ihr Gesang. Aber warum sollten sie sich damit begnügen?

Um diese Frage zu beantworten, muß man zunächst einen Blick auf das Selbstverständnis des Guayaki-Mannes als Jäger werfen. Wie gesehen, geht es im Gesang der Männer vor allem darum, sich als großer Jäger zu präsentieren. Die Jagd

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> Freuds "Realitätsprinzip" (Verzicht auf spontane Bedürfnisbefriedigung zugunsten einer langfristig gesicherten) ist in seiner institutionalisierten Form Sinnbild der elementaren Rationalität des gesellschaftlichen Lebens, welches dem Zufall und der Willkür Ordnung und Berechenbarkeit entgegenstellt, und es scheint unter diesem Blickwinkel tatsächlich gut geeignet, das "Wesen" des Tauschs zu beschreiben.

ist bei diesen Indianern fraglos normativ und motivational überdeterminiert, sie »ist ein fortwährendes Abenteuer, manchmal gefährlich, doch immer begeisternd.« (Clastres 1972: 186) Und jeder will ein großer Jäger sein. »Bareka, jagen, das ist ihre Aufgabe, mit der sie sich identifizieren und auf die sie sich strikt beschränken. Ein Mann kann sich nichts anderes vorstellen, als Jäger zu sein, und man könnte nicht gleichzeitig ein Mann und kein Jäger sein. Der ganze symbolhafte Raum der Männlichkeit entfaltet sich im jyrvö, im Pfeile schießen [...] Jäger sein oder nicht sein. Sie haben keine Wahl.« (Ibid.: 184f.) Pane zu werden, dauerhaft Pech bei der Jagd zu haben, ist die größte Furcht der Guayaki-Männer. »Um ein bretete [ein Jäger] zu sein, muß man kräftig, geschickt und beweglich sein; man muß einen Zustand erreichen, in dem Körper und Geist sich wohl fühlen, ihrer selbst sicher sind: das ist paña. Paña: pane-iä, das Gegenteil von pane. Und pane ist das wohl, was einem Mann am meisten Angst einjagt.« (Ibid.) Der Mann der kein Jäger ist, ist kein Mann. Schlimmer noch: »Wenn ich pane bin, was für eine Gegenleistung könnte ich anbieten, mit welchem Wild kann ich die Gabe wieder ausgleichen? Man kann nicht nehmen ohne zu geben, man kann nicht gleichzeitig pane sein und das Gesetz der Gegenseitigkeit einhalten. Schließlich werden die Gefährten es leid, immer nur zu geben, ohne je etwas dafür zu bekommen.« (Ibid.: 187) Doch pane wird der Mann nicht ohne Grund, es ist die Folge der schwersten vorstellbaren Verfehlung, nämlich

»wenn ein Jäger den Tausch verweigerte, d.h. von seinem eigenen Wild äße: eine so verhängnisvolle Tat, daß es keinem auch nur momentan in den Sinn käme, derart mit dem Feuer zu spielen. Mit jedem Versuch, etwas für sich zu behalten, handelte man sich nur die völlige und endgültige Trennung von der Welt der Tiere ein [...] Wer nicht seine Beziehung zur Nahrung mit seiner Beziehung zu den Gefährten in Einklang bringen will, riskiert ganz einfach, von der Welt der Natur abgeschnitten und schließlich ausgestoßen zu werden — ebenso, wie man selbst das soziale Universum verlassen hat, indem man sich der Teilung der Güter entzogen hat.« (Ibid.: 188)

Der Traum von Freiheit, Bindungslosigkeit, ist nicht mit den Gesetzen des Tauschs, die diejenigen der Gesellschaft sind, vereinbar. Genau, wie die Menschen gezwungen sind, zu nehmen, müssen sie geben, ob sie wollen oder nicht. In einer auf wechselseitigem Verzicht und Tausch beruhenden Kultur darf ich mitnichten frei entscheiden können, wem ich gebe oder von wem ich nehme; dies würde das soziale Band an sich in Frage stellen.

Unter Bezugnahme auf Adam Smith könnte man angesichts dieser restriktiven Regulierung der Güterdistribution vermuten, den Menschen müsse so lange die "rationale" Verfolgung ihres ökonomischen Eigeninteresse verwehrt werden, bis die Institution des Marktes dieses in den Dienst der gesellschaftlichen Integration stellt. Folgt man Clastres, so heißt im Universum des von präskriptiven Normen regulier-

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Die Negation des Tauschs könnte im scheinbar individuellen Gesang der Indianer bereits institutionalisiert sein. Zwar kommt es gar nicht in Frage, den Tausch zu verweigern, aber es ist zumindest vorstellbar, daß seine Verweigerung inszeniert, "repräsentiert" (im Sinne von vorstellen/darstellen) wird, um sie zu bannen. Der Gesang der Jäger wäre somit nicht allein Ventil für unterdrücktes Streben, er brächte zugleich dessen Unmöglichkeit zum Ausdruck.

ten Gabentauschs Verweigerung tatsächlich Tod. Die Bedrohung des Zerfalls ist demnach allerdings auf einer viel weniger dramatischen Ebene angesiedelt als der Krieg von Bruder gegen Bruder. Es ist im Gegenteil die stets präsente Möglichkeit eines eher passiven Aktes, einer Geste der Verweigerung um der eigenen direkten und unmittelbaren Befriedigung willen, welche die Gesellschaft bedroht. Es bedarf dazu keines Wolfes im Menschen. Allein aufgrund der (potentiellen) Negation des Tauschs bedroht jegliches Streben nach Selbstgenügsamkeit die "primitive" Gesellschaft, da "Autonomie" (nicht allein dort) in einem gewichtigen Sinn nur gegen die anderen gedacht werden kann. Muß aus diesem Grund ein mächtiges, unbedingtes Tabu die potentielle Verweigerung des Tauschs verhindern?

#### DAS SOZIALE BAND

Man könnte Clastres' Analyse durchaus auf folgende funktionalistische Argumentation hin zuspitzen: Der Guayaki fürchtet sich vor den Folgen der Tabuverletzung (äße er von seiner Jagdbeute, wäre er pane, könnte kein Wild mehr erbeuten), deshalb gibt er, und indem er gibt, perpetuiert er das soziale Band zwischen ihm und seinen Gefährten. Letzteres wäre ihm nicht bewußt. 97 Ich halte es aber für einigermaßen unglaubwürdig, daß er allein der Angst vor den von ihm selbst angegebenen Folgen "undenkbarer" Handlungen folgt — und hier komme ich zum entscheidenden Punkt: Dem Indianer dürfte der soziale "Wert" und der symbolische Charakter des Tauschs wesentlich bewußter sein, als wir gemeinhin glauben möchten, auch wenn er dieses Bewußtsein nicht in unseren Termini zum Ausdruck bringt. Wenn Clastres schreibt: »Was uns die Gesänge der Guayaki-Indianer letztlich in Erinnerung rufen, ist die Erkenntnis, daß man nicht auf allen Ebenen gewinnen kann, daß man die Regeln des sozialen Lebens nicht mißachten kann und daß die Faszination, nicht mehr an ihm teilzunehmen, zu einer großen Illusion führt« (1972: 121), kann es ebensogut ihre Einsicht sein, nicht allein diejenige des Ethnologen. Und die Furcht vor den Folgen einer Normverletzung schließt die Einsicht in den sozialen Wert der Norm nicht prinzipiell aus; auch wenn letztere vorhanden ist, sind unbedingte moralische Regeln ein probateres Mittel, den sozialen Zusammenhalt sicherzustellen. Sie könnten tatsächlich eine Art Gesellschaftsvertrag sein: "rationale Selbstbindung" gegen antizipierte eigene Irrationalität.

Das Konzept der rationalen Selbstbindung stammt von Jon Elster, der schreibt: »Selbstbindung ist ein vorrangiger Weg, das Problem der Willensschwäche zu lösen, die entscheidende Technik, Rationalität durch indirekte Mittel zu erlan-

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Eine treffende Skizze der derartigen funktionalistischen Argumenten zugrundeliegenden »impliziten regulativen Idee« liefert Jon Elster: »Wenn man zeigen kann, daß ein gegebenes Verhaltensmuster nichtintendierte, unerkannte und vorteilhafte Wirkungen hat, dann hat man ebenfalls erklärt, warum es existiert und Bestand hat.« (1979: 60) Der Funktionalismus verdoppelt (wie z.B. auch die Psychoanalyse) in gewissem Sinne die Realität: der Handelnde tut nicht das, was er eigentlich zu tun glaubt, und die von ihm selbst angegeben Ziele seiner Handlung sind ganz andere als die tatsächlichen Ziele, die er sozusagen "implizit" verfolgt.

gen.« (1979: 68) Elster bemüht zur Illustrierung die bekannte Episode von Odysseus und den Sirenen:  $^{98}$ 

»... doch bindet mich fest, damit ich kein Glied zu rühren vermöge ... Fleh ich aber euch an und befehle die Seile zu lösen: Eilend fesselt mich dann mit mehreren Banden noch stärker!« als Beispiel für eine Selbstbindung im wahrsten Sinn des Wortes: »Odysseus war nicht gänzlich rational, denn ein rationales Wesen hätte nicht zu diesem Mittel greifen müssen; er war aber auch nicht einfach der passive und irrationale Spielball seiner wechselnden Wünsche und Bedürfnisse, denn er konnte mit indirekten Mitteln sein Ziel erreichen, das eine rationale Person auf direkte Art und Weise realisiert hätte. Sein Dilemma — schwach zu sein und davon zu wissen — verweist auf die Notwendigkeit, einer Theorie unvollständiger Rationalität, die von Philosophen und Sozialwissenschaftlern fast gänzlich vernachlässigt worden ist.« (Ibid.: 67) »Um das spezifisch Menschliche vollständig zu charakterisieren, bedarf es wenigstens dreier Merkmale. Der Mensch kann rational sein, in dem Sinne, daß er bewußt auf jetzige Gratifikation zugunsten zukünftiger verzichtet. Der Mensch ist oft nicht rational und zeigt statt dessen Willensschwäche. Auch wenn der Mensch nicht rational ist, weiß er, daß er irrational ist, und kann sich selbst binden, um sich vor der Irrationalität schützen. Diese zweitbeste oder unvollständige Rationalität beachtet sowohl die Vernunft wie die Leidenschaft.« (Ibid: 140)

Zwei zentrale Fragen stellen sich an dieser Stelle: in welchem Sinne liegen erstens Verzicht und Gabentausch im "Interesse" der Tauschenden und inwieweit sind zweitens die Menschen in der Lage, dies zu erkennen? <sup>99</sup> Ich verweile bei den Jägern und Sammlern. Auf einer ersten Ebene hat das Teilen der Jagdbeute zweifellos einen utilitaristischen Aspekt; der Tausch ist nützlich (auch wenn er auf lange Sicht ein ökonomisches Nullsummenspiel sein mag): Ausgewogenheit via Abhängigkeit. Die Konvention sichert der Gruppe eine ausgeglichene Ernährung, da jedes Mitglied nahezu

<sup>98</sup> Der Akt der Selbstbindung kann entweder auf eine Änderung in der realisierbaren Menge von Möglichkeiten gerichtet sein oder auf eine Änderung im "Mechanismus", der eine dieser Möglichkeiten auswählt. (vgl. lbid: 107) Die zweite wird von Elster als "endogener Präferenzwandel" bezeichnet und soll hier nicht weiter interessieren, obwohl Elsters Argumentation darauf zielt. Sein Ansatz ist letztlich zu trivial, um wirklich produktiv zu sein. Dies allein aufgrund der Tatsache, daß die Theorie der *rational choice* als normative Theorie Ziele und Präferenzen der Menschen nicht reflektiert. »Sie sagt uns, was wir tun müssen, um unsere Ziele so gut wie möglich zu erreichen. Sie sagt uns nicht, was unsere Ziele sein sollten.« (Elster 1986: 1)

 $<sup>^{99}</sup>$  Einen derartigen Akt rationaler Selbstbindung präsentiert überraschenderweise auch Sigmund Freud. Für diesen entsprang das Inzesttabu auch einer ursprünglichen Einsicht der Brüder. Er schreibt in Totem und Tabu: »Die beiden Tabu des Totemismus ... sind psychologisch nicht gleichwertig. Nur das eine, die Schonung des Totemtieres, ruht ganz auf Gefühlsmotiven; der Vater war je beseitigt, in der Realität war nichts mehr gutzumachen. Das andere aber, das Inzestverbot, hatte auch eine starke praktische Begründung. Das sexuelle Bedürfnis einigt die Männer nicht, sondern entzweit sie. Hatten sich die Brüder verbündet, um den Vater zu überwältigen, so war jeder des anderen Nebenbuhler bei den Frauen. Jeder hätte sie wie der Vater alle für sich haben wollen, und im Kampfe aller gegen alle wäre die neue Organisation zugrunde gegangen. Es war kein Überstarker mehr da, der die Rolle des Vaters mit Erfolg hätte aufnehmen können. Somit blieb den Brüdern, wenn sie miteinander leben wollten, nichts übrig, als — vielleicht nach Überwindung schwerer Zwischenfälle — das Inzestverbot aufzurichten.« (1912/13: 427f.) Damit sagt Freud nicht mehr, als daß der einzige Weg, den Urzustand zu überwinden, ein Vertrag (d.h. die Aufrichtung des unbedingt gültigen Tabu) ist, der zwischen den Brüdern geschlossen wird, der Einsicht in den antisozialen Charakter ihrer eigene Begierde folgend. Man sollte das nicht überbewerten, dieser Aspekt wird der Vielschichtigkeit des Freudschen Denkens kaum gerecht, führt aber zu einer interessanten Hypothese: Man kann postulieren, daß Freuds "wissenschaftlicher Mythos" von der Urvatertötung die Emergenz von (sozialer) Ordnung aus (individueller) Handlungsrationalität beschreibt.

die gleiche Portion Fleisch erhält. Existierte die Regel nicht, würden die Familien derjenigen, die Beute machten, schlemmen, während die anderen hungerten. Ein absurdes Bild — zumindest was die "Primitiven" betrifft. Der Nutzenaspekt greift aber noch weiter: »Die Batek selbst wissen um die Bedeutung des Teilens der Nahrung für das Überleben der Gruppe. Sie sind sich sowohl der Unwägbarkeiten der Nahrungsbeschaffung als auch der ständig präsenten Bedrohung, krank zu werden und damit unfähig, für sich selbst zu sorgen, durchaus bewußt.« (Endicott 1988: 120) In Sammler/Jäger-Gesellschaften, wo unvermeidlich mal diese und mal jene Familie bei der täglichen Nahrungsbeschaffung erfolglos ist, ist es zweckmäßig, das Prinzip des Teilens zur fundamentalen Regel zu machen. »Der Anfälligkeit gegenüber Engpässen in der Nahrungsmittelversorgung kann durch die Institutionalisierung andauernden Teilens innerhalb der örtlichen Gemeinschaft begegnet werden. Ich denke, dies ist der beste Weg Tabus zu interpretieren die dem Jäger untersagen, von ihnen erbeutetes Wild zu essen, oder die weniger drastische und geläufigere Vorschrift, daß große Tiere im Lager verteilt werden.« (Sahlins 1972: 212)

Derartige Regeln haben üblicherweise großes moralisches Gewicht. Das Tabu, mit dem die Guayaki die Jagdbeute belegen, "erzeugt" somit eine totale Interdependenz zwischen jedem Jäger und seinen Gefährten; ohne sie müßte er verhungern, während seine Beute verwest. Der Jäger könnte also auf die Frage, warum er nicht von seinem Wild ißt, antworten: "Heute gebe ich, morgen gibt mein Gefährte. Es wäre doch absurd, ihn hungern zu lassen, wenn ich mehr als genug Fleisch habe. Und ich (meine Familie) hätte dann vielleicht morgen nichts zu essen. Und überhaupt: wäre ich krank, müßte ich verhungern." Das wäre eine rationale Begründung der Norm und des Tabu. Aber diese Argumentation hat noch eine gewichtige Schieflage: sie kann die vermeintliche Angst vor den drastischen Folgen, die eine Tabuverletzung angeblich nach sich zieht, nicht erklären. Warum sollten die Indianer sich vor pane fürchten, wenn sie in der Lage wären, einen derart "rationalen" Diskurs zu führen? Vielleicht fürchten sie sich gar nicht davor.

Der Ethnologe jedenfalls steht in der Regel vor einem Übersetzungsproblem, und es mag sehr wohl sein, daß er die Metaphern (und Metonymien) des Indianers als solche nicht erkennt und wörtlich nimmt. Es ist durchaus denkbar, daß jener viel weniger an die antizipierten Folgen des verweigerten Tauschs als an die faktische Notwendigkeit glaubt, den Tausch zu vollziehen. Er könnte schließlich ebensogut

 $<sup>^{100}\,\</sup>mathrm{In}$  der globalen Marktökonomie ist dies leider der Normalzustand.

Andauernde Unterschiede den Wohlstand oder die Möglichkeit, Dinge zu erlangen, betreffend würden die soziale Funktion des ausgeglichen reziproken Tauschs unterminieren. »Soweit der Tausch ausgeglichen ist, würde die eine Seite ein Opfer bringen, welches die andere Seite nicht benötigt.« (Sahlins 1972: 211) Je größer das Gefälle ist, um so mehr neigt sich die Waagschale in Richtung generalisierter Reziprozität, da nur diese ökonomische Differenzen nicht per se sozial reproduziert und ein andauerndes Gefälle toleriert. In der Regel aber wird dort, wo man die Nahrung teilt, sich jeder von Zeit zu Zeit in Schwierigkeiten befinden. Wie Sahlins es formuliert: Knappheit und nicht Überfluß macht die Menschen großzügig.

sagen: "Wie könnte ich mein Fleisch für mich behalten. Das sind meine Gefährten. Ich würde sie niemals hungern lassen; ebensowenig wie sie mich. Wer nicht tauscht ist kein Jäger, ist kein Mensch." Denn pane meint auch den Ausschluß aus dem sozialen Universum der Guayaki.

Wenn sie auf das Tabu rekurrieren, bringen die Indianer also vor allem dies zum Ausdruck: Die Preisgabe der sozialen Existenz zieht die Preisgabe der physischen Existenz nach sich — wer pane ist, ist nicht überlebensfähig. <sup>102</sup> Es ist jedenfalls nicht allein die Befolgung der Regel, die den Menschen ausmacht und die menschliche Gesellschaft von der Affenhorde trennt, sondern auch das Wissen um diese Regel. Es wäre naiv, den "Wilden" unterstellen zu wollen, sie seien nicht in der Lage, die Folgen unterbliebener Gegenseitigkeit — z.B. des Teilens von Nahrungsmitteln — vorauszusehen. Dem möglichen oder drohenden Zerfall der Gruppe (und schlimmstenfalls Diebstahl und Mord) stellen sie die Norm entgegen, die erbeutete Nahrung stets mit den Gefährten (also "unter Brüdern") zu teilen; manchmal etwas schwächer formuliert (nur "Großwild" wird geteilt), manchmal schärfer (die eigene Beute ist für den Jäger tabu). Auch wenn "Brüder" sich vielleicht in Notzeiten aus einem Gefühl der Verbundenheit heraus helfen, sind moralische Regeln in jedem Fall ein probateres Mittel, den sozialen Zusammenhalt sicherzustellen als (unsichere) Einsichten und (schwankende) affektive Bande.

Die Annahme, der Mensch sei als notwendig gesellschaftliches Wesen dem Leben in dieser Gesellschaft vollkommen angepaßt (oder könnte es sein), ist schließlich absurd. Am besten sagt man also wohl: der Guayaki folgt der Vorschrift, weil es ihm notwendig, geboten, wünschenswert erscheint, weil er möglicherweise auch berechtigte Angst vor den Folgen der Nichtbefolgung (Ausschluß aus dem Gemeinwesen) hat. Bis auf letzteres wahrscheinlich häufig alles zugleich. Man muß nicht zugunsten

 $<sup>^{102}</sup>$  Das Tabu, von der eigenen Jagdbeute zu essen, existiert übrigens nicht in allen Wildbeuter-Gesellschaften. Die Guayaki sind aber in wesentlich stärkerem Maß vom Jagdertrag abhängig als Jäger/Sammler-Ethnien in anderen Teilen der Welt, wo der Großteil der Nahrung aus von Frauen gesammelten Pflanzenprodukten besteht. Die Jagd hat in der Ökonomie der Guayaki eine derart dominierende Bedeutung, weil die südamerikanischen Wälder in der Regel vergleichsweise arm an eßbaren vegetatiblen Ressourcen sind. Zwar stellen Wurzeln, Beeren, Früchte, Palmherzen, Honig und Larven einen beträchtlichen Anteil an der Ernährung dar, und die Frauen spüren in der Umgebung des Lagers ohne Unterlaß Nahrung auf, doch sind diese Quellen schnell erschöpft. »Den Löwenanteil der Nahrungsmittelproduktion besorgen die Männer. In der Gesellschaft der Guayaki kommt ihrer Gruppe die Aufgabe zu, die regelmäßige Verpflegung der Menschen zu garantieren, indem sie sie mit Fleisch und Fett versorgen, auf das man nicht verzichten kann.« (Clastres 1972: 186) Man ist vielleicht geneigt, diese Analyse zu bezweifeln, da Clastres die Indianer zu einem Zeitpunkt antraf, da sie sich hauptsächlich von dem ernährten, was die Regierung ihnen zukommen ließ, und nur noch zu sporadischen Jagdexpeditionen aufbrachen, um ihre Kost zu ergänzen. Allerdings sind, wie erwähnt, die Verhältnisse in südamerikanischen Waldgebieten nicht ohne weiteres mit denen anderer Gegenden der Erde vergleichbar, so daß die von Clastres beschriebene dominante Bedeutung der Jagd durchaus den realen Bedingungen und nicht nur den Erzählungen der Männer entspringen mag. So schreiben Lindig/Münzel bezüglich einer den den Aché verwandten und benachbarten Kultur: »Die wichtigste Aktivität der Männer ist die Jagd. Fleisch ist beliebteste und Hauptspeise. Bei den Xokleng ergaben Berechnungen einen Durchschnitt von 1.100 Gramm Tapirfleisch täglich für jeden Erwachsenen in der Hauptjagdzeit (etwa ein Drittel des Jahres), anderes Wildbret nicht mitgerechnet« (Lindig/Münzel 1976, Bd.2: 161)

einer einzelnen Option votieren. Und wenn uns die "primitive Kultur" zuweilen als widersprüchlich erscheint, so ist das unser Problem, und nicht ihres. Für den "Primitiven" sind unsere Fragen vielleicht ebenso schwer verständlich wie seine Institutionen es für uns sind. Man kann das "Geben" also nicht umstandslos über einen Kamm scheren, ebensowenig wie den beim Tausch zu leistenden "Verzicht". Letzterer ist schwerlich eine feststehende Größe — das Gefühl, etwas preisgegeben zu müssen, Verzicht zu leisten, dürfte ebenso kulturspezifisch sein wie das Empfinden eines Mangels. <sup>103</sup>

Es sollte bis hierhin deutlich geworden sein, daß die "primitiven" Kulturen nicht einfach als gehemmte Vorläufer der modernen Industriegesellschaften gesehen werden können. Vor allem darf man das Reflexionsvermögen der vermeintlichen "Wilden" nicht voreilig unterschätzen. Die Differenz zwischen "uns" und "ihnen" entspricht nicht einfach derjenigen zwischen Freiheit und Notwendigkeit, sie ist im Zweifelsfall tiefgreifender, als nicht nur der ökonomiehistorische sondern auch der ethnographische Diskurs in der Regel zur Kenntnis nimmt, da sie nicht allein formaler, sondern auch inhaltlicher Natur ist. Ich werde im fünften und sechsten Kapitel auf diese inhaltlichen Unterschiede zurückkommen, die primär die von den Akteuren verfolgten Interessen betreffen. Im folgenden will ich aber zunächst anhand der Darstellung des Zusammenhangs von Sozialstruktur und Tauschformen die formalen Aspekte ausleuchten.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Die Haltung, aus der heraus der eine Gabe gegeben wird, dürfte sich von Fall zu Fall unterscheiden, ebenso sehr wie diejenige, die dem Schenken zugrunde liegt. Das Geschenk kann z.B. ebenso Zeichen von persönlicher Zuneigung wie die Reaktion auf eine bestehende Verpflichtung oder gar der Ausdruck sozialer Überlegenheit sein (ich komme im 4. Kapitel darauf zurück).

# 3. Kapitel

## DIE SOZIALE ALS KLASSIFIKATORISCHE ORDNUNG

Für Marcel Mauss mußte menschliche Natur im Tausch aufgehoben sein, damit Kultur sein kann. Der von ihm bemühte "Naturzustand" ist allerdings nicht allein dadurch gekennzeichnet, daß entfesselte (oder besser: noch nicht gefesselte menschliche) Begierden in Bestialitäten münden, sondern ganz allgemein durch die Abwesenheit von Ordnung und Berechenbarkeit. Dergestalt ist die kulturelle Ordnung nicht allein restriktiv, sondern auch "befähigend", institutionalisierte Normen regulieren und beschränken soziales Handeln ebenso, wie sie es überhaupt erst ermöglichen. Hierauf spielt Anthony Giddens an, wenn er hervorhebt, daß »Normen sowohl Zwang ausüben als auch befähigen.« (1976: 131). In diesem Sinne ist die Norm der Reziprozität als fundamentale und minimale Institution nicht nur Bedingung der Möglichkeit jeglichen Tauschs sondern soziales Kausalitätsprinzip schlechthin. Als irreduzibler Bestandteil menschlichen Zusammenlebens gilt das "wie du mir, so ich dir" immer und überall und ist eines der Fundamente, auf denen die menschliche Gesellschaft ruht. Auch wenn dieser Grundsatz manchmal dort, wo Gnade, Vergebung und Mildtätigkeit, aber auch Unterwerfung und Willkür walten, außer Kraft gesetzt scheint, ist ein Zusammenleben ohne ihn schlicht nicht vorstellbar. 104 Erst auf Grundlage dieses elementaren Prinzips kann sich nicht nur der Tausch, sondern eine große Vielfalt von (eben reziproken) Handlungsmustern entfalten.

Die Gesellschaft ermöglicht soziales Handeln aber nicht einfach nur, sie verleiht unseren Handlungen zudem Bedeutung. Der Gabentausch ist dergestalt Teil einer bedeutungsvollen (sozialen) Ordnung, soziale Beziehungen ruhen wie der institutionelle Rahmen, in welchen der Tausch stets eingebettet ist - die Obligationen, denen er folgt —, nicht nur auf einem moralischen und affektiven, sondern notwendig auch (und vielleicht vor allem) auf einem "logischen", d.h. klassifikatorischen Fundament. Die vorstehende Formulierung führt zu Claude Lévi-Strauss und der von ihm begründeten strukturalen Anthropologie. Folgt man Sahlins' Lesart des Essai sur le don, liegt der Schluß nahe, daß im Tausch der Übergang von Natur zu Kultur, d.h. die Menschwerdung des Menschen vollzogen ist. Das ist genau die in den monumentalen Structures élémentaires de la parenté (dt.: "Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft", zuerst erschienen 1949) von Lévi-Strauss vertretene Position: die Regelhaftigkeit der gesellschaftlichen Tauschakte scheidet demnach den kulturellen vom natürlichen Prozeß. Tausch heißt für Lévi-Strauss allerdings nicht allein (und nicht einmal in erster Linie) Austausch materieller Güter, sondern meint stets dreierlei: Tausch der Frauen, Tausch der Güter, Tausch der Wörter — als Zeichen. Ich werde seine Konzeption weiter unten kritisieren und will mich zunächst auf ihre Darstellung beschränken. Insbesondere die Behandlung der Eheschließung

<sup>104</sup> Innerhalb einer stabilen sozialen Beziehung (unter Gleichen) wird stets gleiches mit gleichem vergolten (oder zumindest die Fiktion aufrechterhalten, daß dem so wäre). Eine Verletzung dieser Norm, der Versuch, etwas für nichts zu erhalten, impliziert notwendig Feinseligkeit.

als Frauentausch wird in diesem Zusammenhang bei der Leserin oder dem Leser vielleicht (durchaus zu recht) einiges an Widerstreben hervorrufen; das sollte aber nicht dazu verleiten, einen Ansatz vorschnell zu verwerfen, der m.E. für das Verständnis des Zusammenhangs von Tausch und (segmentärer) Vergesellschaftung von zentraler Bedeutung ist. 105

### DIE REGEL DER REGELN

Lévi-Strauss' Argumentation nimmt ihren Ausgang beim Inzesttabu und dessen Stellung im Spannungsfeld von "Natur" und "Kultur". Die Universalität dieser Institution, ihre überzeitliche und interkulturelle Geltung war zur Entstehungszeit der Structures élémentaires eine der unumstrittensten Erkenntnisse der ethnologischen Forschung, ohne daß jedoch »die darin enthaltene Problematik und Widersprüchlichkeit erkannt worden wäre.« (Lévi-Strauss 1967: 62) Während nämlich die Natur universellen, unveränderlichen Gesetzen folgt (Naturgesetzen), ist das Kennzeichnen der Kultur die Partikularität der Regeln, die sich von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden. Das Inzesttabu als universelle Regel scheint aber beiden Bereichen gleichzeitig anzugehören. Lévi-Strauss beschreibt die Behandlung dieses hybriden Phänomens in der soziologischen Theorie folgendermaßen: »Einige haben sich auf den doppelten, natürlichen und kulturellen, Charakter der Regel berufen, sich jedoch darauf beschränkt, zwischen beiden Aspekten eine rational abgeleitete und äußerliche Verbindung herzustellen. Andere wollen das Inzestverbot ... durch natürliche Ursachen erklären oder haben in ihm ... ein kulturelles Phänomen gesehen.« (Ibid.: 73) Diese Interpretationen sind jedoch unzureichend, denn das Inzesttabu »hat weder einen rein kulturellen noch einen rein natürlichen Ursprung, es ist auch keine bunte Mischung aus Elementen, die teils der Natur, teils der Kultur entlehnt sind. Es ist der grundlegende Schritt, dank dem sich der Übergang von der Natur zur Kultur vollzieht.« (Ibid., Hervorhebung von mir) Die Untersagung des Inzests erscheint so als kleinster gemeinsamer Nenner der Kultur, als "Regel der Regeln". Damit steht für Lévi-Strauss zugleich der Tausch notwendig am Urgrund der menschlichen Gesellschaft. Erstens weil das Inzestverbot ohne Exogamiegebot nicht möglich wäre, und zweitens weil für ihn bei jeder Eheschließung eine Frau gegeben wird — als Gabe.

Inzestverbot und Exogamie sind funktional untrennbar verknüpft. Während es einerseits untersagt ist, innerhalb der eigenen Gruppe, der eigenen Familie, zu heiraten, ist andererseits vorgeschrieben, in fremde Gruppen resp. Familien ein-

<sup>105</sup> Ich will Lévi-Strauss' Versuch, die Einsichten und Programmatik der strukturalen Linguistik zur Kritik und Fortführung der Soziologie Durkheims einzusetzen, in aller gebotenen Kürze nachzeichnen. Wiewohl sein Ansatz mir einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis zur sozialen Logik des Tauschs zu liefern scheint, geht es mir doch nicht um die unkritische Aufnahme eines Theoriegebäudes, in welchem schließlich die Spezifität des Gegenstands auf der Strecke zu bleiben droht, wenn Lévi-Strauss versucht soziale Prozesse aus den "Gesetzen" des Denkens abzuleiten.

zuheiraten. Letzteres ist nach Lévi-Strauss, unter Ausschluß von Frauenraub und Frauenkauf, nur möglich, wenn die Frauen der eigenen Gruppe "gegeben" werden. Das Inzestverbot ist demnach »weniger eine Regel, die es untersagt, die Mutter, Schwester oder Tochter zu heiraten, als vielmehr eine Regel, die dazu zwingt, die Mutter, Schwester oder Tochter anderen zu geben. Es ist die höchste Regel der Gabe, und gerade dieser allzu oft verkannte Aspekt erlaubt es, ihre Natur zu verstehen.« (Ibid.: 643) Lévi-Strauss identifiziert (ohne explizit darauf zu verweisen) mit den der dem Inzesttabu/Exogamiegebot entspringenden Praxis der Eheschlie-Bung zwischen den sozialen Segmenten die nach Mauss für den Gabentausch charakteristischen Verpflichtungen erstens zu geben (die Frauen der eigenen Abstammungsgruppe) und zweitens zu nehmen (die Frauen der anderen Abstammungsgruppe). 106 Das Inzesttabu hat somit keine "biologischen" Gründe, es verfolgt allein den Zweck, soziale Ordnung, sprich: Gesellschaft, im Tausch zu perpetuieren. Es garantiert den sozialen Zusammenhalt, da es auf einer kulturell geschaffenen "künstlichen" (d.h. keiner naturgesetzlichen), aber dennoch unhintergehbaren Abhängigkeit beruht. In Abwandlung eines berühmten Ausspruchs von Sigmund Freud könnte man sagen: wo Natur war, soll Kultur werden — als Ordnung auf Grundlage einer Regel. Die Ehe wurzelt also »nicht nur in gegenseitiger Liebe und in gegenseitigem Begehren, sondern auch in einer allgemeinen sozialen Gegenseitigkeit, die weit über die Zweierbeziehung hinausgeht.« (Heinrichs 1983: 64).

Den größten Teil der Elementaren Strukturen der Verwandtschaft nimmt die Systematisierung der in den unterschiedlichsten segmentären Gesellschaften aufgefundenen Heiratsregeln ein, wobei "Heiratsregel" meint, daß die Ehen entweder nach einem präferentiellen oder einem präskriptiven Muster geschlossen werden, bestimmte Personen also als Gatten entweder bevorzugt oder vorgeschrieben sind. Auch wenn dieser Gegenstand das Thema des vorliegenden Buches nur am Rande berührt, will ich doch in aller gebotenen Kürze die Ergebnisse von Lévi-Strauss' materialer Analyse darstellen, denn die Heiratsordnung ist zumindest in segmentären Gesellschaften, wo nahezu alle institutionalisierten sozialen Beziehungen verwandtschaftliche sind, die notwendige Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Die unterschiedlichen Typen der Kreuzkusinenheirat sind die häufigsten Formen präskriptiver oder präferentieller Eheschließung, ihnen gilt Lévi-Strauss' primäres Interesse. Jede dieser Regeln steht für Lévi-Strauss für eine »Art und Weise, die Zirkulation der Frauen innerhalb der sozialen Gruppe zu sichern, das heißt, ein System von Blutsbeziehungen, ein System biologischen Ursprungs durch ein soziologisches System der Bündnisse zu ersetzen.« (Lévi-Strauss 1951: 73) Als Kreuzkusine wird die Tochter des Mutterbruders ("matrilaterale Kreuzkusine") bzw. der Vaterschwester

<sup>106</sup> Das Inzesttabu stellt für sich genommen »lediglich eine vorbereitende Maßnahme dar, die als solche unfruchtbar ist, jedoch die Voraussetzung für die späteren Schritte bildet.« (Ibid.: 97) Mit anderen Worten: es soll die Exogamie erzwingen oder besser: sicherstellen, daß die sozialen Segmente (Clans, Lineages) sich verbinden.

("patrilaterale Kreuzkusine") bezeichnet, <sup>107</sup> die Tochter der Mutterschwester oder des Vaterbruders ist hingegen Parallelkusine.

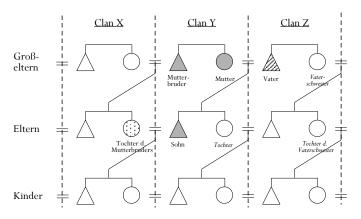


Abbildung 3: Matrilaterale Kreuzkusinenheirat (matrilineare Deszendenz)

Nach Lévi-Strauss im Gegensatz zu einer Fülle von Beispielen für Kreuzkusinenheiraten nahezu keine ethnographischen Belege für Ehen zwischen Parallelvettern und Parallelkusinen, was auf den ersten Blick verwunderlich erscheint, denn biologisch, d.h. bezogen auf den Grad der Blutsverwandtschaft, unterscheiden sich Parallel- und Kreuz-Vettern bzw. -Kusinen nicht. Ist aber in einer Gesellschaft die Abstammung, d.h. Verwandtschaft, entweder nur über die mütterliche (matrilineare Deszendenz) oder nur über die väterliche Linie (patrilineare Deszendenz) definiert, dann besteht auf der soziologischen Ebene ein bedeutsamer Unterschied. Bei derartigen unilinearen Deszendenzsystemen ist im Gegensatz zur Kreuzkusine, die notwendig einer anderen Abstammungsgruppe angehört als ihr Vetter, die Parallelkusine dem gleichen Segment zugeordnet. In diesem Fall wäre die Heirat mit der Parallelkusine ein inzestuöser Akt der verhinderte, worauf das Inzesttabu zielt, nämlich die Verbindung zwischen sozialen Segmenten. Folglich wird die Heirat mit der Parallelkusine bei unilinearer Abstammungsregelung untersagt, während die Heirat mit der Kreuzkusine häufig geboten ist. 108 Die biologische ist also lediglich Substrat der sozialen Verwandtschaft.

Obwohl der Grad der sozialen Verwandtschaft in beiden Fällen gleich ist, entfaltet sich nach Lévi-Strauss die sozial integrative Kraft der Kreuzkusinenheirat erst beim matrilateralen Typ (Abbildung 3) vollkommen. Dieser korrespondiert mit einem Heiratsmuster, wie ich es bereits im 1. Kapitel darstellte: Die Frauen aus Segment X heiraten Männer aus Segment Y, die Frauen aus Segment Y Männer aus Seg-

 $<sup>^{107}\,\</sup>mathrm{Die}$  "bilaterale Kreuzkusine" ist beides zugleich.

 $<sup>^{108}</sup>$  Bei den matrilinearen Trobriandern z.B. ist der Vater nicht mit seinen Kindern verwandt, der nächste männliche Verwandte ist der Bruder der Mutter.

ment Z, die Frauen aus Segment Z Männer aus Segment X, und dies über alle Generationen. Das dargestellte Beispiel ist dabei umstandslos erweiterbar, die matrilaterale Kreuzkusinenheirat kann theoretisch beliebig viele Gruppen verknüpfen und bildet damit das ideale Grundmuster für ein verallgemeinertes, alle sozialen Segmente (als Heiratsklassen) durchdringendes System von Verwandtschaftsbeziehungen. <sup>109</sup>

Zwar gilt auch bei der patrilateralen Kreuzkusinenheirat (Abbildung 4) innerhalb der Generationen ein Heiratsmuster wie das oben skizzierte, dessen Richtung wechselt aber von Generation zu Generation um. Die Heiratsrichtung alterniert in diesem Fall und es stehen immer nur jeweils zwei Segmente in einer Tauschbeziehung zueinander. Daß dem so ist, liegt an der Struktur der jeweiligen Heiratsordnung: Bei der matrilateralen Kreuzkusinenheirat gehören Kinder, Eltern und Großeltern notwendig drei verschiedenen Abstammungsgruppen an, bei der patrilateralen Form sind die Kinder dagegen dem gleichen Segment zugeordnet wie die Großeltern. Die Modellskizze sieht also nicht nur eleganter aus, die matrilaterale Kreuzkusinenheirat "funktioniert" auch besser, für Lévi-Strauss ist sie daher das Sinnbild des verallgemeinerten Tauschs und besiegelt dergestalt endgültig »die Vorherrschaft des Sozialen über das Biologische und des Kulturellen über das Natürliche« (1967: 640) — Ich will es bei dieser knappen Darstellung belassen, die auch dazu dienen sollte, den Zusammenhang von Segmentierung und sozialer Verwandtschaft zu verdeutlichen.

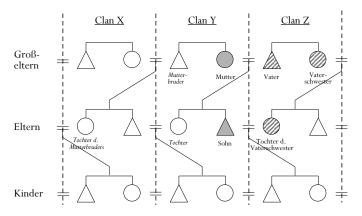


Abbildung 4: Patrilaterale Kreuzkusinenheirat (matrilineare Deszendenz)

<sup>109</sup> Das Dreieck symbolisiert einen Mann, der Kreis eine Frau, die mit = verbundenen Personen sind miteinander verheiratet, wobei die Linien die Kinder (idealtypisch stets Sohn und Tochter) bezeichnen. Beim darstellten Beispiel ist die Abstammung patrilinear, weshalb die Kinder aus einer Ehe immer dem Segment des Vaters zugehören.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Die dargestellten Modelle gehen von einer zentralen Vereinfachung aus, die selbstverständlich nicht der demographischen Realität entspricht: jedes Ehepaar hat nur jeweils einen Sohn und eine Tochter. Wenngleich die realen Muster wesentlich komplizierter sind, ändert die aber nichts am Prinzip und der Wirksamkeit des Operationsmodus. Hat die Mutter keinen Bruder, so bezieht sich die Heiratsregel z.B. auf die Tochter des nächsten männlichen Verwandten der Mutter usw..

## DER WERT DER ZEICHEN

Bei seinem nicht eben bescheidenen Versuch, eine "kopernikanische Wende" in den Wissenschaften vom Menschen einzuläuten, bezieht sich Lévi-Strauss' in erster Linie auf die von Ferdinand de Saussure begründete strukturale Linguistik als Referenzdisziplin. »Die Sprachwissenschaft nimmt im Gesamtzusammenhang der Sozialwissenschaften, zu denen sie unbestreitbar gehört, einen besonderen Platz ein: sie ist nicht eine Sozialwissenschaft wie die anderen, sondern diejenige, die bei weitem die größten Fortschritte erzielt hat; die einzige zweifellos, die den Namen Wissenschaft verdient, die gleichzeitig eine positive Methode formuliert hat und das Wesen der ihrer Analyse unterzogenen Tatsachen kennt.« (Lévi-Strauss 1945a: 43)<sup>111</sup> Da sprachliche Phänomene vielgestaltig sind und unter vielerlei Hinsicht (und von unterschiedlichen Disziplinen) untersucht werden können, unterschied Saussure zwischen (faculté de) langage (Sprachfähigkeit), parole (Sprechen, d.h. Sprechakte) und langue (Sprache). Nur letztere war sein Gegenstand: die Sprache, d.h. ihr "Wesen", nicht Sprachen (im historischen oder systematischen Vergleich) — plus ça change, c'est la même chose. Die Sprache hat drei grundlegende Eigenschaften, sie ist 1) ein homogenes Ganzes, 2) sozialer Natur und 3) ein Zeichensystem. Die Originalität des Saussureschen Ansatzes gründet primär in der Einsicht vom relativen und relationalen "Wert" des aus Lautbild (signifiant, Signifikant) und Vorstellung (signifié, Signifikat) bestehenden sprachlichen Zeichens. 112 Sprache ist demnach ein relationales Ordnungssystem von untrennbaren Verbindungen aus zwei Komponenten: Ausdruck und Inhalt. Nach Saussure existieren jenseits des (sprachlichen) Zeichens keine klaren und unterschiedenen Vorstellungen: »Das Denken, für sich allein genommen, ist wie eine Nebelwolke, in der nichts notwendigerweise begrenzt ist. Es gibt keine von vornherein feststehenden Vorstellungen und nichts ist bestimmt, ehe die Sprache in Erscheinung tritt.« (1915: 133)<sup>113</sup> Die Signifikanten haben aber keine ihnen

<sup>&</sup>lt;sup>111</sup> Deshalb müsse der Soziologe, der den Fortschritt seiner Disziplin zu befördern sucht, sich an der Sprachwissenschaft orientierten. Lévi-Strauss zitiert Marcel Mauss, der bereits im Jahre 1925 einer ähnlichen Überzeugung Ausdruck verlieh: »Die Soziologie wäre ganz gewiß weiter, wenn sie überall nach dem Muster der Sprachwissenschaft vorgegangen wäre.« (nach Ibid.)

<sup>112</sup> Saussure übernahm damit »die stoische Vorstellung von der Zweiheit des sprachlichen Zeichens, das sich zusammensetzt aus dem perzeptiblen Signifikanten (signans) und dem intelligiblen Signifikat (signatum).« (Jakobson 1972: 160). Das Gehirn übermittelt im Sprechakt »den Sprechorganen einen Impuls, der dem Lautbild entspricht; dann breiten sich die Schallwellen aus vom Munde des A zum Ohr des B hin: ein rein physikalischer Vorgang. Dann setzt sich der Kreislauf bei B fort in umgekehrter Reihenfolge: vom Ohr zum Gehirn, physiologische Übertragung des Lautbildes; im Gehirn psychologische Assoziation dieses Lautbildes mit den entsprechenden Vorstellungen.« (Saussure 1915: 14)

<sup>113</sup> Aber auch das lautliche Potential ist aus sich heraus ebensowenig strukturiert. »Die Sprache hat ... dem Denken gegenüber nicht die Rolle, vermittelst der Laute ein materielles Mittel zum Ausdruck der Gedanken zu schaffen, sondern als Verbindungsglied zwischen dem Denken und dem Laut zu dienen, dergestalt, daß deren Verbindung notwendigerweise zu einander entsprechenden Abgrenzungen von Einheiten führt.« (Ibid.: 133f.) Die Sprache ist also ein Mittel, Denken und Laute zu strukturieren und zu korrelieren; Voraussetzung für Kommunikation ist die Artikulation, welche durch diese Strukturierung ermöglicht wird (wobei das französische articulation gleichzeitig die Verbindung wie das Aussprechen meint) — wenn ich die Dinge denken kann, kann ich von ihnen sprechen.

innewohnende positive Bestimmung; der Bedeutungsgehalt, die Vorstellung, welche die Lautbilder vermitteln, ist nicht ursächlich an sie gebunden. Sprachliche Zeichen lassen sich ganz allgemein nicht durch Bezugnahme auf eine feststehende, unabhängige Bedeutung bestimmen, ihr Wert (Saussure führt den Begriff ein) entspringt der Art und Weise, wie sie zueinander in Beziehung gesetzt, miteinander kombiniert sind, er läßt sich nur ableiten aus der Position eines Zeichens im Gesamtsystem, d.h. in Beziehung zu allen anderen Zeichen (Sprache als System ist in dieser Hinsicht in gewissem Sinne selbstbezüglich). Die Beziehung zwischen den Zeichen kann also nur durch ihre Differenz bestimmt werden: »Ihr bestimmtestes Kennzeichen ist, daß sie etwas sind, was die anderen nicht sind.« (Ibid.: 139f.) Erst auf dieser Grundlage ist Bedeutung, die "positive" Beziehung zwischen einem Wort und der an dieses geknüpften Vorstellung möglich. 114 Hier knüpft Lévi-Strauss an. Die Verwandtschaftssysteme segmentärer Gesellschaften ähneln für ihn in ihrem relationalen Charakter der Sprache: »Die Verwandtschaftserscheinungen sind in einer anderen Ordnung der Wirklichkeit Phänomene vom gleichen Typus wie die sprachlichen.« (Lévi-Strauss 1945a: 46)<sup>115</sup> Die Grundannahmen der strukturalen Anthropologie sind diesbezüglich zunächst Variationen der Aussagen Saussures: "Es gibt keine von vornherein feststehenden sozialen Beziehungen und nichts ist bestimmt, ehe die Verwandtschaft in Erscheinung tritt", und: "das bestimmteste Kennzeichen einer Frau ist, daß sie etwas ist, was die anderen nicht sind". Die "Funktion" des sprachlichen Zeichens, soweit man Sprache als soziales Phänomen betrachtet, ist Kommunikation; und wenn Verwandtschaftssysteme Phänomene vom gleichen Typus wie die sprachlichen und Frauen Zeichen sind, dann müssen die Frauen offenbar notwendig dem gleichen Zweck dienen wie die sprachlichen Zeichen.

Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern lassen sich für Lévi-Strauss folglich als Modalitäten einer großen »Kommunikationsfunktion« konzipieren, die auch die Sprache einschließt (vgl. 1967: 660). Zu heiraten hieße also, Frauen zu tauschen als Zeichen, »die man mißbraucht wenn man nicht den Gebrauch von ihnen macht, der den Zeichen zukommt, und der darin besteht, kommuniziert zu werden.« (Ibid.: 662) Wenn man es denn so sehen will, stellt die segmentäre Sozialorganisation in

<sup>114</sup> Saussure veranschaulicht die Differenz zwischen Wert und Bedeutung mit folgendem Beispiel: Die Franzosen bezeichnen mit mouton sowohl das Schaf als auch sein Fleisch. Dieses Wort »kann dieselbe Bedeutung haben wie das englische sheep, aber nicht denselben Wert ... besonders deshalb, weil, wenn von einem Stück Fleisch die Rede ist, das zubereitet und auf den Tisch gebracht wird, das Englische mutton und nicht sheep sagt. Der Unterschied des Wertes zwischen sheep und mouton kommt daher, weil das erstere neben sich ein zweites Glied hat, was bei dem französischen Wort nicht der Fall ist. Innerhalb einer und derselben Sprache begrenzen sich gegenseitig alle Worte, welche verwandte Vorstellungen ausdrücken... So ist der Wert von jedem beliebigen Glied begrenzt durch das, was es umgibt.« (Ibid.: 138)

<sup>115</sup> Lévi-Strauss folgt Saussures Aufforderung recht wörtlich: »So wird man nicht nur das Problem der Sprache klären, sondern auch Riten, Bräuche usw. werden in anderem Licht erscheinen, wenn man sie als Zeichen betrachtet, und man wird es als notwendig empfinden, sie in die Semiologie einzuordnen und sie durch die Gesetze dieser Wissenschaft zu erklären.« (1915: 170) Somit ist für ihn die Ethnologie Teil der Semiologie (oder Semiotik), jener allgemeinen Wissenschaft von den Zeichen, in welche Saussure seine Betrachtungen einmünden lassen wollte.

Verbindung mit dem Inzesttabu/Exogamiegebot tatsächlich ein System wechselseitig aufeinander bezogener "Zeichen" (d.h. Frauen) bereit: Innerhalb einer Generation gibt es zumindest zwei Klassen von Frauen — solche, die verboten, und solche die geboten sind — aber auch zwei Klassen von Männern — "Brüder" (Söhne meiner eigenen Mutter oder der Mütter der mir verbotenen Frauen) und potentielle Schwäger. Im Gegensatz zur Differenz der Geschlechter und der Generationen kann diese kulturelle Setzung einer Norm und einer relationalen Differenz auf kein unmittelbar wahrnehmbares "natürliches" Muster zurückgeführt werden, was sie als soziologische sui generis erscheinen läßt. Die segmentäre Differenzierung wäre dergestalt Bedingung der Möglichkeit des Frauentauschs, und dieser wiederum Bedingung der Möglichkeit von sozialer Ordnung.

Für Lévi-Strauss resultiert aus einem Tausch (dem der Frauen) schließlich notwendig ein zweiter (derjenige der Güter). Die über die Ehe verbundenen Segmente sind die Basis eines Systems von Allianzen, »zum Preis der Abtretung unersetzbarer oder kaum zu ersetzender Güter geschlossen ...: Schwestern und Töchter. Von dem Augenblick an, da die Allianz geschlossen ist, muß alles darangesetzt werden, sie aufrechtzuerhalten und weiterzuentwickeln.« (Lévi-Strauss 1967: 587) Aus diesem Grund steht für Lévi-Strauss ist Eheschließung Anlaß und Ausgangspunkt jenes scheinbar endlosen Zyklus von Gaben und Gegengaben, die zwischen den verbundenen Gruppen getauscht werden.

Ich werde auf den Zusammenhang zwischen Verwandtschaft und Gabentausch weiter unten zurückkommen. Zunächst muß ich einige grundsätzliche kritische Anmerkung zu Lévi-Strauss' Konzeption des Zusammenhangs von Sprache, Tausch und Verwandtschaft machen. Diese betreffen zunächst die Rede vom "Frauentausch". Wie Lévi-Strauss schreibt, kommunizieren die Menschen »mit Hilfe von Symbolen und Zeichen; für die Anthropologie [...] ist alles Symbol und Zeichen, das sich als Vermittler zwischen die Subjekte stellt.« (1960: 20) Dieser Aussage ist in ihrer Pauschalität kaum zu widersprechen, zwischen Worten und Gaben, zwischen Geben und Heiraten besteht fraglos ein gewisser Zusammenhang. Das heißt aber noch lange nicht notwendig, daß Frauen Gaben-Zeichen sind, die ebenso wie Worte und Dinge zum Zwecke der Verständigung ausgetauscht, d.h. bei der Eheschließung gegeben und genommen werden. Für Lévi-Strauss allerdings bedingen sich Sprache, Tausch und Verwandtschaft wechselseitig. Er schreibt auf den letzten Seiten der "Elementaren Strukturen der Verwandtschaft":

»Das Auftauchen des symbolischen Denkens mußte zu der Forderung führen, daß die Frauen, so wie die Wörter, Dinge seien, die ausgetauscht werden. Dies war ... tatsächlich das einzige

<sup>116</sup> Die Familie ist nichts Naturgegebenes, sondern etwas von der Gesellschaft notwendig hervorgebrachtes: eine Art und Weise, uns in Beziehung zu anderen zu setzen und zu denken, elementarer Baustein jener Ordnung, die wir meinen, wenn wir von "Verwandtschaft" sprechen. Damit soziale Segmente sich via Eheschließung in Beziehung setzen können, müssen sie sich zunächst voneinander geschieden sein.

Mittel, den Widerspruch zu überwinden, der bewirkte, daß ein und dieselbe Frau unter zwei unvereinbaren Aspekten wahrgenommen wurde: einerseits als Gegenstand der eigenen Begierde, die die sexuellen Triebe sowie die Triebe der Besitzergreifung anstachelte; und andererseits als Subjekt der Begierde anderer und als solches wahrgenommenes Subjekt, d.h. als Mittel, die anderen zu binden, indem man sich mit ihnen verbündete.« (1967: 662f.)

Die Männer bedienten sich demnach der Frauen, um Gesellschaft zu konstituieren; männliche Dominanz erscheint nachgerade als Bedingung der Möglichkeit von Soziabilität. Maurice Godelier merkt dazu kritisch an: »Logischerweise eröffnet das Inzesttabu gleichzeitig drei Möglichkeiten: daß [erstens] die Männer die Frauen unter sich tauschen, was die gesellschaftliche Dominanz der Männer über die Frauen voraussetzt, daß [zweitens] die Frauen die Männer unter sich austauschen, was voraussetzt, daß sie eine dominierende Rolle in der Gesellschaft spielen, daß [drittens] die Abstammungsgruppen unter sich die Frauen austauschen, und das impliziert a priori keine Dominanz eines Geschlechts über das andere.« (1993: 1197) Lévi-Strauss ignoriert die Existenz der drei Möglichkeiten nicht, aber er hält sich nur an eine einzige: den Austausch der Frauen unter den Männern; die anderen beiden tut er als Illusion ab. Die männliche Dominanz ist für ihn ein transhistorisches Faktum. Godelier hält dagegen: »Wir leugnen nicht, daß männliche Dominanz existiert, aber wir denken nicht ..., daß sie ein für die Verwandtschaft konstitutives Prinzip ist.« (Ibid.: 1198)<sup>117</sup> Es ist tatsächlich vollkommen uneinsichtig, warum die Männer notwendig die Frauen unter sich austauschen müssen. Zwar werden in vielen Fällen Frauen tatsächlich getauscht (manchmal sogar gekauft), dominieren die Männer in wahrscheinlich den meisten Kulturen, aber dies ist schwerlich Bedingung der Möglichkeit von Verwandtschaft. Gesellschaft wird nicht zwischen den Männern mittels der Frauen hergestellt. 118 Anstatt davon zu sprechen, daß Männer Frauen tauschen, sollte man

<sup>117</sup> Obwohl z.B. in der modernen europäischen Gesellschaft die Männer das gesellschaftliche Leben dominieren, existiert bei uns die Vorstellung des Frauentauschs nicht (vgl. Ibid.).

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> Im Zweifelsfall argumentiert Lévi-Strauss unvermittelt "naturalistisch". So nimmt er, wenn er in der gerade zitierten Passage aus den Elementaren Strukturen der Verwandtschaft von »instincts sexuels et d'appropriation« spricht, genau jenen willkürlichen Rekurs auf das Affektive vor, den er an anderer Stelle Durkheim vorwirft (vgl. Lévi-Strauss 1962a: 93f.). Auch Lévi-Strauss kann das Konzept des "notwendigen" Frauentauschs letztlich nur über einen Rekurs auf höchst fragwürdige "Hobbes'sche Urzustände" begründen, der in scheinbar völligem Widerspruch zu den ansonsten von ihm vertretenen Positionen steht. Lévi-Strauss' in seinem zuerst 1956 erschienen Aufsatz "The Family" präsentierte Version der "primitiven Menschheit" erscheint Godelier als eine Ansammlung isolierter, männlich dominierter biologischer Familien, die die Gesellschaft in einem Konstitutionsakt "erschufen". »Durch Aufrichtung des Inzesttabus erfand die primitive Menschheit die Gesellschaft, indem sie die Kultur der Natur entgegenstellte.« (Godelier 1993: 1198) Für Lévi-Strauss stünde also am Urgrund der Gesellschaft eine Übereinkunft zwischen den "biologischen Familien". Godelier hält dem entgegen: »Das Leben in der Gesellschaft wird nicht aus einem Kontrakt geboren. Es ist die unserer Spezies angeborene Existenzweise.« (Ibid.: 1199) Aber Lévi-Strauss selbst schreibt in dem von Godelier bemühten Aufsatz: »Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist, daß eine Familie in der Menschheit nicht existieren könnte, wenn es nicht zuvor eine Gesellschaft gegeben hätte: eine Vielzahl von Familien, die die Existenz anderer Verbindungen als der der Blutsverwandtschaft anerkennen und einräumen, daß der natürliche Prozeß der Filiation seinen Lauf nur als in den sozialen Prozeß der Allianz eingebetteter nehmen kann.« (1983a: 93) Auf der folgenden Seite des eben zitierten Textes formuliert er dann folgende Passage, die scheinbar in völligen Widerspruch zu der eben zitierten steht: »Einzig das Inzestverbot bewirkt eine Neugestaltung

besser sagen, daß sich die Familien resp. sozialen Segmente über reziproke Akte verbinden, mittels wechselseitiger Eheschließung durchdringen. Der entscheidende Punkt ist hierbei nicht etwa, daß eine Gruppe von Menschen über eine andere verfügt und sie austauscht, sondern daß die Wahl des Ehepartners gesellschaftlich vorgeschrieben ist und nicht im Belieben der Individuen steht — weder der Männer, noch der Frauen.

Die eben geäußerte Kritik betrifft ganz allgemein die von Lévi-Strauss vorgenommene unterschiedslose Subsumierung von Tausch, Verwandtschaft und Sprache unter dem Zauberwort "Kommunikation", die bedeutsame Differenzen verwischt. 120 Man muß in diesem Zusammenhang die Frage stellen, worüber die strukturale Linguistik als Referenzwissenschaft Auskunft geben kann und worüber nicht. Nach eigener Aussage lernte Lévi-Strauss von der Linguistik, »daß es darauf ankommt, auf die einfachsten und plausibelsten Relationen zwischen den verschiedenen Ausdrücken zu achten, anstatt sich von ihrer Vielfalt irreführen zu lassen.« (1976: 214) Ziel ist, im Zuge der »Systematisierung offenbar willkürlicher Fakten [...] über alle Unterschiede hinweg die Invarianten aufzuzeigen.« (Ibid.) Man muß sich dazu »von der Betrachtung der Ausdrücke [lösen], um sich auf das Niveau der Relationen zu begeben.« (Ibid.: 215) Denn von »jedem beliebigen vorgestellten oder realen Ausdruck« läßt sich das behaupten, »was Jakobson ... über die lautliche Individualität der Phoneme schreibt: "Entscheidend ist keineswegs deren jeweilige lautliche Individualität an und für sich. Entscheidend ist vielmehr ihre wechselseitige Opposition innerhalb eines Systems."« (Ibid.)<sup>121</sup> Verwandtschaftssysteme, Opposi-

der biologischen Bedingungen von Paarung und Fortpflanzung. Sie ermöglicht den Familien den Fortbestand nur dann, wenn sie in ein künstliches Netz von Verboten und Verpflichtungen eingebettet sind. Nur da kann man den Übergang von der Natur zur Kultur, vom Tierwesen zum Wesen des Menschen ansiedeln, und nur da läßt sich ihre Verknüpfung erfassen. Wie Tylor bereits vor einem Jahrhundert begriffen hatte, liegt die Erklärung in letzter Instanz wahrscheinlich darin, daß der Mensch sehr bald gewußt hat, daß er zwischen "either marrying-out or being killed-out" zu wählen hatte: für biologische Familien ist das beste, wenn nicht das einzige Mittel, sich nicht zur gegenseitigen Vertilgung drängen zu lassen, die Verbindung miteinander durch Blutsbande. Biologische Familien, die isoliert leben wollten, in lockerem Nebeneinander, sähen sich bald eine geschlossene Gruppe bilden, die ihren Fortbestand aus sich selbst sichern müßte und unausweichlich der Unwissenheit, der Angst und dem Haß zum Opfer fiele. Indem es den separatistischen Tendenzen der Blutsverwandtengruppe entgegentritt, gelingt es dem Inzestverbot, Affinitätsnetze zu weben, die den Gesellschaften ihr Gerüst geben und ohne die sie sich nicht erhalten können.« (Ibid.: 94)

<sup>119</sup> In diesem Sinne ist die Rede von der "matrilateralen Kreuzkusinenheirat" schon tendenziös, das sie allein die Perspektive des Gatten wiedergibt und nicht diejenige der Frau, welche den Sohn der Schwester ihres Vaters heiratet.

<sup>120</sup> Kommunikation, Kommunizieren: "communicare", gemeinsam tun, mitteilen; "communicatio", Mitteilung, Unterredung; "communis", mehreren oder allen gemeinsam; "communio", Gemeinschaft. Bei Lévi-Strauss meint der Begriff Zeichen— bzw. Informationsaustausch innerhalb einer Sprach— bzw. kulturellen oder sozialen "Gemeinschaft".

<sup>121</sup> Die Struktur ist in diesem Sinne die »Art und Weise, nach der die Teile eines Ganzen einander zugeordnet sind.« (Petit Larousse), das Gefüge »aus sich gegenseitig bedingenden Elementen, wobei jedes Element von den übrigen abhängt und nur in Relation zu ihnen sein kann, was es ist.« (Lalande, Vocabulaire de Philosophie). Der Strukturbegriff steht dabei "vermittelnd" zwischen "Modell" und "System"; das System ist dasjenige der sozialen Beziehungen. »Die sozialen Beziehungen sind das Rohmaterial, das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die soziale Struktur erkennen lassen.« (Lévi-

tion der Segmente: die Übertragung ist bis hierhin durchaus schlüssig, vor allem wenn man bedenkt, daß die Differenz zwischen sprachlichen Ausdrücken immer notwendig eine relationale ist. - Eine produktive Analogie von einigem heuristischen Wert. Aber hier endet meine positive Einschätzung vorerst. Man kann sich durchaus eine Sache mittels einer anderen vorstellen, und Wissenschaft besteht zunächst aus wenig anderem als analogischer Übertragung. Anschließend muß man erstens überprüfen, wie weit die Analogie trägt, anstatt sie zu mystifizieren, und sich zweitens Rechenschaft darüber ablegen, auf welcher Grundlage man die Übertragung vornehmen konnte. Differenzen und Ähnlichkeiten — Lévi-Strauss ist von letzteren derart geblendet, daß er einer klassischen pars pro toto-Täuschung aufsitzt, d.h. einen Teilaspekt, in welchem sich zwei Gegenstandsbereiche entsprechen, für das Ganze nimmt. Pars: ein relationales Ordnungssystem als Grundlage von Tauschund Verwandtschaftsbeziehungen sowie Sprache, — pro toto: Tauschen = Kommunizieren = Sprechen, und Verwandtschaft = Sprache; woraus für Lévi-Strauss folgt Frauentausch = Gütertausch = Zeichenaustausch. Man muß dem entgegenhalten, daß eine funktionale oder strukturale Ähnlichkeit bzw. Homologie keine "Wesensidentität" impliziert. So ist "Gegenseitigkeit", d.h. reziprokes Handeln, zwar gemeinsamer Nenner von Sprechen, Eheschließung und Gabentausch, aber nicht identisch mit reziprokem Tausch. Jener ist nur ein Spezialfall reziproken Handelns.

Diese notwendige Kritik zu üben heißt allerdings nicht, die Lehren der strukturale Anthropologie pauschal zurückzuweisen. <sup>122</sup> An einigen der zentralen Einsichten Lévi-Strauss' sollte man durchaus festhalten. Eine dieser Einsichten ist, daß ebenso, wie Sprache und segmentäre Sozialorganisation ("Verwandtschaft") eine strukturale Homologie aufweisen, Sprechen, (Gaben-)Tausch und Eheschließung funktional interdependent sind, d.h. für Kultur konstitutiv. <sup>123</sup> Die beispielhafte Hervorhebung

Strauss 1952: 301) Diese Struktur ist nicht die »Gesamtheit der in einer gegebenen Gesellschaft beobachtbaren Beziehungen«, sie ist viel mehr die diesen zugrundeliegende ("unbewußte") Realität. Während der Begriff strukturell Muster und Arrangements bezeichnet, die der direkten Wahrnehmung zugänglich sind, bezeichnet struktural »jede Anordnung, die in den Sprachen und menschlichen Zeichensystemen Bedeutung hervorbringt... Im Gegensatz zum Strukturellen kann das Strukturale nicht unmittelbar wahrgenommen ... werden.« (Fages 1968: 10)

<sup>122</sup> Julia Kristeva schreibt: »Lévi-Strauss' strukturale Anthropologie hatte unter anderem den Vorteil, ein Klassifikationssystem, das heißt ein symbolisches System in einer gegebenen Gesellschaft mit der sprachlichen Ordnung in ihrer Universalität (dem phonologischen Binarismus, den Abhängigkeiten und Eigenständigkeiten von Bedeutendem und Bedeutetem [signifiant-signifié] etc.) in Verbindung zu setzen. Sie gewann auf diese Weise eine universelle Wahrheit, ohne deshalb die subjektive Dimension und/oder die diachronische oder synchronische Implikation des sprechenden Subjekts in der allgemeinen Ordnung der Sprache zu vernachlässigen.« (Die Passage aus "Pouvoirs de l'horreur" wurde mir freundlicherweise von Xenia Rajewsky übermittelt, die auch die Übertragung aus dem Französischen besorgte).

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> Der "eigentliche" Gabentausch ist mitnichten Epiphänomen. Zwar betonten auch die Maori nach Lévi-Strauss den Vorrang der Verwandtschaft, wenn sie sagten: »"Ein durch Gaben geknüpftes Band kann zerreißen, nicht aber ein menschliches Band." Zwei Gruppen mögen einander freundschaftlich begegnen und Geschenke austauschen und sich trotzdem später zerstreiten und bekriegen, aber die Heirat untereinander verbindet sie dauerhaft.« (Elsdon Best nach Lévi-Strauss 1967: 643) Diese Aussage

des Zusammenhangs von Inzestverbot und Soziabilität bzw. sozialer Integration macht die Stärke des Ansatzes von Lévi-Strauss aus. Im (fiktiven) Naturzustand paaren sich die Hominiden wahllos, verfügen über keine Begriffe — und tauschen nicht. Leine Vergesellschaftung, d.h. keine Kultur ohne Sprache, ohne Tausch, ohne soziale Differenzierung (also Verwandtschaft). Der Inzest spricht nicht, Bedeutung kann es nur "innerhalb" der Kultur geben. Die einzelnen bedeutungstragenden Elemente (Laute, Dinge und Personen) sind aus sich heraus bedeutungslos, sie gewinnen ihren Wert (und damit die Fähigkeit, zu bedeuten) nur innerhalb des Systems, d.h. der Struktur die sie bilden und in die sie eingebettet sind. Die Ebenen der Strukturbildung mögen sich jeweils unterscheiden, das Prinzip aber, nach dem sich die Elemente gruppieren, ist stets identisch: die Opposition, in der sie zueinander stehen, beruht stets auf einer Differenz, die einzig existiert, um innerhalb eines integralen Ganzen überwunden zu werden, einer bedeutungsvollen kulturellen Ordnung als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller instrumenteller, kommunikativer und expressiver Handlungen.

#### Notwendige Beziehungen

»Wer Logik sagt, sagt Herstellung notwendiger Beziehungen.« (Lévi-Strauss 1962b: 49) Notwendige Beziehungen zwischen Dingen und Personen können aber erst hergestellt werden, wenn diese voneinander geschieden sind — wobei die Betonung auf notwendig liegt. Das ist die meines Erachtens entscheidende Quintessenz von Lévi-Strauss' Untersuchung der Verwandtschaftsbeziehungen und Heiratsregeln in segmentären Gesellschaften. Auch wenn er Durkheims These vom sozialen Ursprung des logischen Denkens letztlich in ihr Gegenteil verkehrt, und die These vom Primat des Intellekts vor dem Sozialen vertritt, besteht auch für Lévi-Strauss ein enger Zusammenhang zwischen logischer und sozialer Differenzierung. Was gelebt wird, muß gedacht, was gedacht gelebt und dargestellt werden. Wie Durkheim in den Elementaren Formen des religiösen Lebens feststellt, setzt die Gesellschaft »eine bewußte Organisation ihrer selbst voraus, die nichts anderes ist als eine Klassifizierung.« (1912: 592) Die Gesellschaft besteht »nicht einfach aus der Masse von Individuen, aus der sie sich zusammensetzt [...] sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht.« (Ibid.: 566)<sup>125</sup> Da wir uns Dinge nur vorstellen können, wenn sie unterschieden sind, ist die soziale Unterteilung folglich zwingend notwendig, um erstens die Gesellschaft und zweitens uns selbst als gesellschaftliche Wesen zu denken.

dürfte aber nur für Allianzen zwischen potentiell feindseligen Gruppen zutreffen und schwerlich auf das Leben innerhalb segmentärer Gesellschaften zu übertragen sein.

Lévi-Strauss wäre bezüglich des Tauschs vielleicht besser von der Reziprozitätsnorm als vom Inzesttabu ausgegangen, denn dieses ist eine ebenso universelle Institution wie jenes, und wahrscheinlich noch elementarer, da Exogamie als reziprokes Handeln sich nur auf seiner Grundlage entfalten kann.

<sup>&</sup>lt;sup>125</sup> Der primäre Zweck der Klassifikationssysteme ist folglich, »die Beziehungen zwischen den Wesenheiten begreifbar, intelligibel zu machen.« (Durkheim/Mauss 1903: 249)

In diesem Zusammenhang kommt in segmentären Gesellschaften den Heiratsregeln eine zentrale Bedeutung zu, ohne sie ginge entweder die Differenzierung oder der gesellschaftliche Zusammenhalt verloren; bei regellosen Heiraten untereinander würden die Segmente zu einem konturlosen Konglomerat verschmelzen, genügten die Gruppen sich hingegen als "inzestuöse" Einheiten selbst, trieben sie auseinander. Es geht bei der Eheschließung also darum, die definierten Beziehungen zwischen den Angehörigen der gesellschaftlichen Gruppen aufrecht zu erhalten. 126 Diese Beziehungen manifestieren sich in den wechselseitigen Verpflichtungen, welche dem Gabentausch, der wie die Heirat einem System von Verboten und Geboten folgt, zugrunde liegen. Klassifiziert, d.h. konzeptionell voneinander geschieden, sind nicht nur Menschen und die sie umgebende Natur (Tiere, Pflanzen, Naturphänomene), sondern auch die ihnen zugeordneten gesellschaftlichen Güter. Die Beziehung zu einem anderen Menschen bestimmt die Tauschverhältnisse, die ich mit ihm zu unterhalten habe bzw. die ich mit ihm unterhalten kann. Dies betrifft nicht allein die Relation zwischen den verwandtschaftlich verbundenen Segmenten, es gilt für jegliche definierte soziale Beziehung.

Mit der Sozialorganisation verändern sich zwar die Tauschmuster, das Prinzip aber bleibt das gleiche: Ist eine Gesellschaft in Clans oder Lineages unterteilt, korrespondiert der zeremonielle Gabentausch von Gleichem gegen Gleiches (die sog. "ausgeglichene Reziprozität") mit den verwandtschaftlichen Beziehungen, während in der engeren Familie geteilt wird und man mit "Fremden" z.B. Kula treibt oder Handelsverbindungen unterhält. Bei den Guayaki hingegen (vgl. das Schema in Abbildung 5), wo sich der Stamm in Horden gliedert, bestehen zwar verwandtschaftliche Beziehungen zwischen diesen Gruppen (der ganze Stamm kommt einmal im Jahr zum "Honigfest" zusammen, wo die künftigen Partner sich kennenlernen und schließlich heiraten), es existieren aber mit Ausnahme der Hordenexogamie keine Heiratsregeln, und ebensowenig wird auf Grundlage der Eheschließungen getauscht; die vorherrschende Form des Tauschs ist das Teilen innerhalb der Horde (zu Fremden besteht kein Kontakt, mit ihnen wird kein Handel getrieben). Diese Gegenüberstellung ist zwar recht schematisch und vielleicht unzulässig simplifizierend; sie mag aber ausreichen, um das simple Faktum zu illustrieren, daß sich im Tausch die jeweilige gesellschaftliche Ordnung manifestiert. Indem ich tausche, bringe ich eine spezifische Relation zum Ausdruck (die innerhalb der Horde eine andere ist als z.B. zwischen den Lineages) - wie vice versa die soziale Klassifikation den Tausch sowohl ermöglicht als auch weitestgehend determiniert. 127

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> Bezogen auf seinen normativen Charakter kann man ein Verwandtschaftssystem durchaus mit der Sprache vergleichen: Das Wesen der Sprache ist nicht allein Kommunikation und Expression, sondern auch soziale Kontrolle, da sie die Kategorien von sozialer Norm und Abweichung in sich trägt. Verwandtschaft hingegen definiert wechselseitige Ansprüche und Verpflichtungen, wie sie auch von diesen bestimmt wird.

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> Die Beziehung zwischen M\u00e4nnern und Frauen schlie\u00e4lich gr\u00fcndet in beiden F\u00e4llen in der geschlechtlichen Arbeitsteilung, die auch eine Art Austauschverh\u00e4ltnis ist (ich komme hierauf im folgenden Kapitel zur\u00fcck).

Der Tausch ist also nicht nur Teil der sozialen bzw. kulturellen Wirklichkeit, diese Wirklichkeit wird auch dargestellt — um sie sozusagen begreifbar zu machen (z.B. "ich bin nicht überlebensfähig ohne die anderen"); man kann durchaus die Obligationen, Verteilungsregeln als "Drehbuch" und den Tauschakt als "Inszenierung" begreifen. Der Tauschakt ist stets ein symbolischer, d.h. er verweist über sich hinaus auf etwas anderes. Der Gleiches gilt für die getauschten Dinge und die geheirateten Männer und Frauen, diese signifizieren nicht allein soziale Einheiten, sie signifizieren ebenso die Beziehungen, die zwischen diesen Einheiten bestehen. Diese Beziehungen werden nicht allein gedacht, sie werden ausgehend von wechselseitigen Verpflichtungen gelebt. Jede Yamsernte, jedes erlegte Wild ist eine zukünftige Gabe, so

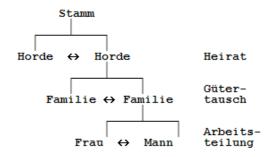


Abbildung 5: Relationisschema (Guayaki)

wie jeder neugeborene Mensch ein zukünftiger Ehegatte ist. Ihre soziale Funktion ist den Menschen und Dingen ebenso eingeschrieben wie ihr sozialer Ort. Dinge werden schließlich nicht getauscht, weil sie "gut zu essen" sind; die getauschten Dinge sind "gut zu denken" — nur dann allerdings, wenn sie Personen und damit sozia-

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> Die soziale Klassifikation schafft in gewichtigem Sinne stets ein sehr spezifisches "Innen" und "Außen" schafft. So wie soziale Nähe nur in Differenz zu sozialer Distanz konzipierbar ist, wird unter Umständen das Gefühl der Zusammengehörigkeit "unter Brüdern" durch die Distanz zu "den Schwägern" erzeugt oder zumindest stabilisiert.

 $<sup>^{129}\,\</sup>mathrm{Zu}$  den symbolischen Dimensionen des Tauschs vgl. z.B. auch Kämpf 1995.

<sup>130</sup> Auf diesen ursächlichen Zusammenhang zwischen Denken und Handeln verweist bereits Durkheims Konzept der kollektiven Vorstellung (représentation collectif), in welchen die Gruppe sich selbst und »ihre Beziehungen zu den sie affizierenden Gegenständen denkt.« (Durkheim 1901: 94) Représentation ist mit "Vorstellung" aber nur unzureichend übersetzt solange man den Begriff mit "Idee" assoziiert. Die "Vorstellung" ist auch eine "Vorführung", bzw. ihr normativer Charakter mündet in eine solche (vgl. auch Lukes 1973: 6f.).

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> Die Paraphrase führt zurück zu Lévi-Strauss und seinen Thesen zum Totemismus, die meinen vorstehenden Ausführungen zugrunde liegen. Meines Erachtens sollte man mit dem Gabentausch (zumindest was seine logische Basis betrifft) ebenso verfahren, wie Lévi-Strauss es für den sog. "totemistischen Komplex" vorschlug: ihn im allgemeineren Bereich von Benennung, Bezeichnung, letztlich Klassifikation sozusagen "auflösen". Auch wenn die Konstitutionslogik rein formal gesehen eine andere ist, ähnelt der Operationsmodus beim Gabentausch stark dem totemistischen. Der sogenannte Totemismus drückt mit Hilfe einer sehr speziellen, aus Tier— und Pflanzennamen gebildeten Nomenklatur »Wechselbeziehungen und Gegenüberstellungen aus, die auch anders in Form gebracht

len Einheiten zugeordnet sind. Durch definierte Besitzrechte und Abstammungsregelungen, d.h. die Zuordnung von Personen zu Dingen bzw. zu anderen Personen (z.B. "Brüder" zu Schwestern), werden diese Personen und Dinge zu Bedeutungsträgern und Tausch wie Eheschließung zu bedeutungsvollen Akten. Wie bereits im vorigen Kapitel erwähnt, gründet der Gabentausch nicht allein in den Verpflichtungen zu geben, zu nehmen und zu erwidern; sondern auch in der "Unveräußerbarkeit" der Dinge. So wird erst durch das Tabu, mit welchem die Jagdbeute des Guayaki belegt ist, diese völlig zum gesellschaftlichen Gegenstand — Beute machen schließlich auch Raubtiere. Das Teilen ist auch eine symbolische Handlung, es verdeutlicht die Differenz zwischen dem Jäger und seinen Gefährten ebenso wie deren wechselseitige Abhängigkeit: ich erhalte nie genau das, was ich gab; ich esse stets das Fleisch des anderen. Es ist dergestalt das Konstitutionsprinzip von Kultur, die Güter und die Menschen zu trennen, sichtbar zu unterscheiden, um sie schließlich auf einer sekundären Ebene, der kulturellen eben, zusammenzuführen. Der Gabentausch gewährleistet somit (ebenso wie die Exogamie) die wechselseitige Durchdringung und Verbindung der sozialen Einheiten in einer denk-baren segmentierten Gesellschaft. So wie Sprache und Sprechen eine untrennbare Einheit bilden, kann man auch soziale Differenzierung — Verortung aufgrund der kulturellen Setzung von Differenzen und Tausch — das Zum-Ausdruck-Bringen und gleichzeitige Überwinden dieser Differenz im Tauschakt — nicht substantiell voneinander scheiden.

## NATUR UND KULTUR

Die "differentiellen Abstände" zwischen Menschen und gesellschaftlichen Gruppen sind für die kulturelle Ordnung konstitutiv. Unterscheidungen einerseits und vorgeschriebene soziale Beziehungen andererseits zwischen den unterschiedlichen "Klassen" von Personen sind Teil einer (kollektiven) Selbstdefinition — die im Tausch zum Ausdruck kommt. Klassifikationssysteme sind Institutionen, deren Basis kollektive Vorstellungen und deren Ausdruck Handlungen (Gebote und Verbote) sind. <sup>132</sup> Die Individuen "leben" die Kategorien, sie sind, was sie tun (müssen). Der Jäger teilt, weil ein Jäger dies tut; ansonsten wäre er keiner. Indem er tauscht, bezeichnet

werden können; so in einigen Stämmen Nord– und Südamerikas durch die Gegenüberstellung von Himmel-Erde, Krieg-Frieden, oberhalb-unterhalb, rot-weiß usw.« (Lévi-Strauss 1962a: 115) Die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit der natürlichen Gattungen »läßt Begriffe und Beziehungen durchscheinen, die vom spekulativen Denken von den Gegebenheiten der Beobachtung aus erfaßt werden. Endlich begreift man, daß die natürlichen Gattungen nicht ausgewählt werden, weil sie "gut zu essen" sind, sondern weil sie "gut zu denken" sind.« (Ibid.: 116)

<sup>132</sup> In einem Klassifikationssystem hat alles ebenso seinen Ort, steht zueinander in genau definierter Beziehung, wie es sauber ("rein") voneinander geschieden ist (vgl. Douglas 1966). Eine Vermischung der Elemente hätte fatale Folgen: berührte die Frau den Bogen des Mannes, kämen männliche also mit weiblichen Attributen in Berührung, wäre der Besitzer des Bogens pane und müßte sich einem Reinigungsritual unterziehen. So wird bei den Guayaki der Mann zum Mann in seiner Differenz zur Frau. »Mann = Jäger = Bogen; Frau = Sammeln = Korb: eine doppelte Gleichung, deren Strenge den Lebenslauf der Aché bestimmt.« (Clastres 1972: 193) Ein Mann ist keine Frau, Natur ist nicht Kultur.

er sich. Nach Clastres ermöglicht der Verzicht auf das erlegte Wild zudem, den Übergang von der Natur zur Kultur immer wieder neu zu manifestieren. Das Tier als Naturwesen schlägt seine Zähne in das rohe Fleisch der eigenen Beute, als Kulturwesen ißt der Guayaki(-Mann) das von den Frauen gekochte Fleisch des anderen. Weil das Tabu, mit welchem die Jagdbeute belegt ist, dergestalt

»das Individuum zwingt, sich von seinem Wild zu trennen, zwingt es dieses auch, den anderen zu vertrauen, und ermöglicht somit, daß sich das soziale Band endgültig knüpfen kann; die wechselseitige Abhängigkeit der Jäger garantiert die Festigkeit und Dauerhaftigkeit des Bandes, und die Gesellschaft gewinnt an Stärke, was die Individuen an Autonomie verlieren. Die Trennung des Jägers von seinem Wild begründet die Verbindung der Jäger untereinander, d.h. den Vertrag der die Guayaki-Gesellschaft lenkt. [...] Indem das Nahrungstabu die unmittelbare Berührung zwischen dem Jäger und seinem Wild auf die Seite der Natur verweist, steht es mitten in der Kultur selbst: zwischen den Jäger und seine Nahrung setzt es die Vermittlung anderer Jäger.« (Clastres 1974: 112f.)

Somit markiert der Tausch tatsächlich den Übergang von Natur zu Kultur (anders allerdings, als in den Elementaren Strukturen der Verwandtschaft konzipiert). <sup>134</sup> Jedenfalls ist er ein universelles Phänomen. Im Unterschied zum ungeordneten "Naturzustand" ist das wichtigste Kennzeichen von Kultur, daß sie eine bedeutungsvolle Ordnung ist. Die Bedeutungen kommen in der Sprache ebenso zum Ausdruck, wie in den klassifikatorischen Ordnungen der Verwandtschaft und des Tauschs. Und so, wie jede Kultur über eine Sprache verfügt, ist die Untersagung des Inzest ein ebenso universelles Faktum wie der Tausch. Die Sprachen der einzelnen Gesellschaften unterscheiden sich ebenso voneinander wie deren Verwandtschafts— und die Tauschbeziehungen, alle drei Ordnungen gründen aber in allen Kulturen im gleichen Prinzip: der kulturellen Setzung von Differenzen und Normen.

Weiter sollte man bezüglich des ursächlichen Zusammenhangs von Sprache, Verwandtschaft und Tausch nicht gehen. Alle drei sind konstitutive Merkmale des gesellschaftliches Lebens, unhintergehbar und stehen in komplementärer Beziehung

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Diese Vermittlung wird aber primär von den Frauen geleistet: das verteilte und anschließend konsumierte Fleisch ist nicht länger roh, sondern gekocht d.h. kulturalisiert. Der Jäger könnte seine gesellschaftliche Rolle nicht ausfüllen, stände nicht seine Frau als vermittelnde und transformierende Instanz zwischen ihm und den anderen.

<sup>134</sup> Clastres beschreibt eindringlich das sehr explizite Bemühen der Guayaki um den Abstand von der Natur, es nimmt teilweise groteske Formen an: »Eine Sorge teilen alle Indianer miteinander: unentwegt der Naturwelt gegenüber ihre Menschlichkeit zu bestätigen und zu bewahren, ständig darauf zu achten, nicht in der Wildheit der Natur zu versinken, die immer den Menschen auflauert um sie zu verschlingen. Auch setzen sie, sowohl vom ethischen wie von ästhetischen Gesichtspunkt aus, ihre ganze Ehre darein, sich von den Tieren zu unterscheiden bzw. zumindest die Andersartigkeit, die sie von ihnen trennt, zum Höchstmaß auszubilden. Die Tiere sind behaart, die Menschen sind es nicht, von einigen Stellen des Körpers abgesehen [...] Doch selbst dies, so wenig es ist, muß man wegmachen, man muß es zum Verschwinden bringen, um jede Möglichkeit der Verwechslung mit dem Körper eines Tieres auszuschließen. Man muß den Körper rigoros zwingen, muß ihm Gewalt antun, er muß gut sichtbar das Zeichen der Kultur tragen, zum Beweis, daß sein Aufstieg aus der Natur unwiderruflich ist: man muß sich enthaaren. (1972: 89)

zueinander. <sup>135</sup> — Ich fasse kurz zusammen: Im Tauschakt können die Menschen sich als gesellschaftliche Wesen wahrnehmen, so wie gleichzeitig der Tausch Gesellschaft perpetuiert. Die kulturelle Setzung von Differenzen ist dabei Bedingung der Möglichkeit des Tauschs als bedeutungsvoller Handlung. <sup>136</sup> Vielleicht verspüren Menschen eine (unbewußte) Sehnsucht nach Aufhebung dieser Differenzen und der sie konstituierenden Regeln, vielleicht macht ihnen dieses Verlangen angst, und mußdarum abgewehrt werden — aber das sind lediglich Spekulationen. <sup>137</sup> Möglicherweise liegt auch der Generierung der Unterscheidungen und Trennungen ein Verlangen zugrunde, ein Streben danach, sich zu unterscheiden, um sich denken, um Mensch sein zu können. <sup>138</sup> Indem ich die Ansprüche des anderen anerkenne, erkenne ich mich selbst als gesellschaftliches Wesen. Anders können wir nicht sein; eine vollständig undifferenzierte Gesellschaft ist nicht denkbar, und damit nicht lebbar.

Soziale Beziehungen ruhen also nicht nur auf einem ökonomischen und moralischen, sondern notwendig auch auf einem logischen Fundament; der Gabentausch ist Teil einer bedeutungsvollen (symbolischen) Ordnung, die ihn ermöglicht und die er wiederum zum Ausdruck bringt und perpetuiert. Der Tauschakt ist also auch ein expressiver, er ist bedeutungsvoll, während er gleichzeitig ökonomisch oder gesellschaftlich notwendig sein kann. Es wäre unangemessen, diese praktischen und symbolischen Aspekte des Tauschs trennen oder gegeneinander ausspielen zu wollen, beide sind,

<sup>135</sup> Im Wilden Denken vertritt Lévi-Strauss eine ähnliche Position: »Der Austausch der Frauen und der Austausch der Nahrung sind Mittel, die gegenseitige Durchdringung der sozialen Gruppen zu gewährleisten oder diese Durchdringung offenkundig zu machen. Da es sich um Verfahren desselben Typs handelt (die übrigens allgemein als zwei Aspekte desselben Verfahrens aufgefaßt werden), ist es verständlich, daß sie je nachdem entweder gleichzeitig vorhanden sein und ihre Wirkungen (beide im Bereich des Realen, oder das eine im Bereich des Realen und das andere im Bereich des Symbolischen) kumulieren können oder daß sie abwechselnd vorhanden sind, wobei dann nur ein Verfahren die Gesamtlast der Funktion trägt oder die Last, diese auf symbolische Weise darzustellen, wenn sie auf andere Weise erfüllt wird, wie das auch geschehen kann, wenn keines der beiden Verfahren vorhanden ist.« (1962b: 130) Die vorstehenden Sätze zeigen auch, daß Lévi-Strauss mit seinem Konzept des Tauschs den Rahmen des Durkheimschen "Funktionalismus" keineswegs verlassen hat.

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> Wenn man die Institution derart von ihren Wirkungen her erklärt, erspart man sich eine Argumentation, die von unterstellten Ursachen ausgeht. Die Frage nach den Ursprüngen, der Entstehung des Tauschs und seiner Institutionalisierung ist m.E. ohnehin aufgrund des Fehlens einschlägiger historischer Evidenzen kaum zu beantworten.

<sup>137</sup> Wer die Differenzen leugnet, gibt seine Menschlichkeit preis. Dies gilt auch für das Inzesttabu: »Wer mit seiner Mutter schläft, wird in einen Tapir verwandelt; wer sich mit seiner Schwester vergnügt, in einen Brüllaffen; wer seine eigene Tochter verführt, wird zum Rehbock. Der Mann der Inzest begeht, zerstört die Menschlichkeit in sich, deren wesentliche Regel er mißachtet hat. Er gibt sich auf und stellt sich außerhalb der Kultur, er fällt in den Naturzustand zurück, er wird zum Tier. Man spielt nicht ungestraft damit, Unordnung in die Welt hineinzutragen. Man muß die verschiedenen Ebenen, aus denen sie sich zusammensetzt, an ihrem Platz belassen, hier die Natur mit ihren Tieren, dort die Kultur mit ihrer menschlichen Gesellschaft. Von einem zum anderen gibt es keinen Übergang.« (Clastres 1972: 152)

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> Die Konstruktion bzw. Konstitution der Differenzkategorien, und damit auch die Bestimmung der distinkten Oppositionsmerkmale, mag tatsächlich jener "Forderung nach Ordnung" entspringen, die nach Lévi-Strauss die Grundlage jeglichen menschlichen Denkens ist (vgl. 1962b: 21).

wie meine Ausführungen im vorigen Kapitel hinreichend deutlich gemacht haben sollten, untrennbar ineinander verwoben. Das Gebotene kann durchaus das Erstrebenswerte und Nützliche sein. In jedem Fall sind die Ziele, welche Menschen verfolgen (ihre "Interessen" und "Bedürfnisse"), ebenso wie ihr Selbstverständnis, zumindest weitestgehend von der klassifikatorischen Ordnung vorgegeben bzw. in diese eingeschrieben — sie ist auch eine Ordnung des (kulturell kodifizierten) Begehrens. Selbst die affektiven Bande sind dergestalt oft die gesellschaftlich präformierten, "vorgeschriebenen", sie entstehen nicht willkürlich und zufällig. Lévi-Strauss zitiert in diesem Zusammenhang Margaret Meads Dialog mit einem Arapesh:

»Kommt es vor, daß ein Mann mit seiner Schwester schläft? Die Frage ist absurd. "Nein, wir schlafen nicht mit unseren Schwestern. Wir geben unserer Schwestern an andere Männer und bekommen dafür ihre Schwestern." Die Ethnographin insistiert: Falls diese Möglichkeit trotz allem doch einmal einträte, was würdet ihr davon halten? — Daß einer von uns mit seiner Schwester schläft? Was für eine Frage! — Aber nehmt einmal an, daß so etwas passiert ... Schließlich erhält sie von ihrem Informanten, dem es schwerfällt, sich in die für ihn kaum vorstellbare Situation zu versetzen, in der er mit einem des Inzests schuldigen Gefährten diskutieren müßte, folgende Antwort in dem imaginären Dialog: "Was, du möchtest deine Schwester heiraten? Bist du denn nicht ganz richtig im Kopf? Möchtest du denn keinen Schwager? Siehst du denn nicht ein, daß du wenigstens zwei Schwager bekommst, wenn du die Schwester eines anderen Mannes heiratest und ein anderer Mann deine eigene Schwester bekommt? Mit wem willst du denn auf die Jagd oder in den Garten ziehen, und wen willst du besuchen?« (1967: 647f.)

Ein Leben ohne Schwäger ist kein Leben. Schwäger zu erhalten erscheint als wahrer "Zweck" der Ehe. Der Inzest ist somit »eher sozial absurd als moralisch verurteilenswert [...] Der ungläubige Ausruf des Informanten ... liefert dem Gesellschaftszustand seine goldene Regel.« (Ibid.: 648)

Und so dürfte auch die Verweigerung des Tauschs keine denkbare Option sein, zumindest nicht innerhalb der segmentären Gesellschaft. Menschliches Handeln ist allein im gesellschaftlichen Rahmen möglich und bedeutungsvoll; die institutionellen Grundlagen determinieren es weitgehend (aber niemals völlig). Der "befähigende" Aspekt jeglichen Ordnungssystems betrifft in diesem Sinne nicht allein die kognitive Ebene, er durchwaltet ebenso unsere Interessen und Bedürfnisse; das was wir wünschen, hoffen, begehren (dürfen). Man kann unser Hoffen und Streben nicht von den gesellschaftlichen Bedingtheiten trennen, die es durchwalten. Auf die Frage, warum er teilt, könnte der Indianer schließlich auch ganz schlicht antworten: "Ich bin ein Guayaki, und wir machen das nun einmal so. Täte ich es nicht, teilte ich nicht mit meinen Gefährten wäre ich kein Guayaki." Entgegen allem Anschein wäre das eine sehr aufschlußreiche Begründung, vielleicht sogar die aufschlußreichste. Selbst wenn man auf sich gestellt im Wald überleben könnte: was wäre das für ein Leben?<sup>139</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> Die begriffliche Scheidung zwischen affektiv und kognitiv ist lediglich eine "künstliche", für unser kulturelles Selbstverständnis allerdings fundamentale Dichotomisierung, ein Teil der Art und Weise, wie wir uns denken — und empfinden.

Damit habe ich mich sehr weit vom vermeintlich für das Verständnis des Gabentauschs grundlegenden Widerspruch von (erzwungenem) Verzicht und ("natürlichem") Begehren, bzw. Norm und Eigeninteresse entfernt. Es sollte mittlerweile deutlich geworden sein, daß eine Entgegensetzung von (kultureller) Notwendigkeit und (individueller) Neigung der sozialen Logik des Gabentauschs nicht gerecht wird. Ich hatte weiter oben (im 1. Kapitel) die Frage erwähnt, mit der W.H.R. Rivers seine Gespräche mit den Eingeborenen zu beginnen pflegte: »Angenommen, Du hättest das Glück, eine Guinea zu finden, mit wem würdest Du sie teilen?« Man muß kurz innehalten und sein Augenmerk auf das "würdest" richten. Nicht wollen, nicht müssen. Das Wort entzieht sich der Dichotomie von Zwang und Streben, welche weder geeignet ist, die Haltung der Tauschenden noch das Wesen der Obligation, der wechselseitigen Verpflichtung zu erfassen — man bedenke nur die vielfältigen Konnotationen, die in unserem "ich bin ihm/ihr verpflichtet" mitschwingen. Eine Moralphilosophie, die im starren Schematismus von Pflicht und Neigung als antagonistischen d.h. unversöhnlichen Polen wurzelt, kann folglich nur einen kleinen Ausschnitt der moralischen Wirklichkeit erfassen und keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. 140

Ein letzter Punkt ist an dieser Stelle nachzutragen: Lévi-Strauss' Analysen beziehen sich allein auf segmentär differenzierte Gesellschaften. Diese sind sein engerer Untersuchungsgegenstand, und auf sie bezogen ist sein Ansatz außerordentlich erhel-

 $<sup>^{140}</sup>$  Moralisch ist das, was uns geboten ist, wozu wir verpflichtet sind. Aber »der Begriff der Pflicht [erschöpft] keineswegs den der Moral« (Durkheim 1906: 85). Durkheim wendet sich gegen Kant, wenn er schreibt: »Wir können nämlich eine Handlung, die uns nichts bedeutet, nicht einzig deshalb ausführen, weil sie geboten ist. Einen Zweck verfolgen, der uns kalt läßt, der uns nicht gut erscheint, der unser Gefühl nicht berührt, ist etwas psychologisch unmögliches. Unbeschadet seines obligatorischen Charakters muß der moralische Zweck also noch erstrebt werden und erstrebenswert sein; das Erstrebenswertsein bildet ein zweites Merkmal einer jeden moralischen Handlung. Nur trägt das dem moralische Leben eigentümliche Erstrebenswertsein auch Züge des erwähnten Merkmals der Obligation; es ähnelt nicht dem Erstrebenswertsein von Gegenständen, an die sich unsere üblichen Wünsche heften. Wir erstreben die durch eine Regel gebotene Handlung auf eine besondere Weise. Unser Elan, unser Trachten nach ihr wird stets von einer gewissen Mühe, einer Anstrengung begleitet. Auch dann, wenn wir die moralische Handlung mit enthusiastischem Eifer vollziehen, spüren wir, daß aus uns selbst heraustreten, daß wir uns überwinden, daß wir uns über unser natürliches Sein erheben, und das geht nicht ohne eine gewisse Spannung, einen gewissen Selbstzwang vor sich. Wir sind uns bewußt, daß wir einem erheblichen Teil unserer Natur Zwang antun.« (Ibid: 96) »Die Pflicht, der kantische Imperativ, bildet also nur einen abstrakten Aspekt der moralischen Wirklichkeit; in Wahrheit zeigt sie immer und gleichzeitig jene beiden Aspekte, die nicht voneinander zu trennen sind. Noch nie wurde eine Handlung einzig und allein aus Pflicht vollzogen; immer mußte sie in irgendeiner Weise als gut erscheinen. Umgekehrt gibt es wahrscheinlich auch keine Handlungen, die ausschließlich erstrebenswert wären, denn sie erfordern stets eine Anstrengung.« (Ibid: 97) Damit erzielt Durkheim zwar einen deutlichen Fortschritt gegenüber Kant, bleibt aber letztlich in dessen Dichotomie verhaftet, wie bereits die Programmatik deutlich macht, die er den vorstehend zitierten Ausführungen voranstellt: »Wir werden zeigen, inwiefern die Gesellschaft etwas Nützliches und Erstrebenswertes für das Individuum ist, das außerhalb ihrer nicht existieren kann, und das sie nicht verneinen kann, ohne sich selbst zu verneinen: inwiefern aber gleichzeitig, da die Gesellschaft über das Individuum hinausreicht, dieses Individuum sie nicht wollen und erstreben kann, ohne seiner individuellen Natur in gewissem Maße Gewalt anzutun.« (Ibid.: 87) Die Generalisierung ist durchaus zu bezweifeln, die Gewalt der moralischen Ordnung tritt erst dort zutage, wo sie als repressiv empfunden wird.

lend; er ermöglicht schließlich auch, die Gabe mit der Ware zu kontrastieren. <sup>141</sup> Sowohl in den "primitiven" als auch in den entwickelten Industriegesellschaften werden soziale Beziehungen mittels Dingen hergestellt, darin besteht der Unterschied nicht. Im Fall der Ware signifizieren die Güter aber keine Personen bzw. soziale Segmente (und die konkreten Verpflichtungen, die zwischen ihnen bestehen), sondern quantitative und sehr abstrakte Größen wie "Nutzen" und "Wert", welche den Dingen zugeschrieben werden. Und während beim Gabentausch die gegebene Sache als Teil der Persönlichkeit des Gebers gilt, erscheinen in den entwickelten Industriegesellschaften die Personen allzuoft als Anhängsel der Waren. Zumindest hat es den Anschein, als seien Beziehungen zwischen Subjekten in der bürgerlichen Gesellschaft weitgehend durch Beziehungen zwischen Objekten ersetzt worden.

Bevor ich hierauf im 6. Kapitel dezidiert eingehe, will ich im folgenden zunächst erneut das Universum des Gabentauschs in seiner Vielfalt und scheinbaren Widersprüchlichkeit ausleuchten.

# 4. Kapitel

## GLEICHE UND UNGLEICHE

<sup>141</sup> Lévi-Strauss stellt derartige Überlegungen nicht an, sein Weg führt vom Gabentausch fast direkt zu den "Strukturen des Geistes", in deren Angesicht die Differenz von Waren— und Gabentausch bedeutungslos wird. Für Lévi-Strauss sind die Imperative der Kultur schließlich diejenigen des menschlichen Geistes. Ihn verbindet laut Sahlins mit Durkheim ein »Naturalismus ausgeprägtester Art [...] Die ganze Rede von "zugrundeliegenden" Gesetzen des Geistes ordnet alle bestimmenden Kräfte der geistigen Seite zu, auf die die kulturelle Seite bloß antworten kann, so als ob die erste das aktive und die zweite nur das passive Element wäre. Vielleicht wäre es besser, wenn man sagt, daß die Strukturen des Geistes weniger die Imperative der Kultur als vielmehr deren Hilfsmittel sind. Sie bilden eine Reihe von organisatorischen Möglichkeiten, die dem kulturellen Vorhaben der Menschen zur Verfügung stehen — ein Vorhaben allerdings, das je nach seinem Charakter sowohl ihre Verwendung wie auch ihre Ausstattung mit verschiedenen bedeutungsvollen Gehalten bestimmt. Wie wäre es sonst zu erklären, daß es in der Kultur universelle Strukturen gibt, die dennoch nicht universell präsent sind?« (1976: 178f.) Es ist demnach notwendig, »die geistige Ausstattung des Menschen eher als Instrument statt als Determinante von Kultur zu bestimmen.« (Ibid.) Eine gute Darstellung und Kritik der Position Lévi-Strauss' liefert z.B. Umberto Eco (1968).

Die "primitive" Gesellschaft ist in vielerlei Hinsicht eine Vereinigung von Gleichen auf Basis der Gegenseitigkeit, des reziproken Tauschs. Die sog. "egalitären" Gesellschaften sind allerdings keinesfalls so "gleich", wie sie in ihrer Funktion als Negativfolie unserer Gesellschaft manchmal erscheinen. Ich hatte bereits im 1. Kapitel darauf verwiesen, daß selbst in den "einfachsten" Gesellschaften zumindest drei elementare Formen sozialer Ungleichheit anzutreffen sind: zwischen Männern und Frauen, zwischen Alten und Jungen und zwischen Stammesangehörigen und Fremden. 142 Gleich, d.h. einander gleichwertig sind immer nur diejenigen, die gleichberechtigt Gleiches — oder "objektiv" Gleichwertiges — austauschen. 143 Ebenso, wie er diese Gleichheit der Tauschenden (und deren Grenzen) zum Ausdruck bringt, kann der Gabentausch zudem auch Quelle von Ungleichheit sein. Um dies zu illustrieren, werde mich im folgenden zunächst mit dem sogenannten wettstreitenden Gabentausch in Gestalt des Potlatch und der melanesischen "Verdienstfeste" befassen. Da diese Formen des Tauschs bereits in einer Mischung aus reziproken und redistributiven Strukturen gründen, werde ich anschließend auf letztere und die mit ihnen verbundene Herausbildung von Statusunterschieden und sozialen Schichten eingehen. In diesem Zusammenhang diskutiere ich schließlich das Verhältnis der gesellschaftlichen Ungleichwertigkeit von Personen, welches die Tauschbeziehungen nicht zuletzt auch in unserer Ökonomie determiniert. Die Reflexion über die Reichweite der Norm reziproker Erwiderung ist dergestalt gleichzeitig eine Reflexion über die Wurzeln sozialer Ungleichheit.

### RIVALITÄT UND ZERSTÖRUNG: DER POTLATCH

In vielen Gesellschaften hat man allein, um zu geben. Das gilt auf allen Ebenen: »Das Ziel der Anhäufung von Reichtum ist häufig, diesen fortzugeben.« (Sahlins 1972:

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> So ist z.B. die Fleischverteilung bei den Hadza nur bedingt "gleich und gerecht": »Das meiste Fleisch wird unter alle im Lager verteilt. Aber einige spezielle Stücke des besten Fleisches werden anders behandelt: sie sind der Gruppe der initiierten Männer vorbehalten.« (Barnard/Woodburn 1988: 17)

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> Seyla Benhabib beschreibt in ihrer Diskussion der Habermas'schen Grundlegung einer kommunikativen Ethik (die im weitesten Sinn fraglos auch in den Tausch eingewoben ist) die Problematik sehr treffend: »Selbst wenn einige allgemeine Symmetrie- und Reziprozitätsnormen in allen Sprechakten und Interaktionen vorausgesetzt werden, so implizieren sie doch nicht nur einen einzigen semantischen Inhalt. Symmetrie und Reziprozität müssen nicht notwendig das Recht aller auf symmetrische und reziproke Teilnahme bedeuten. Um auch dies geltend machen zu können, bedarf es eines spezifischen Begriffs der Gleichheit, wozu wir einen Inhalt und die entsprechende Interpretation normativ vereinbaren müssen, denen gemäß den formal in der idealen Sprechsituation angelegten Symmetrie- und Reziprozitätsregeln eine genau bestimmte semantische Deutung verliehen wird.« (1986: 180f.) Benhabib präzisiert das, was sie als "semantische Dimension" bezeichnet, in einer Anmerkung: »Es gibt mannigfache soziologische Belege dafür, daß alle bekannten Gesellschaften die Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern gemäß Reziprozitätsnormen regulieren; wie jedoch Lévi-Strauss Ausführungen in Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft eindrücklich zeigen, ist die Frage, wer als der "relevante andere", mit dem man in eine reziproke Beziehung eintritt, zu gelten hat, durch die Feststellung einer solchen Regel allein noch nicht beantwortet.« (Ibid.: 263) Der reziproke Tausch symbolisiert dergestalt sowohl die Gleichheit der Tauschenden — »in dem von Lévi-Strauss erörterten Fall: die männlichen Mitglieder, die ihre Frauen tauschen« (Ibid.) — wie die Ungleichheit derer, die vom Tausch ausgeschlossen sind.

213) Dieser Satz trifft wahrscheinlich auf keine Gesellschaften besser zu als auf jene in vielerlei Hinsicht reichen Kulturen der amerikanischen Nordwestküste, die den sog. Potlatch (oder Potlatsch), eine Art Tauschwettstreit, zelebrieren. 144 Marcel Mauss bezeichnete den Potlatch, zu seiner Zeit eine gigantische Verschwendung und Zerstörung materieller Güter, als »totale Leistung vom agonistischen Typ« (Mauss 1925: 29), ein Terminus, der fast schon alles aussagt:

»Der Verbrauch und die Zerstörung sind so gut wie unbegrenzt. Bei einigen Potlatchs ist man gezwungen, alles auszugeben, was man besitzt; man darf nichts zurückbehalten. Derjenige, der seinen Reichtum am verschwenderischsten ausgibt, gewinnt an Prestige. Alles gründet auf dem Prinzip des Antagonismus und der Rivalität. Der politische Status der Individuen in den Bruderschaften und Clans sowie überhaupt jede Art von Rängen, wird durch den "Eigentumskrieg" erworben [...] Die Heiraten der Kinder, die Rangstufen in den Bruderschaften werden einzig im Rahmen von Potlatchs und Gegen-Potlatchs bestimmt. Man verliert seine Stellung im Potlatch, wie man sie im Krieg, Spiel, beim Rennen oder beim Kampf verliert. In einigen Fällen geht es nicht einmal um Geben und Zurückzahlen, sondern um Zerstörung, nur um nicht den Anschein zu erweken, als legte man Wert auf eine Rückgabe. Man verbrennt ganze Kisten mit Kerzenfischen oder Walfischöl, Häuser und tausende von Wolldecken, man zerbricht die wertvollsten Kupferplatten oder wirft sie ins Wasser, um einen Rivalen auszustechen, "flach zu machen" « (Ibid.: 85ff.)

Trotz dieser befremdlichen Details explizierte Mauss gerade am Beispiel des Potlatchs die Verpflichtungen des Gebens, Nehmens und Erwiderns. Tatsächlich sind die Regeln des Gabentauschs auch im Potlatch gegenwärtig, der an seiner Basis etwas durchaus unspektakuläres ist. Das Wort "Potlatch" stammt aus dem Chinook, einer an der Nordwestküste Nordamerikas weitverbreiteten Verkehrssprache, und bedeu-

 $<sup>^{144}</sup>$  Die den Potlatch treibenden Indianerstämme lebten an den Küsten Alaskas (Tlingit und Haida) und British-Columbias (Haida, Tsimshian und Kwakiutl). Obwohl all diese Stämme keinen Ackerbau betreiben, und eher vom Fischfang denn von der Jagd leben, verfügen sie über großen Reichtum und eine bemerkenswert ausdifferenzierte Kultur und Sozialstruktur. »Der riesige Überfluß an Nahrungsmitteln und der schier unerschöpfliche Vorrat von Rohstoffen für den materiellen Kulturbesitz [...] gaben den Nordwestküstenindianern wie keiner anderen indianischen Bevölkerung Nordamerikas die Möglichkeit, auch komplexe gesellschaftliche Strukturen zu entwickeln, die sich im allgemeinen nur in archaischen Hochkulturen finden. Mit anderen Worten: einer Gesellschaft mit aneignender Produktionsweise standen hier Sozialordnungen gegenüber, die sonst nur bei den entwickelteren Gesellschaften mit produzierender Wirtschaftsform auftreten. Aufgrund des hohen Stellenwerts, den das ständige Streben nach Anhäufung von Nahrungsmitteln und Gebrauchsgütern, Sklaven und Luxusartikeln einnahm, kann hier von einer primitiven Form des Kapitalismus gesprochen werden, verbunden mit einer vom Reichtum bestimmten sozialen Klassenschichtung. Charakteristisch für die Nordwestküstengesellschaften war ferner die Betonung genealogischen Denkens, die zur Entstehung unilinearer Gruppen führte, die bei der Erlangung von Reichtum und Privilegien miteinander rivalisierten.« (Lindig/Münzel 1976, Bd.1: 59) Der Rede von "einer primitiven Form des Kapitalismus" ist allerdings völlig verfehlt, da die "Akkumulation" in diesen Gesellschaften gänzlich anderen Zwecken dient als die kapitalistische.

<sup>145</sup> Man kann den Potlatch tatsächlich für eine Art rituellen Kriegsersatz halten: Ziel ist der "Sieg im Potlatch" (vgl. Ibid.: 98) Die Feste waren teilweise derart exzessiver Natur, daß es Jahre dauerte, bis die benötigten Güter beisammen waren. Sie wurden den geladenen Gästen dann zeremoniell überreicht, woder bei einem Potlatch-"Kampf" zwischen zwei rivalisierenden Häuptlingen zerschlagen, verbrannt, ins Meer geworfen oder, im Falle von Sklaven, getötet. Der "besiegte" Rivale mußte nun bei passender Gelegenheit seinerseits einen Potlatch abhalten und seinen früheren Gastgeber an Geschenken oder zerstörten Gütern zu übertreffen versuchen.« (Lindig/Münzel 1976, Bd.1: 61)

tet einfach "geben", im Sinne von eine Gabe geben. In jeder Eingeborenensprache gab es spezielle Begriffe, um die Institution zu kennzeichnen. Der Potlatch war allen Stämmen an der Nordwestküste mit Ausnahme der südlichsten vertraut, und während es zahlreiche Abweichungen im Detail gab, waren Basismuster und Funktion des Potlatch jeweils gleich. (vgl. Drucker 1965: 481)

Bei einem Potlatch wurde anläßlich von Ereignissen mit großer gesellschaftlicher Bedeutung — der Heirat einer bedeutenden Person, der Geburt des möglichen Erben eines Titels, der Übertragung dieses Titels auf den Erben, der Befreiung von Kriegsgefangenen — von einem Häuptling (und der von ihm angeführten Gruppe) als Gastgeber einer Gruppe von Gästen (einem Häuptling oder Häuptlingen mit ihrem jeweiligen Gefolge) Wertgegenstände überreicht. Die Veranstaltung war hochgradig ritualisiert, umrahmt von Tänzen und Liedern; die wertvollsten Gaben (verschiedene Güter, aber auch Namen und Privilegien) wurden den hochrangigsten und die weniger wertvollen den niedriger rangierenden Gästen überreicht, woraufhin die Empfänger mit Dankesreden antworteten. Nach Drucker hatte der Potlatch sowohl die Funktion, die einzelnen beteiligten Gruppen in Beziehung zueinander zu setzen (bzw. diese Beziehung zu bekräftigen), als auch den Zusammenhang innerhalb der Gruppe zu stärken, denn auch wenn der Häuptling das Fest organisierte, galt doch die ganze als Gruppe Gastgeber, hochgestellte wie rangniedrige Personen. Jedes Mitglied der jeweiligen Gruppe agierte als deren Teil und gab sich öffentlich als ihr Angehöriger zu erkennen. 146 Die »gastgebende Gruppe versammelte sich am Strand, um die Gäste bei ihrer formellen Ankunft zu begrüßen. Alle halfen bei den Vorbereitungen, einschließlich der Zusammenstellung der Güter für die Verteilung. Alle wurden während der Prozeduren mit ihrer Gruppe identifiziert, wenn nicht als strahlende Darsteller, so doch als Sprecher, Warenhüter, Aufsichtspersonen, Tänzer oder Sänger. [...] Die Gäste wurden auf gleiche Weise als Mitglieder ihrer sozialen Einheit eingeladen und als Gruppe behandelt, auch wenn die Menge an Potlatch-Gütern, die ein Gemeiner erhielt, nicht erwähnenswert war.« (Ibid.: 485) Dieses von Philip Drucker gezeichnete unspektakuläre Bild unterscheidet sich sehr von der dramatischen, agonistischen Szenerie, die zunächst mit dem Begriff Potlatch assoziiert wird. Die Rivalitäts-Potlatches waren demnach nur der augenfälligste Auswuchs einer weit weniger spektakulären Institution; und zudem ein zumindest in der spezifischen "agonistischen" Ausprägung postkoloniales Phänomen:

»Vor dem Erscheinen der Stapel von Decken und anderen massenhaft produzierten Handelswaren, wurden einheimische Wertgegenstände verwandt. Diese Dinge waren ... ihrer Natur nach selten, wie jene Nuggets aus reinem Kupfer, aus denen Kupferplatten hergestellt wurden. Oder es dauerte lange, sie herzustellen, wie die mit großem Arbeitsaufwand verfertigten Ka-

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> »Entscheidend am Potlatch war die Gastgeber-Gast Beziehung [...] Die Indianer unterschieden zwischen Anlässen, zu denen nur Nahrung, die sofort gegessen oder von den Gästen mit nach Hause genommen wurde, dargeboten wurde, und solchen, zu denen andere Formen von Gütern verteilt wurden. Die ersteren können "Feste", die letzteren Potlatche genannt werden. [...] Ein Potlatch schloß normalerweise wenigstens einige vorbereitende Feste ein.« (Ibid.)

nus oder Umhänge. Oder es war schwierig, sie zu erbeuten, wie die Felle des scheuen Seeotters und des Murmeltiers. Folgerichtig benötigte selbst eine bevölkerungsreiche und fleißige Gruppe Jahre, um genug Wertgegenstände für einen Potlatch zusammenzutragen. Gut informierte Indianer aus Gruppen, die in früheren Zeiten für ihre zahlreichen und opulenten Potlatche berühmt waren, berichteten mir häufig ... daß in Zeiten vor Ankunft der Weißen Feste häufig stattfanden, aber Potlatche selten waren. Das heißt nicht, daß der Potlatch ein rein historisches Phänomen ist. Es bedeutet, daß der Überfluß an Handelsgütern zu einem neuen Überschwang bei der Verteilung bestimmter Artikel im Potlatch führte.« (Ibid.: 486f.)

Der Kontakt mit den Europäern veränderte den Potlatch also nachhaltig. Der Wettstreit, nunmehr mit Gütern aus industrieller Produktion geführt, nahm teilweise derart exzessive Formen an, daß die kanadische Regierung ihn verbot. 147

»Die spektakulären Rivalitäts-Potlatche erreichten einen Höhepunkt in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts und den ersten Jahren des zwanzigsten. Bei diesen Ereignissen wurden große Mengen von Wertgegenständen fortgegeben oder zerstört — Kupferplatten wurden zerbrochen, Kanus zerschlagen, Geld ins Feuer geworfen, und in den Tagen vor dem Gesetz des weißen Mannes wurden Sklaven getötet — alles, um einen Rivalen zu demütigen. Die ruhige, extrem höfliche und gelegentlich joviale Atmosphäre des gewöhnlichen Potlatch war durch ein Klima der Bitternis ersetzt.« (Ibid.: 488)

Der Wettstreit zweier Männer um einen bestimmten Status (einen Titel oder bestimmte Vorrechte) führte nun zu einer Reihe von Rivalitäts-Potlatches, die solange fortgeführt wurden, bis einer der Wettbewerber bankrott war und seine Ansprüche nicht länger aufrechterhalten konnte. — Wenngleich der Potlatch also offensichtlich pervertiert war, veränderte sich die ihm zugrundeliegende Ethik aber nicht: »Das Ansehen, das der willentliche Verzicht auf Reichtümer schafft, scheint ihnen [d.h. den Indianern] auch heute noch wichtiger zu sein als der Nutzen, der sich aus ihrem unmittelbaren Konsum oder ihrer langfristigen Akkumulation als Kapital ziehen ließe.« (Kohl 1993: 90) <sup>148</sup>

## DER WETTSTREIT DER BIGMEN

Großzügigkeit und gesellschaftliches Ansehen bedingen sich häufig wechselseitig. In Gesellschaften mit institutionalisierten (und erblichen) Rangunterschieden ermöglicht hoher sozialer Status die Anhäufung und Verteilung von Gütern. In anderen Gesellschaften hingegen entspringt dieser Status einer derartigen Umverteilung. So gründet die Stellung des melanesischen Bigman nicht in seiner Abstammung, er

<sup>147 »</sup>Durch Handelsniederlassungen, Fischkonservenfabriken und Sägewerke war seit Mitte des 19. Jahrhunderts das Gebiet der Nordwestküste wirtschaftlich erschlossen worden. Die vielfältigen Möglichkeiten, durch Handel und Lohnarbeiten neue Reichtümer zu erwerben, nutzten die dortigen einheimischen Bevölkerungsgruppen aber nur zur Ausrichtung immer größerer Potlatchfeste, die zunehmend zerstörerische Formen annahmen.« (Kohl 1993: 90)

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> Institutionen wie der Potlatch könnten ganz allgemein die Funktion haben, das Entstehen extremer ökonomischer Ungleichheit zu verhindern, indem sie die Menge der vorhandenen Güter begrenzen: »Einige Typen von Prestige-Systemen haben den Zweck, sicherzustellen, daß der gesamte Reichtum innerhalb einer Gemeinschaft ein bestimmtes Niveau nicht übersteigt.« (Bariç 1964: 37)

nimmt keine ihm vorbestimmte Position der Führerschaft in einer definierten Gruppe ein, »das Erreichen des Status eines Bigman ist vielmehr das Resultat einer Reihe von Handlungen, welche eine Person aus der Masse herausheben und ihn mit einer Gruppe von loyalen, ihm untergeordneten Personen umgeben.« (Sahlins 1963: 289) Der Bigman, der "große Mann", wird in den verschiedenen melanesischen Ethnien auch als "wichtiger Mann", "Mann von Ansehen", "großzügiger reicher Mann" oder "center-man" bezeichnet, wobei der letzte Begriff auf seine zentrale Rolle im redistributiven Prozeß anspielt und gleichzeitig die Sozialstruktur der fraglichen Gesellschaften widerspiegelt: die Gemeinwesen setzen sich aus Gruppen zusammen, welche die segmentären Strukturen überlagern und deren Interessen vom Bigman, als "man of renown" d.h. "Mann von Ansehen", nach außen hin vertreten werden.

Da der Rang eines Bigman ihm nicht qua Geburt zufällt, hängt sein Einfluß ganz und gar von der Zahl seiner Gefolgsleute ab. Um nach außen hin als Mann von Reichtum und Einfluß agieren zu können, ist es notwendig, Beziehungen der Loyalität und Verpflichtung zu einer Anzahl von Personen zu schaffen, die den Bigman mit jenem Reichtum versorgen, dessen er bedarf, um seine Rolle ausfüllen zu können. »Jeder ambitionierte Mann, dem es gelingt eine Gefolgschaft um sich scharen, kann eine gesellschaftliche Karriere starten. Der aufstrebende Bigman hängt zunächst notwendig von einem kleinen Kern von Gefolgsleuten ab, der in erster Linie aus seinem eigenen Haushalt und seinen engsten Verwandten besteht.« (Ibid.: 291) Auf diese Personen kann er sich ökonomisch stützen, von ihnen kann er auch Güter und Dienstleistungen einfordern. Zudem ist es nützlich, wenn ein ambitionierter Mann seinen Haushalt um "heimatlose" Personen erweitert, Witwen oder Waisen etwa. »Zusätzliche Ehefrauen sind besonders nützlich. Je mehr Frauen ein Mann hat, um so mehr Schweine hat er.« (Ibid.) 149 Zudem verschafft jede neue Eheschließung ihm zusätzliche Schwiegerverwandte, von denen er ökonomisch profitieren kann. Diese Bewegung kulminiert schließlich darin, daß der aufstrebende Mann andere, nicht näher mit ihm verwandte Männer und deren Familien an sich zu binden vermag und deren Erzeugnisse zur Verfolgung seiner Pläne nutzbar macht. Das geschieht mittels kalkulierter Großzügigkeit: diese Personen stehen dem Bigman gegenüber in einem Schuldverhältnis, nachdem er ihnen auf die eine oder andere Art geholfen hat.

Zwischen dem "center-man" und seinen Anhängern besteht eine komplementäre Beziehung, jeder hofft, vom anderen (auf Kosten Dritter) zu profitieren. Nicht nur das Ansehen des Anführers, sondern auch dasjenige der durch ihn repräsentierten Gruppe hängt von seinem "Erfolg" bei öffentlichen Güterverteilungen ab. Und wenn die Verpflichtungen, die der "center-man" in diesem Rahmen eingeht, ihn häufig nötigen, Druck auf seine Gefolgschaft auszuüben, Gegenleistungen herauszuzögern, und empfangene Güter wieder nach außen zurück zu lenken, so nehmen die Gefolgsleute dies hin, weil der Erfolg des Bigman auch ihr Erfolg ist. Zwar sind die Dinge, die durch seine Hände gingen, um nach "außen" zu wandern, prinzi-

<sup>149 »</sup>Die Beziehung ist eine der Funktion, nicht der Identität: wenn mehr Frauen die G\u00e4rten bestellen, ist mehr Futter f\u00fcr Schweine vorhanden und damit auch mehr Schweineherden.« (Ibid.)

piell mit anderen, zurückfließenden Gütern zu vergelten (die Norm der Reziprozität gilt auch zwischen Bigman und Gefolgsleuten), aber manchmal muß der Bigman seine Anhänger überreden (oder bedrängen), als Gegenleistung für ihre Anstrengungen "das Ansehen ihres Anführers zu essen", wie die Siaui sagen (vgl. Ibid.: 293). Da dieses Geflecht auf Beziehungen persönlicher Loyalität und wechselseitiger Verpflichtung ruht, <sup>150</sup> ist es Sahlins zufolge allerdings relativ instabil: dem Aufstieg des Bigman kann ebenso schnell der Abstieg folgen — dann nämlich, wenn er nicht in der Lage sein sollte, die Verpflichtungen zu erfüllen, welche er seiner Gefolgschaft und anderen Bigmen gegenüber einging; er kann dabei sein Ansehen oder seine Anhänger verlieren, wobei das eine das andere notwendig nach sich zieht.

Auch wenn häufig davon gesprochen wird, daß diese "Merit-Ökonomien" in der Möglichkeit gründen, Reichtümer zu "akkumulieren", ist dieser Begriff zumindest irreführend, da die Anhäufung von Gütern allein dazu dient, diese freigiebigst im Rahmen einer "unproduktiven Verausgabung" (K. H. Kohl) zu verteilen. Diese "primitive Akkumulation" setzt keinen dynamischen Prozeß in Gang, schlußendlich ist der Wettstreit um Prestige ein ökonomisches Nullsummenspiel. 151 Prestige-Ökonomien sind keine kapitalistischen, der Bigman eignet sich nicht das Mehrprodukt seiner Gefolgsleute an, um es produktiv zu investieren. Die Güter, die ihm zufließen, sind lediglich Mittel, um über ihre "großzügige" Verausgabung Ansehen zu erlangen. Die gesellschaftliche Stellung eines Bigman hängt zwar von seinem Einfluß, d.h. der Größe seiner "Gefolgschaft" ab, sein Ansehen erlangt er aber im wettstreitenden Tausch. Bei den auf Bougainville lebenden Siaui kann z.B. ein Mann einem anderen materielle Güter geben, in der Hoffnung und Erwartung, daß der Empfänger unfähig sein wird, die Gabe angemessen zu erwidern. Das Ansehen, welches in einem solchen Akt erlangt wird, entspricht Douglas Oliver zufolge dem Wert der unerwiderten Gabe, während derjenige, der die Erwiderung nicht leisten

 $<sup>^{150}\,\</sup>mathrm{In}$  dieser Hinsicht ist es dem Patronage/Klientel-Verhältnis verwandt.

 $<sup>^{151}</sup>$  Darüber sollte auch Bourdieus Feststellung nicht hinwegtäuschen, wonach in diesen Gesellschaften im Akt des Gebens ökonomisches in symbolisches "Kapital" verwandelt wird. Für viele nichtkapitalistische Gesellschaften gilt demnach: »Ökonomisches Kapital kann nur in Form symbolischen Kapitals akkumuliert werden [...] Das symbolische Kapital, gewöhnlich Prestige oder Autorität, stellt nur die umgewandelte, d.h. unkenntlich gemachte und damit offiziell anerkennbare Form der anderen Kapitalarten dar. Reichtum bleibt die Grundlage von Macht, kann jedoch nur unter symbolischen Formen des Kapitals seine Wirkung zeitigen. Der Chief gibt, wie Malinowski erläutert, sehr richtig einen "tribal banker" ab, der Nahrungsmittel nur anhäuft, um sie zu verausgaben und auf diese Weise ein Kapital an Verpflichtung und Schuld zu akkumulieren, die ihm in Gestalt von Ehrenbezeugungen, von Respekt und Treue, gegebenenfalls in Form von Arbeit und Dienstleistungen, den virtuellen Grundlagen einer neuen Akkumulation materieller Güter, abgegolten werden.« (1972: 375) Das hat bei den von Bourdieu untersuchten Kabylen durchaus eine praktischen Aspekt: »Die Strategie, die darin besteht, das Kapital an Ehre und Prestige zu akkumulieren, das ebenso die Klientel hervorbringt, wie es deren Produkt ist, gibt die optimale Lösung für jenes Problem an die Hand, das sich der Gruppe stellen würde, wenn sie kontinuierlich ... die gesamte menschliche wie tierische Arbeitskraft, derer sie während der Arbeitszeit bedarf, auch unterhalten müßte: Sie gestattet faktisch den großen Familien, während der Arbeitsperiode in ausreichendem Maß über Arbeitskräfte zu verfügen und zugleich während der unelastischen Produktionszeit die Konsumption auf ein Minimum zu reduzieren.« (Ibid.: 348)

konnte, entsprechend an öffentlichem Ansehen verliert (Oliver 1955: 388f.). Der "siegreiche" Geber beklagt sich nicht über die ausgebliebene Erwiderung, er macht auch keinen Versuch, sie zu erzwingen, er rühmt sich statt dessen seines Sieges in diesem Wettstreit, oder er gibt seinen "Gefolgsleuten" einen Wink, die dann an seiner Stelle damit prahlen — die geschicktesten und subtilsten Anführer verfahren so (Ibid.: 389). <sup>152</sup>

Eine andere Möglichkeit, seinen Ruhm zu mehren, ist für einen ambitionierten Siaui die Ausrichtung eines Muminai genannten "Verdienstfestes". Bei diesen Festen treten sich zwei Parteien gegenüber, diejenige des Gastgebers und diejenige des "Ehrengastes". 153 Während des Festes wird dem Ehrengast eine große Gabe überreicht, die hauptsächlich aus Schweinen und Muscheln besteht, und die er innerhalb eines gewissen Zeitraums ebenfalls im Rahmen eines Festes mindestens in gleichwertiger Form erwidern muß, will er nicht an Ansehen verlieren und in der Folge einen niedrigeren Rang als der ursprüngliche Gastgeber einnehmen. Entspricht die Erwiderung genau der Ausgangsgabe, findet kein weiterer Wettstreit zwischen den Rivalen statt, und zwischen ihnen besteht fortan eine Taovu genannte Beziehung, die in ihren Grundzügen in etwa einer Handelspartnerschaft entspricht. Übertrifft die Gegengabe hingegen die ursprüngliche, muß wiederum von dem ersten Gastgeber ein Fest ausgerichtet werden, um die Disparität zumindest auszugleichen oder den Kontrahenten zu übertreffen. Dieser Tausch kann zwischen zwei rivalisierenden Männern mehrmals hin und her gehen, bis einer der Rivalen den Wettstreit mangels Ressourcen aufgeben muß. (Ibid.: 390ff.) 154

Nach diesem oder einem ähnlichen Muster laufen derartige Verdienstfeste (zum Teil regelrechte Verdienstfestzyklen) in einer großen Zahl von Gesellschaften Neuguineas und Melanesiens ab. <sup>155</sup> Somit ist im Prestigewettstreit der Bigmen die diesen regulierende Reziprozitätsnorm geradezu Quelle sozialer Ungleichheit, denn sein Ziel ist, den Kontrahenten in eine Position zu bringen, in der dieser nicht mehr zur reziproken Erwiderung imstande ist, was ihn als "Ungleichen", als Mann von geringerem Ansehen disqualifiziert.

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Die Demütigung eines anderen mit Gaben, die dieser nicht erwidern kann, erhöht das Ansehen des Gebers aber nur, wenn der Empfänger mindestens den gleichen Rang innehat; andernfalls macht er sich lächerlich (Ibid.: 390).

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Zusätzlich zu derjenigen seiner engeren "Gefolgschaft" sichert sich der Gastgeber zumeist die Unterstützung eines befreundeten Anführers, der als "Entlohnung" für die Dienste, die seine Männer auf dem Fest leisten, eine Anzahl von Schweinen erhält, die er unter seinen Leuten verteilt.

<sup>154</sup> Olivers Monographie ist eine herausragende Studie des Prinzips der "Führerschaft" in der fraglichen Region. Das Streben nach einem hohen Rang ist bei den Siaui (in Abwesenheit eines institutionalisiertes Häuptlingstum) demnach so mächtig und weitverbreitet, daß viele Männer ihr ganzes Leben diesem Ziel widmen (Ibid.: 83)

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> Eine knappe Übersicht liefert auch Görlich (1992: 255-262). Vgl. zudem insbes. Andrew Stratherns Beschreibung der *Moka*-Tauschzyklen bei den Melpa im Hochland Neuguineas (1971).

## FEINDSCHAFT UND EHRE

Anstatt Schweine zu geben, kann man den Nachbarn auch Köpfe nehmen; in gewissem Sinne vergesellschaftet auch das. Man denke nur an die Doppeldeutigkeit der Begriffe "sich revanchieren" und "Vergeltung". Die Vendetta, die Blutrache ist dergestalt tatsächlich eine Form reziproken Tauschs, genauso wie das talionische Gesetz, das auf dem Prinzip der unbedingten Vergeltung beruht: "Auge um Auge, Zahn um Zahn". Man kann sich der Blutrache, als einer Art "negativen" Tauschs, ebensowenig entziehen wie den Gesetzen des "positiven" Tauschs. Bei größerer sozialer Distanz kann sich dergestalt die Norm der reziproken Vergeltung in der merkwürdigen Institution des "primitiven" Kriegs manifestieren. 156 Dieser ist, wie auch zumeist die "Kopfjagd", ebenso reguliert wie der Gabentausch: »Im Gegensatz zur evolutionistischen Annahme des regellosen Urkriegs entdeckte man auch unter Erbfeinden Kriegsbräuche, die vom Verbot bestimmter Waffen (z.B. Giftpfeile) über regulierte Duelle bis zur Schonung von Nichtkombattanten reichen. Das Bild wogender Schlachten, an deren Rande die Frauen beider Lager Kleinhandel treiben, hat die an den europäischen Volkskrieg gewöhnten Reisenden immer wieder erstaunt.« (Streck 1987: 118)<sup>157</sup>

Auch Blutfehden und Kopfjagden sind Formen der Vergesellschaftung, negativer Vergesellschaftung allerdings, so wie das soziale Band in diesem Fall ein negatives ist. Es handelt sich dennoch um einen Tausch von Gleichem gegen Gleiches unter Gleichen: »Formal gesprochen unterscheiden sich Gesellschaften, die sich in Festessen messen nur wenig von denen, die sich in Fehden messen, die einen tauschen Schweine aus, die anderen Tode. Tatsächlich werden beide häufig als alternative Formen der Interaktion von Gruppen innerhalb ein und derselben Gesellschaft angesehen. So lange sich symmetrische Gruppen im Ungleichgewicht befinden muß die

<sup>&</sup>lt;sup>156</sup> »Die Reziprozitätsnorm kann …, sofern sie sich auf Vergeltung bezieht — "wer schädigt, soll geschädigt werden" —, ein Individuum dazu bringen, andere, die es geschädigt haben, zu schädigen und daraus eine moralische Berechtigung für aggressives Verhalten herzuleiten, also der Entwicklung eines Teufelskreises von sich ausbreitenden Konflikten und zunehmender Spannung Vorschub leisten.« (Gouldner 1973: 151f.)

 $<sup>^{157}</sup>$ Zwar mag »die Bereitschaft, im jeweils Fremden auch den Feind zu sehen,  $\dots$  im Wesen des Gruppengefühls begründet sein; andererseits besitzt der Krieg alle Eigenschaften einer Kultureinrichtung: bestimmte Symbole eröffnen ihn, er läuft nach gewissen Regeln ab und findet seinen rituellen Abschluß.« (Íbid.: 117) Streck führt folgende Merkmale des "primitiven Kriegs" an: »(1) Krieg ist Eroberung der natürlichen wie der sozialen Umwelt; darin zeigt sich seine Verwandtschaft zur Jagd und seine Beheimatung in der Männerkultur. Ob die Beute aus Wild, Frauen, Gefangenen oder Vieh besteht, oft gleichen sich Waffen und Kampforganisation. (2) Krieg ist ausgleichende Vergeltung und wird ausgefochten von gleichwertigen Kontrahenten. Der Gegner muß in Bewaffnung und Anzahl annähernd gleich sein; nur so gelten die Regeln der Ehre und ihrer Wiederherstellung ... Die Rache kann aufgeschoben werden, über Generationen, so daß Erbfeindschaften entstehen. Selbst wenn man Gefangene als Mitglieder aufnimmt, regiert noch das Reziprozitätsdenken, das Ausgleich für die Gefallenen fordert. (3) Krieg ist Prestigesache und dient der Erziehung zur Mannbarkeit. Nur der Besitzer von Kriegstrophäen — ob Kopf, Skalp, Penis, Nase oder Ohr — darf heiraten. Damit wird der "Kraftüberschuß" der Jugend kanalisiert, diszipliniert und nach außen geleitet. [...] (4) Krieg ist ein Fest, ein heiliges Spiel, das sich um Tod und Leben dreht. Er steigert das Gruppengefühl und schafft Gemeinschaft (Turners communitas)« (Ibid.:118)

Beziehung andauern.« (Gibson 1988: 167) So erscheinen denn auch die "Verdienstfeste" der Siaui mit ihren kriegerischen Zurschaustellungen wie eine mittels Schweinen ausgetragene Kampfhandlung (vgl. Oliver 1955, 390ff.). Wo die Regeln der wechselseitigen rituellen "Vergeltung" gelten, d.h. die Reziprozitätsnorm in Kraft ist, rotten sich die Kontrahenten also nicht aus. Die Grenzen derartiger regulierter Formen von Konfrontation sind allerdings fließend und werden markiert von Frauen— und Sklavenraub, der Annexion von Land und damit verbundenen Vertreibungen, schließlich der Unterwerfungen von Völkern, zu denen keine reziproke Beziehung besteht, die als Feinde nicht geachtet werden.

Auf Gegenseitigkeit gründende Normen und Verhaltensweisen kann es nur unter Gleichen geben; unter Ungleichen ist man weder zur Erwiderung einer Gabe (oder zur Annahme einer Herausforderung), noch zur Hilfeleistung und auch nicht zur Einhaltung bestimmter Regeln verpflichtet. Ein Tausch von Gleichem gegen Gleiches, ob er sich nun in Yamsknollen, Schweinen oder Köpfen manifestiert, ist zwischen Ungleichen nicht möglich, da dieser Tausch ein Verhältnis der Gleichheit impliziert und signifiziert. In dieser Beziehung stehen aber, wie bereits erwähnt, niemals alle Mitglieder einer Gesellschaft zueinander. "Gleichheit" ist stets eine begrenzte und relative Kategorie. Der Prestigewettstreit kann deshalb nur zwischen Personen ausgetragen werden, die gleiche Ansprüche erheben oder von gleichem Rang sind. Die Herausforderung einer Person, die nicht von vornherein signalisiert, daß sie sich dieser stellen will, oder von der "man" weiß, daß sie sich ihr nicht stellen kann, erniedrigt den Herausforderer. Das gilt für die Siaui ebenso wie für die von Pierre Bourdieu untersuchten Kabylen:

»Damit es zu einer Herausforderung kommt, muß der, der sie ausspricht, seinen Gegner für würdig erachten, sich herausfordern zu lassen, d.h. fähig zu sein, die Herausforderung anzunehmen. Jemanden herausfordern heißt, ihm seine Eigenschaft als Mann zuerkennen, und darin besteht die Vorbedingung eines jeden Austauschs und der Ehrenherausforderung, insofern sie das erste Moment eines Austauschs darstellt; das heißt weiterhin, ihm die Würde des Ehrenmannes zuerkennen, da ja die Herausforderung ihrer Natur nach eine Erwiderung fordert und sich also an einen Mann wendet, der das Spiel der Ehre zu spielen und gut zu spielen weiß. [...] Wer einen Mann herausfordert, der unfähig ist, die Herausforderung anzunehmen, d.h. den begonnenen Austausch fortzusetzen, der entehrt sich selbst. [...] Eine Herausforderung (oder eine Beleidigung) verdient nur dann, angenommen zu werden, wenn sie von einem an Ehre ebenbürtigen Mann ausgesprochen wird — anders gesagt: damit es zu einer Herausforderung kommt, muß der, gegen den sie sich richtet, seinen Gegner für würdig erachten, ihn herauszufordern.« (Bourdieu 1972: 15ff.)

"Primitive" Gesellschaften unterscheiden sich diesbezüglich für Sahlins von unserer eigenen ganz allgemein auch durch eine ausgeprägte Tendenz, Moralität, wie Reziprozität, abgestuft zu organisieren. »Normen sind charakteristischerweise eher rela-

 $<sup>^{158}</sup>$  Schon die Einladung wird bei den Siau<br/>i als "Überraschungsangriff" bezeichnet.

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> »Das Gefühl der Ebenbürtigkeit in der Ehre, das durchaus mit faktischen Ungleichheiten koexistieren kann, liegt einer großen Anzahl von Verhaltensweisen und Bräuchen zugrunde und manifestiert sich besonders darin, daß man jedem Angebertum großen Widerstand entgegensetzt.« (Ibid.)

tiv und situationsabhängig denn absolut und universell. Eine gegebene Handlung ... ist nicht so sehr aus sich heraus gut oder schlecht, es hängt davon ab, wer der andere ist.« (Sahlins 1972: 199)<sup>160</sup>

Die Siaui machen diesbezüglich geltend, »daß Nachbarn freundlich und vertrauensvoll miteinander umgehen sollen, während Menschen von weit entfernt gefährlich und der moralischen Gleichbehandlung nicht wert sind. Die Eingeborenen legen zum Beispiel großen Wert auf Ehrlichkeit bei Transaktionen mit Nachbarn, während beim Tausch mit Fremden Lug und Trug im Spiel sein kann.« (Oliver 1955: 82)<sup>161</sup>. Und auch das "Ethos der Ehre" der Kabylen

»widersetzt sich schon seinem Prinzip nach einer universalen und formalen Moral, die allen Menschen ein gleiches Maß an Würde und demzufolge die gleichen Rechte und Pflichten zuspricht. So sind die für Männer verbindlichen Regeln anders als die, die für Frauen gelten, und die Pflichten den Männern gegenüber unterscheiden sich von den Pflichten, die man den Frauen gegenüber hat; vor allem aber könne die Gebote der Ehre, die jedesmal direkt auf den Einzelfall angewendet werden und je nach der Situation verschieden sind, in gar keinem Fall universale Gültigkeit erhalten. Ein und derselbe Ehrenkodex diktiert Verhaltensformen, die je nach dem gesellschaftlichen Feld völlig entgegengesetzt sein können: einerseits die Regeln, die den Beziehungen zwischen Verwandten zugrunde liegen und, im weiteren Sinne, allen gesellschaftlichen Beziehungen, die sich nach dem Modell der Verwandtschaftsbeziehungen richten ("Hilf den Deinen, egal, ob sie recht oder unrecht haben"), andererseits die Regeln, die für die Beziehungen mit Fremden gelten. Diese Dualität in den Einstellungen ergibt sich ... aus dem ... fundamentalen Prinzip, das den Einzelnen zu einem von der Ehre diktierten Verhalten nur denjenigen gegenüber verpflichtet, die dessen würdig sind.« (Bourdieu 1972: 44f.)

### HIERARCHIE UND UMVERTEILUNG

Im Unterschied zum reziproken Gabentausch, dessen Ergebnis soziale Ungleichheit in Gestalt von Rangunterschieden sein kann, korrespondiert der redistributive Tausch notwendig mit Strukturen sozialer Ungleichheit. Thomas Gibson definiert Redistribution als »Asymmetrie zwischen Geber und Empfänger, die ein organisches

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> »Die Aneignung der Güter oder der Frau eines anderen Mannes, die ein schweres Vergehen im Schoße des eigenen Gemeinwesens ist, kann nicht allein geduldet sein sondern sogar von den eigenen Gefährten belohnt werden — wenn sie einen Außenseiter betrifft.« (Ibid.) Sahlins warnt aber davor, den Kontrast zur jüdisch-christlichen Tradition zu scharf zu betonen, denn keine moralische Norm ist absolut, und vielleicht keine völlig relativ und kontextgebunden.

<sup>161</sup> Das Prinzip der abgestuften Moralität gilt auch z.B. bei den Navaho. »Die Moral der Navaho ist eher kontextabhängig als absolut. Zu lügen ist nicht immer und überall falsch. Die Regeln variieren mit der Situation. Betrug beim Handel mit fremden Stämmen ist eine moralisch akzeptierte Praktik. Handlungen sind nicht aus sich heraus gut oder schlecht. Inzest [seiner Natur nach ein kontextabhängiges Vergehen] ist vielleicht die einzige Handlung, die unterschiedslos verurteilt wird. Es ist durchaus angemessen, beim Handel mit fremden Stämmen Hexerei zu gebrauchen... Abstrakte Ideale fehlen fast völlig. Unter den Bedingungen ihres ursprünglichen Lebens brauchten die Navaho sich nicht an Regeln abstrakter Moralität zu orientieren... In einer großen, komplexen Gesellschaft wie dem modernen Amerika, wo Geschäfte ... von Menschen abgewickelt werden, die einander nie zu Gesicht bekommen, ist es funktional notwendig, über abstrakte Standards zu verfügen, die über die unmittelbar konkrete Situation hinausreichen, in der zwei oder mehr Personen interagieren.« (Clyde Kluckhohn nach Sahlins 1972: 200)

Ganzes mit hierarchischen Teilen schafft« (1988: 176). Ein derartiges Muster liegt bereits den gerade dargestellten Bigmen-Ökonomien (und auch dem Potlatch) zugrunde; erst die zentrale Stellung als Umverteilungsinstanz im Netzwerk ihrer Anhänger bzw. Gefolgsleute ermöglicht den Bigmen miteinander zu konkurrieren. Politische Macht verbindet sich dergestalt mit ökonomischer Macht. Der Unterschied zum Gabentausch ist aber nur ein gradueller und kein absoluter, die Beziehung des Bigman zu jedem Angehörigen seiner Anhängerschaft (zumindest den männlichen) ist rein formal eine reziproke, er muß die empfangenen Güter vergelten; tut er dies nicht, wird ihm die Gefolgschaft aufgekündigt. Das redistributive Muster resultiert in diesem Fall aus einer Vielzahl reziproker Einzelbeziehungen.

Auch beim "Teilen" (Sharing) und "Zusammenlegen" (Pooling) verschwimmen die Grenzen zwischen reziprokem und redistributivem Tausch. Im ersten Fall geben, wie bereits dargestellt, der Jäger oder seine Frau das erlegte Wild, den Ertrag der Sammeltätigkeit oder die zubereitete Nahrung an alle anderen Familien im Lager und erhalten im Gegenzug von diesen Nahrung. Im zweiten Fall wird die Beute zusammengelegt und anschließend verteilt. 163 Das Ergebnis ist in beiden Fällen das gleiche, dennoch bestehen fundamentale Unterschiede: »Pooling ist das Komplement sozialer Einheit und, in Polanyis Begriff, "Zentrizität"; wohingegen Reziprozität mit sozialer Dualität und "Symmetrie" einhergeht. Pooling bedingt ein soziales Zentrum, wo die Güter sich treffen und anschließend nach außen strömen.« (Sahlins 1972: 188f.) So besteht beim im 1. Kapitel beschriebenen Verteilungsmodus der Batek eine jeweils reziproke Beziehung zwischen den einzelnen Familien. »Die Batek selbst erklären, daß sie am einen Tag jemand anderem Nahrung geben, aber am anderen Tag von derselben Person welche erhalten, und daß sich dies auf lange Sicht ausgleicht.« (Endicott 1988: 118) Jede Familie ist prinzipiell "politisch" und "ökonomisch" unabhängig, die Zusammensetzung der Gruppen fluktuiert. 164 Bei den von Thomas Gibson untersuchten Buid ist es hingegen die "Gruppe", welche quasi als Redistributionsinstanz fungiert. Hier gilt die Regel, »daß eine Untereinheit im Austausch nur zu einer größeren Einheit in Beziehung tritt, die sie einschließt. Das heißt, jede Einheit ist nur verpflichtet dem Ganzen zu geben, von dem sie ein Teil ist, und hat Ansprüche nur an dieses Ganze.« (1988: 175) Geber und Empfänger stehen somit in keiner direkten wechselseitigen Tauschbeziehung, Rechte und Pflich-

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> Der angehäufte Reichtum ermöglicht der Zentralinstanz Gemeinschaftsaufgaben zu organisieren. Das beginnt beim Kanubau der Trobriander, wo der Häuptling den Kanubauer "entlohnt" und führt über die Anlage komplexer Bewässerungssysteme, Getreidespeicher, Tempelanlagen oder Stadtmauern in den frühen Königreichen hin zum modernen Staat. Auch die von diesem wahrgenommenen hoheitlichen Aufgaben — von der Sozialhilfe bis zum Straßenbau — beruhen auf einer redistributiven Struktur.

<sup>&</sup>lt;sup>163</sup> »Die gewöhnliche, alltägliche Variante der Redistribution ist das Zusammenlegen der Nahrung innerhalb der Familie. Das gemahnt an das Prinzip, daß die Früchte kollektiver Anstrengungen bei der Nahrungsmittelversorgung geteilt werden.« (Sahlins 1972: 189) Ganz allgemein gilt nach Sahlins in allen Kulturen das Prinzip, daß kollektiv erzeugte Güter an das Kollektiv verteilt werden.

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup> In der Tat scheinen sich Jäger/Sammler-Horden durch ein ständiges Kommen und Gehen auszuzeichnen. So läßt sich z.B. bei den Ituri-Wald-Pygmäen »ein beständiges Zu– und Abwandern von Individuen beobachten« (Douglas 1973: 29f.)

ten werden bei den Buid ganz allgemein nur in bezug auf die Gruppe als soziales Ganzes formuliert und bestehen nicht zwischen den einzelnen Individuen oder Familien. <sup>165</sup>

Von hier aus scheint es nur ein kleiner Schritt zum Häuptling oder Ältesten zu sein, welcher die Verteilung organisiert. Es bedarf lediglich einer die Gruppe repräsentierenden Person, um einen Übergang zu vollziehen, der nach Durkheim nicht so tiefgreifend ist, »wie es den Anschein hat. Die Individuen ordnen sich nicht der Gruppe unter, sondern sie unterwerfen sich demjenigen, der sie repräsentiert.« (1902: 251) Dennoch macht es im Zweifelsfall einen gewaltigen Unterschied, ob eine gesellschaftliche Instanz die Verteilung ausführt oder nicht, und nur im zweiten Fall ist es angemessen, von hierarchischer Solidarität und Redistribution zu sprechen. Der Häuptling — für Durkheim historisch die erste individuelle Persönlichkeit, die sich aus der Masse herauslöst — ist zumeist nicht allein "Anführer", sondern hat auch eine ökonomische Funktion, die über die Koordination der Aktivitäten der Gruppe hinausgeht. Die wesentliche Eigenschaft, die diesbezüglich von einem indianischen Häuptling erwartet wird, ist Großzügigkeit: »Wenn ein Individuum, eine Familie oder die ganze Gruppe einen Wunsch oder ein Bedürfnis empfindet, wenden sie sich an den Häuptling, der ihn befriedigen soll.« (Lévi-Strauss 1955: 307)<sup>166</sup> Die materielle Basis dieser Großzügigkeit ist das dem Häuptling zugestandene Privileg der Polygamie. Die Gruppe stellt ihm mit den Frauen auch deren Arbeitsprodukte zur Verfügung und erwartet im Gegenzug die Verteilung dieser Güter durch den Häuptling. Dies ist zunächst ein quasi-kontraktuelles Konstrukt, wie Lévi-Strauss durchaus zu recht feststellt. »An der Basis selbst der primitivsten Formen der Macht haben wir ... einen entscheidenden Schritt festgestellt, der in bezug auf die biologischen Gegebenheiten eine neues Element einführt: dieser Schritt besteht in der Zustimmung, im Konsensus. Die Zustimmung ist sowohl der Ursprung wie die Grenze der Macht.« (Ibid.: 311) Eine zwischen den Männern mittels der Frauen getroffene Einigung also. Lévi-Strauss fährt fort: »Die Zustimmung, der Konsensus ist zwar psychologische Grundlage der Macht, drückt sich jedoch im täglichen Leben in einem Spiel von Leistungen und Gegenleistungen zwischen dem Häuptling und seinen Gefährten aus, einem Spiel, das den Begriff der Gegenseitigkeit zu einem weiteren

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> »Die Buid vermeiden durchgängig jede soziale Interaktion zwischen symmetrischen Einheiten gerade wegen des Potentials an Wettstreit und Konfrontation, das diese beinhaltet.« (Ibid.: 172f.) Dieses Prinzip durchzieht nach Gibson ihr gesamtes soziales Leben. Reziproke Beziehungen sind ihnen somit fremd, gleiches behauptet Gibson für redistributive, da es bei den Buid keine personifizierten Zentralinstanzen gibt, welche die Verteilung vornehmen könnte. Aus wohl diesem Grund spricht Gibson auch durchgängig von "sharing", wiewohl die von ihm beschriebene Prozedur m.E. als "pooling" bezeichnet werden muß.

Sahlins bemerkt hierzu: »In der primitiven Gesellschaft ist soziale Ungleichheit eher die Organisation ökonomischer Gleichheit. Tatsächlich ist ein hoher Rang häufig abgesichert oder aufrechterhalten durch überquellende Großzügigkeit: der materielle Vorteil ist auf der Seite des Untergeordneten. Es geht vielleicht zu weit, in der Eltern-Kind-Beziehung die elementare Form der verwandtschaftlichen Rangordnung und seiner ökonomischen Ethik zu sehen. Nichtsdestotrotz ist es wahr, daß Väterlichkeit eine geläufige Metapher des primitiven Häuptlingstums ist.« (1972: 205)

grundlegenden Attribut der Macht erhebt.« (Ibid.) <sup>167</sup> Zwischen dem Häuptling und der Gruppe besteht »ein sich ständig erneuerndes Gleichgewicht zwischen Leistungen und Privilegien, Diensten und Pflichten.« (Ibid.) Das redistributive Muster ist hier demnach lediglich die Summe der reziproken Einzelbeziehungen. <sup>168</sup>

Mit der "Vielweiberei" des Häuptlings wird schließlich auch der Modus der Vergesellschaftung variiert, zu den Bindungen, die durch die Heiraten zwischen den einzelnen Abstammungsgruppen geschaffen werden, tritt eine Bindung, die alle Segmente über die Zentralinstanz des Häuptlings verknüpft. Die Tauschbeziehungen zwischen den Schwägern laufen in diesem Fall nicht mehr auf der horizontalen Ebene von Segment zu Segment, sondern auf der vertikalen hin und fort vom Zentrum. Die Polygamie transformiert dergestalt reziproke schwagerschaftliche Beziehungen in eine redistributive Struktur. Je stärker und ausgeprägter die Stellung des Häuptlings und die Institution des Häuptlingstums sind, um so wichtiger werden diese Bindungen. Der Trobriand-Häuptling z.B. erhält eine Frau von jedem Unter-Clan, er ist somit, wie Lévi-Strauss schreibt, ein »universeller Schwager« (1967: 97). Diese Heiraten sind auch symbolische Akte, denn "universell" ist vor allem die Funktion des Häuptlings als redistributive Instanz (Malinowski erschien er als tribal banker), die konkreten verwandtschaftlichen Bande treten dabei in den Hintergrund. »Güter werden dem Häuptling überlassen, vielleicht auf Verlangen und nach Aufforderung, und ebenso können Güter von ihm demütig erbeten werden.« (Sahlins 1972: 206) Der Anlaß für derartige Transaktionen ist häufig die konkrete Notwendigkeit zur Hilfeleistung, d.h. die Bedürftigkeit eines Stammesangehörigen. »Die Erwiderung ist von daher unbestimmt. Die Gegengabe kann aufgeschoben werden, bis eine Notsituation sie erfordert, sie muß nicht notwendig der Ursprungsgabe und der materielle Fluß kann sich für lange Zeit in einem Ungleichgewicht zugunsten der einen oder der anderen Seite befinden.« (Ibid.) Trotz der herausgehobenen Stellung des Häuptlings handelt es sich hierbei auch um ein System wechselseitiger Verpflichtungen, dem sich keine der involvierten Parteien entziehen kann. Der Gabentausch hat somit Sahlins zufolge — zumindest innerhalb redistributiver Strukturen — immer auch eine originär politische Dimension: 169

<sup>&</sup>lt;sup>167</sup> »Indem die Gruppe es anerkennt, hat sie die Elemente der individuellen Sicherheit, die mit der Monogamieregel einhergingen, gegen die kollektive Sicherheit eingetauscht, die aus der politischen Organisation erwächst.« (Lévi-Strauss 1967: 96)

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Die Polygamie widerspricht demnach nicht »der Forderung nach einer gerechten Verteilung der Frauen; sie ergänzt lediglich einen Verteilungsmodus durch einen anderen. Tatsächlich entsprechen Monogamie und Polygamie zwei komplementären Arten von Beziehungen; einerseits dem System von Leistungen und Gegenleistungen, das die individuellen Mitglieder der Gruppe miteinander verbindet; andererseits dem System von Leistungen und Gegenleistungen, das die Gesamtheit der Gruppe mit dem Häuptling verbindet.« (Lévi-Strauss 1967: 97)

<sup>169</sup> Was für den Paramount-Chief der Trobriander gilt, trifft z.B. auch auf den Bantu-Häuptling zu: »Er erhielt Tribut von seinem Volk, in Form von Naturalien und als Arbeitsleistung. Er erhielt einen Teil jedes geschlachteten oder bei der Jagd getöteten Tieres; der Brautpreis für seine Häuptlingsfrau wurde von den Angehörigen seines Stammes gezahlt; er hatte das Recht, von seinen Untertanen bestimmte Dienstleistungen zu verlangen, wie seine Hütten zu bauen und das Land für die Gärten seiner Frauen

»Wahrscheinlich immer "ökonomische Basis" primitiver Politik, ist die Großzügigkeit des Häuptlings auf der einen Seite ein Akt positiver Moralität; auf der anderen legt sie der Allgemeinheit eine Verpflichtung auf. Oder, um die Perspektive zu erweitern, die gesamte politische Ordnung wird getragen von einem zentrierten Güterstrom ... wo jede Gabe nicht allein eine Statusbeziehung anzeigt sondern, als nicht direkt erwiderte generalisierte Gabe, Loyalität erzwingt.« (Ibid.)

#### YAMS UND GETREIDE

Wie gesehen, sind die Grenzen zwischen reziprokem und redistributivem Tausch an dessen Wurzeln durchaus nicht klar zu ziehen. Zwar verortet Thomas Gibson wahrscheinlich durchaus zu recht »im Häuptlingstum den Keim sowohl der Redistribution als auch der Hierarchie: ein System mit einem Zentrum, und ein Teil des Ganzen, das für das Ganze steht und es repräsentiert.« (Gibson 1988: 169) Dieses System ist aber zunächst nur unscharf konturiert, der Häuptling erscheint lediglich als Erster unter Gleichen und die redistributive Struktur ist keinesfalls dominant. Es ist mehr als fraglich, ob der Institution des Häuptlingstums eine Eigendynamik innewohnt, die letztlich aus sich heraus zur politischen Dominanz des gesellschaftlichen Zentrums führt.

So wurzelt denn auch die Triebkraft, welche reziproke in redistributive Strukturen und mechanische in hierarchische Solidarität transformiert, für Claude Meillassoux im Ökonomischen. Für ihn besteht ein Kausalzusammenhang zwischen Wirtschaftsweisen und Distributionsformen — insbesondere den Übergang von der Stecklingswirtschaft zum Ackerbau betreffend. Im Unterschied zu anderen Subsistenzweisen erzwingt und bedingt der Getreideanbau demnach eine Kohärenz der sozialen Einheiten, die sowohl Jägern und Sammlern, als auch Gartenbau treibenden Gesellschaften nicht eigen ist. Auf die relative Instabilität der Jäger— und Sammlerhorden hatte ich bereits verwiesen. Dort hindert theoretisch die Familie, welche ihre Horde verlassen will, nichts daran, dies zu tun. Gleiches gilt nach Meillassoux prinzipiell für Gartenbau treibende Gesellschaften. Wenngleich die sozialen Einheiten dort einen stärkeren inneren Zusammenhalt besitzen als Jäger— und Samm-

vorzubereiten; vor allem vereinnahmt er Abgaben für die Rechtsprechung und Strafen bei Vergehen, und bei Mordfällen zahlen die Schuldigen die Kompensation nicht den Angehörigen der Opfer, sondern ihm. All diese Akkumulation von Reichtum erfolgte ... im Namen des Stammes. Eine Qualität, die stets vom Häuptling erwartet wurde, war Großzügigkeit. Er hatte in Zeiten der Not für die Angehörigen seines Stammes zu sorgen. Bei einer Mißernte wandte sich ein Mann an den Häuptling um Hilfe; der Häuptling gab sein Vieh den ärmeren Mitgliedern, um es zu hüten, und erlaubte ihnen, die Milch zu verwenden; er belohnte die Dienste seiner Krieger mit Gaben von Vieh; seine Untertanen besuchten ihn häufig in seinem Kraal und während ihres Aufenthalts ernährte und unterhielt er sie.« (Schapera 1928: 141)

<sup>170</sup> Im Unterschied zum Getreideanbau ist bei der Stecklingswirtschaft — d.h. dem Anbau von Yams, Maniok, Taro, Bananen, usw. — eine Vorratswirtschaft nur sehr begrenzt möglich, da die Feldfrüchte in der Regel nicht länger als ein Jahr konserviert werden können, ist. Der Aufwand für Anbau und Ernte ist hier teilweise geringer als derjenige für das Zubereiten der Nahrung. Zudem muß diese aufgrund ihrer Unausgewogenheit um andere Eiweißquellen, d.h. durch Erträge aus Jagd— und Sammeltätigkeit ergänzt werden (vgl. Meillassoux 1975: 39f.).

lerhorden, besteht auch in Gartenbaugesellschaften zumindest theoretisch die Möglichkeit, sich von der Gruppe abzuspalten: Es ist einfach, sich z.B. ausreichend Yams zu verschaffen, um damit einen neuen Produktionszyklus zu beginnen — die Knollen liegen auf den Feldern und sind in der Regel im Überfluß vorhanden. Zudem benötigen die Gärten wenig Vorbereitung und der Produktionszyklus ist kurz, es dauert nur wenige Wochen, bis der neue Yams geerntet wird. Bis dahin können sich die "Emigranten" mit der Jagd und dem Sammeln am Leben erhalten. Das trifft für den Anbau von Getreide nicht mehr zu. Aufgrund dessen Eigenarten besteht für Meillassoux ein funktionaler Zusammenhang zwischen Ackerbau und einem redistributiv organisierten Verteilungssektor.<sup>171</sup>

Getreide hat für das Überleben der Gruppe eine wesentlich größere Bedeutung als Yams, Maniok, etc., eine Bedeutung, die vor allem in der Schwierigkeit der Saatgutbeschaffung begründet ist. Man muß nicht nur Saatgut erhalten, um einen landwirtschaftlichen Produktionszyklus beginnen zu können, man muß große Mengen an unersetzlichem Saatgut erhalten. Es geht hier nicht um einige ohnehin im Überfluß vorhandene Yamsknollen, es geht um Leben und Tod. Hier liegt die ganze Differenz: Yams ist ein Überfluß-, Getreide ein Mangelartikel. 172 Dies zunächst vor allem aufgrund des beim Getreideanbau in Relation zum Ernteertrag extrem hohen Bedarfs an Saatgut. Nach Georges Duby lag im europäischen Mittelalter die Relation von Ernte zu Aussaat bei 1,6 bis 2,2 (1969: 39f.), dieser Wert dürften in der Jungsteinzeit kaum günstiger gewesen sein. Es war also gut die Hälfte dessen, was ein Mensch im Jahr an Getreide benötigte, als Saatgut in entsprechenden Speichern vorzuhalten. Damit überhaupt hinreichend Körner zur Aussaat vorhanden sind, mußten sie irgendwann einmal angehäuft werden. Die jeweils nachkommende Generation lebt in Ackerbau treibenden Gemeinwesen dergestalt von der Arbeit der vorigen: ihrem Saatgetreide und den Feldern, welche sie anlegten. Dieses Verhältnis spiegelt sich für Meillassoux in der Hierarchie wider,

»die in den landwirtschaftlichen Gemeinschaften vorherrscht und sich herstellt zwischen "denen, die vorher kommen" und "denen, die nachher kommen". Sie gründet auf einem Begriff der Anteriorität. Die ersteren sind jene, denen man die Nahrung und das Saatgut verdankt: es sind die Älteren. Unter ihnen verdankt der Älteste im Produktionszyklus niemandem mehr etwas außer den Ahnen, während er die Totalität dessen auf sich konzentriert, was die jüngeren der Gemeinschaft schulden, die er nun auf diese Weise verkörpert.« (1975: 40)

Nach Meillassoux "gehört" das Saatgut also zwangsläufig dem "Ältesten" (oder den

 $<sup>^{171}</sup>$  Wiewohl das zweite *nicht notwendig* an das erste gebunden ist, redistributive Strukturen finden sich, wie gesehen, auch in anderen Gesellschaften.

<sup>172</sup> Die wahrscheinlich durch einen dramatischen Klimawandel erzwungene "neolithische Revolution" besiegte keinesfalls den Hunger, sie institutionalisierte ihn. Der Mensch war fortan verdammt, sein Brot im Schweiße des Angesichts zu essen. Das Leben der Menschen wurde mit dem Übergang zum Ackerbau keinesfalls leichter, die von Theya Molleson (1994) vorgenommene Rekonstruktion des Lebens in einem neolithischen Dorf vor 10.000 bis 11.500 Jahren steht in drastischem Kontrast zum fröhlichen Treiben der Trobriander. Es wäre allerdings verfehlt, die Lebensbedingungen unter vollkommen unterschiedlichen klimatischen Bedingungen vergleichen zu wollen.

Ältesten), er verwaltet die Erträge der landwirtschaftlichen Produktion. Die Feldfrüchte der gesamten Gruppe wandern in seine Speicher, um schließlich von dort zu den Mitgliedern der Gruppe zurückzukehren, sei es als Nahrungsmittel oder als Saatgut. Es findet also ein Austausch zwischen den Generationen statt. Der Älteste gibt das Saatgut, und die jüngeren liefern ihm die Ernte ab:

»Aufgrund seiner Stellung an der Spitze der Gemeinschaftszelle fallen dem Ältesten logischerweise die Aufgaben des Einsammelns und der Speicherung des Produkts zu. Ebenso befindet er sich in der Position, es zu verwalten. Damit schafft die Notwendigkeit dieser Verwaltung zur Sicherung der Reproduktion des Produktionszyklus eine Funktion, während die Strukturierung der Produktionszelle denjenigen bestimmt, der sie ausüben muß. Der oben beschriebene Zyklus der Vorschüsse und Rückzahlungen findet zwischen dem Ältesten und seinen jüngeren Partnern statt. Er äußert sich formal in einem Leistungs— und Umverteilungs-Kreislauf, der die in diesem Gesellschaftstypus vorherrschende Zirkulationsweise ist.« (Ibid.: 55f.)

Es ist wohl überflüssig zu betonen, daß die Stellung der Ältesten objektiv eine Machtposition ist. Diese Verfügungsmacht hat nach Meillassoux schließlich die Tendenz, »sich von der Kontrolle der Lebensmittel auf die Kontrolle der Frauen und von der Verwaltung der Nahrungsgüter auf die politische Autorität über Individuen zu verschieben.« (Ibid.: 59)<sup>173</sup> Von hier aus ist es nur noch ein kurzes Stück Wegs zu den Priesterkönigen und "Tempelökonomien" des frühen Altertums. Der Getreideanbau scheint mit jenen Strukturen zu korrespondieren, die er gleichzeitig ermöglicht. Zumindest in der alten Welt ist der Aufstieg der frühen Hochkulturen untrennbar mit der "neolithischen Revolution" (V.G. Childe), der Kultivierung des Getreides, verknüpft. 174 Der Gottkönig war auch der Herr der Kornspeicher, über deren Inhalt seine Schreiber die ersten "Bücher" führten. Getreide ist das Fundament der Zivilisationen, es ist sehr lange lagerfähig und aufgrund seines extrem geringen Wassergehalts (Gesamtgewicht in Relation zum Nährwert) bestens für den Transport geeignet. 175 Es ermöglicht (besser noch als das Vieh) die dauerhafte Anhäufung von Reichtum, der dem König in Gestalt von Abgaben zufließt und zu allen denkbaren Zwecken eingesetzt werden kann: um Armeen im Feld zu halten, Handwerker zu ernähren, in Hungersnöten die Bedürftigen zu speisen.

Soviel soll im Rahmen dieser vergleichenden Untersuchung, die keine Universalgeschichte der Wirtschaftsformen sein kann und will, als Verweis ausreichen. Die Gegenwart redistributiver Muster in unserer Gesellschaft als zentraler Bestandteil staatlicher Organisation sollte evident sein. Ich will hierauf nicht näher eingehen,

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> Das Exogamiegebot wird somit zu einem Instrument der Machterhaltung, wobei "Macht" in diesem Fall ganz andere Dimensionen hat, als beim südamerikanischen Häuptling, da sie (auf diesen Punkt läuft die marxistische Argumentation Meillassoux' hinaus) in einer ökonomischen Notwendigkeit gründet. Meillassoux bezieht sich bei diesen Schlußfolgerungen primär auf die in seiner "Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire" dargelegten Ergebnisse der eigenen Feldforschung. Eine recht ausführliche Darstellung dieses Werkes gibt Terray (1969).

 $<sup>^{174}\,\</sup>mathrm{Die}\,\mathrm{Maya}$  und die Khmer betrieben allerdings Stecklingswirtschaft.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Dies trifft in eingeschränktem Maße auch für getrocknete Hülsenfrüchte zu, die eine wichtige Ergänzung der Nahrung in rein bäuerlichen Gemeinwesen darstellen.

sondern mich im folgenden der sozialen Stratifizierung noch aus einer anderen Perspektive nähern.

#### SCHICHTUNG UND ARBEITSTEILUNG

Die Institution des redistributiven Tauschs hat nach Sahlins zwei unterschiedliche Funktionen, von denen in einer gegebenen Situation jeweils eine dominieren kann. Die erste ist praktisch-logistischer Art, das Prinzip der Umverteilung hilft, die unvermeidlich auftauchenden Ungleichgewichte bei der Versorgung mit Nahrung auszugleichen. Die zweite ist sozialer Natur: »Als Ritual der Vereinigung und der Unterordnung unter die zentrale Autorität unterhält die Redistribution die kooperative Struktur als solche, das heißt in ihrem sozialen Sinn. Die praktischen Vorteile mögen fragwürdig sein, aber ... die Verteilung erzeugt einen Geist der Einheit ..., kodiert die Struktur, festigt die zentralisierte Organisation der sozialen Ordnung und des sozialen Handelns.« (1972: 190) Daß Güterverteilungen häufig in einem zeremoniellen Rahmen stattfinden, dürfte dem zweiten Aspekt geschuldet sein. In "vormodernen" Gesellschaften sind Feste häufig mit einer (oft ausufernden) Präsentation und Umverteilung von Gütern (Nahrung, Handelsgüter, Prestigeobjekte) verbunden. Dies gilt nicht nur für die "Primitiven", sondern auch für die mittelalterliche Feudalordnung:

»Die Großen des Königreichs mußten stets mit vollen Händen an den Hof kommen. Ihre regelmäßigen Geschenke waren nicht nur ein offenes Zurschaustellen ihrer Freundschaft und Ergebenheit, ein ähnliches Friedenspfand, wie jene Gaben, die für die Sicherheit zwischen den Völkern bürgten; sie bedeuteten mehr. Denn als Geschenke des Königs, den alle für den natürlichen Fürsprecher des gesamten Volkes bei den jenseitigen Mächten hielten, garantierten sie auch Wohlstand für jedermann, sie versprachen fruchtbaren Boden, reiche Ernten, das Ende der Pestausbrüche. Für all diese Gaben indes mußte die Freizügigkeit derer, die sie empfingen, einen Ausgleich schaffen. Kein einziger Reicher konnte den Bittstellern seine Tür verschließen, keiner die Hungrigen fortschicken, die vor seinen Speichern um Almosen bettelten, keiner konnte sich weigern, die Unglücklichen, die ihre Dienste anboten, unter seine Schutzherrschaft zu nehmen und ihnen Kleidung und Nahrung zu geben. Auf diese Weise wurde ein großer Teil der Güter, die dank des Grundbesitzes und dank der Autorität über die kleinen Leute in den Herrenhäusern zusammenflossen, notwendigerweise wieder unter jenen verteilt, die sie gebracht hatten. Über den Umweg der herrschaftlichen Munifizenz verwirklichte diese Gesellschaft eine Art Gerechtigkeit und hob die nackte Not durch gemeinsame Armut auf. Nicht nur die Klöster organisierten einen "Pfortendienst" mit der Aufgabe, für die Umverteilung und Wiederverteilung an die Armen zu sorgen. Auch das Ansehen der Fürsten hing unmittelbar mit der Großzügigkeit zusammen; sie raubten nur — und dies mit einer Gier, die unersättlich schien —, um noch freigiebiger Schenken zu können.« (Duby 1969: 68)

Jene "unzivilisierte Welt" wurde nach Duby »vollständig von der Gewohnheit und der Notwendigkeit beherrscht, einerseits zu plündern und andererseits Opfer zu bringen.« (Ibid.: 64) Räuberische Aneignung und mildtätige Gabe ergänzten sich; sie markierten die Pole, welche »den Gütertausch weitgehend bestimmten. Das gesamte Sozialgefüge war durch und durch von einer intensiven Zirkulation der Geschenke

und Gegengeschenke, der zeremoniellen und sakralen Gaben geprägt.« (Ibid.) $^{176}$  Ein erheblicher Teil der Produktion ging in diese umfassende Zirkulation der Gaben und Gegengaben ein. $^{177}$ 

Freigiebigkeit zeichnet also den Edlen aus und begründet sein gesellschaftliches Ansehen: »Der Ritter darf nichts für sich behalten. Alles, was ihm zufällt, verschenkt er. Aus seiner Freigiebigkeit gewinnt er seine Kraft und den Kern seiner Macht, in jedem Fall sein ganzes Ansehen und die herzliche Freundschaft, die ihn umgibt. « (Duby 1984: 114) Freigiebigkeit ist dergestalt in nahezu allen "vormodernen" Gesellschaften Privileg und Verpflichtung der Herrschenden, sie ist das Insignium der Macht (welche wiederum Großzügigkeit ermöglicht). Adel wird im Haus der Freigiebigkeit genährt«, heißt es in der Histoire de Guillaume le Maréchal aus dem 13. Jh. (nach Starobinsky 1994: 31) Das Zentrum erstattet aber keineswegs all das, was es einnahm, in gleicher Form zurück. Zumeist waren die Güter, die ihm zuflossen, auch Basis demonstrativen Konsums, einer Prachtentfaltung, die das Licht des Hofes weithin leuchten ließ.

Der Tausch von Tribut gegen materielle Wohltaten zwischen Peripherie und Zentrum stellt somit lediglich einen Grenzfall der Redistribution dar. Am anderen Rand des Spektrums entrichteten die Untertanen dem Adel und Klerus — die das gesellschaftliche Ganze repräsentierten, die weltliche und göttliche Ordnung ("von Gottes Gnade" sind) — Abgaben für gänzlich Immaterielles wie "Sicherheit", "Gnade", "Fruchtbarkeit" — oder was immer ihnen von König und Kardinal gewährt oder in ihrem Namen erbeten wurde. <sup>179</sup> Man darf auch hier die Trennline zwischen den einzelnen Typen sozialer "Solidarität" nicht allzu scharf ziehen. In gewisser Hinsicht verweist der für das Feudalsystem charakteristische Austausch zwischen den Schichten auf alle drei Formen, auch wenn das hierarchische Element eindeutig dominiert, das Zentrum das gesellschaftliche Ganze beherrscht und symbolisiert. Die Beziehung zwischen den Schichten wird aber durchaus auch als arbeitsteilige begriffen, die Funktionen der einzelnen "Organe" erscheinen als jeweils notwendige, sich wechselseitig ergänzende, d.h. als komplementäre: "Ich schütze euch, ich bete für

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> »Mit all diesen Opfern und Freigiebigkeiten wurden die Früchte der Arbeit zwar teilweise wieder zerstört, andererseits aber garantierten sie eine gewisse Umverteilung des Reichtums, und vor allem verhalfen sie den Menschen zu den Vorzügen, die ihnen am wertvollsten erschienen, nämlich in Gunst der geheimen Kräfte zu kommen, die das Universum regierten.« (Ibid.)

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> »Viele der Abgaben und Leistungen, die von den Bauern zwangsweise in das Haus ihres Herren gebracht wurden, bezeichnete man in der damaligen Umgangssprache noch lange als Geschenke, eulogiae.« (Ibid.: 67)

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> Die mildtätige Gabe kann nicht in gleicher Form erwidert werden, und die unerwiderte Wohltat ist stets Zeichen sozialer Überlegenheit. Starobinsky spricht in diesem Zusammenhang von vertikalen Gaben (1994: 27) Zudem macht der mildtätige und freigiebige Christ den Himmel zu seinem Schuldner: Gott vergilt die Gabe (vgl. Ibid.: 106 und Paul 1997: 446).

Die Inka-Könige sicherten ihre Herrschaft, indem sie die vormals bestehenden Handelsbeziehungen zwischen den von ihnen unterworfenen Völkern und Regionen im Rahmen einer umfassenden redistributiven Struktur monopolisierten — was ihnen ermöglichte, großzügig zu geben (vgl. Murra 1980).

euch, ich arbeite für euch". Innerhalb eines solchen Systems werden die jeweiligen Pflichten zumindest ansatzweise auch als reziproke begriffen. Wie du mir, so ich dir — und jedem das Seine: Die Kontrahenten sind sich in der Hinsicht gleich, daß jeder gibt, was ihm bestimmt ist; was dabei als angemessene Erwiderung gilt, ist gesellschaftlich determiniert und nicht absolut gesetzt. So beten und rauben die einen, während die anderen sich im Schweiße ihres Angesichts auf dem Acker abplagen. Auch wenn die Gegenleistung der herrschenden Schichten in hierarchisch gegliederten Gesellschaften dergestalt häufig nur Fiktion in dem Sinne ist, daß sie der materiellen Substanz entbehrt, fühlt sich dennoch keiner betrogen, solange erfolgreich der Anschein aufrechterhalten wird, daß jeder das ihm Angemessene zum Ganzen beiträgt. Das System ist solange stabil, wie keine tiefgreifenden Brüche auftreten und der einzelne sich außerhalb dieser Welt nicht denken kann und will. Keine Gesellschaft dürfte dauerhaft der Fiktion entbehren, daß, wie immer auch die "objektiven" Verhältnisse beschaffen sind, alle Tauschbeziehungen der Norm der Reziprozität genügen.

Die Tendenz, Beiträge übergeordneter Schichten zum sozialen Ganzen zu mystifizieren ist nach Thomas Gibson für Gesellschaften charakteristisch, »in welchen verschiedene funktional spezialisierte Einheiten existieren, die einen jeweils spezifischen Beitrag zum Ganzen liefern.« (1988: 169f.) Gibson bezieht sich vorrangig auf die Hindu-Gesellschaft, in welcher die Ideologie des ungleichen Austauschs unübertroffenes Raffinement erreicht hat. Diese Ideologie manifestiert sich im Kastenwesen, einer ökonomischen Struktur, deren Elemente endogame, arbeitsteilig differenzierte und hierarchisch gegliederte Abstammungsgruppen sind, und die ebenso in einer Theorie "spiritueller" Ungleichheit gründet wie in einer "künstlichen" komplementären Abhängigkeit ihrer Elemente. Jeder Kaste sind bestimmte Verrichtungen untersagt, sie ist notwendig auf andere angewiesen. Keine derartige Gesellschaft kann z.B. ohne Wäscher oder Barbiere existieren, »nicht, weil sie nicht wissen, wie man sich wäscht oder rasiert, sondern weil sie ohne Wäscher oder Barbier ebensowenig anständig geboren werden, heiraten oder sterben können wie ein Katholik ohne Priester.« (Hocart nach Ibid.: 311) Daß die einzelnen Kasten in einer komplementären Beziehung der wechselseitigen Abhängigkeit zueinander stehen, heißt aber nicht, daß sie als gleichwertig gelten. Das genaue Gegenteil ist der Fall. In der hinduistischen Welt

»stellt man sich vor, daß jede beruflich spezialisierte Gruppe eine qualitativ verschiedene Art von Gut oder Dienstleistung zum sozialen Ganzen beiträgt, mit einem jeweils anderen Wert an sich. In einem derartigen System kann die Hierarchie der den Gütern und Dienstleistungen zugemessenen Werte auf die spezialisierten Berufsgruppen übertragen werden, um eine durchgängige soziale Hierarchie mit den Priestern an der Spitze zu erzeugen.« (Ibid.)

Diese Hierarchie innerhalb der arbeitsteiligen Struktur ist in Termini von Reinheit und Unreinheit kodifiziert, die Mißachtung der gesellschaftlich gezogenen Grenzen führte zu schwerer spiritueller Verunreinigung, eine Abweichung vom "Weg der Pflicht" hat die Reinkarnation als Unberührbarer oder als Tier zur folge. 180 Unterschiedlichen Tätigkeiten wird also jeweils eine bestimmte Wertigkeit beigemessen. Gibson bezeichnet dieses System als eine Form hierarchisch-komplementären Austauschs: »Hierarchisch aufgrund der Orientierung auf das Ganze hin ... und komplementär wegen der Anwesenheit funktional geschiedener Einheiten.« (Gibson 1988: 170) Herrschaft und Unterordnung realisieren sich dergestalt als Arbeitsteilung, die hierarchische maskiert sich als organische Solidarität. Hierauf verweist schon der hinduistische Schöpfungsmythos: Die Götter schufen demnach die Hierarchie unter den Menschen, die auf der elementarsten Ebene aus vier Varnas (Seinsstufen) besteht, die den Körperteilen Purusas entsprangen, der die Menschheit erschuf, indem er sich selbst zerteilte. Die Brahmanen (Priester) entsprechen dem Mund, die Kshatrias (Krieger) den Armen, die Vaishyas (Kaufleute und Handwerker) den Schenkeln, die Shundras (Diener) schließlich den Füßen des Gottes. Die Varnas weisen den Individuen ihren gesellschaftlichen Status zu und liefern damit das Grundmuster für das Kastenwesen (vgl. Bowker 1997: 1015). Eine spezifische Ausprägung des Kastensystems ist das zuerst 1936 von Wiser beschriebene jajmani-System, das (mit lokalen Variationen) in Indien weit verbreitet ist. Pauline M. Kolenda liefert diesbezüglich eine knappe instruktive Beschreibung:

»Das Jajmani-System ist ein System der Distribution in indischen Dörfern, wo landbesitzende Familien hoher Kasten, *jajman* genannt, mit Produkten und Dienstleistungen von verschiedenen niederen Kasten wie Zimmerleuten, Schmieden, Töpfern, Wasserträgern, Straßenkehrern und Wäschern versorgt werden. Rein rituelle Dienste können von brahmanischen Priestern ... geleistet werden, und fast alle dienenden Kasten haben zeremonielle und rituelle Pflichten bei den Geburten, Hochzeiten, Begräbnissen ihres Jajman und bei einigen religiösen Festen. Bedeutsam für letztere Pflichten ist die Fähigkeit der unteren Kasten, Verunreinigung zu absorbieren ... Die landbesitzenden Jajmans zahlen den dienenden Kasten Naturalien [...] Manchmal wird den Dienenden Land überlassen, speziell ... den brahmanischen Priestern. In diesem System nehmen die mittleren und niedrigen Kasten entweder ihre jeweiligen Dienstleistungen gegen Kompensationen und Zahlungen in Anspruch, oder sie tauschen ihre Dienste aus.« (1963: 287)

Die Hierarchie verdoppelt sich hier um ein Patronage-Klientel Verhältnis; eine Art Gefolgschaftsbeziehung zwischen dem Jajman und den ihm Dienenden (kamins) vermengt sich mit den komplementären Abhängigkeitsbeziehungen des Kastensystems. Spezialisierung und Schichtung, Austausch und Umverteilung gehen somit scheinbar zwanglos Hand in Hand und ergänzen sich offenbar. Der erfolgreiche Bestand dieses Systems über die Zeit wird nach Wiser schließlich auch durch die noblesse oblige der Brahmanen in ihrer Rolle als Jajmans sichergestellt.

Dieser knappe Exkurs in die hinduistische Welt hatte vor allem den Zweck, einigen möglichen Mißverständnissen bezüglich des Wesens der organischen Solidarität vor-

 $<sup>^{180}</sup>$  Der Gläubige beschreitet den Weg der Pflicht (*Dharma*), die Seelenwanderung ermöglicht die Verwandlung in höheres und niedrigeres Sein (*Kharma*).

zubeugen. <sup>181</sup> Stratifizierung und Arbeitsteilung stehen sich mitnichten als unversöhnliche Gegensätze gegenüber, Spezialisierung signifiziert keinesfalls notwendig Gleichheit im Sinne von Gleichwertigkeit. Hierarchisch-komplementäre Beziehungen sind integraler Bestandteil auch unserer Gesellschaft. Und wenngleich wir geneigt sind, das Gegenteil zu glauben, unterscheidet sich unsere Ökonomie zumindest in einem zentralen Punkt strukturell nicht im geringsten vom Kastenwesen: ebenso wie dieses wurzelt sie in einer Ideologie der Ungleichheit bzw. Ungleichwertigkeit — von Kapital und Arbeit, Kopf— und Handarbeit, Männern und Frauen, schließlich den einzelnen Berufsgruppen: Managern und Arbeitern. <sup>182</sup> Die "Organe" unseres Gesellschaftskörpers sind einander keineswegs gleichwertig, und das idyllische Bild einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft, in der freie Produzenten wechselseitig (und "gerecht") die Produkte ihrer Tätigkeit austauschen, ist unseren ökonomischen Verhältnissen, die nicht zuletzt von einen hierarchisch strukturierten Produktionssektor bestimmt sind, völlig unangemessen.

Wie der "Primitive Handel" zeigt, ist Spezialisierung als solche zwar nicht per se eine Quelle sozialer Ungleichheit. Wenn man sich aber zu einer der Wurzeln der Arbeitsteilung innerhalb des Gemeinwesens begibt, nämlich zur geschlechtlichen, erscheint diese tatsächlich als Prototyp eines institutionalisierten Verhältnisses der Ungleichwertigkeit. Die Kritik, die ich Godelier folgend an Lévi-Strauss' Logifizierung männlicher Dominanz geübt hatte (vgl. oben, Kapitel 3), sollte keineswegs darüber hinwegtäuschen, daß Frauen unter der Ägide männlicher Herrschaft tatsächlich getauscht, häufig gar ge— und verkauft werden. Was für "den Fremden" allzu oft gilt, trifft auch auf die Frauen zu: sie sind von den heiligen Ritualen ausgeschlossen, tauschen (scheinbar) nicht und schweigen: »Jemanden nicht zu grüßen heißt ihn wie ein Ding, ein Tier oder eine Frau behandeln.« (Bourdieu 1972: 16). <sup>183</sup> Wenngleich das

<sup>&</sup>lt;sup>181</sup> Die vorstehenden Sätze sind nicht mehr als eine grobe Stilisierung dieses Systems und sollen lediglich ein Bild davon vermitteln, wie sich Arbeitsteilung und Schichtung verknüpfen. Zur Komplexität der indischen Gesellschaft vgl. z.B. Dumont 1966.

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> Der mögliche Einwand, daß im Gegensatz zu uns, wo angeblich jeder seines Glückes Schmied ist (dem der "Weg nach oben" offensteht, vom Tellerwäscher zum Millionär), der Hindu qua Geburt einer bestimmten Berufsgruppe angehört, wiegt nicht sonderlich viel angesichts der Tatsache, daß die jeweilige Kastenzugehörigkeit davon abhängt, ob der Gläubige in seinen vorigen Leben dem "Weg der Pflicht" folgte. Auch hier ist ein gesellschaftlicher "Aufstieg" (allerdings erst im nächsten Leben) möglich. Der Unterschied zwischen beiden Ideologien ist lediglich ein gradueller. Und daß die Wiedergeburtslehre noch viel märchenhafter ist als die Rede von "Chancengleichheit", macht letztere nicht unbedingt glaubwürdiger.

<sup>183</sup> Man darf nicht meinen, daß Frauen nicht tauschen. Sie sind aber sehr wohl von den männlichen Tauschzyklen ausgeschlossen — und umgekehrt. Das große Verdienst Anette Weiners liegt darin, daß sie, wie schon im 1. Kapitel erwähnt, auf den Trobriand-Inseln komplexe Tauschzyklen von Frauen aufspürte (was für sie als Frau offenbar nicht sonderlich schwer war) und beschrieb. Die Macht der Frauen ist für Weiner eine regenerative, und in diesem Zusammenhang ist zumindest in Melanesien und Polynesien der "weibliche Reichtum" zu sehen. Die Gegenstände des weiblichen Reichtums sind Bündel aus Bananenblättern und Baströke, die sie verfertigen. »Die Kontrolle, welche Frauen an den beiden Enden des Lebenszyklus ausüben — sowohl in Geburts— als auch in Todesritualen — erhält größere Signifikanz durch die Verkörperung ihrer Macht in Wertgegenständen: Röcke und Bündel.« (Weiner

107

Geschlechterverhältnis in den vorindustriellen Gesellschaften jeweils sehr unterschiedlich ausgeprägt ist, wurde und wird die Arbeit der Frauen in wahrscheinlich den meisten Gesellschaften abgewertet: »Obwohl die sexuelle Arbeitsteilung den Frauen eine entscheidende Rolle zuweist (da das Überleben der Familie weitgehend von der weiblichen Tätigkeit des Sammelns abhängt), gilt ihre Tätigkeit doch als minderwertig, das ideale Leben wird nach dem Muster der landwirtschaftlichen Produktion und der Jagd begriffen.« (Lévi-Strauss 1955: 281) Die durchaus exemplarische Passage aus den "Traurigen Tropen" bezieht sich auf die Nambikwara. Lévi-Strauss fährt fort:

»Dieser Gegensatz zwischen den psychologischen Haltungen und den ökonomischen Funktionen spiegelt sich auf philosophischer und religiöser Ebene wider [...] Nach dem Tod verkörpern sich die Seelen der Männer in den Jaguaren, die Frauen und Kinder hingegen werden in die Atmosphäre getragen, wo sie sich für immer auflösen. Dieser Unterschied erklärt, warum die Frauen von den geheiligsten Zeremonien ausgeschlossen sind.« (Ibid.: 282f.)

Ähnliches gilt für die in Neuguinea lebenden Baruya. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung verbietet den Männern, sowohl zu ernten als auch zu kochen, sie müssen sich von den Frauen ernähren lassen. Dennoch (oder vielleicht gerade deshalb) betrachten die Männer die Frauen als minderwertige Geschöpfe. Begegnete ein Mann auf seinem Weg einer Gruppe von Frauen, so blieben diese sofort stehen, »wandten den Kopf ab und zogen, wenn sie eine Hand frei hatten, lebhaft einen Zipfel ihres Rindencapes vor ihr Gesicht. Der Mann ging vorbei, ohne sie eines Blickes zu würdigen, und sie setzten ihren Weg fort.« (Godelier 1982: 27) Die Baruya-Frauen sind ebenso ausgeschlossen vom Eigentum an Grund und Boden wie von der Herstellung der materiellen Produktionsmittel, man ist fast versucht, diesbezüglich von "Entfremdung" zu sprechen: »Sogar der Grabstock, das wichtigste Werkzeug der Frau, mit dem sie pflanzt und erntet, wird nicht von ihr hergestellt. Ein Vater macht einen für seine Tochter, ein Ehemann einen für seine Frau, und sie geben sie ihnen.« (Ibid.: 30) Spezialisierung, d.h. ökonomische Ungleichheit korrespondiert somit im Denken dieser (männlichen) Eingeborenen mit einer Theorie der Ungleichwertigkeit der Geschlechter. Was wir bei den Baruya vorfinden, ist eher Regel als Ausnahme, Variation eines scheinbar universellen Musters, welches die arbeitsteiligen Beziehungen, nicht nur das zwischen Männern und Frauen, sondern innerhalb des Produktionssektors insgesamt bestimmt.

Die in diesem und dem vorstehenden Kapitel skizzierte Topographie des Tauschs, die Darstellung des Zusammenhangs zwischen Sozialstruktur und Tauschformen be-

<sup>1976: 227)</sup> Diese werden anläßlich der genannten rituellen Ereignisse in überwältigender Zahl getauscht, ein Umstand der Malinowskis männlichem Blick offenbar entging, obwohl diese Gegenstände auf seinen Photographien zu sehen sind. Die symbolischen Qualitäten der Tauschobjekte spiegeln wider, wie sehr der Zyklus von Leben und Tod das Denken der Trobriander beherrscht. »Steinerne Axtklingen (männlicher Reichtum), Röcke und Bündel (weiblicher Reichtum) und Yams (die Mischung aus weiblichem und männlichem Reichtum) stellen die elementaren Gegenstände der Tauschs ... dar, und jedes Objekt repräsentiert symbolisch ein bestimmtes Maß der Erneuerung.« (Ibid.: 231)

leuchtete in wesentlichen nur die formalen Aspekte. Um die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Gesellschaften in aller Schärfe herauszuarbeiten, werde ich in den beiden folgenden Kapitel die inhaltlichen Facetten diskutieren, d.h. die von den Tauschenden jeweils verfolgten Zielen, ihre Interessen und Bedürfnisse, und mich zu diesem Zweck zunächst nochmals dem Kula-Tausch zuwenden.

## 5. Kapitel

#### TAUSCH UND EIGENINTERESSE

Die weiter oben bereits diskutierte Entgegensetzung von Norm und Interesse erscheint aus modernisierungstheoretischer Perspektive vielfach als zentraler Schlüssel zum "Verständnis" der Differenz von Gaben— und Warentausch und damit ganz allgemein der Unterschiede zwischen den "primitiven", "vormodernen" Kulturen und der westlichen Industriegesellschaft. Während sich demnach der Eingeborene seinen Pflichten unterwirft, folgen wir unseren Neigungen. Es sollte mittlerweile deutlich geworden sein, daß eine derartige Kontrastierung mehr verschleiert, als sie erhellt. Abgesehen davon, daß eine gewisse Diskrepanz zwischen Pflicht und Neigung in allen Gesellschaften aufzufinden sein dürfte, sind auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Formen des Gabentauschs gravierend. Nichts wäre unangemessener, als in diesem eine in toto allein auf Zwang (oder Einsicht in soziale Notwendigkeit) beruhende Angelegenheit zu sehen.

Wie im vorigen Kapitel dargelegt, kommt in bestimmten Formen des zeremoniellen Gabentauschs im Gegenteil das unverhüllte Eigeninteresse der Akteure, in Gestalt eines ausgeprägten Strebens nach Prestige, ganz offen zum Ausdruck. Dies gilt selbst für das Idealbild des Gabentauschs: die Zirkulation der Yamswurzeln bei den Trobriandern. Diese wird mitnichten allein durch den von Malinowski verorteten wechselseitig ausgeübten Zwang, sondern auch durch eine "positive" Motivation angetrieben; denn nichts »hat einen größeren Einfluß auf das Denken der Melanesier als Ehrgeiz und persönliche Eitelkeit in Verbindung mit Zurschaustellung von Nahrung und Wohlstand. In der Übergabe von Geschenken, in der Verteilung ihres Überschusses erleben sie eine Manifestation der Macht und eine Steigerung der Persönlichkeit.« (Malinowski 1926: 138) Die weiblichen Blutsverwandten mit Yams zu versorgen ist nicht allein eine Frage der Verpflichtung (zu geben) oder der Ehre (angemessen zu geben), sondern auch des Strebens (viel zu geben). Die von einem Trobriander angehäuften Yamswurzeln sind somit nicht allein neutrales Nahrungsmittel, sondern auch Prestigeobjekt, in diesem Sinne nachgerade kulturell "überdeterminiert". Die Trobriander schichten den geernteten Yams zu Stapeln auf, die öffentlich zurschaugestellt und von der Dorfgemeinschaft begutachtet und kommentiert werden: 184

<sup>184</sup> Die Trobriander sind nicht etwa eine Mangel— sondern im Gegenteil eine Überschußgesellschaft. Die Ernteerträge übersteigen in der Regel bei weitem den Bedarf an Nahrungsmitteln, »in einem durchschnittlichen Jahr ernten sie vielleicht mehr als das zweifache dessen, was sie verzehren können.« (Malinowski 1922: 86) Sie erzeugen diesen Überschuß zudem »in einer Art, die ihnen weit mehr Arbeit aufbürdet, als zur Gewinnung der Ernte unbedingt nötig wäre. Viel Zeit und Mühe verwenden sie auf ästhetische Ziele, darauf, daß die Gärten ordentlich, sauber, von allen Felsstücken frei sind, auf den Bau schöner, stabiler Zäune und die Beschaffung starker und großer Yamsstangen.« (Ibid.) Das erscheint auf den zweiten Blick vielleicht weniger sonderbar, wenn man die Rolle der Yamswurzeln als Prestige-objekte berücksichtigt; Malinowskis Beschreibung vermittelt den Eindruck, daß diese Funktion fast wichtiger ist als ihre Rolle als Grundnahrungsmittel. Die Gärten und ihre Erträge sind der Stolz der Gärtner: »Alle Feldfrüchte werden nach der Ernte noch einige Zeit in den Gärten ausgestellt und dann in

»Der einzige Zweck all dieses Aufwands und all dieser Anstrengungen für die Zurschaustellung der Nahrung ist es, den Ehrgeiz des Gärtners zu befriedigen... Ein großer Stapel verkündet, in den Worten meines Informanten: "Schaut, was ich für meine Schwester und ihre Familie getan habe. Ich bin ein guter Gärtner, und meine engsten Verwandten, meine Schwester und ihre Kinder, werden niemals unter Nahrungsmangel leiden." [...] Diese ganze zeremonielle Seite der Handlung hat eine verbindliche Kraft ... Die Zurschaustellung, die Vergleiche, die öffentliche Bewertung erlegen dem Gebenden einen bestimmten psychologischen Zwang auf — sie befriedigen und belohnen ihn, wenn die erfolgreiche Arbeit es ihm ermöglicht, ein großzügiges Geschenk zu machen, und sie strafen und demütigen ihn für Unfähigkeit, Geiz oder Glücklosigkeit.« (Ibid.: 142)

Man könnte also sagen: Die Eingeborenen strengen sich an, um ihr Streben nach Anerkennung, nach Prestige zu befriedigen, und sie tauschen unter dem Zwang der Obligation. Der Gärtner würde demnach am liebsten seine Yamsknollen für sich behalten, muß sie aber geben, weil nur dies ihm das erstrebte Ansehen erschafft. — Diese vermeintliche Diskrepanz zwischen Behalten-Wollen und Geben-Müssen ist scheinbar auch für das Kula charakteristisch, dem ich mich im folgenden erneut zuwenden will.

### DER WERT DER VAYGU'A

Die Diskussion, die von Malinowskis Beschreibung des Kula-Tauschs ausgelöst wurde, dauert bis heute an. Das liegt nach Jerry W. Leach nicht zuletzt daran, daß Malinowski nur unzureichend erklären konnte, warum die Institution des Kula existiert: »Auch wenn man ein umfassendes Verständnis der Regeln und Muster des Kula genannten Komplexes von Transaktionen hat, bleibt die Frage nach der allem zugrunde liegenden Triebkraft. Was bringt das Kula den Menschen, die ihm ihre Zeit, Energie, Ressourcen und Reputation widmen? Wie und warum entstand es? Warum dauert es an?« (J.W. Leach in Leach & Leach 1983: 5) Derartige Fragen wurden zum Ausgangspunkt zahlloser ethnographischer und theoretischer Arbeiten, 185 die nach Leach in drei interpretativen Hauptsträngen mündeten. Der erste läuft darauf hinaus, im Kula lediglich das Mittel zu sehen, welches als eigentlichen Zweck den notwendigen "Nebenhandel" zwischen ansonsten (potentiell) feindlichen Ethnien ermöglicht; der zweite begreift das Ringen um Prestige als Daseinszweck des Kula; der dritte schließlich sieht im Kula-Tausch ein Medium, welches keinen "externen" Zweck verfolgt, sondern das soziale Band zwischen den Kula-Partnern (und -Gemeinschaften) festigen soll. Alle drei Ansätze sind für Leach defizitär. Das erste Ar-

ordentlichen, kegelförmigen Haufen unter dem Schutz von Dächern aus Yamsreben aufgeschichtet. Die Ernte jedes einzelnen wird so auf seinem eigenen Grundstück zur Kritik ausgestellt, und die Eingeborenen gehen in Gruppen von Garten zu Garten, bewundern, vergleichen und loben die besten Ernteresultate. Man mag die Bedeutung der Präsentation der Feldfrüchte daran ermessen, daß es in alter Zeit, als die Macht des Häuptlings noch weit beachtlicher war als heute, für den, der nicht selbst von Rang war oder in den Diensten eines Mannes von Rang stand, gefährlich war, Früchte zu zeigen, die im Vergleich mit denen des Häuptlings zu vorteilhaft abgeschnitten hätten.« (Ibid.: 89, vgl. auch Malinowski 1935)

 $<sup>^{185}</sup>$  Eine Übersicht des Forschungs— und Diskussionsstands findet sich in der eben zitierten Zusammenstellung von Leach & Leach.

gument kann demnach die Existenz des Kula nicht begründen, da der Handel ganz offenbar des Kula nicht bedarf. Das zweite Argument läuft leer, da der Statuswettbewerb auch auf andere Weise ausgetragen, Prestige auf andere Art erlangt werden kann und in anderen Bigman-Gesellschaften auch wird (siehe unten). Das dritte Argument schließlich beschreibt eher den Modus der Bildung und Aufrechterhaltung intertribaler Allianzen, als daß es die Frage nach dem "warum" klären kann. Es wäre meines Erachtens verfehlt, diese einzelnen Argumente gegeneinander ausspielen zu wollen, denn sie stehen offensichtlich in komplementären Verhältnis zueinander. Zum Beispiel könnte man sagen: der (nützliche) Handel wird ermöglicht durch den Frieden der (nutzlosen) Gabe, wobei der Gabentausch gleichzeitig den Statuswettstreit ermöglicht; oder (in einer anderen möglichen Lesart): der vorgängige Handelsfrieden ermöglicht auf Grundlage der bestehenden intertribalen Beziehungen das Kula als Medium des Wettstreits um Prestige. Auch bezogen auf den "Kula-Komplex" sollte man Durkheims Diktum ernst nehmen, wonach das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile.

In dieser Hinsicht ist auch Anette Weiners prominente Interpretation des Kula reduktionistisch, da sie das Kula primär als Prestigewettstreit begreift. Ich will ihre diesbezüglichen Ausführungen im folgenden dennoch recht ausführlich nachzeichnen, da sie zum einen vorzüglich die Mechanismen des Kula erläutert, und zum anderen bei Weiner die Beschränktheit einer einseitigen Interpretation "primitiver" Institutionen, welche den ethnozentristischen Blickwinkel nicht völlig abzuschütteln vermag, beispielhaft zum Ausdruck kommt. Weiner (die die Trobriand-Inseln 50 Jahre nach Malinowski besuchte, um dessen Ethnographie zu reexaminieren), will anhand des Kula aufzeigen, inwieweit die "klassischen" Theorien des Tauschs mittels einer ahistorischen Mystifizierung der Reziprozitätsnorm sowohl die dem Tausch innewohnende politische Dynamik als auch die ihm zugrunde liegenden (in der Ungleichheit der Geschlechter wurzelnden) Machtstrukturen verschleiern. Mit anderen Worten: ihr Erkenntnisinteresse gilt schwerpunktmäßig den von den Tauschenden verfolgten Interessen (vgl. Weiner 1992: 17). Wie Malinowski befaßt sich auch Weiner mit "subjektivem Verlangen". Aber anders als dieser, der »kulturelle Bedeutung in subjektivem Verlangen zu finden suchte« (Weiner 1976: 211), 187 will sie »die Objekte des Tauschs als die symbolischen Repräsentationen des eigenen Denkens der Trobriander deuten«. Auf den Trobriand-Inseln, wo der Tausch den Rahmen abgibt, um den herum die formalen Muster sozialer Interaktion organisiert sind,

 $<sup>^{186}</sup>$  Außerdem könnte man angesichts gerade dieser Tatsache ebensogut behaupten, es sei überhaupt erst der Güteraustausch, der das Kula ermögliche.

<sup>&</sup>lt;sup>187</sup> Diese Formulierung spielt auf Malinowkis "Funktionaltheorie" an (vgl. ders. 1939). Für Malinowski sind gesellschaftliche Phänomene das "natürliche" Ergebnis "natürlicher" Bedingungen. So schreibt er z.B. zur Frage, warum Tiere und Pflanzen als totemistische Bezeichner eine derart wichtige Rolle spielen: »Der Weg von der Wildnis zum Magen des Primitiven und infolgedessen zu seiner Seele ist sehr kurz, und für ihn ist die Welt ein neutraler Hintergrund, gegen den sich die nützlichen und vor allem die eßbaren Spezies der Tiere und Pflanzen abheben.« (1925: 30)

sind die getauschten Gegenstände hochgradig bedeutungsvoll, »weil sie nach der Art und Weise ihrer Darbietung — Qualität, Quantität und desgleichen — als Objektivierungen von Verlangen und Absicht gelesen werden können.« (Ibid.: 211f.)<sup>188</sup>

Während Malinowski ihrer Ansicht nach die von ihm beobachteten umfangreichen und vielfältigen Tauschakte auf die vereinfachte Formel von Gabe und Gegengabe reduzierte und im Prinzip der Reziprozität die Grundlage der sozialen Beziehungen in primitiven Gesellschaften sah, enthüllt für Weiner ihre eigene Feldforschung ein dynamisches soziales Handeln von viel größerer Dichte und Komplexität. »Ethnographische Daten können nicht einfach auf eine einzige semantische Markierung, die für Reziprozität steht, zurechtgestutzt werden«. (Weiner 1992: 2) Malinowskis Sichtweise erscheint ihr als Ausfluß evolutionärer Vorstellungen von der "gemeinschaftlichen" Natur der primitiven Ökonomie, ein Relikt des 19. Jahrhunderts. Weiner richtet ihr Augenmerk weniger auf die Strukturen der Gleichheit als auf diejenigen der Ungleichheit: Demnach ist der Tausch bei den Trobriandern vor allem eine bevorzugte Möglichkeit, auf andere Einfluß zu nehmen, sich mit ihnen zu verbinden in einer Beziehung wechselseitiger Verpflichtung, hinter der sich aber stets konkrete Interessen des einzelnen verbergen. 189 Im Wettstreit um Rang und Ansehen ist Reziprozität für Weiner nur das äußere Erscheinungsbild der sozialen Interaktion. Damit stellt sie Mauss' (und auch Lévi-Strauss') Argumentation auf den Kopf: lagen für diese Autoren die Norm der Reziprozität und ein sozialer Zweck den einzelnen Tauschakten zugrunde, gründet für Weiner der Tausch nicht in der Reziprozitätsnorm und notwendigen wechselseitigen Verpflichtungen, sondern entspringt dem Eigeninteresse der Akteure. Einer solchen Lesart scheinen die Imperative des Gabentauschs zunächst völlig zu widersprechen. Weiner hält dem entgegen, daß wer selbst nicht gibt, auch nichts erhält; für den knauserigen Mann legt der Schwager nur einen kleinen Yamsgarten an, der großzügige hingegen wird reichlich versorgt und kann seine Yamswurzeln in einem prächtigen Haus zu Schau stellen. »Das Yamshaus ist ein ... Symbol der Macht eines Mannes [...] wenn ein Mann die Bindung an andere Männer verliert, muß er daß Symbol dieser Beziehung entfernen und sein Yams-

<sup>188</sup> Ein interpretativer Ansatz also, der auf die Intentionen der handelnden Subjekte rekurriert. »Wenn Tauschakte nur innerhalb einer einzigen Dimension beschrieben werden, d.h. als Transaktionen von Gabe und Gegengabe, erscheinen die Prozesse sozialer Interaktion vom Ursache-Wirkungs-Prinzip determiniert. Der Fehler, der hier begangen wird, besteht darin, den Akt innerhalb der Beschränkungen der Gegenwart zu betrachten anstatt zu analysieren wie die Tauschakte ein System der Regeneration einschließen, in welchem der temporäre Kontext ... ebensoviel Gewicht hat wie ökonomische und politische Faktoren.« (Weiner 1976: 220) D.h., die dynamischen Faktoren werden vernachlässigt und die statischen überbetont. »Was einem Ansatz, der die soziale Natur des Tauschs als eine Form der sozialen Organisation hervorhebt, zu fehlen scheint, ist das Verständnis des Tauschs als Handeln — ein Handeln, welches Geber und Empfänger in Spiele der Kontrolle verwickelt, die die reinen Domänen des Sozialen, Ökonomischen und Politischen überschreitet.« (Ibid.)

Weiner betrachtet den Tausch zudem unter dem Aspekt der Kommunikation. Die Trobriander kommunizieren im Tausch, sie »beurteilen die Gedanken und Gefühle der anderen im Licht des Werts spezifischer Tauschakte, und sie achten darauf, daß die Disposition, die sie zum Ausdruck bringen wollen, von den anderen richtig erkannt wird.« (Ibid.: 212) Es geht ihr dabei aber (in Habermas'scher Terminologie) nicht um kommunikative, sondern strategische Handlungsorientierungen

haus abreißen.« (Ibid.: 215)<sup>190</sup> Auch beim Kula stellt die Reziprozitätsnorm für Weiner nur einen Teil des "offiziellen" Rahmens dar. Primär geht es ihr zufolge gerade darum, die Norm der reziproken Erwiderung zu "überlisten" in einem Spiel, in welchem jeder "Spieler" so viel und so wertvolle Muscheln wie nur irgend möglich anhäufen will.

Das Kula ist Quelle von Prestige, sozialer Hierarchie, und damit politischer Macht in Gesellschaften ohne — mit Ausnahme der Trobriander — institutionelle Basis der sozialen Rangunterschiede. Diejenigen, die die größten Erfolge beim Kula erzielen, werden zu politischen Anführern in ihren Dörfern oder gar zu Abgeordneten (vgl. Weiner 1988: 148). Wie bereits im 1. Kapitel erwähnt, resultiert der Ruhm eines Kula-Mannes aus der Verknüpfung seines Namens mit den wertvollsten Muscheln, die er erlangen konnte. Diese Beziehung ist eine wechselseitige: »So wie ein Mann Ansehen dadurch gewinnt, daß sein Name zusammen mit bestimmten Muscheln zirkuliert, gewinnen auch die Muscheln, während sie sich von einem Partner zum anderen bewegen, auf ähnliche Weise an Wert durch ihre Verbindung mit bestimmten Männern.« (Weiner 1988: 144) Die Wege, auf welchen die Halsketten und Armreife von Hand zu Hand wandern, werden Kula-Pfade (Keda) genannt; ein Begriff, der in der neueren Diskussion der Kula-Strategien eine wichtige Rolle spielt. Das Keda ist der "Pfad", auf dem die Kula-Wertgegenstände sich bewegen; der Begriff bezieht sich im doppelten Sinn auf das Band zwischen den Partnern: eine geographische Verbindung und eine persönliche Beziehung. Zudem sind die Keda Wege zu Ansehen und Macht: 191 »Das Keda kann als Allianz zwischen Männern aus unterschiedlichen sozialen Umgebungen gesehen werden, die zusammenarbeiten um die Macht und den Einfluß jedes der Mitglieder des Keda in seiner eigenen sozialen Umgebungen zu erhöhen.« (Campbell 1983a: 203) Auch für Shirley Campbell ist ein wesentliches Merkmal des Kula die Rivalität der Teilnehmer untereinander, ein Wettstreit der aber nicht zwischen den Kula treibenden Gemeinschaften ausgetragen wird, sondern indirekt innerhalb der jeweiligen Gemeinwesen mittels der Kula-Partnerschaften eines Keda. Diese Partnerschaften sind allerdings nach Campbell

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> Diese Bindungen sind aber nicht auf alle Zeit fixiert: ein Mann kann für seinen Mutterbruder arbeiten, aber ebenso für den Ehemann einer klassifikatorischen Schwester; er hat die Wahl (vgl. Ibid.)

<sup>191 »</sup>In der abstraktesten Bedeutung bezieht sich Keda auf den Weg (erschaffen durch den Tausch von Wertgegenständen) zu Wohlstand, Macht und Ansehen für diejenigen Männer, die mit diesen Wertgegenständen umgehen. Keda ist ein vielfältiges Konzept, in welchem die Zirkulation der Dinge, die Herstellung von Erinnerung und Ansehen und das Streben nach sozialer Distinktion mittels der Strategien der Partnerschaft zusammentreffen.« (Appadurai 1986b: 18) Eine weitere Konnotation des Wortes Keda hebt z.B. den "Spiel und Spaß"-Aspekt des Kula hervor. Ein Synonym für Kula ist Mwasawa, was Spaß oder Spiel bedeutet. Dies bezieht sich nach Campbell vor allem auf zwei Aspekte des Kula: erstens sexuelle Beziehungen zu Frauen in den Partnergemeinden, und zweitens das Segeln im Kanu. »Alles, was mit dem Ausleger-Kanu zu tun hat; der Bau, die Takelage, der Anstrich und das Herstellen der Segel wird als "Spaß" betrachtet und in Erwartung der Freuden des Segelns ausgeführt.« (1983a: 204) Die Keda stellen weiterhin Wege für den Handel und andere Beziehungen außerhalb des Kula bereit. »Das Kula wird geschätzt, weil es Gelegenheiten bietet, Handelsbeziehungen aufzubauen, die eine Kula-Gemeinschaft in die Lage versetzt, exotische Materialien von anderen Kula-Gemeinschaften zu erlangen.« (Ibid.)

keine stabilen und lebenslangen (wie Malinowski schrieb; wobei es durchaus möglich ist, das sich das Kula in den 60 Jahren, die zwischen beiden Untersuchungen lagen, verändert hat), sondern im Gegenteil relativ instabil. <sup>192</sup>

Männer beenden Partnerschaften, bauen neue auf oder reaktivieren alte, wenn sie die Möglichkeit sehen, ihre persönliche Macht und ihren Einfluß in ihrer Gemeinde zu vergrößern. Dergestalt ist das Kula der Weg

»zur Unsterblichkeit eines Mannes, sowohl innerhalb seines Gemeinwesens als auch außerhalb. Wenn ein Mann während seines Lebens erfolgreich einen Keda betreibt, der über mehrere vollständige Zyklen läuft, erhöht er nicht allein den Wert der Muschel und den Ruhm der Partnerschaft, durch deren Hände sie geht, auch sein Name bleibt mit der Geschichte der Muschel verbunden, solange diese im Kula-Ring verbleibt. Unsterblichkeit zu erlangen, ist indes in keiner Hinsicht ein leichtes Unterfangen, angesichts der Tatsache, daß andere Kula-Männer ebenfalls das System beeinflussen, um gleiche Ziele zu erreichen.« (Ibid.)

Der Wert der Vaygu'a, der Kula-Wertgegenstände, gründet dergestalt zwar in den Tauschzyklen, die sie durchlaufen, trotzdem ist nach Weiner »jede einem anderen Spieler gegebene Kula-Muschel ... ein großer Verlust, weil ihre Geschichte und ihr Ruhm nicht ersetzbar sind. 193 Aus diesem Grund versucht ein Kula-Spieler, der eine berühmte Muschel erlangen konnte, diese dem Kreislauf zu entziehen und sie für zehn, fünfzehn, oder sogar dreißig Jahre zu behalten.« (Weiner 1992: 133) In einer Gesellschaft, die ansonsten von Tausch und Gegenseitigkeit durchdrungen ist, scheint das demnach so etwas wie die Erfüllung zu bedeuten. Daß ein Mann eine Muschel über Jahrzehnte behält, widerspricht aber ganz eindeutig Malinowskis ethnographischem Befund. Wie könnte er einen Armreif oder eine Halskette dem Kreislauf entziehen, ohne als "Hart im Kula" zu gelten und an Ansehen einzubüßen? An dieser Stelle kommt das für Weiners (und auch Campbells) Argumentation zentrale Konzept der Kitomu ins Spiel, ein Aspekt des Kula, von dem Malinowski nichts berichtete. Der Begriff bezeichnet Armreife und Halsketten, die persönliches "Eigentum" ihres Besitzers sind, (noch) nicht im Kula zirkulieren und demnach nicht mit Verpflichtungen belegt sind. 194

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Kein Mann auf Vakuta kann eine Partnerschaft mit einem anderen Inselbewohner aufbauen, dies gefährdete nicht nur die relative Ruhe und Stabilität ihres Gemeinwesens, es würde für Campbell auch die *raison d'être* des Kula negieren.

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> Um im Kula erfolgreich zu sein, muß ein Mann über umfassende Kenntnisse des Systems und seiner Möglichkeiten verfügen und in einer Vielfalt von Entscheidungssituationen die richtige Wahl treffen, und zudem noch ein Quentchen Glück haben. (vgl. lbid.: 205)

<sup>194</sup> Wichtigstes Ziel im Kula ist nach Weiner, die berühmtesten der Halsketten und Armreife zu erlangen und dann zu "behalten"; der ganze beständige Fluß weniger bedeutsamer Halsketten und Armreifen dient lediglich dazu, die Wege offen zu halten. Campbell vertritt im Unterschied zu Malinowski, der schrieb, daß die Vaygu'a »ein höchstes Gut an sich, nicht aber austauschbaren Besitz, ein Schmuckstück oder gar ein Machtinstrument darstellen.« (1922: 551), die Auffassung, Armreife und Halsketten seien sehr wohl konvertierbar. Auf Vakuta können diese Wertgegenstände in das interne Tauschsystem einführt werden und so andere Formen von Reichtum wie "Yams, Magie, Land und Frauen" sichern oder beschaffen. Kitoumu können demnach zum Beispiel für zeremonielle Zahlungen bei Hochzeiten und Begräbnissen benutzt werden, oder um einen Kanubauer zu "entlohnen". Man kann sie auch gegen Schweine oder Yams tauschen. Männer aus Kiriwina reisen häufig mit Yams nach

»Wenn der Besitzer einer großen Kitomu sie in den Kreislauf des Kula einführen will, kann er mit Glück und Geschick neue Partner und schließlich neuen Reichtum gewinnen. Die Zirkulation der Kitomu im Kula unterscheidet sich von anderen Kula-Transaktionen, und aus diesem Grund ist es extrem profitabel, aber auch gefährlich, eine Kitomu-Muschel zu besitzen, speziell eine große. [...] Hochrangige Kitomu-Muscheln sind der Schlüssel zu den Gewinnen die in einem guten Kula-Spiel gemacht werden können und den Gefahren, denen begegnet werden muß. Der schwierigste Schritt bei der Zirkulation einer Kitomu-Muschel ist die Installation ihres speziellen Pfades, weil der Pfad öffentlich vom Wert der Muschel kündet und unter Umständen vom Talent und Ruhm ihres Besitzers.« (Ibid.: 149f.)

Weiner beschreibt diese Transaktion mit einem Beispiel: »Als Bunemiga mit zehn Körben Yams nach Kaileunea fuhr und mit einem sehr großen Armreif zurückkehrte, waren drei Männer aus Sinaketa ... daran interessiert, diese Muschel zu erwerben. Jeder gab ihm eine kleine Halskette« (Ibid.: 150) — um ihr Interesse zu bekunden und Bunemiga zu bewegen, ihm die Kitomu zu überlassen. Bunemiga gab diese Halsketten an Kula-Partner auf Kitava weiter, behielt aber zunächst seine Kitomu. Er befand sich in einer vorteilhaften Situation, denn er besaß etwas, was die anderen begehrten und konnte sie gegeneinander ausspielen, d.h. darauf spekulieren, daß sie ihr Interesse noch stärker bekunden würden: mit Geld, Nahrung, weiteren Vaygu'a. »Monate später sandte Bunemiga zweien der Männer, die ihm eine Halskette gegeben hatten, einen Armreifen als Abschlußgabe. Als sie die Armreife erhielten, wußten sie, daß sie nicht auserwählt waren.« (Ibid.) Bunemiga gab den Kitomu-Armreif einem Sinaketer mit einem "starken" Kula-Partner auf Gumasila. Nach einem halben Jahr erhielt Bunemiga über diesen Weg eine schöne Halskette, die nun sein Kitomu war. <sup>196</sup>

Damit begann das Spiel von neuem, und zwar mit Männern auf Kitava, von denen Bunemiga nach gewisser Zeit ebenfalls einen auswählte, dem er die Kitomu-Halskette übergab; <sup>197</sup> in der Hoffnung, daß seine Halskette einen berühmten Armreif "anziehen" würde. Von Zeit zu Zeit schickte der Kitaver Bunemiga Wertgegenstände, Vaga und Basi (mit den ersteren konnte er sich die Wartezeit mit etwas Kula vertreiben), um ihm zu signalisieren, daß er nach einer adäquaten Erwiderung suchte. Damit stellte er sicher, daß Bunemiga ihm weiterhin vertraute. Nach acht Jahren empfing Bunemiga schließlich einen großen Armreif von dem Partner auf Kitava, als

Kaileunea, um dort hergestellte Armreife zu erwerben, die dann zu ihren Kitomu werden. Ähnliches gilt für die Einwohner von Muyua und Tubetube, die seetüchtige Kanus bzw. Schweine gegen diese Kitomu tauschen. Die Bewohner der Rossel-Insel veräußerten sie in den 70er Jahren bereits gegen Geld (vgl. Campbell 1983a).

<sup>195</sup> Seit der Unabhängigkeit im Jahr 1973 versuchen junge Trobriander ihre politischen Karrieren durch den Eintritt in das Kula zu befördern. Sie kaufen Halsketten für mehrere hundert Dollar weil »sie glauben, daß alles was sie brauchen, ein großer Wertgegenstand ist. Aber sie verlieren ihn schnell, weil sie vergessen "daß Kula viel Arbeit beansprucht — die ganze Zeit mußt du dich um deine Freunde kümmern. Die Jungs verstehen diese Arbeit nicht."« (Ibid.) — so ein Informant Weiners.

<sup>&</sup>lt;sup>196</sup> »Bunemigas ursprünglicher Armreif ist nun die Kitomu seines Partners auf Gumasila, der seine eigene Kitomu-Halskette für diesen Armreif gab. Er kann sie als seinen Besitz behalten oder sie jederzeit in einen anderen Kula-Pfad einführen.« (Ibid.: 152)

<sup>&</sup>lt;sup>197</sup> Damit begründete er gleichzeitig einen neuen Kula-Pfad: »Nachdem er einmal eine Kitomu in jede Richtung gesandt hatte, werden sich noch viele Muscheln auf diesem Pfad bewegen.« (Ibid.: 152)

Gegengabe für die Kitomu-Halskette. Zusammen mit dem Armreif wurde Bunemiga eine zusätzliche Muschel gesandt, kunivilevila genannt. Sie war eine Art Ertrag für Bunemiga. Sein Partner auf Kitava schickte ihm diese Muschel, weil der Kula-Pfad so gut funktioniert hatte und er ihn vor dem Absterben bewahren wollte, wo doch nun jede Schuld beglichen war. Auch Bunemigas Partner auf der anderen Seite, also in Sinaketa und auf Gumasila waren nicht untätig. Bereits als die Nachricht zirkulierte, daß ein großer Armreif, der seiner Kitomu-Halskette entsprach, sich auf dem Kula-Segment von Iwa nach Kitava bewegte, schickten sie ihm mehrere Muscheln zugleich, um "den Pfad lebendig zu halten" und den neuen Armreif "anzuziehen". <sup>198</sup> Dieser war nun sein Kitomu, »aber weil seine Partner in Sinaketa und auf Gumasila so hart gearbeitet hatten, wußte Bunemiga, daß sie seinen Armreif wollten.« (Ibid.: 153) Er konnte ihn behalten, oder aber einen neuen Zyklus beginnen.

Dieses "Spiel" ist nicht frei von Risiken. 199 So beschreibt Shirley Campbell, wie die

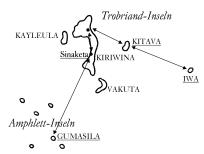


Abbildung 6: Teil des Kula-Gebiets

Teilnehmer im Rahmen derartiger Transaktionen versuchen, den Tausch zu ihren Gunsten zu manipulieren, und welche Folgen dies haben kann:

»Den Keda zu wechseln ist eine im heutigen Kula übliche Praxis, von der man sagt, daß sie in der Vergangenheit für viele Tode durch Zauberei verantwortlich war. Wurde eine Muschel einmal umgeleitet, gibt es für die vormaligen Kula-Partner kaum eine Möglichkeit, sie wiederzuerlangen. So hatte zum Beispiel während eines Besuchs auf Kitava im Mai 1977 ein Vakuter einen Kitaver erfolgreich überredet, ihm einen Armreif zu geben und damit seinen Keda zu wechseln. Im September 1977 kam der Kitaver nach Vakuta, um den Armreif zurückzuholen,

-

 $<sup>^{198}</sup>$  Es ist nach Weiner beeindruckend zu betrachten, welche Menge an Muscheln auf dem Pfad der Kitomu zirkuliert.

<sup>199 »</sup>Das Schicksal der Halskette ist niemals völlig gewiß, denn einer der Partner entlang des Pfades mag dahingehend beeinflußt werde, die große Kette jemand anderem auf einem anderen Pfad zu geben. Andere hören von der schönen Halskette und begehren sie. Wenn ein Mann die Muschel "abzweigt", muß er sehr hart arbeiten, um eine äquivalente Gegengabe für diesen Pfad zu finden, ansonsten gehört er nicht länger zu diesem Pfad.« (Weiner 1992: 152) Das kümmert ihn vielleicht nicht, weil sein "neuer" Partner ihn mit der Aussicht auf einen besseren Pfad mit mehr Wertgegenständen lockt. In diesem Fall ist es nur Furcht vor Zauberei, die ihn von Plänen abbringen kann. Die Kitomu sind also nicht ungefährlich.

weil seine Partner aus dem alten Keda sich als schwierig erwiesen.« (1983a: 208)

Der Vakuter weigerte sich aber, zu kooperieren. In seiner Verzweiflung versuchte der Kitaver, den Armreif aus dem Haus zu stehlen, in dem er aufbewahrt wurde. Er wurde dabei ertappt und nach heftigem Streit der Insel verwiesen. In der öffentlichen Meinung war der Kitaver für den Zwischenfall verantwortlich, er hatte die Situation wahrscheinlich falsch eingeschätzt. »Er war derjenige, der in seiner Gier seine alten Partner vergessen und den Armreif umgeleitet hatte, um eine "größere" Halskette zu erlangen.« (Ibid.) Der Vakuter hingegen hatte sich mit seinem Versuch, den Kitaver zu überreden, im Rahmen des Kula ganz "normal" verhalten. Wenngleich (worauf auch Campbell hinweist) einige Punkte der Geschichte im Dunkel bleiben (z.B. ob mit dem Armreif eine Schuld zu begleichen oder dieser Kitoum war, und die Partner nur auf die Fortsetzung des Keda drängten), kann eine solche Umleitung fraglos zu einer Ausweitung des Kula führen — wenn die Partner geduldig genug sind, Vertrauen besitzen und darauf hoffen, daß ihnen aus dem neuen Keda ein "größerer" Wertgegenstand zufließt (es sollte sehr verwundern, wenn dem nicht so wäre, auch wenn Campbell diese Möglichkeit nicht erwähnt).

Inwieweit das, was Campbell und Weiner beschreiben, tatsächlich postkoloniale Phänomene neueren Datums sind, die zur Zeit von Malinowskis Aufenthalt auf den Trobriand-Inseln noch nicht existierten, kann ich nicht beurteilen. <sup>201</sup> Die Frage ist für die vorliegende Arbeit ohnehin nicht von Bedeutung, da die neueren Analysen der im Kula von den Tauschenden zur Erlangung von Prestige verfolgten Strategien letztlich mit der von Malinowski gelieferten Beschreibung kompatibel sind und sie lediglich präzisieren und ergänzen. Wichtig ist vielmehr, daß auch beim Kula die Norm der Reziprozität Bedingung der Möglichkeit einer geregelten und damit friedfertigen Verfolgung des Eigeninteresses der Tauschenden ist, ihres Strebens nach Prestige, nach Macht, Ansehen und "Unsterblichkeit".

### NORM VS. INTERESSE REVISITED

Das Kula ist zweifellos ein Faszinosum, nicht nur für die Melanesier. Ob sein Studium aber zu weitläufigen Verallgemeinerungen berechtigt, scheint mir mehr als fraglich. Manchmal sind die Dinge so wie sie sind, und »die von Ethnographen gestellten Fragen nach dem "Warum" ... für immer unbeantwortbar.« (E. Leach 1983: 530)<sup>202</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> »Der Grad, in welchem ein Mann seine Kula-Keda manipulieren kann, und damit auch die internen Tauschnetze durch seinen Wohlstand in Form von Muschel-Wertgegenständen, bestimmt seinen Status im Machtspiel der örtlichen Politik.« (Campbell 1983a: 203)

<sup>&</sup>lt;sup>201</sup> Dies gilt insbesondere für die Kitoumu, die offenbar veräußerlich sind. Unter Umständen wurde diese Entwicklung, wie Chris Gregory meint, begünstigt durch die Tatsache, daß auf einigen Inseln der Tourismus die Herstellung von Muschelketten und Armreifen zum Zweck des Verkaufs stimulierte (vgl. 1983: 108)

<sup>202</sup> Edmund Leach merkt zur Diskussion der raison d'être des Kula an: »Wenn ich ein Paar von Schachspielern beobachte und bemerke, daß dann und wann ein Tausch von Bauern, weiß für schwarz, oder vielleicht ein weißer Läufer für einen schwarzen Springer stattfinden, ist es unangemessen zu

Die Trobriander spielen schließlich nicht nur Kula, sondern auch Cricket, mit einigen aufschlußreichen Abweichungen vom englischen Vorbild. 203 Europäer spielen Fußball. Und auch wenn sich fraglos viele persönliche Dramen an diesen Sport knüpfen — und er in der spezifischen Form seiner Institutionalisierung ein durchaus interessantes und der wissenschaftlichen Untersuchung würdiges soziologisches und psychologisches Phänomen ist -, käme wohl niemand ernsthaft auf den Gedanken, das Fußballspiel zum Sinnbild des "menschlichen Dramas" erheben zu wollen. Das Kula ist, wie die anderen hier skizzierten Formen des wettstreitenden Tauschs, dergestalt meines Erachtens primär Beleg für die Vielfalt der Tauschmuster in "primitiven" Gesellschaften, und zeigt in dieser Hinsicht lediglich auf, daß erstens der Gabentausch weder frei von Eigeninteresse noch ein ökonomisches Nullsummenspiel sein muß, und daß zweitens auch die Norm der Reziprozität nicht allein vorschreibt, sondern auch befähigt. Einige Autoren führt die ethnographische Evidenz allerdings zu sehr viel weitreichendere Schlußfolgerungen. So postuliert Anette Weiner, wie bereits erwähnt, einen ursächlichen Zusammenhang von Reziprozitätsnorm und individuellem Eigeninteresse. Sie schreibt:

»Ohne die logisch vorrangige Obligation der Reziprozität könnte es keine Investition geben, kein Risiko und so weiter. Die Möglichkeit, das System zur Beförderung des Eigeninteresses zu benutzen, ist im Ganzen bedingt durch die Norm der Reziprozität. [...] Aber logischer Vorrang impliziert nicht notwendig eine zentrale Stellung in der Struktur. Normen der Reziprozität existieren nicht außerhalb der Mitglieder einer Gesellschaft und auch nicht vor diesen. Im Gegenteil, Normen müssen ständig ausgehandelt und neu verhandelt werden mit den Begründungen und Rechtfertigungen, die spezifische Handlungen umgeben. Logischer Vorrang dient den Zwecken der Argumentation, weil Normen nur in konkreten Fällen der Befolgung oder Nichtbefolgung eine Rolle spielen. Um ihre individuellen Ansprüche abzusichern, verschleiern Menschen ihr Eigeninteresse durch die Argumentation, daß jedes Scheitern der reziproken Erwiderung in einem speziellen Fall einer Gegennorm des Eigennutzes den Vorrang verleihen

fragen: "warum passiert das?". Es ist einfach so, daß dies die Art und Weise ist, auf die das Spiel gespielt wird, jede Partei hat einer unterschiedliche Einschätzung der wahrscheinlichen weiteren Entwicklung des Spiels. Und wenn man sagt: "Aber warum wird Schach so gespielt?" ist die einzig mögliche Antwort eine, die sich auf die Historie bezieht: das moderne Schachspiel entwickelte sich vor langer Zeit aus anderen irgendwie schachähnlichen Spielen, nicht weil es besonders effizient für einen bestimmten Zweck war, sondern weil die Menschen der Ansicht waren, daß es Spaß macht, es zu spielen. Heutzutage gelangen große Schachspieler zu internationalem Ansehen, aber daß ist nicht der Grund dafür, daß sie Schach spielen!« (Ibid.)

Von dem Glauben an die zivilisatorische Kraft dieses Sports durchdrungen, führten englische Missionare das Spiel zu Beginn des Jahrhunderts auf den Trobriand-Inseln ein. Die Eingeborenen adaptierten es tatsächlich recht schnell und paßten es an ihre Gegebenheiten und Bedürfnisse an. Ein ebenso hinreißender wie beeindruckender Dokumentarfilm von Jerry Leach mit dem Titel "Trobriand Cricket" zeigt ein solches Cricket-Match, das zwischen zwei Mannschaften aus benachbarten Dörfern ausgetragen wurde, den "Aeroplanes" und den "P.Ks". Die "totemistischen" Mannschaftsnamen gehen auf den 2. Weltkrieg zurück, die U.S.-Streitkräfte unterhielten damals eine Luftwaffenbasis auf den Inseln. Während die "Flugzeuge" als hervorragende Läufer gelten, sind die "P.Ks" als Fänger berühmt — "P.K" ist eine (heute fast vergessene) Kaugummimarke —, ihr Schlachtruf lautet "sticks like glue!". Das Spiel wird mit einigen kriegerisch anmutenden Zurschaustellungen der Teams eröffnet, die das Spielfeld nicht etwa in weißer Kleidung, sondern in vollem Kriegsputz betreten und Tänze und Gesänge zum besten geben. Ich will nicht weiter auf die Variationen des Spiels eingehen, sondern nur ein Detail hervorheben: es gehört zum guten Ton, daß die Gastmannschaft verliert. Das gibt nicht nur beiden Teams Gelegenheit, sich als "wahrer" Sieger zu fühlen, es beugt auch möglichen Streitereien vor.

könnte. Darum liegt es im Interesse des Tauschpartners, die Norm aufrecht zu erhalten, damit er selbst zu einem späteren Zeitpunkt einen Vorteil hat.« (1992: 222)

Für Weiner, die sich nicht damit begnügt, den befähigenden Charakter der Reziprozitätsnorm hervorzuheben, muß diese demnach nicht nur mit dem Interesse der Handelnden korrespondieren, um befolgt zu werden; die zitierte Passage legt zumindest nahe, daß die Norm dem Streben der Individuen nach Absicherung ihrer eigennützigen Bestrebungen nachgerade entspringt. Die Institution wäre somit Resultat strategischer Handlungsorientierungen. Weiners Position ähnelt derjenigen Pierre Bourdieus, der behauptet,

»daß man eine Regel nur insofern befolgt (wenn sie als solche besteht), als man bedeutend mehr Interesse daran hat, sie zu befolgen, als sie außer acht zu lassen. Aber auch wenn sich die Ethnologen zu dem radikalsten Materialismus bekennen, sind sie nur allzu bereit, sich durch die sorgfältig unterhaltene Zweideutigkeit täuschen zu lassen, durch die jede Gruppe ihr spiritualistisches Ehrgefühl behauptet, und auf die sie ihre Einheit ideologisch begründet, indem sie sich selber und den anderen die tatsächlich ihre Praxis beherrschenden Faktoren zu verschleiern sucht, oder besser gesagt, indem sie zu verschleiern sucht, daß ihre Praxis von Determinismen und besonders von materiellen und symbolischen Interessen bestimmt wird: Von Regel und Vorschrift sprechen heißt, glauben und anderen glaubhaft machen, daß man kein anderes Gesetz kennt als das, was man sich selbst vorgeschrieben hat; das heißt, sich und den anderen von seinen Beweggründen die ehrenvollste Vorstellung geben, die nämlich, die dem am nächsten kommt, was sich die Gruppe unter ehrenhaften Beweggründen vorstellt: geeignet, offiziell dargestellt und öffentlich vorgestellt zu werden.« (1972: 89f.)

Konformes Verhalten, d.h. die Einhaltung gesellschaftlicher Normen, wird von den Individuen demnach als etwas "Nützliches" betrachtet; nicht (oder zumindest nicht allein), weil im Fall der Normverletzung Sanktionen drohen, sondern weil die Verhaltensvorschriften strategisches ökonomisches Handeln ermöglichen. Gleichzeitig verschleiern eben diese Normen das (ökonomische) Eigeninteresse. Nach Bourdieu werden in den Gaben tauschenden Gesellschaften ökonomische Beziehungen

»nicht als solche erfaßt und konstituiert, d.h. als Beziehungen, die vom Gesetz des Interesse sgeprägt werden, sondern sie bleiben immer wie unter dem Schleier der von Prestige und Ehre geprägten Beziehungen verborgen. Es ist, als ob diese Gesellschaft sich weigerte, sich der ökonomischen Realität zu stellen, sie als eine Realität zu erfassen, die anderen Gesetzen unterliegt als denen, die für die Familienbeziehungen gelten. Daher erklärt sich auch die strukturelle Ambiguität jeder Austauschbeziehung: Man spielt immer auf zwei Ebenen zugleich, der des Interesses, die uneingestanden bleibt, und der der Ehre, die proklamiert wird. Und ist die Logik des Schenkens nicht eine Form, den rechnerischen Charakter des Interesses zu überwinden oder zu verschleiern?« (Ibid.: 45f.)<sup>204</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> »Obwohl jede Ehrangelegenheit, wenn sie von außen und als fait accompli, d.h. vom Standpunkt des fremden Beobachters aus betrachtet wird, wie eine geregelte und absolut notwendige Folge von unerläßlichen Handlungen erscheint und darum wie ein Ritual beschrieben werden kann, bleibt doch die Tatsache, daß jedes ihrer Momente, deren Notwendigkeit sich post festum enthüllt, im objektiven Sinne Resultat einer Wahl und Ausdruck einer Strategie ist. Was man das Ehrgefühl nennt, ist nichts anderes als die kultivierte Disposition, der Habitus, der jedes Individuum in die Lage versetzt, von einer kleinen Anzahl implizit vorhandener Prinzipien aus alle die Verhaltensformen, und nur diese, zu erzeugen, die den Regeln der Logik von Herausforderung und Erwiderung der Herausforderung entsprechen, und zwar dank eines solchen Erfindungsreichtums, wie ihn der stereotype Ablauf eines Rituals keineswegs

Man darf den letzten Satz nicht mißverstehen. Wenn im "Schenken" (d.h. Geben) das Interesse überwunden wird, ist letzteres vorgängig, und das "Schenken" ein Reflex darauf. Bei Bourdieu erscheint der Gabentausch vor allem als Ausfluß individuellen Gewinnstrebens. Seine Argumentation gipfelt in der Forderung nach »Aufgabe der Dichotomie von Ökonomischem und Nicht-Ökonomischem«, 205 weil diese verhindere, »die Wissenschaft von den ökonomischen Praktiken als einen besonderen Fall einer allgemeinen Wissenschaft der Ökonomie praktischer Handlungen zu fassen.« Demnach muß man »alle Handlungen, und selbst noch jene, die sich als interesselose oder zweckfreie, also von der Ökonomie befreite verstehen, als ökonomische, auf die Maximierung materiellen oder symbolischen Gewinns ausgerichtete Handlungen ... begreifen.« (Ibid.: 356f.) Statt "aller Handlungen" hätte er m. E. besser von "bestimmten Handlungen" gesprochen, die pauschale Verallgemeinerung erscheint mir mehr als fragwürdig. Was Bourdieu beschreibt und analysiert, mag zwar für die Kabylen gelten — bezogen auf deren Prestigewettstreit sind seine Ausführungen durchaus instruktiv und scharfsinnig — und auch für etliche andere Gesellschaften, aber nicht zwingend für alle (und wahrscheinlich nicht einmal für sämtliche Verhaltensmuster in der von ihm untersuchten Gesellschaft). Das in einer Anzahl von Kulturen gewonnene ethnographische Material berechtigt keineswegs dazu, den Gabentausch generell als Ausdruck und Mittel des Ringens um Macht und Einfluß zu interpretieren, wie es Bourdieu nahelegt, der zur Trennung von Kauf und Tausch anmerkt:

»Die historischen Situationen, in denen jene Trennung sich vollzieht, die von den instabilen und künstlich aufrechterhaltenen Strukturen der auf Treu und Glauben beruhenden Ökonomie zu den eindeutigen und — im Gegensatz zu kostspielig — ökonomischen Strukturen der Ökonomie des unverschleierten Interesses führt, lassen erkennen, welche Kosten aufgebracht werden müssen, damit eine Wirtschaftsform funktioniert, die, indem sie es ablehnt, sich als solche zu erkennen und anzuerkennen, zwangsläufig ebensoviel Geschick und Energie darauf verwenden muß, die Wahrheit der ökonomischen Akte zu verschleiern wie sie zu vollziehen: Die Verallgemeinerung der monetären Tauschbeziehungen, die die objektiven Mechanismen der Ökonomie überhaupt offenlegt, deckt damit auch die eigentümlichen Mechanismen der archaischen Wirtschaftsform auf, deren Funktion darin liegt, das Spiel des ... ökonomischen Interesses und Kalküls zu begrenzen und zu verbergen.« (Ibid.: 337)

erfordern würde. Mit anderen Worten: Wenn man auch für jede Wahl zumindest retrospektiv eine Erklärung geben kann, so bedeutet das jedoch nicht, daß jede Verhaltensform voll und ganz voraussehbar wäre, so wie bei einem Ritus die einzelnen Handlungen sich in die völlig stereotypen Sequenzen einfügen müssen. [...] sogar in den am stärksten ritualisierten Austauschbeziehungen, wo alle Handlungsmomente und deren Ablauf völlig im voraus festgelegt sind, kann eine Konfrontation zwischen verschiedenen Strategien durchaus zulässig sein, und zwar in dem Maße, wie die Individuen über das Intervall zwischen den obligaten Momenten selbst verfügen, also auf den Gegner einwirken können, indem sie gegebenenfalls das Tempo des Austauschs zu ihren Gunsten modulieren.« (Ibid.: 31)

 $<sup>^{205}</sup>$  "Ökonomisch" heißt bei Bourdieu vor allem: auf die individuelle Bereicherung ausgerichtet.

Abgesehen davon, daß ihre Verallgemeinerungen höchst problematisch sind, leuchtet mir nicht recht ein, warum sowohl Weiner als auch Bourdieu davon sprechen, daß bei den von ihnen diskutierten Tauschformen das Eigeninteresse "verschleiert" oder "verborgen" ist. Mir scheint es nur allzu deutlich zum Ausdruck zu kommen. "Begrenzt" wird es durchaus, teilweise ganz handfest in dem Sinne, daß der Einzelne sich nur in sehr beschränktem Maße auf Kosten seines Nächsten bereichern kann; deshalb ist es

Aber was nicht (oder zumindest nicht so) vorhanden ist, muß auch nicht verschleiert und verborgen werden; wenn die "primitive" Gesellschaft bestimmte Handlungsmuster vorschreibt, scheint es uns unter Umständen nur so, als würde sie sich anderen widersetzen bzw. diese damit unterbinden. 207 Man hat es hier mit einem der nicht seltenen Fälle zu tun, in denen ein Ethnograph aufgrund einiger (ihm aus unserer Gesellschaft vermeintlich wohlvertrauten) Merkmale der Eingeborenengesellschaft versucht, ein universelles Prinzip zu konstruieren. Aber dieses Prinzip wird nicht, wie es scheint, aus dem Material abgeleitet, es wird auf das Material projiziert. Bourdieu geht von einer gemeinsamen Substruktur aller Gesellschaften aus. Da die menschliche Natur für ihn unwandelbar ist, muß das bei oberflächlicher Betrachtung Abwesende verborgen, verschleiert oder unterdrückt sein. 208 Aber das Konstrukt der conditio humana ist, wie Roland Barthes einmal sehr treffend bemerkte, lediglich Ausfluß einer sehr alten Mystifikation, »die seit jeher darin besteht, auf den Grund der Geschichte die Natur zu setzen.« (Barthes 1957: 17)

Bourdieu sitzt dergestalt einer klassischen pars-pro-toto Täuschung auf, er fühlt sich aufgrund der vordergründigen Ähnlichkeiten zwischen "ihnen" und "uns" zu weitreichenden Gleichsetzungen berechtigt. Sein an sich durchaus verdienstvolles Unterfangen, die "klassische" Gegenüberstellung von "Primitiv" = Norm versus "Modern" = Interesse aufbrechen zu wollen, scheitert, weil die Anthropologie des Eigeninteresses Handlungsmuster aus ihrem Kontext reißt und die tiefgreifenden Differenzen zwischen den Gesellschaften verwischt. Der von Bourdieu im Rahmen seiner Analyse der dem (orientalischen) reziproken Tausch zugrunde liegenden Realität vorgenommene Rückschluß vom Besonderen aufs Allgemeine reproduziert dergestalt lediglich eine andere (okzidentale) Ideologie, nämlich die in unserer Gesellschaft vorherrschende Auffassung, welche die unser ökonomisches Handeln fundierenden sehr spezifischen "Interessen" ontologisiert, d.h. als Teil der menschlichen

aber nicht weniger deutlich sichtbar.

<sup>207 »</sup>Die "Idolatrie der Natur", die die Konstitution der Natur als primäre Materie und ebenso die Konstitution des menschlichen Handelns als Arbeit, d.h. als aggressiven Kampf des Menschen gegen die äußere Natur, verwehrt, sowie die systematische Hervorhebung des symbolischen Aspekts der Produktionsakte und –verhältnisse zielen darauf ab, die Konstitution der Ökonomie als solcher, d.h. als von Gesetzen des interessegebundenen Kalküls, von der Konkurrenz oder der Ausbeutung beherrschten Systems zu unterbinden.« (Ibid.: 336)

<sup>208</sup> Demnach hat alles den Anschein, »als beruhe das der "archaischen" Ökonomie Eigentümliche in der Tatsache, daß das ökonomische Handeln die ökonomischen Zwecke, auf die hin es doch objektiv ausgerichtet ist, explizit nicht anerkennen könnte.« (Ibid.: 336) Aus dieser Perspektive erscheinen dann auch Verwandtschaftsbeziehungen als nützlich, d.h. dem eigenen Interesse zuträglich; sie haben nicht allein eine soziale Funktion: »Sobald man explizit die Frage nach den Funktionen der Verwandtschaftsbeziehungen stellt oder, direkter, nach dem Nutzen der Verwandtschaftsbeziehungen — eine Frage, die die Verwandtschaftstheoretiker wohlweislich als geklärt ansehen, vielleicht, weil sie die Frage des Interesses ins Spiel bringen würde, während man lieber die dezentere Sprache der Regel spricht —, stellt man zwangsläufig fest, daß der sozusagen genealogische Gebrauch der Verwandtschaft offiziellen Situationen vorbehalten ist, in denen er die Funktion erfüllt, die gesellschaftliche Welt zu ordnen und diese Ordnung zu legitimieren; dadurch hebt er sich gegen andere Arten von praktischem Gebrauch der Verwandtschaftsbeziehungen ab, die wiederum ein besonderer Fall innerhalb der Verwendung von Beziehungen überhaupt sind (Beziehungen, von denen man sagt, daß man sie hat und pflegt).« (Ibid.: 74)

Natur deklariert. 209

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: selbstverständlich ist es im Rahmen einer gegebenen Gesellschaft wichtig, die Strategien zu analysieren, welche Individuen, soziale Gruppen oder auch Klassen bei der Verfolgung ihrer jeweiligen Ziele wählen; zu "verstehen" versuchen, wie im Bewußtsein der Handelnden bestimmte Handlungen zum angestrebten Zweck führen. 210 Das ist so lange unproblematisch, wie man sich damit begnügt, die jeweiligen Ziele (und damit die Interessen und Bedürfnisse) in Relation zu den Handlungsweisen, die in diesem Kontext "geboten" erscheinen, zu analysieren. Wenn man aber auf ein universalistisches Konstrukt humanspezifischen Eigeninteresses rekurriert, wird die Fülle, Vielfalt und Flexibilität der Kulturen dem Dämon der Nützlichkeit geopfert. So erscheint dann selbst Weiners brillante Analyse des Kula fragwürdig. Sie ist allzu sehr Allegorie auf unsere Gesellschaft: der Mensch, ohne "Namen" und Geschichte strebt in einem riskanten Spiel nach Ansehen und Dauerhaftigkeit — und kann dieses Ziel letztlich nie erreichen, denn die Vaygu'a müssen weiterhin zirkulieren, neue Namen an sich binden, während die alten verblassen und ins Vergessen treiben. Bedeutsame Differenzen zwischen uns und ihnen verschwimmen angesichts der Illusion des "ewig Menschlichen", die Weiner (absichtlich oder unbeabsichtigt) evoziert; die Trobriander werden uns ein wenig zu vertraut. Letztlich, so scheint es, strebt der Eingeborene nach den gleichen Dingen wie wir, was ihn zu unserem Bruder im Geiste macht, und sein Streben und Handeln plausibel, verständlich.

#### URSPRUNGSMYTHEN

An diesem Punkt scheint es mir geboten, die eben kritisierte Ideologie (wie sie nicht nur in der bürgerlichen Ökonomie zum Ausdruck kommt, sondern auch in vielen prinzipiell kritischen Ansätzen ihren Niederschlag findet) näher zu explizieren. Ich will in diesem Zusammenhang zunächst einige grundlegende Anmerkungen zu dem in unserer Gesellschaft dominierenden Blick auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft machen. Dieser Auffassung zufolge steht das Naturwesen Mensch einer

<sup>209</sup> Auch David Cheal kritisiert Bourdieu. Demnach ist dessen Sichtweise auch für den Geschenkaustausch in modernen Gesellschaften unangemessen, es geht bei diesem weniger darum zu konkurrieren als (emotionale) Bindungen zu bekräftigen: »Das Muster des weihnachtlichen Schenkens in den anglo-amerikanischen Gesellschaften scheint Bourdieus Austausch-These zu widersprechen, und sein elegantes Modell zwischenmenschlicher Transaktionen ist nicht geeignet, die beste Basis zum Verständnis moderner Gabenökonomie zu bieten. Der alternative Ansatz ... versteht diese als rituelle Ordnung der Anwesenheit oder Abwesenheit oder, in anderen Worten, als Annäherungs— und Vermeidungsrituale. Der unter diesem Blickwinkel nützlichste konzeptuelle Rahmen ist der von Goffman entwickelte. [...] Gaben sind Beispiele für die Klasse von Ereignissen, die er als "Bindungs-Zeichen" [tiesigns] titulierte. Das heißt, sie sind Transaktionen die Zeugnis ablegen über die Natur der Beziehung zwischen Geber und Empfänger. Ein Austausch von Gaben bestätigt üblicherweise, daß eine Beziehung in einem Rahmen wechselseitiger Anerkennung der sozialen und persönlichen Identitäten der Teilnehmer verankert ist.« (Ibid.: 22; vgl. Goffman 1971: 262ff.)

<sup>&</sup>lt;sup>210</sup> So ist das Paradigma der politischen Ökonomie zwar für die Analyse von Tauschbeziehungen durchaus angemessen, aber nur in sehr speziellen Fällen.

Gesellschaft gegenüber, die ihm letztlich fremd und aufgezwungen ist, und nur aus der Notwendigkeit, der ursprünglichen, immerwährenden und unauslöschlichen "Lebensnot" (Freud) heraus begründet werden kann. Das Bild eines ewigen und überzeitlichen "Mangels" als fundamentale Basis der menschlichen Existenz bildet dergestalt einen Grundstein des landläufigen Verständnisses von Geschichte und Gesellschaft.

Der Mensch als solcher erscheint als doppeltes Mängelwesen: nackt, schutzlos und seiner Instinkte beraubt, bedarf er einerseits der Kooperation mit anderen, d.h. der Gesellschaft (sowie technischer Artefakte), um das Überleben zu sichern; andererseits ist er aufgrund seiner maßlosen und unstillbaren Begierden dem Leben in dieser Gesellschaft nur schlecht angepaßt. Der fundamentale Mangel an Lebensnotwendigem, welcher sie zwingt, zusammenzuarbeiten, setzt die Menschen demnach gleichzeitig notwendig in Widerspruch zueinander; aus diesem Grund müssen sie Strategien und Institutionen entwickeln, um ihr Zusammenleben zu regeln, das Chaos zu bannen. Dies ist in etwa der kleinste gemeinsame Nenner jener dem Selbst(miß)verständnis unserer Gesellschaft zugrunde liegenden Mystifizierung, die Kultur aus der Natur heraus begründet. Dies erspektive erscheint Gesellschaft in toto als Reflex auf "natürliche" Gegebenheiten, als im Rahmen einer Zweck-Mittel-Relation notwendig und nützlich — kulturelle Muster können folglich allein als "Überbauphänomene" begriffen werden, die einen gesellschaftlichen Zweck erfüllen.

Wie ist, ausgehend von Thomas Hobbes' Theorem des Krieges aller gegen alle im "Naturzustand", Gesellschaft (jenseits der Bande der Familie) überhaupt möglich? Wie kann bei vermeintlich knappen Ressourcen dieser Krieg vermieden werden? Derartige, auf die *raison d'être* des Tauschs zielende Fragen stellte sich nicht erst Marcel Mauss. Dieser Blick auf sich selbst markiert nach Marshall Sahlins in aller Deutlichkeit den Unterschied zwischen der westlichen Industriegesellschaft und anderen Kulturen:

»Soweit ich weiß, sind wir die einzigen, die sich für die Nachkommen von Wilden halten. Alle andren Menschen glauben, daß sie von Göttern abstammen. Das kennzeichnet wohl am besten den Unterschied. Jedenfalls haben wir aus dieser Vorstellung sowohl eine Folklore wie auch

<sup>211</sup> Wäre die "äußere" Natur perfekt, träten diese Mängel der menschlichen Natur nicht zutage. Aber wir leben nicht im Garten Eden, die verfügbaren Ressourcen sind stets ungenügend und die Lebensnot somit nicht auflösbar.

Menschliches Handeln schließlich wird in dieser Lesart vom Mangel diktiert, es zielt allein auf Nutzenmaximierung. Sahlins zitiert in diesem Zusammenhang Lionel Robbins' Gegenstandsbestimmung der Ökonomie: »Wir wurden aus dem Paradies verstoßen. Wir sind weder unsterblich noch verfügen wir über unendliche Mittel zur Bedürfnisbefriedigung. Wohin wir uns auch wenden, wenn wir ein Ding wählen, müssen wir auf andere verzichten, auf die wir, unter anderen Umständen, wünschen nicht verzichtet zu haben. Unzureichende Mittel um Ziele wechselnder Bedeutung zu erreichen ist eine fast allgegenwärtige Bedingung menschlichen Verhaltens. Hier liegt die Einheit des Gegenstands der Ökonomischen Wissenschaft: die Formen, die menschliches Verhalten bei der Disposition knapper Mittel annimmt.« (nach Sahlins 1996: 397)

eine Wissenschaft gemacht, bisweilen ohne große Unterschiede dazwischen. Die Fortentwicklung aus einem Hobbes'schen Naturzustand ist der Ursprungsmythos des westlichen Kapitalismus. Und so wenig, wie Hobbes meinte, daß der Commonwealth die Natur des Menschen als Wolf gegenüber den anderen Menschen aufhebe, sondern lediglich behauptete, daß er der Natur erlaube, sich in vergleichsweiser Sicherheit auszudrücken, so halten wir an der Vorstellung vom Wilden in uns fest, einem Wilden, dessen wir uns ein wenig schämen.« (Sahlins 1976: 82)

Zu der gerade skizzierten Auffassung gesellt sich eine zweite, nicht minder gängige, die ebenfalls auf den "Nutzen" rekurriert und in der Idee gründet, »menschliche Kulturen seien der Ausdruck praktischer Tätigkeiten, denen ein utilitaristisches Interesse zugrunde liege.« (Sahlins 1972: 7) Der »eigentliche Utilitarismus, dessen Logik die Maximierung von Zweck-Mittel-Relationen ist«, vertritt nach Sahlins die Auffassung, »daß Kultur ein Sediment der rationalen Tätigkeit von Individuen ist, die ihre individuellen Interessen verfolgen.« (Ibid.) Damit wäre die Kultur bzw. Gesellschaft ein Apparat zur Sicherung der individuellen "Bedürfnisbefriedigung". Menschen finden sich demnach zu Gruppen zusammen und entwickeln soziale Beziehungen, weil es entweder zu ihrem wechselseitigen Vorteil ist, oder weil sie herausfinden, daß sie andere Menschen als Mittel für ihre Zwecke einsetzen können (vgl. Sahlins 1996: 398).

Die bürgerliche Ökonomie erhob dergestalt die menschlichen Bedürfnisse zu ihrem Fetisch, indem sie diese, »die ihrem Wesen und Ursprung nach immer gesellschaftlich und damit objektiv sind« (Sahlins 1996: 401), zur Manifestation einer subjektiven Erfahrung des Mangels stilisierte. Somit erscheint das Verlangen des Kör-

<sup>213 &</sup>quot;Ein wenig schämen" ist allerdings ziemlich schwach formuliert angesichts der unterstellten bestialischen menschliche Natur: homo homini lupus. Seit Gott vom Thron gestoßen war und die Menschen nicht mehr seine Kinder, stammen sie von Bestien ab — die Fürsten erhalten ihre Autorität bei Hobbes nicht mehr von Gott sondern aus der Notwendigkeit. Das ist wenig mehr als eine neue Variante der (Selbst-)Legitimierung repressiver gesellschaftlicher Verhältnisse. Die "Natur" des höchsten Wesens Mensch muß herhalten für die Begründung der Herrschaft des Menschen über den Menschen.

<sup>&</sup>lt;sup>214</sup> Der wiederholte Versuch, individuelle Bedürftigkeit und Gier zur Basis der Soziabilität zu machen, ist für Sahlins eines der »interessanteren Projekte der traditionellen Anthropologie«. Von Machiavelli und Vico über die Philosophen der Aufklärung und die englischen Utilitaristen bis hin zu deren letzter Inkarnation, der *Chicago School of Economics*, reicht die Reihe derer, für die das menschliche Eigeninteresse das fundamentale Band darstellt, welches die Gesellschaft in ihrem Innersten zusammenhält (1996: 398).

<sup>215</sup> Diese Version unserer native Theory besagt, »daß das soziale Gebilde der kumulative Ausdruck individueller Handlungen ist, hinter denen die vorherrschenden Bedürfnisse und Ansichten der Menschen stehen, welche sich insbesondere aus ihren materiellen Nöten ergeben. Die Gesellschaft ist als die institutionelle Summe ihrer individuellen Praktiken konstruiert. Der klassische Ort dieser Folklore ist natürlich der Markt, wo der relative Erfolg der autonomen individuellen Handlungsträger [...] durch den quantitativen Anteil meßbar ist, der in der öffentlichen Feilscherei auf Kosten beliebiger Personen errungen wird. Und doch wird dieser Prozeß von den beteiligten selbst als die maximale Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse erlebt. Und da all diese Formen der Bedürfnisbefriedigung — vom Hören des Chicago Symphony Orchestra bis hin zu einem Ferngespräch — auf die Reduzierung der unterschiedlichen sozialen Bedingungen und Beziehungen auf ihren kleinsten gemeinsamen Nenner des finanziellen Aufwands erfordert, um eine rationale Allokation der begrenzten Ressourcen zu gewährleisten, wird der Eindruck vermittelt, die gesamte Kultur sei durch das geschäftsmäßig-haushalterische Gebaren der Menschen organisiert.« (Sahlins 1985: 62)

pers als Quelle der Gesellschaft, und die Kultur als Epiphänomen der Ökonomie (resp. Gesellschaft). Sahlins' berechtigte und notwendige Skepsis gilt jeder Art von Erklärung, die auf die materielle Basis zur Erklärung gesellschaftlicher Phänomene rekurriert. Im Gegensatz zu dem, was die von Sahlins kritisierten Ideologien behaupten, ist Kultur demnach nicht aus der Natur, sondern nur aus sich selbst heraus begründbar. Das vermeintlich naturgegebene "Individuum" ist folglich ein gesellschaftliches Produkt. Wie Louis Dumont schreibt, verkörpert für die modernen Gesellschaften

»jeder einzelne Mensch ... in gewissem Sinn die ganze Menschheit. Er ist das Maß aller Dinge ... Die allgemeinen Ziele fallen mit den legitimen Zielen jedes Menschen zusammen, und auf diese Weise werden die Werte umgekehrt. Was man noch "Gesellschaft" nennt, ist das Mittel, das Leben eines jeden ist der Zweck. Ontologisch gesehen gibt es die Gesellschaft nicht mehr, sie ist nur mehr eine nicht reduzierbare Gegebenheit, von der man verlangt, daß sie sich den Forderungen nach Freiheit und Gleichheit nicht entgegensetzt. Natürlich geht all dem eine Beschreibung der Werte, eine verstandesmäßige Betrachtung voran. [...] Eine Gesellschaft, wie sie der Individualismus sich vorstellt, hat nirgendwo jemals existiert, und zwar ... deshalb, weil das Individuum von sozialen Vorstellungen lebt.« (1966: 25)

Karl Polanyi merkt zum gleichen Thema an: »Wenn die sogenannten ökonomischen

<sup>&</sup>lt;sup>216</sup> Die Anthropologie des Mangels ist auch in neuesten Veröffentlichungen gegenwärtig: »Das Begehren ist Ausdruck eines Mangels, und dieser wiederum kennzeichnet die anthropologische Situation. Etwas zu ermangeln und auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein, dürfte die erste Erfahrung eines jeden Menschen sein.« (Paul 1997: 445)

<sup>217 »</sup>Es ist sowohl für die bürgerliche wie auch für die sog. primitive Gesellschaft evident, daß sich die materiellen Aspekte nicht sinnvoll von den gesellschaftlichen trennen lassen, so als ob erstere sich auf die Bedürfnisbefriedigung durch die Ausbeutung der Natur bezögen und letztere auf die Probleme der Beziehungen zwischen den Menschen.« (Sahlins 1976: 288)

 $<sup>^{218}</sup>$  Es sollte überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß auch affektive, libidinöse Bande uns verbinden und den Kitt der Gesellschaft bilden. Was Freuds Konstruktion in "Totem und Tabu" so wertvoll macht, ist die Hervorhebung der Tatsache, daß Einsicht und rationales Eigeninteresse nicht ausreichen, um die Individuen dauerhaft aneinanderzubinden. Wie schon David Hume in seinem Traktat über die menschliche Natur schrieb, tritt »in allen Geschöpfen, die keine Raubtiere sind, und nicht von heftigen Affekten bewegt werden, ... ein deutliches Bedürfnis nach Gesellschaft zu tage; dies führt sie zusammen, ohne daß sie jemals irgendwelche Vorteile von ihrer Vereinigung erwarten. Dies springt aber noch mehr in die Augen bei dem Menschen, demjenigen Geschöpf des Weltalls, das das heißeste Verlangen nach Gesellschaft hat, und durch viele Vorzüge dafür am geeignetsten ist. Wir hegen keinen Wunsch, der sich nicht auf die Gesellschaft bezöge. Vollständige Einsamkeit ist vielleicht die denkbar größte Strafe, die wir erdulden können. Jede Lust erstirbt, wenn sie allein genossen wird, und jeder Schmerz wird grausamer und unerträglicher. Welche anderen Affekte uns auch antreiben mögen, Stolz, Ehrgeiz, Geiz, Neugierde, Rachedurst oder sinnliche Begierde, die Seele, das belebende Prinzip in ihnen allen, ist die Sympathie. Sie alle hätten gar keine Macht, sähen wir bei ihnen gänzlich von den Gedanken und Gefühlen anderer ab. Wenn alle Naturkräfte und Elemente sich verbänden, um einem Menschen zu dienen und zu gehorchen, wenn die Sonne auf seinen Befehl auf- und unterginge, das Meer und die Flüsse nach seinem Belieben fluteten, wenn die Erde freiwillig alles hervorbrächte, was ihm nützlich oder angenehm ist, er würde doch elend sein, bis Ihr ihm wenigstens einen Menschen gebt, mit dem er sein Glück teilen, und dessen Wertschätzung und Freundschaft er genießen kann.« (Hume 1740: 96f.) Diese "Sympathie" ist für Hume »die formale moralpsychologische Bedingung, unter der wir als Naturwesen gesellschaftliche Wesen sind.« (Ebel 1992: 80) Warum diese »Vergesellschaftung des Emotionsbegriffs qua Naturalisierung« unzureichend und unbefriedigend ist, ist in Ebels Arbeit nachzulesen (insbes. 81ff.)

Motivationen dem Menschen natürlich wären, dann müßten wir alle frühen und primitiven Gesellschaften als ausgesprochen unnatürlich betrachten.« (1957a: 136) Nach Polanyi war mit der Industrialisierung geradezu eine »Zwangsbekehrung zu einem utilitaristischen Weltbild« verbunden, die »zu einer verhängnisvollen Verzerrung des Selbstverständnisses des westlichen Menschen« führte (1957a: 133). So wurde »auf überzeugende Weise der Anschein hervorgerufen, daß Hunger und Gewinnstreben die entscheidenden Triebkräfte sind, auf denen jegliches ökonomische System beruhen muß.« (Ibid.: 135)<sup>219</sup> Für Polanyi ist das reine Fiktion: »In Wirklichkeit war der Mensch niemals so selbstsüchtig, wie es die Theorie verlangte.« (Ibid.: 139) Es ist demnach viel eher so, daß die »Ideologie des Wirtschaftslebens« ein bestimmtes Verhalten erzwingt. Er fährt fort: »So wie die Nahrungsmittelversorgung des einzelnen und seiner Familie normalerweise nicht auf dem Motiv des Hungers beruht, so beruht auch die Institution der Familie nicht auf dem Sexualtrieb.« (Ibid.: 142)<sup>220</sup>

Das vorstehende Zitat könnte mißverstanden werden und ist deshalb zu präzisieren: Selbstverständlich existieren einige fundamentale und universelle menschliche Bedürfnisse, die "naturgegeben" und sowohl materieller als auch immaterieller Natur sind. Wir benötigen Nahrung, Unterkunft und Schutz (vor wilden Tieren), ebenso wie wir im Leben nach (sexueller) Befriedigung und Anerkennung streben; vielleicht haben wir auch ein Grundbedürfnis nach "Ordnung", wie Claude Lévi-Strauss behauptet. Die menschliche Gesellschaft (bzw. die Kooperation der Menschen in dieser Gesellschaft) stellt aber üblicherweise all das bereit. Die gerade ange-

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup> »Man nehme eine beliebige Motivation und organisiere die Produktion auf eine solche Weise, daß diese Motivation für den einzelnen zum Produktionsanreiz wird, dann hat man damit ein Bild geschaffen, das den Menschen als von dieser Motivation völlig abhängig darstellt. Man nehme als Motivation die Religion, die Politik oder die Ästhetik, man nehme den Stolz, das Vorurteil, die Liebe oder den Neid, und der Mensch wird als essentiell religiös, politisch, ästhetisch, stolz, vorurteilsbehaftet oder von Liebe und Neid erfüllt erscheinen. Andere Beweggründe werden dann im Vergleich dazu fern und schattenhaft erscheinen, da sie nicht geeignet sind, den lebenswichtigen Vorgang der Produktion voranzutreiben. Die jeweils ausgewählte Motivation wird dann den "wirklichen" Menschen repräsentieren.« (Ibid.: 138f.)

 $<sup>^{220}</sup>$  Polanyi formuliert die Prinzipien der von ihm begründeten "substantivistischen" Ökonomie in Abgrenzung zur "formalistischen"; es geht ihm dabei aber nicht darum, »die ökonomische Analyse zu verwerfen, sondern ihre historischen und institutionellen Grenzen festzulegen ... und diese Grenzen in allgemeinen Theorie der ökonomischen Organisation zu überschreiten.« Polanyi/Arensberg/Pearson 1957: xviii). Die entscheidende Differenz wird schon bei der Gegenstandsbestimmung deutlich: »In seiner substantivistischen Bedeutung leitet sich der Begriff "ökonomisch" aus der Abhängigkeit her, in welcher Menschen in bezug auf ihren Lebensunterhalt von Natur und Mitmenschen stehen. Er verweist auf die gegenseitigen Einwirkungen zwischen dem Menschen einerseits und seiner naturhaften und gesellschaftlichen Umgebung andererseits, insofern diese Einwirkungen mit seiner materiellen Bedürfnisbefriedigung zusammenhängen. In seiner formalen Bedeutung leitet sich "ökonomisch" aus dem logischen Charakter einer Zweck-Mittel-Beziehung ab ... und verweist auf die Grundsituation einer Wahl zwischen verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten von Mitteln, falls die Notwendigkeit der Wahl dadurch gegeben ist, daß die Mittel nicht zureichend sind.« (1957b: 243) Für eine vergleichende Untersuchung der Ökonomie in unterschiedlichen Gesellschaften ist demnach allein der substantivistische Standpunkt angemessen, der von der institutionellen Einbindung des ökonomischen Handelns in den gesamtgesellschaftlichen Kontext ausgeht.

führten "natürlichen" Bedürfnisse sind zudem viel zu unspezifisch, um konkrete Sachverhalte erklären zu können. Die angeblich invarianten und überzeitlich gültigen Interessen der Menschen, die bemüht werden, um den historischen Prozeß zu erklären, sind denn auch viel speziellerer Natur. <sup>221</sup>

Das für die Menschen in den okzidentalen Gesellschaften der Neuzeit (vermeintlich) charakteristische Streben nach Macht, Dominanz, nach Akkumulation materieller Güter, die Habgier und der Drang, sich auf Kosten seines Nächsten zu bereichern sind viel eher Ausfluß spezifischer gesellschaftlicher Bedingungen als daß sie aus der menschlichen Natur heraus zu erklären wären. Die psychischen Dispositionen, von denen Hobbes und Smith ausgehen, sind mithin alles andere als "natürlich" und universell, sondern ein Spezifikum der Gesellschaft, welcher sie entstammen. Dennoch dominiert in unserer Gesellschaft eine Auffassung, die das Partikulare und Kontingente in den Rang einer naturgesetzlichen Zwangsläufigkeit erhebt, was letztlich dazu führt, die Entwicklung hin zur kapitalistischen Warenökonomie als notwendig und "natürlich" zu stilisieren und darüber zu legitimieren. Diese Sichtweise verkennt den Charakter des Gewordenen und vor allem die Tatsache, daß jede Gesellschaftsform bis zu einem gewissen Grad ihre eigene Anthropologie hervorbringt, — als soziale Tatsache. Eine solche Einsicht kann im Rahmen von universalisierenden ethnozentristischen Lesarten von Geschichte und Gesellschaft aber ganz schlichtaber nicht formuliert werden, denn jede universalistische Position bedarf der Konstruktion eines "Gattungssubjekts", welches (in) sich über die Geschichte gleich bleibt; sich an unwandelbaren, ewigen Handlungsimperativen (abstrakt menschlichen Interessen und Bedürfnissen) orientiert. Ein derartiges Subjekt hat aber nie-

Die "primitive Gesellschaft" gründet folglich nicht in sublimierten "materialisti-

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup> Für Claude Lévi-Strauss ist dieses "Bedürfnis nach Ordnung" sogar die *ultima ratio* der Kultur. Vielleicht ist schon bei Freud (der über keine explizite Theorie des Affekts verfügte), das angelegt was Lévi-Strauss gegen ihn wendet: »Ich leugne die Triebe, die Emotionen, die Aufwallungen der Affektivität durchaus nicht, räume diesen reißenden Kräften aber keinen Vorrang ein: sie brechen in eine bereits konstruierte, von mentalen Zwängen aufgebaute Szene ein. [...] Den Durchbrüchen [des affektiven Geschehens] erlegt ein primitiver Schematismus immer eine Form auf. In ihren spontansten Aufschwüngen versucht sich die Affektivität Breschen durch die Hindernisse zu schlagen, die ebenso auch Richtpunkte sind; sie setzen ihr Widerstand entgegen, bezeichnen ihr aber auch mögliche Bahnungen, deren Zahl sie begrenzen und die unerläßliche Stationen umfassen.« (1985: 322) Im "Ende des Totemismus" schreibt Lévi-Strauss zu Totem und Tabu: »Umgekehrt zu dem, was Freud vertritt, lassen sich die positiven und negativen sozialen Zwänge weder hinsichtlich ihres Ursprungs noch hinsichtlich ihrer Beharrlichkeit durch die Wirkung von Trieben oder Emotionen erklären.« (1962a: 92f.) Der Anwurf wird schließlich auch gegen Durkheim gewendet: »Die Theorie Durkheims vom kollektiven Ursprung des Sakralen beruht ... auf einer petitio principii: nicht die augenblicklichen Emotionen, die anläßlich der Vereinigungen und Zeremonien empfunden werden, zeugen Riten und verleihen ihnen Dauer, sondern die rituelle Tätigkeit läßt Emotionen entstehen. [...] In Wahrheit erklären die Triebe Emotionen nichts, immer ergeben sie sich: entweder aus der Kraft des Körpers oder aus der Ohnmacht des Geistes. Sie sind in beiden Fällen Folgeerscheinungen, sie sind niemals Ursachen.« (Ibid.: 94)

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup> Eine solche Konstruktion ist notwendig idealistisch (und wohl auch ideologisch), sie ist den Unterschieden zwischen den Gesellschaften und auch der Geschichte gegenüber blind. Selbst wenn man z.B. zugesteht, daß alle Menschen zu allen Zeiten dem Lust/Unlust-Prinzip folgten, sagt das noch lange nichts über das Wesen *ihrer* "Lust".

schen" Impulsen oder der notwendigen Unterdrückung dieser Impulse in Ermangelung von Staat und Markt. Das Hobbes'sche Dilemma, d.h. der hypothetische "Urzustand", hat entweder nie existiert oder war immer schon überwunden. Was nicht heißt, daß das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft unproblematisch wäre; Menschen müssen zusammen leben und arbeiten, was notwendig zu Reibungen und Interessenkonflikten führt, schon bevor sich in der Gesellschaft konfligierende Interessengruppen und Machtstrukturen herausbilden. Das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft dürfte aber weder grundlegend affirmativ noch notwendig feindselig sein; Menschen sind ganz einfach gesellschaftliche Wesen, der Mensch ist ohne Gesellschaft nicht denkbar. 223 Die Gesellschaft ist Teil der menschlichen Natur, sie ist das Gegebene, von der jede soziologische Erklärung auszugehen hat. Da der Mensch die Bühne der Geschichte (bzw. Vorgeschichte) als gesellschaftliches Wesen betreten hat und jedes Neugeborene die Welt als solches betritt, ist die Gesellschaft sowohl aus phylogenetischer als auch ontogenetischer Perspektive historisch vorgängig; ihr kommt aber auch systematisch der Vorrang zu, da erst die Kultur dem Menschen ermöglicht, sich als Mensch zu denken und auszudrücken, d.h. als Individuum zu erfahren.

Um es in einem Satz zusammenzufassen: Menschliche "Interessen" und "Bedürfnisse" erklären nichts, sie sind vielmehr dasjenige, was der Erklärung bedarf — immer dann, wenn sie innerhalb einer Gesellschaft zur dominanten, das Handeln bestimmenden institutionalisierten Form werden. 224 Die Rede vom angeblich überzeitlichen und unwandelbaren Charakter der für unsere Gesellschaft charakteristischen menschlichen "Interessen" und (grenzenlosen) "Bedürfnisse" — d.h. der vermeintlichen conditio humana —, die Vertauschung von Ursache und Wirkung, dient vor allem der Selbstrechtfertigung einer Gesellschaft, die offenbar meint, sich über ihre Nützlichkeit legitimieren zu müssen und infolgedessen diese Nützlichkeit mystifiziert. 225 Auf das Kula bezogen heißt dies: man kann eine derartige Institution nicht

<sup>&</sup>lt;sup>223</sup> Die Tatsache, daß es die Kultur ist, welche die sozialen Beziehungen definiert und ihnen Bedeutung verleiht, impliziert *nicht*, daß es jenseits der Kultur bzw. *vor* der Kultur kein Zusammenleben, keine Zusammenarbeit und (am wichtigsten von allen) keine Gegenseitigkeit gab. Wohlgemerkt: auch Wölfe leben in Gruppen, ebenso wie Affen und Graugänse, weshalb Biologen und Verhaltensforscher davon sprechen, sie lebten in "Gesellschaft". Aber im Unterschied zu derjenigen der madegassischen Lemuren, die offenbar auch in "Horden" leben und "Exogamie" praktizieren, beginnt die menschliche Gesellschaft, und damit Kultur, in dem Augenblick, in welchem sie *gedacht* wird. Und da dieses Denken ein notwendig diskursives ist, bedarf es der Sprache, die wiederum Kultur und *menschliche* Gesellschaft ermöglicht.

<sup>&</sup>lt;sup>224</sup> In dieser institutionalisierten Form können Interessen und Bedürfnisse selbstverständlich zu mächtigen Triebkräften werden und damit zum Ausgangspunkt historischer und soziologischer Erklärungen. Diese bleiben aber unvollständig, solange sie den Prozeß der Institutionalisierung der Interessen nicht mit reflektieren.

<sup>&</sup>lt;sup>225</sup> Die weniger wissenschaftliche denn legitimatorische neoklassische Ökonomie steht ganz und gar im Dienst dieser Mystifikation. Ihre Analysen »verdienen kritische Aufmerksamkeit ... wegen ihrer ... politischen Bedeutung: Sie werden häufig genutzt, um die theoretische Rechtfertigung einer hochgradig fragwürdigen Entwicklungspolitik zu liefern.« (Gregory 1982: ix) Die orthodoxen Theorien sind

aus einem dem Menschen als Gattungswesen eigenen Streben — sei es nach Prestige, sei es nach materiellen Gütern — heraus erklären. Viel eher ist es das Kula, welches dieses Streben institutionalisiert. Zumindest ist es Teil jenes institutionellen Rahmens, innerhalb dessen der zeremonielle Austausch von Armreifen und Halsketten möglich und gleichzeitig bedeutungsvoll ist. Von daher dürfte auch eine Diskussion der gesellschaftlichen Funktion des Kula und aller anderen Formen des "wettstreitenden Tauschs" nur bezogen auf die beteiligten Kulturen Sinn machen und sollte keinesfalls zu vorschnellen Generalisierungen führen.

demnach weniger be— als vorschreibend. »Die Ökonomen … haben zu oft versucht, die Welt zu verändern, ohne sie zu verstehen.« (M. Lipton, Why people stay poor, nach Ibid.)

Die Frage, welches humanspezifische Potential dem Streben nach Prestige unter Umständen zugrunde liegt, ist diesen Zusammenhang zweitrangig, denn wenn überhaupt,  $mu\beta$  dieses Potential nicht dergestalt institutionalisiert werden.

# 6. Kapitel

### DIE DINGE DES LEBENS

»Die Geschichte des natürlichen Menschen weckte die Träume der Philosophen; sie beschenkten ihn, wie den theologischen Gott, mit widersprüchlichen Attributen, stritten um sein Wesen, vergossen ein Meer an Tinte und erklärten nichts.« (Deslisle de Sales)

Mißt man sie allein an der Menge und Vielfalt der produzierten und zirkulierenden Güter, d.h. an ihrem materiellen Reichtum, erscheinen die Gabenökonomien im Vergleich zur "entwickelten" Marktwirtschaft als einigermaßen armselig und defizitär. Auch wenn der Gabentausch insofern "ökonomisch" sein mag, daß er ein gesichertes Wirtschaften ermöglicht, der soziale also immer auch auf einen ökonomischen Zweck verweist, ist er bezogen auf letzteren doch vermeintlich "gehemmt". Diese Rückständigkeit der "Primitiven" scheint aus mächtigen Zwängen zu resultieren, welche die Verfolgung des Eigeninteresses einschränken, um die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten. Der Triumph der Marktökonomie gründet aus diesem Blickwinkel heraus in einer Versöhnung von Eigeninteresse und sozialer Ordnung, welche die "Primitivität" historisch überwand.

Eine derartige Lesart, welche die Unterschiede zwischen "ihnen" und "uns" allein auf Grundlage von erzwungenem Verzicht und ermöglichter Erfüllung zu bestimmen sucht, gründet nicht nur in einer höchst fragwürdigen Ontologisierung menschlicher Interessen, sie hat auch eine ideologische Funktion: Sie soll verschleiern, daß die bürgerlich-kapitalistische Ökonomie mindestens ebenso mächtige Zwänge auf diejenigen ausübt, die an ihr partizipieren (müssen) wie die "primitive Gesellschaft". Diese Zwänge sind allerdings abstrakter Natur und scheinen der Marktökonomie quasi naturgesetzlich (als "Sachzwänge" eben) innezuwohnen. Daher sind sowohl ihr gesellschaftlicher Ursprung als auch ihre Wirkungsweise kaum noch kenntlich. Um beides aufzuzeigen, werde ich mich im folgenden zunächst mit einigen Determinanten und Konsequenzen der Warenwirtschaft befassen.

Vorab scheint mir allerdings noch eine wichtige Anmerkung geboten: Die Verwendung der Begriffe "Marktökonomie" oder "Warenwirtschaft" zur Charakterisierung einer Wirtschafts— oder Gesellschaftsform macht erst dann Sinn, wenn der Markt die Tauschbeziehungen dominiert. Es besteht dabei eine wichtige Differenz zwischen Marktplatz und Markt. Ebensowenig, wie jede Form der arbeitsteiligen Spezialisierung notwendig Warenproduktion ist, werden auf jedem Markt Waren getauscht. Während der Begriff bei uns zweierlei meint, einen abstrakten Raum ("Arbeitsmarkt", "Weltmarkt") und einen konkreten Ort ("Wochenmarkt", "Markthalle"), ist der Markt in anderen Gesellschaften nur in letzterer Ausprägung vorhanden:

<sup>&</sup>lt;sup>227</sup> Gleiches gilt für die vermeintliche kognitive Rückständigkeit dieser Gesellschaften. Man ist versucht die "Grundformen" des Tauschs, d.h. Gabentausch, redistributiven Tausch, Warenaustausch in einer aufsteigenden Linie analog der postulierten Abfolge von Magie, Religion und Wissenschaft anzuordnen, die Gegenstand des zweiten Teils dieser Arbeit ist.

»Märkte gibt es in allen Gesellschaften, und die Gestalt des Kaufmanns ist in vielen Zivilisationstypen bekannt. Indessen verbinden sich isolierte Märkte nicht zu einer Volkswirtschaft. [...] Vor dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts waren Märkte zu keiner Zeit mehr als bloß untergeordnete Aspekte der Gesellschaft.« (Polanyi 1947: 137) Man kann erst dann von Marktwirtschaft sprechen, wenn erstens (fast) ausschließlich für den Markt produziert wird, alle Menschen zweitens auch ihre elementarsten Grundbedürfnisse (Nahrung, Behausung) auf dem Markt decken müssen, drittens Arbeitskraft und Grund und Boden käufliche Waren sind, <sup>228</sup> und viertens der Austausch durch Geld als universelles Äquivalent vermittelt wird.

### GÜTER UND WERTE

Die "entwickelte" Marktökonomie ist die fraglos ausgeprägteste Variante einer gesellschaftlichen Relationierung via Spezialisierung, wobei sich der Zusammenhalt der differenzierten "Organe" im Tausch der von diesen jeweils erzeugten Güter realisiert und perpetuiert. Zwischen den arbeitsteilig spezialisierten Produzenten besteht eine wechselseitige ökonomische Abhängigkeit. Dies gilt zwar in gewissem Maße auch für einige der vorstehend aufgeführten "primitiven" Handelssysteme, es wäre aber absolut verfehlt, "primitiven Handel" und Marktaustausch in einem gemeinsamen Kontinuum plazieren zu wollen. Angesichts der tiefgreifenden Differenzen zwischen "ihnen" und "uns", d.h. zwischen Gabentausch und Warenaustausch, erscheinen die Ähnlichkeiten als höchstens sekundäre Merkmale.

Um diese Unterschiede darzustellen, will ich zunächst kurz an die von Karl Marx' im ersten Band des "Kapital" vorgenommene Analyse der Warenform anknüpfen. Als "Gebrauchswert" ist demnach die Ware »zunächst ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.« (Marx 1890: 86) In dieser Eigenschaft unterscheidet sich die Ware nicht von anderen Gütern: »Die Nützlichkeit eines Dinges macht es zum Gebrauchswert. [...] Der Gebrauchswert verwirklicht sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion. Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. In der von uns betrachteten Gesellschaftsform bilden sie zugleich den stofflichen Träger des Tauschwerts.« (Ibid.: 50)<sup>229</sup> Damit Güter

<sup>&</sup>lt;sup>228</sup> Auf vielen Märkten kann dies nicht erworben werden, deshalb sollte, wie George Dalton nahelegt, indigener Marktaustausch besser »Marktplatzaustausch genannt werden, um die Abwesenheit des Markts für Arbeitskraft und Land hervorzuheben.« (1962: 75) Nach Polanyi kann »der Aufstieg des Marktes zu einer vorherrschenden Kraft in der Ökonomie ... zurückverfolgt werden, indem man das Ausmaß feststellt, in welchem Boden und Nahrung durch Marktaustausch mobilisiert und die Arbeitskraft in eine Ware verwandelt wurde, die frei auf dem Markt gekauft werden konnte.« (1957b: 255)

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup> Aus der derart über den Rekurs auf menschliche Bedürfnisse vorgenommenen Bestimmung des Gebrauchswerts folgt keinesfalls notwendig deren "Naturalisierung". Im Rahmen von Marx' Analyse der Warenform ist die »Natur dieser Bedürfnisse, ob sie z.B. dem Magen oder der Phantasie entspringen« bedeutungslos. »Es handelt sich hier auch nicht darum, wie die Sache das menschliche Bedürfnis befriedigt, ob unmittelbar als Lebensmittel, d.h. als Gegenstand des Genusses, oder auf einem Umweg, als Produktionsmittel.« (Ibid.: 86) Bedürfnisse können damit sowohl "naturwüchsig" als auch gesell-

zum Zweck der Erzielung eines wechselseitigen Nutzens getauscht werden können, müssen sie sich erstens qualitativ unterscheiden<sup>230</sup> und zweitens quantitativ zueinander in Beziehung gesetzt sein. Um letzteres zu ermöglichen, bedarf es einer objektiven Bestimmung des Tauschwerts, einer Abstraktion von den im Zweifelsfall jeweils subjektiv bestimmten Gebrauchswerten. Der Begriff "Tauschwert" meint diesbezüglich »das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte einer anderen Art austauschen« (Ibid.). <sup>231</sup>

Für Marx, der an die von Smith und Ricardo formulierte "Arbeitswerttheorie" anknüpft, ist der (Tausch-)Wert einer Ware durch die in ihre Herstellung eingeflossene Arbeitszeit bestimmt, ist Arbeit die alleinige wertbildende Substanz. »Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist. [...] Der Wert einer Ware verhält sich zum Wert jeder andren Ware wie die zur Produktion der einen notwendige Arbeitszeit zu der für die Produktion der anderen notwendige Arbeitszeit.« (Ibid.: 53f.)<sup>232</sup> Der Begriff "Arbeitszeit" bezieht sich auf "abstrakt gesellschaftliche Arbeit" und ist eine rein quantitative, objektive Größe, die jeweiligen qualitativen bzw. "subjektiven" Unterschiede der Produzenten und Produkte spielen keine Rolle.<sup>233</sup> Der Tauschwert ist also Resultat einer Abstraktion von den gegenständlichen Qualitäten erstens der Arbeit und zweitens der Güter, einer Rückführung auf ein allen Waren gemeinsames Bestimmungsmerkmal.<sup>234</sup> Erst auf dieser Grundlage sind nach Marx Tauschrelationen, d.h. Wertbeziehungen möglich.

Dieser kursorische Rückgriff auf Marx' Analyse der Warenwerte sollte hier ausrei-

schaftlichen Ursprungs sein, was mit "der Phantasie entspringen" gemeint sein dürfte. Daß der Gebrauchswert der Ware sich in einer spezifische Konsumptionsform realisiert, ebenso wie ihr Tauschwert an einen spezifischen Austauschprozeß gebunden ist, wird von Marx, dessen Erkenntnisinteresse der quantitativen Seite des Prozesses, der Schaffung und Aneignung von "Mehrwert" gilt, praktisch völlig ausgeblendet.

<sup>&</sup>lt;sup>230</sup> »Wie Rock und Leinwand qualitativ verschiedene Gebrauchswerte, so sind die ihr Dasein vermittelnden Arbeiten qualitativ verschieden — Schneiderei und Weberei. Wären jene Dinge nicht qualitativ verschiedne Gebrauchswerte und daher Produkte qualitativ verschiedner nützlicher Arbeiten, so könnten sie sich überhaupt nicht als Waren gegenübertreten. Rock tauscht sich nicht aus gegen Rock, derselbe Gebrauchswert nicht gegen denselben Gebrauchswert.« (Ibid.: 56) Wie gesehen, gilt dieser Satz allein für die Warenwirtschaft und nicht für die Gabenökonomie.

<sup>&</sup>lt;sup>231</sup> Der Tauschwert wird von Marx in der Regel, d.h. wo er nicht gegen den Gebrauchswert abgegrenzt wird, schlicht als Wert bezeichnet.

<sup>&</sup>lt;sup>232</sup> Der Wert determiniert den Preis nicht, da dieser von den tatsächlichen Produktionskosten, strategischen Überlegungen und ganz allgemein den Gegebenheiten des Marktes abhängt. Waren von gleichem Gebrauchswert müssen z.B. zum gleichen Preis verkauft werden, auch wenn ihr Wert sich unterscheidet, weil einige effizienter als andere erzeugt wurden.

<sup>&</sup>lt;sup>233</sup> Oder, wie R. W. Müller schreibt: »Soweit die Ware nützlich ist, Gebrauchswert hat, ist sie das Produkt einer bestimmten, konkreten Arbeit ...; soweit von dieser bestimmten, konkreten Nützlichkeit der Ware abstrahiert wird, wie es im Tauschwertvergleich geschieht, ist die Ware bloß Produkt von Arbeit an sich, unter Abstraktion von ihrer bestimmten, konkreten Gestalt. Die zusätzliche, rein gesellschaftliche Qualität der Waren, ihr "Wert", der sich im Tauschwert nur ausdrückt; ist abstrakte menschliche Arbeit. Und zwar abstrakte Arbeit immer in einer bestimmten Quantität, wie sie der Tauschwert bezeichnet, in bestimmter "Wertgröße".« (1977: 31f.)

<sup>&</sup>lt;sup>234</sup> Diese Abstraktion ist Resultat eines "unbewußten" Prozesses, der sich sozusagen hinter dem Rücken der handelnden Subjekte abspielt und in die kapitalistische Ökonomie eingeschrieben ist.

chen. Wie Maurice Godelier schreibt, wird das »kapitalistische Produktionssystem als Ganzes ... durchsichtig, sobald das innere Wesen der Ware sich enthüllt.« (1966: 177) Ich möchte es allerdings vorsichtiger formulieren: Die Analyse der Warenform kann dieses System nur enthüllen, weil die Ware in ihrer konkreten Ausprägung einer seiner integralen Bestandteile ist. <sup>235</sup> Eine quantitative Relationierung von Gütern auf Grundlage der Abstraktion von gewissen Eigenarten findet auch beim "primitiven Handel" statt, hat in den ihn praktizierenden Gesellschaften aber nicht die gleichen Konsequenzen — vor allem deshalb nicht, weil die "primitive" Bestimmung der Tauschraten in keinen universellen Prozeß eingebunden ist.

Marshall Sahlins referiert in diesem Zusammenhang L. Sharps Beschreibung eines

<sup>&</sup>lt;sup>235</sup> Was den Marxismus betrifft, so ist m.E. zwischen einer Methode und einer Metaphysik zu unterscheiden. Im Unterschied zur marxistischen Geschichtsmetaphysik halte ich den spezifischen Blickwinkel den Marx im Kapital einnimmt, für ausgesprochen produktiv. Es macht durchaus Sinn, alle sozialen Beziehungen aus Perspektive des Warentauschs zu betrachten und die gesellschaftlichen Widersprüche auf den Antagonismus von Kapital und Arbeit zu reduzieren. Problematisch wird es erst, wenn dieser Blickwinkel verabsolutiert und auf erstens alle Aspekte des gesellschaftlichen Prozesses und zweitens die gesamte Menschheitsgeschichte ausgedehnt wird. Eine Abstraktion bzw. Reduktion von erheblichem heuristischen Wert wird so zu einer falschen Metaphysik. Das gesellschaftliche Leben ist nicht auf Austauschbeziehungen und Geschichte nicht auf die Geschichte von Klassenkämpfen oder die evolutionäre Abfolge von Produktionsweisen zu reduzieren (ihr Antrieb ist nicht allein der Wettstreit um knappe Ressourcen), und Erkenntnis nicht auf "Arbeit". Der "Materialismus" negiert insgesamt zentrale Aspekte des gesellschaftlichen Lebens, die ebenso real und material sind (vgl. Sahlins 1976); die gesellschaftlichen Verhältnisse sind bei Marx letztlich rein ökonomisch bestimmt, "Produktionsverhältnisse" eben. Insofern er die Ökonomie "naturalisiert", kann Marx' Ansatz folglich nicht den Zusammenhang von expansiver Güter- und Bedürfnisproduktion erklären; und obwohl Marx das Phänomen offenbar sieht, scheint es ihn nicht zu interessieren, es erscheint als abgeleitetes "Überbauphänomen" und nicht als integraler Bestandteil eines gesellschaftlichen Ganzen. M.a.W.: Dadurch daß Marx' Analyse von einer rein formalen Bestimmung ausgeht (Arbeitswerttheorie), bleibt die ökonomische Analyse (so wertvoll sie auch ist) notwendig auf die formalen Aspekte der Sphären von Produktion und Distribution beschränkt, die inhaltlichen (d.h. im weitesten Sinne sozialpsychologischen) Aspekte bleiben ihr verschlossen. Ich will damit keineswegs die Marx'sche Ideologiekritik pauschal diskreditieren, die Unterscheidung zwischen realen Verhältnissen und deren ideologischer Verschleierung ist im Rahmen einer Kritik konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse zentral erkenntnisleitend. Das Basis/Überbau Schema wird von Marx bzw. im Marxismus aber ebenso verabsolutiert wie (damit zusammenhängend) die Beziehung von Sein und Bewußtsein (wenn man so will "verdinglicht"), anstatt diese Gegenüberstellungen primär als heuristische Konstruktion zu begreifen. Die Tatsache, daß Begriffe wie "Entfremdung" und "Verdinglichung" bei Marx auch noch andere Konnotationen haben, als die rein technischen im "Kapital" sollte schließlich nicht dazu verführen, den Versuch zu machen, hier mit großem Aufwand zu versuchen, doch die inhaltlichen aus den formalen Bestimmungen abzuleiten. Die Verfaßtheit der Menschen in modernen Industriegesellschaft ist keine Funktion des Warentauschs, d.h. der Äquivalentenlogik, oder des Antagonismus von Kapital und Arbeit. Die mit der Industrialisierung einhergehenden tiefgreifenden Veränderungen hatten sicherlich gravierende Auswirkungen auf die von ihnen betroffenen Menschen, und die gerade genannten Schlagworte sind sicherlich geeignet, diesen Prozeß zu etikettieren, aber m.E. nur auf sehr allgemeine und unbestimmte Weise, weshalb ich auch hieran nicht anknüpfe. Man sollte also Marx produktiv nutzen, seinen universalgeschichtlichen Konstrukten aber mißtrauen, weil sie auf einem allzu simplen Schematismus beruhen. Sicherlich haben derartige Modelle etwas sehr verführerisches, weil man glauben kann, hier diejenigen Wirkungsgesetze identifiziert zu haben, die den historischen Prozeß vorantreiben bzw. determinieren. Die Konstruktion (und die ihr zugrundeliegende Teleologie bzw. Ontologie) wurzelt aber allzusehr im frühen 19. Jahrhundert, und ihr Rückbezug auf Geschichte und Gesellschaft führt schließlich nur dazu, daß Epizykel auf Epizykel geschichtet wird.

Systems intertribaler Handelsbeziehungen im Bereich der Cape-York Halbinsel in Queensland (Australien). Dort werden u.a. Stachelrochen-Speere gegen Steinäxte über eine lange Kette von der Küste bis weit ins Landesinnere getauscht. Die Bildung der Tauschraten (von 12 Speere gegen 1 Axt in der Nähe der Küste zu 1 Speer gegen "vermutlich" mehrere Äxte weit im Landesinneren) folgt dem einfachen Prinzip, daß der (relative) Wert eines Gutes im Vergleich zu einem anderen mit der Distanz zu seinem Ursprungsort wächst, so daß es Sahlins vernünftig scheint, anzunehmen, daß dieser Wert analog zu seiner relativen Seltenheit, d.h. mit abnehmendem Angebot, wächst (1972: 290).

Dies gilt nach Sahlins beim primitiven Handel in den allermeisten Fällen und ermöglicht "Zwischenhändlern" wie den Siassi, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Manchmal rekurrieren die Eingeborenen bei der Erörterung der "Gleichwertigkeit" von Gütern auch auf die in deren Herstellung eingeflossene Arbeitsleistung. So wird z.B. am Huon-Golf Taro aus Busama gegen Töpferware aus dem Süden zu Raten von 50 Pfund Taro gegen 1 kleinen Topf oder 150 Pfund gegen einen großen Topf getauscht. Bezogen auf die jeweils zur Produktion nötige Arbeitszeit ist das nach Sahlins eine für die Töpfer sehr günstige Relation. »Bei den gültigen Tauschraten eignen sich die ärmeren Gemeinwesen ... die erhöhte Arbeitsleistung der reicheren an.« (Ibid.: 289) Die Busama, die offenbar über eine Art "primitive Arbeitswerttheorie" verfügen, sehen dies sehr wohl, und sagen, die Tauschraten erklärend, über die Töpfer im Süden: Sie »tun uns leid... Sie leben in einem so hungrigen Land. Zudem brauchen wir Töpfe, um sie selbst zu benutzen und um sie gegen Matten und andere Sachen auszutauschen.« (Hogbin 1951: 92)

Diese Erklärung beinhaltet für Sahlins eine interessante Implikation bezüglich des von den Busama selbst produzierten Taro. Die Busama sind wegen der beschränkten Nachfrage nach Taro — speziell in den nördlichen Dörfern, in denen unterschiedliche Gebrauchsgüter hergestellt werden — in ihrem Südhandel deutlich benachteiligt. Der "Markt" für Taro beschränkt sich auf die Töpfer im Süden. Im Gegensatz dazu besteht überall Nachfrage nach den im Süden gefertigten Töpfen. Für die Busama sind die Töpfe viel mehr als nur Gebrauchsgüter, sie sind die wichtigsten Handelsgegenstände, ohne die sie vom Handel mit dem Norden abgeschnitten wären, weshalb sie das für sie ungünstige Tauschverhältnis in Kauf nehmen. Der relative Wert des Taro in Beziehung zu den Töpfen spiegelt also die Gesamt-

<sup>&</sup>lt;sup>236</sup> Seiner Struktur nach ist dieses System »eine einfache Handelskette in welcher Horde mit Horde verknüpft ist entlang einer ca. 400 Meilen langen Linie von der Küste der Cape-York Halbinsel ins Landesinnere. Jede Gruppe ist auf Kontakte mit ihren unmittelbaren Nachbarn beschränkt, und infolgedessen nur indirekt mit entfernteren Horden entlang der Linie verbunden. Der Handel selbst findet als eine Art Gabentausch zwischen Älteren statt, die als klassifikatorische Brüder gelten.« (Sahlins 1972: 281)

<sup>&</sup>lt;sup>237</sup> Nichtsdestotrotz wird diese "Ausbeutung" durch eine formelle Gleichsetzung der Arbeitswerte verschleiert. Obwohl sie niemanden zum Narren zu halten scheint, vermittelt die Täuschung den Anschein einer "Gleichwertigkeit" der getauschten Dinge. Die Töpfer übertreiben den (Arbeits-)wert ihres Produkts, während die Busama sich über den geringen Gebrauchswert beklagen (vgl. Ibid.).

nachfrage nach diesen Gütern im Bereich des Huon-Golf.

Wenn man will, kann man hier einige der "Gesetze" des Marktes wirken sehen. Aber, wie Sahlins schreibt: »In seiner bourgeoisen Form kann man von dem Prozeß nicht verallgemeinern, während er in seiner allgemeinen Form nicht bourgeois ist.« (1972: 314)<sup>238</sup> Um es zu wiederholen: das Ganze ist mehr als sie Summe seiner Teile. Wenn unter "primitiven" Verhältnissen quantitative Tauschrelationen zwischen qualitativ differenten Gütern auf Grundlage einer Abstraktion von den gegenständlichen Eigenschaften dieser Güter oder ihres Herstellungsprozesses gebildet werden, handelt es sich um wenig mehr als einen klassifikatorischen Akt, der eine gemeinsame Eigenschaft (gesellschaftlichen oder "natürlichen" Ursprungs) dieser Güter als bestimmendes relationales Merkmal herausgreift. Irgendeine Beziehung muß schließlich zwischen ihnen hergestellt werden (können), und diese bedarf einer Grundlage. Wie wäre ansonsten eine Gegengabe, die sich qualitativ von der Gabe unterscheidet als "angemessen" zu definieren?

Konsequenzen hat die "primitive Tauschwertbestimmung" offenbar erst dann, wenn sie *nicht* vorgenommen wird, wie Lévi-Strauss' Beschreibung der Tauschakte belegt, welche die latenten Feindseligkeiten zwischen einzelnen Horden der brasilianischen Nambikwara überwinden. An Stelle der Auseinandersetzung tritt der Austausch; vielleicht entspringt aber auch dem Tausch die nächste Auseinandersetzung:

»So karg die materielle Kultur der Nambikwara ist, so werden doch die besonderen Erzeugnisse jeder Gruppe hoch geschätzt. Die Bewohner des Ostens benötigen Töpferwaren und Saatgut; die im Norden sind der Ansicht, daß ihre südlichen Nachbarn besonders kostbare Halsketten herstellen. So hat die Begegnung zweier Gruppen, wenn sie sich in friedlicher Weise abspielen kann, den Austausch von Geschenken zur Folge ... Aber im Grunde ist es sehr schwierig festzustellen, ob überhaupt ein Austausch im Gange ist. An dem Morgen, der dem Streit folgte, ging jeder seinen gewohnten Beschäftigungen nach, und die Gegenstände oder Produkte wanderten von einem zum anderen, ohne daß der Geber die Geste herausstrich, mit der er seine Gabe niederlegte, und ohne daß der Empfänger seiner Neuerwerbung besondere Aufmerksamkeit schenkte. [...] So verlassen sich die Nambikwara auf die Großzügigkeit ihres Partners. Die Vorstellung, daß man abwägen, diskutieren oder handeln, fordern oder eintreiben kann, ist ihnen völlig fremd. [...] Unter diesen Umständen überrascht es wohl nicht, daß sich eine der Gruppen nach einen solchen Austausch unzufrieden über ihren Anteil zurückzieht und wochen- oder monatelang (beim Vergleich der Neuerwerbungen mit den eigenen Gaben) eine Bitterkeit empfindet, die immer aggressiver wird. Oft haben Kriege keine anderen Ursachen.« (1955: 298f.)

<sup>&</sup>lt;sup>238</sup> Ebenso wie "Angebot" und "Nachfrage" bleiben laut Sahlins auch die Tauschraten im "primitiven Handel" in der Regel konstant. Zum einen ermöglicht eine größere Zahl von Handelspartnerschaften (d.h. der Handel mit mehreren Partnern zu traditionellen "Preisen") auf der einen Seite eine Ausweitung des Handels, wie sie auf der anderen Seite möglichen Schwankungen in den Tauschraten entgegenwirkt. Eine zweite Praktik erscheint mir als fast noch bedeutsamer, da sie die Nähe des primitiven Handels zum Gabentausch herausstellt: man kann seinen Partner "überbezahlen" um ihn zu verpflichten, die Gabe zu normalen Tauschraten innerhalb eines gegebenen Zeitrahmens zu erwidern. Der Wettstreit innerhalb eines Gemeinwesens um das Volumen des Handels (bigman-Logik) hat ebenfalls keine Auswirkungen auf die Tauschraten. Auch Bigmen überbieten sich nicht, um in den Besitz einer größeren Anzahl von Gütern zu gelangen. Der Tausch ist eine Frage der Ehre. Die übliche Strategie ist hier, die Anzahl der Partner zu erhöhen.

Obwohl sie scheinbar formal identisch operiert, unterscheidet sich die Relationierung der Güter auf dem Markt radikal von derjenigen in "primitiven" Handelspartnerschaften, da sie in einen vollkommen differenten Funktionszusammenhang eingebettet ist. Die Differenz zwischen Gabe und Ware ist weniger in das Verhältnis der getauschten Dinge eingeschrieben als in die soziale Beziehung der Tauschenden; der Austauschprozeß ist stets ein gesellschaftlicher Prozeß. Diese Einsicht geht auch auf Marx zurück. Wie Claude Meillassoux schreibt, hat Marx gezeigt, »daß das, was den liberalen Ökonomen als rein ökonomisch und materiell erschien, z.B. die Ware oder das Kapital, in Wirklichkeit die Kristallisierung sozialer Beziehungen ... war.« (1975: 16) Da soziale Beziehungen in der kapitalistischen Gesellschaft weitgehend als Verhältnisse zwischen Dingen erscheinen, bietet sich die Analyse der Warenform als via regia zum Verständnis der inneren Logik der kapitalistischen Ökonomie durchaus an. <sup>239</sup>

Die Ware kann aber nur unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen existieren. Die der Tauschwertbestimmung zugrundeliegende Abstraktion ist in diesem Zusammenhang notwendiges, aber nicht hinreichendes Merkmal, denn der Warenaustausch realisiert sich in seiner spezifischen Form nur auf Grundlage einer ebenso spezifischen Art und Weise universeller gesellschaftlicher Arbeitsteilung:

»Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar Gebrauchswert, aber nicht Ware. Um Ware zu produzieren, muß er nicht nur Gebrauchswert produzieren, sondern Gebrauchswert für andere. {Und nicht nur für andre schlechthin. Der mittelalterliche Bauer produzierte das Zinskorn für den Feudalherren, das Zehntkorn für den Pfaffen. Aber weder Zinskorn noch Zehntkorn wurden dadurch zur Ware, daß sie für andere produziert wurden. Um Ware zu werden, muß das Produkt dem andern ... durch den Austausch übertragen werden.}« (Marx 1890: 55)

"Gebrauchswert für andere produzieren und dem anderen durch Austausch übertragen" heißt in der kapitalistischen Ökonomie dreierlei: Da unsere Wirtschaftsweise erstens im Privateigentum an Produktionsmitteln und in der Lohnarbeit gründet, wird auf Rechnung des Arbeitgebers produziert. D.h. der abhängig Beschäftigte kann keine Tauschbeziehung mit den vom ihm produzierten Gütern oder bereitgestellten Dienstleistungen aufbauen, er tauscht lediglich Geld gegen Arbeitskraft bzw.—zeit. Zweitens ist die gesamte Produktion zur Veräußerung bestimmt, es herrscht bei der Befriedigung auch der Grundbedürfnisse aller Menschen eine totale Ab-

Ein zentrales Argument Marx' gegen die "klassischen" Ökonomen wie Smith und Ricardo lief auf den Vorwurf hinaus, daß diese nicht begriffen, daß und auf welche Weise die Ökonomie Teil der Gesellschaft (und damit der Geschichte) ist.

<sup>&</sup>lt;sup>240</sup> Der geklammerte Einschub in der zitierten Passage stammt von Friedrich Engels, der dazu bemerkt: »Ich schiebe das Eingeklammerte ein, weil durch dessen Weglassung sehr häufig das Mißverständnis entstanden, jedes Produkt, das von einem anderen als dem Produzenten konsumiert wird, gelte bei Marx als Ware.« (Ibid., Fußnote) — Nach Marx ist die gesellschaftliche Teilung der Arbeit »Existenzbedingung der Warenproduktion, obgleich Warenproduktion nicht umgekehrt die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung. In der altindischen Gemeinde ist die Arbeit gesellschaftlich geteilt, ohne daß die Produkte zu Waren werden.« (Ibid.: 56)

hängigkeit vom Markt. Dabei sind drittens die Beziehungen zwischen Produzent und Konsument, Arbeitgeber und Arbeitnehmer typischerweise temporär und anonym, dort wo sie "persönliche" Anteile beinhalten, sind diese den ökonomischen Zweken notwendig untergeordnet. Das ist das genaue Gegenteil der Verhältnisse beim "primitiven Handel", der zwar auch in einer Form der Arbeitsteilung gründet, aber nur eine geringe Anzahl dringend benötigter Güter umfaßt (also die Subsistenz in aller Regel lediglich ergänzt), die von den Tauschenden selbst (und nicht von Lohnarbeitern) "handwerklich" erzeugt und im Rahmen dauerhafter Beziehungen getauscht werden: »Der Handelsverkehr ist in parallele und isolierte Transaktionen zwischen bestimmten Paaren kanalisiert. Wo der Handel über Partnerschaften abgewickelt wird, ist im vornherein festgelegt, wer mit wem tauscht.« (Sahlins 1972: 298)

### "SURVIVAL OF THE FITTEST"

Die Warenökonomie ist das Ergebnis einer spezifischen historischen Entwicklung, die Industrialisierung der Güterproduktion (sowie des Transport- und Kommunikationswesens) untrennbar mit dem Aufstieg der Marktwirtschaft verbunden. Das vielleicht wichtigste konstitutive Einzelmerkmal dieser Wirtschaftsform ist die wechselseitige Konkurrenzbeziehung, in der Anbieter und Nachfrager auf dem "selbstregulierenden" Warenmarkt zueinander stehen, und die sich im "Spiel" von Angebot und Nachfrage manifestiert, welches die Preise bestimmt. Die Preisbildung verläuft denkbar einfach: Im Falle eines Überangebots im Verhältnis zur Nachfrage reduzieren die Anbieter die Preise, um die Nachfrage zu steigern. Anbieter die zu teuer produzieren, können hierbei nicht mithalten und verschwinden vom Markt. Bei einem zu geringen Angebot werden hingegen die Preise erhöht und diejenigen der Nachfrager, die nicht mehr mitbieten können, müssen sich zurückziehen. — Soweit die rein formale Beschreibung des Marktmechanismus, die für sich genommen noch relativ wenig aussagt. Denn Angebot und Nachfrage sind keine zufälligen Größen. Erst das konkrete Verhalten der Anbieter und Nachfrager setzt jenen dynamischen Prozeß in Gang, der für die im 19. Jahrhundert sich dramatisch beschleunigende Intensivierung und Ausweitung der Produktion aller denkbaren Güter verantwortlich ist. Die Verhaltensimperative, die das Marktgeschehen konstituieren (und die es gleichzeitig bedingt), sind denkbar einfach: Die Konsumenten (Nachfrager) wollen ihr Konsumniveau (ihren "Nutzen") maximieren, möglichst viel (in Qualität oder Menge) für ihr Geld erhalten, <sup>241</sup> also möglichst preiswert kaufen.

Den nach Profitmaximierung strebenden Anbietern (Produzenten) stehen — sofern sie kein Kartell zur Preisregulierung bilden — nur drei Optionen offen, um

<sup>&</sup>lt;sup>241</sup> Die der modernen ökonomischen Theorie zugrundeliegende Grenznutzentheorie wurzelt in der schlichten Feststellung, daß »beim Konsum von Gütern der marginale Grenznutzen, also der zusätzliche Nutzen der jeweils nächsten Konsumeinheit, mit zunehmender Konsumquantität sinkt.« (Görlich 1992: 42)

auf dieses Verhalten zu reagieren: Sie können erstens eine kostenorientierte Strategie verfolgen, d.h. die Produktivität (den Wert der produzierten Güter in Relation zu den Herstellkosten) steigern. Wer zu teuer produziert, kann nicht preiswert genug verkaufen. Da Löhne (zumindest was inländische Produktionsstandorte betrifft) und Materialkosten nur in begrenztem Rahmen gesenkt werden können, heißt Konkurrenzfähigkeit in dieser Hinsicht primär: Erhöhung der Effizienz des Produktionsprozesses, also Rationalisierung. Die Unternehmen können zweitens mittels einer innovativen Strategie versuchen, neue oder besser an die Bedürfnisse der Kunden angepaßte Produkte herzustellen (oder ihren Produkten zumindest diesen Anschein verleihen), um somit dem Konkurrenzdruck zumindest zeitweise zu entgehen. Sie können drittens neue Märkte erschließen, auf denen ihre Produkte entweder billiger oder besser sind als die der vorhandenen Anbieter.

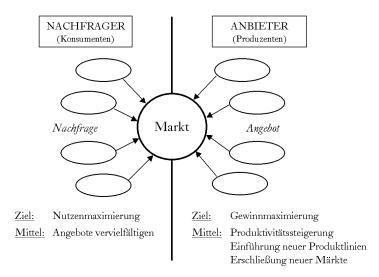


Abbildung 7: Marktimperative und -Strategien

Die ersten beiden dieser Strategien verweisen direkt auf die Dynamik unseres ökonomischen Prozesses. Jede Produktivitätssteigerung führt zu einer Erhöhung der Produktion bei unverändertem Arbeitseinsatz. Ergo muß das Volumen der Produktion und damit auch das Konsumniveau mindestens ebenso schnell steigen wie die Produktivität, um Vollbeschäftigung (bei unveränderten Arbeitszeiten und Stundenlöhnen) zu garantieren. Da das bei den bereits auf dem Markt vorhandenen Produkten nicht möglich ist (der Markt für jedes Produkt ist irgendwann gesättigt, gleichgültig, wie niedrig der Preis sein mag), müssen immer wieder neuartige oder verbesserte

<sup>&</sup>lt;sup>242</sup> Hieraus resultiert fast zwangsläufig die Konzentration auf nur wenige Anbieter. Nach dem "Gesetz der großen Stückzahl" verringern sich die Herstellungskosten mit steigenden Produktionszahlen.

Produkte oder Dienstleistungen auf den Markt geworfen werden. <sup>243</sup> Unsere Wirtschaft "funktioniert" dergestalt nach dem Prinzip endlos wachsender Produktion und Konsumption und befindet sich gleichzeitig in einer permanenten Beschäftigungskrise (die sich im Zuge der voranschreitenden Globalisierung zunehmend verschäft). <sup>244</sup> — Diese knappen Bemerkungen zu den "Gesetzmäßigkeiten" der Marktwirtschaft sollen hier genügen.

Die zumindest bis an den Beginn der Neuzeit zurückzuverfolgende Bewegung, die zur Entstehung und Ausdehnung von Märkten für alle denkbaren Waren, einschließlich Grund und Boden und Arbeitskraft, führte, hält bis heute an. Mit ihr korrespondiert eine beständige Steigerung der Arbeitsproduktivität. Rationalisierung hieß ursprünglich: Intensivierung der Produktion via Arbeitsteilung. Daß Karl Marx bei seinem Versuch, die der Marktökonomie zugrundeliegende Logik zu enthüllen, vor allem die Arbeitsteilung in den Mittelpunkt rückte, ist kein Zufall. Spezialisierung war das Zauberwort des 19. Jahrhunderts. »In einer dampfgetriebenen Gesellschaft« war das Prinzip der Arbeitsteilung »ein Synonym für Spezialisierung und Geschwindigkeit. Es versprach Reichtum und florierende Märkte [...] "Arbeitsteilung" war das Schlagwort der Epoche; Prinz Albert nannte sie die Lokomotive der Zivilisation, die durch jeden Aspekt "von Wissenschaft, Industrie und Kunst" donnere.« (Desmond/Moore 1991: 475)

Als Rationalisierungsinstrument ist die sich ausweitende Arbeitsteilung, wie gerade gezeigt, ein Reflex auf den Konkurrenzdruck des Marktes, der eine ständige Erhöhung der produktiven Effizienz erzwingt. Folgerichtig erschienen spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts Konkurrenz und Selektion als diejenigen Triebkräfte des "Fortschritts", welche die arbeitsteilige Differenzierung immer aufs neue vorantreiben — vermittelt über den "Transmissionsriemen" Markt, auf dem nur die Tüchtigsten überleben. Diese Formulierungen erinnern stark an Darwins Theorie der natürlichen Auslese, die dieser nach dem Muster von Herbert Spencers Modell der sozialen Evolution konzipierte. Natur und Gesellschaft verschmolzen in Darwins Bild des evolutionären Prozesses tatsächlich vollkommen. Alan Desmond und James Moore beschreiben seine Denkfiguren und Analogiemuster folgendermaßen:

»Darwin erkannte, daß genauso, wie die Industrie expandierte, wenn sich die Arbeiter spezialisierten, dies auch für das Leben insgesamt zutraf. Aber die Natur besaß "die leistungsfähigeren Werkstätten". Er behauptete, die natürliche Auslese werde zwangsläufig "die physiologische Arbeitsteilung" unter den Tieren steigern, die sich in Konkurrenzsituationen befänden. Scharfe Konkurrenz in übervölkerten Gebieten — von Darwin als "Artenfabrik der

<sup>&</sup>lt;sup>243</sup> Eine Ausweitung der Märkte hat weiterhin den Vorteil, leistungsfähigere Unternehmensstrukturen schaffen zu können ("Global Players").

<sup>&</sup>lt;sup>244</sup> Bei der derzeit vielbeschworenen "Globalisierung" der Ökonomie geht es um wenig mehr, als wechselseitigen Zugang zu Märkten zu schaffen, die schließlich verschmelzen sollen.

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup> Schon Adam Smith hatte deren Bedeutung für den materiellen Wohlstand hervorgehoben, wobei er die Arbeitsteilung aus einer angeblich dem Menschen eigentümlichen Tauschneigung und dem Streben des einzelnen, sich materiell besser zu stellen, ableitete.

Natur" bezeichnet — begünstige Varianten, die freie Nischen nutzen konnten. Diese Individuen ergriffen neue Gelegenheiten beim Schopfe und verwerteten die verfügbaren Möglichkeiten an Ort und Stelle. [...] Die Konkurrenz spalte dichte örtliche Populationen, fächere sie auf und zwinge eine größere Anzahl von Individuen, der Hetzjagd zu entfliehen und sich ihren eigenen geschützten Winkel zu suchen. [...] So, wie eine überfüllte Großstadt wie London Gewerbebetriebe aller Art verkraften könne, die nebeneinander und doch ohne unmittelbaren Wettbewerb arbeiteten, so entgingen die Arten dem Konkurrenzdruck, indem sie sich unbesetzte Nischen auf dem Marktplatz der Natur suchten. Je größer der funktionale Pluralismus der Tiere, desto mehr davon könne ein Areal ernähren. Die metaphorische Übertragung war vollständig. Die Natur war eine sich selbst vervollkommnende "Werkstätte", Evolution war die dynamische Ökonomie des Lebens.« (Ibid.: 475f.)

Darwins Natur war eine Natur des industriellen Zeitalters mit Arbeitsteilung und Fabriken, Profiteuren, Verlierern und Armenhäusern, in der allein eine Malthus'sche "Schwache-an-die-Wand-Ethik" (wie Desmond und Moore sie bezeichnen) die Maßstäbe angab, und aus diesem Grund eignet sich seine Theorie hervorragend für einen Rückbezug auf die Gesellschaft — unsere Gesellschaft, wohlgemerkt. Anicht nur daß "untüchtige" Kolosse wie der Brontosaurus von leistungsfähigeren Spezies aus ihren Lebensräumen verdrängt werden, anpassungsfähige Arten erschließen zudem beständig neue ökologische Nischen. Wie sich schließlich im Laufe der Erdgeschichte das Leben immer neue Räume eroberte und immer mehr Arten und Individuen den Erdball bevölkerten, so expandiert auch die durch die Konkurrenz des Marktes stimulierte industrielle Produktion ins scheinbar unendliche. — Dieser Rekurs auf Darwin ist zwar wenig mehr als eine illustrative Anekdote, er gibt allerdings einigen Aufschluß über den Status, den wir den "Marktgesetzen" einräumen bzw. zuzugestehen bereit sind.

Zwischen Konkurrenzprinzip und Arbeitsteilung besteht in unserer Marktökonomie also eine untrennbare Verbindung.<sup>248</sup> Auf dem Markt, dessen Wesen Konkurrenz ist, herrscht keine Solidarität, unter den Anbietern ebensowenig wie unter den Nachfragern. Es sollte unmittelbar einsichtig sein, daß die Art von sozialer Beziehung, lebenslanger Bindung, wie sie dem Gabentausch eignet, bzw. die dieser fördern und perpetuieren soll, mit der Profitorientierung des Marktes unverträglich

<sup>&</sup>lt;sup>246</sup> »Die ganze darwinistische Lehre vom Kampf ums Dasein ist einfach die Übertragung der Hobbes'schen Lehre vom bellum omnium contra omnes und der bürgerlich-ökonomischen von der Konkurrenz, nebst der Malthus'schen Bevölkerungstheorie, aus der Gesellschaft in die belebte Natur. Nachdem man dies Kunststück fertiggebracht, ... so rücküberträgt man dieselben Theorien aus der organischen Natur wieder in die Geschichte und behauptet nun, man habe ihre Gültigkeit als ewige Gesetze der menschlichen Gesellschaft nachgewiesen.« (Friedrich Engels nach Sahlins 1976: 83)

<sup>&</sup>lt;sup>247</sup> »Evolution und utilitaristische Volkswirtschaftslehre stimmten bestens überein, und vielen ... Industriellen erschien dies völlig natürlich. [...] Darwin orientierte seine Theorie an seinen finanziellen Interessen. Er investierte zehntausende von Pfund in Eisenbahngesellschaften und zwanzig Jahre seines Lebens in die Enthüllung des konkurrenzbetonten, spezialisierten und arbeitsintensiven Aspekts der "Werkstätten" der Natur. Er plazierte die Natur auf Seiten der Industrie.« (Ibid.: 477) — Ein heilsames Korrektiv aus dem Bereich der Biologie liefern z.B. die hervorragenden Darstellungen der Evolutionsbiologie von François Jacob (1970, 1982).

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup> So war z.B. eine Vorbedingung für die Entwicklung der industriellen Produktion der Wegfall jener Zunftzwänge, die Konkurrenz ausschalten sollten, in dem sie Angebot und Preise regulierten.

ist, auf dem die Menschen als "Warenbesitzer" in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen: jeder will idealiter so wenig wie möglich geben, aber soviel wie möglich erhalten, sich also, wenn irgend möglich, auf Kosten des anderen bereichern.

Diese Verhaltensmaximen laufen denjenigen diametral zuwider, die auch bei uns für freundschaftliche Beziehungen gelten. Da Handelspartner "Freunde" sind (möglicherweise sogar verwandt) und dies bleiben wollen, kann zwischen ihnen keine Relation bestehen, wie sie der Markt vorschreibt. Die innerhalb eines Gemeinwesens geltenden Normen hindern dessen Mitglieder daran, in jene Konkurrenzbeziehung zueinander zu treten, welche das Marktmodell erfordert — speziell im Rahmen von Handelsbeziehungen mit "Fremden". »No man can have honor and profit in his own camp.« (Sahlins 1972: 298) Die Angehörigen eines Gemeinwesens über— bzw. unterbieten sich nicht gegenseitig, weder beim Kula noch beim Handel. Sie könnten es auch gar nicht, weil — und hier schließt sich der Kreis — der Handel zwischen zwei Ethnien entweder über Handelspartnerschaften oder über Repräsentanten der jeweiligen Gruppen abgewickelt wird und werden muß. »Soziale Beziehungen, nicht Preise, verbinden "Käufer" und "Verkäufer".« (Ibid.)

Die "primitive Ökonomie" ist also auch deshalb eine (an unseren Maßstäben gemessen) "statische" Angelegenheit, weil dort im Minimum das unseren Marktbeziehungen eigene Moment der Konkurrenz abwesend ist. Ohne Handelspartnerschaften kann sich ein Mann außerstande sehen, das zu bekommen, was er will — zu welchem "Preis" auch immer. In den "primitiven" Kulturen scheint nicht einmal virtuell ein Markt zu existieren, auf dem zwischen mehreren Angeboten das vorteilhafteste gewählt werden kann. Wohlgemerkt: trotz der vordergründigen Gemeinsamkeiten, d.h. regional (an der Ressourcenverteilung orientierter) spezialisierter Produktion, scheinbarer Veräußerbarkeit der Güter (die von den Handelspartnern "bezahlt" werden können), der Existenz von "Muschelgeld" (ein Thema für sich) und der quantitativen Tauschrelation zwischen den Gütern.

### Mangel und Bedürftigkeit

Meine eben vorgenommene Skizzierung der Determinanten und Konsequenzen der Marktökonomie war zugegebenermaßen einigermaßen knapp und schematisch, ich hoffe dennoch, daß der Zusammenhang zwischen dem Zwang zur Rationalisierung einerseits und dem notwendigen Anstieg der Produktion bei gleichbleibenden Löhnen, Arbeitszeiten und Beschäftigungsniveau hinreichend deutlich wurde. Damit aber all die hergestellten Produkte abgesetzt werden können, muß aber (abgesehen von der notwendigen Kaufkraft) auch Nachfrage nach ihnen bestehen, ansonsten bräche der gesamte Prozeß umstandslos zusammen. Eine expansive Ökonomie bedarf eines ebenso expansiven Konsums, einer ständig wachsenden Nachfrage — und tatsächlich erscheinen die Konsumenten in den modernen Industriegesellschaften als merkwürdig bedürftige Gestalten, denen es stets an irgend etwas mangelt und die

niemals wirklich zufriedenzustellen sind. Die zentrale Frage ist, wie man diese Bedürftigkeit begründet, die offensichtlich mit den sozialen "Spielregeln" der Marktwirtschaft korrespondiert und den Gabenökonomien weitestgehend fremd ist. 249 Um den Zusammenhang von expansiver Güter— und Bedürfnisproduktion, d.h. die Verfaßtheit des Menschen (des Konsumenten) in der bürgerlichen Ökonomie/Gesellschaft zu beschreiben, rekurriert man zunächst am besten auf deren Ursprungsmythen, da die Menschen sich offensichtlich ganz genau so verhalten, wie ihre Mythologie (in unserem Fall: die ökonomische Theorie) es ihnen vorschreibt. Es erscheint vielleicht auf den ersten Blick als provokant, wenn man behauptet, unsere Kultur sei eine Kultur des Mangels — aber genau das ist sie, wie das vorstehende Kapitel verdeutlichte, gerade auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach. Und wenn es auch einerseits keine Berechtigung dafür gibt, unsere Mystifikationen auf andere Kulturen und Zeitalter zu projizieren, so besteht doch andererseits, was unsere eigene Gesellschaft betrifft, kein Grund, die Diagnose anzuzweifeln.

In einem berühmten Aufsatz mit dem Titel The Original Affluent Society, einer beißenden Kritik der utilitaristischen Teleologien, karikiert Marshall Sahlins das geläufige Bild vom Leben im Paläolithikum: Von der Vorstellung durchdrungen, daß das Leben damals hart war, wettstreiten die gängigen Darstellungen darin, ein Bild ständig drohenden Untergangs zu zeichnen, »so daß man sich schließlich nicht nur fragt, wie sie bewerkstelligten zu leben, sondern auch, ob das überhaupt ein Leben war.« (Sahlins 1972: 1)<sup>251</sup> Die These von der "ursprünglichen Überflußgesellschaft" leugnet die Behauptung, der Mensch sei angesichts der unauflöslichen Diskrepanz zwischen unendlichen Bedürfnissen und unzureichenden Mitteln von Anbeginn der Vorgeschichte an zu harter Arbeit und technischem Fortschritt verdammt gewesen. Nach Sahlins gibt es einen zweiten Weg, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, den Weg des Zen (die Formulierung entspricht dem ironischen Ton des zitierten Aufsatzes), der von ganz anderen Prämissen ausgeht als der unsere: daß nämlich das Verlangen der Menschen begrenzt und die ebenso beschränkten technischen Mittel ihm angemessen sind. Das ist der Weg, den die Jäger und Sammler beschritten, und der ihnen ein Leben unvergleichlicher Fülle auf einem geringen materiellen Niveau bescherte. Ein Leben, welches zu führen wir uns fraglos nur schwer vorstellen kön-

<sup>&</sup>lt;sup>249</sup> Unser Verlangen führt umstandslos zurück zum Konkurrenzprinzip: dieses ist nicht "gegeben", sondern hat seine eigene Bedingtheit, es entspringt dem Bestreben der Konsumenten, immer mehr haben und immer weniger dafür geben zu wollen; das Prinzip der Nutzenmaximierung determiniert dergestalt die sozialen Beziehungen auf dem Markt.

<sup>&</sup>lt;sup>250</sup> Auch die sog. "Informationsökonomie", von der heute viel die Rede ist, ist eine dieser Logik folgende Marktökonomie, und jede Rede vom "Postindustrialismus" schlicht irreführend. Es wird weder anders produziert (Lohnarbeit bleibt die Regel bei zunehmender Konzentration auf "global players"), noch anderes konsumiert, noch sind die Regeln, denen der ökonomische Prozeß folgt, andere. Es besteht auch in der "Informationsgesellschaft" ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Produktivität, Konsumniveau und Beschäftigung.

<sup>&</sup>lt;sup>251</sup> Angesichts vermeintlich völlig unzureichender technischer Hilfsmittel nahm die tägliche Sorge um die Nahrungsbeschaffung die altsteinzeitlichen Menschen angeblich derart in Anspruch, daß sie weder irgendeinen Überschuß erwirtschaften konnten, noch die "Muße" hatten "Kultur zu schaffen".

143

nen. Daß wir dessen Fülle nicht erkennen, liegt daran, das es für uns lediglich Geschichte ist, Teil einer Epoche der Menschheitsgeschichte, die wir "überwinden" mußten, um zu dem zu werden, was wir sind. Wenn wir in diesen Menschen nur uns selbst sehen, sie an unseren materiellen Maßstäben messen — ihr Daseinszweck für uns schließlich nur darin bestand, dieses Dasein zu überwinden, damit wir werden konnten — erscheinen sie uns tatsächlich als armselig und zurückgeblieben. Unsere armen und bedauernswerten, nackten und frierenden, in Unwissenheit und Angst gefangenen Brüder...

Aber andere Völker leben in anderen Welten, folgen anderen Zielen und träumen andere Träume. Sahlins greift Lloyd Warners Beobachtung auf, wonach die von ihm untersuchten australischen Murngin über keine "entwickelte" Vorstellung von Besitz verfügen und es ihnen an Interesse mangelt, ihre technische Ausrüstung zu vervollkommnen. Diese "ökonomische Eigenart" kann nach Sahlins als Mangels oder Defizienz beschrieben werden, aber ebensogut als schlichtes Desinteresse an der Anhäufung materieller Güter (Ibid.: 12). Unsere Maßstäbe sind für sie bedeutungslos. Wenn wir also sagen, daß Bedürfnisse der Jäger und Sammler "eingeschränkt", ihr Verlangen "gezügelt", ihre Vorstellung von Besitz "begrenzt" ist, so sind auch diese Zuschreibungen im Grunde unangemessen, da sie nichts wiedergeben als unsere Sicht der Dinge und in diese Gesellschaften eine (mögliche/notwendige) Zukunft projizieren, die ihnen nicht inhärent ist. »Es ist nicht so, daß Jäger und Sammler ihre materialistischen "Antriebe" gezügelt hätten, sie haben sie ganz einfach niemals institutionalisiert.« (Ibid.: 13f.) Sahlins zitiert Père Paul le Jeune, der 1634 bei den Montaignais in Neu-Frankreich (Kanada) weilte: Ȇberdies, wenn es ein großer Segen ist, frei von einem großen Übel zu sein, sind unsere Wilden glücklich; denn die beiden Tyrannen die für viele ... Europäer Hölle und Folter bereithalten herrschen nicht in ihren Wäldern, - ich meine Habsucht und Begierde ... da sie mit einem reinen Leben zufrieden sind, verschreibt sich keiner von ihnen dem Teufel, um Wohlstand zu erlangen.« (nach Ibid.: 14)<sup>252</sup> Was für diese Indianer (die von Père la Jeune in seiner an die Europäer gerichteten Beschreibung doch allzusehr dem Idealbild des "Edlen Wilden" angeglichen wurden) galt, trifft gleichermaßen auf die Hadza zu:

»Interessant, daß die Hadza, vom Leben und nicht von der Anthropologie geschult, die neolithische Revolution ablehnen, um an ihrem Müßiggang festzuhalten. Obwohl sie von Landwirtschaft treibenden Gesellschaften umgeben sind, haben sie sich bis heute geweigert, selbst den Boden zu bestellen, "hauptsächlich, weil das auf Böden wie diesen zuviel harte Arbeit bedeuten würde." Darin gleichen sie den Buschmännern, die die "neolithische Frage" mit einer anderen beantworten: "Warum sollten wir pflanzen, wenn es auf der Welt so viele mongomongo-Nüsse gibt?" « (Ibid.: 27)

<sup>&</sup>lt;sup>252</sup> Selbst der von Marx als "fischblütiger Bourgeoisdoktrinär" bezeichnete Destutt de Tracy bemerkte: »Die armen Nationen sind die, wo das Volk gut dran ist, und die reichen Nationen sind die, wo es gewöhnlich arm ist.« (nach Marx 1890: 677)

Der Satz stammt tatsächlich von einem Buschmann. Der ist aber alles andere als naiv: Die Nüsse können das ganze Jahr über gesammelt werden und stellen deshalb eine verläßlichere Nahrungsquelle dar als Garten— oder Ackerbauprodukte. Es ist also schon fast soweit, daß die Eingeborenen den Anthropologen erklären müssen, warum sie ihre Wirtschaftsweise unmöglich auf Landwirtschaft umstellen können, wenn sie ihren Lebensstandard bei gleichbleibendem Arbeitsaufwand halten wollen. Man kann zudem mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, daß eine mongomongo-Nuß mehr ist als ein neutrales Lebensmittel, sie ist Teil einer Lebensweise, einer Kultur der Fülle. Um es zu wiederholen: unsere Art, das Leben zu betrachten, ist für "primitive" Gesellschaften nicht angemessen: »Die entscheidende Eigenschaft der Kultur — daß sie jeder Lebensweise die ihr besonderen Merkmale verleiht — « ist nicht darin begründet, daß sie materiellen Zwängen gehorchen muß, »sondern daß sie dies gemäß einem bestimmten symbolischen Schema leistet, das niemals das einzig mögliche ist. Es ist folglich die Kultur, die jeweils die Nützlichkeit konstituiert.« (Sahlins 1976: 9) <sup>253</sup> Und auch den Mangel erzeugt.

Selbstverständlich ist auch die vorstehende Charakterisierung der Jäger und Sammler eine Stilisierung, vielleicht nicht näher an der Wahrheit als jene Lesart, die Sahlins kritisiert (jedenfalls nicht, solange die konkreten Beobachtungen in pauschale Annahmen bezüglich "der primitiven Kultur" gipfeln). Aber allein die Tatsache, daß wir die "fremden und vergangenen" Gesellschaften auch in ganz anderem Licht sehen können, auf Grundlage unseres Wissens über sie diese oder jene Projektion erschaffen können, verweist nochmals darauf, daß der evolutionäre Blickwinkel, der als seinen Fluchtpunkt jenen irreduziblen und unhintergehbaren Mangel wählt, den es zu beheben galt (und gilt), sich nicht zwingend aufdrängt, sondern lediglich eine mögliche Lesart ist. Die einfachste vielleicht, aber nicht die beste. Und wenngleich die relativistische Position, für die ich hier votiere, die Universalität der kapitalistischen Wirtschaftsform, d.h. ihren weltweiten Siegeszug nicht ebenso umstandslos erklären kann wie die evolutionistische (hierzu bedürfte es umfassender historischer Studien), kann dies nicht umgekehrt zu dem Schluß führen, daß dieser Siegeszug Ergebnis einer zwangsläufigen, in bestimmten Invarianten der menschlichen Verfaßtheit begründeten Entwicklung ist.

### GÜTER- UND BEDÜRFNISPRODUKTION

Nichts spricht dafür, daß der "primitive" Austausch eine rudimentäre, durch soziale Zwänge "gehemmte" Form des Warentauschs ist und aufgrund seiner "Mängel" aus sich heraus in gerader, aufsteigender Linie zur "entwickelten" Marktwirtschaft führt.

<sup>&</sup>lt;sup>253</sup> Somit ist für Sahlins die "ökonomische Basis" ein »symbolisches Schema der praktischen Tätigkeit, und nicht einfach nur das praktische Schema der symbolischen Tätigkeit. Sie ist die Realisierung einer gegebenen bedeutungsvollen Ordnung in den Verhältnissen und Zweckbestimmungen der Produktion, in den Wertschätzungen und in den Bestimmungen der Hilfsmittel.« (Ibid.: 61f.)

Beide Formen ähneln sich tatsächlich nur in einem einzigen Punkt: daß Ungleiches, Gleichwertiges zur Erzielung eines wechselseitigen materiellen Nutzens getauscht wird. Wenn es denn dieser Hervorhebung noch bedarf: Der "Primitive" kann durchaus "ökonomisch", rational, interessegeleitet (oder welche Attribute man sonst noch bemühen will) handeln — die Bedingungen, unter denen er handelt, sind aber andere. Es sollte mittlerweile hinreichend deutlich sein, daß Tauschprozesse nicht willkürlich aus dem funktionalen Zusammenhang von Produktion, Distribution und Konsumption herausgelöst, d.h. ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und Bestimmung entkleidet werden können. Eine spezifische Produktionsweise bedarf nicht nur einer korrespondierenden Distributions— sondern auch einer entsprechenden Konsumptionsweise. Sidney W. Mintz karikiert in diesem Zusammenhang sehr treffend das in den "entwickelten" Industriegesellschaften verbreitete Bemühen, das Konsumvergnügen zu maximieren:

»Zeit kennt der Mensch in der modernen Gesellschaft häufig vor allem als ein unendlich knappes Gut, eine Sichtweise, die für das reibungslose Funktionieren eines Wirtschaftssystems, das auf dem Prinzip des ewig wachsenden Konsums beruht, sehr wesentlich und wichtig sein dürfte. Anthropologen wie Ökonomen haben sich mit dem der modernen Gesellschaft immanenten Paradoxon immer wieder herumgeschlagen — dem Paradoxon, daß die modernen, so immens viel produktiveren Technologien im Endeffekt dazu führen, daß die Menschen eher weniger als mehr Zeit haben (oder daß sie zumindest das Gefühl haben, sie hätten weniger Zeit). Aus Zeitmangel versuchen die einzelnen, ihr Konsumvergnügen dadurch zu komprimieren, daß sie verschiedene Dinge ... gleichzeitig konsumieren. [...] Wer den Cowboys zuguckt, wie sie die stahlharten Männer spielen, und dabei Pommes frites ist und Coca-Cola trinkt, einen Joint raucht und sein Mädchen auf dem Schoß hält, kann eine große Menge von Erfahrungen in einem kurzen Zeitraum unterbringen und damit sein Vergnügen maximieren. Er kann die Situation aber auch ganz anders erleben, je nachdem, welche Werte für ihn gelten. Indes, das wichtigste an alledem ist, daß Menschen, die in dieser Weise mehreren Vergnügen gleichzeitig nachgehen bzw. sie erleben, lernen, vor allem an den Konsum zu denken und nicht etwa an die Umstände, die sie dazu gebracht haben, just auf diese Art zu konsumieren, und dies in dem Gefühl, um anders zu verfahren hätten sie einfach "nicht genug Zeit".« (1985: 238)

In der Geschichte der Zuckerproduktion und –Konsumption wird nach Mintz historisch zum ersten Mal der für den Kapitalismus so entscheidende Zusammenhang zwischen »dem Willen zu arbeiten und dem Willen zu konsumieren« deutlich (Ibid: 94). Solange der Konsum stagnierte, und die Menschen gerade soviel arbeiteten, wie sie zur Aufrechterhaltung ihres Lebensstandards mußten, war eine expansive Ökonomie unmöglich. Um die Nachfrage entscheidend auszuweiten bedurfte es demnach der radikalen Veränderung von zwei Grundzügen des wirtschaftlichen Lebens: Es mußten erstens mehr Menschen in den Markt involviert werden — und zwar als Produzenten und gleichzeitig als Konsumenten von Waren —, zweitens mußte der Disposition entgegengewirkt werden, nur soviel zu konsumieren, "wie man seit jeher gewohnt war" und keinesfalls mehr zu arbeiten, als hierfür nötig. Offener Zwang

<sup>&</sup>lt;sup>254</sup> Jede Kultur ist ein komplexer Funktionszusammenhang, ein Set aufeinander bezogener Elemente, die sich wechselseitig bedingen bzw. perpetuieren. Auch der Kapitalismus »ist keine reine Rationalität. Er ist ... eine kulturelle Ordnung, die in einer bestimmten Form agiert.« (Sahlins 1976: 263)

ist zwar ein probates Mittel, Menschen zu Arbeit anzuhalten (und der Kapitalismus wurde tatsächlich einem Großteil der Menschen mit mehr oder weniger offener Gewalt aufgezwungen), <sup>255</sup> er kann laut Mintz aber nicht die Verfaßtheit des Menschen in der "Konsumgesellschaft" erklären, den Willen, mehr zu arbeiten, um mehr konsumieren zu können, der den meisten anderen Gesellschaften fremd ist, wo niemand auf den Gedanken käme, mehr und härter zu arbeiten, um sein Konsumvergnügen zu steigern. <sup>256</sup> — Soweit Sidney Mintz.

Die expansive kapitalistische Ökonomie bedarf unserer Bedürfnisse — diese scheinbar banale Tatsache wird allzuoft verkannt. 257 Und wenn ein großer Teil dieser Bedürfnisse nicht gegeben ist, worauf das ethnographische Material deutlich verweist, müssen sie erzeugt sein, gesellschaftlich hervorgebracht. Diese unstrittigen Feststellungen bedeuten allerdings nicht notwendig, daß auch ein logischer bzw. kausaler Zusammenhang zwischen Produktion, Distribution und Konsumption besteht, daß ein einfacher Transmissionsmechanismus das objektiv Beschreibbare (den ökonomischen Prozeß) mit dem subjektiv Empfundenen (unseren psychischen Dispositionen) verbindet. Wenn es einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Güter- und Bedürfnisproduktion gibt, dann ist diese "psychische Ökonomie" (A. Green) der kapitalistischen Gesellschaft Teil einer komplexen und vielgestaltigen Totalität — und gewiß nicht einfach zu beschreiben. Im Rahmen einer ersten Annäherung an das Phänomen kann man m.E. dennoch behaupten, daß die kapitalistische Ökonomie einen gewichtigen Teil jener Bedürfnisse erzeugt, welche sie dann (scheinbar) befriedigt, daß ihre Dynamik in einer dauerhaften und zwangsläufigen Nichtübereinstimmung von Bedürfnis und Befriedigung gründet — schließlich halten die Waren allzu oft nie, was sie versprechen, soviel wir uns auch von ihnen einverleiben. Ich will im folgenden einige Anhaltspunkte für diese These anführen, die sich aus der Differenz von Gabe und Ware und dem Zusammenhang von Tausch und Vergesellschaftung ergeben.

Wie ich bereits darlegte, ist die soziale Logik der Gabe mit derjenigen der Ware unvereinbar, stellen Warentausch und Gabentausch einander ausschließende Formen dar. Die idealtypische Differenz zwischen beiden ist diejenige zwischen einerseits einer temporären und antagonistischen und andererseits einer dauerhaften

<sup>&</sup>lt;sup>255</sup> Mintz gibt eine von Jan DeVries zitierte Quelle aus dem 18. Jahrhundert wider: »Bis zu einem gewissen Grade ... befördert der Mangel den Fleiß... Der Produzent (d.h. der Arbeiter), der von drei Tagen Arbeit leben kann, wird den Rest der Woche faul und betrunken sein... In den Grafschaften mit Fabrikationsbetrieben werden die Armen keine Minute länger arbeiten, als sie unbedingt müssen, um ihren Lebensunterhalt und ihre wöchentlichen Ausschweifungen finanzieren zu können.« (nach Ibid.: 196)

 $<sup>^{256}</sup>$  Und selbstverständlich liegen auch heute die Bedingungen, unter denen wir arbeiten, nur sehr begrenzt in unserem Ermessen.

 $<sup>^{257}</sup>$  Mintz' Buch ist einer der bis heute äußerst seltenen Versuche, die Ökonomie als (historische und systematische) Totalität aus Produktion, Distribution und Konsumtion zu beschreiben ohne vorschnell einem der Bereiche den Primat zuzugestehen.

und kooperativen sozialen Beziehung, in welche die gegebenen und empfangenen Dinge jeweils eingewoben sind. Im ersten Fall begegnen sich die Tauschenden als "Interessen", im zweiten als Personen. Während der Warenaustausch abstrakt vergesellschaftet, ist die Relationierung durch den Gabentausch (und das gilt für alle seine Ausprägungen) eine konkrete. Diese Gegenüberstellung von "abstrakt" bzw. "unpersönlich" und "konkret" bzw. "persönlich" führt einerseits zurück zu Marx' Analyse der der Wertbestimmung zugrundeliegenden Abstraktion und zum anderen zu seinen Konzepten der "Verdinglichung" und "Entfremdung", auf die ich im folgenden kurz bezug nehmen will.

"Entfremdung" heißt nach Marx einerseits: die Produkte menschlicher Tätigkeit erscheinen als etwas den Menschen Äußerliches, über das sie keine Macht besitzen und dem sie ausgeliefert sind. In diesem Sinne ist dem Arbeiter seine eigene Arbeit im kapitalistischen Produktionsprozeß entfremdet. Er verkauft dem Unternehmer lediglich seine Arbeitskraft und verfügt weder über Produktionsmittel noch die Produkte seiner Tätigkeit, die "vom Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt" werden. 259 Allein schon dies unterscheidet den kapitalistischen Tauschprozeß drastisch vom Gabentausch: Wie schon erwähnt, kann ein abhängig Beschäftigter mit seinen Arbeitsprodukten keine Tauschbeziehungen zu anderen eingehen, da er keine Verfügungsmacht über sie hat, er tauscht lediglich Arbeitskraft gegen Geld und Geld gegen Waren. Der Begriff "Entfremdung" verweist weiterhin auf Veräußerbarkeit bzw. den Zwang zur Veräußerung in einer arbeitsteilig organisierten Okonomie, wie schon der Begriff alienatio (der zugleich Entfremdung und Veräußerung meint) anzeigt. Indem ich Güter auf dem (anonymen) Warenmarkt veräußere, "entfremde" ich mich ihnen, eine quantitative Beziehung zwischen qualitativ unterschiedlichen Dingen tritt an Stelle einer Beziehung zwischen Personen mittels Dingen. »Es ist ... das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die ... Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.« (Marx 1890: 86). "Personifizierung" von Gütern in der "Gabenökonomie" vs. "Verdinglichung" bzw. "Objektivierung" der Güter in der Warenökonomie also. Während in ersterer die Gabe ein Teil der Person des Gebers ist (und bleibt), sind in der Warenökonomie die Personen Anhängsel der Waren, denen ein Eigenwert innezuwohnen scheint.

Wie Adam Smith schreibt: »Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen.« (1776: 17)

<sup>&</sup>lt;sup>259</sup> Die Arbeit »vergegenständlicht ... sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt. [...] Der Arbeiter selbst produziert ... den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eigenen Vergegenständlichungs– und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter. Diese beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion.« (Marx 1890: 596)

### KONKURRENZ UND DISTINKTION

Der gesellschaftliche "Wert" der Individuen ist im Kapitalismus weitgehend auf den quantifizierbaren Nutzen reduziert, den die Menschen im Austauschprozeß haben und der über die konsumierten Güter zum Ausdruck gebracht wird. Diese Güter sind so gut wie niemals neutrale, auf einen instrumentellen Zweck reduzierbare Gegenstände, sondern stets mit Bedeutung versehen (in unterschiedlichem Maße; der Laib Brot ist nicht derart "überdeterminiert" wie das Automobil); wir konsumieren (besitzen und gebrauchen) nicht die Dinge an sich, sondern die ihnen gesellschaftlich zugeeigneten Attribute. Die Waren sind, wie Marx schrieb, der von uns angebetete "Fetisch", mit "übersinnlichen" Eigenschaften ausgestattete Dinge. <sup>260</sup>

Diese Eigenschaften, welche ihnen qua Konvention innewohnen und die sie transportieren, geben einigen Aufschluß über ihre Wirkungsmacht. Als Prestigegüter oder Markenartikel verheißen sie "Identität", soziale Distinktion, Unterscheidbarkeit in einer Welt, in welcher die Menschen offenbar zunehmend ununterscheidbar werden (oder glauben, es zu werden). "Identität" — was immer auch das sei — wird in der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer vermeintlichen, jedenfalls aber schmerzlich empfundenen Abwesenheit hypostasiert. In dem Maße, wie die Identifikation mit der Familie, dem Wohnort, den Produkten der eigenen Arbeit, der Arbeit selbst, schwieriger wird (der Beruf z.B. als lebenslange "Berufung" scheint mehr und mehr durch temporäre Beschäftigungsverhältnisse ersetzt zu werden), wird unser Leben auch zur Summe der Waren, die wir besitzen, konsumieren, mit denen wir uns bezeichnen. Letztlich geht es beim Konsum tatsächlich häufig nur noch um Differenzen, darum sich von anderen zu unterscheiden und darüber einen sozialen Ort bestimmen zu können.

Ich bin, was ich konsumiere, und ich konsumiere, was ich bin — das Leben in unserer Gesellschaft erscheint aus dieser Perspektive auch als universeller Prestigewettstreit, den wir mittels der in unserem Besitz befindlichen und mehr oder weniger offen zurschaugestellten Waren führen (hierzu gehört auch der Wert unserer Ware Arbeitskraft). Das unterschiedet uns auf den ersten Blick nicht grundsätzlich von denjenigen Gesellschaften, mit denen ich mich im vorigen Kapitel befaßte. Die sog. Hopewell-Kultur Nordamerikas ist ein Beispiel für einen "archaischen" Austausch,

<sup>&</sup>lt;sup>260</sup> Das Geheimnisvolle der Warenform besteht für Marx »darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt. Daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.« (Ibid.: 86) Der von Marx im Kapital beschriebene (und angeprangerte) "Fetischmus" läßt nicht nur soziale Beziehungen als Beziehungen zwischen Dingen, d.h. Waren, und damit auch Werten erscheinen; der gesellschaftliche Ursprung des Warenwerts ist darüber hinaus verschleiert.

<sup>&</sup>lt;sup>261</sup> Darum geht es den "Wilden" zwar auch, Lévi-Stauss' berühmtes Buch über das "Wilde Denken" (1958b) dreht sich primär um diesen Punkt, die Distinktionslogik ist aber eine grundlegend andere.

bei dem es nicht um den Erwerb notwendiger Dinge von "Verwandten", sondern begehrter Dinge, nämlich Luxusgüter, von "Fremden" ging.

Der Aufschwung des Handels im östlichen Waldland Nordamerikas steht im engen Zusammenhang mit dem Aufstieg der Hopewell-Zentren im Süden der heutigen U.S. Bundesstaaten Ohio und Illinois, die um die Zeitenwende herum blühten. »Der "gemeinsame Markt" des Hopewell-Systems erstreckte sich, einschließlich randständiger Zonen, vom äußersten Südosten bis nach Kanada. [...] Gediegenes Kupfer stammte aus der Gegend um den Lake Superior, ebenso Silber, nach dem auch in Cobalt in Ohio geschürft wurde. Muskovit, Prismenquarze und Chlorit kamen aus den südlichen Appalachen. Kronen- und Flechtschnecken erwarb man an der Ostküste Floridas, die kleineren Rand- und Olivenschnecken an der Golfküste.« (Fagan 1991: 374) Bleiglanzkristalle kamen aus dem nordwestlichen Illinois oder aus Missouri, Feuersteinknollen aus Illinois oder Indiana; Obsidian stammte aus den Rocky Mountains, Chalcedon aus North Dakota und Manitoba. Diese Rohstoffe wurden nach Fagan von in Handels- und Handwerkszentren ansässigen Menschen zu Schmuckstücken oder Sakralobjekten verarbeitet, die dann bis an den Golf von Mexiko, nach Iowa und Missouri gelangten (Ibid.: 375). Ein in der Tat beeindruckender Fall von "Steinzeit-Ökonomie", in der Luxusgegenstände gehandelt wurden, die den Bedarf einer aus der Masse der Bevölkerung herausgehobenen Schicht nach sozialer Distinktion befriedigt haben dürften. 262 Konsumption ist in dieser Hinsicht keine Privatsache "autonomer" Individuen sondern eine eminent soziale Angelegenheit. 263

Der prestigeträchtige Konsum von "Luxusgütern" bzw. deren Zurschaustellung zielt in erster Linie darauf ab, sich von anderen zu unterscheiden oder sich vor ihnen auszuzeichnen. A. Appadurai liefert eine diesbezüglich recht instruktive Definition. Für ihn sind Luxusgüter »Güter, deren vorrangige Nutzung rhetorisch und sozial ist, Güter die einfach inkarnierte Zeichen sind. Die Notwendigkeit auf welche sie antworten ist grundlegend politisch.« (1986a: 38) Folgende Attribute zeichnen demnach das Luxusgut aus:

»(1) Beschränkung, entweder durch Preis oder Gesetz, auf Eliten; (2) komplizierte Beschaffung, welche eine Funktion wirklicher "Knappheit" sein kann oder auch nicht; (3) semiotische Ausdruckskraft; das heißt die Fähigkeit, einigermaßen komplexe soziale Nachrichten auszusenden ...; (4) spezielles Wissen als Vorbedingung für ihre "angemessene" Konsumption ...; (5) eine hoher Grad der Bindung ihrer Konsumption an Körper, Person und Persönlichkeit.« (Ibid.)

<sup>&</sup>lt;sup>262</sup> Die Existenz einer solchen Schicht bedarf eines erwirtschafteten Surplus, den sie sich (auf welche Weise auch immer) aneignen aber nicht investieren konnte. Die Hopewell-Interaktionssphäre war schließlich nur ein historisches Zwischenspiel und kein Meilenstein auf dem Weg zu weiterer "Entwicklung" von Austausch und Arbeitsteilung, um 400 n.u.Z. vollzog sich ein flächendeckender Niedergang, über dessen Ursachen die Experten streiten (vgl. Ibid. 384f.)

<sup>&</sup>lt;sup>263</sup> »Nach Veblen wurde demonstrativer Konsum als Basis sozialer Distinktion mit dem Aufstieg der Städte wichtiger als demonstrativer Müßiggang. Dem ist so, weil Konsumgüter für die große Zahl von Menschen leichter sichtbar sind, zu denen ein Individuum im städtischen Leben nur flüchtige und oberflächliche Kontakte hat.« (Cheal 1988: 112)

Die Waren, die wir erwerben, weisen offenbar in immer stärkerem Maße Eigenschaften des "Luxusgutes" auf. <sup>264</sup> Sie sind zum Teil tatsächlich überflüssig, zum Teil hochgradig symbolisch überfrachtet — letzteres gilt nicht nur für beinahe jeden Markenartikel, sondern auch (oder gerade) für den Bereich von Kunst, Musik, Literatur; ganz allgemein "guten Geschmack".

Auch "kulturelle" Güter sind Konsumartikel, und als solche prinzipiell der gleichen Distinktionslogik unterworfen wie die profaneren Dinge, von denen bislang die Rede war.

»Die höhere Befriedigung, die Gebrauch und Betrachtung teurer und angeblich schöner Dinge verschaffen, ist im allgemeinen nichts anderes als die Befriedigung unserer Vorliebe für das Kostspielige, dem wir die Maske der Schönheit umhängen. Unsere Liebe zu derartigen Artikeln ist im Grunde eine Liebe zur Überlegenheit und Ehre, die ihnen anhaften, und keineswegs ein Ausdruck der unvoreingenommenen Bewunderung des Schönen. Die sich hier ausdrückende Forderung nach demonstrativer Verschwendung ist uns im allgemeinen nicht bewußt, doch beherrscht sie nichtsdestoweniger unseren Geschmack, und zwar in Gestalt einer einschränkenden Norm, die unseren Schönheitssinn in selektiver Weise prägt und stützt und unser Unterscheidungsvermögen im Hinblick darauf beeinflußt, was legitimerweise schön und was häßlich genannt werden muß.« (Veblen 1899: 130)

Die folgende Feststellung Bourdieus macht nochmals deutlich, worum es geht: »Geschmack klassifiziert — nicht zuletzt den, der die Klassifikation vornimmt. Die sozialen Subjekte, Klassifizierende, die sich durch ihre Klassifizierungen selbst klassifizieren, unterscheiden sich voneinander durch die Unterschiede, die sie zwischen schön und häßlich, fein und vulgär machen und in denen sich ihre Position in den objektiven Klassifizierungen ausdrückt oder verrät.« (Bourdieu 1979: 25)<sup>265</sup> Kunst und Kunstkonsum eignen sich — »ganz unabhängig vom Willen und Wissen der Beteiligten — glänzend … zur Erfüllung einer gesellschaftlichen Funktion der Legitimierung sozialer Unterschiede.« (Ibid.: 27) Was für den "guten Geschmack gilt, trifft schließlich auch auf die "guten Manieren" zu:

»Dem "freimütigen", ungezwungenen Essen der "einfachen Leute" setzt der Bourgeois sein Bemühen um formvollendetes Essen entgegen. "Formen" sind zunächst einmal geregelte Abläufe, die Warten, Zögern, Zurückhaltung beinhalten: vermieden werden muß der Eindruck, als stürze man sich auf die Speisen; man wartet ab, bis auch der letzte sich aufgetan hat und zu essen beginnt; man bedient sich diskret. Gegessen wird streng nach Speiseordnung, sie schreibt vor, was zusammen auf den Tisch gestellt werden darf, was auf keinen Fall: Braten und Fisch, Käse und Dessert. Keine Nachspeise, bevor nicht alles übrige — einschließlich des Salzstreuers — vom Tisch geräumt und die Krümel weggewischt sind. Dieses Verhalten, das Reglement in all seiner normativen Strenge bis in den Alltag hinein zu verlängern [ist] Ausdruck eines besonderen, nicht ablegbaren Habitus, dem Ordnungsverhalten, Haltung und Zurückhaltung konstitutiv ist, und ablegbar um so weniger, als das Verhältnis zu Essen und Trinken — primäres

 $<sup>^{264}</sup>$  Vgl. die von Karl-Heinz Kohls aufgestellte "Hierarchie der Gegenstände" (2003: 144f.)

<sup>&</sup>lt;sup>265</sup> Andere Gesellschaften haben mit dieser Logik ihre Probleme: Die »Sprache der symbolischen Konsumtion« ist bei den indischen Muria Gond trotz entstehender ökonomischer Ungleichheit noch nicht entwickelt — was zu dem paradoxen Ergebnis führt, daß die Reichen immer reicher werden, weil sie keine Möglichkeit haben, in einem sozial anerkannten Rahmen zu konsumieren: »Die Reichen sind verpflichtet zu konsumieren, als ob sie arm wären.« (Gell 1986: 111)

Bedürfnis und primäres Vergnügen schlechthin — nur eine Dimension des bürgerlichen Verhältnisses zur Sozialwelt generell ausmacht: Die Opposition zwischen unmittelbar und aufgeschoben, leicht und schwer.« (Ibid.: 316)

Ungleichwertige Güter signalisieren die Ungleichwertigkeit ihrer Besitzer. Liegt schon der unterschiedlichen Entlohnung verschiedener Arbeitstätigkeiten (wie im 4. Kapitel angedeutet) die Vorstellung der Ungleichwertigkeit der Arbeiten zugrunde, kommt dies wiederum in den mehr oder weniger prestigeträchtigen Gütern zum Ausdruck, welche man sich für die unterschiedliche Entlohnung anschaffen kann — ich konsumiere, was ich (wert) bin.

Aber auch wenn die Häuptlinge oder Bigmen der Hopewell-Kultur scheinbar aus dem gleichen Grund konsumierten wie wir: um sich hervorzuheben, sich zu unterscheiden, jemand zu sein (und kein Niemand); so täuschen doch die Ähnlichkeiten über die gravierenden Differenzen hinweg. Was die bürgerliche Gesellschaft von den Bigman-Ökonomien Melanesiens unterscheidet, ist vor allem auch die Tatsache, daß bei uns hoher sozialer Status mitnichten mit der Verpflichtung zur Großzügigkeit verbunden ist. Mit Ausnahme demonstrativer Wohltätigkeit, die heute von eher untergeordneter Bedeutung sein dürfte, wird Reichtum zurschaugestellt oder investiert, aber nicht weggegeben. <sup>266</sup> Zudem ist der Prestigewettstreit in den westlichen Industriegesellschaften ein universeller, der in der expansiven Ökonomie einer spezifischen Dynamik folgt. Das, was gestern noch den Vornehmen vom gemeinen Volk unterschied, taugt schon heute nicht mehr zur Distinktion, weil es bei C&A oder ALDI im Angebot ist. <sup>267</sup>

Derjenige, mit dem ich mich im Prestigewettstreit befinde, ist darüber hinaus nicht, wie in anderen Kulturen, ein konkreter, sondern ein im Zweifelsfall höchst abstrakter anderer. Und der Satz: "ich konsumiere, was ich bin", verweist auf eine Bedürftigkeit, die weit über das Streben nach Prestige, welche nur eine ihrer Spielarten ist, hinausgeht. Es wäre völlig verfehlt, den Kapitalismus in einem humanspezifischen Streben nach Prestige fundieren zu wollen. Ähnliche kulturelle Formen können nicht aus ihrem Gesamtkontext herausgelöst werden.

Mit Entstehung des Marktes formierte sich auch der moderne Staat, der für die öffentliche "Wohlfahrt" zuständig ist; wirtschaftliche und administrative Tätigkeiten wurden entkoppelt.

<sup>&</sup>lt;sup>267</sup> »Prestige ist ... präsent als Handlungsmotivation bei Reziprozität außerhalb der Marktsphäre genauso wie in der Dopplung von marktökonomisch formalisiertem Handeln ... Darüber hinaus sehe ich jedoch einen epochalen Umbruch durch die *innerökonomische Erzeugung von Prestige* durch die Welt der Waren selbst. Gewiß, Waren als Prestigegüter gab und gibt es in allen [Ökonomien]; oft waren sie (neben Suchtmitteln) die ersten Waren überhaupt. Aber in der Industriegesellschaft wurde aus dem durch die Ware vermittelten Prestige ein Motor ökonomischer Veränderung. Durch den Erwerb von Waren erwirbt man Prestige und Identitätsmerkmale. Der massenhafte Erwerb der gleichen Ware entwertet inflationär das mit ihm verbundene Prestige. Man kann es nur durch Sich-Absetzen wieder erringen, durch Kauf neuer, noch seltener Waren. Diese werden dann ebenfalls verstärkt nachgefragt, verstärkt erzeugt, dadurch als Transporteure von Prestige wieder entwertet; das nennen wir Mode. [...] Ein sich selbst entwertendes und zugleich selbstverstärkendes Wachstum ergreift die gesamte Warenökonomie.« (Elwert 1991: 174)

Ebensowenig, wie die Geschichte umkehrbar ist, folgt sie Gesetzen. Kein notwendiger Weg führt von den Merit-Ökonomien Melanesiens zu uns; unsere Geschichte ist unsere Geschichte, einzigartig und unwiderruflich. Der expandierende Kapitalismus schafft seine eigenen Existenzbedingungen und die Anthropologie, derer er bedarf. Er produziert nicht nur Waren und Bedeutungen, er produziert auch Bedürfnisse; Konsumenten. Die Menschen, ihres sozialen Ortes beraubt, eignen sich die realen oder kulturell phantasierten Attribute der Waren (einschl. ihrer Arbeitskraft) an, denen sie doch notwendig immer fremd bleiben; unfähig, sich zu bezeichnen und ihren Ort zu bestimmen. Welch dramatischer Kontrast zum Universum der angeblichen "Wilden". In der Gabenökonomie entäußern sich die Menschen, aber sie entfremden sich nicht, hierin dürfte die alles entscheidende Differenz liegen. Wie Claude Lévi-Strauss schreibt, erscheinen aus Perspektive der westlichen Industriegesellschaft

»die sogenannten "primitiven" Gesellschaften ... als solche vor allem deshalb, weil sie von ihren Mitgliedern konzipiert wurden, um zu dauern. Ihre Öffnung nach außen ist sehr begrenzt ... Den Fremden, sogar wenn er ein naher Nachbar ist, hält man für schmutzig und roh; oft wird ihm sogar die Eigenschaft Mensch abgesprochen. Doch umgekehrt ist die innere soziale Struktur enger gesponnen und reicher verziert als in komplexen Zivilisationen. Nichts wird hier dem Zufall überlassen, und das doppelte Prinzip, daß jedes Ding einen Platz haben und jedes Ding an seinem Platz sein muß, durchdringt das gesamte moralische und soziale Leben. Es erklärt auch, warum Gesellschaften mit einem sehr niedrigen ökonomischen Niveau oft ein Gefühl des Wohlbefindens und der Fülle empfinden und daß jede von ihnen meint, ihren Mitgliedern das Leben bieten zu können, das einzig sich lohnt, gelebt zu werden.« (Lévi-Strauss 1961: 361f.)

Auch wenn das vorstehende Zitat gewiß zu sehr pauschaliert und idealisiert, dürfte die Kontrastierung dennoch den Kern des Problems treffen. Denn den "Platz in der Welt" und jenes daran geknüpfte "Leben, das einzig lohnt gelebt zu werden", genau dies vermag die "fortgeschrittene" Gesellschaft ihren Mitgliedern scheinbar immer weniger zu bieten.

### "GEMEINSCHAFT" UND GESELLSCHAFT

Man muß nicht besonders scharfsinnig sein, um zu erkennen, daß diese Entwicklung zwangsläufig zu Rekonstruktionsversuchen führen muß, die sich nicht allein im Konsum, d.h. der Aneignung der von den Waren transportierten Attribute manifestieren, sondern auch in der Sehnsucht nach verbindlichen und dauerhaften Beziehungen, nach "Gemeinschaft", Sicherheit und Intimität.

Auch auf die Gefahr hin, daß man mir unzulässige Vereinfachung vorwirft, will ich es bei diesen Ausführungen belassen. (Zum Verlust des sozialen Ortes der Identität siehe auch Söder-Mahlmann 1992, insbesondere Kapitel 6.)

Dieser Satz gilt für jede Form des Tauschs, bei dem der Primat der sozialen Beziehung zwischen Personen und nicht der Äquivalenzbeziehung zwischen Dingen zukommt, also auch für "primitive Handelsbeziehungen".

Aber noch ist das Vergangene nicht gänzlich vergangen und das Fremde nicht völlig fremd:

»Ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin steht noch immer in der Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe. Zum Glück ist noch nicht alles in Begriffen des Kaufs und Verkaufs kodifiziert. Die Dinge haben neben ihrem materiellen auch einen Gefühlswert. Unsere Moral ist nicht ausschließlich eine kommerzielle. Noch immer gibt es bei uns Leute und Klassen, die an vergangenen Sitten festhalten, und wir alle beugen uns diesen Sitten bei besonderen Anlässen und zu bestimmten Zeiten des Jahres. Die nicht erwiderte Gabe erniedrigt auch heute noch denjenigen, der sie angenommen hat, vor allem, wenn er sie ohne den Gedanken an eine Erwiderung annimmt.« (Mauss 1925: 157)

Zwischen Ware und Gabe besteht ein Verhältnis wechselseitiger Ausschließung; Freundschaft und Geschäft vertragen sich in modernen kapitalistischen Gesellschaften nicht. Die an die jeweiligen Formen des Tauschs gebundenen Typen sozialer Beziehung sind inkompatibel, und eine deutliche Trennlinie zwischen "persönlichen" und "ökonomischen" Beziehungen scheint aus diesem Grund in all jenen Gesellschaften zu existieren, in welchen Marktbeziehungen die Ökonomie entweder dominieren oder diese Dominanz sich anbahnt. Daß das Geld die Ordnung des Gemeinwesens und des Charakters verderbe, ist eine Auffassung, die sich regelmäßig in jenen Gesellschaften findet, in denen sich die "Geldwirtschaft" erst noch durchsetzt. (Müller 1977: 25) 272 So insistierte bereits Aristoteles darauf,

»daß der Austausch zwischen freien Menschen auf Gegenseitigkeit (antipeponthôs) beruhen muß, die den Gefühlen wechselseitiger Freundschaft (philia) entspricht, die in einer politischen Gemeinschaft (koinônia) oder in anderen freiwilligen Vereinigungen herrschen müssen. Die "ehrliche Gegenseitigkeit" schafft daher Äquivalenzen zwischen der Arbeit des Architekten und der des Schusters, die nichts mit den "Preisen" zu tun haben, die sich auf einem "freien Markt" bilden würden. [...] Was Aristoteles verurteilt, ist nicht die Existenz des Handels oder des Geldes, sondern die Existenz eines Handels um des Handels willen und das Streben nach finanziellem Gewinn "zu Lasten anderer".« (Godelier 1984: 202)

 $<sup>^{270}</sup>$  Zu diesen Aspekten von Mauss' Behandlung des Gabentauschs vgl. Maurice Godelier, "Das Rätsel der Gabe" (1996).

<sup>&</sup>lt;sup>271</sup> Für Polanyi (1957b) sind Marktbeziehungen *notwendig* sozial desintegrativ, weil die Menschen sich auf dem Markt lediglich als kontrahierende Interessen gegenübertreten. Obwohl der Markaustausch in der formalen Gleichheit der Partizipienten (und ihrer Freiheit, Produkte zu veräußern) gründet, ist er demzufolge aufgrund des antagonistischen Verhältnisses, in dem die Tauschenden zueinander stehen, Quelle ökonomischer Ungleichheit und damit sozialen Unfriedens *per se*.

<sup>&</sup>lt;sup>272</sup> Müller zitiert als Beleg u.a. Sophokles' "Antigone": »Denn unter allem, was Brauch ist unter den Menschen, erwuchs so schlimm nichts wie das Geld! Dieses zerstört selbst Städte, dieses treibt Männer von den Häusern, dies lehrt und es verkehrt den rechten Sinn der Menschen, üblem Tun sich zuzuwenden. Wie man zu allem fähig wird, zeigt es den Menschen und jede Art Gottlosigkeit zu wissen.« (nach Ibid.)

<sup>&</sup>lt;sup>273</sup> »Polanyi hat praktisch als erster gesehen, daß der Begriff der *krêmatistikê* in der Politik gleichzeitig *zwei Dinge* bezeichnete: zum eine die Kunst, eine häusliche (*oikos*) oder "ökonomische" Einheit zu verwalten, und zum anderen die Kunst, *chrêmata*, für die Existenz nützliche Dinge einschließlich des Geldes zu erwerben. Was Aristoteles verurteilt, ist nicht die *krêmatistikê* in ihrer ersten, generischen Bedeutung, sondern in ihrer zweiten, besonderen Bedeutung: die Kunst, Geld zu akkumulieren, und zwar über die Bedürfnisse für die Aufrechterhaltung des *oikos* und der *polis* hinaus in die *autarkeia*, d.h. in

Eine derartige Unterscheidung zwischen "persönlichen" Beziehungen innerhalb des Gemeinwesens auf der einen, und "unpersönlichen" Handelsbeziehungen mit Fremden von außerhalb auf der anderen Seite ist auch für das europäische Mittelalter charakteristisch. Dort galten Händler »von vornherein als verdächtig. [...] Sie säten Unfrieden.« (Duby 1969: 131) Dem Ideal der christlichen *communitas*, der Gemeinschaft der Gläubigen, die nach Erlösung und jenseitigem Heil, und nicht nach diesseitigem Wohlleben strebte, war das Profitdenken derjenigen, die Handel trieben und Geldgeschäfte tätigten, demnach fremd. <sup>274</sup>

»Gott ist es, der die Erde den Menschen gegeben hat, ihnen jenes irdische Leben zu ermöglichen, das auf das ewige Heil gerichtet ist. [...] Mönchische Enthaltsamkeit ist das Ideal, auf das die ganze Gesellschaft ihr Augenmerk richtet. Streben nach Reichtum heißt der Sünde des Geizes verfallen. Armut ist göttlichen Ursprungs und von der Vorsehung geboten. Aber es ziemt den Reichen, diese durch Wohltätigkeit zu lindern, nach dem Beispiel der Klöster. Daher soll der Überschuß ihrer Ernten geborgen werden zur unentgeltlichen Verteilung, wie auch die Abteien ihre Darlehen Bedürftigen ohne Zins gewährten.« (Pirenne 1933: 17)

In einer Epoche, in welcher der unveräußerliche Boden das "Fundament der Sozialordnung" darstellte, war der Zweck der Arbeit »nicht Bereicherung, sondern nur Beibehaltung jenes Zustandes, in dem man geboren worden ist, um also den Übergang vom irdischen ins ewige Leben zu erwarten.« (Ibid.) Die weltliche (gesellschaftliche resp. ökonomische) Ordnung begriff sich demnach als Widerspiegelung einer göttlichen Ordnung:

»Die politische Restauration der Karolinger verlieh der westlichen Wirtschaft noch einen weiteren entscheidenden Charakterzug. Die karolingischen Herrscher waren gesalbt. Ihr wichtigster Auftrag war, Gottes Volk in die ewige Seligkeit zu geleiten. In ihrer Vorstellung gab es keinerlei Unvereinbarkeit zwischen ihrer geistlichen Funktion und ihrem weltlichen Handeln. Das Geistliche führte das Weltliche auf die Wege der christlichen Moral. Unter Einfluß der Kirchenvertreter, die in ihrer Umgebung lebten, insbesondere der Mönche, die zur Zeit Ludwigs des Frommen an Bedeutung gewannen, legten die Herrscher Wert darauf, daß die wirtschaftlichen Aktivitäten sich nicht zum Störfaktor der gottgewollten Ordnung entwickelten. Unter Berufung auf die Anweisungen der Heiligen Schrift wollten sie die christliche Moral insbesondere für die Praktiken des Handels, den Umgang mit Geld, und alle Tauschaktionen, in denen der Geist der Barmherzigkeit verlorenzugehen drohte, geltend machen.« (1969: 140)

Da aber Spekulation und Wucher offenbar (zumindest als Handlungsoption) durchaus präsent waren, mußte dieser Moral mit expliziten Verboten Geltung verschafft werden. »So erließen die Herrscher in den Jahren, in denen schlechte Ernten oder

der Unterwerfung freier Menschen oder der Stadt unter einen Willen, der dem oikos oder der polis fremd ist.« (Ibid.) Die griechische Ökonomie zur Zeit des Aristoteles war demnach noch nicht voll "entwickelt", eines ihrer charakteristischen "archaischen" Merkmale ist z.B. die Unveräußerlichkeit des Bodens, der als Basis der landwirtschaftlichen Produktion dem Markt noch kaum unterworfen war. "Händler und Fremde" konnten ihn gegen Geld nicht erwerben.

<sup>&</sup>lt;sup>274</sup> Es handelt sich dabei aber um keine europäische Eigenart: »Das javanesische Wort für "Händler" bedeutet auch "Fremder", "Wanderer", "Vagabund". Beziehungen zwischen Händlern sind hochgradig spezifisch: geschäftliche Bande sind sorgfältig von sozialen Banden im allgemeinen geschieden. Freundschaft, Nachbarschaft und sogar Verwandtschaft sind eine Sache; Handel ist eine andere.« (Geertz 1962: 376)

Hungersnöte ihre Aufmerksamkeit auf Unregelmäßigkeiten im Warenhandel legten, Vorschriften und Verbote mit genauen Unterscheidungen zwischen dem Reinen und dem Unreinen, dem Gesetzlichen und dem Ungesetzlichen.« (Ibid.)<sup>275</sup> Duby zitiert in diesem Zusammenhang die folgende Vorschrift aus einem Kapitular von 806:

»All die, die zur Zeit der Kornernte Korn und zur Zeit der Weinlese Wein kaufen, und dies nicht aus Notwendigkeit, sondern mit dem Hintergedanken der Bereicherung — indem sie beispielsweise einen Malter für zwei Denare kaufen und ihn aufbewahren, bis sie ihn für vier, sechs oder gar noch mehr Denare wieder verkaufen können —, machen sich eines Vergehens schuldig, das wir als unredlichen Gewinn bezeichnen. Wenn sie dagegen aus Notwendigkeit entweder für ihren eigenen Verbrauch oder zur Weitergabe an andere kaufen, bezeichnen wir dies als negocium.« (Ibid.: 140f.)

Umverteilung und Mildtätigkeit entsprachen dem Selbstverständnis der Feudalordnung, nicht Handel um der Bereicherung willen. Die einzige Rechtfertigung für Kauf und Verkauf war demnach die "Notwendigkeit":

»Die Moral, die den karolingischen Vorschriften zugrunde liegt, stützt sich insofern auf die biblische Lehre, als diese ihr erlaubt, die Gedanken der Eigenversorgung und der Schenkung im Wirtschaftssystem zu vertreten. Sie duldet den Handel nur zum Zweck des Ausgleichs von gelegentlichen Defiziten in der hauswirtschaftlichen Produktion. Moralisch gesehen ist der Handel ein außerordentlicher, fast sogar ungewöhnlicher Vorgang, und die, die ihn betreiben, dürfen im Prinzip keinen Gewinn daraus ziehen, der eine gerechte Entschädigung für ihre Mühen übersteigt. [...] Nach der Ordnung, die der Herrscher zu verteidigen hatte, gab es nur zwei Formen, zu rechtmäßigem Reichtum zu gelangen: entweder durch das Erbe der Vorfahren oder durch die Freigiebigkeit eines Schutzherren. Reichtum war ein Geschenk, nicht etwa das Ergebnis irgendeiner Spekulation. Der Ausdruck "beneficium" bedeutete übrigens im Vokabular nichts anderes als eine mildtätige Handlung. [...] Jedermann, gleichgültig, welchen Status er innerhalb der Besitzhierarchie innehatte, war von Zeit zu Zeit gezwungen, Anleihen zu machen, um seine Pflichten erfüllen zu können. Die christliche Moral indes verlangte, daß jeder seinem Nächsten uneigennützig half. Unter Berufung auf einen Abschnitt im zweiten Buch Moses' erklärt das Kapitular von 806: "Leihen heißt, daß man etwas zur Verfügung stellt; das Leihen ist rechtmäßig, wenn man nur das zurückverlangt, was man zur Verfügung gestellt hat." Wucher wird folgendermaßen definiert: "Wenn man mehr zurückverlangt, als man gegeben hat; wenn man beispielsweise zehn solidi gegeben hat und mehr zurückverlangt; oder wenn man einen Malter Weizen gegeben hat und zwei dafür haben will." Der Wucher wird verurteilt — zweifellos mit ebenso wenig Erfolg wie der Export von getauften Sklaven. Zumindest das Prinzip war klargestellt, und zwar in ehrwürdigen Texten, die nicht so leicht in Vergessenheit geraten konnten.« (Ibid.: 141ff.)

Es scheint so, als habe die Christenheit versucht, sich der Geschichte zu widersetzen. Dieser Versuch war aber von vornherein zum Scheitern verurteilt — weil die mittelalterliche Gesellschaft keine Ansammlung mehr oder weniger isolierter archaischer Gemeinwesen war, sondern Erbe des weströmischen Reiches. Ein Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der im Laufe der Jahrhunderte zunehmend an Bedeutung gewann, wurde lediglich (im reinsten Wortsinn) marginalisiert.

 $<sup>^{275}</sup>$  Die karolingische Geldreform erscheint bei Duby als ein weniger ökonomischer denn politisch/religiöser Akt: »Die göttliche Ordnung, als deren Vertreter der Herrscher sich verstand, verlangte ... ein einheitliches Maß [der Münzen].« (Ibid.: 128)

Wer Geld— und Bankgeschäfte tätigen wollte, mußte der christlichen Gemeinschaft fremd sein. Also befaßten sich Juden mit jenen unmoralischen, ungerechten, unheiligen, unreinen aber offenbar dringend notwendigen Transaktionen: 276 »Im frühen Mittelalter waren die Juden im großen und ganzen die einzigen gewesen, die Edelmetalle und Münzgeld akkumuliert hatten, um beides an die Christen zu verleihen. Die kirchliche Verurteilung des Wuchers betraf sie nicht. So begünstigte der Erfolg der christlichen Wirtschaftsmoral ihre Spezialisierung auf das Kreditwesen.« (Ibid.: 302) Die Scheidung zwischen "moralischen" Beziehungen innerhalb des Gemeinwesens und utilitaristischen Beziehungen zu Personen von außerhalb zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte. Bei dem deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies manifestiert sie sich in dem antithetischen Begriffspaar "Gemeinschaft" und "Gesellschaft".

Für Tönnies ist die Entwicklung der europäischen Gesellschaft durch einen Übergang von vormodernen Gemeinschafts— zu modernen Gesellschaftsbeziehungen gekennzeichnet, er verwendet die begriffliche Opposition als typologische, um die Auflösung traditionaler Beziehungen zugunsten neuer Bindungen zu fassen. In seiner Lesart sind die sozialen Beziehungen innerhalb der "Gemeinschaft" durch persönliche Intimität, emotionale Tiefe, moralische Verpflichtung und zeitliche Dauer charakterisiert; innerhalb der "Gesellschaft" hingegen durch Individualismus und unpersönliche Formalität, sie entspringen hier individuellem Kalkül und Eigeninteresse, nicht Tradition und moralischen Werten, wie dies in der Gemeinschaft der Fall ist.

»Die Theorie der Gesellschaft konstruiert einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind, und während dort verbunden bleiben trotz aller Trennungen, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten. Folglich finden hier keine Tätigkeiten statt, welche aus einer a priori und notwendigerweise vorhandenen Einheit abgeleitet werden können, welche daher auch insofern, als sie durch das Individuum geschehen, den Wollen und Geist dieser Einheit in ihm ausdrücken, mithin so sehr *für* die mit ihm Verbundenen als für es selbst erfolgen. Sondern hier ist ein jeder für sich allein, und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen. Die Gebiete ihrer Tätigkeit und ihrer Macht sind mit Schärfe gegeneinander abgegrenzt [...] Solche negative Haltung ist das normale und immer zugrundeliegende Verhältnis dieser Macht-Subjekte gegeneinander, und bezeichnet die Gesellschaft im Zustand der Ruhe. Keiner wird für den anderen etwas tun und leisten, keiner dem anderen etwas gönnen und geben wollen, es sei den um einer Gegenleistung ... willen, welche er seinem Gegebenen wenigstens gleich erachtet.« (Tönnies 1889: 34)

Die so skizzierte Differenz zwischen "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" korrespondiert ganz offensichtlich mit derjenigen von Gaben— und Warentausch. Diejenigen unserer Tauschakte, die der Logik des Gabentauschs folgen, können demzufolge als Teil einer "gemeinschaftlichen" Praxis begriffen werden, ihr primäres Ziel ist der Aufbau oder die Bekräftigung dauerhafter "persönlicher" Beziehungen zu anderen und nicht der Profit (auf Kosten anderer).

 $<sup>^{276}</sup>$  Zur sukzessiven Aufhebung des "Wucherverbots" für Christen im Spätmittelalter vgl. z.B. Spufford 2002: 33f.

Die Gegenwart des Gabentauschs in der Warenökonomie manifestiert sich in einer Vielzahl von Praktiken, die vom Austausch von Geschenken und Einladungen über wechselseitige Hilfeleistungen unter Freunden und Nachbarn bis hin zu komplexen Netzwerken wechselseitiger Unterstützung reichen. <sup>277</sup> Ich will diese Beispiele nicht näher ausführen, die Leserinnen und Leser sollten diesbezüglich umstandslos ihre Alltagserfahrung befragen können. <sup>278</sup> Viel bedeutsamer erscheint mir die Frage, inwieweit sich derartige Transaktionen in unserer Gesellschaft von ganz ähnlichen in anderen Kulturen unterscheiden. Für Lévi-Strauss ist der Daseinszweck der Gabe so fundamental, »daß eine Veränderung ihrer Wirkungsweisen weder möglich noch notwendig ist.« (1967: 121) Man sollte diese Feststellung aber durchaus mit einem Fragezeichen versehen. Das Bedürfnis nach Gemeinschaftsbeziehungen war für Tönnies ein charakteristisches Merkmal der Moderne, deren seelenlosen Kalkül die Menschen zu entrinnen suchen.

Die "persönlichen" Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft gewinnen demnach in dem Maße an (affektiver) Bedeutung, wie die Menschen genötigt sind, sich den Anforderungen eines anonymen Marktes anzupassen. Signifikant für Geschenkaustausch und nachbarschaftliche oder freundschaftliche Hilfeleistungen (als "gemeinschaftliche" Praktiken) ist folglich ihr Kontrast zu Markttransaktionen. Wie in den "vorkapitalistischen" Gesellschaften besteht auch in der unseren ein spezifisches Spannungsverhältnis zwischen "persönlichen" und "ökonomischen" Beziehungen ("Gemeinschaft" und "Gesellschaft" eben), welches in "primitiven" Kulturen, denen Märkte und Geld fremd sind, wahrscheinlich so nicht aufzufinden ist.

Dieser Sachverhalt kommt auch in einer neueren Studie zum Geschenkaustausch in modernen Industriegesellschaften beispielhaft zum Ausdruck. David Cheal unterscheidet hier zwischen "moralischer" und "politischer Ökonomie"; zwei Bereichen, die in einem Verhältnis der wechselseitigen Ausschließung stehen — wiewohl die letztere die spezifische Ausprägung der ersteren zumindest zum Teil bedingt. Cheal schreibt:

»Innerhalb einer moralischen Ökonomie ist die soziale Bedeutung von Individuen durch ihre Verpflichtungen gegenüber anderen, zu denen sie andauernde Beziehungen unterhalten, bestimmt. Die expansive Reproduktion dieser Beziehungen bildet das Herzstück der Gabenökonomie, ebenso wie die expansive Reproduktion des Finanzkapitals das Herzstück der Marktökonomie bildet. Zwischen diesen beiden Prinzipien besteht ein fundamentaler Widerspruch, weshalb jeder Versuch, sie in der gleichen sozialen Institution zu kombinieren unweigerlich in Mißklang und Konflikt endet. Denn wenn Menschen ihre Eigeninteressen durch ökonomischen

 $<sup>^{277}</sup>$  Etliche Beispiele für von Kauf und Verkauf abweichende Tauschpraktiken in unserer Gesellschaft finden sich in Finkeldey 1999.

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup> Der Versuch, dem Gabentausch auch in unserer heutigen Gesellschaft nachzuspüren, ist im übrigen nicht neu und vielleicht nicht einmal sonderlich originell. So schreibt Claude Lévi-Strauss: In unserer modernen Gesellschaft ist die Gabe als »eine primitive Form des Austauschs [...] zugunsten des Tauschs verschwunden, abgesehen von einigen Überlebseln wie Einladungen, Feste und Geschenke ...« (1967: 119) Gewisse Güter von geringem Gebrauchswert, wie Blumen oder Geschenkartikel, scheinen in unserer Kultur behandelt zu werden, »als müßten sie eher in der Form gegenseitiger Geschenke als in der des individuellen Kaufs und Konsums erworben werden.« (Ibid.: 112)

Tausch zu erreichen suchen, werden die am wenigsten profitablen sozialen Beziehungen abgebrochen und durch profitablere ersetzt.« (Cheal 1988:40)

Bestimmte Formen sozialer Beziehungen konfligieren mit den Verhaltensimperativen des Marktes; wir können und wollen auf diese Beziehungen aber nicht verzichten, und bahnen sie deshalb über einen bestimmten Transaktionstypus, den Geschenkaustausch (bzw. den Austausch von Hilfeleistungen), an. Die so konstituierten "moralischen" Ökonomien ähneln nach Cheal in gewisser Hinsicht den "primitiven"; sie sind

"kleine Welten" »persönlicher Beziehungen, die den emotionalen Kern der sozialen Erfahrung jedes Individuums ausmachen. In jeder Gesellschaft leben Individuen ihr Leben innerhalb kleiner Welten der einen oder anderen Art. In primitiven Gesellschaften hauptsächlich, weil diese Gesellschaften klein waren. In modernen Gesellschaften ist dies so, weil die meisten Menschen es bevorzugen, intime Lebenswelten zu bewohnen.« (Ibid.: 15)

Die modernen Gabenökonomien bestehen »zuallererst aus einem Set normativer Verpflichtungen, anderen Hilfeleistungen zu gewähren, damit diese ihre Vorhaben ausführen können« (Ibid.: 16). Ihre praktischen, "ökonomischen" Aspekte sind für Cheal aber zweitrangig, primäres Ziel des Geschenkaustauschs ist für ihn »das Bemühen, Gefühle der Solidarität als Basis sozialer Interaktion zu institutionalisieren.« (Ibid.: 39)<sup>280</sup> — "Gefühle", die innerhalb der Marktökonomie keinen Ort haben. Es ist in unserer Gesellschaft nicht selbstverständlich und auch nicht grundsätzlich geboten, sich freundschaftlich zu verhalten, großzügig und hilfsbereit zu sein. Eine Verletzung der Normen der "moralischen Ökonomie" löst folglich heftige Reaktionen aus. Cheal spricht von einem »Gefühl des Verrats, welches der Zusammenbruch einer moralischen Ökonomie hervorruft (in Familien ebenso wie in Gemeinschaften).« (Ibid.: 16)<sup>281</sup>

Gabentausch und Geschenkaustausch ähneln sich also durchaus, sie folgen den gleichen Regeln (Geben—Nehmen—Erwidern), beide können einem ökonomischen Zweck dienen (müssen es aber nicht notwendig), Geschenk wie Gabe werden zu gewissen rituellen Anlässen überreicht, bestimmte "Klassen" von Geschenken sind zudem quasi-obligatorisch (wie z.B. Geburtstags-, Weihnachts- und Hochzeitsgeschenke an die nächsten Verwandten). Der "Geist der Gabe" ist uns keines-

<sup>279</sup> Cheals Ansatz geht auf Durkheim zurück: »Es ist Durkheims Konzeptualisierung der sozialen Ordnung, welche die Sachverhalte liefert, die zu untersuchen sind. Vor allen Dingen ist die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen moralischer Ökonomie und politischer Ökonomie geformt auf Grundlage aktueller Diskussionen von Durkheims Idealtypen der mechanischen und organischen Solidarität als koexistierende Formen sozialen Handelns.« (Ibid.: 185, Anm.)

<sup>&</sup>lt;sup>280</sup> Cheal lenkt, Goffman folgend, seinen Blick insbesondere auf jene ritualisierten Ereignisse (insbesondere Hochzeitsfeiern), an denen Gaben (Geschenke) getauscht werden; »*Riten* die den sozialen Wert zum Ausdruck bringen, der einem sozialen Objekt beigemessen wird.« (Ibid.: 23)

<sup>&</sup>lt;sup>281</sup> »In Massengesellschaften wird die Schwierigkeit, anderen zu vertrauen oder die Abwesenheit von Vertrauen häufig als akutes Problem erlebt. Die Reaktionen anderer sind häufig unvorhersehbar, weil ihre Motive unbekannt sind; deshalb sind die Ergebnisse langer Ketten von Transaktionen ungewiß. [...] In einer moralischen Ökonomie wird Vertrauen erzeugt von Menschen, die einen gemeinsamen way of life teilen.« (Ibid.: 15)

wegs völlig fremd. Aber es besteht auch eine entscheidende Differenz zwischen Geschenk— und Gabenökonomie, die von Cheals beständigem Rekurs auf die "Gefühle" der Tauschenden (als zentrales Element des Schenkens) markiert wird. In dieser Hinsicht sind die Ähnlichkeiten vor allem formaler Natur, die "moralische Ökonomie" konstituiert sich weniger in Anlehnung an die Gabenökonomie als in Abgrenzung zur Marktökonomie. Dergestalt gesellschaftlich völlig anders situiert als die Gabe, ist das Geschenk emotional überdeterminiert und allzu oft Teil eines regelrechten Kults des Schenkens und der Intimität. Und gerade weil sie affektiv "überhitzt", mit Bedeutungen und Erwartungen aufgeladen sind, mangelt es unseren "persönlichen" Beziehungen häufig gerade an jener Konstanz und Dauerhaftigkeit, nach der die Menschen streben.

Tönnies "Gemeinschaft" und Cheals "moralische Ökonomie" müssen vor dem Hintergrund von "Modernisierung", Auflösung überkommener Bindungen und drohendem sozialem Elend vor allem auch als Ausdruck einer Sehnsucht verstanden werden, Fremdheit und Entfremdung zu entrinnen, um erneut einen festen, unverrückbaren Ort im Schoße der Gefährten zu finden. 282 In diesem Sinne ist "Gemeinschaft" nicht gegeben, sondern von der "Gesellschaft" erzeugt, als Reflex auf die sozio-ökonomische Entwicklung der Industriegesellschaften, und von daher nur sehr begrenzt mit dem "primitiven" Gemeinwesen vergleichbar. Wenngleich das Konstrukt der "Gemeinschaft" in gewisser Hinsicht auf einen universellen und irreduziblen Typus sozialer Beziehung zurückgreift, ist es andererseits in seiner konkreten Ausprägung Teil eines größeren Ganzen, der "Gesellschaft" — nicht substantiell von dieser geschieden, sondern vielmehr weitgehend von ihr determiniert. Als Negation des Kaufens ist das Schenken häufig eine Pervertierung des Gebens. Insbesondere die Fiktion, ein Geschenk werde uneigennützig und ohne den Gedanken an eine Gegenleistung gegeben, ist der scharfen Trennung von persönlichen und ökonomischen Beziehungen in unserer Gesellschaft geschuldet. Diese Trennung existiert in anderen Gesellschaften so nicht. In Gestalt des "primitiven" Handelsguts kann die Gabe gleichzeitig Ausdruck der freundschaftlichen Verbundenheit wie des ökonomischen Interesses der Tauschenden sein — weil die Partner willens sind, sich nicht zu übervorteilen.

Wenn man also den Warenaustausch mittels des Gabentauschs kritisiert, darf man letzteren weder idealisieren noch die Gabe zum "Geschenk" stilisieren. Die Alternative zur Marktwirtschaft ist nicht die sentimental überfrachtete, vermeintlich "interesselose" Geschenkökonomie. Eine solche ist weder möglich, noch scheint sie mir

<sup>&</sup>lt;sup>282</sup> Weil sie so eng mit den Idealen von Gleichheit und Gerechtigkeit verbunden ist, eignet sich die Gemeinschaftsideologie beizeiten hervorragend zur politischen Ausschlachtung. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft kann letztendlich auch zum Terror der "Volksgemeinschaft" führen. Wobei die Ideologie der Gleichheit (unter "freien Brüdern" oder "Volksgemossen") *immer* auch zur Verschleierung dient. Normative Begriffe wie "Gleichheit", "Gegenseitigkeit", "Freiwilligkeit" usw., die eine Abwesenheit von Macht– und Herrschaftsstrukturen suggerieren, sind stets hochgradig verdächtig: der Rekurs auf sie kann allein dem Zweck dienen, eben diese Strukturen abzusichern.

erstrebenswert zu sein. Wie Marcel Mauss am Ende des *Essai sur le don* bemerkte, soll man sich »den Bürger nicht zu gut und zu subjektiv oder zu gefühllos und zu realistisch wünschen. Er sollte ein lebhaftes Bewußtsein seiner selbst besitzen, aber auch der anderen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit.« (1925: 163)

### ZWISCHENRESÜMEE

Die "primitiven" oder archaischen Ökonomien sind nicht "gehemmt" und defizient (zumindest nicht notwendig), sie unterscheiden sich vielmehr in zentralen Aspekten grundsätzlich von der "entwickelten" Marktwirtschaft. Die Menschen in fremden Kulturen verfolgen — abgesehen von der Sicherstellung der elementarsten Grundbedürfnisse — andere Ziele, ihrem Handeln liegt eine andere Ethik zugrunde. <sup>283</sup> Aus diesem Grund können wir unsere Maßstäbe nicht umstandslos an fremde Kulturen anlegen, es besteht weitgehend ein Verhältnis der Inkommensurabilität, d.h. der Nicht-Vergleichbarkeit.

Wie aus den vorstehenden Ausführungen deutlich geworden sein sollte, ist der Tausch von Gütern und Dienstleistungen zentrales Medium der Vergesellschaftung in allen Kulturen, wobei die unterschiedlichen Modi des Tauschs mit jeweils unterschiedlichen Formen der Sozialorganisation korrespondieren. Es dürfte aber gleichfalls deutlich geworden sein, daß die radikalen Differenzen zwischen den Gesellschaften sich sehr begrenzt mittels formaler Analysen und Vergleiche erklären lassen. Das zentrale Merkmal, das die kapitalistischen Gesellschaften von allen anderen (fremden wie vergangenen) unterscheidet, ist die nicht zum Stillstand kommende expansive Dynamik, die notwendig unaufhaltsame Ausweitung von Güter– und Bedürfnisproduktion. Wie ich in den beiden vorstehenden Kapiteln darlegte, handelt es sich dabei nicht um eine zwangsläufige Entwicklung, sondern um eine historische Kontingenz.

Daß die Art und Weise, wie Güter getauscht werden mit der Organisation der Produktion korrespondiert ist evident. Marktwirtschaft und industrielle Produktionsweise bedingen sich in ihrer spezifischen Ausprägung in der "entwickelten" Industriegesellschaft wechselseitig, ebenso wie in den segmentären Gesellschaften die verwandtschaftlichen Beziehungen sowohl die Sphäre der Produktion als auch der Distribution organisieren. Erzeugung und Verteilung sind aber auch Teil einer umfassenderen Totalität. Ökonomische Beziehungen können letztlich nur im Kontext des jeweiligen "gesellschaftlichen Ganzen" begriffen werden, also unter Einbeziehung der Bedürfnisse, Intentionen, Mentalitäten, Dispositionen der handelnden Individuen. <sup>284</sup> Auch die Konsumtion ist dergestalt integraler Bestandteil der Ökonomie,

<sup>&</sup>lt;sup>283</sup> Beide, Ziele und Ethik können von Kultur zu Kultur höchst different sein, die Vielfalt und Vielschichtigkeit der "primitiven" Tauschbeziehungen sollten hinreichend deutlich geworden sein.

<sup>&</sup>lt;sup>284</sup> Der Vergleich der in unterschiedlichen Gesellschaften praktizierten Tauschformen führt zwangsläufig auf diesen Punkt, der gerade auch für die Wirtschaftsgeschichte von zentraler Bedeutung ist, d.h. bei der Klärung der Frage, wie unsere Gesellschaften zu dem wurden, was sie sind, und wie die weltweite Dominanz der kapitalistischen Ökonomien zu erklären ist. Wann setzte die expansive Dynamik ein, bzw. an welchem Punkt wurde sie (scheinbar) irreversibel und beschleunigte sich? In der aktuellen diesbezüglichen, an Immanuel Wallerstein (1974) anknüpfenden Debatte werden meines Erachtens diese "qualitativen" Differenzen zu wenig berücksichtigt. (Eine gute Zusammenfassung der Positionen liefert Nolte 2002). aber auch neuere Arbeiten wie z.B. von Abu-Lughod (1989), Frank (1998) und Pomeranz (2002), die zwar jeweils hervorragende Darstellungen der nicht-europäischen Ökonomien liefern, aber die zentralen Differenzen m.E. unzureichend erfassen, auch wenn Pomeranz diesbezüglich große Fortschritte erzielt und sich ein ganzes Kapitel lang mit Konsumtion und den kul-

die eben auch eine psychische Ökonomie ist. Die Differenzen zwischen den Kulturen sind somit nicht allein formaler, sondern auch und vor allem "inhaltlicher" Natur.

Teil der gesellschaftlichen Totalität sind auch die Weltauffassungen, denen die Angehörigen unterschiedlicher Kulturen anhängen. Auch diese unterscheiden sich jeweils deutlich voneinander. Und obwohl es sich bei Tauschbeziehungen und Glaubensanschauungen um (zumindest auf den ersten Blick) weit entfernte Bereiche handelt, ist doch die wissenschaftliche Auseinandersetzung jeweils erstaunlich ähnlich, weshalb eine Aufarbeitung des Diskurses über "magisches Denken" geeignet ist, die vorstehend geführte Argumentation nochmals zu stützen und zu ergänzen. Dieser Aufgabe widme ich mich im anschließenden zweiten Teil.

## ZWEITER TEIL

# WISSEN UND GEWISSHEIT

Formatiert

## 7. Kapitel

### DIE EVIDENZEN DES FORTSCHRITTS

»Die Hoffnung auf zukünftigen Fortschritt — moralisch und geistig ebenso wie materiell — ist untrennbar verknüpft mit dem Erfolg der Wissenschaft, und jedes Hindernis, das ihr in den Weg gelegt wird, ist ein Unrecht an der Menschheit.« (James G. Frazer)

Die Unterscheidung zwischen Mythos und Logos — d.h. zwischen Glauben und Wissen, Magie und Rationalität — ist zentraler Bestandteil des Selbstverständnisses des "modernen Menschen". Wie unsere Gelehrten berichten, wurde jene Fackel, die der Menschheit den Weg aus den dämmrigen Niederungen des Aberglaubens wies, vor ungefähr 2.500 Jahren in Griechenland entzündet; ein grundlegend neuer Blick auf die Welt, die Menschen und die Gesellschaft soll sich damals herausgebildet haben. Der Zeit zwischen 600 und 400 v.u.Z. verdanken wir demnach nicht nur Demokratie, Literatur, Marktwirtschaft, Theater und Naturwissenschaft, der unterstellte Übergang vom Mythos zum Logos bezeichnet ganz allgemein das Aufkommen einer neuen, bis heute gültigen, rationalen "Denkweise".

Aber einstmals lebten auch die Griechen so wie heutzutage die Barbaren — mit dieser Feststellung, die Thukydides in der Einleitung zu seiner um 400 v.u.Z. verfaßten "Geschichte des Peloponnesischen Krieges" trifft (I,6), beginnt ein neues Zeitalter. <sup>286</sup> Das Buch markiert nicht nur den Beginn der modernen Historiographie (indem es eine "objektive" Methode vorgibt), in ihm kommt auch ein neues Geschichtsverständnis zum Ausdruck: Geschichte ist nicht länger eine Ansammlung von Geschichten oder Anekdoten. Thukydides beschreibt einen historischen Prozeß, eine kumulative Entwicklung:

»Es ergibt sich nämlich, daß, was heute Hellas heißt, nicht von alters her fest besiedelt gewesen ist, sondern daß es Völkerwanderungen gab früher und die einzelnen Stämme leicht ihre Sitze verließen unter dem Druck der jeweiligen Übermacht. Denn da noch kein Handel war und kein gefahrloser Verkehr weder übers Meer noch auf dem Land, da alle ihr Gebiet nur nutzten, um gerade davon zu leben, und keinen Überschuß hatten, auch keine Bäume pflanzten bei der Ungewißheit, wann vielleicht ein Feind, zumal auch nichts befestigt war, kommen und ihnen alles wegnehmen würde, und da sie die nötige Nahrung für den Tag überall zu gewinnen mein-

<sup>285 »</sup>Unser europäisches Denken hebt an bei den Griechen... Zweifellos ist diese griechische Form des Denkens für uns Europäer verbindlich, und wenn wir damit Philosophie und Wissenschaft treiben, so löst es sich von allen geschichtlichen Bedingtheiten und zielt auf das Unbedingte und Beständige, auf die Wahrheit, ja, es zielt nicht nur darauf, sondern erreicht es auch, Beständiges, Unbedingtes und Wahres zu begreifen.« (Snell 1946: 7)

<sup>&</sup>lt;sup>286</sup> Obwohl Herodots Beschreibungen fremder Völker und historischer Ereignisse in seinen "Historien" auch heute noch von wissenschaftlichem Interesse sind, erzählt er doch lediglich eine mit mythologischen Elementen durchsetzte Geschichte und betreibt keine Historiographie. »Herodot steht am Ende einer Epoche. Mit Thukydides, der nur etwa zwanzig Jahre jünger war als er, befinden wir uns in einer ganz neuen Welt. Durch Thukydides ist der neue Begriff wissenschaftliche Geschichtsschreibung, der bis heute maßgebende, aufgestellt und zugleich ein Meisterwerk geschaffen worden, dessen Größe und Vorbildlichkeit nie ernsthaft in Frage gestellt wurde.« (Otto 1963: XX) Thukydides gibt eine Methode vor, und damit »beginnt die westliche Geschichtsschreibung der ungeschminkten Wahrheit oder der Triumph des Logos über den Mythos.« (Sahlins 1985: 63)

ten, fiel es ihnen nicht schwer, auszuwandern, und darum waren sie weder durch große Städte stark noch durch sonstige Kriegsmacht.« (I,2)

Erst als sie seßhaft wurden und Überschuß erwirtschafteten, begann der Aufstieg, d.h. die Zivilisierung der Griechen. Man legte die Waffen ab und trieb friedlichen Handel. »Als Hellas mächtiger wurde und Erwerb und Gewinn mehr als früher gediehen, kamen in fast allen Städten Tyrannen auf, eine Folge der wachsenden Einkünfte ..., und Flotten wurden ... ausgerüstet, das Meer zu erobern.« (I,13)<sup>287</sup> — Über zweitausend Jahre nach Thukydides schrieb Lewis Henri Morgan, einer der Begründer der modernen Ethnologie: »Die neuesten Forschungen über den ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechts führen zu der Schlußfolgerung, daß die Menschheit ihre Laufbahn auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung begonnen und von der Wildheit zu Zivilisation durch langsame Anhäufungen von Erfahrungen sich emporgearbeitet hat.« (Morgan 1877: 3) Einstmals lebten nach Morgan auch die Europäer so, wie heute die Indianer. Teil dieser "ursprünglichen" Lebensweise ist nicht nur eine bestimmte Wirtschaftsweise und Sozialorganisation, sondern auch magische Anschauungen und Rituale.

Ich will im folgenden überprüfen, ob und inwieweit die Schlußfolgerungen, zu denen ich im ersten Teil hinsichtlich der Differenzen zwischen den unterschiedlichen Formen des Tauschs kam — daß diese nicht allein formaler sondern vor allem auch inhaltlicher Natur sind —, auch auf die Weltauffassungen bzw. Glaubensanschauungen fremder Kulturen zutreffen. Die Behandlung der Unterschiede zwischen den "primitiven" bzw. archaischen und den "modernen" Industriegesellschaften innerhalb des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurses ist beinahe identisch, was aber nicht weiter erstaunen sollte, da es weniger dem Gegenstand als den Paradigmen geschuldet ist, denen dieser Diskurs folgt.

## DAS SEGELSCHIFF ALS ZEITMASCHINE

Die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen spielte seit jeher eine zentrale Rolle bei der Formierung des okzidentalen Selbstverständnisses. Die Schiffe der europäischen Entdecker bewegten sich nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit. Sie reisten in unser aller Vergangenheit: »In the beginning, all the world was America« (John Locke). Der Blick auf den "Wilden" war stets auch ein Blick in unsere (Vor)Geschichte, die frühen "ethnographischen" Evidenzen, welche Reisende, Verwaltungsbeamte und Missionare vom 15. Jahrhundert an in Amerika zusammentrugen erlaubten den Europäern vermeintlich,

»sich die ersten Formen des sozialen Lebens zu vergegenwärtigen, sich an den Anfang der Institutionen zu begeben und damit das verborgene Prinzip ihrer weiteren Entwicklung zu entde-

<sup>&</sup>lt;sup>287</sup> Der Aufstieg war rasant, auch in technologischer Hinsicht: als die Phokaier um 535 v.u.Z. die verbündeten Karthager und Etrusker in der berühmten Seeschlacht bei Alalia (vor der korsischen Küste) besiegten, kannten sie »offensichtlich noch kaum die Triëre, waren vielmehr mit Fünfzigruderern ausgestattet und Langschiffen« (I,14).

cken. Das explizite theoretische Prinzip, das der Verwendung des anthropologischen Materials allgemeine Tragweite verleiht, ist folglich die Hypothese, daß die zeitgenössischen Formen sozialer Organisation, wie man sie bei den Wilden antrifft, den vergangenen und überholten Formen sozialer Organisation der zivilisierten Völker entsprechen. Diese Hypothese einer Entsprechung von Gegenwart und Vergangenheit, von Ethnographie und Geschichte, legitimiert eine bestimmte Art und Weise der Analyse und des Vergleichs der sozialen Institutionen.« (Godelier 1984: 80)

Die sich dem Blick der Europäer in Amerika darbietende Vergangenheit des Menschengeschlechts erschien den einen als wenig erfreulich. So rekurrierte Thomas Hobbes auf das Leben der amerikanischen Indianer, um den anfänglichen regellosen "Krieg aller gegen alle" zu illustrieren. Andere hingegen erblickten in Amerika das verlorene Paradies, wo die Menschen im Zustand ursprünglicher Unschuld lebten: edle Wilde. Michel de Montaigne problematisierte bereits 1582 in seinen *Essais* die eigene kulturelle Position.

»Waren die Art und Weise, in der diese Menschen nach gottgewolltem, natürlichem Recht ihr Leben ordneten, die Unvoreingenommenheit, mit der sie urteilten, die Spontaneität, mit der sie empfanden, nicht ein deutlicher Hinweis darauf, daß man sich im Abendland sehr von den Ursprüngen reinen Menschentums entfernt hatte? Und bot nicht jener Urzustand, ... frei von Neid und Ehrgeiz ... eine bessere Voraussetzung für die Erreichung wahrer Glückseligkeit?« (Bitterli 1991: 233)

Montaignes Fragen wurden im 17. Jahrhundert von vielen Europäern aufgegriffenen, die das Bild einer "ursprünglichen" und unverdorbenen Unschuld und Reinheit im Zustand der "Wildheit" zeichneten:

»Manche Kirchenmänner sprachen offen von der allgemeinen Korruption der christlichen Völker, welcher sie die Reinheit und Simplizität der frühen Sitten entgegenstellten, und gerieten mit ihrem freimütigen Lob heidnischer Lebensart in eine gefährlich unorthodoxe Haltung. Der Dominikanerpater Du Tertre, der sich um 1640 in Westindien aufhielt, verwahrte sich dagegen, daß man die Bewohner der heißen Zonen als Barbaren bezeichne, es seien dies im Gegenteil die zufriedensten, glücklichsten, wohlgestaltetsten, am wenigsten lasterhaften und sorglosesten Menschen aller Nationen der Welt. Der in Kanada tätige Franziskanerpater Sagard ... zögerte nicht, sich zu fragen, ob es richtig sei, die Indianer, welche soviel glücklicher und tugendhafter wären, mit den zweifelhaften Gaben der westlichen Zivilisation zu beschenken, und der Jesuit Chauchetière schrieb 1694 ...: "Wir sehen in den Wilden die schönen Überbleibsel der menschlichen Natur, wie sie bei den polizierten Völkern nur noch in vollkommen korrumpierter Gestalt erscheint... Alle unsere Patres und die übrigen Franzosen, welche Umgang mit den Wilden haben, sind der Meinung, daß diese ihr Leben auf angenehmere Art verbringen als wir".« (Ibid.: 233f.)

Diese spezifische Konfrontation des Wilden mit dem Zivilisierten hatte ihren Höhepunkt in Jean-Jacques Rousseaus "Discours sur l'inégalité parmi les hommes" ("Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen") aus dem Jahre 1754. »Nie zuvor ... waren Naturmensch und Zivilisationsgeschöpf in so spannungsvoller Antithese einander gegenübergestellt worden. Rousseau ging ... von der Vorstellung eines selbst unter Indianern längst verlorenen Naturzustandes aus, in welchem die Menschen, in seliger Vereinzelung ..., ohne Kenntnis von Gut und Böse und im ungetrübten Einklang mit der Schöpfung eine selbstgenügsame und sorglose

Existenz führen.« (Ibid.: 236) Rousseau zeigte den Preis auf, der für den Fortschritt zu entrichten war: vor allem wird der Mensch zum Sklaven seiner wachsenden Bedürfnisse, Ehrgeiz und Neid entspringen der Ungleichheit der materiellen Verhältnisse und bedürfen wiederum gesetzlicher Regelungen, welche die Freiheit der Individuen beschränken:

»Unser Los ist es, nachdem wir dem Naturzustand entwachsen sind, fortan im Spannungsfeld zwischen technischem Fortschritt und sittlicher Korruption existieren zu müssen. Eine Rückkehr zu den Ursprüngen ist uns nicht mehr vergönnt, aber indem wir den Blick auf die archaischen Menschen anderer Kulturen richten, die noch im glücklichen Intermediärzustand zwischen Natur und Kultur verharren, gewinnen wir Einblick in das Wesen unserer geschichtlichen Situation und eine Möglichkeit zur Neubesinnung.« (Ibid.: 237)

Für Voltaire hingegen »repräsentierten die einzelnen außereuropäischen Völker die verschiedenen Stufen der Vernunftentwicklung des menschlichen Geistes, die auf die Zivilisation wie auf ihr naturbestimmtes Ziel zustrebte.« (Kohl 1979: 32) Dergestalt war der Edle Wilde<sup>288</sup> ein Vexierspiegel, in welchem »die zeitgenössische europäische Gesellschaft versuchte, sich selbst zu begreifen« und mit dessen Hilfe »sie lernte, sich ihrer Besonderheiten in Abgrenzung von denen fremder Völker bewußt zu werden.« (Ibid.: 29f.)

### DIE BÜRDE DES WEISSEN MANNES

Während im 18. Jahrhunderts der Indianer noch als "wilder Philosoph" erscheinen konnte, war der Eingeborene für das 19. Jahrhundert eher ein armes, verwirrtes Kind, das uns keine Lektion lehren konnte, dem die Europäer im Gegenteil den Weg aus seiner "Unmündigkeit" weisen mußten. <sup>289</sup> Vor allem sollten (und sollen) sie lernen, zu arbeiten. Wie Karl-Heinz Kohl hervorhebt, bewirkte die englische Politische Ökonomie des späten 18. Jahrhunderts

»eine totale Umwälzung in der Betrachtung der nicht-abendländischen Gesellschaften. Zugleich mit einem grundlegenden Wandel des Bildes vom Wilden, der seine im Sinne der Aufklärung positiven Qualität des Ursprungsnahen verliert und als Primitiver zum Sinnbild des Rohen und Unvollendeten wird, bewirkt die Gleichsetzung von Industrialisierung und Zivilisierung die endgültige Transformation des kulturellen Einheits— in ein zivilisatorisches Sendungsbewußtsein Europas.« (1979: 36)

Das Thema der sanften und sorglosen Glückseligkeit des Wilden verschwindet, und an seine Stelle tritt ein Stereotyp, das sich während der gesamten Ära des Kolonialismus behaupten wird: der primitive Mensch ist "faul", Frucht einer überquellenden

 $<sup>^{288}</sup>$  Dessen Widerpart im 18. Jahrhundert die  ${\it orientalische Despotie}$  darstellte.

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup> Der berühmte Entdecker Samuel Baker äußerte 1866 in einer Rede vor der *Ethnological Society* über die nördlichen Nilvölker: »Sie haben ausnahmslos weder einen Glauben an ein höchstes Wesen noch irgendeine Form der Verehrung und Idolatrie; auch ist die Dumpfheit ihres Geistes nicht einmal durch einen Funken Aberglauben erhellt. Ihr Geist ist so träge wie der Schlamm, der ihre kleine Welt ausmacht.« (nach Evans-Pritchard 1965: 38)

Natur. (Leclerc 1971: 11f.) In seiner 1770 erschienenen "Inquiry into the Principles of Political Economy" schreibt James Steuart, der direkte Vorläufer von Adam Smith:  $^{290}$ 

»Wenn der Boden fruchtbar und von warmem Klima und natürlichem Wasserlauf begünstigt ist, fallen die Früchte der Erde fast von selbst an: dies läßt die Bewohner faul werden. Die Faulheit bildet das größte Hindernis für die Arbeit und die Industrie. Die Manufakturen könnten in diesen Gegenden nie aufblühen ... In den klimatisch weniger begünstigten Zonen, wo der Boden nur für jene Früchte trägt, die auch arbeiten und entsprechend fleißig sind, können wir eine vielfältige Produktion erwarten.« (nach Leclerc 1971: 12)

Die schwere Verantwortung, andere Völker Jahrhunderte, ja Jahrtausende der Menschheitsentwicklung innerhalb weniger Generationen nachholen zu lassen und ihnen die Segnungen der Zivilisation nahezubringen war jene berüchtigte "Last des weißen Mannes", white man's burden. Jene Forschungsreisenden, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den afrikanischen Kontinent erschlossen begriffen »sich grundsätzlich als Repräsentanten und Wortführer der "Zivilisation" und glaubten, als solche über besondere Rechte und Pflichten zu verfügen.« (Leclerc 1971: 14) Rechte und Pflichten, die in eben jener Auffassung gründeten, welche Autoren wie Lewis H. Morgan und James G. Frazer verfochten: daß nämlich die Menschheitsgeschichte eine gerichtete, gleichförmige evolutionäre Bewegung war, eine Entwicklung von "niederen" zu "höheren" Formen der Kultur. <sup>291</sup> Die "Primitiven" des 19. Jahrhunderts waren in diesem Schema lediglich Nachzügler, denen man Gutes tat, wenn man ihnen den Weg wies. <sup>292</sup>

Im 18. Jahrhundert hatte sich die Idee vom "Fortschritt" noch längst nicht durchgängig als interpretativer Schlüssel zum Verständnis der Geschichte durchgesetzt. <sup>293</sup> Jedenfalls glaubte "man" vor den großen Umwälzungen, welche die ameri-

 $<sup>^{290}</sup>$  Steuarts Zeitgenossen sorgten sich allerdings eher um die Faulheit der eigenen (englischen) Bevölkerung.

<sup>&</sup>lt;sup>291</sup> Der Evolutionismus, der gegenüber den Rassentheorien ausdrücklich die psychische und physische Gleichförmigkeit des Menschengeschlechts betonte, transportierte (im reinsten Wortsinn) allerdings auch »ein Stück historischer Wahrheit: die Tatsache der Irreversibilität des durch den europäischen Imperialismus in Gang gesetzten Prozesses, in dessen Gefolge die bis dahin voneinander isolierten lokalen Kulturbedingungen in ihrer Mannigfaltigkeit aufgelöst wurden und dem zeitgenössischen Bewußtsein insofern tatsächlich als vom Gang der Weltgeschichte überrollte archaische Restbestände der Gattungsentwicklung erscheinen mußten.« (Kohl 1979: 36)

<sup>&</sup>lt;sup>292</sup> Laut Henry Morton Stanley ("Dr. Livinstone, I presume") macht allein der Kontakt mit dem Europäer den Afrikaner schnell gefügig, dieser ist »eingeschüchtert vom Bewußtsein um seine eigene immense Minderwertigkeit und erfüllt von der vagen Hoffnung, daß er sich beizeiten auch auf die Ebene dieses überlegenen Wesens erheben werde, welches ihm derart seine Bewunderung abnötigte.« (1899: 63) Die Zivilisierung dieser Wilden wird aber solange erfolglos bleiben, wie man ihnen nicht klar macht, daß das Christentum auch materielle Vorteile mit sich bringt. »Der barbarische Mensch ist reiner Materialist. Ihn verlangt, Dinge zu besitzen, die er nicht beschreiben kann. Er ist wie ein Kind, das noch nicht die Fähigkeit zur Artikulation erworben hat.« (Ibid.) Eine gute Gesamtdarstellung der europäischen "Afrikaforschung" des 19. Jahrhunderts liefert Frank McLynn (1992).

<sup>&</sup>lt;sup>293</sup> Der Zweifel an der Idee vom Fortschritt ist so alt wie diese Idee selbst und wurde in den vergangenen Jahrhunderten immer wieder neu formuliert — blieb aber im großen und ganzen bemerkenswert einflußlos. Die Geschichte der Fortschrittskritik skizziert beispielhaft Anthony O'Hear (1999).

kanische, die französische und die industrielle Revolution mit sich brachten, (noch) daran, die Welt aktiv, auf Grundlage vernünftiger Prinzipien, gestalten zu können. Geschichte wurde als Ausfluß menschlichen Wollens und nicht als Ergebnis irgendwelcher überzeitlich gültiger Wirkungsgesetze begriffen. Hingegen schien dem Menschen des 19. Jahrhunderts, der doch soviel an Macht angehäuft hatte, merkwürdigerweise zu gefallen, sich als Spielball der Natur zu begreifen.

In der Biologie meint "Evolution" die stammesgeschichtliche Entwicklung der Lebewesen von niederen zu höheren Formen. In der Soziologie resp. Anthropologie bezeichnet er die allmählich fortschreitende Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, oder auch die Entfaltung eines humanspezifischen Potentials. <sup>294</sup> Edward B. Tylor, Begründer der britischen Sozialanthropologie, formulierte in einem 1889 erschienenen Aufsatz folgende Prämisse: »Die sozialen Einrichtungen des Menschen lösen einander ab wie die Ablagerungsschichten im Gestein, und zwar grundlegend einheitlich auf dem ganzen Erdball, ohne Rücksicht auf die ziemlich oberflächlichen Unterschiede von Rasse und Sprache, geformt von der gleichartigen Menschennatur.« (nach Childe 1951: 17) Auf der ersten Seite von "Primitive Culture" hatte Tylor bereits 1871 programmatisch formuliert:

»Die kulturellen Verhältnisse in den verschiedenen Gesellschaften der Menschheit, soweit sie sich nach allgemeinen Prinzipien untersuchen lassen, eignen sich gut zum Studium der Gesetze des menschlichen Denkens und Handelns. Einerseits kann die Gleichförmigkeit, von der die Zivilisation so stark durchdrungen ist, in großem Maße dem gleichförmigen Wirken gleichförmiger Ursachen zugeschrieben werden; andererseits können ihre verschiedenen Stufen als Stadien der Entwicklung oder Evolution betrachtet werden, deren jede auf die frühere Geschichte zurückgeht und sich anschickt, den ihr gemäßen Teil an der Formung der zukünftigen Geschichte zu leisten.« (nach Ibid.; Hervorh. von mir)

Tylor ging es also darum, die vergleichende Ethnographie als eine Wissenschaft zu konstituieren, die von der Vielfalt der Erscheinungen abstrahiert und allgemeine (Entwicklungs-)Gesetze aufdeckt, welche die Menschheitsgeschichte determinieren. Er war, was diese Intention betraf, mitnichten ein Einzelfall und auch nicht ohne Vorgänger: »Die Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts präsentierten ihre Konzeption sozialer Systeme und soziologischer Gesetze fast ausnahmslos in der Form der Geschichtsschreibung großen Stils, als Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaften; die anhaltende Leidenschaft ihrer viktorianischen Nachfolger bestand in der Suche nach Ursprüngen, aus denen sich die Institutionen dank der Wirkung der Gesetze des Fortschritts entwickelt haben sollen.« (Evans-Pritchard 1950: 15)

<sup>&</sup>lt;sup>294</sup> Evolution (Entwicklung) bezeichnet das Fortschreiten von einem Zustand zu einem anderen, wobei der vorherige Zustand als Vorstufe gilt. Die Voraussetzungen einer solchen Entwicklung sind die kausale Bedingung und Bestimmung des späteren durch den früheren Zustand und die Kontinuität der Entwicklung (d.h. es findet keine völlige Neuschöpfung statt).

Auch wenn man von "Evolution" spricht, kann man sich allerdings durchaus auch damit begnügen, den Gang der Geschichte bezogen auf unsere Gesellschaft, die den Maßstab vorgibt, lediglich zu beschreiben. Wie V. Gordon Childe hervorhebt, ist seine berühmte Skizze der "sozialen Evolution" eine

Die Theorie der sozialen Evolution wurde zuerst von Lewis H. Morgan systematisiert und mit ethnologischen wie historischen Evidenzen korreliert. Morgan wollte Beweise beibringen »für die ursprünglich rohe Beschaffenheit der gesamten Menschheit, für die stufenweise Entwicklung ihrer geistigen und sittlichen Kräfte durch Erfahrungen, und für den langwierigen Kampf, den sie mit den ihrem mühsamen Vordringen zur Zivilisation sich entgegenstellenden Hindernissen zu bestehen hatte.« (1877: 3). Eine Rekonstruktion dieses Weges ist demnach möglich, weil die Institutionen »der barbarischen und selbst der wilden Vorfahren der Menschheit noch gegenwärtig in einzelnen Teilen des Menschengeschlechts so vollständig zu finden sind, daß mit Ausnahme der allerursprünglichsten Periode die verschiedenen Stadien dieses Fortschritts ziemlich gut sich erhalten haben.« (Ibid.: 6f.) Morgan richtete sein Augenmerk neben den "Erfindungen und Entdeckungen" hauptsächlich auf die Veränderungen im Bereich der "Familienordnungen" (seine Auslassungen zu den "primitiven" Verwandtschaftsbeziehungen begründen seinen Ruhm mindestens ebenso sehr wie sein Entwicklungsmodell als solches), verortete den Fortschritt aber auch auf den Gebieten "Lebensunterhalt" (Produktion), "Gesellschaftsverfassung" (politische Organisation), Sprache, Religion, "Häusliches Leben und Baukunst" sowie "Eigentum".

Morgans "Kulturstufen" sind Kombinationen aus je spezifischen Entwicklungsstadien dieser Bereiche; die Kultur der Menschheit hat für ihn »überall ziemlich den gleichen Weg durchlaufen« (Ibid.: 7), einen Weg, der von der Wildheit über die Barbarei zur Zivilisation führt, wobei Morgan die ersten beiden dieser Stufen jeweils in Unter-, Mittel— und Oberstufe gliederte. Während er für die "Unterstufe der Wildheit" keine lebenden Zeugnisse auffand, verortete er die "Mittelstufe" (die mit der Nutzung des Feuers und dem Fischfang begann) bei den Australiern und Polynesiern, und die "Oberstufe" (die mit der Erfindung von Pfeil und Bogen einsetzte) bei jenen amerikanischen Indianern, denen die Töpferkunst, welche ihm den Übergang zur "Unterstufe" der Barbarei markiert, unbekannt war. Die "Mittelstufe" der Barbarei beginnt in der alten Welt mit der Domestikation von Haustieren, in der neuen mit der Züchtung von Mais nebst der Nutzung von luftgetrockneten Ziegeln zum Hausbau, während die Eisenbearbeitung den Übergang zur "Oberstufe" kennzeichnet. Die Zivilisation setzt schließlich mit der Entwicklung des phonetischen Alphabets ein.

Geschichte und Ethnologie wurden derart von Morgan unbekümmert verknüpft, die vermeintlich "einfachen" und undifferenzierten Gesellschaften an Stelle unserer eigenen Geschichte gesetzt: in ihnen glaubte er ein Bild des ursprünglichsten Zustandes des Menschen und seiner Kultur — der "Kindertage der Menschheit" — gefunden zu haben. Morgans Ansatz war allerdings mitnichten revolutionär — die Auffassung, daß die "primitiven" Kulturen Rückschlüsse auf unsere Vergangenheit

deskriptive, die »nicht den Mechanismus des kulturellen Wandels« beschreibt. »Sie stellt nicht dar, warum Kulturen sich ändern — das ist Gegenstand der Geschichtswissenschaft —, sondern wie sie sich ändern.« (1951: 25f.)

erlaubten, war, als Morgan 1877 "Die Urgesellschaft" veröffentlichte, keineswegs eine sensationelle These, ebensowenig wie das klassifikatorische Raster, mit welchem er arbeitete — Adam Ferguson unterschied bereits 1768 in seinem Essay on the History of Civil Society zwischen "Wildheit", "Barbarei" und "Zivilisation" als Stufen des Fortschritts (vgl. Childe 1951: 14). Morgan vollzog aber den Übergang von der spekulativen zur (vermeintlich) wissenschaftlichen Ethnologie, er war der erste, der die Gleichsetzung von fremden und vergangenen Kulturen im Rahmen eines großflächigen Vergleichs konsequent vornahm, um ein konsistentes Entwicklungsmodell zu konstruieren. 296 Zwar wurde bereits »zu Beginn des 20. Jahrhunderts und im Zuge der allgemeinen Krise des Evolutionismus in den Sozialwissenschaften ... die rigide Vorstellung, die in dieser Denkweise enthalten ist, der Kritik unterworfen und zurückgewiesen, nämlich die Vorstellung, es gebe eine monolineare Entwicklung der sozialen Institutionen.« (Childe 1951: 81)<sup>297</sup> Morgans materiale Ausarbeitung erschien schon bald als ebensowenig tragfähig wie sein theoretisches Modell, dennoch hielt sich die Idee des notwendigen und unhintergehbaren Fortschritts ebenso hartnäckig wie die Praxis der Gleichsetzung der rezenten "Primitiven" mit unserer eigenen Vergangenheit. 298

Der wohl berühmteste Vertreter des ethnologischen Evolutionismus war Sir James G. Frazer. Frazer interessierte sich allerdings nur beschränkt für den Gesamtkontext der "primitiven" Kulturen, er richtete sein Augenmerk vornehmlich auf einen einzigen Wesenszug: das magische Denken. Der erste Band des berühmten "The Golden Bough" (dt.: "Der goldene Zweig"), jener Bibel des Evolutionismus, erschien 1890, »auf dem Höhepunkt imperialer Zuversicht.« (Schama 1995: 230) Als Gefolgsmann von Spencer und Tylor nahm Frazer an, »daß sich der Fortschritt in der Evolution der Menschheit an dem Ausmaß manifestierte, mit dem sie die Mythen und die Magie der primitiven Religionen abgeschüttelt hatte.« (Ibid.) <sup>299</sup> Den Siegeszug der westlichen Zivilisation führte Frazer letztlich auf ihre Denkweise zurück, die wissenschaftliche Weltauffassung wurde als Ergebnis einer langen Geschichte begriffen, die ihren Endpunkt im viktorianischen Zeitalter erreicht hatte — einer Ge-

 $<sup>^{296}</sup>$  Morgans Modell wurde u.a. von Friedrich Engels in seiner Schrift "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates" aufgegriffen.

<sup>&</sup>lt;sup>297</sup> Die Vertreter der funktionalistischen Ethnologie verdammten die evolutionistische Anthropologie, »nicht nur, weil ihre historischen Rekonstruktionen nicht verifizierbar sind«, sondern allein schon deshalb, weil sie auf einem historischen Ansatz fußt: »nach Ansicht der Funktionalisten ist die Geschichte einer Gesellschaft irrelevant für ihre Erforschung als natürliches System.« (Ibid: 13) Daher rührt auch das große Gewicht, das spätestens nach Malinowski auf detaillierte Feldforschungen gelegt wurde.

<sup>&</sup>lt;sup>298</sup> Noch auf der berühmten *Man the Hunter*-Konferenz im Jahre 1965 wurden von etlichen der Teilnehmer die noch existierenden Jäger und Sammler-Gesellschaften als lebende Zeugen unserer Vorgeschichte bemüht, einer einstmals universellen Lebensweise. Diese Auffassung wurde allerdings schon auf der erwähnten Konferenz von Leonard Freeman (1968) kritisiert.

<sup>&</sup>lt;sup>299</sup> Wollte Frazer die Welt zur Wissenschaft bekehren (und der Religion den Todesstoß versetzen), bedingten für andere Zivilisierung und Missionierung sich wechselseitig. Man mußte kein Atheist sein, um Evolutionist sein zu können.

schichte vom Aufstieg des Menschen aus den archaischen Tiefen des magischen Denkens in das klare Licht der Vernunft.

#### DAS MAGISCHE UNIVERSUM

Die An- bzw. Abwesenheit magischer Glaubensanschauungen und Praktiken verweist auf die tiefe Kluft, welche den leidlich zivilisierten Westeuropäer von jenem nackten Wilden trennt, der einen magischen Ritus zelebriert. In den sog. "primitiven" Kulturen existiert (scheinbar) kaum ein Bereich des Lebens, der nicht von magischen Vorstellungen durchdrungen ist, und keine wichtige Tätigkeit, die nicht von magischen Riten begleitet wird; dies ist in unserer Gesellschaft nicht (mehr) der Fall. Magie und die ihr zugrundeliegenden Vorstellungen sind unserer Kultur nicht nur fremd, sie sollen ihr fremd sein. Der normative Charakter des über ihn geführten Diskurses ist Grund genug, einen Gegenstand zu reexaminieren, an dem das Selbstverständnis unserer Kultur exemplarisch zum Ausdruck kommt.

Der Begriff Magie stammt aus dem Altiranischen: maga bedeutet so etwas wie "außeralltägliche Kraft". Er umfaßt »alle Arten und Praktiken einer Weltauffassung, die sich durch Zaubermittel Geheimkräfte in Natur und Welt dienstbar machen will...« (Meyers Handlexikon); Magie und Zauber »bringen Wunsch und Wirklichkeit in Übereinstimmung und Vermitteln die Vorstellung, Macht über Dinge und Lebewesen jenseits der Verstandeskategorien zu besitzen.« (B. Streck im "Wörterbuch der Ethnologie") Hubert und Mauss unterscheiden in ihrem "Allgemeinen Entwurf einer Theorie der Magie" zwischen dem Magier, magischen Vorstellungen und magischen Riten: »Die Magie umfaßt Handelnde, Handlungen und Vorstellungen: Magier nennen wir das Individuum, das magische Handlungen vollzieht...; magische Vorstellungen nennen wir die Ideen und Überzeugungen, die den magischen Handlungen korrespondieren; die Handlungen, auf die bezogen wir die anderen Elemente der Magie definieren, nennen wir magische Riten.« (1902/03: 52) Magie, Hexerei, Zauberei, Orakel, Schamanismus — das Inventar magischer Praktiken ist allerdings derart vielfältig (und von Kultur zu Kultur höchst unterschiedlich), daß es schwerfällt, seinen gemeinsamen Nenner zu identifizieren. Deshalb will ich mich zunächst damit begnügen, einige Beispiele für magische Handlungen anzuführen.

Bei den Trobriand-Insulanern z.B. ist die Bestellung der Yamsgärten von magischen Ritualen durchdrungen; als reiche es nicht aus, sorgfältig zu arbeiten. »Magie und praktische Arbeit sind in der Vorstellungswelt der Eingeborenen untrennbar miteinander verbunden, obschon sie niemals verwechselt werden. Gartenmagie und Gartenarbeit laufen zu einem Strang einander folgenden Leistungen zusammen, sie bilden eine fortlaufende Geschichte und müssen Gegenstand einer Erzählung sein.« (Malinowski 1935: 81) Für das Gedeihen der Pflanzungen ist Magie demnach aus der Perspektive der Eingeborenen ebenso unerläßlich »wie eine kompetente und wirksame Bewirtschaftung der Gärten. Unentbehrlich ist sie etwa für die Fruchtbarkeit des Bodens. [...] Man betrachtet sie geradezu als natürliches Element im Wachstum

der Gärten.« (Ibid.: 81f.) 300 So wird jede Phase der Gartenarbeit von einem entsprechenden magischen Ritual begleitet, das von einem towosi genannten Gartenmagier zelebriert wird. Das erste dieser Rituale wird vor der Rodung und Säuberung der Gartenparzellen abgehalten und soll die Fruchtbarkeit des Bodens garantieren, das letzte bezieht sich auf die Yamshäuser, in denen die Ernte gelagert wird, und soll die Knollen haltbarer machen. Man geht gewiß nicht zu weit mit der Behauptung, daß in den "primitiven" Kulturen keine Pflanzung ohne die entsprechenden magischen Rituale bestellt wird.

Eine andere Klasse magischer Riten dient dazu, Kranke zu heilen: "Schamanismus" (im weitesten Sinne). Allan Hanson liefert ein instruktives Beispiel für einen einfachen Akt sogenannter "kontagiöser" Magie. »Bei den Mardudjara der westaustralischen Wüste führt man Fieber auf "schlechtes" oder "heißes" Blut zurück. Die Heilmethode besteht darin, dem Patienten Blut abzuzapfen und es in den Schatten zu stellen, damit es abkühlen kann. <sup>301</sup> Man glaubt, daß dies dem Kranken Kühlung verschafft, obwohl es anscheinend nicht wieder in seinen Blutkreislauf eingeführt wird.« (Hanson 1981: 247) Die Beispiele für schamanistische Praktiken sind außerordentlich vielfältig. Wie bei der Gartenbestellung scheint aber auch hier die Magie lediglich eine ergänzende Funktion zu haben, in der Regel begleitet der Ritus ein "profaneres" Heilverfahren. <sup>302</sup>

Letztlich scheint es keinen Bereich des Lebens zu geben, der nicht Gegenstand eines magischen Ritus werden könnte. So bindet der zentralafrikanische Zande, der unterwegs ist und bei Tageslicht sein Haus erreichen möchte, einen Stein in eine Astgabel, um den Sonnenuntergang zu verzögern. Und die Trobriander halten vor ihren Cricket-Matches Wettermagie ab, um zu verhindern, daß ein tropischer Wolkenbruch das Spiel unterbricht. Diese Reihe ließe sich endlos fortsetzen.

Wenn Magie schädliche Ereignisse oder Einflüsse abwehren soll, so sind diese häufig selbst wiederum auf Magie zurückzuführen. Ein wichtiger Bestandteil des magischen Universums ist dergestalt das Wechselspiel von Zauber und Gegenzauber. In diesen Kontext gehört das (neben Malinowskis Beschreibung der Gartenbau-Magie der Trobriander) vielleicht berühmteste und folgenreichste Beispiel für magische Vorstellungen und Praktiken: der von Evans-Pritchard beschriebene Hexereiglaube der Zande. Alles, was die Gesundheit und das materielle Wohlergehen der Men-

<sup>300 »</sup>Oft wurde ich gefragt: "Welche Magie macht ihr in eurem Land über den Gärten, ist sie wie unsre oder ist sie anders?" Sie scheinen unsere Gewohnheiten, wie ich sie beschrieb, keineswegs gutzuheißen. Ich sagte nämlich, daß wir gar keine Magie machen, bzw. die Magie insgesamt durch unsere "misinaris" (Missionare) im bwala tapwaroro, dem Haus des Gottesdienstes, praktizieren lassen. Sie bezweifelten, daß Yams bei uns "richtig aufgehen", "sein Laub hoch aufschießen", und "die Knollen dick werden" können.« (Ibid.)

<sup>301</sup> Grundlage dieser Praktik ist die Vorstellung, daß Dinge, die einmal zusammengehörten, fortfahren, aufeinander einzuwirken. Ich komme weiter unten darauf zurück.

<sup>302</sup> So suchen offenbar viele Afrikaner (insbesondere in ländlichen Gebieten) heutzutage im Falle einer Krankheit sowohl den Arzt als auch den "Medizinmann" auf.

schen gefährdet, führen die Zande zurück auf Hexerei oder Zauberei (die damit für die Zande von der Magie unterschieden wird). Da die Mächte des Schicksals (oder des Zufalls, wie man will) nicht greifbar sind, werden sie personalisiert. Ihre Vorstellung von Hexerei ist für die Zande nach Evans-Pritchard eine »Naturphilosophie, mit der das Verhältnis zwischen Menschen und unglücklichen Ereignissen erklärt wird.« (1937: 60) Dieses Konzept liefert den Menschen ein »vorgefertigtes und stereotypes Mittel«, auf solche unglücklichen Ereignisse zu reagieren. »Der Glaube an Hexerei umfaßt außerdem ein Wertsystem, das menschliches Verhalten regelt.« (Ibid.)

Hexerei hat stets eine negative Bestimmung, d.h. sie ist einzig und allein schädlich, der Hexer hat keinen weiteren "Nutzen" als die Befriedigung, seinem Rivalen geschadet zu haben. Hexerei wirkt entweder direkt auf Personen, indem sie diese krank oder unaufmerksam macht; oder sie wirkt auf Ereignisse und Sachverhalte, die für eine Person wichtig sind; sie wird als Erklärung erst dann herangezogen, wenn eine Sache sich (nach Auffassung der Zande) so nicht hätte ereignen dürfen. Hexerei erklärt Ereignisse zudem niemals hinreichend: »Wir würden die Philosophie der Zande falsch darstellen, wenn wir sagten, daß ihrer Meinung nach Hexerei die einzige Ursache der Erscheinungen sei.« (Ibid.: 65) Im Falle unglücklicher Ereignisse wird stets eine doppelte Verursachung postuliert: Eine "natürliche", auf Tabuverletzungen (Vergehen gegen "Gesetz und Moral"), Inkompetenz, Faulheit, Unwissenheit usw. zurückgehende, und eine "übernatürliche", aus der Hexerei rührende.

Da Hexerei stets Ausfluß feindseliger Gefühlsregungen ist, wird bei jedem sich abzeichnenden Unglück (z.B. einer Krankheit, die zum Tode führen kann) oder vor jeder wichtigen, von möglichem Scheitern bedrohten Unternehmung mit Hilfe des berühmten "Hühnerorakels" (oder anderen Orakeln) nach möglichen "Feinden" gesucht, d.h. nach einer potentiellen Quelle der Hexerei. Wenn Hexerei im Spiel ist, geht sie stets von einer Person aus und hat wiederum ihre Wurzeln in bestimmten "asozialen" Gefühlen und Strebungen: Haß, Neid, Mißgunst usw. Aber auch wenn die Zande offensichtlich ständig davon reden, daß Hexerei im Spiel sei, gehen sie dieser doch nur in sehr bedeutsamen Fällen nach und befragen die Orakel. Die Befragung des Hühnerorakels funktioniert folgendermaßen: Eine Gruppe von Männern begibt sich mit einer Anzahl Hühner und dem erforderlichen Orakelgift (benge) in den Busch. Dann beginnt die Befragung, bei der den Hühnern das Gift verabreicht wird. Evans-Pritchard gibt folgende kurze Beschreibung von deren Ablauf: »Es gibt zwei Proben: bambala sima, die erste Probe, und gingo, die zweite Probe. Stirbt ein Huhn bei der ersten Probe, dann muß ein anderes Huhn die zweite Probe überleben, damit der Urteilsspruch anerkannt werden kann.« (Ibid.: 203) Die Frage wird also so formuliert, daß das Orakel das eine Huhn bei der ersten Probe töten und das andere bei der zweiten verschonen muß; also z.B. "wenn X der Hexerei schuldig ist, Giftorakel, töte das Huhn" für den ersten, und, falls das Huhn gestorben ist, "wenn die Erklärung wahr ist, dann verschone das Huhn".

Ein Zande wird zum Hexer »wenn ihn Haß, Neid, Eifersucht und Habgier dazu veranlassen. Ist er einem Menschen nicht feind, dann greift er ihn gewöhnlich auch nicht an. Darum überlegt ein Zande, dem ein Unglück widerfahren ist, sofort, wer ihn wohl hassen könnte.« (Ibid.: 92) Das Ungewöhnliche an diesem Konzept ist, daß dem Hexer selbst sein schädliches Wirken nicht bewußt sein muß; er weiß offenbar zumeist nicht, daß er ein Hexer ist. Da negative Gefühlsregungen Ursache der Hexerei sind und letztlich jeder zum Hexer werden kann, mag es ratsam sein, sich über die eigenen Gefühle den Nachbarn gegenüber Rechenschaft abzulegen und sie gegebenenfalls zu "kühlen". Sollte man ohne bewußte Absicht zum Hexer geworden sein, so ist dies zwingend: »Fast immer antwortet der Hexer höflich, daß er sich nicht bewußt sei, irgend jemandem zu schaden; sei es aber wahr, daß er dem Betroffenen geschadet habe, täte es ihm sehr leid. [...] Er sagt, daß er die Hexerkraft in seinem Bauch anspräche und sie ersuche kühl (unwirksam) zu werden, und daß er diese dringende Bitte von Herzen und nicht bloß mit den Lippen ausspreche.« (Ibid.: 88) Es geht kaum zu weit zu behaupten, daß derjenige, der reinen Herzens ist und in gutem Einvernehmen mit seinen Nachbarn lebt, niemals der Hexerei beschuldigt wird, da sein Name kaum jemals Gegenstand der Orakelbefragung ist.

Hexerei ist demnach »tendenziell identisch mit den Gefühlen, die sie angeblich verursachen, so daß die Zande Haß, Neid und Habgier als Hexerei und umgekehrt Hexerei als die Gefühle, die sie ausdrückt, denken.« (Ibid.) Ein "gutes Mitglied der Gemeinschaft" hext nicht (so scheint es) und pflegt zu allen Zeiten gute Nachbarschaft. »Ein guter Mann ist wohlgelaunt, ein guter Sohn, Ehemann und Vater, seinem Prinzen treu, im Umgang mit seinen Mitmenschen gerecht, in seinen Geschäften redlich, ein Mann der die Gesetze befolgt und Frieden stiftet, einer, der Ehebruch verabscheut, der gut über seine Nachbarn spricht und jemand, der gewöhnlich gefällig und höflich ist.« (Ibid.: 97) — Soviel zu Hexerei und Gegenzauber. Magie muß nicht derartige Formen annehmen. Sie wird auch ausgeübt, um die Gleichförmigkeit und Berechenbarkeit des "Weltverlaufs" sicherzustellen. Ein Beispiel für eine sehr einfache diesbezügliche magisch-rituelle Handlung liefert Pierre Clastres: bei den bereits im ersten Teil bemühten Guayaki werden nach der Geburt eines Kindes verschiedene rituelle Zeremonien ausgeführt. Dem Ethnologen fallen hier einige scheinbar beiläufige Gesten eines jungen Mädchens auf:

»Unter dem Blätterdach ihrer Eltern brennt ein Feuer; sie entnimmt ein brennendes Scheit, kommt, um es in den Behälter mit dem reinigenden Wasser einzutauchen, und bringt es so zum Erlöschen. Dann trägt sie es zur Hütte zurück und legt es wieder an seinen Platz neben den anderen Scheiten. Auf meine verwunderte Fragen hin antworten die Indianer, daß dieses

<sup>303</sup> Die Zande fühlen sich der Hexerei keinesfalls ausgeliefert, denn erstens ist sie alltäglich und zweitens gibt es Gegenmaßnahmen. Aus diesem Grund bezweifelt Evans-Pritchard, »daß jemals ein Zande, weil er wußte, daß er behext worden ist, gestorben ist, oder für längere Zeit an ernsthaften körperlichen Beschwerden litt.« (Ibid.: 82)

<sup>&</sup>lt;sup>304</sup> Die Anwesenheit derartiger Vorstellungen schließt übrigens religiöse Vorstellungen nicht aus. Die Zande verehren laut Evans-Pritchard ein geisterhaftes "Höchstes Wesen" (*Mbori*), dem die Erschaffung der Welt zugeschrieben wird und das in einer Höhle am Fluß lebt (Ibid. 310).

dazu diene "y pirä mombo, y pirä wachu ubmy mombo" zu verhindern: daß das rote Wasser nicht überflutet, daß das tiefe rote Wasser sich nicht erhebt und überflutet. Der Ausdruck rotes Wasser oder tiefes rotes Wasser bezeichnet in der Mythologie der Guayaki die Weltflut, die einst die Menschen fast völlig ausgelöscht hat. Das Verhalten des Mädchens trachtete also (sicher wohl auf Geheiß der Erwachsenen) danach, die Wiederholung einer solchen Sintflut zu verhindern.« (Clastres 1972: 28)

Die Welt ist für die Menschen eingerichtet, und die Menschen sind für ihren Erhalt verantwortlich. Die blaue Rauchfahne, die aus dem Feuer, in welches die Frauen Wachsklumpen werfen, zum Himmel emporsteigt, erhält und bezeugt die Ordnung der Welt. Am Ursprung dieser Welt standen der Duft und der Rauch von verbranntem Wachs:

»Damit die Welt werden konnte, was sie heute ist, bedurfte es eines Aché, der *choa-*Wachs ins Feuer goß. Das war zu jener Zeit, als die Sonne unbeweglich im Zenit stand und die Erde versengte. [...] Eines Tages war ein Mann mit seinem noch nicht initiierten Sohn unterwegs. Dabei stießen sie auf den großen Topf des Baiö. "Rühr ihn nicht an! Rühr den Baiö-Topf nicht an!" warnte der Vater. Doch das Kind gehorchte nicht, mit einem Schlag seines Knüppels zerschlug es den Tontopf. Aus der Öffnung, die sich auftat, floß ein Strom von Asche, auch die Tiere und Vögel des Waldes, alle Haustiere von Baiö und schließlich — furchterregend, weil man nicht wußte, was das war — die Dunkelheit, die Nacht, die sich an Stelle des ewigen Lichts, des ewigen Tages schob und alles überflutete. [...] Die ungezogene Hand des Jungen hatte die ewige Nacht hervorgerufen. Man goß *choa-*Wachs ins Feuer; der angenehme Duft erhob sich in die Luft und bewirkte das Wiedererscheinen des Tages. Die Aché lernten das endgültige Angesicht der Welt kennen, das die Bewegung der Sonne in der regelmäßigen Abwechslung von Tag und Nacht zeichnet. Seither sind die Dinge unverändert geblieben.« (Ibid.: 111f.)

Wenn das Chaos die Ordnung der Welt bedroht, müssen sie ihm entgegentreten. Dies ist bei den Guayaki auch der Fall,

»wenn der fürchterliche Bewohner des Himmels, der große blaue Jaguar, auf den Mond oder die Sonne losgeht, um sie zu verschlingen. Die Menschen wären gezwungen, von neuem in ewigem Licht oder in der ewigen Finsternis zu leben, das wäre das Ende der Welt. Man hat daher große Angst, man spart nicht an Bemühungen, dem Einhalt zu gebieten, man muß den Jaguar erschrecken. Die Frauen stoßen durchdringende Schreie aus, sie werfen Schilfrohr ins Feuer, wo es explodiert, die Männer ... bedrohen das Tier mit ihrem Gebrüll, mit ihrer Streitaxt hacken sie wütend auf die Erde ein. [...] Schließlich bekommt es die Bestie mit der Angst zu tun, läßt von ihrer Beute ab, die Sonne erscheint wieder, der Mond findet erneut seinen Schimmer, das Leben der Welt nimmt wieder seinen geregelten Lauf.« (Ibid.: 112)

Derartige Vorstellungen sind uns fremd. Im Zeitalter der Aufklärung veränderte sich der Blick auf die Natur: »Die Geschichte des Menschen löst sich zunehmend von der des Planeten. [...] Die uralte Erde, gleichgültig gegenüber ihren Bewohnern, erhebt sich zu einer neuen, erhabenen Größe. Das eintönige, ununterbrochene Rauschen der immer wiederkehrenden Wellen bezeugt hinfort die Ewigkeit der Welt.« (Corbin 1988: 139) Unser Verhältnis zur Natur ist seither ein Paradoxon; sentimentale Stilisierung bis hin zur Sakralisierung auf der einen, extreme Profanisierung und hemmungslose Ausbeutung der Ressourcen auf der anderen Seite. Ein gespaltenes Bild: Heilige Mutter und Hure. Auch eine Art von Entfremdung. Die "Naturvölker"

dagegen scheinen die Trennung, die in diesem Bild zum Ausdruck kommt, nicht zu erfahren. Ihre Praxis ist, um mit Jürgen Habermas zu sprechen, beherrscht von einer Konfusion von Natur und Kultur, die es historisch vermeintlich zu überwinden galt.

## MAGIE, RELIGION UND WISSENSCHAFT

In Frazers evolutionistischer Lesart besteht eine historische Abfolge von Magie, Religion und Wissenschaft. 305 Nach Frazer zielen sowohl Magie als auch Religion ebenso wie die Wissenschaft auf die Beherrschung der Natur, sie stellen (vermeintlich) Mittel bereit, den Verlauf der Dinge zu beeinflussen. Angesichts der »elementaren Gleichförmigkeit der menschlichen Bedürfnisse überall und zu allen Zeiten« und »der großen Unterschiede der Mittel, derer er sich in den verschiedenen Zeitaltern bediente« kommt Frazer zu dem Schluß, daß die Bewegung des menschliches Geistes von der Magie über die Religion hin zur Wissenschaft ging (1922: 712) Die Magie steht der Wissenschaft allerdings näher als die Religion: Nach Frazer geht der Magier ebenso wie der Wissenschaftler von der Annahme aus, daß bestimmte Ursachen oder Handlungen stets die gleichen Wirkungen zeitigen, erfüllt ihn ein "echter und fester Glaube" an die Ordnung und die Gleichförmigkeit der Natur, ein blindes Vertrauen in »ein unechtes System von Naturgesetzen« (Ibid.: 11). »Wo auch immer die Magie in ihrer reinen, unverfälschten Form auftritt, setzt dieselbe voraus, daß in der Natur ein Ereignis notwendig auf das andere folgt ohne die Einmischung irgendwelcher geistigen oder persönlichen Kräfte. So ist ihre Grundauffassung identisch mit derjenigen der modernen Wissenschaft.« (Ibid.: 49)306 Das Verhältnis des Magiers zur Natur ist demnach nicht den unwägbaren Launen eines Gottes unterworfen. Während Religion und der Glaube an das Heilige zur Abstraktion führen, neigen Magie und Wissenschaft in der Frazerschen Lesart zum Konkreten.

»Der psychologische Teil seiner These bestand darin, Magie und Wissenschaft als Gegensätze zur Religion darzustellen, wobei Magie und Wissenschaft eine unveränderlichen Naturgesetzen unterworfene Welt voraussetzen..., und Religion eine Welt, in der die Ereignisse von den Launen der Geister abhängig sind. Während also der Magier und der Wissenschaftler, fürwahr ein seltsames Gespann, ihre Arbeit mit ruhiger Zuversicht tun, wirkt der Priester in Furcht und Zittern. Psychologisch gesehen, sind Wissenschaft und Magie gleich, obwohl die eine falsch, die andere richtig ist.« (Evans-Pritchard 1965: 62f.)

Auch wenn die Magie bei Frazer häufig als Ausgeburt des Irrationalen erscheint (im Herzen der Finsternis zelebriert der Schamane einen namenlosen Ritus, während seine Gefährten in die Häute ihrer getöteten Feinde gekleidet unter schauerlichen

 $<sup>^{305}\ \</sup>mathrm{Vgl.}$ auch die ausgezeichnete Frazer-Biographie von R. Ackerman (1987).

<sup>&</sup>lt;sup>306</sup> »Neben der Auffassung, daß die Welt von höheren Kräften durchdrungen ist, hat der primitive Mensch eine andere, vermutlich noch ältere, in der wir den Keim des modernen Begriffes vom Naturgesetz zu entdecken vermögen, nämlich jene Anschauung, daß sich die Natur aus einer Reihe von Ereignissen zusammensetze, die sich in unveränderlicher Folge, ohne Eingreifen einer persönlichen Macht wiederholen.« (Frazer 1922: 10)

Gesängen das Feuer umtanzen) sind der Magier und seine Magie dennoch nicht einfach "irrational", sondern vielmehr "protorational". Denn die magischen Handlungen und Vorstellungen sind rationalisierungsfähig und bilden den Ausgangspunkt des langen Wegs der Evolution der Naturerkenntnis. »Von den ältesten Zeiten an ist der Mensch damit beschäftigt gewesen, nach allgemeinen Gesetzen zu suchen, welche die Ordnung der natürlichen Erscheinungen zu seinem eigenen Nutzen kehren würden, und in dieser langen Suche hat er einen ganzen Berg solcher Grundsätze aufgetürmt.« (Ibid.: 50) Für den viktorianischen Anthropologen war Magie also "irrtümliche Wissenschaft" und das Ritual "ineffiziente Technik": nutz- und wirkungslos — aber die "primitiven" Menschen, umfangen vom mythischen Schleier, erkennen dies nicht, weil sie an die Allmacht (weniger ihrer Gedanken als) ihrer Handlungen und Worte glauben. Der Mensch gibt die Magie erst dann auf, wenn er seinen Irrtum bemerkt, »wenn er ... einsieht, daß sowohl die Ordnung der Natur, auf die er sich bezog, als auch die Kontrolle, die er auszuüben glaubte reine Imaginationen waren.« An diesem Punkt verläßt er sich nicht länger auf seine Intelligenz sondern wendet sich der Religion zu; er unterwirft sich demütig »gewissen großen unsichtbaren Wesen hinter dem Schleier der Natur, denen er nun all jene weitreichenden Kräfte zuschreibt, über die er einst selbst zu verfügen glaubte.« (Ibid.) 307 Schließlich wird auch die Religion abgelöst - von der Wissenschaft. »Nachdem der Mensch so lange im Dunkel herumirrte, hat er hier endlich den Ausweg aus dem Labyrinth gefunden, einen goldenen Schlüssel der viele Zugänge zu den Geheimnissen der Natur öffnet.« (Ibid.: 712)<sup>308</sup>

Aus der Perspektive der "aufgeklärten" westlichen Kultur sind Magie, Zauber, Hexerei, Schamanismus vor allem eins: wirkungslos — was jedem einigermaßen vernünftigen und zivilisierten Menschen umstandslos klar sein sollte. Ist Magie somit Ausdruck einer "Urdummheit", waren die Wilden wie Kinder, die erst noch schmerzlich an der Realität lernen, ihren Vorstellungen von Allmacht und magischem Wortsinn entwachsen mußten, um vom Glauben zum Wissen zu gelangen? Und sind die Akteure, die magische Handlungen vollziehen, in toto ebenso "irrational" wie ihre Praktiken? Letzteres ganz offensichtlich nicht. Sie sind zu "rationalem" (und das heißt zunächst wenig mehr als: wirksamem) Handeln durchaus in der Lage. Hierauf weist Bronislaw Malinowski ausdrücklich hin. Für den Frazer-Schüler Mali-

<sup>&</sup>lt;sup>307</sup> Unter Religion versteht Frazer »eine Versöhnung oder Beschwichtigung von Mächten, die dem Menschen übergeordnet sind und von denen er glaubt, daß sie den Lauf der Natur und das menschliche Leben lenken.« (Ibid.: 50)

<sup>308 »</sup>Das Allermerkwürdigste ist, wie von zahlreichen Lesern und Kritikern des Goldenen Zweigs ... festgestellt wurde, daß die überreichlichen Informationen über Opferkulte aus räumlich und zeitlich völlig unzusammenhängenden Kulturen Frazer anscheinend nie zu seiner ersehnten Schlußfolgerung führten. Tatsächlich zieht die Qualität seines Textes, auf die er zu recht so stolz war — die Lebendigkeit der ethnographischen Schilderungen —, den Leser genau in eine Richtung, die den Intentionen des Autors entgegengesetzt ist: zu den Tiefen des mythischen Waldes und nicht zu der glatt gemähten Wiese, auf die Frazers Intellekt aus war.« (Schama 1995: 231)

nowski ist der magische Akt zwar ebenfalls eine zielgerichtete, die Manipulation von Gegenständen, Personen, Ereignissen bezwekende Handlung, der bestimmte irrige Vorstellungen zugrunde liegen; aber die "Primitiven" kennzeichnet gerade, daß sie ebenso zu folgerichtigem Denken und Handeln in der Lage sind, wie sie auf der anderen Seite magischen Vorstellungen anhängen. So bemerkt Malinowski:

»Wenn man einem Eingeborenen nahelegen würde, er solle seine Pflanzung vor allem durch Zauber bestellen und seine Arbeit vernachlässigen, würde er über solche Einfalt einfach lachen. Er weiß ebensogut wie wir, daß es natürliche Bedingungen und Ursachen gibt, und er weiß auch durch seine Beobachtungen, daß er diese natürlichen Kräfte durch geistige und körperliche Leistungen unter Kontrolle bringen kann. Sein Wissen ist ohne Zweifel begrenzt, aber so weit es reicht, ist es vernünftig und gegen Mystizismus gefeit.« (1925: 14)

Damit impliziert Malinowski, daß, wiewohl sie sich wechselseitig durchdringen, "mythisches" und "rationales" Verhalten in primitiven Gesellschaften klar voneinander zu trennen sind, und daß es stets einen Bereich rationalen Denkens und Handelns geben muß, damit die Gesellschaft überleben kann. <sup>310</sup> Es ist tatsächlich nur schwer vorstellbar, daß Menschen versuchen, allein mit Hilfe magischer Beschwörungen satt zu werden. Sollten sie es doch jemals getan haben, gäbe es heute keinen Beleg mehr für diese Praxis: sie wären schlicht ausgestorben. — Evans-Pritchard hebt in seiner berühmten Zande-Monographie auf einen anderen Punkt ab, die logische Konsistenz der magischen Vorstellungen. Diese sind demnach

»obgleich rituell, folgerichtig, und die Gründe, die sie für ihr Verhalten angeben, sind logisch, auch wenn sie mystisch sind. [...] Würden ihre mystischen Vorstellungen es ihnen gestatten, aus ihren Beobachtungen allgemeine Schlüsse zu ziehen, würden sie wie wir gewahr werden, daß ihr Glauben der Grundlage entbehrt. [...] Ihre Blindheit ist nicht Folge ihrer Dummheit: im System ihrer Glaubensanschauungen denken sie sehr vernünftig.« (1937: 225)

Das Vorhandensein bestimmter magischer Vorstellungen impliziert also keineswegs, daß die Angehörigen der betreffenden Kultur nicht zu folgerichtigem Denken fähig sind. Die mythischen Vorstellungen der Zande »sind in hohem Maße kohärent, sie sind durch ein Netzwerk logischer Vorstellungen miteinander verbunden und so angeordnet, daß sie niemals allzu kraß der sinnlichen Erfahrung widersprechen, sondern im Gegenteil durch die Erfahrung gerechtfertigt zu werden scheinen.« (Ibid.: 216) Die "Wilden" sind auch keinesfalls leichtgläubig. Claude Lévi-Strauss präsentiert eine diesbezüglich sehr aufschlußreiche Anekdote: »Wir kampierten seit ein paar Wochen bei einer kleinen Gruppe von Nambikwara-Indianern im Quellgebiet des Tapajoz [...] Es waren ungefähr dreißig, die sich im Laufe des zufallsreichen Nomadenlebens zusammengefunden hatten [...] Wie die meisten dieser Horden hatten

<sup>309 »</sup>Keine auch noch so primitive Kunst oder Fertigkeit [konnte] erdacht oder ausgeführt, keine planmäßige Form von Jagd, Fischerei, Ackerbau oder Nahrungssuche ausgeübt werden ... ohne die Fähigkeit, vernunftgemäß zu denken, und ohne Vertrauen in die Macht der Vernunft, das heißt, ohne die ersten Ansätze von Wissenschaft.« (Ibid.: 3)

<sup>310</sup> Ob diese Unterscheidung zwischen "mythischen" und "profanen" Einstellungen von den Eingeborenen selbst vorgenommen wird oder erst durch die Arbeit des Ethnologen aufgedeckt wird, steht an dieser Stelle noch nicht zur Diskussion.

sie einen Häuptling und einen Medizinmann« (1949a: 185) Eines Abends erschien der Medizinmann nicht zur gewohnten Stunde im Lager.

»Die Nacht fiel herein und die Feuer wurden angezündet: Die Indianer verhehlten ihre Unruhe nicht; zahlreich sind die Gefahren im Busch: reißende Flüsse, die zweifellos unwahrscheinliche Gefahr, einem großen wilden Tier, einem Jaguar oder einem Ameisenbär zu begegnen, oder die der Vorstellung der Nambikwara weit näherliegende, daß ein anscheinend friedliches Tier die Verkörperung eines feindlichen Geistes der Gewässer oder Wälder sei; vor allem aber sahen wir allabendlich seit einer Woche geheimnisvolle Lagerfeuer, die bald näher, bald ferner von den unseren leuchteten. Jede unbekannte Horde ist möglicherweise feindlich eingestellt. « (Ibid.: 187f.)

Auf einer Erkundung fanden sie schließlich den Gesuchten, unbeweglich lag er am Boden in der nächtlichen Kälte. Er wurde zurück ins Lager geführt und berichtete: »Ein Gewitter ... war am Nachmittag niedergegangen, der Donner hatte ihn mehrere Kilometer bis an einen Ort, den er bezeichnete, entführt und vollständig entblößt wieder an die Stelle zurückgebracht, wo wir ihn gefunden hatten.« (Ibid.: 186) Man schenkte seiner Geschichte nur wenig Glauben. Jene Horde, die Lévi-Strauss begleitete, war nämlich erst vor relativer kurzer Zeit aus dem Zusammenschluß zweier unterschiedlicher Gruppen entstanden; die erste hatte eine Seuche dezimiert, die zweite hatte sich von einer anderen Gruppe abgespalten. Es gab guten Grund, anzunehmen,

»daß die unbekannten Gruppen, die in der Savanne umherzogen, zu dem Stamm der abtrünnigen Gruppe gehörten, zu der auch der Medizinmann rechnete. Dieser hatte ohne Zweifel, indem er sich die Rechte seines Kollegen, des politischen Führers anmaßte, Kontakt mit seinen Landsleuten aufnehmen wollen, um über eine Rückkehr zum alten Stamm zu verhandeln, um sie anzureizen, die neuen Verbündeten anzugreifen, oder auch, um sie hinsichtlich der Pläne der Verbündeten jenen gegenüber zu beruhigen; wie dem auch sei, er brauchte einen Vorwand, um sich wegzubegeben, und die Entführung durch den Donner war zu diesem Zweck erfunden worden.« (Ibid.: 187)

Der Medizinmann war also nicht auf den Flügeln des Donners davongetragen worden, alles war nur Theater. Diese Skepsis gegenüber seiner Erzählung implizierte aber keineswegs, daß die Indianer nicht länger an derartige Dinge glaubten, im Gegenteil, sie hätten geschehen können, »sie waren unter anderen Umständen effektiv geschehen, sie gehörten zum Erfahrungsbereich. Daß ein Zauberer intime Beziehungen zu übernatürlichen Gewalten unterhielt, war sicher.« (Ibid.: 188) Magie und Betrug schließen einander nicht aus. Obwohl die Eingeborenen also zu rationalem Denken und Handeln fähig sind, »findet sich Magie in allem, was sie tun« (Malinowski 1925: 13). Die Frage, »warum eine handelnde Person, die hinreichend rational ist, um zu wissen, daß die Saat ausgesät werden muß, sich noch mit Magie abgibt« (Jarvie und Agassi 1967: 120), 311 drängt sich aus dieser Perspektive nachgerade auf. Fragt sich weiterhin, wie, warum und auf welcher Grundlage Menschen zu ihren

<sup>311</sup> Die Bestimmung der Magie ist für Malinowski ebenso wie für Frazer rein utilitaristischer Natur. Die Religion verfolgt hingegen keine instrumentellen Ziele, die religiösen Riten sind »selbst die Erfüllung ihres Zwecks« (Ibid.: 72).

magischen Vorstellungen gelangen konnten, wie diejenigen, die diese Praktiken vollziehen, sich die Wirksamkeit ihrer Magie erklären, und warum sie schließlich trotz widerstreitender Evidenzen an diesen Vorstellungen festhalten?

Nach Tylor erklärt sich der "Wilde" (explizit oder implizit) die Wirksamkeit seiner Rituale auf Grundlage animistischer Vorstellungen, die umgekehrt die Magie überhaupt erst ermöglichen. Für den Animismus, nach Tylor die früheste Religion der Menschheit, ist die Welt beseelt, wohnt allen materiellen Dingen ein immaterielles Wesen inne, welches die Menschen beeinflussen können. Tylors in Primitive Culture (1871) dargelegte Theorie des Animismus besteht aus zwei Hauptthesen, von denen die erste den Ursprung, die zweite die Entwicklung religiöser Vorstellungen betrifft.

»Die Reflexion des Primitiven über solche Erfahrungen wie Tod, Krankheit, Trancezustände, Visionen und vor allem Träume führt ihn zu dem Schluß, daß sie auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer immateriellen Wesenheit, der Seele, zurückzuführen sind. [...] Der Primitive übertrug diese Vorstellung von Seele dann auf andere Lebewesen, die ihm in einigen Dingen glichen, und sogar auf unbeseelte Objekte, die sein Interesse weckten. Da die Seele von ihrem materiellen Gehäuse abtrennbar war, konnte sie als unabhängig von ihm gedacht werden. Daraus ergab sich die Vorstellung von geistigen Wesen, deren angebliche Existenz Tylors Minimaldefinition von Religion ausmacht...« (Evans-Pritchard 1965: 59 ff.)

Für Frazer hat die Magie hingegen keine spirituelle, sondern eine rein logische Basis. Zwei elementare Ideen strukturieren demnach die magischen Vorstellungen: »einmal, daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, oder daß eine Wirkung ihrer Ursache gleicht; und dann, daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde. Der erste Grundsatz kann das Gesetz der Ähnlichkeit, der zweite das der Berührung oder direkten Übertragung genannt werden.« (1922: 11) Ähnlichkeit (Similarität) und Berührung (Kontaguität) begründen und strukturieren dergestalt magisches Denken und Handeln. »Beide Arten der Magie ... können leichter unter dem gemeinsamen Namen "sympathetische Magie" verstanden werden, da beide annehmen daß die Dinge aus der Ferne durch eine geheime Sympathie aufeinander wirken« (Ibid.: 12); die wechselseitige Teilhabe (Partizipation) begründet die Möglichkeit der Beeinflussung.

<sup>312 »</sup>Tylor wollte zeigen, daß die primitive Religion rational sei, daß sie sich aus Beobachtungen und logischen Deduktionen ... entwickelt habe, so unzureichend die einen und so falsch die anderen gewesen sein mögen; daß sie eine einfache Naturphilosophie darstelle. In seiner Behandlung der Magie, die er von der Religion mehr aus Gründen der Darstellung als im Hinblick auf Begründung und Geltung unterschied, betonte er ebenfalls das rationale Element dessen, was er "diese Anhäufung von Unsinn" nannte. Auch die Magie beruht auf Beobachtung, auf der Klassifikation von Ähnlichkeiten, dem ersten wesentlichen Prozeß menschlicher Erkenntnis.« (Ibid.: 60f.) Freud merkt hierzu in *Totem und Tabu* an: »Der Animismus ist ein Denksystem, er gibt nicht nur die Erklärung eines einzelnen Phänomens, sondern gestattet es, das Ganze der Welt als einen einzigen Zusammenhang, aus einem Punkte zu begreifen. Die Menschheit hat, wenn wir den Autoren folgen wollen, drei solcher Denksysteme, drei große Weltanschauungen im Laufe der Zeiten hervorgebracht: die animistische (mythologische), die religiöse und die wissenschaftliche. Unter diesen ist die erstgeschaffene, die des Animismus, vielleicht die folgerichtigste und erschöpfendste, eine, die das Wesen der Welt restlos erklärt.« (1912/13: 366)

Derartige magischen Vorstellungen sind für Frazer »unmittelbar von den elementarsten Denkprozessen abgeleitet« und »ein Fehler, in den der Geist fast spontan verfällt« in seinem Bestreben, sich die Naturkräfte dienstbar zu machen (Ibid.: 79). Die "Gesetze der Sympathie" sind somit notwendige und hinreichende Bedingung von Magie: »Beide Gedankengänge sind in der Tat äußerst einfach und elementar. Es könnte kaum anders sein, da sie ja in ihrer konkreten, wenn auch freilich nicht in ihrer abstrakten Form dem rohen Verständnis nicht nur des Wilden sondern aller unwissenden und geistig trägen Menschen vertraut sind.« (Ibid.: 12) 313

Zwar ist auch für Malinowski Magie das "natürliche" Ergebnis "natürlicher" Bedingungen, im Unterschied zu Frazer, der eine "intellektualistische" Erklärung liefert, ist sein Ansatz aber rein "affektionistisch": angesichts der unzureichenden Beherrschung der Natur durch den primitiven Menschen entwickelt Magie sich quasi spontan: »Im Stich gelassen von seinen Kenntnissen, irregeführt durch seine frühere Erfahrung und seine technische Fähigkeit, realisiert er seine Ohnmacht. Aber sein Verlangen packt ihn um so heftiger; seine Furcht, seine Ängste und Hoffnungen erzeugen eine Spannung in seinem Organismus, die ihn zu irgendeiner Aktivität treibt.« (1925: 63) Aus diesen Gefühlsausbrüchen, der schmerzlich erfahrenen Diskrepanz zwischen Streben einerseits und Unvermögen andererseits entspringt die Magie als Ersatzhandlung, welche die emotionale Spannung mindert und das Gefühl der Bedrohung abschwächt. Magische Vorstellungen entstehen demnach notwendig, spontan und zufällig, welcher inneren Logik sie folgen, ist für Malinowski von untergeordneter Bedeutung. Das magische Ritual versucht somit, die Kluft zwischen Wollen und Können aufzuheben. Begreift man den magischen Akt dergestalt als instrumentellen, ist er fraglos rationalisierungsfähig und antizipiert in gewissem Sinne den technischen Akt, dem die "wissenschaftliche" Einsicht in die realen (nicht phantasierten) Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zugrundeliegt: »Die Magie [erfüllt] die Aufgabe der Wissenschaft und [ist] Platzhalter der entstehenden Wissenschaften« (Ibid.: 97). Magie wäre also offenbar disfunktional, könnte die Spannung zwischen Streben und Unvermögen abgebaut werden. 314

<sup>313</sup> Damit unterscheidet Frazer nicht systematisch zwischen der Frage, wie die Magie Praktizierenden sich deren Wirksamkeit erklären und der Frage, auf welcher Grundlage sich magische Vorstellungen generieren, welcher Logik sie folgen. Beide Ebenen fallen bei ihm in eins.

<sup>314</sup> Auf diese Weise, so Evans-Pritchard, werden Magie und Religion letztlich auf psychologische Zustände reduziert: »Spannungen, Frustrationen, Emotionen und Empfindungen, Komplexe und Wahnvorstellungen dieser oder jener Art.« (1965: 80f.) Seine Kritik an derartigen emotionalistischen Ansätzen kumuliert in der Feststellung: »Wenn Riten von einem emotionalen Ausdruck begleitet werden, kann es durchaus der Ritus sein, der die Emotionen produziert, nicht umgekehrt. [...] Ganz bestimmt gehen wir nicht in die Kirche, weil wir uns in einem gehobenen Gefühlszustand befinden; doch kann unsere Beteiligung an den Riten einen solchen Zustand hervorrufen. Was gibt es nun im Hinblick auf die kathartische Funktion der Magie für einen Beweis dafür, daß ein Mann frustriert ist, wenn er Acker-, Jagd— oder Fischzauber veranstaltet, oder daß die Ausübung des Ritus sein Unbehagen beseitigt, wenn er sich in einem Spannungszustand befindet? Meiner Ansicht nach wenig oder gar keinen. Ohne Rücksicht auf seine Gefühle muß der Magier seine Riten auf jeden Fall durchführen, da sie ein üblicher und obligatorischer Teil des Verfahrens sind. Man könnte mit gutem Recht sagen, daß der Primitive diese Riten veranstaltet, weil er an ihre Wirkung glaubt. Da er weiß, daß er über Mittel zur

Warum schließlich erkennen die "Wilden" die Wirkungslosigkeit dieser irrigen Vorstellungen und der aus ihnen resultierenden Praktiken nicht? Evans-Pritchard, der sich ausführlich mit diesem Problem befaßt, führt bezüglich des Hexereiglaubens der Zande nicht weniger als zweiundzwanzig Gründe an (1937: 277ff.), die alle mehr oder weniger auf den Punkt hinauslaufen, daß im Universum der Zande kein Punkt existiert, von welchem aus ein Zweifel an ihren magischen Auffassungen formuliert werden könnte. Malinowskis Antwort auf die Frage, warum die trügerischen Aspekte der Magie, die für den primitiven Menschen eigentlich unmittelbar einsichtig sein müßten, so lange unentdeckt blieben, ist hingegen vergleichsweise schlicht, er verweist auf »die bekannte Tatsache, daß im menschlichen Gedächtnis der Beweis eines positiven Falls immer den negativen überschattet. Ein Gewinn wiegt leicht mehrere Verluste auf. So sind Beispiele, welche die Magie bestätigen, immer viel deutlicher sichtbar als solche, die sie verneinen.« (1925: 66)

Vielleicht sind die verneinenden Beispiele sogar außerordentlich selten: Malinowski selbst weist darauf hin, daß bei den Trobriand-Insulanern Magie und Arbeit sich wechselseitig durchdringen, so daß es auf den ersten Blick schwerfällt, beide zu trennen. In diesem Fall ist das Risiko, daß die Magie fehlschlägt, gering — solange die Arbeiten sorgfältig ausgeführt werden. Der Erfolg des magischen Ritus ist also in vielen Fällen gar nicht überprüfbar: »Für die Primitiven ist zweifellos die Magie unerläßlich für das Gedeihen der Pflanzungen. Keiner kann genau sagen, was ohne sie geschehen würde, denn keine Pflanzung eines Eingeborenen ist je ohne ihr Ritual bestellt worden.« (Ibid.: 14).

Muß man ihnen also lediglich zeigen, daß ihre Rituale nutzlos sind, um sie von ihren magischen Vorstellungen zu "heilen"? So wie angeblich die christlichen Missionare nur die heiligen Eichen zu fällen brauchten, um die Heiden von der Machtlosigkeit ihrer Götter zu überzeugen und sie zum Christentum zu bekehren?

## 8. Kapitel

### DAS LICHT DER VERNUNFT

»Ich fürchte fast, daß unsere Augen größer sind als unsere Mägen und unsere Neugierde größer ist als unsere Fassungskraft. Wir greifen nach allem, aber fassen nur den Wind.« (Michel de Montaigne)

Das okzidentale Weltverständnis erhebt Anspruch auf universelle und ausschließliche Gültigkeit seiner Denk— und Handlungsweisen; es gibt den Maßstab vor, an dem sich die anderen Kulturen messen lassen müssen. Dieser Anspruch ist für Jürgen Habermas berechtigt, weil unser Weltbild die objektiv richtigen Grundbegriffe zur Deutung der Welt zur Verfügung stellt (vgl. 1987, I: 75). Aus der Perspektive der westlichen Zivilisation sind magische Akte durch ein eklatantes Defizit gekennzeichnet und mythische Weltbilder »weit davon entfernt, in unserem Sinne rationale Handlungsorientierungen zu ermöglichen. Sie bilden, was die Bedingungen der ... rationalen Lebensführung angeht, einen Gegensatz zum modernen Weltverständnis.« (Ibid.: 73)

Nach Habermas, der in seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" weitgehend den diesbezüglichen common-sense wiedergibt, kann von der "Rationalität einer Lebensführung" erst dann gesprochen werden, wenn man für eine Gruppe von Individuen systematisch erwarten darf,

»daß für ihre Äußerungen gute Gründe bestehen und daß ihre Äußerungen, sei es in der kognitiven Dimension zutreffend oder erfolgreich, in der moralisch-praktischen Dimension zuverlässig oder einsichtig, in der evaluativen Dimension klug oder einleuchtend, in der expressiven Dimension aufrichtig und selbstkritisch, in der hermeneutischen Dimension verständnisvoll, oder gar in allen Dimensionen "vernünftig" sind.« (Ibid.: 72)

Die Äußerungen resp. Anschauungen der "Wilden" wären also unzutreffend, unzuverlässig oder uneinsichtig, unklug oder nicht einleuchtend, unaufrichtig und unkritisch; und die "Primitiven" gefangen im "Konkretismus eines anschauungsverhafteten Denkens" (Ibid.: 77), der gekennzeichnet ist durch eine »Konfusion zwischen Natur und Kultur« (Ibid.: 79) sowie die »mangelhafte Differenzierung zwischen Sprache und Welt«, d.h. »die systematische Verwechslung zwischen internen Sinn— und externen Sachzusammenhängen« (Ibid.: 81). — Das sind, wie erwähnt, die gängigen Vorurteile. Im folgenden ist zu klären, ob und inwieweit sie zutreffen.

## VERNUNFT UND UNVERNUNFT

Bezogen auf instrumentelle Akte ist das Rationalitätskriterium ein reines Effizienzkriterium: Rational ist die rationelle Verfahrensweise (und die entsprechende Einsicht). Begreift man Magie dergestalt als Zwecktätigkeit, leuchtet Habermas Zuschreibung unmittelbar ein. Magische Auffassungen sind in instrumenteller Hinsicht ebenso-

<sup>&</sup>lt;sup>315</sup> Habermas "Projekt" ist »die Verteidigung des normativen Universalitätsanspruchs der okzidentalen Moderne« (Stender 1995: 379).

wenig zutreffend wie die aus ihnen resultierenden Handlungen erfolgreich sind. Zudem sind sie offenbar weder kritisierbar und empirisch überprüfbar, man muß an die Magie glauben und darf sie nicht infrage stellen. "Kritisches" Denken, eine empirische Überprüfung wäre der Tod der Magie, diese Ansicht fand sich in allen bislang zitierten Texten.

Dennoch erscheint der "magische Komplex" bei vielen Autoren nicht als schlicht irrational, sondern vielmehr als "proto-rational", sowohl aus historischgenetischer als auch aus systematischer Perspektive: Magie verweist auf Wissenschaft (und weist Ähnlichkeiten zur Wissenschaft auf), die angeblich aus ihr hervorgeht, sie operiert logisch und folgerichtig; die Menschen, welche ihr anhängen, verfügen zudem gleichzeitig über ein zuverlässiges praktisches Wissen... Wir haben es also mit "rationalen" oder zumindest potentiell rationalen Akteuren zu tun, die "irrationalen" oder proto-rationalen Praktiken anhängen. Dieser Dualismus prägt Ian C. Jarvies und Joseph Agassis Aufsatz mit dem Titel "Das Problem der Rationalität von Magie". Für die Autoren ist eine Handlung dann rational, wenn der Handelnde zumindest glaubt, daß sie »den gewünschten Zwecken förderlich ist [...] Einem Handeln wollen wir dann Rationalität zuschreiben, wenn ein Ziel vorhanden ist, auf das es sich richtet.« (1967: 121) Menschen würden also grundsätzlich immer dann rational handeln, wenn sie den Zweck bzw. das Ziel ihres Tuns angeben können. Da eine solche Minimaldefinition als analytische Kategorie schwerlich taugt, differenzieren Jarvie und Agassi zwischen Rationalität im schwachen Sinn und solcher im starken Sinn. Erstere umfaßt lediglich rationales Handeln im obigen Verständnis, während letztere meint, »daß ein Mensch auf Grundlage rationaler Anschauungen rational handelt.« (Ibid.)

Eine Glaubensanschauung [belief] ist demnach dann rational, »wenn er einem der vorhandenen Rationalitätsmaßstäbe oder —Kriterien genügt, daß er z.B. auf sicheren Beweisen beruht, über berechtigte Zweifel erhaben ist oder Kritik offensteht usw.« (Ibid.) Der magische Akt wäre also insofern rational, als die Menschen mit seiner Hilfe ein Ziel zu erreichen suchen — Bedingung der Möglichkeit von Rationalität ist Intentionalität —, er ist dagegen irrational, soweit er in instrumenteller Hinsicht wirkungslos ist bzw. die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen von Ursache und Wirkung "falsch" sind und somit im Vergleich zum auf wissenschaftlicher Erkenntnis beruhenden technischen Akt defizitär. Jarvie und Agassi fragen am Ende ihres Essays folgerichtig: »Können Menschen mit ineffizienten magischen Anschauungen diesen gegenüber kritisch werden, unter welchen Bedingungen und in welchem Ausmaß?« (Ibid.: 149)<sup>316</sup> Sie können es unter diesem Blickwinkel in dem Maße, in dem ihre Einsicht in die realen Wirkungszusammenhänge wächst, sie ihre

<sup>316</sup> In einem späteren Aufsatz differenzieren Jarvie und Agassi ihr Konzept von "Rationalität im starken Sinn": »Wir wollen jetzt diese zweite Kategorie sorgfältig zerlegen und starke Rationalität trennen in (2a) relativ starke Rationalität, bei der der Standard der Rationalität der der eigenen Gemeinschaft ist, und (2b) sehr starke Rationalität, welche die höchsten Standards von Rationalität überhaupt kennzeichnet, nämlich (wie wir sagen) die des kritischen Denkens.« (nach Kippenberg/Luchesi 1978: 42)

Welt "entzaubern". "Schwache" Rationalität schlüge dann in "starke" um, wenn die Menschen um die "wahren" Kausalitäten wüßten — die Magie wäre obsolet. Ich zitiere erneut Jarvie und Agassi: »Statt zu sagen, daß primitive Menschen Samen säen und dann irrationale magische Rituale vollführen, läuft unser Vorschlag darauf hinaus, daß sie Produkte auf höchst ineffiziente Weise anbauen, da sie keine Traktoren haben und nicht wissen, daß es keinen Unterschied macht, ob ein Ritual abgehalten wird oder nicht.« (Ibid.: 148f.)

## "TRADITIONALES" UND WISSENSCHAFTLICHES DENKEN

Vielleicht ist der magische Akt als technischer tatsächlich wirkungslos, aber eines ist er sicher nicht: bedeutungslos. Es dürfte im Zweifelsfall einen gewaltigen Unterschied machen, ob das Ritual ausgeführt wird oder nicht — ein Unterschied, dem gegenüber das utilitaristische Paradigma, in welchem sich Jarvie und Agassi (als selbsternannte "Neo-Frazerianer") bewegen, blind ist. Deren Ansatz ist viel zu beschränkt, um die Magie als gesellschaftliches und kulturelles Phänomen erklären zu können (falls die Autoren dies überhaupt wollen).

Inwiefern ist es überhaupt sinnvoll, Magie und Wissenschaft zu vergleichen? Liegt hier nicht von vornherein ein dem okzidentalen Ethnozentrismus geschuldeter Kategorienfehler vor? Der gemeinsame Nenner aller magischen Akte besteht im Minimum nur darin, daß sie bestimmte Wirkungen erzielen wollen und die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen nicht wissenschaftlicher und auch nicht religiöser Natur sind, sondern eben magisch. Die Bestimmung des Gegenstands "Magie" erfolgt ex negativo: Magie ist nicht Wissenschaft, sie ist auch nicht Religion. Damit sind aber die drei Bereiche zueinander in Beziehung gesetzt, es muß ein Gemeinsames geben, das sie verbindet und die Abgrenzung ebenso wie den Vergleich ermöglicht. Dieses Gemeinsame sind die Zwecke, die mit den jeweiligen Handlungen verfolgt werden, und diese sind instrumenteller Natur. Bereits die Gegenstandsbestimmung gründet somit in einem Kategorienfehler bzw. einer fehlerhaften projektiven Klassifikation. Vor allem die Frage, warum "rationale" Menschen trotz deren evidenter Wirkungslosigkeit dauerhaft an magischen Praktiken festhalten, ist in diesem Rahmen nicht zu beantworten. "Magie" muß noch eine andere Bestimmung haben als eine rein instrumentelle. Frazers These von der Strukturhomologie zwischen Magie und Wissenschaft ist also mehr als problematisch. 317 Dennoch könnte seine Auffassung so etwas wie ein "Unterpfand der Wahrheit" enthalten, allerdings nicht auf der instrumentellen Ebene.

Wie Evans-Pritchard so hervorragend beschreibt, präformieren die magischen Vorstellungen der Zande ihre Wahrnehmung der "Wirklichkeit" ebenso, wie die wissenschaftliche Weltauffassung die unsere präformiert. »Unsere wissenschaftliche

<sup>&</sup>lt;sup>317</sup> Überhaupt mutet sein Bild einer auf ewig unwandelbaren, dem menschlichen Schicksal gegenüber vollkommen gleichgültigen Natur etwas zu modern an, um für den "Wilden" wahr zu sein.

Betrachtungsweise, so betont er, ist ebenso eine Funktion unserer Kultur, wie die magische Betrachtungsweise des "Wilden" eine Funktion der seinen ist.« (Winch 1964: 75) Könnte es sein, daß Magie und Wissenschaft in unterschiedlichen Kulturen die gleiche Rolle wahrnehmen? Robin Horton knüpft in seinem ausnehmend einflußreichen Aufsatz "African Traditional Thought and Western Science" hier an. Für Frazer waren Magie, Religion und Wissenschaft gleichermaßen Mittel zur Beeinflussung der Natur.

Malinowski hingegen ging von einem anderen Klassifikationsschema aus: Im Unterschied zu Frazer, der Magie, Religion und Wissenschaft als historisch aufeinander folgende Verfahren zur Beeinflussung des Naturverlaufs (wobei nur Wissenschaft tatsächlich "funktioniert")<sup>318</sup> betrachtete, sind für Malinowski alle drei Formen (zumindest im Ansatz) in allen Gesellschaften vorhanden. Zwar sind auch für ihn magische Akte instrumentelle "Ersatzhandlungen", die Religion (d.h. Glaubensvorstellungen und Rituale ohne erkennbaren instrumentellen Zweck) stellt aber einen geschlossenen (selbstbezüglichen) separaten Korpus dar. Malinowski unterscheidet zudem zwischen Arbeit (auf Grundlage empirischer Kenntnisse; einer Art Vorstufe der Wissenschaft) und Magie: »So gibt es eine klare Unterscheidung: auf der einen Seite der Komplex der wohlbekannten Umstände, der natürliche Verlauf des Wachstums und die gewöhnlichen Mißgeschicke und Gefahren, gegen die man sich durch Einzäunen und Jäten zur Wehr setzen muß. Auf der anderen Seite die Domäne der unberechenbaren und feindlichen Einflüsse, ebenso wie der große, unverdiente Mehrertrag durch einen glücklichen Zufall. Den ersten Umständen begegnet man mit Kenntnissen und Arbeit, den zweiten mit Magie.« (1925: 14f.) Arbeit und (magisches) Ritual wechseln sich bei den Trobriand-Insulanern (auf diese bezieht Malinowski sich bei seinen Ausführungen) ab und sind klar unterschieden. Während Magie dergestalt praktische Zwecke verfolgt, ist Religion die »Gesamtheit in sich abgeschlossener Handlungen, die selbst die Erfüllung ihres Zwecks sind.« (Ibid.: 71f.)

Horton wiederum unterscheidet nicht zwischen Magie und Religion (beide werden bei ihm unter dem Etikett "traditionales Denken" zusammengefaßt), er wechselt zudem die Vergleichsebene und richtet sein Augenmerk weniger auf die instrumentellen denn auf die explanativen Zwecke des Denkens. Seine Quintessenz lautet in etwa: traditionales und wissenschaftliches Denken haben gemeinsam, daß sie die Welt intelligibel, also im wahrsten Sinn "denkbar" machen, aber sie tun dies auf sehr unterschiedliche Art und Weise, und diese Unterschiede spiegeln tiefgreifende kulturelle Differenzen wider. In beiden Fällen ist nach Horton »die Suche nach einer erklärenden Theorie in erster Linie die Suche nach einer der scheinbaren Mannigfaltigkeit zugrundeliegenden Einheit; nach einer der scheinbaren Komplexität zugrundeliegenden Einfachheit; nach einer der scheinbaren Unordnung zugrundeliegenden Ordnung; nach einer den scheinbaren Anomalien zugrundeliegenden Regelhaftigkeit.« (Horton 1967: 132)

 $<sup>^{318}</sup>$  Unter diesem rein instrumentellen Blickwinkel sind die beiden ersteren notwendig defizitär und verfehlen ihr Ziel.

Typischerweise bezieht dieses Bemühen die Ausarbeitung eines Systems von "Wesen" oder Kräften ein, die hinter oder innerhalb der Welt der common sense-Wahrnehmungen wirken. Dieses theoretische System ist mit der Alltagswelt durch Korrespondenzregeln verbunden. »Die Götter einer gegebenen Kultur bilden ein System, welches die endlose Mannigfaltigkeit der Alltagserfahrung als Ausdruck der Handlungen einer relativ begrenzten Anzahl von Kräften interpretiert.« (Ibid.: 133) Das theoretische Denken als solches arbeitet in allen Kulturen auf gleiche Art und Weise. Erstens: »Jede Theorie zerlegt die einheitlichen Objekte des common sense in Aspekte und plaziert die resultierenden Elemente dann in einen umfassenderen kausalen Kontext. Das heißt, sie abstrahiert und analysiert zunächst und re-integriert anschließend.« (Ibid.: 144) Und zweitens: »Bei der Entwicklung eines theoretischen Systems scheint der menschliche Verstand gezwungen zu sein, Inspiration aus der Analogie zwischen den verwirrenden Beobachtungen, die erklärt werden sollen, und bestimmten bereits bekannten Phänomenen zu ziehen.« (Ibid.: 146)

D.h., etwas dem Vertrauten verwandtes wird als die dem Unverstandenen zugrundeliegende Realität postuliert. Die Analogien werden allerdings aus unterschiedlichen Bereichen gezogen: In komplexen, sich schnell wandelnden Industriegesellschaften ist nach Horton der zwischenmenschliche Bereich beständigem Wandel unterworfen. Ordnung, Regelhaftigkeit, Vorhersagbarkeit, Einfachheit scheinen dort beklagenswert abwesend. Sie finden sich in der Welt der unbelebten Dinge. Deshalb fühlen sich viele Menschen hier eher aufgehoben als bei ihren Mitmenschen, und deshalb auch suchen wir unsere Analogien in der unbelebten Natur. In traditionalen afrikanischen Gesellschaften ist die Situation anders: der zwischenmenschliche Bereich ist geordnet, berechenbar, voraussehbar. Deshalb ziehen die Menschen dort ihre Analogien aus diesem Bereich; formulieren ihre Theorien in einem personalen Idiom.

Die fundamentale Differenz zwischen traditionalem und wissenschaftlichen Denken ist für Horton aber vor allem durch die (auf Karl Popper zurückgehenden) Kategorien "Offen" und "Geschlossen" bestimmt. Erstens gibt es in traditionalen Gesellschaften kein entwickeltes Bewußtsein von Alternativen zu dem etablierten Korpus theoretischer Lehrsätze, während in wissenschaftlich orientierten Kulturen dieses Bewußtsein hochentwickelt ist. Das "traditionale" Glaubenssystem »durchdringt den Glaubenden mit einer unwiderstehlichen Kraft. Auf diese Kraft beziehen wir uns, wenn wir bestimmte Glaubenssätze als geheiligt bezeichnen.« (Ibid.: 154). Auf dieser Grundlage kann sich für Horton kein (selbst)reflexives theoretisches Denken entfalten: Traditionales Denken erledigt seine explanatorischen Aufgaben, ohne innezuhalten und über die Natur und Regeln seines Vorgehens zu reflektieren. Da der traditionale Denker keine Vorstellung von Alternativen hat, ist eine solche Ebene der Reflexion weder möglich noch notwendig. Er hat keine Wahl zu treffen und bedarf folglich keiner Kriterien für diese (vgl. Ibid.: 159f.). Zweitens ist jeder Angriff auf die etablierten Lehren eines traditionalen Glaubenssystems eine Bedrohung durch

das Chaos, den "kosmischen Abgrund", und ruft deshalb intensive Angst hervor<sup>319</sup>. Deshalb nimmt der "Primitive" im Unterschied zum "Wissenschaftler" eine beschützende Haltung seinem theoretischen Korpus gegenüber ein: Eine Infragestellung von Glaubenssystemen bzw. Glaubensanschauungen ist in traditionalen Gesellschaften nicht "denkbar". Der Weg ist versperrt, weil die Denkenden Opfer der Geschlossenheit ihres Glaubenssystems sind. Etablierte Glaubensanschauungen haben für sie absolute Gültigkeit, und jede Infragestellung dieser Anschauungen ist eine erschreckende Bedrohung: <sup>320</sup> »Wer springt von der kosmischen Palme, wenn er keine Hoffnung hat, sich auf einen anderen Thron zu schwingen?« (Ibid.: 163) Der Wissenschaftler hingegen hat laut Horton eine prinzipiell kritische Einstellung zu etablierten Denksystemen, und vor allem hierin unterscheidet er sich vom traditionalen Denker. Wie auch immer er sich zu seiner Theorie verhält, letztlich weiß er demnach, daß sie nichts zeitloses oder absolutes ist. <sup>321</sup> Diese grundlegende Bereitschaft,

<sup>319</sup> Eine solche unscharfe Sichtweise könnte zu der Aussage verführen, daß die Glaubenssysteme nur erschaffen werden, um mit dem Chaos die Angst zu bannen. Damit aber würde Angst zum alleinigen Schlüssel des Verstehens menschlicher Kultur, eine absurde Vorstellung. Man sollte vielmehr mit Durkheim dahingehend argumentieren, daß ein Angriff auf die kollektiven Klassifikationsmuster das soziale Band, die Solidarität innerhalb der Gesellschaft und diese Gesellschaft selbst, infrage stellt, eine sehr reale Bedrohung, auf die tatsächlich mit Angst reagiert werden dürfte.

<sup>320</sup> Barry Barnes zeigt auf, daß dies in primitiven Kulturen notwendig so sein muß »wo das Problem der begrifflichen Ordnung mit dem Problem der gesellschaftlichen Ordnung identisch ist, und wo eine Solidarität, anders als in differenzierten Gesellschaften, nicht durch eine starke Rollendifferenzierung und den Einsatz spezialisierter gesellschaftlicher Kontrollinstanzen aufrechterhalten werden kann. [...] Die primitive Kultur muß ihre entscheidenden sozialen Klassifikationen streng verbindlich machen und Unterschiede betonen.« (1973: 225) Ganz ähnlich argumentiert Mary Douglas.

 $<sup>^{321}</sup>$  Horton rekurriert schließlich auf die unterschiedliche Einstellung zur Kategorie "Zeit": In der typischen traditionalen Kultur wird davon ausgegangen, daß die Dinge im goldenen Zeitalter der kulturstiftenden Heroen besser waren als heutzutage. Diese Anschauung bezieht sich auch auf den Lauf des Jahres: das Jahresende wird als der Zeitpunkt angesehen, an dem alles ausgelaugt und träge ist, überwältigt von einer Ansammlung von Unordnung und Befleckung. Eine logische Folge dieser Einstellung ist die Entwicklung von Aktivitäten, die das Verstreichen der Zeit negieren durch eine symbolische "Rückkehr zum Beginn". Diese Aktivitäten gründen in der magischen Vorstellung, daß der symbolische Ausdruck eines archetypischen Ereignisses dieses Ereignis in einem gewissen Sinn neu erschaffen kann und die seit seinem ursprünglichen Auftreten verstrichene Zeit damit scheinbar ausgelöscht ist. Das Neue und das Fremde sind, soweit sie nicht in das etablierte System der Klassifikationen und Theorien passen, als Andeutungen des Chaos so weit als möglich zu meiden. Die fortschreitende Zeit, mit ihrem unvermeidlichen Bestandteil des nichtrepetetiven Wandels, ist das Vehikel des Neuen und Fremdartigen par excellence. Deshalb müssen ihre Auswirkungen um jeden Preis annulliert werden. Der Wissenschaftler hingegen hat eine positive Einstellung zur Kategorie "Zeit". Erstens hat "Veränderung" für ihn nichts per se bedrohliches an sich, was in der Existenz von Alternativen und dem Bewußtsein darum begründet ist. Zweitens führt den Wissenschaftler seine eigene Erfahrung mit der Art und Weise, wie Theorien angesichts widersprechenden Datenmaterials über den Haufen geworfen und durch Ideen mit noch größerer explanatorischer und prognostischer Kraft ersetzt werden, fast unvermeidlich zu einer positiven Einschätzung des Zeitverlaufs. (Ibid.: 169) Drittens stellt die "Offenheit" zwar Alternativen bereit, aber nichts, das vergleichbar wäre mit der Geborgenheit, die der traditionale Denker innerhalb seines Glaubenssystems findet. »Im Bereich der Wissenschaft existiert ein andauerndes Gefühl von Unsicherheit, welches die Idee des Fortschritts mit einer mächtigen Anziehungskraft ausstattet. Dadurch, daß diese Idee Menschen in die Lage versetzt, sich an irgendeinen erhofften Zustand perfekten Wissens zu klammern, hilft sie ihnen, mit der Einsicht in die Unvollkommenheit und Vorläufigkeit der gegenwärtigen Theorien zu leben.« (Ibid.: 169f.)

Theorien aufgrund mangelhaften prognostischen Werts auszurangieren oder auf einen reduzierten Geltungsbereich einzuschränken, ist für Horton das vielleicht wichtigste Einzelmerkmal wissenschaftlicher Einstellung. Aber sie kann nur entwickelt werden, wenn das Bewußtsein um Alternativen dem Angriff auf Theorien das Bedrohliche nimmt.

Soweit die kurze Darstellung von Hortons Argumentation, die selbstverständlich nur eine idealtypische Gegenüberstellung darstellt. <sup>322</sup> Die von ihm vertretene Position repräsentiert so etwas wie den sozialanthropologischen *mainstream*: Einerseits zielen sowohl Magie als auch Wissenschaft auf die Beeinflussung (Beherrschung) der äußeren Natur und haben insofern eine je unterschiedliche "kognitive Effizienz" (vgl. Horton 1981: 202), andererseits dienen magische Vorstellungen durch die Bereitstellung einer klassifikatorischen Ordnung auch der Sicherstellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Das magische Ritual wäre demnach "rational" und wirksam soweit es darum geht, die Welt intelligibel zu machen, also denkbar — was umstandslos das Festhalten an magischen Praktiken angesichts widerstreitender Evidenzen zumindest zum Teil erklärte —, in kognitiver und instrumenteller Hinsicht hingegen wäre es defizient und wirkungslos. <sup>323</sup>

#### WIRKUNG VERSUS BEDEUTUNG?

Auch bei Horton erscheint traditionales Denken als Vorstufe des wissenschaftlichen. Für J.H.M. Beattie hingegen ist das primitive Denken "reif" und verweist nicht auf die Wissenschaft. Im Unterschied zu Horton befaßt sich Beattie allerdings weniger mit mythischen Denkweisen als mit magischen Ritualen. <sup>324</sup> Er merkt zu Jarvies und Agassis Aufsatz an: Menschen würden wohl kaum Magie praktizieren, wenn sie nicht von deren Wirksamkeit überzeugt wären — das »sollte man zumindest meinen. Die Tatsache, daß sie es glauben und aufgrund dieses Glaubens handeln, kann wohl kaum eine Erklärung darstellen: sie ist vielmehr — als Aussage über das Handeln der Menschen — selbst dasjenige, was der Erklärung bedarf.« (1970: 178). Beattie, der zwi-

<sup>322</sup> Sein Text "funktioniert" nur auf der Ebene der allgemeinsten Postulate, im Detail ergeben sich eine Vielzahl von Problemen, die vornehmlich daraus resultieren, daß Horton versäumt, erstens gesellschaftliche Rückbezüge herzustellen und zweitens auf die bereits vorliegenden Arbeiten zur "primitiven" Klassifikation "zurückzugreifen. Zudem sei dahingestellt, ob seine normativen Setzungen durchweg für die Realität des Wissenschaftsbetriebs zutreffen.

<sup>&</sup>lt;sup>323</sup> In einem späteren Aufsatz präzisiert Horton seine Fragestellungen folgendermaßen: »Inwiefern kann wissenschaftliches Theoretisieren den Anspruch auf größere kognitive Effizienz als seine vorwissenschaftlichen Widerparts erheben?«, und »Was sind, insofern der Anspruch auf kognitive Überlegenheit begründet ist, die Quellen dieser Überlegenheit?« (1981: 202)

<sup>324</sup> Wenn man sich anschaut, was offensichtlich alles unter "Magie" subsumiert werden kann, steht man schließlich vor einer derart verwirrenden Vielfalt von Praktiken und Zielen, daß sich fragt, ob der Begriff als analytische Kategorie überhaupt noch taugt. Das mag der Grund dafür sein, daß der Begriff sozusagen aus dem Diskurs "herausdiffundiert": erst geht es um Magie, dann um Rituale, schließlich nur noch um "traditionales Denken": Hortons Ansatz schließt zwanglos auch die Religion mit ein und entzieht sich damit der Schwierigkeit, Magie, Religion, Ritual eindeutig zu definieren. Wahrscheinlich zu recht.

schen instrumentellen und expressiven Handlungen bzw. Handlungsanteilen differenziert, <sup>325</sup> schreibt: »Instrumentales Verhalten muß unter Bezugnahme auf die angestrebten und erreichten Ergebnisse verstanden werden; expressives Handeln unter Bezugnahme auf den Sinn, auf die Ideen die es ausdrückt.« (zit. nach Jarvie und Agassi 1967: 133) <sup>326</sup>

In der Praxis sei es häufig schwer, die beiden Aspekte zu trennen, worauf Beattie ausdrücklich hinweist, aber dennoch zwingend notwendig. Der expressive Anteil des Rituals drückt nach Beattie symbolisch Dinge und Ideen aus wie Gruppensolidarität, Autorität usw. »Die Symbolik ist hauptsächlich expressiv; sie macht es möglich, etwas wichtiges zu sagen, etwas, das direkt zu sagen unmöglich oder unausführbar ist.« (nach Ibid.: 132) So »hebt die Kanumagie der Trobriander die Bedeutung des Kanubaus für die Trobriander hervor, das Ritual des Blutsbundes unterstreicht die Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe zwischen den Parteien; das Vermeidungsritual macht die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung guter Beziehungen zwischen den affinal verbundenen Gruppen geltend.« (nach Ibid.: 133)

Beattie fragt somit nicht nach den Intentionen der Handelnden sondern nach den inneren Bezügen des Symbolismus der Magie, nach der Struktur ihres Universums, wenn man so will. Ihm geht es primär um den "Sinn" der magischen Handlung, in diesem liegt für ihn ihre Rationalität begründet: »Beattie gibt ohne weiteres zu, daß Magie und Ritual nicht in dem Sinn "rational" sein mögen, daß sie dem Kanon westlicher Wissenschaft entsprechen; doch er insistiert darauf, daß sie nichtsdestoweniger einen "rationalen Kern" haben — eine Bedeutung in der Kultur, in der sie vorkommen.« (Hanson 1981: 254) Der Sinn, so Beattie, »ist nicht mit dem expliziten Ziel, das eine magische Handlung verfolgt, identisch.« (1970: 186) Deshalb bedarf es des Ethnologen, um diesen Sinnbezug aufzudecken — denn er ist dem Eingeborenen gewissermaßen nicht bewußt. Die mythisch/magischen Vorstellungen wären als symbolische also interpretationsbedürftig. Wie im zweiten Kapitel bereits erwähnt,

<sup>325 »</sup>Ein jeder Mensch handelt das eine Mal rational in Jarvie und Agassis "starken" Sinn und eine anderes Mal rational in ihrem "schwachen" Sinn. Das mangelnde technische Wissen jedoch (was nicht dasselbe wie "Irrationalität" ist) bringt, und darauf haben schon viele hingewiesen, präliterale und technologisch weniger entwickelte Völker in eine größere Abhängigkeit vom Ritual als die Angehörigen moderner westlicher Gesellschaften, obwohl sie selbstverständlich immer auch eine Technologie haben.« (Beattie 1970: 186)

<sup>326</sup> Die Differenz zwischen dem utilitaristischen Ansatz Jarvies und Agassis und demjenigen Beatties entspricht in etwa der begrifflichen zwischen Magie und Ritual, wie sie in folgender Definition zum Ausdruck kommt: Insofern gewisse Handlungen obligatorisch sind, haben sie stets einen rituellen Charakter. »Als *rituell* wird in der Ethnologie ein körperliches und sprachliches Handeln dann bezeichnet, wenn es keinem rational-technischen Zweck dient, sich aber an der Beachtung bestimmter Regeln orientiert [...] Es besteht keine Einigkeit darüber, ob Rituale notwendigerweise symbolische Bedeutungen beinhalten und der Kommunikation mit spirituellen Mächten dienen.« (F. Kramer in Streck 1987). Damit wäre das Ritual von der technisch-instrumentellen Zwecken dienenden Magie zu scheiden. Bei derartigen Definitionsversuchen stellt sich allerdings die Frage, ob nicht jede Differenzierung immer eine "künstliche" bleiben muß, die wenig erklärenden Wert hat, und den wahren Charakter der Phänomene im dunklen läßt.

"erledigen" sich unter Umständen viele vermeintlich abergläubische Anschauungen bei einer genaueren Analyse, da sich herausstellt, daß eine bildliche Rede fälschlicherweise wörtlich genommen wurde. So sagen z.B. die Guayaki: »Wer mit seiner Mutter schläft, wird in einen Tapir verwandelt; wer sich mit seiner Schwester vergnügt, in einen Brüllaffen; wer seine eigene Tochter verführt, wird zum Rehbock.« (Clastres 1972: 152) Glauben die Indianer das tatsächlich? Der Anthropologe liefert folgende Deutung dessen, was die Indianer mit dieser Redensart ausdrücken:

»Der Mann der Inzest begeht, zerstört die Menschlichkeit in sich, deren wesentliche Regel er mißachtet hat. Er gibt sich auf und stellt sich außerhalb der Kultur, er fällt in den Naturzustand zurück, er wird zum Tier. Man spielt nicht ungestraft damit, Unordnung in die Welt hineinzutragen. Man muß die verschiedenen Ebenen, aus denen sie sich zusammensetzt, an ihrem Platz belassen, hier die Natur mit ihren Tieren, dort die Kultur mit ihrer menschlichen Gesellschaft. Von einem zum anderen gibt es keinen Übergang.« (Ibid.)

Ob Clastres damit die Metaphorik der Redeweise richtig erfaßt hat, sei einmal dahingestellt, wichtig ist allein, daß viele "mythische" Erzählungen metaphorischer Natur sein dürften, und die Ethnographen oder deren Exegeten dies nicht erkennen. Ein notorisches Beispiel hierfür ist eine Passage aus Evans-Pritchards Nuer Religion. Dort schreibt der Autor: »Es erscheint einem Europäer merkwürdig, beinahe absurd, wenn man ihm sagt, daß ein Zwilling ein Vogel ist — als ob dies eine offensichtliche Tatsache sei, denn die Nuer sagen nicht, daß ein Zwilling wie ein Vogel ist, sondern daß er ein Vogel ist.« (1956: 131; Hervorh. von mir) Die Aussage scheint einen völligen Widerspruch zu enthalten, ein Mensch ist ganz offensichtlich kein Vogel; ein Lebewesen kann nicht zugleich es selbst und ein anderes sein. Wie Evans-Pritchard bemerkt sind es gerade solche Beispiele, auf die Lucien Lévy-Bruhls Theorie der "prälogischen Mentalität" (die derartige Widersprüche angeblich zuließ) sich stützte. Aber tatsächlich beinhaltet die Aussage keinen Widerspruch. »Sie erscheint im Gegenteil demjenigen als sehr vernünftig, sogar wahr, der sich diese Anschauung innerhalb der Sprache und des religiösen Denksystems der Nuer vergegenwärtigt.« (Ibid.) 327 Wer sich also in das Denken der Nuer versetzt, nimmt ihre Aus-

 $<sup>^{\</sup>rm 327}$  Wie Evans-Pritchard an anderer Stelle schreibt, sind »Aussagen über die religiösen Vorstellungen eines Volkes ... immer mit der größten Vorsicht zu betrachten, weil wir uns dabei mit Dingen beschäftigen, die weder ein Europäer noch ein Eingeborener direkt beobachten kann, mit Begriffen, Bildern und Worten, zu deren Verständnis eine gründliche Kenntnis der Sprache ebenso erforderlich ist wie die Berücksichtigung des gesamten Ideensystems, von dem jeder Glaube ein Teil ist; dieser Glaube kann alle Bedeutung verlieren, wenn er aus dem Gesamtzusammenhang von Vorstellungen und Verhaltensweisen gelöst wird, zu dem er gehört.« (1965: 38f.) Die viktorianischen Gelehrten hingegen zeichneten aus bruchstückhaften und willkürlich zusammengesuchten Informationen ein »verzerrtes Bild, ja eine Karikatur des primitiven Geistes, der danach abergläubisch, kindisch, unfähig zu kritischem oder zusammenhängendem Denken war.« (Ibid.: 40f.) So schreibt z.B. A.E. Crawley: »Die Amaxosa trinken Ochsengalle, um sich wild zu machen. Der berühmte Mantuana trank die Galle von dreißig Häuptlingen in dem Glauben, das würde ihn stark machen. Viele Völker, beispielsweise die Joruba, glauben, daß das "Blut das Leben ist". Die Neukaledonier essen ihre erschlagenen Feinde, um Mut und Kraft zu bekommen. In Timorlaut wird das Fleisch eines getöteten Feindes zur Behebung von Impotenz verspeist. Die Bewohner von Halmahera trinken das Blut erschlagener Feinde um tapfer zu werden. In Amboina trinken die Krieger das Blut ihrer getöteten Feinde, um deren Mut zu bekommen. Die Einwohner von Celebes trinken das Blut von Feinden, um stark zu werden. Die Eingeborenen von Dieri

sage über Zwillinge nicht wörtlicher, als sie selbst es tun. Denn die Nuer behaupten nicht, daß ein Zwilling einen Schnabel, Federn usw. habe. Auch behandeln sie Zwillinge nicht wie Vögel, sondern wie Männer und Frauen. Die Geburt von Zwillingen ist lediglich Ausdruck einer spirituellen Manifestation; Zwillinge und Vögel haben, allerdings aus unterschiedlichen Gründen, eine besondere Verbindung zur Göttlichkeit, und das macht aus Zwillingen wie aus Vögeln "Leute von oben" und "Kinder Gottes", und deshalb ist ein Vogel ein passendes Symbol um die spezielle Beziehung auszudrücken, in welcher eine Zwilling zu Gott steht.« (Ibid.: 131f.) Ein besonderes geistiges Band verbindet also Zwillinge und Vögel, sie teilen deshalb keineswegs eine biologische Natur.

Derartige Subtilitäten liegen etlichen Autoren offenbar fern — aber vielleicht interessieren sie sie nur nicht. <sup>328</sup> Hat man es hier mit zwei unterschiedlichen, aber letztlich kompatiblen Paradigmen zu tun? F. Allan Hanson versucht, die Positionen zu versöhnen. Gewisse Eigentümlichkeiten der in den späten 60er und frühen 70er Jahren vor allem in England geführten "Rationalitätsdebatte" sind seiner Ansicht nach darauf zurückzuführen, »daß die Philosophen, die sich an der Debatte beteiligt haben, ein Paradigma für die Erklärung menschlichen Handelns verwenden, das sich von dem in der Anthropologie gebräuchlichen sehr unterscheidet.« In die Debatte haben sich demnach deshalb »nur recht wenige Anthropologen eingeschaltet, weil in ihr Fragen und Annahmen thematisiert wurden, die dem anthropologischen Ansatz einigermaßen fremd sind.« (1981: 245) Nach Hanson ist

»das elementare Modell menschlichen Handelns, von dem die an der Rationalitätsdebatte beteiligten Philosophen ausgehen, ... von entwaffnender Schlichtheit. [...] Die zentrale Annahme bei diesem Paradigma ist, daß menschliches Verhalten zielgerichtet ist. Menschen haben Zwecke vor Augen; ihr Verhalten ist dazu bestimmt, diese Zwecke zu erreichen. Daher gilt eine Handlung als verstanden, wenn man erstens das Ziel kennt, auf das sie gerichtet ist, und zweitens weiß, wie im Bewußtsein des Handelnden diese bestimmte Handlung zum Ziel führt.« (Ibid.: 246)

Hanson verwendet für diesen Ansatz die Bezeichnung "Motivationsanalyse". Das ist der Boden, auf dem die Position von Jarvie und Agassi angesiedelt ist. Beattie hingegen ist als Sozialanthropologe einem anderen Paradigma verpflichtet: der "Institutionenanalyse". Sie versucht, die Sinn— und Bedeutungszusammenhänge in einer Kultur

und ihre Nachbarstämme essen einen Menschen und trinken sein Blut, um seine Stärke zu erwerben; mit dem Fett werden Kranke eingerieben.« (nach Ibid.: 41) Das ist nichts als eine Aneinanderreihung aus ihrem kulturellen Kontext gerissener Details, die lediglich geeignet sind "den Wilden", fremdartig, exotisch aber auch dumm und lächerlich erscheinen zu lassen. Malinowski karikierte diese Art der Beschreibung einmal folgendermaßen: »Wenn ein Eingeborener in Alt-Kaledonien zufällig eine Whisky-Flasche am Wegrand findet, leert er sie mit einem Zug und macht sich danach sofort auf die Suche nach einer weiteren Flasche.« (nach Ibid.)

<sup>328</sup> Obwohl Evans-Pritchards Ausführungen diesbezüglich von völliger Klarheit sind, versucht Ernest Gellner (1970) hartnäckig, gerade diese spezielle Vorstellung als Beispiel für "prälogisches" Denken zu identifizieren. Ich kann das so wenig nachvollziehen, daß ich auf Gellners Aufsatz hier nicht näher eingehen will; Talad Assad (1986) liefert diesbezüglich eine dezidierte Kritik.

aufzudecken. Hanson zitiert Beatties Auflistung der kulturellen Komplexe und Sachverhalte, in die sich der Anthropologe vertieft und die er zueinander in Beziehung zu setzen sucht:

»Die Struktur der Symbole in Glauben und Ritus im Kontext bestimmter Kulturen; die Art der damit zusammenhängenden symbolischen Klassifikation; der unterschiedliche Sinn und die verschiedenen Sinnebenen der symbolischen Verfahrensweisen; die Voraussetzungen, auf die die betreffenden Anschauungen sich gründen; die Gründe dafür, warum man Riten für kausal wirksam hält; die Art und Weise, in der die auftretenden symbolischen Vorstellungen zu anderen in der Kultur gängigen Vorstellungen in Beziehung stehen.« (Beattie 1970: 197)

Derartige Problemstellungen treten nach Hanson im Rahmen der Motivationsanalyse schlicht nicht auf. Es bleibt aber eine elementare Differenz: Das Problem des "Verstehens" einer Kultur stellt sich im jeweiligen Paradigma grundlegend anders dar. Während laut Hanson die Motivationsanalyse versucht, allein auf Grundlage der von den Handelnden gelieferten bewußtseinsfähigen Begründungen und Erklärungen deren Vorstellungen von Mitteln und Zwecken zu "verstehen", liefert die Institutionenanalyse das Konstrukt eines Sinn— und Bedeutungsgeflechts, das den Individuen selbst unbewußt sein mag (die Termini "bewußt" und "unbewußt" sind hier weniger im affektiven denn im kognitiven Sinn zu verstehen).

Aber so einfach dürfte es kaum sein. Meines Erachtens schlägt Hansons Vermittlungsversuch fehl, weil die beiden skizzierten Paradigmen hinsichtlich (mindestens) eines zentralen Aspekts tatsächlich inkompatibel sind. Als "verfehlte" instrumentelle Handlung wäre der magische Ritus fraglos rationalisierungsfähig, aber gerade der instrumentelle Anteil könnte uns bezüglich seiner Bestimmung irreführen. Beattie fragt deshalb nicht, wie im Bewußtsein des Handelnden (und sei es in seinem kognitiven Unbewußten) der magische Akt sein Ziel erreicht; seine Argumentation läuft auf einen ganz anderen Punkt hinaus: der magische Ritus ist eine eminent gesellschaftliche Angelegenheit, er zielt nicht auf die äußere, sondern auf die soziale Wirklichkeit. <sup>330</sup> Er darf also nicht mit einem instrumentellen Akt gleichgesetzt werden. Aus diesem Grund auch ist dieser Ansatz mit demjenigen von Jarvie und Agassi weitgehend inkompatibel. Dies betrifft schon den Gegenstand: Zwar leugnet Beattie nicht den instrumentellen Anteil des magischen Aktes, aber schließlich befaßt er sich

<sup>&</sup>lt;sup>329</sup> Eine weitere wichtige Differenz zwischen beiden Ansätzen ist nach Hanson, daß Beschreibungen im Rahmen des "Institutionenparadigmas" kein Wertungsproblem aufwerfen. Hanson bezieht sich auf Clifford Geertz' Essay "Person, Zeit, gesellschaftlicher Umgang auf Bali", wenn er schreibt: »Das balinesische Volk und die balinesische Kultur bleiben unberührt davon, ob wir Geertz' Erklärung irrational, falsch, infantil oder was immer finden. Der einzige, der unter solchen ablehnenden Urteilen leiden ... könnte, ist Geertz selbst... Bei der Motivationsanalyse verhält es sich anders. Dort wird der explanatorische Zusammenhang von den Menschen selbst vertreten; er gehört ihrer Kultur an. Wenn wir daher die Wahrheit, die Rationalität oder den Abstraktionsgrad des Zusammenhangs ... beurteilen, fällen wir zwangsläufig ein Urteil über ihre Kultur.« (Hanson 1981: 262f.)

<sup>&</sup>lt;sup>330</sup> Jede Aussage über die instrumentellen Zwecke eines magischen Aktes beinhaltet (explizit oder implizit) Annahmen bezüglich der Intentionen der Handelnden; im Zweifelsfall geht man stillschweigend davon aus, daß die Ziele der "Primitiven" die gleichen sind wie diejenigen, welche wir in einer ähnlichen Situation verfolgten (würden).

nicht mit Magie, sondern mit Ritualen, eine bedeutsame Differenz. Beatties Position ist in gewisser Hinsicht das Echo einer berühmten Studie von Henri Hubert und Marcel Mauss. Die Autoren rekurrieren zwar auch, ebenso wie Malinowski, auf "Erregungszustände", um die Genesis der Magie zu erklären, aber diese Gefühlslagen sind bei ihnen nicht individueller sondern kollektiver Natur, was den Schwerpunkt zwangsläufig auf die rituelle Praxis verschiebt.

»Der ganze soziale Körper wird von einer einzigen Bewegung belebt. Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine oder, besser noch, die Speichen eines Rades, dessen magischer, tanzender und singender Rundlauf das ideale, vielleicht urtümliche Bild wäre... Seine rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck eines Geisteszustandes, in dem das Bewußtsein jedes Einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Ziels übermannt wird. Alle Leiber haben dieselbe Schwingung, alle Gesichter tragen dieselbe Maske und alle Stimmen sind ein einziger Schrei ... Um in allen Gestalten das Bild seines Verlangens zu sehen, um aus allen Mündern den Beweis seiner Gewißheit zu vernehmen, fühlt sich ein jeder ohne irgend möglichen Widerstand von der Überzeugung aller mitgerissen. In der Bewegung ihres Tanzes und im Fieber ihrer Erregung durcheinandergewürfelt bilden sie nur noch einen einzigen Leib und eine einzige Seele. Erst dann ist also der soziale Körper wahrhaft realisiert... Unter solchen Bedingungen ... vermag die universelle Übereinstimmung Realitäten zu schaffen.« (1902/03: 165)

Diese Beschreibung eines magischen Ritus dürfte zugleich diejenige seines Ursprungs sein: Die »eigentliche Wurzel der Magie« sind für Hubert und Mauss »affektive Zustände ..., die Illusionen erzeugen.« (Ibid.: 162) Keine individuellen, sondern eben kollektive affektive Zustände wohlgemerkt. »Selbst die gewöhnlichsten Riten, die höchst mechanisch ablaufen, werden immer von einem Minimum an Emotionen, Ängstlichkeit und vor allem Hoffnungen begleitet. Die magische Kraft des Verlangens ist so sehr bewußt, daß ein großer Teil der Magie nur aus Wünschen besteht.« (Ibid.) <sup>332</sup> Die Magie ist »Gegenstand eines sozialen Einverständnisses, Übersetzung eines sozialen Bedürfnisses, unter dessen Druck eine ganze Reihe von Phänomenen der kollektiven Psychologie ausgelöst wird.« (Ibid.: 158) Für Hubert und Mauss ist die Magie eine soziale Tatsache, und der Glaube an ihre Wirksamkeit und die Not-

<sup>331</sup> Diese Bedingungen werden »in unseren Gesellschaften nicht mehr, nicht einmal von den erregtesten unserer Massen realisiert« (Ibid.) — womit sich umstandslos erklärte, warum uns die Magie "fremd" und nicht zugänglich ist.

<sup>332</sup> Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts fand bezüglich der Erklärungen magischer Praktiken eine Art "Paradigmenwechsel" statt, man argumentierte nicht mehr "intellektualistisch" sondern eher "emotionalistisch" (wobei der Unterschied aber keinesfalls überbetont werden sollte, wie nicht nur die frühen Arbeiten von Marcel Mauss belegen). So schreibt Robert R. Marret in *The Threshold of Religion* (1909): »Primitive Religionen werden mehr getanzt als gedacht.« (zit. nach Evans-Pritchard 1965: 68) — man tanzt aufgrund bestimmter affektiver Zustände. Zur Charakterisierung des von ihm postulierten "präanimistischen", "magisch-religiösen" Zeitalters, in welchem die Differenz zwischen Magie und Religion nicht existierte, griff auch Marret auf das melanesische Konzept des *mana* zurück: »Nach Marett haben die Primitiven das Gefühl, daß eine geheimnisvolle Kraft in einigen Personen und Dingen wirkt und daß das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieses Gefühls das Heilige vom Profanen, die Welt der Wunder von der Welt des Alltags scheidet, wobei es Funktion des Tabus ist, die eine von der anderen zu trennen; es handelt sich um das Gefühl der Ehrfurcht... Was immer dieses Gefühl hervorruft und folglich als Geheimnis behandelt wird, ist Religion.« (Ibid.: 69)

wendigkeit, magische Akte zu vollziehen — magische Akte werden nur »aufgeführt ..., weil sie vorgeschrieben, und nicht weil sie logisch realisierbar sind.« (1902/03: 84) — nicht von den Elementen her zu erklären, aus denen die magischen Vorstellungen sich zusammensetzen. »Tatsächlich hat es den Anschein, als wäre die Magie eine gigantische Variation über das Thema des Kausalprinzips. Doch diese Auffassung lehrt uns nicht das mindeste, denn es wäre ganz erstaunlich, daß Magie etwas anderes sein könnte, da es doch ihr ausschließliches Ziel ist, Wirkungen hervorzubringen.« (Ibid.: 97) Mit anderen Worten: Frazer beschreibt wenig mehr als die Bedingung der Möglichkeit der Magie, ihre Existenz als gesellschaftliches Phänomen kann er nicht erklären. »Die Magie ... definiert sich weder durch ihre Ziele noch durch ihre Verfahrensweisen, noch durch ihre Begriffe.« (Ibid.: 119) 333 Sie definiert sich durch die Vorstellung einer wirkenden Kraft, die »entsprechend den symbolischen Klassifikationen wirksam ist.« (Ibid.: 146) Nach Hubert und Mauss ist das »Vorstellungsminimum, welches jeder magische Akt enthält, ... die Vorstellung von seiner Wirkung.« (Ibid.: 94) 334

Die magischen Tatsachen müssen, »falls sie überhaupt eine einheitliche Klasse von Tatsachen bilden, auf ein einziges Prinzip zurückgehen ..., das allein die Überzeugung, deren Gegenstand sie sind, zu rechtfertigen vermöchte. Wenn jeder dieser Vorstellungen eine bestimmte Klasse von Riten korrespondiert, so muß der Gesamtheit der Riten eine andere, gänzlich allgemeine Vorstellung korrespondieren.« (Ibid.: 130f.) Die Vorstellung einer Kraft eben, welche die Wirkungen hervorruft. Die fragliche Kraft ist das Mana der Polynesier, das Orenda der Huronen. Sie erklärt die Wirksamkeit der Magie, ist Substrat des Glaubens an diese Wirksamkeit, der wiederum nur qua gesellschaftlicher Konvention möglich ist. Nach Hubert und Mauss beruft sich die Magie nur selten auf die Analyse oder die Erfahrung, sie ist »in sehr geringem Maße analytisch, nur wenig experimentell und so gut wie vollkommen a priori.« (Ibid.: 156) Sie entzieht sich der Kritik »weil man sie nicht überprüfen wollen kann.« (Ibid.) Die sinnliche Erfahrung hat »niemals den Beweis für ein magisches Urteil geliefert« — ebensowenig wie sich dem Geist diese Urteile aufgezwungen haben (Ibid.: 155). Während die Wissenschaft »immer als positiv und er-

<sup>&</sup>lt;sup>333</sup> Die Sympathie ist für die Autoren nur der Weg, den die magische Kraft nimmt, nicht diese Kraft selbst (vgl. lbid.: 134)

<sup>&</sup>lt;sup>334</sup> Wäre der *Entwurf* von Hubert und Mauss nicht mehr als zwanzig Jahre *vor* Malinowskis Arbeit veröffentlicht worden, könnte man konstatieren, daß er eine Korrektur und Präzisierung seines Standpunktes beinhalte.

<sup>335 »</sup>Es versteht sich von selbst, daß ein derartiger Begriff keinen Seinsgrund außerhalb der Gesellschaft hat, daß er vom Standpunkt der reinen Vernunft absurd ist und daß er lediglich aus der Funktionsweise des kollektiven Lebens resultieren kann.« (Ibid.: 153) Gleichzeitig hat dieser Begriff »die Funktion einer Kategorie und ermöglicht die magischen Ideen« (Ibid.: 151), kommt ihm »die Rolle des Mittels und der Ursache zu.« (Ibid.: 146) Eine imaginierte, nicht mechanische sondern eben magische Kraft kollektiven Ursprungs also am Urgrund der Magie; eine Kraft, die den magischen Gegenständen bestimmte wirkende Eigenschaften verleiht. — In der Magie sind nach Hubert und Mauss dieselben kollektiven Kräfte gegenwärtig wie in der Religion (vgl. Ibid.: 123); die Untersuchung der magischen Riten enthüllt die Wurzeln des Heiligen (vgl. Ibid.: 151).

fahrungsbezogen begriffen wird, ist der Glaube an die Magie immer apriorisch. Der Glaube an die Magie geht notwendig der Erfahrung voraus.« (Ibid.: 125) Die Magie ist demnach Gegenstand einer einzigen Behauptung. »Ebenso wie die Magie realer ist als ihre Teile, ist auch der Glaube an die Magie überhaupt tiefer verwurzelt als der, dessen Gegenstand ihre Elemente sind. Wie die Religion ist die Magie ein Block, entweder man glaubt an sie oder nicht.« (Ibid.: 124) Aufgrund ihres kollektiven Ursprungs (von sozialer Funktion der Magie sprechen die Autoren noch nicht) haben die magischen Anschauungen

»eine solche Autorität, daß eine widersprechende Erfahrung den Glauben im Prinzip nicht erschüttern kann. In Wirklichkeit ist sie jeder Kontrolle entzogen. Selbst Tatsachen, die gegen sie sprechen, schlagen zu ihren Gunsten aus, da man sie immer für die Wirkung eines Gegenzaubers hält, auf Fehler bei der Durchführung eines Rituals oder allgemein darauf zurückgeführt, daß die notwendigen Bedingungen der Praktiken nicht realisiert wurden.« (Ibid.: 125)

Der magische Akt ist aus dieser Perspektive nur ein Ritual unter vielen, durchaus auch nicht-magischen. Auch wenn Beattie dies nicht explizit formuliert, liegt seiner Argumentation ein funktionalistisches, auf Durkheim zurückgehendes, Erklärungsmodell zugrunde: Warum glauben Menschen an die Macht der Magie? Weil sie eine Institution ist, eine machtvolle kollektive Vorstellung — eine soziale Tatsache. Sie müssen daran glauben, da die magischen Anschauungen Teil des gesellschaftlichen Konsensus sind, welcher im Ritual dargestellt wird. So ist zum einen der magische Ritus allein aufgrund gesellschaftlicher Konvention wirksam, und zum anderen steht es dem oder der einzelnen nicht frei, sich seiner zu bedienen oder nicht. <sup>336</sup>

Magie als Institution übt, um mit Durkheim zu sprechen, einen Zwang auf die Individuen aus, den ein individualistisch-handlungstheoretischer Ansatz nicht zu erklären vermag. In echt funktionalistischer Manier — vor der Beattie nicht ganz zu unrecht zurückschreckt<sup>337</sup> — müßte man in Analogie zu der Differenz zwischen instrumentellen und expressiven Handlungsanteilen zwischen zwei grundlegend verschiedenen Formen von Handlungsrationalität unterscheiden: einer "expliziten" und einer "impliziten", <sup>338</sup> wobei die zweite scheinbar nur innerhalb eines funktionalisti-

<sup>&</sup>lt;sup>336</sup> Hubert und Mauss fordern zwar, magische von sozialen Praktiken zu scheiden, sehen aber sehr wohl, wie schwer es ist, beide zu trennen. Die "sozialen Praktiken" sind Rituale; aber im Grunde genommen gibt es keine magischen Akte, die nicht ritualisiert sind, keinen symbolischen bzw. expressiven Charakter haben. Aus diesem Grund sollte eigentlich stets von "magisch-rituellen" Akten oder "magischen Riten" gesprochen werden, um Mißverständnisse zu vermeiden. Aber Magie und Ritual gehen nicht ineinander auf; wenn auch alle magischen Akte rituellen Charakter haben, ist nicht jedes Ritual ein magisches.

<sup>&</sup>lt;sup>337</sup> Beattie zieht sich auf die sichere Position einer "Kulturwissenschaft" zurück, die nicht mehr den Anspruch erhebt, über Ursachen, Wirkungen und gesellschaftliche Prozesse zu räsonieren sondern selbstgenügsam Sinn– und Bedeutungszusammenhänge aufdeckt und archiviert. Die Frage "Warum Magie?" stellt sich für Beattie im Grunde gar nicht, auch wenn er sie explizit formuliert. Sein Ansatz ist lediglich geeignet, die innere Logik der magischen Handlungen und Vorstellungen zu entschlüsseln.

<sup>338</sup> Diese Unterscheidung entspricht in etwa der Parsonschen von intrinsischer und symbolischer Rationalität (vgl. Parsons 1937: 431). Für Parsons ist im Anschluß an Durkheim die intrinsische Rationalität auf den Bereich des Profanen, der Natur im weitesten Sinn bezogen, während die symbolische Rationalität auf das Sakrale, "Übernatürliche" zielt: Durkheim »erweiterte das Zweck-

schen Paradigmas erfaßt werden kann: die Menschen glauben demnach z.B., ihre Ernteerträge sicherzustellen, tatsächlich aber festigen sie den sozialen Zusammenhalt. Die instrumentellen Anteile einer Handlung sind unter diesem Blickwinkel bei dem Versuch, das magische Denken zu "verstehen", weitgehend bedeutungslos. 339

Eines dürfte unstrittig sein: Wer den Blick allein auf seinen instrumentellen Zweck richtet und versucht, das magische Ritual auf diesen zu reduzieren, reißt die so definierten magischen Akte aus dem Gesamtgeflecht der kollektiven Vorstellungen einer Gesellschaft heraus und verfehlt in seinem willkürlichen Reduktionismus den Kern des Phänomens. Dieser ist eher in der rituellen Praxis zu suchen und in den Sinnbezügen, die diese bereitstellt. Ein magischer Akt ist keine verfehlte instrumentelle Handlung — zumindest nicht notwendig und nicht per definitionem — und damit auch nicht umstandslos rationalisierungsfähig.

#### DIE GESELLSCHAFTLICHE FUNKTION DER MAGIE

Während für Frazer und Malinowski die Magie eine profane Angelegenheit mit rein utilitaristischer Bestimmung ist, identifiziert Durkheim sie als "Primitive Religion" und unterscheidet die magischen Einstellungen nicht grundsätzlich von anderen Glaubenshaltungen. Wie könnte er auch; denn für ihn ist die instrumentelle Seite der Magie weitgehend uninteressant, er fragt vielmehr nach ihrer gesellschaftlichen Funktion. Will man den Unterschied zwischen dem individualistisch-utilitaristischen bzw. "intentionalistischen" und dem funktionalistischen Ansatz in einem Satz zum Ausdruck bringen, sagt man wohl am besten: während im ersten Fall das Ganze (die Gesellschaft, die Institutionen) von den bestimmenden Teilen (interessegeleiteten Handlungen der Individuen) her erklärt wird, werden im zweiten Fall die Teile (die individuellen Handlungen) über die Funktion (der sozialen Tatsachen, also Institutionen und kollektiven Vorstellungen) in bezug auf den sozialen Zweck hin, der gleichzeitig das bestimmende Ganze ist (die Gesellschaft), erklärt. <sup>340</sup> Die folgende

Mittel-Schema um einen für Handlungssysteme fundamentalen normativen Bestandteil, welchen die Positivisten als lediglich "irrational" verwarfen. Rituelle Handlungen sind nicht einfach irrational oder proto-rational und gründen in fehlerhaftem vorwissenschaftlichem Wissen, wie letztere behaupteten, sondern haben einen völlig anderen Charakter und können demzufolge nicht mit den Standards der intrinsischen Rationalität gemessen werden.« (Ibid.) Dem entspricht die nach Durkheim duale Natur des Menschen: dieser zerfällt »in ein individuelles Wesen, das seine Basis im Organismus hat und dessen Wirkungsbereich dadurch eng begrenzt ist, und in ein soziales Wesen, das in uns, im intellektuellen und moralischen Bereich die höchste Wirklichkeit darstellt, die wir durch die Erfahrung erkennen können: ich meine die Gesellschaft.« (Durkheim 1912: 37)

<sup>339</sup> Allerdings ist es mit dem "Verstehen" unter funktionalistischen Blickwinkel nicht weit her: Kultur erscheint häufig allein als eine Funktion der Gesellschaft, d.h. als Ausfluß der Notwendigkeit, angesichts der divergierenden Einzelinteressen der Individuen den sozialen Zusammenhalt zu sichern. Die Substruktur der Gesellschaft ist auch für Durkheim der Hobbes'sche bellum omnium contra omnes.

<sup>&</sup>lt;sup>340</sup> Während innerhalb des von Jarvie und Agassi augenscheinlich vertretenen intentionalisitisch-utilitaristischen bzw. (in seiner modernen Fassung) "rational choice" Paradigmas das Soziale sich sozusagen notwendig aus individueller Handlungsrationalität generiert, ist innerhalb des im zweiten Fall vertretenen gesellschaftstheoretischen Paradigmas das Soziale vorgängig, immer schon vorhanden.

Passage ist Programm: »Sobald also der Soziologe die Erforschung irgendeiner Gattung soziologischer Tatbestände in Angriff nimmt, muß er sich bestreben, sie an einem Punkt zu betrachten, wo sie sich von ihren individuellen Manifestationen losgelöst zeigen.« (Durkheim 1901: 139)<sup>341</sup> Der letzte Halbsatz meint nicht allein einen Prozeß der Abstraktion, sondern vor allem, daß soziale Tatsachen nur mit sozialen Tatsachen zu erklären sind — vielleicht die berühmteste Formulierung Durkheims, der mit seinen "Regeln der soziologischen Methode" nicht zuletzt den beliebigen Rückgriffen seiner Zeitgenossen auf (individual-)psychologische Erklärungen ein Ende setzen wollte.

»Die Gruppe denkt, fühlt und handelt ganz anders, als es ihre Glieder tun würden, wären sie isoliert. Wenn man also von den letzteren ausgeht, so wird man die Vorgänge in der Gruppe niemals verstehen können. Kurz, die Soziologie ist von der Psychologie in derselben Weise getrennt wie die Biologie von den physikalisch-chemischen Wissenschaften. Jedesmal, wenn ein soziologischer Tatbestand unmittelbar durch einen psychologischen erklärt wird, kann man daher dessen gewiß sein, daß die Erklärung falsch ist.« (Ibid.: 188)

Durkheims Kritik richtet sich explizit gegen jede Art von utilitaristischer oder "naturalistischer" Begründung gesellschaftlicher Sachverhalte (d.h. sozialer Tatsachen). Das "natürliche Individuum" ist nicht die wirkende Ursache, von der eine Erklärung gesellschaftlicher Sachverhalte auszugehen hat, Intentionen und affektive Zustände werden eher erzeugt, als daß sie spontan oder zwangsläufig aus sich heraus entstehen. Institutionen befriedigen demnach keine individuellen Bedürfnisse, jedenfalls nicht unmittelbar. Folgerichtig lautet eine der "Regeln" Durkheims: 342

»Die bestimmende Ursache eines soziologischen Tatbestands muß in den sozialen Phänomenen, die ihm zeitlich vorangehen, und nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins gesucht werden. [...] Die Funktion eines sozialen Phänomens kann nicht anders als sozial sein, d.h. sie besteht in der Erzeugung von Wirkungen, die sozial nützlich sind. Allerdings kann es vorkommen, und es kommt tatsächlich vor, daß sie zugleich den Individuen dient. Doch macht dieses glückliche Ergebnis nicht den unmittelbaren Grund ihres Daseins aus. Wir können also den obigen Satz folgendermaßen vervollständigen: Die Funktion eines sozialen Phänomens muß immer in Beziehung auf einen sozialen Zweck untersucht werden.« (Ibid.: 193)

<sup>&</sup>lt;sup>341</sup> Durkheims Soziologie ist also eine Wissenschaft sui generis die sich mit einem originären Gegenstand, der von allen anderen Gegenständen geschieden ist, befaßt: soziale Tatsachen, Institutionen, kollektive Vorstellungen.

<sup>342</sup> Als er die Soziologie zu einer unabhängigen Wissenschaft erklärte, hielt es Durkheim zwar für notwendig, sie von der Psychologie abzugrenzen, (vgl. Lukes 1974: 16), aber Durkheim hat sich nie gegen psychologische Erklärungen an sich gewandt. »Wo Durkheim gegen die Psychologie polemisiert, meint er gar nicht Psychologie im allgemeinen, sondern einzig und allein die ... atomistische Psychologie. Mit anderen Worten: er meint immer nur sehr pointiert jene Psychologie, die ... "das Eigenrecht der Gesellschaft" aufhebt. Man kann das auch als "Psychosoziologie bezeichnen.« (König 1961: 36f.) Durkheim bemerkt zum Verhältnis des Ganzen und der Teile: »Die lebende Zelle enthält nur mineralische Bestandteile, ebenso wie die Gesellschaft nichts außer den Individuen enthält; und dennoch ist es offensichtlich unmöglich, daß die charakteristischen Erscheinungen des Lebens den Atomen des Wasserstoffs, Stickstoffs, Kohlenstoffs und Sauerstoffs innewohnen. [...] Das Leben läßt sich nicht derart zerlegen; es ist einheitlich, und infolgedessen kann es nur die lebende Substanz in ihrer Totalität zum Sitz haben. Es ist im Ganzen, nicht in den Teilen.« (1901: 93)

Dieser Zweck ist primär die Perpetuierung des sozialen Bandes. 343 Man könnte also in Anlehnung an Durkheim sagen: Auf der expressiven oder symbolischen Ebene werden gewisse kollektive Vorstellungen zum Ausdruck gebracht, dargestellt, dramatisiert und damit gleichzeitig in den Individuen verankert — um darüber das soziale Band neu zu knüpfen, welches wiederum im Ritual "erlebt" wird. Der Magie, besser gesagt dem in magischen Vorstellungen gründenden Ritual (denn nur um diesen Aspekt geht es hier), scheint dergestalt eine irreduzible Rolle bei der Vergesellschaftung in "primitiven" Gesellschaften zuzukommen; die Preisgabe der magischen Vorstellungen bedeutete die Preisgabe der Kultur der "Wilden" - und dies ist ihnen vielleicht nur allzu bewußt. Der quasi-instrumentelle Charakter des magischen Aktes ist somit aus funktionalistischer Perspektive mehr oder weniger bedeutungslos, hätte doch die auf Grundlage gesellschaftlicher Konvention wirksame und allzu oft vorgeschriebene Handlung allein den Zweck, die Handelnden an die Gesellschaft zurückzubinden. In diesem Zusammenhang kommt dem kollektiven Ereignis, das viele magische Riten sind, besondere Bedeutung zu - was auch Hubert und Mauss in ihrer bereits zitierten Arbeit immer wieder hervorhoben.

Man hätte es also mit zwei unterschiedlichen Formen von Handlungsrationalität zu tun, einer expliziten, "intrinsischen" und einer "symbolischen", die sozusagen hinter dem Rücken der Menschen wirkt. Die letzte Formulierung verweist auf die dem funktionalistischen Ansatz zugrundeliegende "implizite regulative Idee". Eine treffende Skizze dieser Denkfigur liefert Jon Elster: »Wenn man zeigen kann, daß ein gegebenes Verhaltensmuster nicht-intendierte, unerkannte und vorteilhafte Wirkungen hat, dann hat man ebenfalls erklärt, warum es existiert und Bestand hat.« (1979: 60) Der Funktionalismus verdoppelt in gewissem Sinne die Realität: der Handelnde tut nicht das, was er eigentlich zu tun glaubt, und die von ihm selbst angegebenen Ziele seiner Handlung sind ganz andere als die tatsächlichen Ziele, die er sozusagen "implizit" verfolgt. Die Arbeiten der Durkheim-Schule verweisen diesbezüglich bereits auf A.R. Radcliffe-Browns »Lieblingsargument, wonach Rituale die Funktion haben, die Solidarität zu festigen. [...] Durch die Ausführung der Kulthandlungen sollen jene Gefühle erzeugt werden, die zur Festigung der Solidarität beitragen.« (Douglas 1986: 63f.) — Was für Douglas am funktionalistischen Ansatz vor allem fragwürdig ist, ist die Verbannung des denkenden und wollenden Subjekts aus der Szene. 344 Denn es ist evident, das eine solche Analyse den "Wilden" letztlich unterstellt, daß sie nicht wissen, was sie tun. Im Rahmen des funktionalistischen Paradig-

<sup>343 »</sup>Wird also die Erklärung eines sozialen Phänomens in Angriff genommen, so muß die wirkende Ursache, von der es erzeugt wird, und die Funktion, die es erfüllt, gesondert untersucht werden. Wir wählen den Ausdruck Funktion und nicht Zweck oder Ziel, gerade weil die sozialen Phänomene im allgemeinen nicht im Hinblick auf die nützlichen Ergebnisse, die sie hervorbringen, existieren.« (Ibid.: 181)

<sup>&</sup>lt;sup>344</sup> Mary Douglas widerspricht Radcliffe-Browns Lesart energisch: »Die These, wonach Rituale bestimmte Gefühle auslösen, steht auf schwachen Füßen.« (Ibid.) Nach Douglas sollte man funktionale Erklärungen zurückweisen, »die auf der Vorstellung basieren, Gefühle hielten das System in Gang.« (Ibid.: 64)

#### mas entsteht demnach

»ein unannehmbares Bild menschlichen Tuns, denn der Mensch erschiene als ein passiver Agent, dessen Handeln unter einem mehr oder weniger vollständigen Zwang erfolgte. Diese Darstellung beruht letztlich auf einem soziologischen Determinismus, der dem einzelnen weder Eigeninitiative noch überhaupt Sinn und Verstand zubilligt. Es lag zum Gutteil an diesen Mängeln, wenn der soziologische Funktionalismus in den letzten dreißig Jahren nur wenig Ansehen genossen hat. Er hatte keinen Platz für die subjektive Erfahrung von Individuen, die mit Willen begabt sind und Wahlentscheidungen treffen. Wer unterstellt, der einzelne sei nur ein Rädchen im Getriebe einer komplizierten Maschine, der macht ihn zu einem passiven Objekt, so daß er Schafen oder Robotern ähnelt. Noch schlimmer ist indessen, daß solche Theorien Wandel nicht zu erklären vermögen, es sei denn als eine Veränderung, die von außen durch unwiderstehlichen Zwang durchgesetzt wird. Wer ein solches Maß an Stabilität in den sozialen Beziehungen behauptet, der erwartet denn doch wohl zuviel Leichtgläubigkeit ...« (Ibid.: 59f.)

Douglas sieht allerdings keine Alternative zu einer funktionalistischen Argumentation: wo sonst wäre Platz für »Durkheims ... Gedanken einer sozialen Gruppe die unbeabsichtigt Vorstellungen erzeugt, die ihrer eigenen Fortexistenz dienen?« (Ibid.: 61) Womit sie erneut auf den zentralen Aspekt des funktionalistischen Begründungszusammenhangs verweist, den Douglas mit dem intentionalistischen verbinden möchte. Aber wie können überhaupt Handlungsmuster entstehen (und sich erhalten) die nicht-intendierte, aber für die Gesellschaft nützliche oder gar notwendige Folgen zeitigen? Diese Frage führt zurück auf den Aufsatz von Hubert und Mauss; ich will die Problematik hier nicht weiter vertiefen, sondern lediglich benennen, da sie innerhalb dieses Paradigmas nicht zu klären ist.

Auch wenn sie einiges zur Aufklärung des Sachverhalts beiträgt, bleiben die bisher dargestellten interpretativen resp. funktionalistischen Argumentationen in zweierlei Hinsicht unbefriedigend. Erstens erscheint der expressive Anteil des magischen Aktes mit jenem Bereich zu korrespondieren, den Max Weber mit dem Attribut "wertrational" belegte. Weber unterschied zwischen "zweck-" und "wertrationalem" Handeln, wobei er auch letzterem — im Unterschied zu affektuellem und traditionalem Handeln (welches als unreflektiert und "bewußtlos" erscheint) — ausdrücklich Rationalität zubilligte, eine restringierte Rationalität allerdings (vgl. Weber 1922: 17f.).

<sup>345</sup> Max Weber unterteilte menschliches Handeln in vier idealtypische Kategorien: (1) zweckrationales Handlungen sind bezogen auf ein gegebenes Ziel vernunftorientiert, d.h. in eine Zweck-Mittel Relation eingebunden; (2) wertrationales Handeln ist vernunftorientiert in Bezug auf einen (moralisch/ethischen) Wert, d.h. es orientiert sich nicht an Zwecken sondern an gesellschaftlichen Werten, die angestrebt werden; (3) affektuelles Handeln ist durch jeweils aktuelle Affekte und Emotionen bestimmt; (4) traditionales Handeln schließlich ist von Traditionen, d.h. "eingelebten Gewohnheiten" bestimmt. (vgl. Weber 1922: 17) Weber belegte nur die ersten beiden Typen mit dem Attribut "rational", sie sind die einzig reflektierten. Jürgen Habermas merkt hierzu kritisch an, daß aus Webers Blickwinkel nur die Wirksamkeit eines kausalen Eingriffs in eine bestehende Situation und die Wahrheit einer empirischen Aussage über eine zweckrationale Mittelorganisation einer objektiven Beurteilung zugänglich sind. Deshalb wählt Weber die zweckrationale Handlung als Bezugspunkt für seine Typologie (vgl. 1981: 379f.). »In dieser Konstruktion kann Weber freilich "wertrationales" Handeln nur unterbringen, wenn er diesem eine restriktive Bedeutung beilegt. Hier kann dieser Typus nur gesinnungsethische, nicht aber verantwortungsethische Handlungsorientierungen einschließen.« (Ibid.: 380) Das Problem tritt aber nur dann auf,

Die meisten Sozialanthropologen sind sich (zweitens) zudem offenbar darin einig, daß der instrumentelle Anteil eines magischen Aktes erstens existent und zweitens bezogen auf dessen erklärtes Ziel wirkungslos ist. Wie Evans-Pritchard exemplarisch schrieb: »Hexer, wie die Zande sie sich vorstellen, kann es offensichtlich nicht geben.« (Evans-Pritchard 1937: 60). Auf der technischen Ebene erscheinen Denken und Handeln der "Primitiven" somit offenbar weiterhin als defizitär. Das Problem besteht nun darin, daß wir vielleicht etwas zu vorschnell glauben, die expliziten Ziele einer Handlung begriffen zu haben; unsere Wahrnehmung ist unter Umständen ebenso präformiert wie die der Zande, wenn sie das Hühnerorakel befragen. Wir sollten uns jedenfalls davor hüten, die unserer Kultur eigenen Maßstäbe den Bräuchen anderer Völker voreilig überzustülpen und zu glauben (sic!), sie auf dieser Grundlage verstehen oder erklären zu können.

# 9. Kapitel

## WIRKSAMKEIT UND WIRKLICHKEIT

»Das Instrument unseres Denkens, unsere Sprache, ist nicht sonderlich gut geeignet, primitive Vorstellungen zu beschreiben.« (Henri Frankfort)

Die Betrachtungen des vorigen Kapitels führen zurück zu der Frage, warum die "Primitiven" die Wirkungslosigkeit ihrer magischen Praktiken nicht einsehen. Wie kam es also, »daß intelligente Menschen nicht schon früher das Trügerische der Zauberei entdeckten? [...] Warum sich an Auffassungen klammern, die von der Erfahrung so rundweg ad absurdum geführt wurden? Wie konnte man es wagen, Versuche zu wiederholen, die so häufig fehlgeschlagen waren?« (Frazer 1922: 85)<sup>346</sup> Evans-Pritchard merkt diesbezüglich zum Hexereiglauben der Zande an: »Außerhalb oder gegen ihre Anschauungen ... können sie nicht denken, weil sie kein System haben, in dem sie ihre Gedanken ausdrücken können.« (1937: 225f.) Die der Magie zugrundeliegenden Vorstellungen müssen demnach als Teil eines umfassenden Systems begriffen werden, außerhalb dessen kein Punkt existiert, von dem aus ein Zweifel formuliert oder auch nur gedacht werden kann.

Die berühmtesten Passagen von Evans-Pritchards Zande-Monographie befassen sich mit den Mechanismen, über die dieses System gegen ihm widersprechende Erfahrungen abgeschottet wird bzw. diese Erfahrungen gar nicht erst zuläßt. Es ist mitnichten so, daß die Zande Widersprüche und Fehlschläge nicht wahrnehmen, sie erwarten sie sogar; Hexerei und Magie sind allgegenwärtig, man muß stets mit Gegenzauber rechnen. Das magische System ist somit letztlich zirkulär und stellt die Mittel bereit, jede Situation, die Zweifel erwecken könnte, in seinen Termini auszudeuten. So wird Epizykel an Epizykel gekettet und die Wahrnehmung letztlich dem Glauben untergeordnet.

### DIFFERENZ UND DIFFERENZIERUNG

Aber letztlich gibt diese Lesart, ebenso wie jegliche Differenzierung zwischen instrumentellen, utilitaristischen und symbolischen, "expressiven" Handlungsanteilen nur die klassifikatorische Logik unserer Gesellschaft wider, für deren Selbstverständnis diese Differenzierung zentral ist. Wir projizieren unsere Kategorien auf die fremden Gesellschaften. Diesen Punkt hebt beispielhaft Jack Goody hervor: »Die Verortung eines "symbolischen" oder "expressiven" Elements im religiösen (d.h. "nicht-rationalen") Verhalten« stellt sich oft lediglich als »Eingeständnis der Unfähigkeit des Beobachters heraus, eine Handlung im Rahmen einer intrinsischen Mit-

<sup>&</sup>lt;sup>346</sup> Frazer sieht selbst, daß diese Fragen nur bedingt zulässig sind: die Täuschungen waren durchaus nicht leicht zu erkennen, das Mißlingen lag keineswegs unmittelbar auf der Hand, »da in vielen, vielleicht in den meisten Fällen das ersehnte Ereignis tatsächlich über kurz oder lang dem Ritus, der es herbeiführen sollte, folgte.« (Ibid.)

tel-Zweck-Beziehung, eines "rationalen" Ursache-Wirkungs-Schemas verständlich machen zu können.« (1961: 156) Weshalb der Beobachter vermutet, daß die fragliche Handlung etwas anderes ausdrückt oder es symbolisiert. An diesem Punkt ist für Goody die Einsicht in den "äußerlichen" Charakter Dichotomien Sakral-Profan und Übernatürlich-Natürlich von zentraler Bedeutung. Der Referent des Symbols wird demnach bei derartigen Konstrukten »vom Beobachter eingebracht ... und nicht vom Handelnden. Was nach Annahme des ersteren ausgedrückt (oder symbolisiert) wird, ist seine Interpretation von "Gesellschaft", "letzten Werten", "sozialer Ordnung" oder "sozialer Struktur".« (Ibid.)

In einem derartigen Schema werden »symbolische Handlungen im Gegensatz zu rationalen Handlungen definiert und bilden eine Restkategorie, der vom Beobachter "Bedeutung" zugeschrieben wird«, um Verhalten, daß ihm ansonsten als irrational, pseudo-rational oder nicht-rational erschiene, verständlich machen zu können (Ibid.: 157). Eine eher hilflose Geste also. Es geht Goody nun aber nicht etwa darum, den symbolischen Charakter der fraglichen Handlungen zu leugnen, im Gegenteil: Was er hervorhebt, ist die Tatsache, daß auch in unserer Gesellschaft sämtliche Handlungen symbolisch vermittelt sind, was auch und gerade die Zwecktätigkeit betrifft<sup>347</sup>. Wenn Magie und Mythos (und Religion) vor allem den Zweck verfolgen, die "Welt" zusammenzufügen und zu einer Einheit zu integrieren, wenn ihr "Zweck" ist, dem Leben und den Sinneseindrücken "Sinn" zu geben, der menschlichen Tätigkeit (als unhintergehbar gesellschaftlicher) "Bedeutung" zu verleihen, eine intelligible Welt zu schaffen, in welcher sinnvolle instrumentelle, expressive und kommunikative Handlungsorientierungen möglich sind, dann ist die resultierende Synthese nur allzu wirklich. Ein westlicher Beobachter kann z.B. beim Gartenbau der Trobriander die Magie von der Zwecktätigkeit analytisch trennen, und auch die jeweiligen Diskurse unterscheiden, eine solche Differenzierung dürfte aber den Trobriandern selbst fremd und für sie bedeutungslos sein, da sie ihre Handlungen anders wahrnehmen (und klassifizieren).

Warum können wir fremde Gesellschaften unter Umständen nicht verstehen? Was unterscheidet sie so sehr von der unseren? Der Schlüsselbegriff für das Verständnis der Differenz zwischen "ihnen" und "uns" ist, wie Barry Barnes im Anschluß an Mary Douglas sehr richtig anmerkt, "Differenzierung", und zwar in sehr vielfältiger Hinsicht. Die Unterscheidung zwischen "instrumentell" und "symbolisch" ist Teil dieser Differenzierung, und der "primitiven Kultur" eben deshalb unangemessen, weil diese in vielfältiger Hinsicht eine Einheit bildet. Um dies zu verdeutlichen zitiere ich einige Passagen aus Mary Douglas' "Reinheit und Gefährdung":

»Selbstverständlich hoffen die Dinka, daß ihre Riten den natürlichen Ablauf der Ereignisse außer Kraft setzen. Selbstverständlich hoffen sie, daß Regenrituale Regen bringen, Heilungsrituale den Tod abwenden und Ernterituale eine gute Ernte bewirken werden. Doch dieser instrumentelle Aspekt ist nicht der einzige, unter dem wir die Wirksamkeit ihres symbolischen

<sup>&</sup>lt;sup>347</sup> Auf diesen letzten Punkt verweist Goody allerdings nicht explizit.

Handelns betrachten können. Es gibt noch eine andere Form der Wirksamkeit. Sie findet sich im Handeln selbst, in den Ordnungen, die dadurch geschaffen, und den Erfahrungen, die dadurch geprägt werden.« (1966: 91) »Die Kultur der Dinka bildet eine Einheit. Da alle ihre wesentlichen Erfahrungskontexte ineinandergreifen und sich durchdringen, sind fast alle ihre Erfahrungen — und folglich auch ihre wichtigsten Rituale — religiöser Natur. Unsere Erfahrungen dagegen entstammen Bereichen, die voneinander getrennt sind, und auch unsere Riten finden in getrennten Bereichen statt. [...] Wir modernen Menschen operieren in vielen verschiedenen symbolischen Handlungsfeldern. Für die Buschmänner, Dinka und viele andere primitive Kulturen existiert nur ein einziges symbolisches Handlungsfeld. Die Einheit, die sie ... schaffen, umfaßt ... ein ganzes Universum, in dem alle Erfahrungen geordnet sind.« (Ibid.: 92) »Der Unterschied zwischen ihnen und uns besteht nicht darin, daß sich unser Verhalten auf die Wissenschaft und das ihre auf Symbole stützt. Auch unser Verhalten trägt eine symbolische Bedeutung. Der eigentliche Unterschied ist der, daß wir in den verschiedenen Zusammenhängen nicht die gleichen ... Symbole einsetzen. Unsere Erfahrung ist fragmentiert. Unsere Rituale schaffen eine Vielzahl kleiner Subwelten, die nicht zusammenhängen. Ihre Rituale dagegen schaffen ein einziges, symbolisch konsistentes Universum.« (Ibid.: 93) »Das Ritual ist schöpferisch. Das, was die Magie des primitiven Rituals schafft, ist weit wunderbarer als die exotischen Höhlen und Paläste der Märchen: harmonische Welten mit abgestuften und geordneten Gruppen von Wesen, die die ihnen zugewiesenen Rollen spielen. Die primitive Magie ist alles andere als bedeutungslos. Sie ist es vielmehr, die dem Dasein Bedeutung verleiht. Das gilt nicht nur für die positiven, sondern genauso für die negativen Vorschriften. Die Verbote zeichnen die Konturen des Kosmos und die ideale soziale Ordnung nach.« (Ibid.: 97)

Ich muß an dieser Stelle innehalten und einen kurzen Einschub machen, da Douglas' Beschreibung die Verhältnisse in den "primitiven" Kulturen etwas zu sehr idealisiert. In der Realität dürften diese sich kaum durchgängig als derart idyllisch darstellen. An anderer Stelle warnt Douglas selbst davor, den Kontrast zwischen "ihnen" und "uns" zu überzeichnen, wenn sie zu Webers These der "Entzauberung der Welt" in den modernen Industriegesellschaften anmerkt:

»Die Geschichte endet mit Entschleierung und Entzauberung, Zweifel und dem Verlust der Legitimität. Unwahrscheinlich an der Geschichte, die solch institutionelles Denken hervorbringt, ist die Unterstellung, daß es eine Zeit gegeben habe, da Legitimität unumstritten gewesen wäre. Die These, daß es solch eine Zeit einmal gegeben habe, benutzen unsere Institutionen zur Stigmatisierung subversiver Elemente. Hier wird listig das Gerücht ausgestreut, Inkohärenz und Zweifel seien Neuankömmlinge auf der Bühne der Geschichte, zusammen mit Straßenbahn und elektrischem Licht, unnatürliche Eindringlinge in die Welt ursprünglichen Vertrauens, wie sie die idyllische kleine Gemeinschaft darstellt. Dabei ist die These weitaus plausibler, daß die menschliche Geschichte von Anfang an durch Angriffe auf die jeweilige Autorität geprägt war.« (1986: 154f.)

Aber auch wenn diese Kritik zutrifft: 348 Webers Diagnostik stellt die gesellschaftliche Wirklichkeit so dar, wie sie von vielen Angehörigen unserer "Zivilisation" empfunden wird, als Verlust umfassender und verbindlicher Sinn– und Bedeutungs-

<sup>&</sup>lt;sup>348</sup> »Wer die Phänomene, die untersucht werden sollen, nach den bekannten und sichtbaren Institutionen klassifiziert, der erspart sich die Schwierigkeit, seine Klassifikation rechtfertigen zu müssen, handelt es sich doch um das Begriffsschema, das allen, die in ähnlichen Institutionen leben und durch sie denken, bereits vertraut ist.« (Ibid.: 153) Weber gibt demnach »nur das wieder, was seine Leser ohnehin für wahr halten.« (Ibid.: 155) Ich halte Douglas' Kritik zwar für überzogen, aber durchaus bedenkenswert.

zusammenhänge, ein Auseinanderfallen der "entzauberten" Welt. Dieses Gefühl ist ebenso "wirklich" wie die Bedingtheiten unserer Ökonomie, und von daher hat die scharfe Kontrastierung der Verhältnisse in unterschiedlichen Gesellschaften, d.h. die idealtypische Gegenüberstellung durchaus Erklärungskraft. Ich muß aber an dieser Stelle nochmals ausdrücklich darauf verweisen, daß die Individuen in der "primitiven" Gesellschaft keine aus einer einzigen Schablone gestanzten identischen Kopien sind — dieser Vorbehalt sollte hier ins Gedächtnis zurückgerufen werden.

Worum geht es also den "Wilden"? Um Erkenntnis, um Beeinflussung des Naturverlaufs oder schlicht um die Ordnung des Denkens, der Natur, der Gesellschaft? Vielleicht um all das zugleich, sie trennen diese Dinge nicht so, wie wir es tun. Das für uns dreifache Problem stellt sich, wenn man Douglas Glauben schenkt, bei ihnen offenbar als eines dar. Im magischen Ritus sind für uns unterschiedene Aspekte der "Realität" untrennbar verwoben, er schafft Zusammenhang und Kohärenz auf eine Art und Weise, die wir offenbar nur schwer nachvollziehen können. »Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen der Art und Weise, wie wir reflektieren«, und derjenigen der "primitiven Völker" besteht, wie Claude Lévi-Strauss bemerkt, »in unserem Bedürfnis nach Zerlegung... Wir haben das von Descartes gelernt: Die Schwierigkeit in so viele Teile aufgliedern, wie zur leichtesten Lösung erforderlich sind. Das Denken der sogenannten primitiven Völker lehnt diese Zerstückelung ab. Eine Erklärung ist nur unter der Bedingung totaler Geltung von Wert.« (1988: 163f.)<sup>349</sup> Man kann zudem nicht oft genug betonen, daß magische Akte nur aufgrund sozialer Konvention, allgemein geteilter Vorstellungen und Anschauungen wirksam und zudem weitgehend obligatorisch sind - ob sie nun öffentlich oder "privat" vollzogen werden. Sie bringen eine gemeinsame "Wirklichkeit" zum Ausdruck, welchen Status wir dieser Wirklichkeit auch immer zuschreiben.

Muß man angesichts der Unschärfe und Vieldeutigkeit des Gegenstands "Magie" diesen ebenso wie den "totemistischen Komplex" als Illusion begreifen, als Konstrukt, das nur in den Köpfen der Anthropologen existiert? Dies ist scheint die Auffassung zu sein, welche Claude Lévi-Strauss im Anschluß an seine "Dekonstruktion" des To-

<sup>&</sup>lt;sup>349</sup> Für Durkheim geht der »Unterschied zwischen primitiven und modernen Gesellschaften auf die Arbeitsteilung zurück. Wenn wir Solidarität verstehen wollten, müßten wir daher solche elementaren Gesellschaftsformen untersuchen, in denen kein Austausch hochdifferenzierter Güter und Dienstleistungen stattfindet. Nach Durkheim gelangen Individuen unter diesen elementaren Umständen zu einem übereinstimmenden Denken, indem sie ihre Idee der sozialen Ordnung verinnerlichen und sakralisieren. [...] Die gemeinsame Symbolwelt der natürlichen Klassifikationen verkörpert die Prinzipien der Autorität und Koordination. In einem solchen System treten keine Legitimationsprobleme auf, weil die Individuen die außerhalb ihrer selbst stehende gesellschaftliche Ordnung in sich tragen und auf die Natur projizieren. Eine entwickelte Arbeitsteilung zerstört indessen diese Harmonie zwischen Moral, Gesellschaft und Natur und ersetzt sie durch eine Solidarität, die auf dem Funktionieren des Marktes beruht. Durkheim glaubte nicht, daß in einer Industriegesellschaft eine Solidarität auf der Grundlage sakraler Symbolsysteme möglich sei.« (Douglas 1986: 33) Douglas gibt hier nur die Position Durkheims wider, vgl. ihre gerade zitierte Kritik an Weber.

temismus in "Das Wilde Denken" vertritt; die magischen Tatsachen werden dort zurückgeführt auf den Versuch, Beziehungen zwischen Dingen, Lebewesen und Menschen herzustellen. Wenn Lévi-Strauss schreibt »Wer Logik sagt, sagt Herstellung notwendiger Beziehungen.« (1962b: 49), so ist das der Nachhall einer Formulierung von Hubert und Mauss, die schrieben: Im magischen Universum geschehen »alle Dinge nach Gesetzen, nach notwendigen Beziehungen, die zwischen den Dingen gesetzt sind, Beziehungen von Worten und Zeichen zu repräsentierten Objekten, nach Gesetzen der Sympathie allgemein und Gesetzen von Eigenschaften, die durch Klassifikationen kodifizierbar wären.« (1902/03: 140)

Lévi-Strauss greift dergestalt die Auseinandersetzung der Durkheim-Schule mit Klassifikationssystemen und kollektiven Vorstellungen auf; und auch seine Orientierung an der (strukturalen) Sprachwissenschaft<sup>350</sup> erscheint als Fortführung von Teilen der Arbeit von Hubert und Mauss, die in ihrem "Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie" jenen Weg vorzeichnen, den Lévi-Strauss beschreitet: »Die Magie ist ... allein deswegen möglich, weil sie mit klassifikatorischen Arten operiert. Arten und Klassifikationen sind selber kollektive Phänomene, was sowohl durch ihren arbiträren Charakter als auch durch die geringe Anzahl der gewählten Objekte, auf die sie beschränkt sind, bewiesen wird. Sobald wir zur Vorstellung der magischen Eigenschaften kommen, haben wir also Phänomene vor uns, die denen der Sprache gleichen.« (Ibid.: 112) Alle Handlungen, Lebewesen und Dinge usw. (sowie deren Bestandteile) können, wenn sie hinreichend unterscheidbar und vergleichbar sind (und d.h. nicht völlig different) signifikant sein, d.h. zu Bedeutungsträgern werden. Sie verweisen dann zum einen direkt auf die anderen Elemente z.B. des Ritus oder Mythos, dem sie angehören (syntagmatische Beziehung), zum anderen indirekt auf mitgedachte, "ähnliche" Dinge, Sachverhalte etc. (paradigmatische Beziehung). 351 Tatsächlich scheinen kulturelle Komplexe inneren Bildungsgesetzen zu folgen — wie die Sprache. Diese Einsicht — im Zusammenhang mit derjenigen in das Wesen der unbewußten Tätigkeit des Geistes, die darin besteht, einem Inhalt Formen aufzuzwingen, innere wie äußere Realität zu strukturieren<sup>352</sup> — macht die

 $<sup>^{350}</sup>$  Da ich diesen Rückbezug bereits in Kapitel 3 ausführlich dargestellt habe, verzichte ich hier darauf, ihn nochmals zu erläutern.

<sup>&</sup>lt;sup>351</sup> »Ebensowenig wie in der Religion vollzieht der Einzelne in der Magie Verstandesoperationen oder diese sind unbewußt. Ebensowenig wie der einzelne der Reflexion über die Struktur des Ritus bedarf, um ihn zu praktizieren, oder wie er sein Gebet oder sein Opfer begreifen muß, oder das Bedürfnis hat, daß der Ritus logisch ist, ebensowenig beunruhigt ihn die Frage, aus welchem Grunde die Eigenschaften wirken, die er verwendet, und er macht sich keine Gedanken über die rationale Rechtfertigung der Wahl und Verwendung der Substanzen. Gelegentlich können wir den verschütteten Weg zurückverfolgen, den die Ideen genommen haben, doch wer die Magie praktiziert, ist dazu im allgemeinen für sich nicht in der Lage. In seinem Denken gibt es nur die unbestimmte Idee einer möglichen Handlung, für die die Tradition die fertigen Mittel bereitstellt, um das gedanklich außerordentlich präzise bezeichnete Ziel zu erreichen.« (Hubert/Mauss 1902/3: 109)

<sup>&</sup>lt;sup>352</sup> Lévi-Strauss, und dieser Punkt ist zentral, leugnet aber das von Durkheim und Mauss postulierte Primat des Sozialen ebenso wie den Rekurs auf das *Mana* als "magische Kategorie" (vgl. Lévi-Strauss 1950). An dessen Stelle tritt der Geist, ein klassifizierender, von einem Grundbedürfnis nach Ordnung getriebener Geist.

Qualität des strukturalistischen Ansatzes aus. Lévi-Strauss zeigt im "Wilden Denken", wie die Beziehungen des Menschen zum Menschen und zur Natur, wie Mythos, Ritus, Glaubensvorstellungen usw. in den kollektiven Vorstellungen als komplexes Ganzes existieren — existieren müssen. Dieses komplexe Ganze, die Wechselbeziehungen zwischen seinen Teilen und sein inneres Strukturprinzip meint der Begriff "Klassifikationssystem": Elemente werden identifiziert und innerhalb des Musters zueinander in Beziehung gesetzt.

Aus dieser Tätigkeit entsteht ein sinnhaftes, "bedeutungsvolles" Konstrukt der Welt.<sup>353</sup> So handelt es sich zum Beispiel bei einer bestimmten symbolischen Handlung »nicht darum, zu wissen, ob durch Berührung mit einem Spechtschnabel Zahnschmerzen geheilt werden, sondern vielmehr darum, ob es möglich ist, in irgendeiner Hinsicht Spechtschnabel und Menschenzahn "zusammenzubringen" ... und durch solche Gruppenbildungen von Dingen und Lebewesen den Anfang einer Ordnung im Universum zu etablieren. Wie immer eine Klassifizierung aussehen mag, sie ist besser als keine Klassifizierung.« (1962b: 20f.) "Sinn" macht aber nur der Zusammenhang: »Der "Sinn" resultiert stets aus einer Kombination von Elementen, die selber nicht sinnvoll sind.« (Ibid.: 86) — Dies ist die stets wiederholte Grundformel des Strukturalismus. Dieser Prozeß muß schließlich notwendig kulturell vermittelt sein, um die Diskursivität der symbolischen Ordnung zu garantieren. Der Mensch bedarf einer solchen (stets "sekundären") Ordnung, welche geeignet ist seine Vorstellungswelt zu ordnen und seine Wahrnehmung zu organisieren. 354 Auch hier folgt Lévi-Strauss der Durkheim-Tradition: Der Zweck der Klassifikationssysteme besteht für Durkheim und Mauss

»nicht darin, das Handeln zu erleichtern, sondern darin, die Beziehungen zwischen den Wesenheiten begreifbar, intelligibel zu machen. Sind erst einmal bestimmte, als fundamental erachtete Konzepte vorhanden, so hat der Geist das Bedürfnis, sie mit jenen Vorstellungen zu verbinden, die er sich von den übrigen Dingen macht. Solche Klassifikationen sind daher in erster Linie dazu bestimmt, die Ideen untereinander zu verknüpfen und dem Wissen Einheit zu verleihen« (1903: 249)

Schließlich ist, wie bereits im 3. Kapitel deutlich wurde, für Lévi-Strauss die Herstellung von "Ordnung" das grundlegende Bedürfnis des Menschen und das vorran-

<sup>&</sup>lt;sup>353</sup> Auf eben dieser Linie liegt auch S.J. Tambiahs Argumentation: »Eine Opferhandlung, die den Kosmos schafft, überdauert weil sie die Welt in einem Sinn "schafft", der von dem in einem Laboratorium bekannten unterschieden ist.« (1970: 294)

<sup>354</sup> Der Gedanke einer Ordnung des Symbolischen, welche die zwischenmenschliche Realität strukturiert, geht auf de Saussures Modell der Sprache als System wechselseitig aufeinander bezogener Zeichen zurück. Bei Claude Lévi-Strauss führt dies zum Begriff des (relativ autonomen) symbolischen Systems: Jede Kultur kann als Gesamtheit von Symbolsystemen betrachtet werden. Die Sprache strukturiert als diskursives System die innere Vorstellungswelt: in dem Maße wie sie Begriffe, Bezeichner zur Verfügung stellt, über die Vorstellungen organisiert werden. Voraussetzung dafür ist allerdings das Sprechen: »Die Sprache ist erforderlich, damit das Sprechen verständlich sei und seinen Zweck erfülle. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache sich bilde; historisch betrachtet ist das Sprechen das zuerst gegebene Faktum.« (Saussure 1915: 22). Diese Aussage kann fraglos sowohl auf die Geschichte der Gattung wie auch auf die des Individuums bezogen werden.

gige Ziel des "wilden" wie des "zivilisierten" Denkens (vgl. 1962b: 20f.). Der Prozeß, in dem sich diese Ordnung generiert, ist unbewußt und folgt eigenen Gesetzen: denen der Kontiguität und Similarität, womit sich der Kreis geschlossen hätte. 355 Die Magie ist demnach in letzter Instanz auf das klassifikatorische Denken zurückzuführen. Sie stellte primär den Versuch dar, Beziehungen zwischen Gegenständen und Ereignissen zu postulieren. 356

Diese Feststellung ist fraglos richtig, aber sie reicht nicht aus, denn »das magische Denken kann ... nicht von der Abstraktion leben.« (Hubert und Mauss 1902/03: 108). Magie darf m.E. nicht umstandslos auf den doppelten Zweck, erstens die soziale Ordnung zu garantieren und zweitens das Bedürfnis des Geistes nach Ordnung zu befriedigen, zurückgeführt werden. Was also ist mit den instrumentellen Zwecken, die mit dem magischen Akt verknüpft sind? Jede Theorie der Magie, die Anspruch auf umfassende Geltung erheben will, muß schließlich in der Lage sein, auch diesen Aspekt zu integrieren. Denn Magie ist keine Illusion, sie ist nur allzu wirklich. Die Menschen spüren und nutzen ihre Kraft, wiewohl diese Kraft nur der gesellschaftlichen Konvention und damit den Menschen selbst entspringt. In dieser Hinsicht ist der Aufsatz von Henri Hubert und Marcel Mauss vielleicht das einsichtsvollste Werk, das je zu diesem Thema verfaßt wurde — trotz der von Lévi-Strauss angebrachten Vorbehalte und der von ihm vorgenommenen Präzisierungen und erzielten Fortschritte. Das große Verdienst Mauss' war und ist, auf der Wirklichkeit der von ihm untersuchten Phänomene zu beharren, sei es des Mana oder des Hau, jenes mysteriöse etwas, das der gegebenen Sache innewohnt. Mauss ging nicht etwa, wie Lévi-Strauss in seiner Einführung zur Mauss-Werkausgabe behauptet, den "Rationalisierungen" der Eingeborenen auf den Leim, er nahm sie ernst. Um sich die Kraft, die den Dingen in einer verzauberten Welt innewohnt vorzustellen, um die Wirksamkeit, der Magie in ihrer eigenen Wirklichkeit, zu erahnen, bedarf es allerdings keines großen Scharfsinns und auch keiner theoretischen Spitzfindigkeit. Selbst Malinowski<sup>357</sup> ahnte, was es mit der Magie auf sich hat:

»Die Magie bietet dem Menschen eine Anzahl fixierter ritueller Akte und Glaubensvorschriften, eine bestimmte geistige und praktische Methode, die dazu dient, gefährliche Situationen in jeder wichtigen Beschäftigung und kritischen Lage zu überwinden. Sie befähigt den Menschen, seine wichtigen Aufgaben mit Vertrauen auszuführen, sein Gleichgewicht und seine geistige Integrität in Wutausbrüchen, in Qualen des Hasses, unerwiderter Liebe, der Verzweif-

<sup>&</sup>lt;sup>355</sup> Noch ein weiterer wichtiger Punkt sei hier angesprochen: was den Menschen schließlich vom Tier unterscheidet, ist seine Fähigkeit, sich selbst zu objektivieren. Schließlich ist die vielleicht seit abertausenden von Jahren gestellte Frage "was ist der Mensch?" weitestgehend identisch mit "wer bin ich?". Der Mensch muß nicht nur Dinge und Ereignisse in einen Zusammenhang bringen, er muß auch sich selbst mit diesen in Zusammenhang setzen.

<sup>&</sup>lt;sup>356</sup> Die Magie spielt offenbar in einigen Gesellschaften eine größere Rolle als in anderen, sie ist aber meines Wissens in keiner "primitiven" Kultur abwesend.

<sup>&</sup>lt;sup>357</sup> Malinowski war beizeiten beseelt von einem kruden Utilitarismus: »Der Weg von der Wildnis zum Magen des Primitiven und infolgedessen zu seiner Seele ist sehr kurz, und für ihn ist die Welt ein neutraler Hintergrund, gegen den sich die nützlichen und vor allem die eßbaren Spezies der Tiere und Pflanzen abheben.« (1925: 30)

lung und der Angst aufrechtzuerhalten. Die Funktion der Magie ist, den Optimismus des Menschen zu ritualisieren, seinen Glauben an den Sieg der Hoffnung über die Angst zu stärken. Die Magie drückt aus, daß Vertrauen für den Menschen eine größeren Wert hat als Zweifel, Standhaftigkeit größeren Wert als Unbeständigkeit und Optimismus größeren Wert als Pessimismus. [...] Ohne ihre Kraft und Führung hätte der primitive Mensch seine praktischen Schwierigkeiten nicht so meistern können, wie er es getan hat, noch hätte der Mensch höhere Kulturstufen erreichen können. Daher das universelle Vorhandensein der Magie in primitiven Gemeinschaften und ihr ungeheurer Einfluß. Deshalb finden wir, daß Magie ein unabänderliches Attribut bei allen wichtigen Tätigkeiten ist. Ich glaube, wir müssen in ihr die Verkörperung der sublimen Torheit der Hoffnung sehen, die dennoch die beste Schule für den Charakter der Menschen gewesen ist.« (1925: 73f.)

Für Malinowski macht es also sehr wohl einen Unterschied, ob die magischen Riten ausgeführt werden oder nicht. Denn sie erfüllen ihren Zweck, wenn die Menschen auch nicht durchschauen, wie. Deshalb haben sie gute Gründe, an ihren Praktiken festzuhalten, die Erfahrung zeigt ihnen, daß sie wirksam und deshalb notwendig sind. Malinowskis funktionalistische Ausdeutung mag krude sein, aber man darf sie nicht einfach vom Tisch wischen. Sie räumt zumindest dem magischen Ritus eine Wirksamkeit ein, die sich allein aus dem Glauben an ihn, und damit aus dem sozialen Konsens speist (was in Malinowskis Ethnographie allerdings deutlicher wird als in seiner theoretischen Bearbeitung). Auch die Ritualisierung der Arbeiten, die mit der wechselseitigen Durchdringung von profanen Tätigkeiten und magischen Praktiken einhergeht, hat offenbar einen Wert an sich: sie fördert genau wie die magischen Riten die Konzentration und Zuversicht der Eingeborenen — in dem Maße, wie sie die Zwecktätigkeit "heiligt". Es ist ganz offensichtlich, daß der Trobriander seine Arbeit in einem anderen Geist (und in einer anderen, "verzauberten" Welt) verrichtet als der durchschnittliche Mitteleuropäer. Und wer würde meinen, daß die Trobriander, wenn sie den Ritus praktizieren, der den Baumstamm, aus dem einmal das Kanu werden soll, "leicht" macht und ihm die "Schwere" nimmt — damit das Boot später leicht über das Wasser gleiten wird - diesen Ritus ernster nehmen als wir, wenn wir einem Wunsch angesichts eines Vorhabens zum Ausdruck bringen, die Geste, mit der wir dies tun? Ein großer Teil unseres Unverständnisses dürfte auf der Uberbetonung des Glaubens an die instrumentelle Wirksamkeit magischer Akte beruhen.

#### **JEDER IST IN SEINER EIGENEN WELT?**

Vielleicht sind die magischen Riten aber durchaus "wirksam" in einer "Wirklichkeit" die nicht die unsere ist — und vielleicht ist auch unsere Vorstellung von "Wirksamkeit" dem Gegenstand unangemessen. Insbesondere der erste der vorstehenden Sätze könnten die Quintessenz der Position Peter Winchs sein. Winch diskutiert Evans-Pritchards Beschreibung des Hexereiglaubens der Zande und kommt zu dem Schluß, daß Evans-Pritchard in einem entscheidenden Punkt irrt, nämlich »wenn er versucht, Wissenschaft im Sinn einer "Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit" zu bestimmen. Der Vorstellung, »die Ideen und Glaubensansichten der Menschen müßten durch Bezugnahme auf irgend etwas Unabhängiges — irgendeine

Wirklichkeit — überprüfbar sein«, kommt zwar einerseits in unserer Kultur ein wichtiger Stellenwert zu, »sie aufzugeben, hieße in einen extremen protagoräischen Relativismus, mit allen dazugehörigen Widersprüchen zu verfallen. Andererseits ist sicherlich große Vorsicht geboten, wenn es um die genaue Bestimmung der Rolle geht, die diese Auffassung von einer unabhängigen Realität im menschlichen Denken spielt.« (1964: 76f.) Wenn ich ihn richtig verstehe, läuft Winchs Argumentation auf den folgenden Punkt hinaus: als Teil des Diskursuniversums der Zande "schafft" deren Magie sozusagen ihre eigene "Wirklichkeit". Somit ist auch ihre "Wirksamkeit" der magischen Handlung sozusagen inhärent: sie ist nicht universell wirksam oder unwirksam und kann mit unseren Kriterien empirisch nicht überprüft werden.

Ein Standpunkt, wie Winch ihn vertritt, scheint vielen aufgrund des anklingenden Relativismus inakzeptabel. So widerspricht z.B. Steven Lukes in einem Aufsatz mit dem Titel »Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit« vehement der Auffassung, wonach Wahrheitskriterien konventionell und kontextabhängig sind. Er vertritt im Gegenteil die These, daß sehr wohl bestimmte invariable und kontextunabhängige Wahrheits— und Geltungskriterien existieren, »und daß jene Kriterien, die tatsächlich kontextabhängig sind, ihnen aufliegen.« (1973a: 235) Nur wenn man von dieser Prämisse ausgeht, d.h. eine universalistische Position bezieht, können nach Lukes Unterschiede zwischen "Denkweisen" bezeichnet und Urteile über bestimmte Anschauungen gefällt werden. Was letztlich darauf hinaus läuft, daß die Existenz nicht-kontextbedingter Kriterien Bedingung der Möglichkeit von Kritik ist, da nur auf dieser Grundlage »Fragen nach der sozialen Rolle von Ideologie und falschem Bewußtsein« ermöglicht (Ibid.: 252) Diese entstehen demnach

ȟberall dort, wo die Anschauungen der Menschen über ihre eigene Gesellschaft und über andere Gesellschaften als verzerrt oder falsch charakterisierbar sind, und wo diese Anschauungen infolge dieses Merkmals wichtige Auswirkungen auf die Gesellschaft haben. Nur wenn man annimmt, daß man ein verläßliches nicht relatives Mittel zur Feststellung der Differenz zwischen gesellschaftlichem Bewußtsein oder Kollektivvorstellungen einerseits und gesellschaftlicher Wirklichkeit andererseits zur Hand hat, kann man bestimmte Fragen über die Art und Weise aufwerfen, in der Glaubenssysteme sozialen Wandel verhindern oder vorantreiben können.« (Ibid.)

Das heißt: »Nur durch die kritische Anwendung rationaler Maßstäbe ist eine Identifizierung jener Mechanismen möglich, die die Menschen an der Wahrnehmung der Falschheit oder Inkonsistenz ihrer Anschauungen hindern.« (Ibid.: 251) Dieser letzten Forderung ist sicher nicht pauschal zu widersprechen. Lukes geht offenbar von der Annahme aus, daß der Maßstab der Kritik ein unteilbarer, eben universaler ist, daß folglich wenn die Anschauungen der "Primitiven" nicht kritisierbar sind, dies auch auf unsere eigene Weltauffassung zutrifft. Lukes begeht hier m.E. einen Kategorienfehler. Die "Wahrheit" und "Wirklichkeit", auf die er rekurriert, weisen erstens über die Wahrheit und Wirklichkeit des Experiments hinaus, sind nicht nur "empirische" sondern eben gesellschaftliche Entitäten. Zweitens haben wir es bei den Zande, den Trobriandern, den Guayaki usw. nicht mit Ideologien in dem Sinne zu tun, den der Begriff bezogen auf unsere Gesellschaft hat. Glaubenssysteme und

Weltauffassungen sind nicht *per se* Ideologien, weil sie zum Teil in einem vollkommen differenten gesellschaftlichen Zusammenhang situiert sind. <sup>358</sup>

Die vorstehenden Bemerkungen führen zurück auf das von Winch thematisierte Problem des "Verstehens" fremder Kulturen oder Glaubensanschauungen: die "Wirklichkeit Gottes" ist denjenigen, für deren Sünden Jesus Christus sich ans Kreuz schlagen ließ, tatsächlich Realität, aber eine andere Realität als diejenige meiner Computertastatur. Winch schreibt in Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie:

»Unsere Vorstellungen davon, was dem Bereich der Wirklichkeit angehöre, entstammen der Sprache, deren wir uns bedienen. Unsere Begriffe regeln die Form unserer Welterfahrung. Es dürfte gut sein, sich an die Trivialität zu erinnern, daß wir, wenn wir von der Welt sprechen, von dem sprechen, was wir mit dem Ausdruck "die Welt" faktisch meinen: wir haben keine Möglichkeit, uns jenseits der Begriffe zu begeben, in deren Rahmen wir Gedanken über die Welt fassen... Die Welt ist für uns das, was sich uns durch diese Begriffe hindurch darbietet. Das heißt nicht, daß unsere Begriffe sich nicht wandeln könnten; aber wenn sie das tun, bedeutet es, daß auch unser Begriff der Welt sich gewandelt hat.« (Winch 1958: 25)

Wenn man ihn wendet, und die idealistische durch eine "realistische" Formulierung ersetzt ("Wenn unsere Welt sich ändert, wandelt sich unsere Vorstellung von der Wirklichkeit"), führt der letzte Satz direkt zu Émile Durkheim. <sup>360</sup> Ein Rückgriff auf dessen soziologische Erkenntnistheorie ist durchaus geeignet, einige grundsätzliche Mißverständnisse bezüglich der Frage nach der Kontextgebundenheit von Wahrheitskriterien auszuräumen.

### DIE ELEMENTAREN FORMEN DER ERKENNTNIS

Für Durkheim sind die Grundlagen unserer Erkenntnisfähigkeit gleichermaßen relativ wie universell. Die "primitive Religion" hat sich demnach »nicht darauf beschränkt ..., den vorher ausgebildeten menschlichen Geist mit einer bestimmten Anzahl von Ideen zu bereichern, sie hat dazu beigetragen, ihn überhaupt zu bilden. Die

<sup>&</sup>lt;sup>358</sup> Auch diesbezüglich sollte der Kontrast allerdings nicht überbetont und die Funktion bestimmter Anschauungen im Einzelfall überprüft werden. Zum Ideologiebegriff und der Bedingung der Möglichkeit von Ideologiekritik vgl. Ricœur 1977.

<sup>&</sup>lt;sup>359</sup> »Der entscheidende Punkt ist, daß die Auffassung von der Wirklichkeit Gottes ihren Ort *innerhalb* des religiösen Sprachgebrauchs hat, obwohl dies ... nicht bedeutet, daß diese Auffassung von dem abhängt, was irgendwelche einzelnen zu behaupten gewillt sind. Wäre es so, dann hätte Gott keine Wirklichkeit.« (Winch 1964: 78)

<sup>360 »</sup>Die Vorstellungen, die sich ein Mensch von der Wirklichkeit macht, durchwalten die gesellschaftlichen Beziehungen zu seinen Mitmenschen. "Durchwalten" ist sogar ein zu schwacher Ausdruck: gesellschaftliche Beziehungen sind Manifestationen von Realitätsvorstellungen.« (Ibid.: 34f.) Winch stellt zwar auch hier Durkheim gewissermaßen auf den Kopf, der Zusammenhang zwischen beiden Ansätzen ist aber evident.

<sup>&</sup>lt;sup>361</sup> Durkheims Gegenstand in "*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*" ist das, was Frazer dem Bereich der magischen Handlungen und Vorstellungen zuordnete, weil er »den tiefen religiösen Charakter der Glaubensüberzeugungen und Riten« nicht erkannte (1912: 45).

Menschen verdanken ihr nicht nur zu einem bedeutsamen Teil den Inhalt ihrer Kenntnisse, sondern auch die Form, nach der diese Kenntnisse sich gebildet haben.« (Durkheim 1912: 27) Gegenstand der "Elementaren Formen des religiösen Lebens" sind auch die Wurzeln der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und das Verhältnis von Begriff (Idee) und Sache (Wirklichkeit). — Was ist wahr, was wird fälschlich für wahr gehalten, wie können wir zu wahrer Erkenntnis gelangen?

Mit diesen epistemologischen Grundfragen befaßt sich eine lange philosophische Tradition. Die Rationalisten (z.B. Descartes) zweifelten an der Verläßlichkeit unserer Sinneswahrnehmung und gingen vom Primat der (angeborenen) Ideen aus. Die Erkenntnis des "Wesentlichen" erfolgt durch rationale Intuition auf Grundlage eines vorgängigen Wissens um das Wesen der Dinge (das sich in den Erscheinungen nur unvollkommen und widersprüchlich manifestiert). Die Ordnung der Wirklichkeit ist für die Rationalisten also im menschlichen Geist angelegt, wahr ist das, was wir durch Introspektion erfahren. 362 Für die Empiristen wie John Locke hingegen sind unsere Ideen und Konzepte allein Resultat von Sinneseindrücken: Der Geist ist anfänglich ein unbeschriebenes Blatt, dessen Inhalte sich durch Erfahrung formen und vervollkommnen (hier kommt bei Locke der wissenschaftliche Fortschritt ins Spiel). Die Ordnung der Wirklichkeit ist in der äußeren Natur gegeben und wird von Menschen nach und nach erkannt (damit ist auch keine Erkenntnis in normativen Fragen möglich). Kant versuchte, beide Positionen zu vereinen, indem er die Rolle der Anschauungsformen (Raum und Zeit) und Kategorien (Formen des Denkens) bei der Begriffsbildung (d.h. Verallgemeinerung, Abstraktion, Klassifikation) untersuchte. Demnach sind nicht die Ideen, wohl aber die formalen Strukturen, welche diese in Auseinandersetzung mit der Natur (Erfahrung) formen, allgemeingültig. Diese angeborenen Formen, welche die Erkenntnisfähigkeit begründen, machen das Transzendentalsubjekt aus. Erkenntnis beginnt demnach also mit Erfahrung (und ist nicht a priori gegeben, wie die Rationalisten behaupten), ist aber nicht durch sie determiniert (d.h. kein reines a posteriori, wie die Empiristen behaupten). Damit ist Kants Denken aber noch weitgehend dem Rationalismus verhaftet. Hier setzt Durkheim an. Für diesen sind die Kategorien (als Prinzipien der Klassifikation bzw. Begriffsbildung) nicht angeboren, sondern entspringen der Gesellschaft. Durkheims soziologische Erkenntnistheorie vereint, in seinen Worten, »die Vorteile der beiden rivalisierenden Theorien ..., ohne deren Nachteile zu haben. Sie behält alle wesentlichen Prinzipien des Apriorismus, und zu gleicher Zeit läßt sie sich von dem Geist der Positivität anregen, den zu befriedigen der Empirismus sich bemüht hatte. Sie läßt der Vernunft ihre spezifische Kraft, aber sie rechtfertigt sie, und das, ohne die beobachtbare Welt zu verlassen. [...] Die Kategorien hören also auf, als nichtanalysierbare Urfakten angesehen zu werden.« (1912: 41)<sup>363</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>362</sup> Die rationalistische Position geht auch davon aus, daß angeborene Ideen von Moral und Religion existieren, die universell wahr sind.

<sup>&</sup>lt;sup>363</sup> Die Kategorien »sind die allgemeinsten Konzepte, die es gibt, da sie sich auf die ganze Wirklichkeit beziehen und gleichzeitig keinem einzelnen Gegenstand anhaften; sie sind von jedem einzelnen

Der berühmte Aufsatz "Über einige primitive Formen der Klassifikation" von Émile Durkheim und Marcel Mauss ist nicht nur ein "Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen" (wie der Untertitel lautet), sondern auch ein Schritt hin zur einer originär soziologischen Erkenntnistheorie, mithin der Versuch »in den Methoden des wissenschaftlichen Denkens echte soziale Institutionen zu erblicken, deren Genese nur die Soziologie nachzuzeichnen und zu erklären vermag.« (1903: 171). 364 Durkheim und Mauss argumentieren gegen jegliche rationalistische oder empiristische Erklärung der "Klassifikationsfunktion". Beide Auffassungen werden für die Autoren durch den Sachverhalt widerlegt, daß die Art und Weise, wie wir klassifizieren, »relativ neuen Datums ist«. Wären die Prinzipien des Klassifizierens invariant, d.h. im menschlichen Geist oder der Natur angelegt, hätten sich die Klassifikationssysteme historisch nicht wandeln können — was sie aber taten. Dies gilt speziell für die naturwissenschaftliche Klassifikation. Noch bis ins 18. Jahrhundert war man hauptsächlich an Metamorphosen, d.h. dem Übergang von einer Art zur anderen (und den untergründigen Verbindungen zwischen den Arten) interessiert (vgl. Jacob 1970, 1. Kapitel). Die Vorstellung, daß die Arten durch klare Grenzen voneinander geschieden sind, begann sich erst im 17. Jahrhundert durchzusetzen; Carl von Linnés wissenschaftliches Ordnungssystem des Tier- und Pflanzenreichs ist ein Produkt der Neuzeit. Was nicht heißt, daß Menschen fremder und vergangener Kulturen nicht klassifizier(t)en. Sie tun dies sehr wohl — aber eben anders. 365 Wie bereits weiter oben erwähnt, befaßten sich Durkheim und Mauss ausführlich mit den sog. "totemistischen" Klassifikationen, bei denen nach Ansicht der Autoren die Sozialorganisation (d.h. die gesellschaftliche Segmentierung respektive soziale Morphologie) die Klassifikation der Natur bestimmt:

»Die ersten logischen Kategorien waren soziale Kategorien; die ersten Klassen von Gegenständen waren Klassen von Menschen in die auch Dinge integriert waren. Weil die Menschen Gruppen bildeten und weil sie sich selbst als Gruppen wahrnahmen, faßten sie die übrigen Dinge und Lebewesen im Geiste gleichfalls zu Gruppen zusammen, und diese beide Arten der Gruppenbildung begannen dann bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander zu verfließen. Die Phratrien waren die ersten Gattungen und die Klane die ersten Arten. Die Dinge galten als integraler Bestandteil der Gesellschaft; ihr Platz in der Gesellschaft bestimmte letztlich, welchen Platz sie in der Natur einnahmen.« (1903: 250f.)

Gegenstand unabhängig.« (Durkheim 1912: 33)

<sup>&</sup>lt;sup>364</sup> "Klassifikation" ist die systematische Einteilung von Begriffen respektive Gegenständen und Sachverhalten, d.h. jenes Verfahren, »das darin besteht, die Wesenheiten, Ereignisse und Tatsachen der Welt zu Gattungen und Arten einzuteilen, die einen unter die anderen zu subsumieren und ihre jeweilige Inklusion oder Exklusion zu bestimmen.« (Ibid.: 171)

<sup>&</sup>lt;sup>365</sup> »Begrifflich denken heißt nicht einfach, gemeinsame Merkmale einer bestimmten Anzahl von Objekten zu isolieren und zusammenzufassen; es heißt, das Veränderliche dem Beständigen unterzuordnen, das Individuelle dem Sozialen. Und da das logische Denken mit dem Begriff beginnt, folgt daraus, daß es immer existiert hat. Es hat keine historische Periode gegeben, in der der Mensch chronisch in der Verwirrung und im Widerspruch gelebt hätte. Gewiß kann man nicht genug auf die unterschiedlichen Züge hinweisen, die die Logik zu den verschiedenen Zeiten gekannt hat. Sie entwickelte sich wie die Gesellschaften selbst. Wie groß diese Unterschiede aber auch seien, so dürfen sie doch nicht dazu führen, die Ähnlichkeiten zu verkennen, die nicht weniger wesentlich sind.« (Durkheim 1912: 587)

Im Gegensatz zu uns, wo z.B. die Biene in der Klasse der Insekten und diese wiederum im Stamm der Gliederfüßler enthalten ist, kennt die "totemistische" Klassifikation diese Art der Abstraktion aufgrund "natürlicher" Merkmale nicht, hier ist die Biene vielleicht einem Unterklan zugeordnet, den sie bezeichnet ("Die Bienen"), und ist in einen Klan (beispielsweise dem des Donners) enthalten, der wiederum Teil einer "Hälfte" (z.B. der des Nordens) ist. Die dergestalt gedachte Beziehung zwischen den Arten, den Elementen und der Geographie entspricht derjenigen zwischen den sozialen Segmenten: »Nicht nur die äußere Form dieser Gegenstandsklassen ist sozialen Ursprungs; auch die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, sind es. Weil die menschlichen Gruppen ineinandergeschachtelt sind — der Unterklan ist im Klan enthalten, der Klan in der Phratrie, die Phratrie im Stamm ---, herrscht unter den Gruppen, zu denen die Dinge zusammengefaßt sind, dieselbe Ordnung.« (Ibid.: 251) Die gesellschaftliche Differenzierung ist diesbezüglich Bedingung der Möglichkeit einer Klassifikation der Natur. Wie Durkheim an anderer Stelle bemerkt, kann nichts in der Natur den Menschen »die Idee einer Klasse eingeben ..., d.h. eines Rahmens, der die ganze Gruppe aller Objekte umfassen könnte, die dieselbe Bedingung erfüllen.« (1912: 589)

Soviel zu ihren Wurzeln. Der Zweck der Klassifikationssysteme besteht für Durkheim vor allem darin, die Welt mit (geordneter) Bedeutung zu versehen, durch sie werden die Dinge "denkbar". Das betrifft nicht nur die Natur, sondern auch die Gesellschaft selbst. Diese ist Quelle und Ziel der klassifikatorischen Tätigkeit. Die Gesellschaft setzt demnach »eine bewußte Organisation ihrer selbst voraus, die nichts anderes ist als eine Klassifizierung.« (Ibid.: 592) Sie besteht mithin »nicht einfach aus der Masse von Individuen, aus der sie sich zusammensetzt [...] sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht.« (Ibid.: 566)

Die Bedeutung des Aufsatzes von Durkheim und Mauss liegt nicht zuletzt darin, daß das begriffliche Denken für die Autoren ein in doppelter Hinsicht gesellschaftliches ist, und Begriffe als kollektive Vorstellungen eine zentrale vergesellschaftende Funktion haben. Ebenso wie die Kategorien sozialen Ursprungs sind, ist für Durkheim der erste Gegenstand, auf den sie bezogen werden, die Gesellschaft. »Wenn die Gesamtheit der Dinge als einheitliches System verstanden wird, so weil man auch die Gesellschaft in dieser Weise sieht. Sie ist ein Ganzes, oder genauer: Sie ist das einzige Ganze, auf das alles übrige bezogen ist.« (1912: 590) Die organisierte Gesellschaft ist nach Durkheim nur dann »möglich, wenn die Individuen und die Dinge, die sie zusammensetzen, in verschiedene Gruppen aufgeteilt, d.h. klassifiziert sind, und wenn diese Gruppen selbst in bezug aufeinander in Klassen eingeteilt sind.« (Ibid.: 592).

Die begriffliche Ordnung ist demnach nicht von der sozialen (bzw. moralischen) Ordnung zu trennen; die Gesellschaft kann »die Kategorien nicht der Willkür der Individuen überlassen, ohne sich selbst aufzugeben. Um leben zu können, braucht sie nicht nur einen genügenden moralischen Konformismus; es muß auch ein Minimum an logischem Konformismus vorhanden sein, den sie nicht entbehren

kann.« (Ibid.: 38)<sup>366</sup> Da wir uns Dinge nur vorstellen können, wenn sie unterschieden sind, ist die soziale Unterteilung folglich zwingend notwendig, um erstens die Gesellschaft und zweitens uns selbst als gesellschaftliche Wesen denken zu können. Das begriffliche Denken ist somit eine anthropologische Konstante: »Wenn man sagt, daß die Begriffe die Art und Weise ausdrücken, wie sich die Gesellschaft die Dinge vorstellt, heißt das auch, daß das begriffliche Denken gleichzeitig mit der Menschheit entstanden ist. [...] Ein Mensch, der nicht in Begriffen denkt, kann kein Mensch sein; denn er wäre kein soziales Wesen. Eingeschränkt allein auf die individuellen Wahrnehmungen, wäre er nicht von Tier zu unterscheiden.« (Ibid.: 586; Hervorh. von mir)<sup>367</sup> Der Mensch ist gesellschaftliches Wesen — oder er ist nicht.

Auf die Schwächen des Ansatzes von Durkheim und Mauss wurde von verschiedenen Autoren hingewiesen. Nach Steven Lukes (1973: 445) sollte dessen empirische Validität von seiner theoretischen Signifikanz geschieden werden. Erstere ist durchaus in Zweifel zu ziehen. Zunächst einmal unterschlug das ethnographische Material entweder die Existenz weiterer Klassifikationssysteme, die neben den "totemistischen" in den fraglichen Gesellschaften vorhanden sind, oder die Autoren erkannten deren Vorhandensein nicht (Ibid.: 446). Am schwersten wiegt aber wohl der Einwand, daß das von Durkheim und Mauss präsentierte Material keineswegs überzeugend die These belegt, wonach eine spezifische Form der sozialen Organisation bzw. Morphologie eine bestimmte Systematik der Klassifikation verursacht (Ibid.: 448).

<sup>&</sup>lt;sup>366</sup> Was für die Kategorien gilt, trifft demnach auch auf die Begriffe zu: sie sind sozialen Ursprungs. »Die Sprache, und folglich das System der Begriffe, die sie vermittelt, [ist] das Ergebnis einer kollektiven Ausarbeitung... Es drückt die Art und Weise aus, wie sich die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit die Objekte der Erfahrung vorstellt. Die Begriffe, die den verschiedenen Elementen der Sprache entsprechen, sind also kollektive Vorstellungen.« (Ibid.: 581)

<sup>&</sup>lt;sup>367</sup> In diesem Zusammenhang kommt, wie in Kapitel 3 bereits ausgeführt, in segmentären Gesellschaften den Heiratsregeln eine zentrale Bedeutung zu, ohne sie ginge entweder die Differenzierung oder der gesellschaftliche Zusammenhalt verloren; bei regellosen Heiraten untereinander würden die Segmente zu einem konturlosen Konglomerat verschmelzen, genügten die Gruppen sich hingegen als "inzestuöse" Einheiten selbst, trieben sie auseinander.

 $<sup>^{368}</sup>$  Marshall Sahlins merkt hierzu an: »Durkheims soziologische Erkenntnistheorie hatte als Bedeutungstheorie ihre Grenzen [...] Es war ... die fatale Unterscheidung von sozialer Morphologie und Kollektivvorstellung — die von modernen Autoren als Gesellschaft (oder soziales System) versus Kultur (oder Ideologie) wiederholt wird —, die die Reichweite des Symbolischen willkürlich begrenzte [...] Die Schwierigkeit war, daß Durkheim die Kategorien, die die Gesellschaft "voraussetzt", aus der bereits erreichten Beschaffenheit der Gesellschaft ableitete und so die Form der Gesellschaft, außer als "natürliche", unerklärt ließ. Daher der Dualismus von sozialer Struktur und kulturellem Inhalt.« (1976: 168) Lévi-Strauss übt eine ähnliche Kritik an Durkheim: »Kein soziales Phänomen kann erklärt werden, und die Existenz der Kultur selbst ist unverständlich, wenn der Symbolismus nicht als eine a priori Notwendigkeit des soziologischen Denkens eingesetzt wird. Durkheim war sich der Bedeutung des Symbolismus sehr bewußt, aber wahrscheinlich nicht genug. [...] Die Soziologie kann die Genesis des symbolischen Denkens nicht erklären, sie muß sie als im Menschen gegeben nehmen. Wo die funktionale Methode notwendig ist, wechselt Durkheim dagegen über zu der kausalen: er versucht, das Symbol aus der Vorstellung und das Zeichen aus der Erfahrung abzuleiten. [...] Gesellschaft kann ohne Symbolismus nicht existieren, aber anstatt aufzuzeigen, wie das Erscheinen des symbolischen Denkens das soziale Leben insgesamt möglich und notwendig macht, versucht Durkheim das Gegenteil, d.h. er läßt den Symbolismus aus der Gesellschaft erwachsen.« (1945b: 517f.)

Durkheim und Mauss gingen fraglos zu weit, als sie die Prinzipien der primitiven Klassifikation mehr oder weniger direkt aus der sozialen Morphologie, dem Strukturprinzip der Segmentierung, herleiten wollten. Durkheim formuliert aber bereits in den "Elementaren Formen des religiösen Lebens" eine differenziertere Position. Dort hebt er hervor, daß »das kollektive Bewußtsein ... etwas anderes [ist] als eine einfache abgeleitete Erscheinung seiner morphologischen Basis« ist (1912: 567). Die Religion (als Denk— und Ordnungssystem) begnügt sich nicht damit, »die materiellen Formen einer Gesellschaft und ihre unmittelbaren Vitalinteressen in eine andere Sprache zu übersetzen.« (Ibid.) Damit sagt Durkheim meines Erachtens zweierlei: daß erstens die Klassifikationen der gesellschaftlichen Praxis entspringen, daß aber zweitens diese Praxis das geistige Leben einer Gesellschaft nicht determiniert. <sup>369</sup>

Wie relativistisch ist Durkheims Ansatz? Die Feststellung, daß sich die Prinzipien der Klassifikation, die ja auch diejenigen der Begriffsbildung sind, von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden, könnte zu dem Schluß führen, daß erstens die Beziehung von Begriff und Wirklichkeit eine rein konventionelle ist, und daß zweitens die Kategorienapparate der jeweiligen Kulturen radikal differieren. Im ersten Fall könnte es keine universellen Wahrheitskriterien geben (da keine allgemeingültigen Aussagen möglich wären), im zweiten Fall wäre keine interkulturelle Verständigung möglich (da jeglicher gemeinsame Bezugspunkt fehlt), und die Gesellschaften wären gefangen in ihren jeweiligen Sprachspielen. Nun ist aber die Gesellschaft »kein eigenständiger Bereich ...; sie ist Teil der Natur.« (Ibid.: 40) Man könnte auch sagen: eine Gesellschaft kann die natürlichen Gegebenheiten nicht ignorieren, sie ist nicht völlig frei in ihren Schöpfungen. Durkheim ist also durchaus Universalist<sup>370</sup> und in gewisser Hinsicht auch Evolutionist. Für ihn weist die Zivilisation die Tendenz auf »rationaler und logischer zu werden.« (1902: 351) Dies liegt, wie er in der "Arbeitsteilung" ausführt, an den zunehmenden Abstraktionsleistungen der Menschen, die zur Bildung allgemeiner und universeller Begriffe führen, denn: »nur das ist rational, was universal ist.« (Ibid.)

Das ist der Durkheim des 19. Jahrhunderts. Seine späteren Werke scheinen diese Auffassung zumindest zu relativieren, denn die Grundthese seiner Arbeiten zur Soziologie der Erkenntnis lautet, wie gerade gesehen, daß sich der Kategorienappa-

<sup>369</sup> Durkheim kann dergestalt die Erkenntnistheorie wie auch die Moralphilosophie (letzteres allerdings nicht explizit) aus dem Dilemma des in einem soziologischen bzw. epistemologischen "Atomismus" gefangenen Rationalismus bzw. Idealismus befreien, indem er zwischen individueller und kollektiver Erfahrung unterscheidet und die Gesellschaft als Transzendentalsubjekt, als erste Totalität bestimmt (vgl. insbes. 1912: 589f.). Fraglos hatten sowohl Platon als auch Kant mit der Annahme recht, daß unsere Erkenntnis— bzw. Urteilsfähigkeit niemals den Erfahrungen eines isolierten Individuums entspringen kann; Menschen sind aber niemals solche Wesen sondern immer eingebettet in das gesellschaftliche Leben als Quelle und Hort kollektiver Erfahrung.

<sup>370</sup> In seinen Vorlesungen über den Pragmatismus (1913/14) wendet er sich dezidiert gegen den von William James und anderen vertretenen "Irrationalismus" — jenem »Angriff auf die Vernunft« (Ibid.: 11), der in der Behauptung gipfelt, wahr sei, was nützlich ist. Für Durkheim sind »Empirismus und Rationalismus letztlich nur zwei verschiedene Arten, die Vernunft zu bejahen« (Ibid.: 12), und wenngleich diese Denkweisen zu kritisieren sind, darf nicht die Vernunft selbst eliminiert werden.

rat historisch wandelt. Einerseits bestreitet Durkheim nicht, daß so etwas wie eine "begriffliche Evolution" existiert: »Der Begriff, der ursprünglich für wahr gehalten wurde, weil er kollektiv ist, neigt dazu, nur unter der Bedingung kollektiv zu werden, daß er für wahr gehalten wird: Wir verlangen seine Richtigkeit, ehe wir ihm unser Vertrauen schenken.« (1912: 585) Die begriffliche Organisation differenziert sich und wird autonom, »das logische Denken wird ... immer unpersönlicher, während es sich universalisiert.« (Ibid.: 594) Diese Bewegung kann man durchaus als Rationalisierungsprozeß auffassen; der Wahrheitsgehalt der Begriffe wächst in gewisser Hinsicht. <sup>371</sup> Andererseits warnt Durkheim davor, eine zu scharfe Trennlinie zwischen "religiöser" (vormoderner) und "wissenschaftlicher" (moderner) Weltauffassung zu ziehen, denn erstens darf man nicht vergessen, »daß noch heute die meisten Begriffe, deren wir uns bedienen, nicht methodisch gebildet wurden; wir entnehmen sie der Sprache, d.h. der allgemeinen Erfahrung, ohne daß sie einer vorhergehenden Kritik unterworfen worden wären.« (Ibid.)

Zweitens besteht offenbar nur ein gradueller Unterschied zwischen "wissenschaftlich" ausgearbeiteten Begriffen und jenen, »die ihre ganze Autorität daraus schöpfen, daß sie kollektiv sind... Eine kollektive Vorstellung bietet, weil sie kollektiv ist, schon Garantien der Objektivität. Denn sie hat sich nicht ohne Grund verallgemeinert und mit einer genügenden Beständigkeit erhalten können.« (Ibid.) Die Art und Weise, wie bestimmte kausale Beziehungen konzipiert resp. erklärt werden, mag von Kultur zu Kultur differieren; die Tatsache, daß derartige Beziehungen existieren, kann aber nicht geleugnet werden — zumindest nicht an bestimmten vitalen Punkten. »Die Erklärungen der heutigen Wissenschaft sind zwar objektiver, weil sie methodischer sind und auf strengeren Beobachtungen beruhen, aber sie unterscheiden sich ihrer Natur nach nicht von den Erklärungen, die dem primitiven Denken genüge taten. Erklären heißt heute wie damals zeigen, wie eine Sache mit einer oder mehreren anderen zusammenhängt.« (Ibid.: 325)

Durkheim hält also prinzipiell an der Auffassung von der überzeitlichen Gültigkeit bestimmter Wahrheitskriterien fest. »Weil die Ideen der Zeit, des Raumes, der Gattung, der Ursache, der Persönlichkeit aus sozialen Elementen aufgebaut sind, darf man nicht gleich schließen, daß sie keinen objektiven Wert hätten. Im Gegen-

<sup>371</sup> Für Habermas gestaltet sich diese Bewegung folgendermaßen: »Die Rationalisierung der Weltbilder drückt sich in einem Abstraktionsprozeß aus, der die mythischen Mächte zu transzendenten Göttern und schließlich zu Ideen und Begriffen sublimiert und, auf Kosten eines geschrumpften sakralen Bereichs, eine entgötterte Natur zurückläßt.« (1987, II: 127) Wolfram Stender merkt dazu an: »Der diskursiv erzielte Konsens einer Kommunikationsgemeinschaft ersetzt [für Habermas] in modernen Gesellschaften den religiösen Konsens der Glaubensgemeinschaft vormoderner Gesellschaften. Versprachlichung des Sakralen bedeutet also, Habermas zufolge, die evolutionäre Transformation der "ursprünglich" irrationalvorsprachlichen Form der Konsensbildung in eine kommunikativ-rationale Form der Konsensbildung.« (1995: 379) Diese Sichtweise ist wesentlich undifferenzierter als diejenige Durkheims, der gerade den graduellen Charakter jener Differenz hervorhebt.

<sup>&</sup>lt;sup>372</sup> »Dem logischen Denken soziale Ursprünge beizumessen heißt nicht, es herabzuwürdigen, seinen Wert zu vermindern, es auf ein System künstlicher Verbindungen zu reduzieren. Es heißt im Gegenteil, es auf eine Ursache zurückzuführen, die es auf natürliche Weise beinhaltet.« (Ibid.: 593)

teil: ihr sozialer Ursprung läßt eher darauf schließen, daß sie in der Natur der Dinge begründet sind.« (Ibid.: 40f.) Diese universalistische Position hat schließlich auch Auswirkungen auf das Problem des Verstehens. Die "Sprachspiele" unserer und diejenigen der fremden und vergangenen Kulturen differieren nicht völlig. In gewisser Hinsicht ist der "soziologische Elementarismus" Durkheims Lösung des Relativismusproblems. Der Totemismus, jene vermeintlich einfachste und ursprünglichste Religion, konzipiert erstens Sachverhalte, die sich nicht grundsätzlich geändert haben. Zweitens ist er Teil unseres kulturellen Erbes: »Man geht fehl, wenn man glaubt, daß diese Geisteshaltung [die totemistische] keinen Bezug mit der unsrigen habe. Unsere Logik ist aus dieser Logik geboren worden.« (Ibid.: 325) Wir können diese Gesellschaften "verstehen", d.h. auch: gültige (wahre) Aussagen über sie treffen, weil sie unsere Geschichte repräsentieren und von dieser Welt sind.

Die These vom sozialen Ursprung der Kategorien impliziert also nicht notwendig, daß die Annahmen der Aprioristen und der Empiristen vollkommen von der Hand zu weisen wären: Auch wenn die Kategorien, welche unser Erleben ordnen und strukturieren und somit Erkenntnis ermöglichen, nicht im Subjekt angelegt sind, muß dennoch eine (biologische) Potentialität im Menschen vorhanden sein als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnisfähigkeit. D.h., der Mensch ist prinzipiell in der Lage, Raum, Zeit und Kausalität zu erfahren, wenn sie entsprechend (gesellschaftlich) kategorisiert sind. Diese Befähigung ist universell und humanspezifisch, ebenso wie das Sprachvermögen. Ohne konkrete Eigenschaften der Welt, die es zu erkennen und zu ordnen gilt, wäre die Herausbildung eines Kategorienapparats aber unmöglich, von daher ist auch der empiristische Standpunkt durchaus begründet: Die Art und Weise, wie wir die Dinge betrachten, kann von Kultur zu Kultur nicht völlig differieren, weil es die gleiche physikalische Welt ist, in der wir leben. Für Durkheim haben also »die religiösen Glaubensansichten, wie fremdartig sie auch manchmal erscheinen mögen, ihre Wahrheit ..., die man entdecken muß.« (Ibid.  $325)^{373}$ 

Für Durkheim ist »das soziale Leben unter allen seinen Aspekten und zu allen Augenblicken seiner Geschichte nur dank eines umfangreichen Symbolismus möglich.« (Ibid.: 317) Dieser Symbolismus, diese »ganze Welt von Gefühlen, Ideen und

<sup>373</sup> Indem er den Wahrheitsbegriff auch auf die objektive, "äußere" Realität bezieht, wiederholt Durkheim allerdings den Kardinalfehler seiner Zeit, Wissenschaft und Religion zu vergleichen. Dabei zielen beide unter Umständen auf einen anderen Erklärungshorizont bzw. auf andere Arten von Handlungsorientierungen, und es sollte unbedingt zwischen Ethik, Kosmologie und Zwecktätigkeit unterschieden werden (wiewohl die Bereiche sich durchdringen und die Trennlinien in "primitiven Gesellschaften anders gezogen sind als in modernen Industriegesellschaften). Religion ist im Minimum eine Mischung aus Kosmologie und Ethik, eine spirituelle (und eben keine wissenschaftliche) Weltsicht, die jene Fragen beantwortet, die gerade nicht dem säkularen Horizont angehören (z.B. "warum existiert die Welt"). Durkheims wiederholter Rekurs auf die objektive Realität ist deshalb an zentralen Punkten seiner Argumentation durchaus fragwürdig — gerade auch im Kontext der "Elementaren Formen des religiösen Lebens". Durkheim evoziert dort beständig eine andere Art von Wirklichkeit, diejenige des Rituals, der kollektiven Vorstellungen, der Symbole und Bedeutungen, der Sprache.

Bildern« gehorcht aber eigenen Gesetzen, das geistige Leben genießt »eine so große Unabhängigkeit, daß es sich manchmal ohne Ziel, ohne Nutzen offenbart, einfach aus Freude am Dasein.« (Ibid.: 567). The Mit anderen Worten: Kulturen sind aus sich heraus schöpferisch und keine reine Widerspiegelung der materialen Realität, sie erschaffen ihre eigene Welt. Diese gesellschaftlich erzeugte Wirklichkeit kann so wirkmächtig sein wie die äußere, "natürliche", und sie ist ebenso objektiv — aber eben nicht universell. Auch diese Einsicht ist in Durkheims Werk angelegt. Mag sein, daß seine Argumentation zum Teil widersprüchlich, sein empirisches Material unzuverlässig, seine Begriffe unzureichend sind — die Formes élémentaires de la vie religieuse markieren dennoch eine wissenschaftliche Revolution, sie sind nach wie vor eine tiefe Quelle der Inspiration, ein Heilmittel gegen jegliche Ausprägung eines allzu naiven Naturalismus, Idealismus oder auch Evolutionismus.

Das alles hat tiefgreifende Konsequenzen für die Möglichkeit, kausale oder funktionale Erklärungen für kulturelle Muster bzw. Institutionen in fremden Gesellschaften abzuliefern: "Relativität" ist nicht allein ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern auch ein durchaus gegenständliches Phänomen. The Wenn die Natur die jeweilige gesellschaftliche Praxis (resp. Wirklichkeit) nicht determiniert, ist letztere zum Teil kontingent und selbstreferentiell, und wir können sie nicht unter Bezugnahme auf universelle Gegebenheiten erklären; die Möglichkeit, objektiv "wahre" Aussagen über Naturphänomene zu treffen, ist in dieser Hinsicht gänzlich irrelevant. The Durkheims Bearbeitung des "Erkenntnisproblems" mag vielleicht für den Erkenntnistheoretiker unbefriedigend sein, für die Soziologie ist sie indessen immens fruchtbar, da sie das Relativismusproblem auf eine andere Ebene, nämlich diejenige der Gesellschaft und der Geschichte, verschiebt.

#### WIE WIRKLICH IST DIE WELT?

»Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge« schreibt Ludwig Wittgenstein zu Beginn des Tractatus logico-philosophicus. Ich will mich hier keinesfalls der Wittgensteinschen Philosophie widmen, dieser Satz verdient allerdings eine

<sup>374</sup> Die kognitive Ordnung, die diesem entspringt, ist auch eine affektive; für Durkheim und Mauss sind die Begriffe »das Werk von Gefühlen« (1903: 253), was für die Autoren auch die Unterschiede der jeweiligen begrifflichen (symbolischen) Ordnungen erklärt: »Weil die Dinge die Empfindungen der Gruppen in unterschiedlicher Weise affizieren, tragen sie in verschiedenen Gesellschaften unterschiedliche Züge.« (Ibid.: 254). Durkheim verweist hier m.E. auf die gefühlsmäßige Bedeutung, welche der klassifikatorischen Ordnung zukommen kann. Mary Douglas (1966) befaßt sich ausführlich mit diesem Thema.

<sup>&</sup>lt;sup>375</sup> Durkheims Vorbehalt gegenüber dem "historischen Materialismus" (sprich: Marxismus) dürfte sich auf dessen Determinismus wie Reduktionismus beziehen: "Praxis" erschöpft sich nicht in Arbeit (d.h. tätiger Auseinandersetzung mit der Natur zum Zwecke der Aneignung und mit anderen Menschen), der Begriff umfaßt ein wesentlich weiteres Feld sollte auf die gesamte menschliche Existenz bezogen werden.

<sup>&</sup>lt;sup>376</sup> Durkheims Auffassung, wonach Wirklichkeitsauffassungen als kollektive Vorstellungen die sozialen Beziehungen durchwalten, findet sich auch beim späten Wittgenstein (vgl. Lukes 1973: 473).

kurze Reflexion. Denn was sind Tatsachen? Ganz offensichtlich keine "objektiven Dinge". Die Wirklichkeit des Stuhls, an dem ich mein Schienenbein stoße, weil ich mir seiner nicht bewußt bin, ist eine andere als diejenige des Stuhls, auf welchem ich sitze, von dem ich gerade spreche. 377 Dieses elementare Faktum, auf das sowohl Wissenssoziologie als auch analytische Philosophie reflektieren, mithin der je unterschiedliche Status von "Wirklichkeit", wird allzu oft von einem kruden "Objektivismus" ignoriert, welcher die universalistische Position fundieren soll. 378 Aber wir sprechen nicht über die Welt oder Dinge und Ereignisse an sich, sondern über die Vorstellungen, die wir von ihnen haben. Wirklichkeit und Welt als Konzepte haben keine Existenz außerhalb der Sprache; aber der Regen der fällt, der Baum vor meinem Fenster, das Blatt, das sich verfärbt und auch das fahle Licht des Mondes existieren unabhängig von mir — wie auch immer ich sie denke. Wenn ich sie denke, kann ich sie aber nicht isoliert denken, alle Konzepte von Lebewesen, Gegenständen und Ereignissen stehen notwendig in Beziehung zueinander, und diese Beziehung ist sprachlicher Natur, weil sie in der Regel innerhalb der Sprachgemeinschaft definiert und nicht unmittelbar einsichtig oder notwendig gegeben ist. 379

Der Sachverhalt, auf den Winch rekurriert, ist also im Grunde ein denkbar einfacher: »Im Gegensatz zu den Tieren leben die Menschen nicht nur, sondern sie haben auch eine Vorstellung vom Leben. Diese ist nicht einfach etwas, das zu ihrem Leben hinzukommt; damit verändert sich vielmehr der Sinn des Wortes "Leben".« (1964: 114) Für Tiere existieren weder "empirische" noch "spirituelle" Qualitäten und Quantitäten, und auch keine Korrespondenz von gesellschaftlichen Beziehungen und Realitätsvorstellungen. Das ist wohl ebensowenig bestreitbar wie die Tatsache, daß wir die "Welt" (was immer das ist) denken müssen, um in ihr leben zu können. Und selbstverständlich ist auch "Natur" etwas, das erst über "Kultur" konstituiert wird: in kulturellen Termini, in Differenz zur Kultur... Damit ist der Krähenschwarm am Himmel aber ebensowenig Produkt meiner Imagination wie die Wolken, vor denen er dahinzieht: Daß ich ihn sehe, liegt daran, daß ich unter dem gleichen Himmel lebe, wie ich ihn sehe (und ob ich ihn überhaupt wahrnehme), hängt davon, wie ich mir diesen Himmel vorstelle. Mit dem Entstehen der Sprache verdoppelt sich folglich die Wirklichkeit: sie existiert außerhalb und unabhängig von uns, zugleich ist sie in uns und existiert nur durch uns, als Ergebnis einer kollektiven Ausarbeitung.

<sup>&</sup>lt;sup>377</sup> Das Unverständnis wird vielleicht am besten illustriert durch die in Ray Monks ausgezeichneter Wittgenstein-Biographie wiedergegebene Auseinandersetzung zwischen Russell und Wittgenstein. Russell notierte 1911: Wittgenstein »meint, nichts Empirisches sei erkennbar — ich bedrängte ihn zuzugeben, daß kein Rhinozerus im Zimmer sei, aber er blieb stur.« (nach Monk 1990: 55)

<sup>&</sup>lt;sup>378</sup> Auch die logische Kohärenz eines Glaubens- oder Regelsystems kann nach Winch kein Kriterium für dessen Rationalität sein, denn es gibt einen Punkt, »an dem wir nicht mehr bestimmen können, was in einem solchen Regelkontext widerspruchsfrei ist und was nicht, ohne vorher die Frage zu erörtern, welchen Sinn das Befolgen solcher Regeln in jener Gesellschaft hat.« (Ibid.: 94)

<sup>»</sup>Ohne Worte ist unsere Einbildungskraft nicht imstande, bestimmte Gegenstände und ihre Beziehungen festzuhalten, in diesem Fall heißt aus den Augen wirklich aus dem Sinn.« (Langer 1942: 129f.)

Kennzeichen der Wissenschaft ist das Bestreben, einen möglichst hohen Grad der Übereinstimmung ihrer Theorien und Modelle mit der objektiven Realität zu erzielen. Will man beurteilen, inwieweit eine Aussage mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ist es allerdings zwingend erforderlich, vorab zu klären, worauf sich die Aussage eigentlich bezieht (diese Frage wird sich in diesem Text an späterer Stelle mehrfach stellen). Zu diesem Zweck ist es notwendig, die Gegenstände des Erkenntnisinteresses hinreichend zu differenzieren. Die Trennlinie entspricht derjenigen zwischen "Natur" und "Kultur". Die uns umgebende "äußere" Natur ist durch die Universalität der Naturgesetze bestimmt, in der Sphäre der "Kultur" hingegen gelten partikulare Regeln. D.h., während die Naturgesetze (zuvorderst im Bereich der Physik und Chemie) unwandelbar sind und zu allen Orten und zu allen Zeiten gelten, unterscheiden sich die gesellschaftlichen Normen von Kultur zu Kultur. In der unbelebten Natur gibt es kein absichtsvolles Handeln; im Bereich der belebten Natur verhalten sich die individuellen Tiere und Pflanzen zwar auf Grundlage eines weitgehend genetisch determinierten Schematismus (eine Vielzahl der Verhaltensmuster höherer Tiere sind zudem erlernt und werden von Generation zu Generation weitergegeben), aber auch hier ist das zentrale Merkmal der Kultur abwesend: Bedeutung.

Die Kultur ist nicht nur eine normative Ordnung, sie ist eine bedeutungsvolle normative Ordnung. Während hinsichtlich der Natur lediglich deskriptive Aussagen möglich sind, können gesellschaftliche Institutionen und soziale Prozesse sowohl beschrieben als auch beurteilt werden. D.h., unsere Anschauungen, Praktiken, kulturellen Einrichtungen und Hervorbringungen sind kritisierbar, 380 sie können in Bezug auf jeweilige Ziele und Werte als gut oder schlecht (im Bereich der Moral) oder als schön oder häßlich (im Bereich der Ästhetik) gelten. Dabei stellt sich allerdings die Frage, wie ein objektiver und universell gültiger Standpunkt zu gewinnen ist, von dem aus das Werturteil objektiv getroffen werden kann. Mit dieser Frage befassen sich Moralphilosophie (was kann begründet als "gut" gelten) und ästhetische Theorie (was darf als "schön" gelten). Auch die moderne Wissenschaft als methodischer und normativer Korpus ist selbstverständlich kritisierbar. Hier allerdings ist es möglich, ein universelles Kriterium anzugeben, welches als Meßlatte hinsichtlich der Beurteilung von Aussagen und Vorgehensweisen dient; so lange wie es sich lediglich darum handelt, Strukturen und Vorgänge zu beschreiben und zu erklären. Der Maßstab sind die Dinge, d.h. die Naturphänomene selbst.

Die vorstehenden Prämissen mögen aus erkenntnistheoretischer oder wissenssoziologischer Perspektive als allzu pauschal und undifferenziert erscheinen. Im Zweifelsfall ist selbstverständlich sehr genau zu prüfen, wo die Grenze zwischen Gegebenem

<sup>380</sup> Nach Émile Durkheim ist diese Bewertung integraler Bestandteil jeder vollständigen soziologischen Erklärung von Institutionen, welche nach den "Regeln der soziologischen Methode" eine historische Entstehungs-, eine funktionale Bestands- sowie eine Beurteilungshypothese zur Einschätzung der normalen und "pathologischen" Wirkungen des untersuchten Sachverhalts beinhalten muß.

und Konstruiertem verläuft. <sup>381</sup> Das bisher Gesagte soll aber dennoch für die hier geführte Diskussion hinreichend sein, da es mir nicht um die Validität naturwissenschaftlicher Aussagen, sondern lediglich um das "Reich der Bedeutung", um die Weltauffassungen unterschiedlicher Kulturen geht.

KULTUR
Partikulare Regeln
"das von Menschen Geschaffene"
Normativität
Intentionalität
Bedeutung

Abbildung 8: Natur und Kultur

Ein großes Problem der Debatte über die Rationalität magischer Handlungen und Vorstellungen ist, daß die gerade skizzierte Differenz, d.h. diejenige zwischen (intersubjektiver) "Wirklichkeitsauffassung" und (objektiver) Wirklichkeit sowie der außerordentlich vielschichtige Status unserer Erfahrungen und Vorstellungen nicht hinreichend thematisiert wird. Das mag daran liegen, daß magische Akte ein so ausgesprochen hybrides Wesen haben: sie beziehen offenbar stets "Natur" und "Kultur/Gesellschaft" aufeinander. Ihnen liegen bestimmte kollektive Vorstellungen zugrunde, und sie selbst sind als Institutionen, also mithin soziale Tatsachen, wiederum Teil dieser kollektiven Vorstellungswelt (das ist allerdings Durkheims Terminologie und nicht diejenige Winchs). Winch schreibt: »In meiner bisherigen Erörterung der magischen Riten der Zande habe ich ... diese Riten als Ausdruck einer bestimmten Auffassung vom Sinn des menschlichen Lebens zu verstehen gesucht.« (Winch 1964: 110) Deshalb sind die "Sprachspiele", auf die Winch rekurriert, keine Brettspiele: 382

»Sprachspiele werden von Menschen gespielt, die ein Leben zu leben haben — ein Leben das eine große Vielfalt unterschiedlicher Interessen einschließt, die sich auf alle möglichen Arten gegenseitig beeinflussen. Deshalb wird das, was ein Mensch sagt oder tut, wahrscheinlich nicht nur für den Vollzug seiner jeweiligen Tätigkeit von Bedeutung sein, sondern auch für sein *Leben* und für das anderer Menschen. Ob ein Mensch in dem, was er tut, einen Sinn sieht, wird deshalb davon abhängen, ob er in seinen vielfältigen Tätigkeiten, Interessen und Beziehungen zu anderen Menschen irgendeine Einheit zu erkennen vermag. Welche Art von Sinn er in seinem Leben sieht, wird vom Wesen dieser Einheit abhängen. Das Vermögen, einen solchen Sinn im Leben zu erkennen, hängt nicht allein von dem betreffenden Individuum ab — was nicht hei-

<sup>&</sup>lt;sup>381</sup> Vgl. diesbezüglich z.B. Ian Hackings anregende und instruktive Kritik des Sozialkonstruktivismus (1999). Einen sehr guten Überblick über die derzeitige wissenschaftstheoretische Debatte bietet Bernd Schofer (1999, 2000).

<sup>&</sup>lt;sup>382</sup> Der Begriff "Sprachspiel" wurde von Ludwig Wittgenstein geprägt. Er bezieht sich auf den Verwendungszusammenhang eines Wortes, durch den dessen Bedeutung bestimmt wird. Diese ergibt sich ähnlich dem Spiel aus einer mehr oder weniger bestimmten Menge von Verwendungsregeln. In einem erweiterten Sinne bezeichnet der Begriff bei Wittgenstein auch die sog. "Lebensform", den Zusammenhang zwischen Bedeutungsregeln und der gesellschaftlichen Praxis, deren Bestandteil sie sind.

ßen soll, daß es davon überhaupt nicht abhängt —, sondern auch von den Möglichkeiten, welche die Kultur, in der er lebt, für die Herstellung eines solchen Sinns zur Verfügung stellt. Was wir aus der Erforschung anderer Kulturen lernen können, sind nicht nur andere Handlungsmöglichkeiten und andere Techniken. Wichtiger ist vielmehr, daß wir andere Möglichkeiten kennenlernen können, dem menschlichen Leben einen Sinn zu geben, andere Vorstellungen über die mögliche Bedeutung, welche die Ausführung bestimmter Tätigkeiten für Menschen annehmen kann, die den Sinn ihres Lebens als Ganzheit zu fassen versuchen.« (Ibid.: 111)

Ihre Wirklichkeitsauffassung ist für jedes Verstehen »des Sinns einer Lebensform« unentbehrlich (Ibid.: 94). — Damit ist Winchs Position nicht so weit von derjenigen Hortons oder Beatties entfernt, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Winch stellt allerdings die Möglichkeit, "symbolisches" von "instrumentellem" Handeln zu trennen, grundlegend in Frage: »Die Früchte und andere Dinge, die ein Zande erntet oder erbeutet, sind ... nicht nur mögliche Konsumgegenstände: des Leben, das er lebt, seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen, seine Möglichkeiten, gut oder schlecht zu handeln — all das kann von seinen Beziehungen zu dem, was er erntet oder erbeutet, geprägt sein.« (Ibid.)

Der Sinn ist nichts, was der "empirischen" Realität sozusagen aufgepfropft wird, er ist immer schon in sie eingewoben. 383 Allein aus diesem Grund kann für Winch keine einheitliche überzeitliche "unabhängige Realität" existieren, auf deren Grundlage wir die Verständigung mit dem Anderen herbeiführen könnten. 384 Die Phasen des Mondes sind ebensowenig eine Illusion wie die Schwerkraft oder die Zweigeschlechtlichkeit der Gattung Mensch. Kein Angehöriger einer mir bekannten Kultur würde leugnen, daß der Sack Reis gerade umgefallen ist, oder daß es zur Zeit regnet. Die Welt ist voll von "objektiven" Tatsachen und eindeutig verifizierbaren kausalen Beziehungen. Aber darum geht es nicht. Wie Hegel zu Heine sagte »Die

<sup>&</sup>lt;sup>383</sup> Insofern ähnelt Winchs Position der strukturalistischen. »Für den Strukturalismus ist die Bedeutung die wesentliche Eigenschaft des kulturellen Gegenstands, so wie das Symbolisieren die besondere Fähigkeit des Menschen ist. Die wirklichen und materiellen Kräfte werden selbstverständlich nicht von der Bedeutung hervorgebracht; in dem Maß jedoch, in dem sie vom Menschen in Anspruch genommen werden, umfaßt die Bedeutung sie und regelt ihren kulturellen Einfluß. Die Kräfte sind auch nicht ohne reale Wirkung; nur ist es so, daß sie unabhängig von ihrer Integration in ein gegebenes historisches und soziales Schema keine besondere Wirkung und auch keine wirksame kulturelle Existenz haben. Die Veränderung setzt mit der Kultur ein, nicht die Kultur mit der Veränderung.« (Sahlins 1976: 41)

<sup>384</sup> Das Verstehen kann nach Winch nur erfolgen über einige grundlegende, bei allen Völkern zu allen Zeiten vorhandene Vorstellungen, die untrennbar an invariable, die menschliche Existenz beschränkende Realitäten gekoppelt sind. Winch schränkt in einer berühmten Passage den bei ihm anklingenden Relativismus ein: »Ich möchte hervorheben, daß der Begriff des menschlichen Lebens gewisse grundlegende Vorstellungen einschließt — ich werde sie "Limitationsvorstellungen" nennen –, die eine eindeutig ethische Dimension haben und die in der Tat in bestimmter Weise den "ethischen Raum" festlegen, in dem die Möglichkeiten von Gut und Böse im menschlichen Leben realisiert werden können. Diese Vorstellungen … entsprechen genau jenen, die Vico zur Grundlage seiner Idee des Naturrechts gemacht hat und auf denen ihm zufolge die Möglichkeit beruht, die menschliche Geschichte zu verstehen: nämlich Geburt, Tod und Sexualität. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie unabdingbar in das Leben aller bekannten menschlichen Gesellschaften verwoben sind, und zwar in einer Weise, die uns einen Anhaltspunkt dafür gibt, in welcher Richtung wir zu suchen haben, wenn wir über den Sinn eines fremdem Institutionensystems im Zweifel sind.« (Ibid.: 113) Ich würde allerdings den Begriff limiting notions durch limiting facts ersetzen. Die natürlichen Gegebenheiten sind tatsächlich für alle Gesellschaften, unhintergehbare Limitationen. Diese determinieren den kulturellen Prozeß aber nicht.

Sterne sind's nicht, aber was der Mensch in sie hineinlegt, das eben ist's«. "Natur" ist niemals allein das vorgefundene, sie ist immer verdoppelt, kulturell neu erschaffen (um in ihr leben zu können), in vielen Gesellschaften zudem vom Menschen tiefgreifend beeinflußt. <sup>385</sup> In gewichtiger Hinsicht ist "Natur" tatsächlich ganz und gar ein gesellschaftliches Konstrukt, wir sprechen niemals von den Dingen an sich, sondern von den Vorstellungen, die wir von ihnen haben.

Diese kollektiven Vorstellungen sind nicht allein Gedankengebilde, sondern verschaffen sich als Basis von Handlungsimperativen wiederum materiale Geltung. "Objektive" Erkenntnis ist ebenso neutral wie bedeutungslos, wenn sie nicht in den gesellschaftlichen Diskurs eingeht bzw. auf diesen bezogen ist. Sobald wir unsere Erfahrung aber thematisieren, ist sie Teil des Sinnzusammenhangs unserer Kultur, ein Kontext, zu dem nicht allein Deutungen, sondern auch Intentionen zählen. Jedes Wissen ist intentional, interessegebunden. Es gibt zwar einerseits keinen Grund, warum sich die Naturwissenschaft nicht mit der "objektiven" Natur, die unzweifelhaft existiert, befassen und Aussagen über diese treffen sollte. Die Sozialwissenschaften müssen allerdings andererseits die Intentionen und Motive der Forschung, der ihnen zugrundeliegenden bzw. aus ihnen resultierenden Weltauffassungen kritisch hinterfragen. Auch die moderne Naturwissenschaft ist ein gesellschaftliches Unterfangen und mündet allzu oft in einen normativen Diskurs. Nicht zuletzt darum geht es im vorliegenden Text. Während die Natur überzeitlich und universell gültigen Gesetzen gehorcht, die wir durchaus zu erfassen, aber nicht zu verändern vermögen, unterscheiden sich die Regeln, denen unser Leben folgt, von Gesellschaft zu Gesellschaft; ebenso wie Bedeutungszusammenhänge und Intentionen. 386

### MAGIE UND WISSENSCHAFT REVISITED

Was ist überhaupt Wissenschaft? Eine Methode, eine Geisteshaltung, eine Weltauffassung? Kann man überhaupt von "der Wissenschaft" sprechen? Unser Verständnis von Wissenschaft bezieht sich auch auf eine spezifische historische Situation, die neuzeitliche "Entmystifizierung" war ein gesellschaftliches (politisches, emanzipatives) Projekt. Als pragmatisches Handeln das gesellschaftlichen Imperativen folgt unterscheidet sich unsere wissenschaftlich-technische Praxis in gewissen zentralen Aspekten aber nicht substantiell von derjenigen anderer Kulturen. Immer dann, wenn sie mit neuen Herausforderungen konfrontiert wurden, waren die Menschen zu enor-

<sup>385</sup> So waren die leuchtendgrünen Wiesen des Yosemite-Nationalpark, »die ihre ersten Bewunderer an ein urtümliches Eden gemahnten, ... in Wirklichkeit das Ergebnis regelmäßiger Brandrodungen durch die Ahwahneechee-Indianer« (Schama 1995: 18).

<sup>&</sup>lt;sup>386</sup> Hierauf scheint mir auch Winch abzuzielen, wenn er schreibt: »Rational erscheinen kann jemandem etwas nur im Sinn seines Verständnisses davon, was rational ist und was nicht. Unterscheidet sich unser Rationalitätsbegriff von seinem, dann ist es sinnlos zu sagen, etwas erscheine ihm in unserem Sinn rational oder nicht. « (1964: 99)

men technischen Leistungen imstande. Diese konnten sie wohl kaum vollbringen, ohne zuvor experimentiert, ohne Annahmen formuliert und verifiziert zu haben. Dies gilt für die Domestikation von Tieren und Pflanzen ebenso wie für die Anlage komplexer Bewässerungssysteme, die Metallurgie, den Bau von Pyramiden und Schiffen. Die "wissenschaftliche" Haltung war den Menschen (besser: einigen Menschen) wohl niemals fremd. Malinowski hatte in mindestens einem Punkt recht: keine Gesellschaft kann existieren ohne einen Bestand an verläßlichem und überprüfbarem empirischen Wissen. "Wissenschaftliches", d.h. methodisches Denken und Handeln auf Grundlage konkreter empirischer Erfahrung hat die menschliche Praxis seit jeher bestimmt. Schon die Bearbeitung eines Steins mit dem Zweck, eine Speerspitze herzustellen, bedarf erstens einer Abstraktion von den konkreten Eigenschaften des jeweiligen Steins, zweitens einer Vorstellung vom Endprodukt und drittens einer ausgefeilten Technik der Steinbearbeitung. Gleiches gilt für alle anderen Bereiche der archaischen Praxis, nicht zuletzt den Bereich der Landwirtschaft und Viehzucht, jene großen Errungenschaften der "neolithischen Revolution". So schreibt François Jacob:

»Wenige Phänomene der belebten Natur sind so unmittelbar einsichtig wie die Hervorbringung von Gleichem durch Gleiches. Ein Kind wird bald erkennen, daß ein Hund von einen Hund geboren wird und daß Getreide aus Getreide entsteht. Die Menschheit hat früh gelernt, die Permanenz der Gestalt über sukzessive Generationen zu interpretieren und zu nutzen. Die Kultivierung von Pflanzen, die Zucht von Tieren, ihre Veredelung und Domestizierung erfordern lange Erfahrung. Dies impliziert bereits eine gewisse Vorstellung der Gesetze der Vererbung und ihrer Nutzbarmachung. Um eine gute Ernte zu erzielen, genügt es nicht, auf den Vollmond zu warten und den Göttern vor der Aussaat Opfer darzubringen, es ist auch notwendig zu wissen, wie das richtige Saatgut ausgewählt wird.« (1970: 1)

Der "wissenschaftliche Prozeß" wird üblicherweise als Phasenabfolge charakterisiert; er beginnt (erstens) mit der systematischen Beobachtung resp. experimentellen Untersuchung eines (identifizierten) Phänomens, das anschließend (zweitens) erklärt (resp. "verstanden") wird, was wiederum (drittens) Vorhersage und (viertens) Beeinflussung ermöglicht — aber unsere Kultur ist kaum die erste, die so verfährt. Wie Lévi-Strauss bemerkt, setzt jede der im Neolithikum entwickelten Techniken (Töpferei, Weberei, Landwirtschaft und Viehzucht)

»Jahrhunderte aktiver und methodischer Beobachtungen voraus, kühne und kontrollierte Hypothesen, die entweder verworfen oder mittels unermüdlich wiederholter Experimente verifiziert werden. [...] Für all dies bedurfte es zweifellos einer wirklich wissenschaftlichen Geisteshaltung, einer unentwegten und stets wachen Neugier, eines Hungers nach Erkenntnis aus Freude an der Erkenntnis, denn nur ein kleiner Bruchteil der Beobachtungen und Experimente (bei denen man voraussetzen muß, daß sie zunächst und vor allem durch die Freude am Wissen inspiriert waren) konnten zu praktischen und unmittelbar verwendbaren Ergebnissen führen.« (1962b: 26f.)

<sup>&</sup>lt;sup>387</sup> Der »Drang nach objektiver Kenntnis« ist, wie Lévi-Strauss in "Das Wilde Denken" schreibt, »einer der am meisten vernachlässigten Aspekte des Denkens derer, die wir "Primitive" nennen. Wenn er sich auch selten auf Wirklichkeiten jener Bereiche richtet, mit denen sich die moderne Wissenschaft befaßt,

Ich muß in diesem Zusammenhang kurz auf das irrige Vorurteil eingehen, die "Naturvölker" seien der konkreten Anschauung, der sinnlichen Qualität der Natur verhaftet und des abstrakten Denkens unfähig, da es sich hartnäckig hält. »In Wahrheit wechselt der begriffliche Zuschnitt mit jeder Sprache, und der Gebrauch mehr oder weniger abstrakter Ausdrücke hängt ... nicht von intellektuellen Fähigkeiten ab, sondern von den Interessen, die von jeder besonderen Gruppe innerhalb einer Gesellschaft unterschiedlich bezeichnet und spezifiziert werden.« (Lévi-Strauss 1962b: 12) Die Dichotomisierung von "Konkret" und "Abstrakt" tut sowohl uns als auch ihnen unrecht. Die Opposition verweist lediglich auf die Art und Weise, wie die jeweilige Gesellschaft/Sprache klassifiziert. Mag sein, daß diese oder jene Eingeborenensprache zwar über tausend einzelne Gattungsbegriffe für unterschiedliche Arten von Bäumen verfügt, aber kein "abstraktes" Wort für Baum. 388

Ein solches Beispiel sagt nichts über das Denken der "Wilden" aus, aber viel über ihre Umwelt — wozu brauche ich den Oberbegriff "Baum", wenn ich tagtäglich von nichts anderem umgeben bin? Was ich benötige, ist die Differenzierung. Jeder Begriff ist eine Abstraktion und tut in gewisser Hinsicht z.B. jenem Baum, der gerade als "Sequoiadendron giganteum" bezeichnet wird, "unrecht", da er seine Besonderheit, Einzigartigkeit nicht berücksichtigt. Allein der Stammesname (der allzu oft "Mensch" bedeutet) wie auch die Bezeichnungen für die Segmente (Hälften, Clans, Lineages) sind abstrakte Verallgemeinerungen. Das "wilde Denken" ist also weder abstrakter noch konkreter als unseres, die Ebenen der Abstraktion und Konkretion sind allerdings andere. <sup>389</sup> Zudem ist das gesamte magische Denken von abstrakten Kategorien (Kontiguität und Similarität) beherrscht (die allerdings nicht explizit thematisiert werden). Für Lévi-Strauss folgt daraus:

»Anstatt ... Magie und Wissenschaft als Gegensätze zu behandeln, wäre es besser, sie parallel zu setzen, als zwei Arten der Erkenntnis, die zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Ergebnisse ungleich sind ..., nicht aber bezüglich der Art der geistigen Prozesse, die die Voraussetzung beider sind und sich weniger der Natur nach unterscheiden als aufgrund der Erscheinungstypen, auf die sie sich beziehen.« (1962b: 25)<sup>390</sup>

schließt er doch vergleichbare intellektuelle Verfahren und Methoden der Beobachtung ein. In beiden Fällen ist das Universum mindesten ebensosehr Gegenstand des Denkens wie Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen.« (1962b: 13)

 $<sup>^{388}</sup>$  Das Beispiel der Eskimo, die über dutzende "konkreter" Begriffe für Schnee verfügen, ist legendär.

<sup>&</sup>lt;sup>389</sup> Der Idee der sprachlichen Evolution, d.h. der Vorstellung, daß historisch eine immer bessere Übereinstimmung von Begriff und Realität zu verorten wäre, liegt nicht nur ein naiver "Realismus" zugrunde, sondern auch ein systematisch verzerrtes Verständnis von Geschichte.

<sup>&</sup>lt;sup>390</sup> Weiterhin ist zu konstatieren, daß das "magische" Denken allzu oft gar nicht die Funktion hat, Naturvorgänge in der Art einer Wissenschaft zu erklären. Häufig soll es den Wechselfällen des Schicksals Sinn verleihen — als sei der Tod eines Menschen leichter zu ertragen wenn man jemanden dafür verantwortlich machen kann: Es ist gerade dieser vordergründig "neurotische" oder "paranoide" Zug ("Beziehungswahn"), der seine hervorstechendste Eigenart ist. Weder bei den Zande noch den Trobriandern stirbt ein Mensch aufgrund "natürlicher" Verursachung, immer ist Hexerei im Spiel. So verfolgt das "traditionale" Denken u. U. ganz andere explanative Ziele als das "wissenschaftliche".

Die Fähigkeit zur Abstraktion ist kein distinktes Merkmal moderner Wissenschaft, die "Wilden" sind ebenso wie die Angehörigen der frühen Hochkulturen durchaus auch zur Modellbildung fähig — allerdings ist dieser Bereich bei ihnen nicht ausgearbeitet, sie verfahren eher "unbewußt" und verfügen über keinen diesbezüglichen Metadiskurs. Aber das heißt wie gesagt nicht, daß sie über keine Methoden verfügen und ihre Experimente nicht überprüfen. Es besteht auch auf dieser Ebene keine absolute Differenz zwischen "traditionalem" und "wissenschaftlichem Denken". Besser als undifferenziert von "Denken" [thought] sollte man aber von einem Korpus von "Anschauungen" [beliefs] sprechen, der mit bestimmten "Einstellungen" korrespondiert und durchaus auch präskriptiver Natur ist. So entspricht die prinzipiell kritische Einstellung des Wissenschaftlers seinen Theorien gegenüber der utilitaristischen Ausrichtung seiner Kultur, und der dieser Einstellung zugrunde liegende Imperativ der Eigendynamik seiner Gesellschaft. In den modernen Wissenschaften ist das Wahrheitskriterium letztlich dasjenige instrumenteller Effizienz.

Die "traditionale" Kultur erscheint uns nicht zuletzt deshalb "geschlossen", weil ihr die expansive Dynamik unserer Gesellschaft fremd ist. Aus Sicht der Eingeborenen ist ihre Welt perfekt, ihr "theoretischer Korpus", der seine Bestimmung und Rechtfertigung in sich selbst findet, ruht — und muß ruhen. <sup>392</sup> Auch wenn diese Gesellschaften eine lange und bewegte Geschichte haben, wird diese Geschichte ignoriert, in bestimmten Reinigungs— und Erneuerungsritualen sogar geleugnet. Und da ihr praktisches Wissen aus ihrer Perspektive nicht zu verbessern ist, haben sie auch keinen theoretischen Korpus entwickelt, keine Metatheorie, keine Epistemologie, keine Verfahrensvorschrift, die derjenigen der Wissenschaft entspräche. In den fremden und vergangenen Kulturen ist ein institutionalisierter Wissenschaftsbetrieb weitgehend abwesend. <sup>393</sup> Keine Fachpublikationen, keine wissenschaftlichen Gesellschaften, keine Vorstellung eines organisierten und systematisierten kumulativen Wissenserwerbs. Das ist tatsächlich eine bedeutende Differenz. Aber man sollte sie

<sup>&</sup>lt;sup>391</sup> Technische Erfindungen wurden allerdings in der frühen Neuzeit nur selten auf Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse gemacht — bis in unser Jahrhundert hinein war dies die Ausnahme. Der Techniker war ein pragmatischer Tüftler, an der Umsetzung seiner Erfindung und letztlich am Geld interessiert. Was beide, Technik und Wissenschaft, verbindet, ist ein gemeinsamer Geist, eine "revolutionäre" Einstellung: das Bessere ist stets Feind des Guten.

<sup>392 »</sup>Die Gesellschaften, die wir "primitiv" nennen, sind es in gar keiner Weise, möchten es jedoch sein; sie träumen davon primitiv zu sein, denn ihr Ideal wäre es, in dem Zustand zu verharren, in den die Götter oder die Ahnen sie zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben. Wohlgemerkt, sie betrügen sich selbst und entrinnen der Geschichte genauso wenig wie die anderen. Doch diese Geschichte, der sie mißtrauen, die sie nicht gutheißen, lassen sie über sich ergehen, während die heißen Gesellschaften — zum Beispiel die unsere — auf die Geschichte mit einer radikal anderen Einstellung antworten.« (Lévi-Strauss 1988: 181; "primitiv" meint hier "ursprünglich")

<sup>&</sup>lt;sup>393</sup> Man muß allerdings fragen, ob dies uneingeschränkt auch (um nur ein Beispiel willkürlich herauszugreifen) für die Baumeister des Pharao Snofu (bzw. Snefru, ca. 2.600 v.u.Z.) galt, die innerhalb weniger Jahre im Rahmen einer wohlorganisierten Anstrengung die Grundlagen des Pyramidenbaus erarbeiteten. (Vgl. Edwards 1961. Eine gute neuere Darstellung liefern Davies/ Friedman 1998, Kap. 2.) Interessanterweise ging dieses Wissen in späteren Jahren verloren.

nicht überbewerten. Was uns von den anderen Kulturen unterscheidet, ist die Tatsache, daß wir über einen umfangreichen institutionalisierten Wissenschaftsbetrieb verfügen und eine ausgeprägte Vorstellung vom wissenschaftlichen Fortschritt haben. "Wissenschaft" ist auch ein sehr spezifisches gesellschaftliches Projekt, dem vor allem der institutionalisierte Wille zur Verbesserung der Erkenntnis und der technischen Möglichkeiten zugrunde liegt. Sie ist nicht durch ein besonders Vermögen gekennzeichnet, sondern durch ein sehr spezielles Interesse. 394 Ich vermag die "Primitiven" schwerlich der Dummheit oder Ignoranz zeihen, nur weil sie unsere Interessen nicht teilen und auf anderen Gebieten nach Vervollkommnung suchten. Denn hier liegt letztlich die Wurzel aller Inkommensurabilität<sup>395</sup> — nicht nur Wissenschaft und Magie sind hinsichtlich ihrer Ausrichtung nicht vergleichbar, dies gilt unter Umständen auch für "primitive" und moderne Technologie. 396 Letztere ist ein Projekt unserer Gesellschaft, ebenso wie "Magie" (um die pauschale Gegenüberstellung erneut aufzunehmen) ein Projekt der "primitiven" Kultur ist. Ein allerdings jeweils höchst heterogenes Projekt! Man sollte, anstelle von einem hochabstrakten Konstrukt von "Wissenschaftlichkeit" auszugehen (was die meisten der diesbezüglichen Arbeiten unglücklicherweise tun), besser die jeweils konkrete Bedeutung des Begriffs und der mit ihm korrespondierenden Praxis untersuchen.<sup>397</sup> "Wissenschaftlich" ist zudem kein Attribut, welches geeignet ist, unsere Weltauffassung in toto zu charakterisieren, die Existenz eines hocheffizienten wissenschaftlichtechnologischen Komplexes ist durchaus mit einem zutiefst irrationalen und gewalttätigen ethnischen oder religiösen Fundamentalismus kompatibel. <sup>398</sup>

Wie auf den vorigen Seiten deutlich geworden sein sollte, kann ein primär auf epistemologische Fragen zielender Diskurs die Spezifika des Gegenstand "Magie" und die Differenz zwischen unterschiedlichen Weltauffassungen nur sehr unzureichend er-

<sup>&</sup>lt;sup>394</sup> Der Naturwissenschaftler sucht nicht länger über ein teleologisches und einfühlendes *Verstehen* der Natur seinen Weg zu Gott. Die Natur ist nicht mehr das, was sie noch für Brahe, Galilei und Kepler war: Träger einer göttlichen Botschaft, die es zu deuten galt. Die moderne Naturwissenschaft kann keine Fragen nach Sinn oder Bedeutung mehr beantworten; sie *erklärt* die Naturvorgänge, indem sie die einzelnen Phänomene auf eine endliche Anzahl bekannter und unveränderlicher Gesetze zurückführt.

 $<sup>^{395}</sup>$  Das Konzept der Inkommensurabilität geht auf Kuhn ("Kein gemeinsames Maß") und Feyerabend zurück.

<sup>&</sup>lt;sup>396</sup> Vgl. hierzu Ian Hackings Aufsatz *Language, Truth and Reason*. Demnach kann der Wahrheitsgehalt von Aussagen zwar von den Daten abhängen; der Umstand aber, daß diese Aussagen in Betracht gezogen werden, ist das Ergebnis eines historischen Ereignisses (1982: 56).

<sup>&</sup>lt;sup>397</sup> Marcel Mauss paraphrasierend könnte man für den Bereich der Wissenschaftssoziologie behaupten: Das Gegebene ist die jeweils konkrete wissenschaftliche Praxis, die ihr zugrunde liegenden Imperative und Intentionen; Paradigmen und "Denkstile", nicht aber die Wissenschaft als solche. »Nachdem die Soziologen gezwungenermaßen etwas zuviel analysiert und abstrahiert haben, sollten sie sich nun bemühen, das Ganze wieder zusammenzusetzen.« (Mauss 1925: 178) Die Wissenschaftssoziologie ist m.E. immer dort besonders stark, wo sie an der konkreten Fallstudie festhält anstatt zu vorschnellen Generalisierungen und Abstraktionen zu gelangen.

<sup>&</sup>lt;sup>398</sup> Nationalsozialisten erzielten ebenso wie Stalinisten große wissenschaftlich/technische Leistungen, und der christliche Fundamentalismus dürfte kaum das Ende der Wissenschaft in toto markieren.

hellen. Hier gilt ebenfalls das, was ich weiter oben bereits bei der Diskussion des Gabentauschs hervorhob: eine formale Analyse hat dort ihre Grenzen, wo die Unterschiede "inhaltlicher" Natur sind. Diese inhaltlichen Komponenten betreffen wiederum die von den Akteuren verfolgten Ziele. Um den intentionalen Aspekt des Relativismusproblems in aller Deutlichkeit hervorzuheben, werde ich im folgenden Kapitel zunächst seine ethisch-moralischen Facetten darstellen.

### 10. Kapitel

# DIE SITTEN FREMDER VÖLKER

»Wenn man die Menschen erforschen will, muß man sich in seiner eigenen Umgebung umsehen; will man jedoch den Menschen erforschen, so muß man lernen, seinen Blick in die Ferne zu lenken, muß man zuerst die Unterschiede beobachten, um die allgemeinen Eigenschaften zu entdecken.« (Jean-Jacques Rousseau)

Mag sein, daß alle Menschen zu allen Zeiten glaubten, ihre Art und Weise Natur, Gesellschaft und Geschichte zu denken sei die einzig richtige, aber erst in der Neuzeit wurde der Ethnozentrismus zu einem globalen (theoretischen wie praktischen) Problem in Gestalt des Kolonialismus und des okzidentalen Anspruchs auf universelle Gültigkeit einer bestimmten Weltauffassung (zunächst der christlichen, später der "wissenschaftlichen"). Daß der relativistische Diskurs, der diesen Anspruch problematisiert, auf der Ebene der Epistemologie unbefriedigend und merkwürdig "unentschieden" bleibt hat vor allem damit zu tun, daß Gegenstand der Wissenssoziologie keine unveränderlichen physikalischen, chemischen oder biologischen Objekte und Tatsachen sind; sondern jene sinnhaften (sprachlichen) Konstrukte, welche wir meinen, wenn wir von "Wirklichkeit" sprechen - mithin die "gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" (so der Titel eines immens einflußreichen Buches von Peter L. Berger und Thomas Luckmann). Natur, Gesellschaft und Individuum sind ebenso Teil dieser "Wirklichkeit", wie diese sich auf deskriptive und normative Fragen bezieht. Eine Weltauffassung ist dergestalt ein (mehr oder weniger) geschlossener Set von kollektiven Vorstellungen bezüglich der Ordnung der Dinge, d.h. der Beschaffenheit der umgebenden Natur, der Gesellschaft, der Individuen; wobei diese Gegenstandsbereiche stets (allerdings in unterschiedlichem Grad) aufeinander bezogen werden. Eine solche Ordnung des Symbolischen beschreibt, deutet und schreibt vor; sie ist wirkmächtig, weil wir uns außerhalb ihrer weder denken, noch handeln können. Innerhalb dieser Wirklichkeit verschwimmen (vielleicht notwendig) logische und normative Aussagen. Absolute Bezugspunkte oder Differenzierungen jedenfalls nehmen in einer Welt aus Bedeutungszusammenhängen keine privilegierte Stellung ein; weder der Bezug auf die objektive Realität noch derjenige auf eine universelle Moral erschließt uns jenes Gemenge aus Vorschriften und Handlungsorientierungen, Deutungen und Klassifikationen, empirischen Wahrheiten, spirituellen Qualitäten, sozialen Beziehungen und psychischen Dispositionen. Dies gilt für unsere wie für alle anderen Kulturen.

Die relativistische bzw. partikularistische Position unterscheidet sich von der universalistischen primär dadurch, daß sie selbstreflexiv ist. Während der Universalist selbstgewiß die Wertmaßstäbe seiner eigenen Kultur auf andere Gesellschaften bezieht, die dann notwendig als defizitär erscheinen, ist für den Partikularisten der Kulturvergleich Mittel zur Reflexion und ggf. Kritik der eigenen Vorstellungen. Dies heißt für den Bereich der Soziologie bzw. Sozialanthropologie, die gängigen Auffassungen bezüglich der "Natur" der Gesellschaft zu hinterfragen. In diesem Zu-

sammenhang ist insbesondere die Rede von universellen Bewegungsgesetzen, denen der kulturelle Prozeß bzw. die gesellschaftliche Entwicklung angeblich folgt, zurückzuweisen. Diese Kritik betrifft nicht nur den soziologischen "Evolutionismus" im überkommenen Sinn, sondern jeglichen Ansatz, der (explizit oder implizit) unterstellt, menschliches Streben und Handeln sei seit Entstehen der Gattung an invariablen, auf die Maximierung des materiellen Nutzens gerichteten Parametern orientiert (ich hatte mich im ersten Teil dieser Arbeit bereits ausführlich damit befaßt). So bedarf das Konzept der "sozialen Evolution" im Minimum eines einheitlichen Bewertungsmaßstabs. Dieser ist in der Regel der Grad der Naturbeherrschung, das Volumen und die Effizienz der Güterproduktion, die Emanzipation von mythischen und religiösen Glaubensvorstellungen oder der Abbau gesellschaftlicher Machtstrukturen. Der universalistische Ansatz begnügt sich allerdings nicht damit, die geschichtliche Entwicklung aus unserer Perspektive zu beschreiben, er will diesen Prozeß kausal zu erklären, indem er ein der Geschichte innewohnendes transzendentales Moment unterstellt, welches die Entwicklung notwendig antreibt. Die Ideologie der Neuzeit ist dergestalt jenes Konstrukt einer unwandelbaren menschlichen Natur, die sowohl Technik als auch Gesellschaft als unabdingbare Notwendigkeiten sieht, welche aus den Mängeln der conditio humana resultieren. Folgt man dieser Auffassung, wäre unsere Gesellschaftsordnung das natürliche Ergebnis natürlicher Gegebenheiten, und die Kultur wenig mehr als ein Epiphänomen. Nicht Technik und Wissenschaft sind dergestalt als "Ideologien" an Stelle der Religion getreten, sondern der Mensch (bzw. die menschliche Natur) hat im Zuge der Säkularisierung die Rolle Gottes als letzte Begründung gesellschaftlicher Verhältnisse eingenommen.

#### MORAL UND KLASSIFIKATION

Das Relativismusproblem stellt sich auch auf der Ebene der moralischen Wirklichkeit. Die Sitten anderer Völker sind uns zum Teil ebenso fremd wie ihre Glaubensanschauungen. Einige moralische Normen scheinen allerdings universell zu sein. Ich hatte weiter oben behauptet, daß eine Kultur bei der Erschaffung ihrer "Wirklichkeit" nicht vollkommen von den natürlichen Gegebenheiten absehen kann. Was für die Klassifikationen gilt, trifft in ähnlicher Weise auch auf die moralische Ordnung zu: ohne bestimmte fundamentale und minimale Regeln, welche aus den elementaren Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens hervorgehen, kann eine Gesellschaft nicht existieren. Auch wenn die meisten Normen kulturspezifisch sind, existiert also eine Reihe von universellen Geboten und Verboten. Solch universelle Normen sind die Norm der Reziprozität (als soziales Kausalitätsprinzip, Bedingung der Möglichkeit sozialen Handelns), das Inzesttabu (als Bedingung der Möglichkeit von Verwandtschaft, d.h. segmentärer Vergesellschaftung), schließlich die Gebote "Du sollst nicht töten", "Du sollst nicht stehlen" usw.. Auch wenn diese Sätze im Minimum nur für die Angehörigen eines eng begrenzten Gemeinwesens gelten und nicht für den Umgang mit Fremden, so müssen sie doch vorhanden sein, um das geordnete und dauerhafte Zusammenleben zu ermöglichen. Es ist zudem nicht so, daß diese Vorschriften lediglich restriktiver Art sind, sie befähigen soziales Handeln ebenso, wie sie es beschränken. In dieser Hinsicht hat die Moral (wie die "Logik") eine irreduzible gesellschaftliche Funktion und wurzelt im Minimum in einer Reihe von Universalien (die vielleicht deshalb allzu oft übersehen werden, weil sie derart selbstverständlich sind).

Die meisten Gebote und Verbote unterscheiden sich allerdings von Gesellschaft zu Gesellschaft, sie sind nicht universell sondern kulturspezifisch und für Angehörige anderer Kulturen häufig inakzeptabel. Diese partikularen Normen reflektieren zum Teil die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse, sie können aber auch vollkommen kontingent sein. Ich will an dieser Stelle nicht die Frage diskutieren, ob eine objektive Erkenntnis in moralischen Fragen möglich, was also das "wahrhaft Gute" ist, sondern lediglich auf einige Unschärfen bei der Begriffsbestimmung verweisen, welche den Gegenstand verdunkeln. So ist "Moral" nicht gleich "Moral" (und "Ethik" nicht gleich "Ethik"). Bestimmte Normen sind, wie gerade hervorgehoben, unhintergehbar und humanspezifisch, andere konventionell und kulturspezifisch, teils mit großem Gewicht ausgestattet und Teil des kulturellen Selbstverständnisses, teils wenig mehr als "Gewohnheiten", denen kein rekonstruierbarer Sinn und Zweck zugrunde liegt.

Schließlich gibt es noch diejenigen Regeln, denen ein Individuum innerhalb seines Ermessensspielraums folgt. Diese Bereiche werden m.E. allzu oft verwechselt. So stellt z.B. Rhush Rhees fest, daß die Entscheidungskriterien einer Person nicht für andere Personen gelten (müssen). Rhees erläutert dies mit dem folgenden Beispiel: Wenn ich aus bestimmten Gründen meine Arbeitsstelle aufgebe,

<sup>&</sup>lt;sup>399</sup> Auf die "Relativität", d.h. auf die Angehörigen der eigenen sozialen Gruppe beschränkte Gültigkeit der universellen Normen hatte ich bereits im 4. Kapitel hingewiesen.

Herodot z.B. vertritt einen "klassischen" ethisch-moralischen Relativismus: man muß die Sitten fremder Völker achten, sie sind nicht besser oder schlechter als die eigenen. Der Perserkönig Kambyses muß demnach wahnsinnig gewesen sein, sonst hätte er »die fremden Gottheiten und Gebräuche nicht verhöhnt. Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen den anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, daß seine Lebensformen die besten sind. [...] So steht es mit den Sitten der Völker, und Pindaros hat meiner Meinung nach ganz recht, wenn er sagt, die Sitte sei aller Wesen König. [...] Daß alle Völker wirklich ihre Lebensart für die beste halten, dafür gibt es viele Beweise. Als z.B. Dareios König war, ließ er die Hellenen an seinem Hofe rufen und fragte, um welchen Preis sie sich bereit erklären würden, ihre toten Väter zu verspeisen. Sie erwiderten, um keinen Preis. Darauf ließ er die Kallatier rufen, einen indischen Volksstamm, bei dem die Leichen der Eltern gegessen werden, und fragte in Gegenwart der Hellenen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie zugeben würden, daß man die Leichen ihrer Väter verbrenne. Sie schrien laut und sagten, er solle solche gottlosen Worte lassen.« (Historien III.: 38)

<sup>&</sup>lt;sup>401</sup> Warum schneiden wir Kartoffeln und Eier nicht mit dem Messer? Weil damit unbewußte (verdrängte) männliche Kastrationsängste wachgerufen werden? Dem letzten Satz überzeitliche Gültigkeit beimessen zu wollen, wäre lächerlich. Vielleicht rief die Verbindung von Messer und Kartoffel irgendwann einmal, wegen einer zu deutlichen Betonung der Symbolik dieses Akts, Ängste bei jemandem hervor, der die Macht hatte, die Sittlichkeit zu prägen; und andere folgten ihm, weil das, was er vorgab, stets *en vogue* war. Man sollte aber nicht allzuviel in Gebräuche interpretieren, die in anderer Hinsicht völlig bedeutungslos, weil willkürlich und zufällig, sind.

»könnte ein anderer Mann, der dieselben Gründe abwägt, zu einem anderen Schluß kommen. Vielleicht denke ich, daß seine Entscheidung falsch war. Aber ich sollte das nicht denken. Es war seine Entscheidung und es war — in einem gewichtigen Sinne — sein Problem. Wenn ich entscheide, daß dies für mich der einzig richtige Weg ist, sage ich nicht, daß er unter jenen Umständen der einzig mögliche für jeden Menschen ist.« (nach Gaita 1989: 124) Aus dem Beispiel folgt aber keineswegs, wie Raimond Gaita meint, daß moralische Urteile persönliche seien, sondern vielmehr (wenn man Rhees wörtlich nimmt) daß bestimmte Entscheidungen keine moralischen, sondern eben persönliche sind (und nicht mit moralischen verwechselt werden sollten). Das Moralische ist (ebenso wie die Sprache) das Gesellschaftliche per se, es ist an seiner Basis überindividuell. Das elementare "Du sollst (nicht)" ist keinen individuellen Launen unterworfen, und darf es auch nicht sein. Wenn andererseits bestimmte Entscheidungen aber im Ermessen der Menschen liegen, und nur für sie selbst tiefgreifende Konsequenzen haben, geht es nicht um Moral, sondern um individuelle Lebensführung. Dies nur als klärende Anmerkung.

Moral und Klassifikation haben für Durkheim eine gemeinsame Wurzel, die Gesellschaft: »Statt daß es zwischen der Wissenschaft einerseits und der Moral und der Religion andererseits jene Antinomie gibt, wie man so oft angenommen hat, kommen diese verschiedenen Arten der menschlichen Aktivität in Wirklichkeit aus einer einzigen Quelle.« (1912: 595) Wie Durkheim betont, bedarf jede Gesellschaft sowohl des logischen als auch des moralischen Konformismus; manche "primitive" oder "archaische" Denksysteme, wie der Totemismus, liefern bzw. fordern offenbar beides zugleich. Nach Mary Douglas korrespondieren die Speisetabus, wie sie z.B. im 3. Buch Mose aufgestellt werden, direkt mit den Prinzipien der Klassifikation. In "Reinheit und Gefährdung" schreibt sie: »Unreinheit ist nie etwas Isoliertes. Sie kann nur dort auftreten, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind.« (1966: 60) Die Tabus, welche den Verzehr bestimmter Tiere untersagen, sind demnach keine willkürlichen oder (in hygienischer Hinsicht) nützlichen Vorschriften, sondern die Konsequenz bestimmter Ordnungsprinzipien: 402 Unrein ist dasjenige, was sich der idealen, d.h. der "heiligen" Ordnung der Dinge widersetzt. Das grundlegende Prinzip, nach dem sich die Reinheit von Tieren bestimmt, lautet folglich, »daß sie ihrer Gruppe vollständig entsprechen sollen. All jene Arten, die dies nur auf unvollkommene Weise tun ... sind unrein.« (Ibid.: 76) So begegnet man in der jüdischen Schöpfungsgeschichte

»einer dreiteiligen Anordnung, bestehend aus Erde, Wasser und Firmament. Das 3. Buch Mose übernimmt diesen Aufbau und weist jedem Element die ihm angemessene Art von Tieren zu. Unter dem Firmament fliegen Tiere mit zwei Füßen und Flügeln. Im Wasser schwimmen Fische mit Schuppen und Flossen. Auf der Erde hüpfen, springen oder gehen vierfüßige Tiere.

<sup>402</sup> Ob Douglas Ansatz die fraglichen Phänomene tatsächlich erschöpfend erklärt, sei dahingestellt. Ihre Argumentation schließt aber im Grunde gar nicht aus, daß die fraglichen Regeln auch einen materiellen Nutzen haben können.

Jede Gruppe von Tieren, denen die Ausstattung für die richtige Fortbewegung fehlt, verstößt gegen das Heiligkeitsgebot... So ist alles im Wasser, was keine Flossen und Schuppen hat, unrein.« (Ibid.)

Das Verbot beispielsweise, Schweinefleisch zu essen, gründet demnach in der Tatsache, daß Schweine Paarzeher (Ordnung Artiodactyla), aber keine Wiederkäuer (wie Rinder oder Antilopen) sind, womit sie außerhalb der klassifikatorischen Ordnung stehen. »Gäbe es im Nahen Osten Pinguine, würde man sie als flügellose Vögel sicherlich zu den unreinen Tieren gerechnet haben.« (Ibid.: 77f.)<sup>403</sup> Auch wenn es noch andere, alternative Klassifikationsprinzipien geben sollte, ist doch nicht zu leugnen, daß die jüdischen Speiseverbote, indem sie eine deutliche Aussage bezüglich der Reinheit und Unreinheit bestimmter Arten treffen, praxisrelevant sind.

Die klare Ausdifferenzierung zwischen den Sphären des Deskriptiven und des Normativen scheint tatsächlich ein historisch neues Phänomen zu sein. Die Scheidung zwischen "empirischen" Dingen und instrumentellen Handlungen einerseits, und "symbolischen" Dingen und expressiven Handlungen andererseits ist für die in unserer Gesellschaft dominante Weltauffassung nicht nur von zentraler Bedeutung, sie ist für diese sogar konstitutiv. Es ist genau diese Trennlinie, an der sich die "Entzauberung der Welt" realisierte. So hebt Habermas bei seiner Skizzierung der Defizite des "mythischen Weltverständnisses" vor allem dessen mangelnde »Differenzierung zwischen den fundamentalen Einstellungen zur objektiven, zur sozialen und zur subjektiven Welt« hervor (1987, I: 85), was für ihn Kennzeichen "fehlender Reflexivität" ist.

Die Ansicht, daß erstens eine derartige Differenzierung vorgenommen werden muß, und daß zweitens die Fähigkeit, zwischen diesen vermeintlich klar unterscheidbaren Gegenstandsbereichen zu differenzieren, den Fortschritt des Denkens markiert, ist zentrales Element unserer native theory, die Dezentrierung, Reflexivität und Ausdifferenzierung von Wertsphären (als verbindliche Rationalitätsstandards) exklusiv für sich in Anspruch nimmt. Die konzeptionelle Abgrenzung von Wissenschaft, Moral bzw. Recht und Kunst ist dergestalt ein zentrales Merkmal des Weltverständnisses der "Moderne". Normative Fragen sind demnach nicht direkt empirisch zu beantworten, ästhetische nicht normativ usw., und bestimmte Fragen nach dem "Warum" werden aus dem wissenschaftlichen Horizont ausgeschieden; der Wissenschaftler sucht nicht länger seinen Weg zu Gott. Dem ist in den "primitiven" oder "vormodernen" Gesellschaften nicht so. Hier scheint die klare Unterscheidung

<sup>&</sup>lt;sup>403</sup> Mary Douglas beschreibt an anderer Stelle die »Naturalisierung sozialer Klassifikationen« als ein die soziale Ordnung stabilisierendes Prinzip: »Es bedarf einer Analogie, dank deren die formale Struktur eines wichtigen Komplexes sozialer Beziehungen in der natürlichen Welt, in der übernatürlichen Welt, in Himmel oder sonstwo wiederzufinden ist, wobei es allein darauf ankommt, daß dieses "sonstwo" nicht als gesellschaftlich erzeugtes Konstrukt erkennbar ist. Wenn die Analogie von der Natur auf einen Komplex sozialer Beziehungen und von dort auf einen anderen Komplex und von dort wiederum auf die Natur übertragen wird, dann gräbt sich diese wiederholt auftauchende Struktur ins Bewußtsein ein, und das Hin und Her dieser Übertragungen stattet sie mit einer Wahrheit aus, die für sich selbst spricht.« (1986: 84f.)

zwischen dem Deskriptiven und dem Normativen ebenso abwesend zu sein wie diejenige zwischen Natur und Kultur.

Dieser vermeintlichen "Konfusion" entspringt nach landläufiger Auffassung jene rituelle Praxis, die dazu dienen soll, den Naturverlauf zu beeinflussen: Magie (und nach Frazers Auffassung auch Religion). Wenn die Tsimshian den Lachs mit äußerstem Respekt behandeln, seine Gräten sorgsam aufsammeln und dem Wasser zurückgeben (vgl. Lévi-Strauss 1958b), damit der Fisch auferstehen kann, so ist dies auf den ersten Blick ein Musterbeispiel für ein animistisches Denken, welches die Tiere behandelt, als wären sie Menschen, als könnten sie Rache üben an der Gesellschaft, die von ihrem Fleisch lebt.

Die Herstellung solcher Bezüge ist für das magische Denken nicht nur kennzeichnend, sie ist offenbar Bedingung seiner Möglichkeit: Die Elemente der belebten wie der unbelebten Natur werden nicht nur nicht systematisch von der Kultur geschieden, sie werden zudem behandelt, als hätten sie einen Willen, den man beeinflussen kann (später tauchen dann Götter auf, die über die Natur gebieten). Während moralische Verpflichtungen bei uns innerhalb der Gesellschaft bestehen, überschreiten sie im magischen Universum deren Grenzen: die Reziprozitätsnorm gilt auch für den Umgang mit der Natur, zwischen Inzesttabu (Heirat bzw. Geschlechtsverkehr innerhalb des eigenen "Totems") und Nahrungstabu (Verspeisen des eigenen Totemtiers) besteht offenbar keine grundsätzliche Differenz, zum Teil werden beide Akte sogar mit dem gleichen Begriff bezeichnet. Eine derartige gesellschaftliche Praxis erscheint uns als höchst irrational; uns unterlaufen keine derartigen "Verwechslungen", Menschen in modernen Industriegesellschaften sprechen in der Regel nicht mit den Bäumen, bevor sie sie fällen, und auch auf dem Schlachthof halten sie keine Dialoge mit dem Vieh. Unser Naturverhältnis ist vor allem zweckmäßig und auf Nutzenmaximierung ausgerichtet. Die Heiligung der Klassifikationssysteme ist aus diesem Blickwinkel nicht nur Indiz sondern auch Ursache der Rückständigkeit primitiver Kulturen. Sie sind vermeintlich in ihrer Weltsicht gefangen, die Sphären des Instrumentellen und Kommunikativen können sich nicht entfalten, sind gehemmt. Sieht man die Dinge so, vereinfacht sich das Relativismusproblem ganz erheblich: man befaßt sich nicht länger mit einzelnen Anschauungen, sondern nur noch mit deren Gesamtheit, d.h. dem Grad der richtigen bzw. "wirklichen" Differenzierung der einzelnen Geltungsbereiche.

## GESCHICHTE ALS REIFUNGSPROZESS?

Eine solche Position wird z.B. von Jürgen Habermas vertreten; sie läßt sich auf folgende zentrale These reduzieren: Erst die korrekte Differenzierung zwischen objektiver, gesellschaftlicher und subjektiver Realität ermöglicht rationales Denken und Handeln, wobei die Rationalisierung von Weltbildern sich über (kumulative) Lernprozesse vollzieht (1987, I: 103). Die »Dezentrierung eines egozentrisch geprägten Weltverständnisses« (Ibid.: 106), von der Habermas im Anschluß an Piaget spricht,

scheint tatsächlich Vorbedingung für den Siegeszug des okzidentalen Weltverständnisses zu sein: die Erde steht im neuzeitlichen Weltbild ebensowenig im Mittelpunkt des Universums wie die Schöpfung allein auf den Menschen zielt. 404 Der realistische Blick auf die Natur, die Gesellschaft und auf uns selbst beschert uns demnach die Segnungen von Industrie, Demokratie und Psychotherapie.

Fragt sich, inwieweit diese Auffassung zutrifft. Zweifellos bedeutet "Handlungsrationalität", so wie wir sie verstehen, vor allem Effizienz. Auch wenn Habermas kritisch anmerkt, daß »die modernen Gesellschaften des Westens ein verzerrtes, ein an kognitiv-instrumentellen Aspekten haftendes und insofern nur partikulares Verständnis von Rationalität fördern« (Ibid.: 102), liefert seine Konzeption der kommunikativen Rationalität lediglich eine Ergänzung der gängigen Sichtweise vom Siegeszug der instrumentellen Vernunft; er zementiert diese eher, als daß er sie in Frage stellt. Die Rationalisierung sowohl des (erfolgsorientierten) instrumentellen und strategischen Handelns wie auch des (verständigungsorientierten) kommunikativen Handelns resultiert offenbar aus einer einzigen Bewegung. Zwar weist Habermas darauf hin, daß der von ihm beschriebene Rationalisierungsprozeß nur »notwendige Bedingung für eine emanzipierte Gesellschaft« (Ibid.: 113), also keinesfalls hinreichend ist, aber es bleibt unverständlich, wie in einer Gesellschaft mit einem derart hohen Grad der kognitiven Differenzierung und Naturbeherrschung (als Rationalitätsmaßstab) noch Residuen des Irrationalen existieren können. Gerade das vermeintlich zu Erklärende, die spezifische Spannung zwischen den Sphären "System" und "Lebenswelt" (oder Arbeit und Interaktion resp. Zwecktätigkeit und Kommunikation)<sup>405</sup>, die fehlende Synchronisierung der jeweiligen Rationalisierungsprozesse, läßt sich nicht befriedigend erklären, da die eine Sphäre scheinbar notwendig über den Transmissionsriemen "Differenzierung" auf die andere bezogen ist. Zwar wohnt offenbar jedem der beiden Bereiche ein eigenes Rationalisierungspotential inne 406, die Bewegungen müßten aber interdependent sein, da Rationalisierung und Differenzierung einander bedingen.

Mir erscheint bereits dieses Klassifikationsschema den Gegenstand zu verfehlen. Habermas konzipiert die menschliche Zwecktätigkeit als die Geschichte trans-

<sup>\*</sup>Nur vor dem Hintergrund einer objektiven Welt, und gemessen an kritisierbaren Wahrheits— und Erfolgsansprüchen, können Meinungen als systematisch falsch, Handlungsabsichten als systematisch aussichtslos, können Gedanken als Phantasien, als bloße Einbildung erscheinen; nur vor dem Hintergrund einer gegenständlich gewordenen normativen Realität, und gemessen an dem kritisierbaren Anspruch auf normative Richtigkeit, können Absichten, Wünsche, Einstellungen, Gefühle als illegitim oder auch nur idiosynkratisch, als nicht verallgemeinerbar und bloß subjektiv erscheinen. In dem Maße wie mythische Weltbilder Kognitionen und Handlungsorientierungen beherrschen, scheint die klare Abgrenzung eines Bereichs der Subjektivität nicht möglich zu sein.« (Ibid.: 83)

<sup>&</sup>lt;sup>405</sup> Habermas bezeichnet laut Axel Honneth als "Lebenswelt" einen »Horizont intersubjektiv geteilter Hintergrundannahmen, in die jeder Kommunikationsprozeβ vorgängig eingebettet ist [...]; er begreift sie als ein zu stabilen Überzeugungen geronnenes Resultat des kommunikativen Handelns, nämlich als das historische Produkt der Interpretationsanstrengungen vergangener Generationen.« (1999: 243)

<sup>\*\*</sup>Die Rationalisierung der Lebenswelt läßt sich als sukzessive Freisetzung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials verstehen.« (Habermas 1987, II: 232)

zendierendes Moment, als immanente Bewegung. Axel Honneth schreibt hierzu in einer aktuellen Skizze des Habermas'schen Denkens:

»Die zweckrationale Einstellung [wird] nicht länger als typischer Ausdruck einer spezifischen Kultur, sondern als interner Bestandteil einer Form des Handelns begriffen ..., die im Unterschied zur Interaktion primär das Ziel der technischen Verfügung über unbelebte Gegenstände verfolgt. [...] Mit der Behauptung, daß instrumentelle Einstellungen intern mit einer menschlichen Handlungspraxis verknüpft seien, die eine universell notwendige Voraussetzung der Reproduktion von Gesellschaften darstelle, geht ... die Chance verloren, eine solche Form der Rationalität auf überzeugende Weise mit irgendwelchen Machtinteressen oder einer besonderen Kultur zusammenzubringen.« (1999: 237f.)

Honneth merkt das lediglich en passant an. Daß dieses Vorgehen, die Entkopplung von "Kultur" und instrumentellem Handeln (d.h. die "Naturalisierung" des letzteren), das gesamte Projekt in Frage stellt, kommt ihm offenbar nicht in den Sinn. Habermas, der teilweise wie Frazer argumentiert, kultiviert eine kollektive Vorstellung, die gerade zu kritisieren wäre. In dem Maße, wie er das Konventionelle fälschlich universalisiert und sich auf überkommene Denkfiguren — insbesondere die Vorstellung der Wechselbeziehung von Ontogenese und Phylogenese (der Geschichte bzw. Entwicklung des Individuums und der Gattung)<sup>407</sup> — stützt, ist die "Theorie des kommunikativen Handelns" letztlich vor allem ein Beitrag zur Selbstmystifizierung unserer Gesellschaft. Rational ist, was wir dafür halten, und uns zuschreiben die anderen sind unvernünftig: »Den modernen Beobachter beeindruckt die rituelle Praxis durch einen äußerst irrationalen Charakter. Diejenigen Aspekte des Handelns, die wir heute bei wachem Bewußtsein auseinanderzuhalten nicht umhin können, sind in ein und demselben Akt verschmolzen.« (1987, II: 287). Man muß durchaus bezweifeln, daß dem bei uns prinzipiell nicht (und bei den "Primitiven" durchgängig) so ist. 408 Auch das praktische Handeln, die Zwecktätigkeit ist notwendig gesellschaftlich vermittelt, bedeutungsvoll. So scheitert Habermas bei seinem (durchaus

<sup>407</sup> Antje Linkenbach merkt hierzu an: »Habermas sorgt für die subtile Wiederkehr längst überwunden geglaubter Vorstellungen: der "Wilde" entspricht dem Kinde und erst der "Zivilisierte" hat den Erwachsenenstatus erreicht.« (1986: 83) Sie merkt weiterhin an: »Die Schwierigkeiten im Konzept von Habermas basieren ... auf zwei fragwürdigen Prämissen: einerseits der Homologie mythischer Denkstrukturen mit dem natürlichen, unbewußten Erfahrungshorizont des Kleinkindes, andererseits der These universaler Naturbeherrschung und instrumentellen Handelns als einziger kognitiv relevanter Art der Auseinandersetzung mit der Natur. [...] Gerade in primitiven Gesellschaften wird [die Natur] vor allem als ein den Menschen gegenüberstehendes Anderes gedacht, zu dem man in Beziehung treten kann, mit dem man respektvoll umgehen sollte. Dies hieße aber, daß ein anderer kognitiver Zugang zur Natur nicht apriori auszuschließen bzw. als irrelevant abzuklassifizieren wäre.« Es ist demnach höchst fraglich, ob man die "Mehrdimensionalität der Argumentation" in sog. "primitiven" Gesellschaften als "Vermengung von Geltungsansprüchen" bezeichnen darf (wie Habermas dies tut), »oder ob man nicht besser versucht, sie auf ein komplexes Weltverständnis zurückzuführen, eines, das Zusammenhänge auf mehreren Ebenen erkennt, ein Verständnis "globaler Kausalität", wie es Lévi-Strauss in Anlehnung an Marcel Mauss nennt.« (Ibid.: 96f., für den Hinweis auf Linkenbachs Buch danke ich W. Stender).

<sup>&</sup>lt;sup>408</sup> Die Scheidung von "System" und "Lebenswelt" z.B. ist eine konventionelle, und die Tatsache, daß beide Bereiche in unserer Kultur als ausdifferenzierte und teilweise konfligierende wahrgenommen und beschrieben werden können, rechtfertigt nicht, diese Differenzierung zur Grundlage einer universalgeschichtlichen Deutung zu machen. Habermas' These von der drohenden "Kolonisierung" der Lebenswelt durch Systemimperative erscheint folglich als prinzipiell fragwürdig.

verdienstvollen) Versuch der Klärung der normativen Grundlagen von Kritik. Derartige Probleme sind kaum mittels ebenso fragwürdiger wie überflüssiger Konstruktionen zur Universalgeschichte der Kognition lösen; die "Wilden" sind keine Kinder. Man muß auch Habermas (einen Ausspruch von Lévi-Strauss aufgreifend) vorhalten, daß er an die Stelle der wirklichen und konkreten Geschichte "Entwicklungsgesetze" treten läßt, die nur in seinem Denken, in der abendländischen Eingeborenen-Mythologie (die letztlich Ideologie ist) existieren. Die Differenzen und Dichotomien, mit denen Habermas operiert, sind nicht "objektiv" gegeben und überzeitlich gültig, sondern kontingent, konventionell und kulturspezifisch, in jedem Fall aber derart gesellschaftlich und kulturell überdeterminiert (Pulver und Blei der imperialistischen technisch-instrumentellen Moderne), daß sie zu allererst zu dekonstruieren wären, um den "aufklärerischen" d.h. kritischen und selbstreflexiven Gehalt des "Projekts der Moderne" zu retten. 409 Habermas' ist nur dann produktiv zu wenden, wenn man erkennt, daß es lediglich unsere Ansprüche sind, die bei ihm zur Geltung kommen; er läßt sich durchaus in kritischer Absicht nutzen, um die eigenen Auffassungen einer Prüfung zu unterziehen. 410 So hat zum Beispiel die Feststellung der zentralen Rolle, welche die Zweigeschlechtlichkeit in der Geschichte des Lebens spielt, absolut nichts in einem normativen Diskurs über Sexualität verloren. Die Behauptung Homosexualität sei "widernatürlich" reduziert körperliche Liebe allein auf die Fortpflanzungsfunktion, was absurd ist. Sexualität ist nicht per se eine Zwecktätigkeit. Andererseits ist es ebenso unsinnig, angesichts derartiger Argumente (und der Tatsache, daß auch subjektive Befindlichkeiten zumindest partiell gesellschaftlich erzeugt sind) zu behaupten, die biologische Zweigeschlechtlichkeit der Gattung Mensch sei ein soziales Konstrukt. Man muß die objektiven Gegebenheiten nicht leugnen, um gesellschaftliche Verhältnisse zu kritisieren — genauso wenig wie man sich zu ihrer Rechtfertigung auf die äußere Natur stützen kann.

#### KINDER, WILDE, ZIVILISIERTE

Um diese Aussage zu qualifizieren, komme ich erneut zurück auf den Evolutionismus. Soziologische und biologische Evolutionstheorie entwickelten sich in enger Wechselbeziehung. Von Anfang an wurde die Entwicklung der Arten nach dem Bild des Aufstiegs der okzidentalen Zivilisation konzipiert, Herbert Spencers Werk war für Darwin eine der wichtigsten Inspirationen. Sind gesellschaftliche Entwicklungsprozesse somit analog der Theorie der natürlichen Auslese zu begreifen? Für Jaques Monod arbeitet die natürliche Auslese nach dem Prinzip von Zufall und Notwendig-

<sup>&</sup>lt;sup>409</sup> Vgl. auch Habermas' Legitimation des evolutionistischen Diskurses in "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus" (1976: insbes. 133ff. und 194).

<sup>410</sup> Wolfram Stender weist in einer hervorragenden Studie, die Habermas' Denken in den Kontext der sog. "kritischen Theorie" stellt, darauf hin, daß Habermas bestimmte Einsichten einiger der von ihm rezipierten Autoren systematisch ignoriert (1995: 371). Dies gilt meines Erachtens insbesondere für die Soziologie Durkheims.

keit. Während Mutationen fortwährend und zufällig (im Sinne von ungerichtet) geschehen, werden diese Mutationen nach bestimmten Kriterien entweder übernommen oder aber zurückgewiesen (vgl. Elster 1979: 35). Begreift man diesen Selektionsprozeß als unilineare und irreversible Bewegung, sind diese Kriterien invariabel und transzendieren die Evolution. 411

Jede soziologische Position, die sich analog auf ein die Geschichte transzendierendes Moment beruft, welches diese in Gestalt einer naturgesetzlichen Teleologie antreibt, bedarf, wie ich bereits an anderer Stelle darlegte, »eines Gattungssubjekts, welches (in) sich über die Geschichte gleich bleibt; sich an unwandelbaren, ewigen Handlungsimperativen (abstrakt menschlichen Interessen und Bedürfnissen) orientiert.« (1999: 168) So war die historische Entwicklung für Adam Ferguson durch den immanenten Wunsch des Menschen nach Vervollkommnung bestimmt — eine Vorstellung, die bis zu Aristoteles zurückzuverfolgen ist, der »in seiner Konzeption des Werdens als eines Übergangs von der "Potentialität" in die "Aktualität" eine ontologische Auffassung des Prozesses der ... menschlichen Entwicklung antizipiert.« (Klaus Hesse in Streck 1987: 47) Nach Aristoteles trägt die gesamte Natur einen vitalen Impuls zu höheren Manifestationen in sich, und das menschliche Leben durchläuft eine »Skala fortschreitender Komplexität, die bestimmt ist durch ihr letztendliches Ziel — den Menschen als Stadtbürger, als zoon politikon.« (Ibid.) <sup>412</sup> Alternativ kann man ein dem Menschen eigenes Bemühen unterstellen, seine materielle Lage zu verbessern, 413 oder ein Streben des menschliches Geistes nach Erkenntnis, schließlich auch einen ewigen und überzeitlichen "Kampf ums Dasein", der den Menschen

<sup>&</sup>lt;sup>411</sup> Wie François Jacob wiederholt betont, operiert die Selektion nicht mit dem Möglichen, sondern mit dem Vorhandenen (1970, 1982). An anderer Stelle schreibt er: »Für Jacques [Monod] hatte letzten Endes die natürliche Auslese jeden Organismus gebildet, jede Zelle, jedes Molekül, bis in die kleinste Einzelheit. Bis es eine Vollkommenheit erreicht hatte, die sich schließlich nicht mehr von jener unterschied, in der andere ein Zeichen göttlichen Willens sahen. Jaques wollte die Natur kartesianisch und schrieb ihr Eleganz zu. Ich dagegen sah in der Welt keine solche Striktheit und Rationalität. Was mich staunen machte, war weniger ihre Eleganz oder ihre Vollkommenheit als ihre Beschaffenheit. Daß sie so und nicht anders war. In meinen Augen glich die Natur eher einem großherzigen Mädchen. Großzügig, aber ein bißchen schmutzig. Ein wenig wirr. Das sich so durchrackert, von Gelegenheit zu Gelegenheit. Welches tat, was es konnte, mit dem was es fand.« (Jacob 1987: 397)

<sup>&</sup>lt;sup>412</sup> Um es vorwegzunehmen: Eine solche Konstruktion ist notwendig idealistisch (und wohl auch ideologisch), und dürfte sowohl der konkreten Geschichte als auch den Unterschieden zwischen den Gesellschaften gegenüber blind sein.

<sup>413</sup> Wie V. Gordon Childe hervorhebt, ist allerdings »ein menschliches Bedürfnis keine feststehende Größe. Ohne Zweifel kann man die Leistungskraft eines Autos bei der Befriedigung des Bedürfnisses nach Beförderung unter bestimmten Bedingungen mit mathematischer Genauigkeit bezeichnen. Doch ist das Bedürfnis des Menschen nach Beförderung in irgendeinem konkreten Sinn eine feste Größe? Bestand für einen Rentierjäger 30.000 v. Chr., einen Einwohner des alten Ägyptens 3.000 v. Chr. oder einen Briten 30 v. Chr. wirklich das Bedürfnis oder der Wunsch, mit 100 Stundenkilometern Geschwindigkeit ein paar hundert Meilen weit zu reisen? Die Bedürfnisse des Menschen haben sich in dreißig Jahrtausenden ebenso sehr gewandelt wie die "Leistungskraft" der Instrumente zu ihrer Befriedigung. Für eine Magdaléniengesellschaft der jüngsten Eiszeit besaß eine Harpune aus Rentiergeweih ebensoviel Leistungskraft wie für uns heute ein Fischdampfer. [...] Die Bedürfnisse des Menschen sind seit seinem Hervortreten aus den vormenschlichen Wesen nicht mehr starr und angeboren; sie haben sich ... entwickelt.« (Childe 1951: 20f.)

die Evolution quasi gesetzmäßig aufnötigt. Was auch immer man als Motor des Fortschritts verortet: Dasjenige, was vermeintlich die Geschichte transzendiert, kann nicht einfach beim Fortschreiten zu höheren Formen abgeschüttelt werden. Oder, anders formuliert: das, was Geschichte ursprünglich antrieb, ist quasi dialektisch in jeder höheren Form "aufgehoben" — subtrahiert man es, bricht die Eigenlogik der Entwicklung zusammen. Diese Denkfigur hat in einer bestimmten Ausprägung durchaus unangenehme Konsequenzen.

Die Vorstellung, die noch beobachtbaren "primitiven" Völker und deren Institutionen öffneten sozusagen den Blick in die Kindheit des Menschengeschlechts paart sich bei Sigmund Freud mit der Überzeugung, jedes Individuum wiederhole in seiner Persönlichkeitsentwicklung (Ontogenese) die Geschichte der Gattung (Phylogenese). Das grandiose "Totem und Tabu", eines der unvergänglichen Monumente des Evolutionismus, trägt zudem den Untertitel: "Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker", was darauf verweisen soll, daß beim Neurotiker in gewisser Hinsicht der Reifungsprozeß fehlgeschlagen ist und er sich aufführt wie ein Wilder — oder eben ein Kind.

»Die Motive, welche zur Ausübung der Magie drängen, sind leicht zu erkennen, es sind die Wünsche des Menschen. Wir brauchen nun bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat. Im Grunde muß all das, was er auf magischem Wege herstellen will, doch nur darum geschehen, weil er es will. [...] Für das Kind, welches sich unter analogen psychischen Bedingungen befindet, aber motorisch noch nicht leistungsfähig ist, haben wir an anderer Stelle die Annahme vertreten, daß es seine Wünsche zunächst halluzinatorisch befriedigt.« (Ibid.: 372)

Für den erwachsenen "Primitiven" gibt es zwar einen anderen, konkreten Weg zur Bedürfnisbefriedigung, aber seine Darstellung des befriedigten Wunsches im magischen Ritual »ist dem Spiele der Kinder völlig vergleichbar.« (Ibid.) Für Freud reprä-

<sup>&</sup>lt;sup>414</sup> Ich muß darauf hinweisen, daß ich hier nur eine stilisierte und vulgarisierte Fassung der Freudschen Theorie wiedergebe. Es geht mir nicht um deren Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit, sondern nur um eine grundlegende Denkfigur. Richard Webster (1995) beschreibt in einem sehr lehrreichen (und Freud durchaus freundlich gesonnenen) Buch die Etablierung der psychoanalytischen Lehre. Leider sind Websters Vorschläge zur Begründung einer "wissenschaftlichen" Psychologie äußerst vage und verweisen lediglich auf einen anderen, höchst problematischen Korpus von Glaubensanschauungen, den Neo-Darwinistischen (vgl. lbid.: 493, 501).

<sup>&</sup>lt;sup>415</sup> Freud reflektiert in dieser Parallelisierung auch die Neurosentherapie: »Der Fortbestand der Allmacht der Gedanken tritt uns bei der Zwangsneurose am deutlichsten entgegen, die Ergebnisse dieser primitiven Denkweise sind hier dem Bewußtsein am nächsten. Wir müssen uns aber davor hüten, darin einen auszeichnenden Charakter dieser Neurose zu erblicken, denn die analytische Untersuchung deckt das nämliche bei den anderen Neurosen auf. Bei ihnen allen ist nicht die Realität des Erlebens, sondern die des Denkens für die Symptombildung maßgebend. Die Neurotiker leben in einer besonderen Welt, in welcher, wie ich es an anderer Stelle ausgedrückt habe, nur die "neurotische Währung" gilt, das heißt, nur das intensiv Gedachte, mit Affekt Vorgestellte, ist bei ihnen wirksam, dessen Übereinstimmungen mit der äußeren Realität aber nebensächlich. [...] So erweist sich die Allmacht der Gedanken, die Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität, als unbeschränkt wirksam im Affektleben des Neurotikers und in allen von diesem ausgehenden Folgen.« (Ibid.: 374f.) Dadurch, wie auch durch seinen starken und "tätigen" Aberglauben zeigt uns der Neurotiker »wie nahe er dem Wilden steht, der durch seine bloßen Gedanken die Außenwelt zu verändern vermeint.« (Ibid.: 375)

sentieren die "Wilden" also in reinstem Wortsinn die "Kindheit des Menschengeschlechts", die "animistische Stufe" ist ein wichtiger Schritt im Reifungsprozeß der Menschheit. Den Neurotiker und den "Primitiven" verbindet somit eine gewisse "Unreife", beide sind fixiert auf die nicht aufgelöste (kulturalisierte) ödipale Triangularität. Freud diagnostiziert die Rituale fremder Kulturen recht unbekümmert als Zwangshandlungen, und kann damit auch umstandslos über die (vermeintliche) Ätiologie dieser "Kollektivneurosen" aufklären: ein fortdauernder Konflikt zwischen Verbot und Trieb (1912/13: 321), der noch nicht "kulturalisiert" ist und sich folglich in Riten äußern muß, welche den Symptomen des Zwangsneurotikers entsprechen, der sich umgekehrt »ganz wie die Wilden« benimmt (Ibid.: 347).

## "WHERE UNKNOWN, THERE PLACE MONSTERS"

Ich will diese unterstellten Parallelen hier nicht weiter vertiefen, da es mir primär um etwas anderes geht, um die Vorstellung Freuds nämlich, Kultur gründe auf Natur, die historisch zu bezwingen war — wenngleich sie niemals völlig überwunden werden konnte. Was Freud mit Thomas Hobbes verbindet, ist die Vorstellung vom Wilden, vom Tier in uns. »Homo homini lupus — wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?« (Freud 1930: 102) Unter einer (scheinbar ruhigen) Oberfläche liegt eine Realität ganz anderer Art, lauert die wölfische Natur des Menschen; Aufgabe von Kultur ist, diese Natur in Schach zu halten. Vernunft ist Verzicht, bei Freud durch das Über-Ich erzwunge-

<sup>&</sup>lt;sup>416</sup> Es ist einfach, sich heutzutage über *Totem und Tabu* lustig zu machen. Man sollte das Buch eher als Zeitdokument nehmen, als Ausfluß eines ernsthaften Bemühens, zu verstehen, Kohärenz zu erzeugen. Freud selbst erscheinen seine Hypothesen als beinahe subversiv: »Wir täuschen uns wohl nicht darüber, daß wir uns durch solche Erklärungsversuche dem Vorwurfe aussetzen, daß wir den heutigen Wilden eine Feinheit der seelischen Tätigkeiten zumuten, die weit über die Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Allein ich meine, es könnte uns mit der Psychologie dieser Völker, die auf der animistischen Stufe stehengeblieben sind, leicht so ergehen wie mit dem Seelenleben des Kindes, das wir Erwachsene nicht mehr verstehen und dessen Reichhaltigkeit und Feinfühligkeit wir darum so sehr unterschätzt haben.« (Ibid.: 386)

<sup>&</sup>lt;sup>417</sup> Primärer Gegenstand von "Totem und Tabu" ist die Aufrichtung des Inzesttabus. Dieses nimmt eine Schlüsselposition im psychoanalytischen Diskurs ein. Seine Durchsetzung markiert für Sigmund Freud sowohl den Übergang von der Natur zur Kultur (phylo— und onto*genetisch* und *systematisch*), als auch den Schnittpunkt von Soziologie und Psychologie: der Ödipuskomplex und sein historisches Substrat, die Urvatertötung bezeichnen nicht nur den Ort und den Zeitpunkt, an dem das Naturwesen Mensch zum gesellschaftlichen Wesen (gemacht) wird, er bezeichnet ebenso die Binnenstruktur dieses Wesens (Es, Ich, Über-Ich); die psychische (affektive) Struktur ist für Freud zugleich eine soziale (symbolische), die psychologische Formulierung eine soziologische.

H18 Freud »war an mehr interessiert als an der Übereinstimmung zwischen der, wie er sie nannte, "primitiven" und der neurotischen Denkweise; er wollte herausfinden, welches Licht die primitive Geistesverfassung auf alles Denken — auch das "normale" — und auf die Geschichte werfen konnte. Er kam zu dem Schluß, daß der Denkstil der "Wilden" in den reinsten Konturen enthüllte, was der Psychoanalytiker bei seinen Patienten und, wenn man die Welt betrachtet, bei jedermann zu erkennen genötigt ist: den Druck der Wünsche auf die Gedanken, die höchst praktischen Ursprünge jeder geistigen Tätigkeit.« (Gay 1987: 371)

ner Triebverzicht, bei Hobbes durch das staatliche Gewaltmonopol erzwungener (oder diesem freiwillig abgetretener) Verzicht auf das Recht auf individuelle Gewaltausübung. <sup>419</sup> Für Freud verschwindet die "menschliche Natur" mitnichten im Prozeß der Phylo— und Ontogenese: Gerade der Widerstreit der Universen von Natur und Kultur ist es, den er dramatisiert. So schreibt er bereits in der Traumdeutung: »Wie Ödipus leben wir in Unwissenheit der die Moral beleidigenden Wünsche, welche die Natur uns aufgenötigt hat, und nach deren Enthüllung möchten wir wohl alle den Blick abwenden von den Szenen unserer Kindheit.« (1900: 223) <sup>420</sup> — einer "Kindheit", welche der Mythos uns enthüllt.

In einem Vortrag, der eher versuchsweise die Tragfähigkeit einiger Denkfiguren auslotet als den Anspruch zu erheben, einen kohärenten Ansatz zu präsentierten, nähert sich der französische Psychoanalytiker André Green dem Mythos aus psychoanalytischer Perspektive. Für Freud und seinen Kreis waren die Mythen so etwas wie kollektive Träume; beide verweisen auf infantile Phantasien. Wie Karl Abraham meinte, »ist der Mythos ein erhalten gebliebenes Stück aus dem infantilen Seelenleben des Volkes und der Traum der Mythos des Individuums.« (nach Oppitz 1975: 191)<sup>421</sup> Das Interesse der frühen Psychoanalytiker am Mythos beruht demnach auf »einem heute sehr umstrittenen Anspruch« (Green 1980: 84), einer Begegnung mit den Tiefen des Urtümlichen, Ursprünglichen. »Der Mythos wäre ... Zeuge einer Vorgeschichte, eine nachträglich imaginäre Konstruktion der Ursprünge eines Volkes. Anzieu entlehnt Freud die treffende Formulierung: die Mythen sind die Decker-

<sup>&</sup>lt;sup>419</sup> »Wenn nun auch "Kultur" ganz allgemein — und im ganzen recht wirkungsvoll — auf der Unterdrückung von "Trieben", von Lust, von Sexualität (und Aggression) aufgebaut ist, bleibt sich "Natur" doch in historischen Zeiträumen gleich, Trieb, Sexualität als Natur verändern sich wenig. Sie werden mit jedem Kind neu geboren: als anarchisch, als kulturfern, ja letztlich als kulturfeindlich. "Natur" muß daher immer wieder, in jeder neuen Generation, einer Triebkontrolle erst unterworfen werden. Die Kultur ruht auf den Verdrängungsleistungen früherer Generationen, und jede neue Generation wird dazu aufgefordert, diese Kultur durch das Vollziehen derselben Verdrängungsleistungen zu erhalten.« (Brückner 1982: 54)

<sup>&</sup>lt;sup>420</sup> Trieb— und Kulturtheorie sind bei Freud untrennbar miteinander verknüpft, letztere nicht ohne erstere zu begreifen. Das betrifft sowohl den Dualismus von Unbewußt/Bewußt, als auch die komplexere Topologie von Es/Ich/Über-Ich, die in den zwanziger Jahren an dessen Stelle trat. In dieser Konstruktion steckt eine ganze Menge Sozialpsychologie; wie Thomas Geyer schreibt, hatte Freud »die Analyse des Ichs anhand von ausgesprochen sozialpsychologischen Phänomenen in den Mittelpunkt psychoanalytischer Forschung gerückt... Die Frage, auf welche psychische Binnenstruktur Institutionen zurückgreifen können müssen, um ihren eigenen Bestand zu sichern, wies ihm 1921 in "Massenpsychologie und Ich-Analyse" den Weg zum zweiten topischen Modell des psychischen Apparats.« (1998: 131) Das Ich erscheint eingezwängt zwischen kulturellen Forderungen des Über-Ich und den kulturfernen des Es.

<sup>&</sup>lt;sup>421</sup> *Traum und Mythos*, 1909. Oppitz kommentiert derartige Auffassungen folgendermaßen: »Man begriff die einen als die vergesellschaftete Form der anderen oder umgekehrt die anderen als die individuellen Ausprägungen der einen. Beide, Traum und Mythos, beinhalteten Kindheitsphantasien: Die Träume seien die infantilen Phantasieprodukte der einzelnen Personen, die Mythen diejenigen der Kindheit eines Volkes.« (Ibid.: 190f.) Diese Denkfigur fand sich nicht allein in psychoanalytischen Kreisen. So schreibt Eric R. Dodds, man habe zu Recht gesagt, daß der Mythos »das Traumdenken des Volkes sei, so wie der Traum als Mythos des Einzelmenschen gelten kann« (1951: 104), und bezieht sich dabei auf Jane Harrison.

innerungen der Völker« (Ibid.)

Das Interesse des Psychoanalytikers am Mythos beruht folglich auf einem Wiedererkennen. »Der Psychoanalytiker findet im kulturellen Diskurs, den der Mythos darstellt, den diskursiven Stil der Bildungen des individuellen Unbewußten wieder, die er mit dem Anhören seiner Patienten Sitzung für Sitzung, Patient für Patient sammelt.« (Ibid.: 85) Traum wie Mythos sind demnach hochgradig deutungsbedürftig, die Interpretation enthüllt einen Sinn, »der nicht der des manifesten Mythen- oder Trauminhaltes ist.« (Ibid.) Für Otto Rank und Hans Sachs war der Mythos auf »halbem Wege zwischen Verdrängung und Wunscherfüllung« angesiedelt (Oppitz 1975: 193) Wie Rank und Sachs schreiben, rekonstruiert die Psychoanalyse »die ehemals bewußte, dann verbotene und nur in Gestalt des Mythos wieder entstellt zum Bewußtsein zugelassene Wunschdurchsetzung, deren Aufgeben den Anstoß zur Mythenbildung bot.« (nach Ibid.)<sup>422</sup> Während der Traum auf die Vergangenheit des Individuums verweist, wurzelt der Mythos in der Geschichte einer Gesellschaft; als »Wiederkehr des Verdrängten in verhüllter Form« (Ibid.: 88). Er wäre somit der ideale Gegenstand, so etwas wie das kollektive Unbewußte oder Verdrängte zu enthüllen. Freuds Umgang mit dem Mythos ist allerdings höchst fragwürdig. Er unterzieht den "Gründungsmythos" der Psychoanalyse, die Ödipusgeschichte keiner Deutung, sondern nimmt ihn wörtlich. Die Erzählung ist bei Freud kein Mythos mehr, sondern illustriert lediglich einen Komplex, eine »Struktur, die die Strukturen des Individuums und die der Gesellschaft miteinander in Beziehung setzt« (Ibid.: 93); die die Triebe "organisiert" und von ihnen organisiert wird.

»Wenn sich die Psychoanalytiker auf den Ödipuskomplex berufen, haben sie weder den Ödipus-Mythos ... noch die Tragödie von Sophokles im Sinn, ja nicht einmal den Komplex, wie sie ihn als gleichsam beobachtbares Faktum beschreiben. Vielmehr denken sie an den durch unbewußte Vorgänge umgeformten Triebkomplex, den es durch die Deutung in der Form wiederherzustellen gilt, die er besessen hätte, wenn er nicht bei seinem Auftreten im Bewußtsein durch die Abwehrmechanismen gegen die Angst zur Verdrängung, Verstellung und Umformung gezwungen worden war, so daß nur Spuren seiner Struktur zurückbleiben. Der Entschlüsselungsvorgang mußte über die Entdeckung des unbewußten Denkens verlaufen.« (Ibid.: 102)

Ein Rückbezug zu den Mythen läßt sich nur über den unterstellten Zusammenhang von Ontogenese und Phylogenese herstellen. Das gemeinsame Erbe der Menschheit strukturiert nicht nur das individuelle, sondern auch das kollektive Seelenleben, der Ödipuskomplex ist für Freud auch eine gesellschaftliche Realität. Als Bildung des kollektiven Unbewußten wäre der Mythos so etwas wie ein »Grenzgänger zwischen den beiden Codes des Individuellen und des Kollektiven.« (Ibid.: 112) Die von Freud entdeckte "Semantik" des Unbewußten könnte nach Green den Schlüssel zum Verständnis der Universalien mythischen Denkens liefern. Green hält es für wahrscheinlich, daß die »durch die unveränderlichsten Mytheme ausgedrückten allgemeinsten Inhalte« der Mythen sich »aus der Gesamtheit der unbewußten Vor-

<sup>&</sup>lt;sup>422</sup> Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, 1913.

stellungen und Affekte zusammensetzen, die mit den Trieben in Verbindung stehen, die den gemeinsamen und durch den jeweiligen Kontext der Kultur nur oberflächlich modifizierten Fundus der Menschheit bilden.« (Ibid.: 111f.) — Ich fasse Greens Argumentation kurz zusammen: Er stellt erstens fest, daß Traum und Mythos bestimmte Gemeinsamkeiten aufweisen; sie wirken einerseits wie eine normale Erzählung, sind aber gleichzeitig inkohärent und geheimnisvoll. Daraus schließt er (zweitens), daß in beiden gleichermaßen der manifeste Gehalt eine tiefer liegende, unbewußte Realität verhüllt, als (drittens) notwendige Wiederkehr des Verdrängten. »Man verbirgt das, an dessen Verborgenheit einem gelegen ist. Ist der Mythos aber einmal gedeutet, enthüllt er gar kein Geheimnis, das, wie im Falle des vom Psychoanalytiker gedeuteten Traumes, um jeden Preis hätte verborgen werden müssen.« (Green 1980: 86) Mit anderen Worten: die Mythen verhüllen offenbar weder ein ursprüngliches Drama, noch verweisen sie auf einen ewigen Konflikt (zumindest keinen im Sinne Freuds).

Green ist mit diesem Resultat vieler Mytheninterpretationen nicht einverstanden. Was aber, wenn sie zutreffen? Dann würde die Abwesenheit einer universellen affektiven Tiefenstruktur vor allem auf die konkrete gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Grundannahmen verweisen. Die Mythen ruhen keineswegs zwangsläufig auf notwendig kollektiv Verdrängtem (als gemeinsames phylogenetisches Erbe), sind nicht dessen Wiederkehr in verhüllter Form, sondern tatsächlich nur Erzählungen, spannend, lehrreich, ermahnend, lustig, bewegend, tröstlich; häufig alles zugleich und kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. »Fortan, sagte Coyote zu Mond, wirst du keine Menschen mehr töten. Der Mond wird an den Himmel versetzt und soll sein Licht verbreiten, damit man auch nachts unterwegs sein kann.« (aus einem Mythos der Nez Percé, nach Lévi-Strauss 1991: 157) Oder: »Früher konnten die Verstorbenen auferstehen. Aber heutzutage kehren die Toten nicht mehr zurück und man muß sie begraben. Wenn man stirbt, dann für immer.« (aus einem Mythos der Sinkaietk, nach Ibid.: 184) Ein anderer Mythos (der Cœur d'Alêne) erzählt,

»daß eine Frau ihre Zwillinge dabei überraschte, wie sie insgeheim diskutierten. Der eine sagte: "Lebendig sein ist besser", und der andere: "Tot sein ist besser". Als sie ihre Mutter bemerkten, schwiegen sie still, und seither sterben von Zeit zu Zeit manche Leute. Natürlich gibt es stets auch welche, die geboren werden, und andere, die zum gleichen Zeitpunkt dahinscheiden. Wenn die Frau, ohne sich bemerkbar zu machen, die Kinder ihre Diskussion hätte beenden lassen, hätte einer der Zwillinge die Oberhand über den anderen behalten, und es hätte kein Leben oder keinen Tod gegeben.« (Ibid.: 248f.)

Wollte man Freuds Kulturtheorie Glauben schenken, könnte man in dieser Erzählung eine indigene Darstellung des ewigen Kampfs von Eros und Thanatos, Leben und Tod sehen. Doch nichts legt eine solche Deutung nahe; der Tod ist immer schmerzlich, aber die Dinge sind so wie sie sind — und der Mythos enthält nicht mehr als diese Feststellung; keine Geheimnisse, keine verborgenen oder verhüllten Bedeutungen. Die Mythen begründen dergestalt ein anthropozentrisches Weltver-

ständnis, eine Weltordnung — nicht mehr und nicht weniger. Das kritische Potential der Psychoanalyse enthüllt sich erst in der Reflexion über die Zeitgebundenheit ihrer Einsichten. Es wurde von Freud zugunsten einer großartigen, die Geschichte transzendierenden Konstruktion aufgegeben. Die psychoanalytische Kulturtheorie ist somit ein Unding, ihre Generalisierungen überflüssig und kontraproduktiv — sie ist ein typisches, und (im Unterschied zu dem, was Freud glaubte) durchaus konventionelles Beispiel für unsere Auffassung von Natur, Kultur und Geschichte.

Was das Ausfüllen von Leerstellen angeht, unterscheiden sich auch einige der avancierteren und (vermeintlich) kritischen Theoretiker nur wenig von jenen mittelalterlichen Kartographen, die dort, wo das Unbekannte begann, Ungeheuer zeichneten: wir plazieren Monstrositäten an die Grenzen unseres Horizonts. Der leidlich zivilisierte Mensch wandelt in jener Tradition, in welche Freud sich einreihte, auf einer dünnen Kruste gerade eben erstarrter Lava, unter der seine viehische Natur brodelt und zum Ausbruch drängt. Das ist schwerlich eine wissenschaftlich begründete Auffassung, aber sie bestimmt offenbar unser Selbstverständnis. So fragt Marshall Sahlins, warum wir uns die Gesellschaft als einen notwendigen Zwangsapparat

 $<sup>^{423}</sup>$  Bei der Diskussion der Psychoanalyse muß man m.E. dreierlei unterscheiden: erstens eine Methode, d.h. die analytische Therapie; zweitens die Beschreibung der psychischen Persönlichkeit und Prozesse (Psychodynamik); und drittens die Trieb- und Kulturtheorie. Heilen und Forschen waren für Freud zwei Teile eines irreduziblen Ganzen (Junktim). D.h. seine Postulate entsprangen vermeintlich dem analytischen Setting. Das ist zwar nicht pauschal von der Hand zu weisen; aber Freud dürfte hier zumindest partiell einem Selbstmißverständnis unterlegen haben. Indem er nämlich die Deutungen, welche die Analyse hervorbringt, als "wahr" statt als "effizient" klassifizierte, baute er hinsichtlich der Ursachen der Störungen ein szientistisches Trugbild auf, welches dann die Trieb- und Kulturtheorie hervorbrachte. Diese Kritik bezieht sich nun ausdrücklich nicht auf Freuds Beschreibung der psychischen Persönlichkeit (erste und zweite Topik) und der Dynamik psychischer Prozesse. Es bleibt auch Freuds unbestrittener Verdienst, die Rolle unbewußter Inhalte bzw. Anteile am Seelenleben herausgestellt zu haben. Seine Trieb- und Kulturtheorie dürfte sich aber wohl kaum zwangsläufig aus der analytischen Arbeit ergeben haben. Interessanterweise wird nun gerade dieser Teil von Freuds Theoriegebäude von sich als kritisch verstehenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern als besonders produktiv begriffen, und jede diesbezügliche vehement zurückgewiesen. Es scheint so, als müßten Trieb und Begehren der menschlichen Natur zugeschrieben werden, um deren Recht behaupten zu können. Diese Autorinnen und Autoren verkennen völlig, daß Freuds weitgehende Ontologisierung des Begehrens erstens verschleiert, daß dieses Begehren (wie auch Unbewußtes insgesamt) gesellschaftlich erzeugt ist, und zweitens Freuds Behauptung des asozialen (zumindest der Kultur gegenüber ambivalenten) Charakters der Triebe jede Kritik an konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen unterminiert, da "Kultur" als per se repressiv angesehen wird. Für die Psychoanalyse gilt folglich im Prinzip das gleiche, was ich weiter oben (FN 236) in Bezug auf den Marxismus ausführte, daß es nämlich unmöglich ist, dieses Dilemma aufzulösen und den Ansatz produktiv zu wenden, ohne sich von einigen der Grundannahmen zu verabschieden.

<sup>&</sup>lt;sup>424</sup> Üblicherweise wird Kritikern der Psychoanalyse in unzulässig "psychologisierender" Manier vorgeworfen, sie wehrten deren Einsichten ab. »Ich erinnere mich« schreibt Freud im *Unbehagen in der Kultur*, »an meine eigene Abwehr, als die Idee des Destruktionstriebs zuerst in der psychoanalytischen Literatur auftauchte, und wie lange es dauerte, bis ich für sie empfänglich wurde. Daß andere dieselbe Ablehnung zeigten und noch zeigen, verwundert mich weniger. Denn die Kindlein, sie hören es nicht gerne, wenn die angeborene Neigung zum "Bösen", zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird.« (1930: 247f.) Umgekehrt könnte man demjenigen, der so argumentiert, vorwerfen, er müsse dies glauben, damit sein Handeln wirksam ist.

<sup>&</sup>lt;sup>425</sup> Dieses Bild stammt aus Pat Barkers Roman "*The Eye in the Door*" und wird dort W.H.R. Rivers, einem der "Väter" der ethnographischen Feldforschung, zugeschrieben.

vorstellen, den wir unserem Verlangen entgegenstellen müssen? Geht man davon aus, daß wir biologisch gesehen menschliche Wesen nur in potentia sind deren Neigungen kulturell geformt und festgeschrieben werden müssen, dann sollte Kultur besser als Mittel gedacht werden, welches Menschen befähigt, und nicht als Apparat, der sie unterwirft. 426 Dennoch ist das Bild von der Gesellschaft als machtvoller Kontrollinstanz ein Kernpunkt unserer indigenen Kosmologie und Anthropologie weil sie ein vermeintlich notwendiges Übel ist. Die mit offener Gewalt drohende Gesellschaft als Disziplinaranstalt wurde somit zum Komplement des Bildes vom selbstsüchtigen, "wölfischen" Menschen. (1996: 405) Diese spezielle Voreingenommenheit liegt nach Sahlins auch der Konzeption des "zivilisatorischen Prozesses" zugrunde, in welchem eine "tierische" und antisoziale menschliche Natur Schritt für Schritt unter gesellschaftliche Kontrolle gebracht, gebändigt, domestiziert wird. 427 »Den ungeschliffenen Armen, der aufkommenden Bourgeoisie oder kolonisierten Völkern aufgezwungen — all denen, die wie die mittelalterlichen Leibeigenen vor ihnen die "gefallene", "viehische" Seite der Menschheit in Relation zu den bons-gens repräsentierten — war diese "Zivilisation" eine Herrschaft über den ungezähmten Körper, Kontrolle einer elementaren Wildheit.« (Ibid.: 406)

Man sollte dieser Gründungsmythologie mißtrauen, die im wesentlichen von den Fortschrittsdoktrinen des Zeitalters der Aufklärung geprägt ist — die wiederum, wie Niall Ferguson hervorhebt, säkularisierte Adaptionen christlicher Doktrinen sind; wiewohl sie vermeintlich auf einem wissenschaftlichen Fundament ruhten. Die im 17. und 18. Jahrhundert einsetzende "Entzauberung" war somit zum Teil nur eine scheinbare, allzu oft nahmen lediglich nebulöse Konzepte wie "Natur" (Kant), "unsichtbare Hand" und "Bedürfnisse" (Smith) oder "Vernunft" (Hegel) lediglich die Rolle Gottes bzw. der göttlichen Vorsehung ein, wurden bestimmte Prinzipien zum die Geschichte transzendierenden Moment erhoben (vgl. Ferguson 1997: 26).

Ich will hier nicht die Argumentation des 5. und 6. Kapitels wiederholen. Der erneute Rückgriff auf das in den westlichen Industriegesellschaften vorherrschende Bild von Mensch und Gesellschaft diente lediglich dazu, nochmals auf zwei zentrale Sachverhalte hinzuweisen: Erstens ist die Behandlung der Glaubensvorstellungen und Praktiken fremder Kulturen "infiziert" von einer Anthropologie der Defizienz, des Mangels. Diese Sichtweise ist aber unangemessen, da die jeweiligen magischen oder religiösen Vorstellungen und rituellen Praktiken im Zweifelsfall nicht mit wissenschaftlich-technischen verglichen werden können, weil die Handelnden andere Ziele verfolgen — was aber nicht heißen soll, daß "Magie" oder "Religion" einen einheitlichen Korpus bildeten, ich hatte bereits darauf verwiesen, daß deren gemeinsamer Nenner im Minimum nur darin besteht, daß sie uns fremd sind. Zweitens hat unsere

 $<sup>^{\</sup>rm 426}$  Obwohl sie im Zweifel auch das letztere sein kann, und allzuoft auch ist.

<sup>&</sup>lt;sup>427</sup> Und obwohl für Sahlins die Annahme "ethnographisch absurd" ist, haben okzidentale Philosophen allzu oft den Ursprung der Gesellschaft mit dem Ursprung des Staates identifiziert — ausgehend von der Vorstellung der Gesellschaft als Kontrollinstanz (Ibid.).

ebenso deterministische wie universalistisch— evolutionistische Ideologie genau das preisgegeben, was Horton als zentrales Merkmal der "wissenschaftlichen" Weltauffassung ansah: das Bewußtsein um mögliche Alternativen. 428 Genau wie jeder "durchschnittliche Wilde" können sich die meisten Menschen in den westlichen Gesellschaften gar kein anderes Leben vorstellen als dasjenige, welches sie leben. In "primitiven" Kulturen bestimmen und beschränken magische und religiöse Vorstellungen das Denken und Wollen, in den westlichen Industriegesellschaften sind es die Regeln unseres Wirtschaftens, die, zum Fetisch erhoben, die Grenzen unseres Vorstellungsvermögens markieren und die Menschen in selbstverschuldeter Unmündigkeit verharren lassen — weil sie glauben, die Dinge müßten so eingerichtet sein, wie sie sind.

## SUBLIME TORHEIT DER HOFFNUNG?

Inwieweit sind nun magische Anschauungen rationalisierungsfähig? Dies ist, wie die vorstehenden Ausführungen deutlich gemacht haben sollten, keine einfache, sondern eine sehr schwierige, in erster Linie ethische Frage. Es ging mir ohnehin weniger darum, diese Frage zu beantworten (die sich erstens im Zweifelsfall für die Betroffenen gar nicht stellt und auf die es zweitens keine einheitliche Antwort gibt), sondern die gesellschaftliche Bedingtheit und Partikularität von Weltauffassungen herauszustellen

Sicherlich würden nur wenige Angehörige unserer Kultur ernsthaft behaupten wollen, Regenmagie erzeuge tatsächlich Regen — jedenfalls nicht, solange der Magier nicht über empirisch überprüfbare Verfahrensweisen verfügt, die ihn befähigen, Rauch zu erzeugen, der tatsächlich die Luftfeuchtigkeit kondensieren läßt. Ebensowenig dürfte Gartenmagie das Pflanzenwachstum beschleunigen — es sei denn, Yamswurzeln reagieren auf geheimnisvolle Weise auf menschliche Gedanken. Trotz allem bis hierhin Gesagten kann man nicht ignorieren, daß die "Primitiven", was den Grad ihrer Naturbeherrschung und ihren materiellen Besitz betrifft, uns ganz offensichtlich weit unterlegen sind. Aber "unterlegen" ist im Grunde der falsche Begriff, denn es ist eine Frage des Maßstabs, des Wollens. Jene zentrale evolutionistische

<sup>&</sup>lt;sup>428</sup> Niall Ferguson zeichnet in einem außerordentlich klugen und lesenswerten Text die Spielarten des Determinismus nach, die letztlich alle auf die elementare Denkfigur von Geschichte als Summe kausaler Zwangsläufigkeit zurückgeführt werden können. Ferguson plädiert für eine neue Art von "Chaostory", die Nutzbarmachung einiger zentraler Einsichten der Chaostheorie für die Geschichtswissenschaft. »Wie er heutzutage von Mathematikern, Meterologen und anderen gebraucht wird, meint der Begriff "Chaos" nicht Anarchie. Er bedeutet nicht, daß keine Naturgesetze existieren.« Er verweist lediglich darauf, daß diese Gesetzmäßigkeiten innerhalb derart komplexer Arrangements wirken, daß es uns praktisch unmöglich ist, genaue Vorhersagen zu machen, »so daß das, was um uns herum geschieht, willkürlich und chaotisch zu sein scheint.« (Ibid.: 77) Genau dieses Modell will Ferguson für die Geschichtswissenschaft nutzbar machen. »Die philosophische Bedeutung der Chaostheorie besteht darin, daß sie die Vorstellungen von (kausaler) Verursachung und (zufälliger) Kontingenz versöhnt.« (Ibid.: 79) Wenn also die Geschichte als Abfolge scheinbar kausal verbundener aufeinander folgender Ereignisse (Bewegungen) beschrieben werden kann, die zu einem bestimmten Ergebnis führen, so war doch diese Bewegung eine keinesfalls zwangsläufige.

Annahme, die immer wieder ins Feld geführt wird und wonach die Grunderfahrung archaischer Gesellschaften diejenige des »schutzlosen Ausgeliefertseins an die Kontingenzen einer nicht beherrschten Umwelt« (Habermas 1987, I: 77) ist, trifft schwerlich zu.

Wie die Arbeiten von Karl Polanyi, Marshall Sahlins und vielen anderen belegen, ist Kultur nicht aus dem Mangel geboren, und die "primitiven" Gesellschaften sind keineswegs zwangsläufig von der materiellen Not geprägt, sondern können sich durchaus als Kulturen der Fülle begreifen — weshalb die Segnungen der Zivilisation diesen Menschen häufig nicht unbedingt erstrebenswert erscheinen. Wie man einen vermeintlich psychisch Kranken nur dann therapieren kann, wenn er leidet, kann man eine Gesellschaft also nur dann "rationalisieren", wenn sie einen Mangel empfindet. Magie ist somit wahrscheinlich weniger ein aus Angst und Mangel geborener Aberglaube als ein Luxus, den bestimmte Kulturen sich leisten. Wenn in einer Gesellschaft die getöteten Tiere im Rahmen einer aufwendigen Zeremonie der Natur "zurückgegeben" werden, damit sie auferstehen können, ist dies keineswegs notwendig Manifestation einer Konfusion von "Natur" und "Kultur" (oder "Wissenschaft" und "Moral"), sondern möglicherweise Ausdruck von Respekt und Aufmerksamkeit. 429 — Aber derart pauschale Zuschreibungen sind letztlich wenig produktiv und müßten im Einzelfall überprüft werden. Es ging mir lediglich darum, eine mögliche Gegenposition gegen die gängigen Auffassungen zu formulieren, und nicht darum, das "magische Universum" zu idealisieren. 430

Nichtsdestotrotz übt dieses Universum auf den westlichen Menschen einigen Reiz aus. Mit der spezifischen (kognitiven) Differenzierung, die für die sog. "Moderne" kennzeichnend ist, geht eine Partikularisierung einher, ein Verlust umfassender und verbindlicher Sinn— und Bedeutungszusammenhänge in unserer Gesellschaft, ein Auseinanderfallen der "entzauberten" Welt. Und so suchen wir uns nicht allein in der anderen Lebensform zu spiegeln, Ethnologie kann auch die (sehnsüchtige) Suche nach der verlorenen Zeit (oder der verlorenen Unschuld) sein. Ich zitiere erneut Robin Horton:

»Als Wissenschaftler ist es für mich vielleicht unvermeidbar, an bestimmten Punkten den Eindruck zu erwecken, daß das traditionale afrikanische Denken verglichen mit dem wissenschaftlichen Denken eine armselige, gehemmte Sache ist. Aber als Mensch lebe ich aus freier Entscheidung hier in einem immer noch sehr traditionalen Afrika — lieber als in der wissenschaftlich orientierten Subkultur, in der ich aufwuchs. Warum? Nun, es mögen viele merkwürdige, dunkle, uneingestandene Gründe sein. Aber ein Grund ist sicherlich die Entdeckung von Dingen, die zu Hause verloren sind. Eine intensive poetische Qualität des alltägli-

<sup>&</sup>lt;sup>429</sup> Mag sein, daß uns der Fremde, *seine* Vorstellungen, die Institutionen *seiner* Gesellschaft, die Beweggründe *seines* Handelns letztlich fremd bleiben; aber vielleicht erfahren wir, indem wir über sie nachdenken, mehr über unsere eigenen.

<sup>&</sup>lt;sup>430</sup> Ich wollte mit diesem Sätzen lediglich darauf hinweisen, daß die "primitive Kultur" ein Existenzrecht, ein Recht auf ihre eigene Lebensweise und Weltsicht hat. Selbstverständlich ist nicht zu leugnen, daß andererseits viele Angehörige indigener Gesellschaften ihre Kultur angesichts der "Segnungen" der westlichen Zivilisation nur allzu bereitwillig preisgeben. Die Gründe hierfür sind aber im Einzelfall genau zu hinterfragen.

chen Lebens und Denkens, ein lebhaftes Auskosten des vorüberziehenden Augenblicks.« (1967: 170)

Dieser Sinn für die Poesie des Augenblicks (oder welche Bezeichnung man auch immer wählen will) kommt den Menschen in den "entwickelten" Industriegesellschaften ganz offensichtlich in ihrer rastlosen Jagd nach Nutzenmaximierung allzu oft abhanden. Magie ist wahrscheinlich tatsächlich Ausdruck der Hoffnung (weder sublim noch töricht), daß ein Vorhaben gelingen und ein gutes Ende nehmen mag, eine poetische Qualität der Arbeit, ein Element, das der Wirklichkeit Einheit verleiht und Bedeutung. Und vielleicht ist, wie Peter Winch schreibt, »unsere Blindheit gegenüber dem Sinn primitiver Lebensformen … eine Folge der Sinnlosigkeit eines großen Teils unseres eigenen Lebens.« (1964: 111f.)

Ich will das nicht entscheiden, denn die vorstehenden Auslassungen betreffen vor allem ethische Fragen, die ich hier nicht beantworten kann. Dennoch sollte man sie stellen; man muß dabei nicht zwangsläufig die Errungenschaften der modernen Technik und Wissenschaft zurückweisen, aber man sollte der Tatsache einsichtig werden, daß sie unsere Errungenschaften sind, gesellschaftlich rückgebunden und kulturell (d.h. symbolisch) überdeterminiert. Es besteht also kein Anlaß, die Existenz z.B. des Planeten Mars anzuzweifeln; unsere Motive zu seiner Erforschung sind hingegen kritisch zu hinterfragen — aber nicht unbedingt pauschal abzulehnen. Wenn wir unsere Institutionen "entmystifizieren" müssen wir uns keineswegs von denjenigen ihrer Errungenschaften verabschieden, die uns am teuersten sind. Wir sollten uns allerdings über die Determinanten und Konsequenzen unserer gesellschaftlichen Praxis, unseres Handelns und Fühlens im klaren sein. Darüber kann die Soziologie bzw. Sozialanthropologie aufklären. Eines aber vermag die Wissenschaft auf keinen Fall: uns in den Besitz jenes einen magischen Wortes setzen, welches, wenn wir es nur am richtigen Ort und zur rechten Zeit aussprechen, uns jenes Leben der Fülle beschert, das einzig lohnt, gelebt zu werden.

## **SCHLUSS**

»Der Mensch findet, ohne daß er sie anderweitig zu rechtfertigen braucht, sinnliche Befriedigungen am und zum Leben, so als ob dieses Leben einen Sinn hätte, obwohl die intellektuelle Aufrichtigkeit bestätigt, daß es keinen gibt.« (Claude Lévi-Strauss)

Das evolutionäre Schema, welches der landläufigen Fortschrittsideologie zugrunde liegt bzw. in ihr enthalten ist, sieht in etwa folgendermaßen aus: Kultur bzw. Gesellschaft beginnt mit einer notwendigen und restriktiven Regelung der menschlichen Beziehungen. Inzesttabu, Gewaltverzicht, wechselseitige Obligationen der einzelnen Personen und Gruppen garantieren eine friedliche Koexistenz. Ist diese gesichert kann der Mensch seinen langen Marsch beginnen, der ihn aus den dämmrigen Niederungen des mythischen Denkens bzw. Aberglaubens (Magie, Ritual, Tabu) in das klare Licht der (instrumentellen) Vernunft führt. In dem Maße, wie die arbeitsteilige Differenzierung voranschreitet, Austauschbeziehungen und Märkte sich entwickeln und schließlich das Geld als universelles Wertäquivalent zur Verfügung steht, treten eigennützige Bestrebungen, die zuvor sozial desintegrativ wirkten, in den Dienst der sozialen Integration. Endpunkt dieser Entwicklung wäre eine friedfertige und harmonisierte Tauschgesellschaft, in der das wechselseitige (ökonomische) Interesse der Menschen aneinander (bzw. an dem, was sie zu Markte zu tragen haben) den Kitt bildet, welcher die Gesellschaft in ihrem innersten zusammenhält. Aber erstens sind wir von der friedfertigen Tauschgesellschaft weit entfernt, und zweitens fand diese Entwicklung wohl kaum derart zwangsläufig statt, wie obenstehende Sätze nahelegen. Man muß vielmehr davon ausgehen, daß die Entwicklung hin zur bürgerlichkapitalistischen Warengesellschaft die historische Spezifität eines begrenzten Kulturraums darstellt.

Die Unterschiede zwischen den Kulturen können zwar typologisch erfaßt, aber nicht im Rahmen eines universalistischen Ansatzes, der einheitliche, überzeitlich gültige Dispositionen und Handlungsorientierungen der Menschen unterstellt, erklärt werden. Diesen Sachverhalt sollten die vorstehenden Ausführungen hinreichend deutlich gemacht haben. Hationalität "ist ein relationaler Begriff. Er bezieht sich auf die Effizienz von Handlungen, Vorstellungen und Organisationsformen bezüglich eines jeweiligen Zwecks. Eine Handlung oder Vorstellung wäre somit als rational zu bezeichnen, wenn sie den jeweils verfolgten Zielen (die keine instrumentellen sein müssen!) angemessen ist. Der Terminus verweist zudem auf die Reflexion dieses Sachverhalts, d.h. einen gesellschaftlichen Diskurs über Ziele und Mittel. Von Irrationalität resp. Rationalitätsdefiziten wäre nur dann zu sprechen, wenn be-

<sup>431</sup> Wenn ich davon sprach, daß zwischen den unterschiedlichen Kulturen ein Verhältnis der Inkommensurabilität besteht, wollte ich damit nicht behaupten, daß eine unüberbrückbare Kluft die Menschen voneinander trennt. Wesentliches Kennzeichen der menschlichen Natur ist die Unbestimmtheit und Flexibilität, deshalb auch können Individuen, und damit Gesellschaften (auch wenn sie über ein gewisses Beharrungsvermögen verfügen), Werthaltungen und Handlungsorientierungen von anderen (als überlegen empfundenen) Kulturen übernehmen. Da dies eine sehr komplexe Thematik ist, will ich auf diesen Punkt nicht weiter eingehen sondern es lediglich bei dieser klärenden Bemerkung belassen.

stimmte Handlungen oder Vorstellungen systematisch den Zielen der Handelnden zuwiderlaufen. Um den Grad der Rationalität von Handlungsmustern und Vorstellungskomplexen beurteilen zu können, müssen die expliziten und impliziten Ziele der Akteure bekannt sein. Die Gesellschaften unterscheiden sich vor allem hinsichtlich der Ziele, welche die Akteure verfolgen. Ethiken, Wertsysteme und Handlungsorientierungen sind das Resultat historischer Kontingenzen und nicht das Resultat zwangsläufiger, von einer Art "Naturgesetz" vorangetriebenen Entwicklung. Dieser Sachverhalt wird nicht nur allzuoft übersehen, es wird vielmehr auch heute noch (die Soziobiologie ist der beste Beleg hierfür) der Versuch unternommen, die Verfaßtheit unserer Ökonomie und Gesellschaft als "natürliches" Ergebnis "natürlicher" Bedingungen zu deklarieren. <sup>432</sup>

Die Kritik an derartigen "naturalistischen" Ansätzen, die das Hauptziel der vorliegenden Arbeit war, ist wahrscheinlich so alt wie diese Ansätze selbst, dennoch erscheint sie mir alles andere als obsolet zu sein. Warum halten sich derartige Denkfiguren so hartnäckig? Zum einen sicherlich deshalb, weil sie die gesellschaftliche Wirklichkeit so darstellen, wie sie von wahrscheinlich den meisten Menschen in den "entwickelten" Gesellschaften erfahren wird. Aber ein solcher Satz sagt wenig aus. Wichtiger erscheint mir, daß der Evolutionismus (in welcher Spielart auch immer) diese Gesellschaftsform legitimiert und eine beruhigende (Selbst—) Gewißheit spen-

 $<sup>^{432}</sup>$  Es ist durchaus möglich, daß man Geschichte tatsächlich innerhalb eines "evolutionären" Schemas erklären kann, aber nur in einer sehr spezifischen Lesart von "Evolution" und auch nur auf derart unspezifische Weise, daß die Beschreibung des Prozesses aus soziologischer Perspektive weitgehend irrelevant ist. Für die frühen Evolutionisten (z.B. Lamarck) war "Evolution" die quasi-gesetzmäßige Entwicklung von einfachen zu komplexen Formen (die Existenz der Dinosaurier diente lange Zeit als Argument der Gegner derartiger Vorstellungen, da diese ausgestorbenen Lebewesen offensichtlich hochentwickelte Organismen waren). Diese Vorstellung wurde dann zusammen mit Malthus'schem Gedankengut von Herbert Spencer aufgegriffen und auf Geschichte und Gesellschaft bezogen. Malthus ist hier deshalb von Bedeutung, weil damit der Wettstreit um knappe Ressourcen ins Spiel kommt. Bei Darwin, der sich auf Spencer bezieht, ist der evolutionäre Prozeß dann gar nicht mehr durch ein stetiges Voranschreiten auf Grundlage irgendwelcher Gesetzmäßigkeiten gekennzeichnet, sondern durch die Anpassung an veränderte Umweltbedingungen. Das "survival of the fittest" markiert nicht nur einen ewigen Kampf um knappe Ressourcen, bei dem jeweils die stärksten bzw. am besten angepaßten Individuen bzw. Arten dominieren, sondern ist auch eine notwendige Funktion eines auch aufgrund sich verändernder Umweltbedingungen ebenso notwendigen Anpassungsprozesses. Dieses Modell kann man natürlich auf die historische Entwicklung übertragen (was Durkheim z.B. in der "Arbeitsteilung" tut). Bevölkerungswachstum und wechselnde Umweltbedingungen führen Anpassungsleistungen der Populationen (dies ist z.B. für den Übergang von der Alt- zur Jungsteinzeit gut dokumentiert). Da der Mensch erfinderisch ist, und eine ganze Reihe von Lösungen hervorbringt, kann man angesichts der Tatsache, daß Kulturkontakt die Norm ist und nicht Isolation, auch durchaus erwarten, daß dieser Prozeß historisch über die beständige Diffusion von Kulturelementen zu kumulativem "Fortschritt" führt, d.h. neuen Produktionsweisen und damit einhergehenden veränderten Anforderungen an die gesellschaftliche Organisation der Produktion. Damit hätte man sicherlich eine Triebkraft der Geschichte identifiziert, ohne auf Angst, Mangel oder Gier als fortdauernde wirkende Ursachen zurückgreifen zu müssen. Nur: was ist mit einen solchen allgemeinen Erklärung gewonnen, was kann sie uns hinsichtlich einer konkreten historischen Situation sagen? So gut wie nichts. Vor allem ist auf diese Weise die Dynamik des Kapitalismus nicht zu erklären. Diese hat inhärente Ursachen, die nicht unter Bezug auf das universelle Allgemeine identifiziert werden können — wiewohl sie selbstverständlich eines "natürlichen" Substrats, einer Bedingung der Möglichkeit bedürfen, aber dieses ermöglicht die Entwicklung tatsächlich nur und determiniert sie nicht.

254 Schluss

det. Regeln, denen Menschen folgen, bedürfen stets einer Begründung, und offenbar müssen auch wir unsere Institutionen und unser Verhalten in einem "interpretativen" Diskurs, der gleichzeitig ein normativer ist, fundieren. Wiewohl der Rekurs auf die menschliche Natur ein Spezifikum unserer Gesellschaft sein dürfte, unterscheidet uns die Vorgehensweise prinzipiell nicht vom "durchschnittlichen Wilden". 433 Die Begründung von Regeln erfolgt in allen Kulturen über die sog. "Naturalisierung" mittels mehr oder weniger komplexer, in der Kosmologie verankerter fiktiver Kausalbeziehungen. Das heißt, daß »Institutionen in der Lage sind, ihren Legitimitätsanspruch nötigenfalls durch ihre Übereinstimmung mit der Natur der Welt zu begründen.« (Douglas 1986: 81). Durch ihre Naturalisierung werden sie Bestandteil der natürlichen Weltordnung und stehen dann als Argumentationsgrundlage zur Verfügung.« (Ibid.: 91) Angehörige vermeintlich "zivilisierter" und "fortgeschrittener" Gesellschaften, die meinen, wenn schon nicht in der besten aller möglichen Welten, so doch im Reich des Notwendigen und Zwangsläufigen zu leben, sehen diese Zusammenhänge nicht oder können bzw. wollen sie nicht sehen. Es bereitet offenbar Schwierigkeiten, den kontingenten, historischen Charakter des Gewordenen, dessen, was wir für notwendig und geboten halten, anzuerkennen. Jene »Konfusion von Natur und Kultur« und mangelnde »Differenzierung zwischen den fundamentalen Einstellungen zur objektiven, zur sozialen und zur subjektiven Welt«, die nach Jürgen Habermas (1981: 85) zentrales Merkmal des in "primitiven" Gesellschaften vorherrschenden mythischen Weltverständnisses sein soll, ist in einer sehr spezifischen Form also auch in unserem Denken anzutreffen.

Zum dem gerade genannten inhaltlichen gesellt sich noch ein formales Kriterium. Dieses betrifft die Art und Weise, wie die doppelte Dichotomie Interesse-Norm und Individuum-Gesellschaft üblicherweise konzipiert ist. Während der Bereich des Normativen bzw. der "Struktur" der Gesellschaft zugeschlagen wird, wird die Sphäre des Intentionalen bzw. der Interessen dem Individuum zugeordnet. Dies gilt selbst dann, wenn die Institutionen lediglich als Reflex auf die menschliche Natur und die vermeintliche "Lebensnot" begriffen werden. Es ist tatsächlich erstaunlich, daß der wissenschaftliche Diskurs einhundert Jahre nach Durkheim immer noch zumindest unterschwellig von dieser starren Entgegensetzung durchdrungen ist (auch wenn vielen Autorinnen und Autoren dies vielleicht gar nicht bewußt sein mag). Diese Dichotomisierung gilt es zu überwinden. Anstatt Institutionen als Ergebnis eines von unwandelbaren Bedürfnissen geleiteten individuellen Handelns zu begreifen (oder als Reflex darauf), muß man im Gegenteil davon ausgehen, daß Institutionen (faßt man den Begriff in Durkheims Sinn weit genug) Interessen institutionalisieren, d.h. aus einem großen humanspezifischen Potential einzelne Züge herausheben und verfestigen. Intentionen sind wie Institutionen soziale Tatsachen, sie schließen den Handelnden ebenso ein wie die Bedingungen und Möglichkeiten seines Handelns.

<sup>&</sup>lt;sup>433</sup> »Immer dann, wenn wir das Konventionelle als etwas Nützliches deuten, wird es für uns im doppelten Sinne "natürlich" — einmal als der Natur inhärent und zum anderen als kulturell normal.« (Sahlins 1976: 109)

Die Interessen, welche Menschen verfolgen, können (wie auch Vorstellungen von Handlungsalternativen und deren Folgen) ihren Ort nur innerhalb der Gesellschaft haben. Die vermeintliche menschliche (erste) "Natur", auf welche die universalistischen Ansätze rekurrieren, ist mithin einerseits gesellschaftlich erzeugt, andererseits aber eine Faktizität, der Rechnung zu tragen ist. Oder, um es anders zu formulieren: die jeweilige Gesellschaft (d.h. das konkrete Ganze, der Funktionszusammenhang aus Praxis, Praktiken, kollektiven Vorstellungen) ist die materiale Basis, von der jede soziologische Erklärung ausgehen muß. Kultur gründet also weder in der "Lebensnot" noch in Angst, Aggression oder Regression bzw. dem Reflex hierauf; die strukturelle Bedürftigkeit der Menschen in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ist nicht naturgegeben, sondern gesellschaftlich erzeugt. 434

Tauschakte und magische Rituale sind "totale" Phänomene, Aktualisierungen klassifikatorischer Ordnungen, d.h. kollektiver Vorstellungen, die niemals nur die kognitive, sondern immer auch die affektive Ebene betreffen. Zwischen einerseits den elementarsten Grundbedürfnissen (Nahrung, Behausung, soziale Anerkennung), die tatsächlich universeller, d.h. humanspezifischer Natur sein dürften, und andererseits denjenigen Affekten, die sich nur unter Rückgriff auf die individuelle Lebensgeschichte erklären lassen und kein Strukturmerkmal einer Gesellschaft sind, ist jenes weite Feld der Bedeutung, des Sollens und Wollens, der Normativität und des menschlichen Strebens angesiedelt das ich in dieser Arbeit beleuchtet habe. Mit der Weiterentwicklung der Ansätze von Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, Polanyi und Sahlins (um nur die wichtigsten Autoren nochmals zu nennen) habe ich zumindest die Umrisse und Grundlagen eines Instrumentariums skizziert, welches ich in der Einleitung, wenngleich vielleicht wenig elegant aber dennoch zutreffend, als Soziologie des institutionalisierten Interesses bezeichnete, und das geeignet sein sollte, den Blick auf kulturelle Unterschiede und historischen Wandel zu schärfen.

Die vergleichende Untersuchung des Komplexes "Wirtschaft und Gesellschaft" — ob sie nun diesem Paradigma folgt oder nicht — wird sich zukünftig allerdings zwangsläufig wesentlich stärker auf die Evidenzen der Wirtschaftsgeschichtsschreibung stützen müssen als auf diejenigen der Ethnographie; die Gaben tauschenden, auf die Kraft der Magie vertrauenden Kulturen sind heute weitgehend vom Antlitz dieses Planeten verschwunden. Was bleibt, sind Erinnerungen an eine überaus reichhaltige Vielfalt von Kulturen und menschlicher Ausdrucksformen, die angesichts der scheinbar unentrinnbaren Dynamik der weltumspannenden Marktökonomie das Feld des uns Möglichen aufzeigen. <sup>435</sup> Hervorragendste Aufgabe der

<sup>&</sup>lt;sup>434</sup> Selbstverständlich kann es auch in fremden Kulturen Knappheitsprobleme geben, dieser sind aber das Spezifikum der jeweiligen Gesellschaft und nicht mit der gesellschaftlich erzeugten Bedürftigkeit in unserer Kultur der Fülle vergleichbar.

<sup>&</sup>lt;sup>435</sup> Was nicht heißen soll, daß es einen Ort gibt, an den wir zurückkehren könnten — ebensowenig, wie sie Naturgesetzen folgt, ist die Geschichte umkehrbar; wir werden niemals wieder als Jäger und Sammler verzauberte Landschaften durchstreifen. Es kann dennoch nicht verwundern, daß "die" Stammes– oder "primitive" Gesellschaft (in dieser Stilisierung bereits Produkt unserer Projektion)

256 Schluss

Wissenschaft sollte in diesem Zusammenhang sein, uns zu befähigen, die Beschränktheiten unserer jeweiligen Perspektive und die Bedingtheiten unseres Denkens, Fühlens und Wollens zu erkennen.

Ich will schließlich nochmals auf Marcel Mauss zurückkommen, welcher der Ausgangspunkt dieser Arbeit war. Wie bereits erwähnt, beendete Mauss den Essai sur le don mit "moralischen" Schlußfolgerungen »bezüglich einiger der Probleme ..., vor die uns die Krise unseres Rechts und unserer Wirtschaft stellt.« (1925: 19) Diese Probleme wurden seit der Entstehung des Essai schwerlich gelöst. Mauss sah offenbar einen Weg zu deren Lösung in der Ethik des Gabentauschs. Unterschiedlichste Formen der ("freundschaftlichen") Kooperation auf Basis nicht allein der Reziprozitätsnorm sondern der dauerhaften sozialen Beziehung (wie etwa beim "primitiven Handel") sind auch in modernen Industriegesellschaften möglich. Persönliche Bindungen müssen nicht sentimental überladen, affektiv überdeterminiert sein, Freundschaft und Geschäft schließen einander nicht notwendig aus. 436 Wir müssen nicht zwischen dem kalten Nutzenkalkül des Marktes und der Tyrannei der Intimität (oder dem Terror der Gemeinschaftsideologie) wählen. Ökonomisches Handeln ist also auch jenseits des Kapitalismus möglich, der sich nicht auf das Wesen des Menschen berufen kann, um sich zu legitimieren.

Die Warenökonomie ist, wenn es denn dieser Hervorhebung noch bedarf, auch eine psychische Ökonomie. Was Goethe über Karl-Philip Moritz sagte — »ein seltsames Gefäß, immer leer und inhaltsbedürftig nach Gegenständen lechzend, die er sich aneignen könnte« — ist durchaus eine treffende Beschreibung des Konsumenten in der entwickelten Warengesellschaft. Der Zusammenhang zwischen expansiver Güterproduktion und ebenso expansiver Bedürfnisproduktion markiert eine Dynamik, die in keiner anderen Gesellschaft existiert. Aber, um es zu wiederholen, diese Dynamik folgt lediglich einem gesellschaftlich bedingten partikularen Imperativ und keinem Naturgesetz. Gegenstand der Soziologie ist dieser Imperativ und die mit ihm korrespondierenden Intentionen, nicht die objektive Natur — und diese Intentionen sind nicht naturgegeben, sondern vielmehr gesellschaftlich institutionalisiert, sie sind historisch gewordene (und weitgehend kontingente) soziale Tatsachen und kollektive Vorstellungen.

## LITERATUR

nicht erst im 20. Jahrhundert zu einem Phantasma der offenbar an sich selbst krankenden westlichen Zivilisation wurde: dort, wo jeder Mensch, jede Sache und jeder Affekt seinen unverrückbaren Ort hat, ist der Zweifel besiegt — mehr noch, er ist nicht denkbar. Die Sehnsucht zielt letztlich auf eine festgefügte Ordnung, eine ein für allemal feststehende Gewißheit, einen sicheren sozialen Ort der Identität.

<sup>&</sup>lt;sup>436</sup> Wie Hans Leo Krämer bemerkt, könnte der Gabentausch als neues (anti-utilitaristisches) soziologisches Paradigma eine Alternative zum Kommunitarismus werden (1999: 262).

Abu-Lughod, J. L. (1989): Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350. New York (Oxford University Press).

- Ackerman, R. (1987): J. G. Frazer. His life and work. Cambridge (Cambridge University Press).
- Altman, J. / Peterson, N. (1988) Rights to game and rights to cash among contemporary Australian hunter-gatherers. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.2.
- Appadurai, A. [Ed.] (1986a): The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge, New York, Melbourne (Cambridge University Press).
- (1986b): Commodities and the politics of value. In ders. 1986a.
- Assad, T. (1986): Übersetzen zwischen Kulturen. Ein Konzept der britischen Sozial-anthropologie. In Berg, E. / Fuchs, M. [Hg.] (1993): Kultur, soziale Praxis, Text. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Bariç, L. (1962): Some Aspects of Credit, Saving and Investment in a 'Non-Monetary' Economy (Rossel Island). In Firth/Yamey 1964.
- Barnes, B. (1973): Glaubenssysteme im Vergleich: Falsche Anschauungen oder Anomalien? In Kippenberg/Luchesi (1978).
- Barker, P. (1995): The Ghost Road. Harmondsworth (Penguin) 1996.
- Barthes, R. (1957): Mythen des Alltags. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1964.
- Barnard, A. / Woodburn, J. (1988): Introduction. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.2.
- Beattie, J.H.M. (1970): Über das Verstehen von Ritualen. In Kippenberg/Luchesi (1978).
- Benhabib, S. (1986): Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der kritischen Therie. Frankfurt/Main (Fischer) 1992.
- Berg, E. und Fuchs, M. [Hg.] (1993): Kultur, soziale Praxis, Text. Zur Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/Main (Suhrkamp)
- Berking, H. (1996): Schenken. Zur Anthropologie des Gebens. Frankfurt/Main (Campus).
- Bitterli, U. (1991): Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistesund Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München (Beck).
- Bourdieu, P. (1972): Entwurf einer Theorie der Praxis, auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1976.
- (1979): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/ Main (Suhrkamp) 1982.
- Bowker, J. [Ed.] (1997): The Oxford Dictionary of World Religions. Oxford / New York (Oxford University Press).
- Bowra, Cecil (1962): Griechenland. München (dtv) 1978.
- Braudel, F. (1985): Die Dynamik des Kapitalismus. Stuttgart (Klett-Cotta) 1997.
- Brückner, P. (1982) Psychologie und Geschichte. Berlin (Wagenbach).
- Burch, E.S. jr. (1988): Modes of exchange in north-west Alaska. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.2.
- Campbell, S. F. (1983a): Kula in Vakuta: the mechanics of keda. In Leach & Leach 1983.
- (1983b): Attaining rank: a classification of kula shell valuables. In Leach & Leach 1983.
- Cashdan, E. (1989): Hunters and Gatherers: Economic Behavior in Bands. In Plattner, S. [Ed.]: Economic Anthropology. Stanford, Cal. (Stanford Univ. Press).
- Chagnon, N. (1992): Yanomamö. Leben und Sterben der Indianer am Orinoko. Berlin

- (Byblos) 1994.
- Cheal, D. (1988): The Gift Economy. London and New York (Routledge).
- Childe, V. Gordon (1951): Soziale Evolution. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1970.
- Clastres, P. (1972): Chronik der Guayaki. München (Trickster) 1984.
- (1974): Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1976.
- Clifford, J. (1986): Über ethnographische Allegorie. In Berg/Fuchs 1993.
- Corbin, A. (1988): Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste 1750-1840. Berlin (Wagenbach) 1990.
- Dalton, G. (1962): Traditional Production in Primitive African Economies. In Dalton 1967.
- [Ed.] (1967): Tribal and peasant economies. Austin (University of Texas Press)
- Davies, V. und Friedman, R. (1998): Egypt. London (British Museum Press).
- Desmond, A. / Moore, J. (1991): Darwin. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1994.
- Dodds, E. R. (1951): The Greeks and the Irrational. Berkeley and Los Angeles (University of California Press).
- Douglas, M. (1966): Reinheit und Gefährdung. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1988.
- (1973): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt/Main (Fischer) 1986.
- (1986): Wie Institutionen denken, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1991.
- Drucker, P. (1965): The Potlatch. In Dalton 1967.
- Duby, G. (1969): Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- (1984): Guillaume le Maréchal oder der beste aller Ritter. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1986.
- Dumont, L. (1966): Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens. Wien (EVA) 1976.
- Durkheim, É. (1901²): Regeln der soziologischen Methode. Neuwied und Berlin (Luchterhand) 1970.
- (1902²). Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1988.
- (1906): Bestimmung der moralischen Tatsache und Entgegnungen auf Einwände. In ders.: Soziologie und Philosophie. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1967.
- (1912): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1978.
- (1913/14): Pragmatismus und Soziologie. In ders.: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- Durkheim, É. und Mauss, M. (1903): Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In Durkheim, É.: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Hg. von Hans Joas. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- Ebel, I. (1992): Emotionen als bewußtseinsphilosophisches und subjektivitätstheoretisches Problem. Eine kritische Übersicht. Magisterarbeit am philosophischen Seminar der Universität Hannover (unveröffentlicht).
- Eco, U. (1968): Einführung in die Semiotik. München (Wilhelm Fink) 1975.
- Edwards, I.E.S. (1961<sup>2</sup>): The Pyramids of Egypt. Harmondsworth (Penguin).

- bridge (Cambridge Univ. Press). Die zitierten Passagen dt. in Elster 1987. Seitenangaben beziehen sich hierauf.
- [Hg.] (1986): Rational Choice. New York, N.Y. (New York Univ. Press).
- (1987): Subversion der Rationalität. Frankfurt/Main (Campus).
- Elwert, G. (1991): Gabe, Reziprozität und Warentausch. Überlegungen zu einigen Ausdrücken und Begriffen. In Berg/Lauth/Wimmer [Hg.] (1991): Ethnologie im Widerstreit. München (Trickster).
- Endicott, K. (1988): Property, power and conflict among the Batek of Malaysia. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.2.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937): Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Von Eva Gillies gekürzte und eingeleitete Ausgabe. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1978.
- (1950): Sozialanthropologie gestern und heute. Marret-Gedächtnis-Vorlesung. In ders. 1965.
- (1956): Nuer Religion. New York und Oxford (Oxford University Press) 1969.
- (1965): Theorien über primitive Religionen. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.
- Fagan, B. M. (1991): Das frühe Nordamerika. Archäologie eines Kontinents. München (Beck) 1993.
- Fages, J. B. (1968): Den Strukturalismus verstehen. Einführung in das strukturale Denken. Gießen (Achenbach) 1974.
- Ferguson, I. [Ed.] (1997): Virtual History. Alternatives and Counterfactuals. London (Macmillan-Papermac).
- Finkeldey, L. [Hg.] (1999): Tausch statt Kaufrausch, Bochum (SWI-Verlag).
- Firth, R. und Yamey, B.S. [Eds.] (1964). Capital, Saving and Credit in Peasant Societies. London (George Allen and Unwin).
- Forrester, V. (1996): Der Terror der Ökonomie. Wien (Zsolnay) 1997.
- Frank, A. G. (1998): ReOrient. Global Economy in the Asian Age. Berkely and Los Angeles (University of California Press).
- Frankfort, Henri (1948): Kingship an the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. London (University of Chicago Press) 1978.
- Frazer, J. G. (1922): The Golden Bough. A Study in Magic and Religion [abridged edition]. Ware, Hertfordshire (Wordsworth) 1993.
- Freeman, L. (1968): A theoretical framework for interpreting archeological materials. In Lee/DeVore 1968.
- Freud, S. (1899): Die Traumdeutung. Frankfurt/Main (Fischer) 1961.
- (1912/13): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In ders.: Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt/Main (Fischer) 1982.
- (1930): Das Unbehagen in der Kultur. In ders.: Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/Main (Fischer) 1982.
- Gaita, R. (1989): The Personal in Ethics. In Dewi/Winch [Eds.]: Wittgenstein. Attention to Particulars. London (Macmillan).
- Gay, P. (1987): Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt/Main (Fischer) 1995.
- Geertz, C. (1962): Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns. In Dalton 1967.
- Gell, A.: Newcomers in the world of goods. Consumption among the Muria Gonds. In Appadurai 1986a.
- Gellner, E. (1970): Concepts an Society. In Wilson 1970.

Geyer, T. (1998): Angst als psychische und soziale Realität. Frankfurt/Main (Peter Lang).

- Gibson, T. (1988): Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of subsistence. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.2.
- Giddens, A. (1976): Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung. Frankfurt/Main (Campus) 1984.
- Godelier, M. (1966): Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie. Frankfurt/Main (EVA) 1972.
- (1982): Die Produktion der großen Männer. Frankfurt/Main (Campus) 1987.
- (1984): Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer unversalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen. Hamburg (Junius) 1990.
- (1993): L'occident, mirroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie des queleques perspectives. In Annales 48, Nr. 5, September/ Oktober 1993.
- (1996): Das Rätsel der Gabe. München (Beck) 1999.
- Goody, J. (1961): Religion and Ritual: The Definitional Problem. In British Journal of Sociology 12, 1961.
- Görlich, J. (1992): Tausch als rationales Handeln. Zeremonieller Gabentausch und Tauschhandel im Hochland von Papua-Neuguinea. Berlin (Reimer).
- Goffman, E. (1971): Das Individuum im öffentlichen Austausch. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1974.
- Gouldner, A. W. (1973): Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- Green, A. (1980): Der Mythos: Ein kollektives Übergangsobjekt. Kritischer Ansatz und psychoanalytische Perspektiven. In Levi-Strauss, Claude; Vernant, Jean-Pierre u.a.: Mythos ohne Illusion. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- Gregory, C. (1982): Gifts and Commodities. London (Academic Press).
- (1983): Kula gift exchange and capitalist commodity exchange: a comparison. In Leach & Leach 1983.
- Habermas, J. (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.
- (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1987.
- Hacking, I. (1982): Language, Truth and Reason. In Hollis/Lukes 1982.
- (1999): Was heißt "soziale Konstruktion"? Frankfurt/Main (Fischer).
- Harding, T.H. (1967): Voyagers of the Vitiaz Strait. A Study of a New Guinea Trade System. Seattle and London (Univ. of Washington Press).
- Hanson, F. A. (1981): Anthropologie und die Rationalitätsdebatte. In Duerr, H.P.: Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd.I. Frankfurt/ Main (EVA) 1981.
- Heinrichs, H.-J. (1983): Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jaques Lacan. Frankfurt/Main (Qumran).
- Heit, H. (2003): Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur Genealogie der Griechischen Philosophie als Abgrenzung vom Mythos. Phil. Dissertation, Universität Hannover.
- Herodot: Historien. Stuttgart (Kröner) 1963.
- Hobbes, T.: 1651. Leviathan. Neuwied und Berlin (Luchterhand) 1966.
- Hogbin, I. (1951): Transformation Scene. The changing culture of a New Guinea village. London (Routledge & Kegan Paul).
- Hollis, M. and Lukes, S. [Eds.] (1982): Rationality and Relativism. Oxford (Basil

- Blackwell)
- Honneth, A. (1999): Jürgen Habermas. In Kaesler, Dirk [Hg.]: Klassiker der Soziologie. München (Beck).
- Horton, R. (1967): African Traditional Thought and Western Science. In Wilson 1970.
- (1981): Tradition and Modernitiy Revisited. In Hollis/Lukes 1982.
- Hume, D.: 1740. Ein Traktat über die menschliche Natur. Zweites Buch. Hamburg (Felix Meiner) 1973.
- Ingold, T. / Riches, D. / Woodburn, J. [Eds.] (1988): Hunters and Gatherers. Vol.1: History, Evolution and social change. Vol.2: Property, power and ideology. Oxford / New York (Berg).
- Ingold, T. (1986): The appropiation of nature: essays on human ecology and social relations. Manchester (Manchester University Press).
- (1988): Notes on the foraging mode of production. In Ingold/-Riches/Woodburn 1988, Vol.1.
- Jacob, F. (1970): The Logic of Life. A History of Heredity. Harmondsworth (Penguin) 1989.
- (1982): The Possible and the Actual. Harmondsworth (Penguin) 1989.
- (1987): Die innere Statue. Zürich (Amann) 1988.
- Jakobson, R. (1972): Die Linguistik und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften. In ders.: Aufsätze zur Linguistik und Poetik. Frankfurt/Main, Berlin, Wien (Ullstein) 1979..
- Jarvie, Ian C. und Agassi, Joseph (1967): Das Problem der Rationalität von Magie. In Kippenberg/Luchesi 1978.
- Kämpf, H. (1995): Tauschbeziehungen. Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs. München (Fink).
- Kippenberg, H. G. und Luchesi, B. [Hg.] (1978): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- König. R. (1961): Einleitung zu Durkheims "Regeln der soziologischen Methode. In Durkheim 1901.
- Kohl, K.-H. (1979): Abwehr und Verlangen. Der Eurozentrismus in der Ethnologie. In Berliner Hefte 12, September 1979. Berlin (Verlag Kantstraße).
- (1993): Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München (Beck).
- (2003): Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München (Beck).
- Kolenda, P. M. (1963): Toward a Model of the Hindu Jaimani System. In Dalton
- Kopytoff, I.: The cultural biography of things. Commodiziation in progress. In Appadurai 1986a.
- Krämer, H. L. (1999): Die Durkheimianer Marcel Mauss und Maurice Halbwachs. In Kaesler, D. [Hg.]: Klassiker der Soziologie, Band 1. München (Beck).
- Kramer, F. und Sigrist, C. [Hg.] (1978): Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit. Frankfurt/Main (Syndikat).
- Langer, S. K. (1942): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt/Main (Fischer) 1984.
- Leach, E. (1983): The kula: an alternative view. In Leach & Leach 1983.
- Leach, E.R. & Leach, J.W. [Eds.] (1983): The Kula. New perspectives on Massim

- exchange. Cambridge (Cambridge University Press).
- Leclerc, G. (1972): Anthropologie und Kolonialismus. München (Hanser) 1973.
- Lee, R. (1969): The !Kung San. Men, women and work in a foraging society. Cambridge (Cambridge University Press).
- (1988): Reflections on primitive communism. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.1.
- Lee, R. B. / DeVore, I. [Eds.] (1968): Man the Hunter. New York (Aldine).
- Lévi-Strauss, C. (1945a): Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie. In ders. 1958a.
- (1945b): French Sociology. In Gurvitch, G. und Moore, W.E. [Hg.]: Twentieth Century Sociology. New York 1945.
- (1949a): Der Zauberer und seine Magie. In ders. 1958a.
- (1949b): Die Wirksamkeit der Symbole. In ders. 1958a.
- (1950): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In Mauss 1950.
- (1951): Sprache und Gesellschaft. In ders. 1958a.
- (1952): Der Strukturbegriff in der Ethnologie. In ders. 1958a.
- (1955): Traurige Tropen. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1982.
- (1958a): Strukturale Anthropologie I. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1967.
- (1958b): Die Geschichte von Asdiwal. In ders. 1973.
- (1961): Die kulturellen Diskontinuitäten und die ökonomische und soziale Entwicklung. In ders. 1973.
- (1960): Das Feld der Anthropologie. In ders. 1973.
- (1962a): Das Ende des Totemismus. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- (1962b): Das wilde Denken. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- (1965): The Concept of Primitiveness. In Lee/DeVore 1968.
- (1967<sup>2</sup>): Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt/ Main (Suhrkamp) 1981.
- (1973): Strukturale Anthropologie II. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1975.
- (1976): Die Lehren der Linguistik. In ders. 1983b.
- (1983a): Die Familie. In ders. 1983b.
- (1983b): Der Blick aus der Ferne. München (Wilhelm Fink) 1985.
- (1985): Die eifersüchtige Töpferin. Nördlingen (Greno) 1987.
- (1988): Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen mit D. Eribon. Frankfurt/Main (Fischer) 1996.
- (1991): Die Luchsgeschichte. München/Wien (Hanser) 1993.
- Lindig, W. / Münzel, M. (1976): Die Indianer. Kulturen und Geschichte. 2 Bde. München (dtv) 1985.
- Linkenbach, A. (1986): Opake Gestalten. Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen. München (Fink).
- Lukes, S.: (1973a): Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit. In Kippenberg/Luchesi 1978.
- (1973b): Émile Durkheim. His Life and Work: a Historical and Critical Study. Harmondsworth 1975.
- Malinowski, B. (1922): Argonauten des westlichen Pazifik. Frankfurt/Main (Syndikat) 1979.
- (1925): Magie, Wissenschaft und Religion. In: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt/Main (Fischer) 1973.
- (1926): Gegenseitigkeit und Recht (Auszüge aus "Crime and Custom in Savage

- Society"). In Kramer/Sigrist 1978.
- (1935): Korallengärten und ihre Magie. Frankfurt/Main (Syndikat) 1981.
- (1939): Die Funktionaltheorie. In ders.: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1985.
- Marshall, L. (1961): Sharing, taking and giving: relief of social tension among !Kung Bushmen. In Africa, 31.
- Marx, K. (1890<sup>4</sup>): Das Kapital, Bd.I. [MEW 23]. Berlin (Dietz) 1962.
- Mauss, M. (1925): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- (1950): Soziologie und Anthropologie I. München/Wien (Hanser) 1974.
- Mauss, M. und Hubert, H. (1902/03): Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie. In Mauss 1950.
- McLynn, F. (1992): Hearts of Darkness. The European Exploration of Africa. London (Pimlico) 1993.
- Mead, M. (1937a): The Arapesh of New Guinea. In dies. [Ed.]: Cooperation and competition among primitve peoples. Gloucester, Mass. (Peter Smith) 1976.
- (1937b): The Manus of the Admiralty Islands. (Ebenfalls in Cooperation and competition among primitve peoples.)
- Meillassoux, C. (1975): »Die wilden Früchte der Frau«. Frankfurt/Main (Suhr-kamp) 1984.
- Mintz, S. W. (1985): Die süsse Macht. Frankfurt/Main, New York (Campus) 1987.
- Molleson, T. (1994) Die beredten Skelette von Tell Abu Hureya. In Spektrum der Wissenschaft 10/1994.
- Monk, Ray (1990): Wittgenstein. Das Handwerk des Genies. Stuttgart (Klett-Cotta) 1992.
- Morgan, Lewis H. (1877): Die Urgesellschaft. Stuttgart (Dietz) 1908.
- Müller, H.-P. und Schmid, M. (1987): Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die "Arbeitsteilung" von Émile Durkheim. In Durkheim 1902.
- Müller, R. W. (1977): Geld und Geist. Frankfurt/Main (Campus).
- Murra, J. V. (1980): The Economic Organization of the Inca State. Research in Economic Anthropology Supplement. Greenwich, Connecticut (Jai Press).
- Myers, F. (1988): Burning the truck and holding the country: property, time, and the negotiation identity among Pintupi Aborigines. In Ingold/Riches/Woodburn 1988, Vol.2.
- Nolte, H.-H. (2002): Die Debatte um das Weltsystem. Diskussionspapier, Historisches Seminar der Universität Hannover (http://www.vgws.org/weltsystem-konzept.html).
- O'Hear, A. (1999): After Progress. London (Bloomsbury).
- Oliver, D. (1955): A Solomon Island Society. Cambridge, Mass. (Havard Univ. Press).
- Oppitz, M. (1975): Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Otto, W. F. (1963): Einleitung zu Herodot, Historien.
- Parsons, T. (1937): The Structure of Social Action. New York (Mc Graw-Hill).
- Paul, A. T. (1997): Gabe Ware Geschenk. Marginalien zur Soziologie des Schenkens. In Soziologische Revue, Jahrgang 20 (Heft 4/1997).
- Pirenne, H. (1933): Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter. Mün-

- chen (A. Francke) 1982.
- Polanyi, K. (1944): The Great Transformation. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1978.
- (1947): Unser obsoletes marktwirtschaftliches Denken. In ders. 1979.
- (1957a): Aristoteles entdeckt die Volkswirtschaft: In ders. 1979.
- (1957b): The Economy as Instituted Process. In Polanyi/Arensberg/Pearson 1957.
- (1979): Ökonomie und Gesellschaft. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Polanyi/Arensberg/Pearson [Eds.] (1957). Trade and Market in the Early Empires. Glencoe,Ill. (The Free Press).
- Pomeranz, K. (2000) The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy. Princeton (Princeton University Press).
- Ricœur, P. (1977): Ideologie und Ideologiekritik. In: Waldenfels, B. [Hg.]: Phänomenologie und Marxismus I. Konzepte und Methoden. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Rost, F. (1994): Theorien des Schenkens. Zur kultur— und humanwissenschaftlichen Bearbeitung eines anthropologischen Phänomens. Essen (Die Blaue Eule).
- Sahlins, M. (1963): Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. In Comparative Studies in Society and History 5/1963.
- (1972): Stone-Age Economics. Hawthorne, N.Y. (Aldine de Gruyter).
- (1976): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.
- (1985): Inseln der Geschichte. Hamburg (Junius) 1992.
- (1996): The Sadness of Sweetness. The Native Anthropology of Western Cosmology. Sidney W. Mintz Lecture for 1994. In Current Anthropology Vol. 17, Number 3, June 1996.
- Saussure, F. de (1915): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin (de Gruyter) 1967.
- Schama, S. (1995): Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination. München (Hanser) 1996.
- Schapera, I. (1928): Economic Changes in South African Native Life. In Dalton 1967.
- Schmied, G. (1996): Schenken. Über eine Form sozialen Handelns. Opladen (Leske und Budrich).
- Schofer, B. (1999): Das Relativismusproblem in der neueren Wissenssoziologie. Wissenschaftsphilosophische Ausgangspunkte und wissenssoziologische Lösungsansätze. Berlin (Duncker & Humblot).
- (2000): "Für einen moderaten Relativismus in der Wissenschaftssoziologie. Zur Debatte um die philosophischen Voraussetzungen und Konsequenzen der neueren Wissenschaftssoziologie." In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Vol. 52: 696-719.
- Skirbekk, G. und Gilje, N. (1987): Geschichte der Philosophie. Eine Einführung in die europäische Philosophiegeschichte. Frankfurt/ Main (Suhrkamp) 1993.
- Smith, A. (1776): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. München (C. H. Beck) 1974.
- Snell, B. (1946): Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg (Claazen & Goverts).
- Söder-Mahlmann, J. (1992<sup>2</sup>): Computerfaszination und Gesellschaftsentwicklung. Eine sozialpsychologische Studie. Hannover (Internationalismus Verlag).
- (1999): Andere Völker, andere Sitten. Tausch im interkulturellen Vergleich. In

- Finkeldey 1999.
- Spufford, P. (2002): Handel, Macht und Reichtum. Kaufleute im Mittelalter. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 2004.
- Stanley, H. M. (1899): Through the Dark Continent. Volume One. Mineola, N.Y. (Dover) 1988.
- Starobinski, J. (1994): Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Frankfurt/Main (Fischer) 1994.
- Stender, Wolfram (1995): Kritik und Vernunft. Phil. Dissertation, Universität Hannover (unter gleichem Titel leicht gekürzt 1996 im Verlag zu Klampen, Lüneburg erschienen).
- Strathern, A. (1971): The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New-Guinea. Cambridge (Cambridge Univ. Press).
- Streck, B. [Hg.] (1987): Wörterbuch der Ethnologie. Köln (dumont).
- Tambiah, S. J. (1970): Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt. In Kippenberg/Luchesi (1978)
- Terray, E. (1969): Zur politischen Ökonomie der "primitiven" Gesellschaften. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1974.
- Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Zürich 1960.
- Thurnwald, R. (1919): Politische Gebilde bei Naturvölkern. Ein systematischer Versuch über die Anfänge des Staates. In ders. 1957.
- (1936): Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen. In ders. 1957.
- (1957): Grundfragen menschlicher Gesellung. Ausgewählte Schriften. Berlin (Duncker & Humblot).
- Tönnies, F. (1889): Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1991.
- Veblen, T. (1899): Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Frankfurt/Main (Fischer) 1986.
- Wallerstein, I. (1974): Das moderne Weltsystem. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert. Frankfurt/Main (Syndikat) 1986.
- Weber, M. (1922): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie. Tübingen (Mohr und Siebeck) 1976.
- Webster, R. (1995): Why Freud was wrong. Sin, Science and Psychoanalysis. London (Fontana) 1996.
- Weiner, A.B. (1976): Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin & London (University of Texas Press).
- (1988): The Trobrianders of Papua New Guinea. New York, N.Y. (Holt, Rinehart and Winston).
- (1992): Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley / Los Angeles / Oxford (University of California Press).
- Wilson, B. [Ed.] (1970): Rationality. Oxford (Basil Blackwell).
- Winch, P. (1958): Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1974.
- (1964): Was heißt "eine primitive Gesellschaft verstehen"?. In Kippenberg/Luchesi 1978.
- Woodburn, J. (1982): Egalitarian Societies. In Man, 17: 431-451.