

Kritik der Kulturkritik

Ein Plädoyer für eine historisch-reflexive Perspektive von Kultur

Jonah Bury

Einführung

In seiner Einführung über den Begriff Kultur schreibt der britische Sozialphilosoph Mark J. Smith, dass es sich bei *Kultur* um ein Konzept handle, welches zugleich „important (...) slippery, even (...) chaotic“ sei (Smith 2000, S. 5). Diese kurze, mit vagen Adjektiven gespickte Beschreibung offenbart die Schwierigkeit, den Begriff *Kultur* definitivisch klar zu beschreiben. *Kultur* als Begriff, der sowohl in der Bezeichnung der Fächer *Kulturanthropologie*

Jonah Bury, geb. 1986, absolviert gegenwärtig ein Masterprogramm (MSc) in Soziologie an der Universität in Bristol/UK, wo er sich insbesondere für Homosexualität, Heteronormativität und Homophobie im Sport, insbesondere Fußball interessiert. Des Weiteren beschäftigt er sich mit verschiedenen Formen und Artikulationen von Rassismus aus vergleichender Perspektive. Zuvor hat er in Frankfurt Kulturanthropologie und Soziologie studiert, wo er als Teilnehmer des Lehrforschungsprojektes „Medien und Wohnen“ bei Prof. Dr. Manfred Faßler eine ethnographische Darstellung über ein Internet-café in Frankfurt verfasst hat.

logie bzw. *Cultural Anthropology* und *Cultural Studies* als auch in fachspezifischen und fachübergreifenden Termini wie *digital culture*, *culture of silence*, *culture of terror*, *subculture*, *cultural capital*, *cultural flow*, *eating culture*, *working-class culture*, *spectator cultures*, *cultural tourism* etc.... reflektiert und gebraucht wird, ist spätestens seit den frühen 90er Jahren im Rahmen der Kulturkritik dem Unterfangen einiger Kultur- und Sozialanthropologen ausgesetzt, als (Leit)Konzept aus dem kulturanthropologischen Vokabular vollends entfernt zu werden. Die amerikanische Kulturanthropologin Lila Abu-Lughod schreibt, dass möglicherweise der Zeitpunkt gekommen sei, dass „anthropologists should consider strategies for writing against culture“ (Abu-Lughod 1991, S.147). Sie fordert von ihren Kollegen, gegen *Kultur* anzuschreiben und sich somit explizit zu positionieren. Abu-Lughod untermauert ihre Kritik an *Kultur* mit einer Reihe von Argumenten, von denen ich im ersten Abschnitt des Essays einige vorstellen möchte. Weitere Kri-

tikpunkte zweier amerikanischer Kulturanthropologen, Renato Rosaldo und Arjun Appadurai, werden im ersten Abschnitt ebenfalls erwähnt. Die Positionen von Abu-Lughod, Rosaldo und Appadurai unterscheiden sich prinzipiell dahingehend, dass Erstere explizit gegen den Begriff anspricht und im Diskurs um die Problematik von *Kultur* mit ihrem Essay *Writing Against Culture* eine zentrale Position einnimmt. Während Abu-Lughod die Konzepte Diskurs (Foucault) und Praxis (Bourdieu) als Alternativen für *Kultur* vorgeschlägt, plädiert Rosaldo für eine Rekonzeptualisierung des Begriffs *Kultur*. Appadurai vertritt die Idee einer veränderten Semantik als fruchtbare Alternative; „culture“ solle nach Appadurai durch das Adjektiv „cultural“ ersetzt werden.

Der zweite Teil des Essays besteht aus zwei argumentativen Strängen; ersten geht es um die Notwendigkeit, Begriffen historisch-reflexiv zu begegnen und hierbei als Wissenschaftler auf kohärente Art und Weise zu beschreiben, wie *Kultur* oder alternative Begriffe verstanden oder konzeptualisiert werden. Im zweiten Strang rückt die nordamerikanische kulturanthropologische Disziplin in den Fokus, einige Vertreter derselben haben sich schon Mitte des 20. Jahrhunderts kritisch mit *Kultur* auseinandergesetzt. Dennoch finden sie in der Kulturkritik wenig Berücksichtigung, was, so meine Argumentation, einer „selektiven Amnesie“ (Gellner 1983) innerhalb der Disziplin gleichkommt.

Im dritten und finalen Abschnitt des Essays zeige ich anhand einiger Beispiele eine konstruktive Benutzung von *Kultur* und plädiere gleichzeitig für ein Ende von innerdisziplinären Dogmata, die nicht nur in der Debatte um *Kultur* allzu häufig zum Vorschein kommen.

Kulturkritik

Lila Abu-Lughods Essay *Writing Against Culture* (1991) greift eine Reihe problematischer Charakteristika von *Kultur* auf, wobei ihre elaborierte und strukturiert vorgetragene Kritik hier nur kurz zusammengefasst werden kann. Ihre wesentlichen Kritikpunkte beziehen sich zunächst auf die inhärente Hierarchie von *Kultur*; der Diskurs über *Kultur* führe nach Ansicht Abu-Lughods dazu, dass verschiedene Kulturen nicht als egalitär betrachtet, sondern in hierarchischer Beziehung zueinander positioniert werden. *Kultur* stehe daher immer in Verbindung mit der Ausübung und Verfügung von Macht, wie dies im kolonialen Diskurs über den „Orient“ exemplifiziert wurde (vgl. ebd. S. 139, 147). In seiner klassischen Studie *Orientalism* (1978) zeigt Edward Said, wie das im Westen von so genannten Orientalisten kon-

struierte und für Leser verfügbare Wissen über den Orient nicht nur Differenzen errichtete und „othering“ betrieb, sondern den Okzident dadurch automatisch in eine übergeordnete Stellung beordnete. Eine zweite Problematik von *Kultur* erkennt Abu-Lughod in einer Art Triade von kultureller Homogenität, Kohärenz und Zeitlosigkeit (vgl: Abu-Lughod 1991, S. 155). Kohärenz schließt Differenz und interne Widersprüche aus, während Zeitlosigkeit keine Veränderung zulässt und gleichbedeutend mit Statik ist. Mit dieser Kritik artikuliert Abu-Lughod einen fundamentalen Kontrast zu heutigen disziplinären und interdisziplinären Beschreibungen kultureller Konfigurationen, in denen Begriffe wie „flow“ (Appadurai) oder „Hybridität“ (Bhabha) den prozessualen und heterogenen Charakter von *Kultur* erkennen lassen. In Hinblick auf zeitlose, kohärente Beschreibungen von *Kultur* lohnt sich ein Blick auf die stilistischen Merkmale eines Edward E. Evans-Pritchard, einer wichtigen Figur der britischen Sozialanthropologie und des Strukturfunktionalismus. In seiner Studie *The Nuer* (1940) bedient sich der Autor der Gegenwartsform, um Zeitlosigkeit zu vermitteln. Der Leser bzw. die Leserin bekommt das Gefühl, die Nuer auch heute noch in dieser Form vorzufinden. Evans-Pritchard schreibt:

„Cattle are their dearest possession and they gladly risk their lives to defend their herds or to pillage those of their neighbours. Most of their social activities concern cattle and cherchez la vache is the best advice that can be given to those who desire to understand Nuer behaviour“ (Evans-Pritchard 1940, S. 16).

Es scheint, als ob im Vieh alle Praktiken der Nuer subsumiert werden. Insbesondere diese Form der Verallgemeinerung wird von Abu-Lughod in ihrem Essay kritisch reflektiert:

„Generalization, the characteristic mode of operation and style of writing of the social sciences, can no longer be regarded as neutral descriptions“ (Abu-Lughod 1991, S. 149f.).

In ihrer Kritik über verallgemeinernde Tendenzen innerhalb der Sozialwissenschaften rekurriert Abu-Lughod abermals auf Hierarchie und Macht, die den Essay wie Leitmotive durchziehen. Artikulationen von Hierarchie und Macht seien sowohl charakteristische Merkmale insti-

tionalisierter Diskurse als auch sozialwissenschaftlicher Verallgemeinerungen. Verallgemeinerungen würden in Reifizierungen resultieren und in der Verkennung der zentralen Bedeutung subjektiver Erfahrungswelten (vgl: ebd: S. 150). Bezogen auf das Beispiel aus dem Werk von Evans-Pritchard würde es dieser Argumentation folgend darauf ankommen, was das Vieh für einzelne Individuen der Nuer bedeutet und welche variierenden askriptiven Bedeutungen aus unterschiedlichen individuellen Erfahrungswelten mit dem Vieh generiert werden.

Zwei weitere Kritiker von *Kultur* sind Arjun Appadurai und Renato Rosaldo. Appadurai schlägt vor, „culture“ aus dem kulturanthropologischen Vokabular zu entfernen, plädiert aber für die Beibehaltung des Adjektivs „cultural“ und geht damit einen semantischen Kompromiss, einen Mittelweg ein:

„I find myself frequently troubled by the word culture as a noun but centrally attached to the adjectival form of the word that is cultural.... If culture as a noun seems to carry associations with some sort of substance in ways that appear to conceal more than they reveal, cultural the adjective moves one into a realm of differences, contrasts and comparisons that is more helpfuL“ (Appadurai 1996, S. 12).

Während „culture“ nach Ansicht Appadurais Vagheit impliziere, offeriere die Benutzung „cultural“ dagegen, in die Sphäre von „differences, contrasts and comparisons“ einzutauchen. Appadurai sieht in *Kultur* eine Substanz enthalten, welche „viewed as a physical substance (...) begins to smack of any variety of biologisms (...) which we have certainly outgrown as scientific categories¹ (ebd.).

1 Hiermit bezieht sich Appadurai insbesondere auf die Kategorie „race“ bzw. Rasse. Es ist vollkommen richtig, dass „Rassen“ keine fundierte wissenschaftliche Grundlage haben und die Kategorie sozial konstruiert ist. Zudem handelt es sich bei „Rassen“ um „floating signifiers“ (Hall), d.h. Konzepte, die keinen wirklichen Bezugspunkt haben (siehe hierzu auch Ignatieff 1996). Die Erkenntnis, dass *Kultur* in ähnlicher Weise wie „Rasse“ biologisch sei, wie Appadurai hervorhebt, heißt jedoch nicht automatisch, dass *Kultur* als analytische Kategorie unbrauchbar ist. „Rasse“, obwohl sozial konstruiert, kann als analytisches Konzept höchst brauchbar sein, wenn

Renato Rosaldo verbindet seine Kulturkritik mit der problematischen Geschichte des Faches Kultur- und Sozialanthropologie. Die Figur des so genannten „Lone Ethnographers“, die erste professionelle Figur seit Einführung der Disziplin gegen Ende des 19. Jahrhunderts, stehe beispielhaft für die kulturanthropologische Praxis des „othering“, welches dadurch das koloniale Projekt als humanitär legitimieren konnte und dem Mutterland dadurch noch mehr Größe verlieh:

„Once upon a time, the Lone Ethnographer rode of into the sunset in search of his native. After undergoing a series of trials, he encountered the object of his quest in a distant land. Then, he underwent his rite of passage by enduring the ultimate ordeal of ‚fieldwork‘. After collecting ‚the data‘, the Lone Ethnographer returned home and wrote a ‚true‘ account of ‚the culture‘“ (Rosaldo 1993, S. 30).

Eine statische und fixe Auffassung von *Kultur* durchzog laut Rosaldo auch die so genannte „classical period“ der Disziplin, die ihren Anfang in den frühen 20er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte:

„The broad rule of thumb under classic norms (...) seems to have been that if it's moving, it isn't cultural' (Rosaldo 1993, S. 209).

Dieser Logik folgend sind Begriffe wie Prozess, Diversität, Fragmentierung, Inkohärenz, Widersprüchlichkeit, Narrative etc., jene Begriffe, deren Relevanz u.a. in Werken wie *Writing Culture* (Clifford/Marcus 1986) thematisiert werden, inkompatibel mit *Kultur*, weil in ihnen Veränderung stets mitschwingt.

Kritik der Kritik

Im folgenden Abschnitt des Essays geht es um zwei wesentliche Argumente; einerseits verstehe ich den Gebrauch/Nicht-Gebrauch von *Kultur* nicht als Entscheidung für oder gegen etwas; vielmehr geht es

man beispielsweise die Diskussion um den ersten afro-amerikanischen Präsidenten verstehen möchte, dessen Vorgänger lediglich als Präsidenten bezeichnet wurden, er hingegen immer rassialisiert markiert wird.

darum, den Gebrauch des Begriffs so zu erläutern, wie er aus der jeweiligen Sicht des Autors verstanden wird. Dies beinhaltet aber auch eine andere Dimension, nämlich die reflexive Ebene und historische Einbettung des Begriffs in die Geschichte des Faches.

Im zweiten Abschnitt des Essays widme ich mich einer kurzen Kritik der Kulturkritiker; nicht etwa, weil sie *Kultur* als analytisches Konzept ablehnen, sondern weil sie in ihrer Herangehensweise und Kritik selektiv vorgehen und ähnliche Kritikpunkte früherer Kulturanthropologen zu übersehen scheinen.

Wenn man über *Kultur* schreibt oder *Kultur* als analytisches Werkzeug gebraucht, ist es Teil des anthropologischen Projekts, zu beschreiben, wie *Kultur* konzeptualisiert wird. Der so genannte Kanon sollte bei der Beschreibung, Analyse etc. von *Kultur* stets einen Referenzpunkt bilden, was jedoch keine Reproduktion des Kanons voraussetzt². Aus wissenschaftlicher Sicht ist es wichtig, die historisch-reflexive Ebene zu berücksichtigen und *Kultur* nicht (ob als wissenschaftlichen oder alltäglich gebrauchten Terminus) als ahistorisch zu gebrauchen. Sprache ist, darauf haben u.a. Michel Foucault und Jacques Derrida aufmerksam gemacht, nicht frei von Schuld und ein wesentliches Instrumentarium zur Ausübung von Machtinteressen. Die Berücksichtigung dieser zwei Faktoren ist wesentlich bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit *Kultur* für die Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie.

Kultur ist stets in einen Diskurs eingebettet. In der nordamerikanischen Kulturanthropologie der 30er, 40er und 50er Jahre war *Kultur* zwar ein ubiquitärer Begriff.³ Wie aber wurde *Kultur* von nordamerikanischen Kulturanthropologen in der Mitte des 20ten Jahrhun-

2 Ganz im Gegenteil halte ich es vor allem für Universitätsstudenten wichtig, den Kanon stets zu hinterfragen, denn die Etablierung eines Kanons ist stets mit der Ausübung von Macht verbunden. Kritisches Lernen und Hinterfragen wird leider größtenteils nicht ermutigt, wie anders ist die Verschulung der Universität im Zuge von Modularisierungsprozesses zu erklären, die es kaum ermöglichen, sich intensiv mit gewissen Themen zu beschäftigen. Das diese Tendenz mit dem Begriff „Exzellenz“ verbunden ist, ist schon ein wenig ironisch.

3 Einige wichtige Werke sind u.a. *Patterns of Culture* (Benedict 1934), *The Nature of Culture* (Kroeber 1952), *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (Lewis 1959).

derts verstanden und konzeptualisiert? Wie treffend sind in diesem Zusammenhang die Kritikpunkte von Kulturkritikern, deren explizites Projekt es ist, gegen *Kultur* zu schreiben? Die folgenden Seiten werden zeigen, dass gegenwärtige Kritikpunkte an *Kultur* schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts von nordamerikanischen Kulturanthropologen artikuliert wurden.

Der amerikanische Kulturanthropologe Robert Lowie konstatierte schon 1937 die Grenzen von *Kultur*. Er hob dabei die Künstlichkeit kultureller Grenzen hervor, erkannte jedoch gleichzeitig in der Etablierung kultureller Grenzen ein analytisch-funktionales Moment:

„In defiance of the dogma that any culture forms a closed system, we must insist that such culture is invariably an artificial unit segregated for purposes of expediency“
(Lowie 1937, S. 235 zit. nach Brightman 1995, S. 518).

Der amerikanische Kulturanthropologe Marshall Sahlins schreibt, dass amerikanische Kulturanthropologen der 40er und 50er Jahre sich der „fallacy of cultural separation“: the mistaken idea that because cultures are distinctive they are closed“ (Sahlins 1999, S. 404) durchaus bewusst waren. Die Kritik in sich geschlossener, statischer, nicht von externen Faktoren beeinflussten Kulturen, wie sie von Abu Lughod, Appadurai etc. postuliert werden, ist also keine neue Erkenntnis. In diesem Zusammenhang könnte man sich des systemtheoretischen Vokabulars bedienen und es folgendermaßen auf den Punkt bringen: Kulturen waren schon immer, wenngleich auf unterschiedliche Art und Weise, „permeabel“ und dadurch auch Veränderungen unterworfen.

Der an der Universität Köln lehrende Ethnologe Christoph Brumann setzt sich ebenso mit der Kritik an den vermeintlich essentialistischen Kulturdefinitionen früherer nordamerikanischer Kulturanthropologen auseinander. Er vergleicht verschiedene ältere Definitionen von *Kultur* in dem von Kroeber und Kluckholm (1952) publizierten Band *Culture: a critical review of the concepts and definitions*. Dabei stellt Brumann fest, dass es zwar durchaus *einige* (Hervorhebung, J.B) essentialistische Erklärungen von *Kultur* gab und Unterschiede vorhanden sind⁴, jedoch „apart from these exceptions, however, the most

4 Die Unterschiede sind zweifellos vorhanden, von denen die „männlich-universelle Ausrichtung“, die aus heutiger Sicht antiquierte Sprache und die fehlende reflexive Ebene drei Beispiele sind (vgl Brumann 1999, S. 3).

reifying and essentializing definitions in the Kroeber and Kluckholm collection *do not* come from social/cultural anthropologists“ (Brumann 1999, S. 4, Hervorhebung J.B.). Brumann schlussfolgert daraus, dass die Unterschiede zwischen einer Vielzahl heutiger und früherer Kulturanthropologen/Innen bezüglich der Auffassung von *Kultur* weniger signifikant sind, als es etwa die temporale Dimension und innerdisziplinäre Veränderungen suggerieren könnten:

„This makes me wonder (...) whether there really is a significant gap between what modern⁵ and ‚classic‘ anthropologists take to be the core meaning of the word ‚culture‘, rather, they seem to have different theories about the same thing“ (ebd. S. 3).

Der amerikanische Kulturanthropologe Robert Brightman betont in seinem Artikel *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification* (1995) in einem Atemzug mit Sahlins und Bruhmann, dass

„neither in earlier disciplinary history nor as deployed in recent anthropological writing does the culture concept consistently exhibit the attributes of ahistoricism, totalization, holism, legalism, and coherence with which its critics selectively reconstitute it“ (ebd. S. 541, Hervorhebung J.B.).

Kultur werde, so Brightman, von den Kritikern nur selektiv wahrgenommen. Aus der Vielzahl an frühen Definitionen von *Kultur* werde das destilliert, was der gegenwärtigen, theoretischen Perspektive diametral gegenüberliege (vgl: ebd. S. 527). Sahlins bezieht sich auf den Titel des Werkes *The Invention of Tradition* (Hobsbawn/Ranger 1983), um diese Methode zu beschreiben:

„Talk of inventing traditions. The historiographic principle here (...) consists of attributing to one’s predeces-

5 Ich halte es für wichtig hervorzuheben, dass die Unterscheidung zwischen ‚früheren‘ und ‚heutigen‘ Kulturanthropologen reduktionistisch und homogenisierend ist. Dies ist jedoch eine inhärente Problematik jeglicher Dichotomie oder auch Taxonomie

sors the opposite of whatever is now deemed true“ (Sahlins 1999, S.404).

Anstatt die Analogie mit dem Werk Hobsbawns zu wählen und von „invention“ bzw. Erfindung zu sprechen, schlage ich den Begriff „selective amnesia“ (Gellner 1983) vor, um diese Methode zu beschreiben⁶. Hierfür möchte ich zwei zentrale Gründe benennen.

Erstens haben Kulturkritiker in ihrer Kritik nicht ganz Unrecht, denn tatsächlich gibt es genügend Beispiele für die Darstellung in sich geschlossener, statischer Kulturen, welche von Kultur- und Sozialanthropologen nicht selten inferiorisiert wurden und von Machtinteressen geleitet waren. Dies war sowohl innerhalb der nordamerikanischen Tradition der Kulturanthropologie als auch in der britischen Sozialanthropologie der Fall⁷. Ein klassisches Beispiel ist die Ethnographie *The Nuer* von Evans-Pritchard aus dem Jahr 1940⁸. Daher halte ich es für problematisch, von einer „Erfindung“ zu sprechen, wie es Sahlins im zuvor genannten Zitat anspricht. Der Begriff der „selektiven Amnesie“ hingegen beschreibt die Tendenz und Methode, selektiv ausgewählte Werke als symptomatisch und illustrativ für eine ganze Vielzahl ethnographischer Darstellungen zu nehmen und dabei zu verkennen, dass gegenwärtige Kritikpunkte erstens schon in früheren Zeiten von Kulturanthropologen artikuliert wurden und Vorstellungen von *Kultur* alles andere als homogen waren⁹.

6 Brightman (1995) redet in ähnlicher Weise von „disciplinary amnesia“.

7 Da ich in dem Essay lediglich Literatur aus dem anglo-amerikanischen Raum rezipiere, belasse ich es auch hierbei bei dem Fokus auf die nordamerikanische *Kulturanthropologie* und die britische Sozialanthropologie.

8 Evans-Pritchard ist dem britischen Strukturfunktionalismus zuzuordnen. Margaret Meads klassische Arbeit *Coming of Age in Samoa* (1928) ist ebenfalls von holistischen und essentialistischen Beschreibungen durchzogen.

9 Übrigens lässt sich der Begriff der selektiven Amnesie ganz hervorragend auf den „reflexive turn“ anwenden. Reflexive ethnographische Darstellungen gibt es nicht erst seit dem bahnbrechenden „Werk *Writing Culture*“ (Clifford/Marcus 1986), sondern schon zuvor. Ein klassisches Beispiel ist das von Laura Bohannan unter dem Pseudonym Eleanor Smith Bowen veröffentlichte Werk „*Return to Laughter*“ (1956).

Ausblick

Für die weitere Entwicklung der Disziplin Kultur- und Sozialanthropologie halte ich es für kontraproduktiv, *vehement* für bzw. gegen *Kultur* zu schreiben. Einige Wissenschaftler/innen mögen *Kultur* bevorzugen, andere alternative Begriffe wie Diskurs und Praxis stattdessen gebrauchen. Dies obliegt der jeweiligen Person. Worauf es ankommt, insbesondere, da *Kultur* keineswegs nur ethnisch kodiert ist und sich in diversen Begriffen wiederfindet, ist eine Beschreibung dessen, was man beobachtet, analysiert und festhält.

Christoph Brumann argumentiert zurecht, dass „anthropology did not discover intrasocietal variation only yesterday“ (Brumann 1999, S. 7). Daher sei ihm zufolge das Risiko gering, von anderen Kulturanthropologen/innen missverstanden zu werden, wenn beispielsweise von einer „japanischen Kultur“ geschrieben wird¹⁰. Dies könne ohne eine elaborierte Formulierung verstanden werden, so Brumann. Was Brumann verkennt, ist die Tatsache, dass *Kultur* zu diffus, zu komplex ist, um individuelle und kollektive Praxen, Denkweisen und Beziehungsformen unter einen Begriff zu formulieren. Um der Komplexität unserer Lebenswelt (Schütz) gerecht zu werden, sind Beschreibungen erforderlich, die Komplexität nicht auf einen Begriff reduzieren, sondern sich der Komplexität stellen und *versuchen*, dieser gerecht zu werden. Michael Taussigs Begriff einer „culture of terror“ ist ein passendes Beispiel hierfür; mit dem Begriff beschreibt er die ubiquitäre Präsenz des Terrors, der alltäglichen Gefahr, die den Rahmen des Alltags bildet. Gleichzeitig formuliert Taussig mit dem Begriff die semantische, kognitive und physische Unmöglichkeit, diese *Kultur* vollends zu verstehen und erfahrbar zu machen und untermauert dies mit Beispielen (vgl. Taussig 2004).

Die Kategorie *Kultur* kann ebenso wenig wie andere wissenschaftliche Termini und Konzepte den Anspruch haben, allumfassend

10 Ich halte es für problematisch, wenn es lediglich darum geht, dass wir von anderen Kulturanthropologen/innen verstanden werden. Ich halte es beispielsweise für relevant, dass Kulturanthropologen/innen im Feld ihre Interviewpartnern/innen das Geschriebene lesen lassen oder zumindest darüber reden. Es geht um Reziprozität und nicht um die alleinige Deutungsmacht des Wissenschaftlers. Ein gutes Beispiel für eine reziproke ethnographische Beschreibung liefert Michael Duneier mit Hakin Hasan und Ovie Carter in *Sidewalk* (1999).

beschreiben und analysieren zu können, weil Komplexität und Fluidität sich Beschreibungen teilweise entziehen. Die Benutzung von *Kultur* als analytisches Instrumentarium *kann*, wie Taussig zeigt, zumindest den Versuch unternehmen, Bedeutung und Erfahrung einzufangen. Folgerichtig wird *Kultur* auch in Zukunft zum kulturanthropologischen Vokabular gehören. In diesem Zusammenhang gehört das Schlusswort der japanischen Kulturanthropologin Emiko Ohnuki-Tierney, welche die Resistenz von *Kultur* hervorhebt:

„An enormous outcry against the culture concept has not succeeded in throwing out ‚culture concept‘ as our conceptual tool. As Geertz (...) puts it, whatever infirmities of the concept of ‚culture‘, it ‚persists‘“ (Ohnuki-Tierney 2001, S. 214).

Literatur

- Abu-Lughod, Lila 1991: Writing Against Culture. in: Richard Fox (ed.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, S. 137–162
- Appadurai, Arjuni 1996: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Benedict, Ruth 1934: Patterns of Culture. Boston/New York: Houghton Mifflin Company.
- Brightman, Robert 1995: Forget Culture. Replacement, Transcendence, Relexification. Cultural Anthropology, Vol. 10, No.4, S. 509–546.
- Brumann, Christoph 1999: Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. Current Anthropology 40 (1999), Supplement, S. 1–27.
- Clifford, James, und George Marcus (Hg.) 1986: Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Duneier, Michael 1999: Sidewalk. New York: Farrar Straus and Giroux.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1987 [1940]: The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Oxford University Press.
- Gellner, Ernest 1983: Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell.

- Hobsbawm, Eric, und Terence Ranger (Hg.) 1983: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ignatieff, Noel 1996: *How the Irish Became White*. New York/London: Routledge.
- Lewis, Oscar 1959: *Five Families: Mexcian Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.
- Kroeber, Alfred Louis 1952: *The Nature of Culture*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kroeber, Alfred Louis, und Clyde Kluckholm 1952: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: The Museum.
- Mead, Margaret 1928: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth in Western Civilization*. New York: W. Morrow & Company.
- Ohnuki-Tierney, Emiko 2001: *Historicization of the Culture Concept*. In: *History and Anthropology* 12(3), S. 213–254.
- Rosaldo, Renato 1993: *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Sahlins, Marshall 1999: *Two or Three Things that I Know about Culture*. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol 5, No.3, S. 399–421
- Said, Edward W. 1978: *Orientalism*. New York : Pantheon Books.
- Smith-Bowen, Eleanor 1964: *Return to Laughter. An Anthropological Novel*. Garden City: Doubleday.
- Smith, Mark J. 2000: *Culture: Reinventing the Social Sciences*. Buckingham: Open University Press.
- Tauzssig, Michael 2004: *Culture of Terror - Space of Death: Roger Caseman's Putumayo Report and the Explanation of Torture*. In: Nancy Scheper-Hughes und Philippe Bourgois (Hg.): *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford: Blackwel, S. 39–53.