

erschienen in: *newsletter MODERNE*.
Zeitschrift des Spezialforschungsbe-
reichs *Moderne – Wien und Zentral-*
europa um 1900, 2. Jg., H. 2 (Sept.
1999), pp. 2-5.

1 Cf. insbes. Obrecht, Andreas J.: Pa-
noptismus in Papua Neuguinea. Ak-
kulturation und sozialer Wandel in
ehemals segmentären Gesellschaf-
ten. Frankfurt/M., New York, Wien:
Peter Lang 1995.

2 Cf. dazu Ders.: Globalisierung und
die Konstituierung der außereuropä-
ischen Moderne. Eine komparative
Strukturanalyse von Universalisie-
rungsprozessen in ethnischen Ge-
sellschaften Ostafrikas und Mela-
nesiens. In: Sozialwissenschaftliche
Studiengesellschaft [= SWS-] Rund-
schau 38 (1998), H. 4, pp. 473-498.

3 Cf. dazu Roche, Paul: *Tribal Fights*
in the Highlands of Papua New Gui-
nea. Canberra 1996; Ders.: *West-*
minster System of Government ver-
sus Papua New Guinean. FWF-
Forschungsbericht. Wien 1992.

Ausgehend von einem Artikel von Helga Mitterbauer im vorigen *newsletter MODERNE*, in dem konstatiert wird, dass »die Kulturtransferforschung aus der Ethnologie und Kulturanthropologie (Anregungen bezieht)«, möchte ich aus der Sicht des Ethnologen und Kulturosoziologen einige Grenzen der analytischen Erfassbarkeit von Transferprozessen darstellen. Seit nunmehr 15 Jahren halte ich mich vier bis sechs Monate im Jahr in entlegenen, zumeist nicht-elektrifizierten Regionen auf, insbesondere in Ostafrika, im südlichen Afrika und im Südpazifik (Papua-Neuguinea) und beschäftige mich u.a. mit Transferprozessen, also mit dem Einfluss von westlicher Technik, Organisation, Ideologie (Christianisierung), Verwaltung etc. auf die unterschiedlichsten Dimensionen ethnischer (segmentärer) Gesellschaften: Magiesysteme, Geschlechterverhältnisse, Subsistenzökonomie, politische (gerontokratische) Organisation, materielle Reproduktion, Zeit-Raum-Konzeptionen verändern sich im Zuge dieser »Modernisierung« in dramatischer Weise.¹ Die ethnische Welt des begrenzten lokalen Raumes weicht tendenziell der auf Kapital- und Güterakkumulation ausgerichteten Geldökonomie, ethnische Organisationsprinzipien und genealogische Ordnungen werden durch die Sanktionen und Gratifikationen der »jungen« nationalstaatlichen Institutionen ersetzt. Als Katalysatoren dieser »Modernisierungen« fungieren die Stadt (moderne Zeiteinteilung, Waren-, Geldverkehr, Mobilität, neue soziale Verbindungen und Allianzen, neue Bezugssysteme zum jeweils anderen Geschlecht, Bildung, Elektrizität, Unterhaltung etc.), die Christianisierung (Individualisierung, Pazifizierung, Vermittlung von universal-ethischen und egalitären Werten etc.), die Schule (Disziplinierung, universelles Wissen, Auflösung der gerontokratischen Autorität, neues Konkurrenzprinzip zwischen den Geschlechtern etc.) sowie neue nationalstaatliche und ökonomische Institutionen (neue Verwaltungseinheiten, Exekutive, Gerichtsbarkeit, Provinzregierungen, Bürokratien, Parteien, Interessensverbände, Firmen etc.). Das Projekt der Konstituierung der europäischen Moderne² und des Prinzips der Nationalstaatlichkeit freilich ist so lange nicht abgeschlossen, solange sich bisweilen massiver Widerstand regt und zentrale gesellschaftliche Bereiche ethnischen Imperativen und nicht »säkularen« Handlungsdispositionen folgen: Wenn z.B. die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei im subsaharischen Afrika in erster Linie ethnisch definiert ist, oder magische Revitalismen sozialen Abstieg im Zuge der städtischen Migration abfedern, wenn die Angst vor »Verhexung« demokratische Entscheidungsfindung oder etwa die Rückkehr eines reichen Stadtmigranten in das Herkunftsdorf verhindert, oder schlichtweg – wie im Hochland von Papua-Neuguinea – das nationalstaatliche Gewaltmonopol von der Mehrheit der Bevölkerung abgelehnt wird.³ Den europäischen Projektionen von »Entwicklung« und »Modernisierung« in bestimmten Regionen dieser Welt sind nach wie vor enge Grenzen gesetzt.

Auf meinen Reisen begegnen mir immer wieder Leute, die aus professionsspezifischem Interesse (Ethnologen, Journalisten, Entwicklungsexperten, Filmemacher etc.) auf der Suche nach dem Traditionalen, dem Authentischen, dem Autochthonen sind. Wie weit ist der Kulturtransfer gediehen, gibt es die »unbeeinflussten«, oder gar »unbeeinflussbaren« Sphären noch? Ich überlasse die Konsequenz meiner Antwort gerne ihrer Fantasie: Wie traditional oder modern ist mein Freund David, der in Port Moresby (Hauptstadt von Papua-Neuguinea) der Tätigkeit eines hohen Ministerialbeamten nachgeht, wann immer er Zeit findet, in seine Heimatregion im Hochland des Inselinneren fliegt – ausgestattet mit einem Bankkredit für seine *cash-crop*-Plantage, aber auch mit magischen Fetischen, um erfolgreich Brautpreisverhandlungen zu führen, an rituellen Schweineschlachtungen teilzunehmen oder Kompensationsgeschäfte zur Beendigung einer tribalen Kampfhandlung (»tribal fights«) zu leiten. Wie traditional oder modern ist die *Obeyah* (Voodoo-)Priesterin Mother Anny, mit der ich letzten Monat vor ihrer kargen Hütte auf der Karibikinsel Grenada (West Indies) sitzend Gespräche über den Kosovo, Fidel Castro und das amerikanische Schulsystem geführt habe, während immer wieder das Telefon klingelte, Leute aus Toronto, New York und Los Angeles anriefen, um Konsultationen zu vereinbaren, bei denen es mitunter auch um die Schädigung missliebiger Konkurrenten gehen mag. Und wie traditional oder modern bin ich selbst, der ich – meiner Profession gerecht werdend – ein afrikanisches Totenritual in säkularen Begriffen (Ritus, Solidarität, Fetischismus, magischer Austausch etc.) beschreibe und dennoch die Anwesenheit der Verstorbenen im wiederkehrenden Schlag der Trommel zu empfinden vermeine. In solchen Situationen kann man mitunter in »Schwierigkeiten« geraten,

4 Mir ist natürlich bewusst, dass sich der SFB *Moderne* auf Zentraleuropa am Ende des letzten Jahrhunderts bezieht und deshalb ein o.a. analytisches Instrumentarium mitunter durchaus Berechtigung haben kann.

5 Cf. dazu Beck, Ulrich: Politik der Globalisierung. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, pp. 7-65.

6 Cf. dazu Hein, Wolfgang: Ungleichzeitige Entwicklung(en): Weltgesellschaftlicher Umbruch und die Schwierigkeiten auf dem Wege zu einer neuen Weltordnung. In: Hein, Wolfgang (Hg.): Umbruch in der Weltgesellschaft. Hamburg: Dt. Übersee-Inst. 1994, pp.3-44.

7 Zu den transnationalen Wissensgemeinschaften cf. Beck 1998, p. 39.

die Analytik, durch die wir uns selbst unsere Vorstellung von »Sein und Welt« bestätigen, aufrecht zu erhalten.

Lineare Vorstellungen von »Kulturtransfer« im Forschungsfeld der »Modernisierung in Ländern der Dritten Welt« gehören der Vergangenheit an: Ausgangskultur, Zielkultur, Kulturvermittlung, kommunikationstheoretische Modelle von Sender und Empfänger, Kontaktintensitäten etc. sind in diesem Bereich keine operationalisierbaren Kategorien. Natürlich lassen sich Muster des Umgangs mit »Fremdeinflüssen« empirisch – auch quantitativ – feststellen und messen, doch diese artifiziell generierten Daten (Typologien) sind Ausschnitte eines farbigen Kaleidoskops aus tausenden Spiegelsplittern, die jeweils eine historisch, sozial und ökonomisch bedingte Sequenz nach Maßgabe der je individuellen Lebensnotwendigkeit reflektieren. Denn – von der individuellen Ebene aus analysiert – setzen die Menschen, je nach Maßgabe von externem gesellschaftlichen Druck und lebensweltlichen Bedürfnissen ihr modernes oder traditionales Handlungs- und Denkrepertoire ohnedies von »Fall zu Fall«, also von »Perspektive zu Perspektive« neu zusammen. Dieser Akt der kreativen kulturellen Synthesen ereignet sich keineswegs nur in der außereuropäischen Welt, vielmehr überall dort, wo ein rasanter sozialer Wandel dem Individuum ein Höchstmaß an Flexibilität und Adaption abverlangt. Auch wir verdanken diesen Fähigkeiten unser soziales Überleben in einer auf Konkurrenzprinzipien aufbauenden, sich stetig wandelnden und den Wandel selbst zum Wachstumsparadigma erhebenden Mobilitätskultur. Die Welt ist das, was von ihr in uns gespiegelt wird. Gibt es eine restriktive gesellschaftliche Übereinkunft in diesem Spiegelspiel, so spricht man von einer »eher« traditionellen, gibt es eine permissive – lassen sich also Lebenskonzepte je nach Anforderungsprofil variabel und temporär gestalten – so »eher« von einer modernen Gesellschaft. Moderne Gesellschaften glauben stets über ihre eigenen Entstehungsbedingungen »Bescheid« zu wissen, sie konstituieren sich anhand der Ausgrenzung des und Abgrenzung vom Traditionalen. »Modernisierung« bedeutet in diesem Kontext vor allem auch die globale Vereinnahmung ethnischer Gesellschaft und die tendenzielle Auflösung definitiver (kultureller) Identitätszuschreibung.

In den modernen Mobilitätsgesellschaften der reichen Hemisphäre werden viele – nicht nur unterschiedliche, sondern mitunter auch widersprüchliche – Identitäten in einer physisch begrenzten menschlichen Existenz gelebt, wohingegen sich traditionale Orientierung durch relative Stabilität der identitätsstiftenden externen (gesellschaftlichen) und internen (Primärgruppe, Selbst-)Zuschreibungen auszeichnet. Diese relative Stabilität ist – gleichwo auf der Welt – zusehends von Rissen, Widersprüchen und Unvereinbarkeiten gekennzeichnet. Transferprozesse sind in Mobilitätsgesellschaften nicht nur zur Basis der Produktivität, sondern auch zur Basis der (temporären) Selbstidentifikation geworden.

Die Frage nach einer theoretischen Bestimmung von Kulturtransferprozessen muss aus einer makrosoziologischen Perspektive auf zwei fundamentale gesellschaftliche Transformationen eingehen. Während viele junge Nationalstaaten der sog. »Dritten Welt« erst im Begriffe sind, territorialstaatliche Identifikation samt den dazugehörigen stabilen Institutionen zu schaffen (und dabei an den tradierten ethnischen Strukturen oft scheitern), löst sich das Prinzip der Nationalstaatlichkeit durch ökonomische Interdependenz (langfristige Verunmöglichung des Protektionismus), Blockbildung (EU, NAFTA, Japan/Südostasien), Verlust des Gesetzgebungsmonopols, der nationalstaatlichen Souveränität (Intervention in Bereiche Ökologie, Menschenrechte, Friedenssicherung), der Entzugsmacht der transnationalen Konzerne (Staaten werden zu Standortkunden, Verlagerungsinvestitionen verdrängen Rationalisierungsinvestitionen) tendenziell auf.⁵ Wird das Souveränitätsprinzip hier brüchig, so scheint es dort Grundvoraussetzung für die intendierte Einbindung in die »Staatengemeinschaft« zu sein. Diese Ungleichzeitigkeit der Entwicklung⁶ ist einerseits Folge, aber auch Ursache der zweiten radikalen sozialen Transformation: Wie die transnationale schichtspezifische Sozialisationsforschung zeigt, sind die Gemeinsamkeiten (Handlungsdispositionen, Wertvorstellungen, Lebensskripte, Zukunftserwartungen etc.) zwischen den Menschen einer gleichen – soziologisch definierten – Schicht, aber unterschiedlichen Industrienation signifikant größer als die Gemeinsamkeiten zwischen den Schichten innerhalb einer Nation. Einen »Upper-middle-class«-Österreicher trennen weniger Unterschiedlichkeiten von einem »Upper-middle-class«-Schweden, -Deutschen, -Italiener oder -Franzosen als von seinen der »Unterschicht« angehörenden Landsleuten. Meinungen, Handlungsdispositionen, Werthaltungen und Sozialtechniken diffundieren also nicht bloß innerhalb einer »Kultur« von »oben nach unten« oder von »unten nach oben«, diese Transfers finden insbes. auch zwischen transnationalen Clustern, »epistemic communities«⁷, und professions- oder freizeitspezifischen »Soziosphären« statt. Trotz dieser – auch der neuen Kommunikationstechnologien we-

8 Schmitt, Carl: Verfassungslehre [1928]. Unveränd. Repr. Berlin: Duncker & Humblot 1993, p. 234.

9 Ritzer, George: Die McDonaldisierung der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Fischer 1997.

10 Cf. dazu Richard Wilks Konzept der Lokalisierung: kulturelle Unterschiedlichkeiten sind darin Puls der Globalisierung, weil sie grenzüberschreitend rezipierbar und kommunizierbar werden. – Wilk, Richard: Learning the Local in Belize. Global System of Common Difference. In: Miller, Daniel (Hg.): Worlds Apart - Modernity through the Prisma of the Local. London: Routledge 1996.

11 Arjun Appadurai schlägt Begriffe wie »ethno-scape«, »finance-scape« etc. vor, um das sozialwissenschaftliche Instrumentarium zu entterritorialisieren. – Cf. dazu Beck, Ulrich: Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, p. 13ff.

12 Cf. dazu Berger, Peter: Auf den Spuren der Engel. Frankfurt/M.: Fischer 1981, p. 16.

13 Das von Robert H. Reichardt so bezeichnete Pendeln zwischen der »rationalen« Welt der wissenschaftlichen Sprache und der in wissenschaftlicher Sprache oft nicht darstellbaren »emotiv wahrgenommenen« außereuropäischen Denk- und Verfahrensweisen. – Cf. dazu u.a. Reichardt, Robert H.: Objectivity and Endurance: On Some Evaluative Criteria for Social Science Knowledge [1990]. In: Ders. (Hg.): Realizing Social Science. Würzburg, Berlin: Reimer o.J. [?], pp. 52-63.

14 Cf. dazu Obrecht, Andreas J.: Über die unmögliche Möglichkeit außereuropäische Kulturen zu verstehen – kultursoziologische und wissenschaftssoziologische Überlegungen zur Konfrontation des »Westens« mit »stammeskulturellen« Gesellschaften. In: SWS-Rundschau 31 (1991), H. 1, pp. 79-101.

gen – drastisch beschleunigten Entwicklungen halten unser Denken und ein Gutteil des akademischen Diskurses am territorial gebundenen Epochenbild des Sozialen fest: »Der Zentralbegriff von Kultur ist Volk, nicht Menschheit«, wie Carl Schmitt polemisiert⁸, und im Konstrukt des Franzosen, Schweden und Österreichers etc. wird die Enträumlichung/Entzeitlichung der modernen, mobilen Identitätskonstruktion negiert.

Die Bilder, die man sich von dieser Welt macht, werden zu Weltbildern, die diese Welt gestalten. Die Auflösung des Ortsparadigmas des Sozialen stellt auch die an territoriale Prinzipien gebundenen Begriffe der Gesellschaftswissenschaft zunehmend in Frage: Kultur, als integrierter, monolithischer Block, als national definierter *common sense*, als essenzialisierte Gemeinsamkeit, als identitätsbildendes Referenzsystem, das geographisch verortbar ist, ist in der reichen Welt der »globalen medialen Emotionen« und des apostrophierten »*global village*« nur mehr bedingt aufrecht zu erhalten.

Kulturtransfer scheint folgerichtig nicht Teil gesellschaftlicher Entwicklung und Veränderung, sondern Basis, ja Strukturprinzip der sich zusehends transnational definierenden Weltgesellschaft zu sein. Die Eröffnung eines gemeinsamen Welthorizontes widerspricht dem aus der bürgerlichen Ideengeschichte resultierenden Begriff »Kultur«. Das Korsett, das die »Gemeinschaft der Abwesenden« zusammenhält, ist nur mehr bedingt die Nation.

Es gibt keine McDonaldisierung⁹ der Gesellschaft, aber die zusehends transnationalschichtspezifisch und weniger nationalkulturell definierten Kriterien der Identität und Identifizierung lassen sich durch neue mediale Bilder (Spiegel) in den reichen Staaten der Welt zunehmend ähnlich kommunizieren.¹⁰ In den Finanz-, Ideen-, Kunstlandschaften etc.¹¹ gibt es weder »kulturelle Integrität«, noch empirisch differenzierbare, geschweige denn analytisch sinnvoll zu bewältigende Transferprozesse. In einem Grazer Stadtindianer z.B. vereinen sich – wie in uns allen – aus unterschiedlichsten Settings gegriffene, temporär ausgelebte (und auslebbare!) Lebensskripte, denen durch bestimmte Symbole sinnfällig Ausdruck verliehen wird. Trotz Zeremonialstab und Carlos Castaneda im Jutesack hat diese Ideen- und Selbststilisierung aber ebenso wenig mit indianischer Kultur oder Lebenswelt zu tun wie der »moderne Afrikaner« mit der »indigenen Identität« eines Europäers. Die Auflösung des Ortsparadigmas des Sozialen muss zu einem Aufbruch in mehrdimensionale Räume der Beschreibung und Analytik führen. Unterschiedlichste Sinnzuschreibungen und Handlungsdispositionen lassen sich z.B. auf jenen Dimensionen voneinander differenzieren, deren Summe ein Bild von sozialer Zugehörigkeit (Identifizierung) vermittelt: z.B. semiotische (Symbole), normative (Recht), ordinative (Politik), allokativen (Wirtschaft), operative (Technik) soziosphärische Dimensionen. Dass in den reichen Ländern diese Zugehörigkeit aber *a priori* kulturell determiniert ist – davon muss zumindest aus soziologischer Sicht Abstand genommen werden.

In der Kulturanthropologie wiederum hat man sich – ganz im Sinne des Postmodernismus – von territorial gebundenen Begriffen insofern zu befreien versucht, als man die »dichten Beschreibungen« und dadurch den ethnographischen Subjektivismus nicht nur zum Mittel, sondern oft auch zum Zweck erhoben hat. Die Rekonstruktion der »fremden Kultur« im Betrachter selbst und damit der Transfer zwischen »erkenntnissuchendem Subjekt« und den »Objekten« der Erkenntnissuche sind damit zum eigentlichen Inhalt der Beschreibung geworden. Nicht die Jalé-Gesellschaft im Hochland von Papua-Neuguinea wird erörtert, sondern die »Struktur der Wahrnehmung« eines nicht der Jalé-Gesellschaft angehörenden temporären Beobachters. Dies ist zumindest insofern ein durchaus ehrlicher Zugang, als für das Weltbild der Jalé ein Unterfangen wie die Kulturanthropologie schlichtweg sinnlos ist (es gibt darin keine wie immer geartete Relevanz¹²)! So bliebe nur die »radikale Verobjektivierung« (man beschreibt und analysiert Lebenswelten in Referenzsystemen, die aus den Lebenswelten, die man beschreibt, nicht ableitbar sind), oder man dringt in die Lebenswelt ein (*going native*) und versucht, sich eine schizoide Attitüde¹³ (Nähe/Distanzierung) zu bewahren, um schließlich doch »Erkenntnisse« nach den Relevanzstrukturen der Wissenschaft darlegen zu können. Um diesem Dilemma freilich zu entgehen, projiziert der ethnographische Subjektivismus die Erfahrungen im Umgang mit jenen Kulturen, in denen das Territorialprinzip noch intakt ist, in denen der Mensch noch sozial-geographisch, also kulturell verortbar ist, »auf sich selbst« bzw. auf die eigene (europäische) Herkunftskultur. Daraus lassen sich wenigstens ideologiekritische Anmerkungen zur eigenen Disziplin bzw. zur Praxis der Feldforschung ableiten.¹⁴

Was wird durch wen wann wohin transferiert? So schwierig diese Frage sein mag, und so unmöglich letztlich deren Beantwortung im hier vorgetragenen Bedeutungszusammenhang ist, so faszinierend kann auch der Versuch sein, den kategorialen Fallen des analytischen Denkens –



von Forschungsfragestellung zu Forschungsfragestellung erneut – auszuweichen. Die theoriegeleitete Forschung arbeitet mit stringenten Begriffen, die Verifikationen oder Falsifikationen ermöglichen. Dabei werden aber auch Artefakte geschaffen, die mit der Lebensrealität von handelnden, fühlenden, denkenden Individuen – wenn überhaupt – nur noch peripher zu tun haben. Paradigmatische Begriffe strukturieren nicht nur das Denken vor, sondern auch die Methodologie der empirischen Forschung und damit auch die zu erwartenden Ergebnisse. Deskriptive, temporär adaptierbare Begriffe und Theoreme (»begrenzte Reichweiten«) sind in Phasen rasanter ungleichzeitiger gesellschaftlicher Entwicklung jedenfalls dem »akademischen Bedürfnis« nach stabiler Kategorisierung vorzuziehen. So wird auch im Hinblick auf die Frage nach Kulturtransferprozessen von Fall zu Fall die Gültigkeit der zu Grunde zu legenden Prädispositionen neu zu bestimmen sein. Kann von Kultur, als Ortsparadigma des Sozialen, in Bezug auf den Forschungsgegenstand überhaupt noch gesprochen werden, und findet überhaupt ein Transfer – im Sinne einer zeitlich-räumlich definierbaren und analytisch nachvollziehbaren Verlaufsrichtung statt? Sozialer, gesellschaftlicher und letztlich kultureller Wandel ereignet sich oft – und immer öfter – außerhalb dieser theoretischen Vorannahmen. Ein Procedere zur Darstellbarkeit dieser neuen Mehrdimensionalität zu entwickeln – dazu sind alle Kultur- und Gesellschaftswissenschaften aufgerufen.



Andreas J. Obrecht, geb. 1961 in Wien; Ethnologe, Soziologe und Schriftsteller; kulturalanthropologische Forschungen im subsaharischen Afrika, im Südpazifik (Papua Neuguinea) und in der südöstlichen Karibik; Habilitation aus Soziologie 1997; Lehrtätigkeit an den Universitäten Linz und Graz; zahlreiche wissenschaftliche Publikationen, Dokumentationen für den ORF und literarische Bücher. Kontakt: andreas.obrecht@univie.ac.at