

Elisabeth Timm

Kritik der „ethnischen Ökonomie“¹

„When the in-marrying of privilege and wealth happens in India or Africa, we can detect it very easily. When it happens at home we cannot perceive it.“ (Douglas/Isherwood 1979: 202)

„Ethnische Ökonomie“?

In der soziologischen und ethnologischen Literatur werden zwei Thesen zur Arbeitsmigration mittlerweile seit Jahrzehnten diskutiert: Während einerseits davon ausgegangen wird, dass Migranten in ihrer Einwanderungsgesellschaft „ihre Kultur“ wie in einem Reservat konservieren, stellt sich anderen die praktische und diskursive Bezugnahme auf gemeinsame Herkunft als Krisenmanagement nach der Migration dar. Diese Diskussion produziert inzwischen ein Fantasma von ‚Ethnizität‘, welches auch im Begriff der „ethnischen Ökonomie“ seinen Niederschlag findet und sich jenseits von Gesellschaftsanalyse bewegt. Im Folgenden soll daher der Blick auf eine beiden Annahmen („Tradition“ bzw. „ethnische Neubildung“) zu Grunde liegende Prämisse von ‚Ethnizität‘ gelenkt werden.

Der Terminus „ethnische Ökonomie“ impliziert sowohl ein evolutionistisches als auch statisches Verständnis kapitalistischer Produktionsweise: Evolutionistisch,² weil in dieser Formulierung die für die kapitalistische Produktionsweise bzw. bürgerliche Gesellschaft charakteristische Form der Organisation des Verhältnisses von Kultur und Ökonomie (nämlich deren Trennung) als Endpunkt einer universellen Entwicklung erscheint. Dieses Konzept führt außerdem dazu, dass Überlappungen von Kultur und Ökonomie entweder als Anachronismus („Tradition“) oder als Krisenmanagement („Neubildung“) klassifiziert werden. Der Terminus ist aber zugleich statisch, weil die Trennung zwischen rationaler Ökonomie und durch persönliche Beziehungen konstituierte Kultur damit nicht hinterfragbar bleibt, sondern als in den bür-

1 Ohne die Inspiration und Kritik von Klaus Schönberger wäre dieser Artikel nicht geschrieben worden.

2 Ich verwende diesen Begriff hier im Sinne des als „Evolutionismus“ bezeichneten Paradigmas, welches in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – zur Zeit der akademischen Institutionalisierung der Ethnologie – deren Theoriebildung bestimmte und fortan kritisiert und dekonstruiert wurde (Harris 1968).

gerlichen, kapitalistischen Einwanderungsgesellschaften geltendes Ideal bzw. dort durchgesetzte Praxis affirmiert wird. Wenn Ökonomie und persönliche Beziehungen sich vermischen (z.B. bei Bestechung, Klientel- oder Kreditbeziehungen etc.), wird nicht von einer systemimmanenten Erscheinung oder einem konstitutiven Teil kapitalistischer Produktionsweise ausgegangen. Vielmehr betrachtet man dies als eine Störung, die in Gestalt von Migranten oder von Gruppen, die als „anders“ wahrgenommen werden, sozusagen von außen einbricht. Als „ethnic entrepreneurs“ (Waldinger u.a. 1990) gelten weder deutsche InformatikstudentInnen mit ihren Softwarefirmen noch französische Ökobauern oder englische Wett-Shop-Besitzer. „Ethnisch“ sind „Koreaner in Los Angeles“, „Chinesen in New York“, „Nordafrikaner in Lyon“, „Juden in Frankreich“ oder „Türken in Westberlin“, die kleine Geschäfte betreiben (Boissevain u.a. 1990: 131f.). „Ethnisch“ sind immer die anderen, das heißt diejenigen, die schon seit Jahrhunderten für eine Verkörperung dessen herhalten müssen, was die okzidental-kapitalistische Gesellschaft an sich selbst nicht in der Lage ist zu identifizieren und zu analysieren.³

Diese Wahrnehmung gründet auf zwei blinden Flecken: Sie geht erstens d'accord mit einem bürgerlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsverständnis und impliziert damit eine für die eigene Welt nicht hinterfragte Trennung von Kultur und Ökonomie. Der Historiker Schindler nennt dies die „bürgerliche Zwei-Reiche-Lehre“ (1985: 195), der Ethnologe und Soziologe Bourdieu (1983: 184) spricht von der „doppelten Buchführung des 'Bourgeois'“. Aber auch bei manchen marxistischen Gesellschaftsanalysen wird eine solche „doppelte Buchführung“ immer dann reproduziert, wenn auf der Grundlage einer simplen Dichotomie von Basis und Überbau „Ökonomie“ letzten Endes als determinierend begriffen wird und eine davon unabhängige und für die Strukturierung von Gesellschaft als unbedeutend verstandene „Kultur“ dem Überbau zugeschlagen wird.⁴ Zweitens beinhaltet die hier kritisierte Perspektive einer „ethnischen Ökonomie“ die Imagination einer Gegenwelt zur kapitalistischen Produktionsweise und bürgerlichen Gesellschaft. Diese imaginäre Gegenwelt (oft wird ihr die Gestalt eines vormodernen, präkapitalistischen Relikts gegeben) funktioniert nach grundsätzlich anderen Prinzipien als die Einwanderungsgesellschaft („Tradition“ oder „ländliche Herkunft“ und dergleichen prägen angeblich das wirtschaftliche Handeln). Um diese „blinden Flecken“ zu vermeiden, erscheint es angezeigt, die Fragestellung, die der Begriff „ethnische Ökonomie“ impliziert, auf den Kultur- und Ökonomiebegriff, der solchen Imaginationen zu Grunde liegt, anzuwenden.

3 Vgl. Kramer (1981), der die europäische (vermeintliche) Analyse von Fremdem als die u.a. auf Projektionen basierende Produktion „verkehrter Welten“ kritisiert hat.

4 Dagegen hat Stuart Hall (1989) in seinen Überlegungen zu *Gramscis Erneuerung des Marxismus* einen Weg aufgezeigt, wie diese Dichotomie vermieden werden kann, ohne die Klassentheorie aufzugeben.

Kultur und Ökonomie im Lichte eines erweiterten Kapitalbegriffs

Grundlage für die genannten Überlegungen ist die ethnologisch informierte Erweiterung des Marx'schen Kapitalbegriffs durch Bourdieu: „Kapital ist akkumulierte Arbeit, *entweder* in Form von Materie *oder* in verinnerlichter, ‚inkorporierter‘ Form“ (Bourdieu 1983: 183, Herv. d. Verf.). Bourdieu plädiert dafür, bei der Gesellschaftsanalyse „das Kapital in allen seinen Erscheinungsformen“ zu berücksichtigen⁵. Er prägte entsprechend den Begriff der „Kapitalarten“ (ökonomisches, kulturelles, soziales und/bzw. symbolisches Kapital) (Bourdieu 1983: 184).⁶ Entscheidend ist dabei, dass die Kapitalarten nicht isoliert voneinander, in je spezifischen Sphären produziert, reproduziert und akkumuliert werden, sondern (entsprechend dem Stand der jeweiligen gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse) gegeneinander konvertierbar sind (Bourdieu 1987: 209). In seiner ethnologischen Arbeit über die Kabylei weist er beispielsweise auf, dass dort im Unterschied zur kapitalistischen Produktionsweise nicht vorwiegend ökonomisches Kapital, sondern fast ausschließlich soziales („Beziehungen gegenseitigen Kennens und Anerkennens“, Bourdieu 1983: 190) und symbolisches Kapital („Ehre“, „Prestige“, „Ruhm“) akkumuliert wird (Bourdieu 1979: 11-136, ders. 1998: 51). Umgekehrt zeigt er aber in seiner soziologischen Studie über die „feinen Unterschiede“ am Beispiel Frankreich, dass kapitalistische Reproduktionsweisen auch auf kulturellem und sozialem Kapital gründen (Bourdieu 1987). Ausgehend von diesem Kapitalbegriff hat Le Wita in ihrer Studie großbürgerlicher, französischer Familien in den Achtzigerjahren dokumentiert, dass auch bei kapitalistischer Produktionsweise nicht lediglich persönliche (verwandtschaftliche) Beziehungen zur Verbesserung der eigenen ökonomischen Lage eingesetzt werden (d.h. soziales

5 Ähnliches hatte z.B. Baudrillard schon vor ihm (allerdings weniger ausführlich und empirisch fundiert) gefordert: „Der Bereich der politischen Ökonomie, der sich nur im Tauschwert und im Gebrauchswert ausdrückt, zerbirst und muss im Sinne einer *verallgemeinerten politischen Ökonomie* gänzlich neu analysiert werden, so dass die Produktion von Tauschwert/Zeichen in derselben Weise und in derselben Bewegung wie die Produktion der materiellen Güter und des ökonomischen Tauschwertes mit aufgenommen ist. Die Analyse der Zeichenproduktion und der Kultur ist daher in bezug zur materiellen Produktion nicht äußerlich, abgehoben, ‚überbauorientiert‘, sie ist vielmehr eine durch den theoretischen und praktischen Einfall der politischen Ökonomie des Zeichens verallgemeinerte *Revolution der politischen Ökonomie* selbst“ (1972b und 1972a: 129f., Übersetzung d. Verf.).

6 Auf die von marxistischer Seite vorgebrachte Kritik und Diskussion (z.B. Diettrich 1999, Kraus 1983, Raphael 1987) dieser Erweiterung wird hier nicht weiter eingegangen. Da es für die hier verfolgte Argumentation zentral ist, sei darauf hingewiesen, dass beispielsweise Diettrich (1999: 40) irrt, wenn er kritisiert, dass die von Bourdieu hinzugefügten Sorten des kulturellen, sozialen und symbolischen Kapitals „nicht zur entpersonalisierten und überindividuellen Akkumulation taugen“ und Bourdieus erweiterter Kapitalbegriff deshalb „irreführend“ sei. Vermutlich resultiert seine Kritik daraus, dass er die empirische, auf ethnologischer Feldforschung gründende Fundierung der Bourdieuschen Theorie nicht rezipierte, so daß er andere Formen von Akkumulation als die ihm aus der eigenen Gesellschaft vertrauten (siehe dazu weiter unten in diesem Text) theoretisch nicht berücksichtigen kann.

Kapital wird zur Akkumulation ökonomischen Kapitals benutzt), sondern dass ebenso umgekehrt ökonomisches Kapital zu Gunsten der Festigung sozialer Netzwerke getauscht wird:

„Die Leute gehen sehr weit in ihrem Bemühen, Gründe dafür zu finden, (verwandtschaftliche) Beziehungen oder Freunde von Freunden/Verwandten zu nutzen. ‚Unter dem Vorwand der Sparsamkeit aktivieren die Leute auf eine verblüffende Weise äußerst beschwerliche Strukturen. Sei es Wein, Foie gras, Arzneimittel, was auch immer – es steht außer Frage, dass es ausschließlich innerhalb der Verwandtschaft gekauft wird‘, so eine Informantin.“ (Le Wita 1994: 127, Übersetzung d. Verf.).

Ähnlich wie Le Wita hat Steinwand (1991: 139) am Beispiel informeller Kreditbeziehungen darauf hingewiesen, dass die soziale Funktion einer solchen ökonomischen Handlung, die üblicherweise „traditionalen“ Gesellschaften („ethnische Ökonomie“) zugeschrieben wird, auch bei der Kreditvergabe in kapitalistischen, bürgerlichen Gesellschaften relevant ist, wenn etwa Kreditkarten nicht lediglich dem „temporären Ressourcenausgleich“ dienen, sondern in Werbekampagnen ganz wesentlich als Zeichen von „Prestige“, „Solvenz“ und „Vertrauenswürdigkeit“ angeboten werden. Le Witas Ergebnisse und der Hinweis von Steinwand sind Beispiele dafür, dass nicht nur „Beziehungen“ zur Akkumulation ökonomischen Kapitals genutzt werden, sondern dass ökonomisches Kapital umgekehrt dazu verwendet wird, Beziehungen (d.h. soziales Kapital) und symbolisches Kapital zu erhalten, zu akkumulieren und (symbolisch) zu präsentieren.

Für die kritische Nutzung der von Bourdieu erarbeiteten begrifflichen und theoretischen Analyseinstrumente ist wiederholt plädiert worden (u.a. Raphael 1987). Mahnkopf (1982) beklagte noch vor der in der deutschsprachigen Sozialforschung einsetzenden Bourdieu-Rezeption das „kulturtheoretische Defizit“ am Beispiel der Industriesoziologie; ihre Kritik und Vorschläge markieren genau die Lücke, die wenig später mit den Begriffen und der Theorie Bourdieus gefüllt wurde. Ihr Plädoyer für die „kulturtheoretische Erweiterung“ der Industriesoziologie als Kur gegen „die allzu schnelle Verwendung psychologischer Erklärungsfiguren“ (1982: 55) zeigt, zu welchen problematischen Verlegenheitslösungen („Psychologie“) gegriffen wird, wenn erhobene Daten in einer zu simpel angewendeten Klassentheorie nicht aufgehen wollen. Ähnlich kritisierte Kößler (1995: 587) die „Erklärungsfigur“ (Mahnkopf) „Tradition“, die aus dem „hartnäckigen Irrtum“ resultiere, „die entwickelten kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart seien per se weitgehend homogenisierte, ‚durchkapitalisierte‘ Systeme“. Kößler (1995: 595) weist auf, inwiefern Kategorien wie Tradition „die damit implizit oder explizit vollzogene Ausgrenzung nicht-entlohnter Arbeit und nicht lohnarbeitsförmiger Verhältnisse aus einem kritisch verstandenen Konzept der gesellschaftlichen Moderne“ sowohl voraussetzen als auch realisieren. Für die hier verfolgte Erörterung und Kritik der Kategorie einer „ethnischen Ökonomie“ ist insbesondere die Forschung relevant, die Konzepte wie „Ethnizität“ oder „Kultur“ nicht

angewendet, sondern untersucht hat. Die Dekonstruktion von Ethnisierung/Kulturalisierung stellt ein Verdienst der Ethnologie und Kulturwissenschaft dar. Meillasoux (1980: 53) hatte bereits vor längerer Zeit unter dem Titel *Gegen eine Ethnologie der Arbeitsmigration in Westeuropa* vor einer Ethnisierung von Ökonomie gewarnt:

„Die Wahl sozialwissenschaftlicher Ansätze zur Lösung sozialer Probleme ist nicht nur eine Frage der Methode. Sie hat vielmehr eine ideologische Dimension, was gerade im Fall der Arbeitsmigration deutlich wird. Die Vorstellung, die Ethnologie sei ein relevanter Wissenschaftszweig zur Untersuchung dieses Problems, ist auf die geographische Herkunft der Arbeitsmigranten zurückzuführen.“

Er kritisiert insbesondere Zuschreibungen wie „ländliche Herkunft“, eine pauschalisierende Kategorie, die zur Analyse nicht taugt, dafür aber umso mehr der Ethnisierung nützt: „In einigen Darstellungen wird die Tatsache der ‚ländlichen Herkunft‘ (was es auch immer sein mag: Gutsbesitzer? Landpfarrer? Lohnarbeiter? Arme?) nebenbei erwähnt“ (ebd.: 76).⁷ Ebenso hat Godelier (1999: 102) in seiner Kritik des für die Ethnologie paradigmatischen Werks *Die Gabe* von Marcel Mauss darauf hingewiesen,

„dass in den von Mauss untersuchten (außereuropäischen, d. Verf.) Gesellschaften seit Jahrhunderten Warenbeziehungen Seite an Seite mit Gabentausch existieren und dass umgekehrt in den Marktwirtschaften die Gabe immer noch in großem Umfang praktiziert wird.“

Dies belegen empirische Studien, die nicht dem Bias einer „ethnischen Ökonomie“ erlegen sind. Als Beispiel sei hier lediglich auf die Arbeit von Steinwand (1991) über *Ländliche Verschuldung und informelle Kreditbeziehungen in Thailand* hingewiesen, in der zum einen dokumentiert ist, welche unterschiedlichen (d.h. ökonomischen u. sozialen) Funktionen eine informelle Kreditaufnahme bzw. -vergabe außerhalb des formellen Kreditsektors haben kann, und in der zum anderen klar gemacht wird, dass eine strikte Abgrenzung zwischen einem informellen und formellen Kreditsektor gar nicht möglich ist. Das heißt eine Trennung zwischen einer ausschließlich nach modernen, rationalen Kriterien ablaufenden Ökonomie und irgendwie „ethnischen“, essenziell anderen Tauschformen, kann nicht vollzogen werden.

Mauss fand die Analyse der „Gabe“ als Konkretion nicht-marktförmiger oder warenförmiger Beziehungen lediglich als „historische Erklärung unserer Gesellschaften“ (Herv. d. Verf.) nützlich. Während er für jene Gesellschaften eine auf Grund fehlendem Akkumulations-Interesse „selbstlose Wirtschaft“ postulierte,⁸ geht Godelier prinzipiell von einem je Gesellschaft spezifischen

7 Meillasoux (ebd.: 76-79) empfahl deshalb, die Sozialstruktur der Arbeitsmigration stattdessen konsequent mit klassenanalytischen Kategorien nach Marx zu fassen (z.B. „Bauern“). Dies jedoch wäre m.E. eine Vereinfachung (im Gegensatz zu seiner immer noch treffenden, o.g. Kritik), die mittlerweile mit der Anwendung Bourdieuscher Kategorien leicht vermieden werden kann.

8 „Auch in diesen Kulturen hat man Interessen, aber sie sind von denen unserer Zeit verschieden. Man hortet dort Schätze, aber nur, um sie später auszugeben, um sich Leute zu

Verhältnis der beiden „Ökonomien“ aus;⁹ er konstatiert einen Kreislauf von Waren (Ökonomie) und einen von Nicht-Waren, von „Gaben“ (Kultur). Er plädiert dafür, „das Verhältnis zwischen den (...) Gesellschaften, die angeblich ‚Gaben‘gesellschaften sind, und der westlichen Gesellschaft, die angeblich eine ‚Waren‘gesellschaft ist, nicht in einen ‚Wesen‘gegensatz“ zu „verwandeln“.¹⁰ In der deutschsprachigen Forschung haben Bukow/Llaryora solche Essenzialisierungen als „kulturdifferenzfixierte Analyse“ kritisiert, den Begriff der „Ethnisierung“ dafür entwickelt und diese theoretisch gefasst:

„Was den Menschen zum Migranten macht, sind ethnisierende, soziogenetisch zugeschriebene und dementsprechend individuell realisierte Eigenschaften, die zwar die gesellschaftliche Lage des Betroffenen verzeichnen, gleichwohl aber eine bestimmte Strategie enthalten, den Migranten einzuordnen und ‚real‘ werden zu lassen“ (1993: 8).

Sowohl Gegenstück als auch Spielart dieser „Ethnisierung“ des Fremden ist der Prozess der „Kulturalisierung“, den Kaschuba in der Kulturwissenschaft als „Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs“ definierte, weil „in Teilen der wissenschaftlichen wie der öffentlichen Diskussion das Reden über Geschichte, Gesellschaft und Politik oft nurmehr ‚in terms of culture‘ stattfindet, ja, dass sich dies als eine regelrechte Diskursstrategie auffassen lässt, die ‚Kultur‘ gegen ‚Gesellschaft‘ auszuspielen versucht“ (1995: 30).

Auch wenn in den genannten Disziplinen schon vor längerer Zeit ethnzentrische Stereotype dekonstruiert und kritische Begriffe erarbeitet wurden,

‚verpflichten‘, ‚Lehnmänner‘ zu gewinnen. Man tauscht aus, aber vor allem Luxusgüter, wie Kleider und Schmuck oder Feste und sonstige Dinge, die sofort verbraucht werden. Man vergilt mit Zinsen, aber lediglich, um den Geber oder Tauschpartner zu erniedrigen, und nicht deshalb um ihn für den Verlust zu entschädigen, der ihm aus dem ‚aufgeschobenen Verbrauch‘ erwächst. Man hat ein Interesse, aber es ist dem, der als unser Leitprinzip gilt, lediglich analog“ (ebd.: 172).

- 9 Allerdings wies auch Mauss auf der Ebene der Empirie auf solche Ungleichzeitigkeiten hin: „Erst unsere westlichen Gesellschaften haben, vor relativ kurzer Zeit, den Menschen zu einem ‚ökonomischen Tier‘ gemacht. Doch sind wir noch nicht alle Wesen dieser Art. (...) Der *homo oeconomicus* steht nicht hinter uns, sondern vor uns (...). (...) Man mache (...) eine gründliche statistische Analyse des Verbrauchs und der Ausgaben unserer europäischen Mittelklassen. (...) Wie viel seines Einkommens kann und will der reiche Mann seinem persönlichen Nutzen widmen? Erinnern seine Ausgaben für Luxus, Kunst, Extravaganzen und Bedienstete nicht an die des Adligen früherer Zeitung oder des barbarischen Häuptlings, dessen Sitten wir beschrieben haben?“ (ebd.: 173). Diese Beobachtungen des (vermeintlich irrationalen) Statuskonsums und der Prestigeproduktion inmitten kapitalistischer Rationalität flossen jedoch nicht in seine theoretischen Überlegungen ein.
- 10 Hier ist jedoch anzumerken, dass auch Godelier (1999: 291) in „westlichen Gesellschaften“ „persönliche Beziehungen“ für etwas hält, das „jenseits des Marktes und des Staates angesiedelt“ sei. Vermutlich resultiert dies daraus, dass er, folgt man seinem Literaturverzeichnis, die Erweiterung des Kapitalbegriffs von Bourdieu nicht rezipiert, obwohl er sich genau auf dem Gebiet äußert, das jener zum Gegenstand hat. Er weist zwar, wie erwähnt, die Gebrochenheit des Selbstideals westlicher Gesellschaften als rational, allein auf beziffertem Markttausch sich gründend, ebenso auf wie die Mauss’sche Reduzierung nicht-kapitalistischer Gesellschaften auf den Gabentausch. Nach wie vor jedoch erscheinen ihm beide Bereiche als unverbunden nebeneinander existierend, während Bourdieu zeigte, inwiefern die „gesellschaftliche Urteilskraft“ (Bourdieu 1987) sich täuscht, wenn sie von den Ressourcen sozialen und kulturellen Kapitals als Gesellschaft strukturierende Dynamiken absieht.

so bedeutet dies nicht, dass diese Ergebnisse innerhalb der Ethnologie und Kulturwissenschaft, geschweige denn über die Fächergrenzen hinaus eine etablierte Perspektive darstellen. Auch Ethnologie, Kulturwissenschaft und Soziologie¹¹ beteilig(t)en sich an der Ethnisierung bestimmter Gruppen und trugen und tragen damit zum rassistischen, hegemonialen Diskurs bzw. zur Ausblendung gesellschaftlicher Ungleichheitsstrukturen zu Gunsten der vordergründigen Vielfalt von Lebensstilen (Schulze 1992: „Erlebnisgesellschaft“) bei. Dafür seien nur einige Beispiele genannt: In einer neuen Einführung zur Wirtschaftsethnologie konstatiert der Ethnologe Rössler zum Vorgang des Kaufens:

„Der Käufer maximiert im nichtwestlichen System seinen Nutzen nicht nur, indem er den Preis minimiert, sondern vor allem dadurch, dass er seine soziale Beziehung zum Händler betont und festigt. (...) In anderen Systemen wird eben (...) etwas anderes maximiert – zum Beispiel eine soziale Bindung.“ (1999: 80f.).

Hier erscheinen „westliche“ und „nichtwestliche“ Ökonomien als grundsätzlich, essenziell voneinander verschieden, obwohl einige Forschungen wie die oben zitierte Studie von Le Wita (1994) vor Augen führen, wie ein „Käufer in einem westlichen System“ seine „soziale Beziehung zum Händler betont und festigt“. Auf der Grundlage der o.g. Dekonstruktionen soll dagegen in der hier unternommenen Kritik die Frage nach „ethnischer Ökonomie“ auf kapitalistische Produktionsweise und bürgerliche Gesellschaft selbst angewendet¹² und – unterstützt durch kurze Beispiele – anders gestellt werden: Als Frage (1) nach dem aktuellen Verhältnis der Kapitalsorten, (2) nach Aushandlungsprozessen bezüglich deren Konvertierbarkeit, (3) nach der im hegemonialen Diskurs als legitim geltenden Nutzung der einzelnen Sorten für ihre jeweilige Akkumulation sowie (4) nach praktizierten (aber oft unbemerkten) Konvertierungsvorgängen jenseits des als legitim geltenden Ideals. Egal, ob man Phänomene, die sich auf den ersten Blick einer Deutung im Sinne einer (orthodox-)marxistischen Terminologie und Theorie entziehen, als „psychologisch“, „traditionell“ oder eben als „ethnisch“ klassifiziert – in jedem Fall hat

11 In der Soziologie sind Ethnisierungsstrategien insbesondere bei der an Norbert Elias' Werk orientierten Schule der „Figurationssoziologie“ virulent. Unter der Kategorie „nationaler Habitus“ postulieren deren VertreterInnen beispielsweise ohne erkennbare empirische Grundlage einen „Ansturm von Fremden“ auf die BRD, der Anfang der 1990er Jahre zu „schockartigen Entwicklungen“ geführt habe, da er das „Wir-Gefühl“ der Deutschen beeinträchtigt habe, weil diese sich als Teil der „(germanisch-stämmigen) Nordwesteuropäer“ von den „(lateinisch-stämmigen) Südeuropäern“ essenziell unterscheiden würden (Kuzmics/Blomert/Treibel 1993: 30, 32).

12 Dafür plädierte in der Ethnologie schon vor längerer Zeit Eric Wolf (1977). Wolf gilt in der Ethnologie als einer der Forscher, der die seltsame ethnologische Nutzung Marx'scher Ansichten über „prä-kapitalistische Gesellschaften“ (die letztlich wiederum auf der Verballhornung ethnologischer Befunde durch Engels in *Der Ursprung der Familie* beruhte) beendete und bäuerliche Gesellschaften stattdessen vor dem Hintergrund der Marx'schen Überlegungen im Rahmen kapitalistischer Produktionsweise untersuchte (Bloch 1983).

man damit eine fragwürdige Residualkategorie geschaffen, deren Inhalt der weiteren (kritischen) Analyse entzogen ist. Der oben genannte diversifizierte Kapitalbegriff nach Bourdieu dagegen macht die Fragestellung „ethnische Ökonomie“ obsolet: Das „ethnische“ an bestimmten Tauschpraxen ist dann keine von kapitalistischer Produktionsweise und bürgerlicher Gesellschaft prinzipiell (bzw. genauer: essenziell) unterschiedene Ökonomie mehr, sondern es entpuppt sich als ein spezifisches Verhältnis der Kapitalsorten. Dann ist „Kultur“ nicht einfach eine Blackbox, die a priori die Unterschiedlichkeiten schafft, die sie zu entdecken vorgibt, sondern es wird möglich, die behauptete „Ethnizität“ *jeder* Gesellschaft oder Ökonomie in ihre Komponenten (d.i. die Kapitalsorten und deren ideale und praktizierte Relation) aufzulösen und zu analysieren. Die Unterschiedlichkeit von Gesellschaften ist dann nicht Prämisse, sondern Ergebnis einer Analyse. Das ist eines der Potenziale der Bourdieuschen Arbeit, das trotz deren weitreichender Rezeption in unterschiedlichen Disziplinen kaum genutzt wurde.

Bürgerliche Ideale: Interesselosigkeit „persönlicher Beziehungen“ (Kultur)

Die o.g. Beispiele haben bereits deutlich gemacht, dass ein Ideal von gänzlich zweckfreien „persönlichen Beziehungen“ (Ottow 1992: „Freundschaft“) konstitutiver Bestandteil bürgerlicher Gesellschaft ist. Entgegen der immer wieder anzutreffenden (kulturpessimistischen) Meinung, dass die kapitalistische Produktionsweise solche Beziehungen verdränge bzw. verunmögliche (z.B. Ottow 1992), zeigen historische Untersuchungen, dass ein Ideal zweckfreier, von gesellschaftlichen Verhältnissen strikt isolierten Beziehungs- und Kommunikationsräumen *konstitutiv* ist für die Entstehung bürgerlicher Gesellschaft bzw. für die (proto-)bürgerliche Wahrnehmung von Kultur und Ökonomie. Schindler (1985: 195) hat am Beispiel von Freimaurerlogen, die er als Agenturen einer „Autonomisierung der Kultur“ (1982: 246) interpretiert, den Entstehungsprozess solcher Ideale und ihre Verquickung mit der historischen Durchsetzung des Kapitalismus nachgezeichnet. Hier wurde erstmals für den (proto-)bürgerlichen Alltag „eine beruhigte Vorstellung von Kultur“ definiert und praktiziert, „in der die von den Reproduktionszwängen dispensierten Menschheitsideale unbeachtet ihrer eingeschränkten Praktikabilität gedeihen können (ebd.: 200). So entstehen die „zwei bürgerlichen Reiche“:

„Was hier geboten ist, das ist dort verpönt. Der Bürger muss lernen, in beiden Welten zu leben, und die wichtigste Voraussetzung dafür ist, dass die Trennung von Ökonomischem und Kulturellem ihm zur zweiten Natur wird. Er muss die unterschiedlichen Handlungslogiken beider Reiche jederzeit auseinander halten können, er darf die Ökonomie nicht mehr mit moralischen Maßstäben messen und umgekehrt“ (Schindler 1985: 200).

Während der Adel der höfisch-feudalen Gesellschaft seine Macht (oft mit ruinösen Folgen für das ökonomische Kapital insbesondere kleiner Fürsten-

tümer) ganz wesentlich über die Akkumulation sozialen und symbolischen Kapitals (z.B. demonstrative ‚Verschwendung‘) reproduzierte, fußt die bürgerliche Gesellschaft ideologisch auf der „Anerkennung der Ökonomie als der alleinigen und einzig legitimen Reproduktionsgrundlage“ (ebd.: 196f.). Damit wird Kultur als „Gegenwelt“ zu Ökonomie konstituiert:

„Kultur ist schlechthin alles, was nicht dem Diktat der Ökonomie unterliegt (...). Im Zeichen der Trennung von Ökonomie und Kultur erhalten auch die normativen Prämissen der bürgerlichen Sozialität einen doppelten Sinn: (...) Der ideologischen Verherrlichung des Privatinteresses als der natürlichen Grundlage der Ökonomie entspricht in der liberalen Doktrin dessen entschiedene Relativierung, ja Suspensionierung auf der kulturellen Ebene“ (ebd., 199f.).

Diese Arbeit an der Trennung von „Ökonomie“ und „Kultur“ ist seither nie unterbrochen worden:

„Als bedingte und insofern auch ohnmächtige Negation der Ökonomie bleibt sie (die Kultur, d. Verf.) ständig der Gefahr ausgesetzt, von den ökonomischen Zwängen bzw. den Folgen, die sich aus deren Verinnerlichung, etwa in Form einer utilitaristischen Moral, ergeben, kolonisiert und in ihrer Substanz ausgehöhlt zu werden. Kultur ist daher nichts Selbstverständliches, Gegebenes, sondern eine Errungenschaft, die gehegt und gepflegt und mit Hilfe wirksamer moralpolitischer Tabus gegen die Expansionsbestrebungen der ökonomischen Handlungsmuster in Schutz genommen werden muss“ (ebd.: 200).

Diese Verteidigungspraxis konkretisiert/e sich für den Bereich der Alltagskultur beispielsweise in Diskursen und Praxen um Topoi wie „Anstand“, „Etikette“, „Manieren“, „Takt“, „Umgangsformen“. Auf den ersten Blick erscheinen diese als Ausdruck von zwar etwas antiquiert daher kommenden, aber doch auf soziale Integration zielenden Bemühungen um angemessenes und sozial ideales Handeln im Alltag. Eine genauere Analyse dieses Felds führt vor Augen, inwiefern solche Umgangsregeln – die Adolph Freiherr von Knigge Ende des 18. Jahrhunderts erstmals explizit für das Bürgertum formulierte (bis dahin richteten sich Manierenschriften überwiegend an Adelige)¹³ – eine permanente, alltagskulturelle Arbeit an der Trennung von Kultur und Ökonomie darstellen, deren Ergebnis das immer wieder neu hergestellte Ideal von zweckfreien, persönlichen Beziehungen ist. Dazu zählen beispielsweise die Regeln für den „Smalltalk“¹⁴, die alles, was Status und ökonomisches Kapital indiziert, ausschließen. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die alltagskulturelle Praxis der „phatischen Kommunikation“¹⁵ nicht wesentlicher Bestandteil auch der (Re-)Produktion und Akkumulation ökonomischen Kapitals wäre. Aber diese Komponente, also die zweckrationale Pflege oder Nutzung von „Beziehungen“, gilt im hegemonialen Diskurs nicht als legitim. Dies bezeugen immer wieder Krisen um Gefälligkeiten, Bestechung und Schmiergelder, wobei

13 Siehe die als „Theorie über den Prozess der Zivilisation“ bekannt gewordene Umgangsliteraturanalyse von Elias (1969), die v.a. auf Manierenschriften für (junge) Adelige beruht.

14 In der älteren bürgerlichen Umgangsliteratur „Konversationslehre“ genannt (Göttert 1988).

15 So nannte Malinowski (1923) Kommunikation, „die nicht der Informationsübermittlung dient“: „Erkundigungen nach dem gesundheitlichen Befinden, Bemerkungen über das Wetter, Bestätigung eines auch für den Dümmersten offensichtlichen Sachverhalts“.

auf eine eigentümliche Weise temporär skandalisiert wird, was bei kapitalistischer Produktionsweise nicht nur ubiquitär, sondern für diese auch konstitutiv ist.

In gegenwärtigen Seminaren zum Thema Umgangsregeln auf dem öffentlich geförderten und auf dem kommerziellen Bildungsmarkt konnten Auseinandersetzungen um genau dieses Ideal beobachtet werden (vgl. Timm 2000: 299-303): „Smalltalk“ wird hier einerseits insbesondere von den Lehrenden zu Gunsten von „Karriere“ empfohlen, geschätzt und mit positiver Bedeutung versehen; andererseits zeugen Einwände beispielsweise bezüglich der fehlenden „Ehrlichkeit“ einer solchen Praxis davon, inwiefern hier die Trennung zwischen Ökonomie und Kultur vollzogen wird, sobald zu explizit daran erinnert wird, dass die der idealerweise zweckfreien Sphäre der Kultur zugeschlagenen „Kommunikation“ und „Beziehungen“ (d.h. kulturelles und soziales Kapital) auch zur Akkumulation (u.a. ökonomischen Kapitals) taugen.

Die Bezugnahme auf Umgangsregeln erscheint für die hier diskutierte Frage umso bedeutsamer, als der damit verbundene Diskurs sich parallel zum Anwachsen rassistischer Diskurse seit etwa Mitte der Achtzigerjahre stark intensivierte: Ab diesem Zeitpunkt stiegen in mehreren westeuropäischen Ländern die Neuauflagen und Neuerscheinungen in diesem Genre auf dem Buchmarkt stark an (Schürmann 1994: 51, Montandon 1994, Turnaturi 1988, Wouters 1986);¹⁶ zudem hat sich parallel dazu eine Sparte von Seminaren zu diesem Thema auf dem Bildungsmarkt etabliert (Timm 2000: 7-15, 170-176). Damit erscheint diese alltagskulturelle Arbeit an der *Trennung* von Kultur und Ökonomie für die eigene Gesellschaft als eine Facette von Ausgrenzungsphänomenen, deren anderer Pol die ethnisierende Identifizierung einer für den hegemonialen Diskurs illegitimen *Vermischung* beider Bereiche in Gestalt von „ethnischen Ökonomien“ darstellt.

Postfordistische Praxis: die Personalisierung und Kulturalisierung von Arbeitsbeziehungen (Ökonomie)

Die Separierung von „persönlichen Beziehungen“ und zweckrationalem „Interesse“ ist schließlich begleitet von einer Kulturalisierung der Arbeit. Vordergrundig zeigt sich diese unter anderem an dem in der Wirtschaft seit Anfang der 80er Jahre diskutierten und entworfenen Konzept einer „Unternehmenskultur“ (Wittel 1996), mit dem Arbeitsbeziehungen neu definiert werden.¹⁷ Statt „Überwachung des Einzelnen durch die Betriebsleitung“ bindet nun die

16 Außerdem wurde für denselben Zeitraum eine als „Formalisierung“ charakterisierte qualitative Veränderung der Inhalte von Umgangsliteratur bemerkt (Turnaturi 1988; Wouters 1986).

17 Eine umfassende Diskussion der inzwischen recht umfangreichen kulturwissenschaftlichen und ethnologischen Unternehmenskulturforschung, insbesondere in der US-amerikanischen cultural anthropology kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden.

„Identifikation mit dem Betrieb“ die Beschäftigten an ihre Arbeit (Ronneberger/Kind 1996: 101f.). Damit verschleiern diese „Kulturen“ Interessensunterschiede zwischen Kapital und Arbeit, beispielsweise indem sie sich als „Familie“ (Wittel 1996: „GT-Family“)¹⁸ definieren:

„Während die fordistische Betriebsordnung – trotz allerPartnerschaftsideologie – die Unterschiedlichkeit der Interessenlagen von Kapital und Arbeit anerkannte, neigt das postfordistische Unternehmen dazu, diese Differenz aufzuheben und von den Lohnabhängigen die Identifikation mit den Interessen des Kapitals zu fordern“ (Ronneberger/Kind 1996: 101).

Ziel und Folge solcher Konzepte und Wahrnehmungen ist unter anderem „die Herstellung einer unmittelbaren Vertrauensbeziehung zwischen Belegschaft und Management“, die „die Grenzen zwischen Privatsphäre und Berufsleben tendenziell aufzuheben versucht“ (ebd.). Hier wird also intendiert, das Lohnarbeitsverhältnis als „persönliche Beziehung“ zu definieren, d.h. Ökonomie als Kultur oder als soziale Beziehung zu konstituieren – eine Rechnung, die zu Gunsten der Unternehmen aufgeht, wie empirische Untersuchungen zeigen: Die „Regel bei der Mehrzahl der Beschäftigten“ in einem solcherart organisierten Betrieb sind „freiwillige und unbezahlte Überstunden“ (Wittel 1996: 317). Nach einer Untersuchung der IG Metall liegt bei hoch qualifizierten Tätigkeiten die Differenz zwischen tariflicher und tatsächlicher Wochenarbeitszeit inzwischen bei acht Stunden – wohlgermerkt nicht (zumindest theoretisch zu entlohnende) Überstunden, sondern unbezahlt geleistete Mehrarbeit. Wittel (1996: 186-202) und Peters (1999: 8) dokumentieren, dass diese Praxis in den Individuen bereits so tief verankert ist, dass Angestellte erklären, sie hätten „ein schlechtes Gewissen“, wenn sie nur die bezahlten Arbeitsstunden leisten. Diese seelischen Nöte ersparen den Arbeitgebern den Kampf, der im Fordismus noch geführt werden musste, wenn mehr Arbeitszeit geleistet werden sollte: „Arbeitgeber ordnen immer weniger Mehrarbeit an. Sie wird einfach von den Einzelnen ‚wie von selbst‘ geleistet“ (IG Metall o.J.: 25).¹⁹ Diese Form der Ausbeutung ist insbesondere deshalb interessant, weil sie wie eine Quelle für manche Imaginationen „ethnischer Öko-

18 Wittel untersuchte einen multinationalen Computerkonzern, der sich qua „Unternehmenskultur“-Konzept explizit als „Familie“ bezeichnet (Wittel 1996). Ebenso sucht die US-amerikanische Supermarktkette Wal Mart weltweit aus ihren Beschäftigten Angehörige der „Wal-Mart-Familie“ zu machen (Süddeutsche Zeitung Nr. 64, 17.3.2000: „Glückliches Leben im Supermarkt“.)

19 Angesichts dieser Personalisierung und Kulturalisierung von Arbeit verwundert es nicht, dass die von Gewerkschaftsseite aus entworfenen neuen Politisierungsstrategien für ihre Arbeit in den Betrieben einem Aufruf zu religiöser Einkehr oder psychotherapeutischer Intervention und Reflexion gleicht. So initiierten IBM-Betriebsräte einen „Monat der Besinnung“ (Gleißmann 1999: 50), Fragen wie „Wofür will ich mir Zeit nehmen?“ sollen Denkanstöße geben (ebd.: 51), oder es wird vorgeschlagen „Weiter reden, weiter schreiben – mit Texten die eigene Situation begreifen“ (Schmidt/Gleißmann 2000: 43-52) oder ein Selbsthilfegruppen ähnliches, anonymes Forum inszeniert, in dem „Betroffene“ ihre Erfahrungen reflektieren („Die erste Erkenntnis war: man ist nicht allein mit seinen Problemen!“ (ebd., 52)).

nomie“ erscheint: Im Zusammenhang mit der Verfremdung mancher Tauschpraxen zur „ethnischen Ökonomie“ ist immer wieder die Rede davon, dass diese sich besonders „ausbeuterisch“ gestalten, da sie nicht lediglich ökonomisch-rationale, versachlichte Transaktionen seien, sondern mit persönlichen Beziehungen („Kultur“) verquickt erscheinen (vgl. Steinwand 1991: insbes. vii-x u. 52-58). Abgesehen davon, dass es solchen Einschätzungen in der Regel an einer empirischen Grundlage mangelt (exemplarisch führt dies Steinwand 1991 vor), zeigt die o.g. Expropriation, die vom „ganzen Menschen“ (den sie vorgibt zu „fördern“) als Arbeitskraft zehrt, dass „Ausbeutung“ auf der Grundlage „persönlicher Beziehungen“ gerade nicht ein Phänomen ist, das irgendwelche Migranten in die kapitalistische Produktion hineinragen oder in Auseinandersetzung mit ihr entwickeln, sondern dass es sich hier um eine konstitutive Stütze der postfordistischen Regulation kapitalistischer Produktion handelt. Die Unternehmen, die sich ihren Lohnarbeitenden gegenüber als „Familie“ inserieren, führen vor Augen, wie mit Hilfe einer imaginierten Verwandtschaft („Wal-Mart-Family“) die Ausbeutung der Lohnarbeitenden „wie von selbst“ gesteigert wird.²⁰

Wem nützt „ethnische Ökonomie“?

Auf der Grundlage des Bourdieuschen Kapitalbegriffs und angesichts der o.g. Beispiele könnte man die Fragestellung „ethnische Ökonomie“ auch (sozial-)psychoanalytisch als „Wiederkehr des Verdrängten“ (Freud) interpretieren: Was sowohl in bürgerlicher Theorie als auch in manchem marxistischen Ansatz ignoriert wird – nämlich das Zusammenspiel aller Kapitalsorten und ihre gegenseitige vielfältige, auch ausbeuterische Konvertierbarkeit gerade in der kapitalistischen Produktionsweise – und damit der „gesellschaftlichen Produktion von Unbewusstheit“ (Erdheim 1984)²¹ anheim fällt, taucht (freilich entstellt) in Gestalt des Personals wieder auf, worauf dann manche Forschenden ihre „ethnischen Ökonomien“ gründen: Migranten, „Türken in Berlin“, „Juden in Frankreich“ etc. So ist es möglich, dass „Ethnizität“ als Ergebnis

20 Diese Personalisierung und Kulturalisierung von Arbeitsverhältnissen wiederum ist flankiert von einem Prozess der Ethnisierung innerhalb der Ökonomie. So ergab eine ethnographische Studie von so genannten „interkulturellen Trainings“ in den USA und in der BRD, dass dort jegliche Differenz auf der Grundlage eines in der Kulturwissenschaft und Ethnologie schon seit Jahrzehnten veralteten Kulturbegriffs zum Stereotyp wird, sodass sie kaum mehr als Interessensgegensatz verhandelbar bleibt (Motakef 2000).

21 Ich beziehe mich hier auf eine Lesart der Psychoanalyse, die diese nicht auf ein triebtheoretisches Konzept des Individuums reduziert, sondern u.a. die sog. objektbeziehungstheoretische Erweiterung für eine kritische Gesellschaftsanalyse nutzt: „(Es sind) nicht nur Fantasien, Triebe und andere Manifestationen des Psychischen, die ins Bewusstsein zugelassen oder verdrängt werden müssen, sondern auch Wahrnehmungen der äußeren Realität. (...) Jede Kultur gestattet gewissen Fantasien, Trieben und anderen Manifestationen des Psychischen ebenso wie Wahrnehmungen der Realität den Zutritt ins Bewusstsein und verlangt, dass andere verdrängt werden“ (Erdheim 1984: 221; ähnlich auch Godelier 1999: 249).

von Untersuchungen erscheint, obwohl sie doch deren unreflektierte Prämisse darstellte. Aus dieser Perspektive betrachtet stellt sich „ethnische Ökonomie“ weniger als ein Begriff dar, der bestimmte soziale oder kulturelle Wanderungsprozesse im Zusammenhang mit Migration fasst und analysierbar macht, sondern vielmehr als Beitrag zu Ethnisierung (und vor dem Hintergrund der herrschenden Diskursbedingungen auch zu Rassismus). Dieser Beitrag ergibt sich immer dann, wenn „Kultur“ als Ergänzungs- oder Residualkategorie erhalten muss, weil die Bourdieusche, auf ethnologischer Grundlage erarbeitete Erweiterung des Kapitalbegriffs außer Acht bleibt.

Literatur

- Baudrillard, Jean (1972a): L'enchère de l'œuvre d'art, in: ders.: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, 127-143.
- Baudrillard, Jean (1972b): Vers une critique de l'économie politique du signe, in: ders.: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, 172-199.
- Blaschke, Jochen (1985): *Volk, Nation und interner Kolonialismus*. Ethnizität, Berlin.
- Blaschke, Jochen/Greussing, Kurt (Hrsg.) (1980): *„Dritte Welt“ in Europa. Probleme der Arbeitsimmigration*, Frankfurt.
- Blaschke, Jochen/Greussing, Kurt (1980): Einleitung: *Arbeitsimmigration - Klasse im Übergang*, in: Blaschke/Greussing (Hrsg.), 7-20.
- Blaschke, Jochen u.a. (1990): *European Trends in Ethnic Business*, in: Waldinger u.a., 79-105.
- Bloch, Maurice (1983): *Marxism and Anthropology. The History of a Relationship*, Oxford.
- Boissevain, J. u.a. (1990): *Ethnic Entrepreneurs and Ethnic Strategies*, in: Waldinger u.a., 131-156.
- Bourdieu, Pierre (1998): *La domination masculine*, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft (1972)*, Frankfurt/Main.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (1979)*.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2)*, Göttingen, 183-198.
- Bukow, Wolf-Dietrich (1996): *Feindbild: Minderheit. Ethnisierung und ihre Ziele*, Opladen.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto (1993): *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minorität, 2.*, durchges. Auflage, Opladen.
- Dietrich, Ben (1999): *Klassenfragmentierung im Postfordismus. Geschlecht, Arbeit, Rassismus, Marginalisierung*, Münster.
- Douglas, Mary u. Isherwood, Baron (1979): *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, London.
- Elias, Norbert (1969): *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 Bde, Frankfurt/Main.
- Erdheim, Mario (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*, Frankfurt/Main.
- Gleißmann, Wilfried (1999): Praktische Erfahrungen bei der IBM - Einige Dokumente und einige Bemerkungen, in: *Denkanstöße. IG Metall in der IBM*, Dokumentation: Meine Zeit ist mein Leben. Neue betriebspolitische Erfahrungen zur Arbeitszeit, Frankfurt/Main, 35-54.
- Godelier, Maurice (1999): *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München.
- Göttert, Karl-Heinz (1988): *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*. München.
- Hall, Stuart (1989): Antonio Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von ‚Rasse‘ und Etnizität, in: ders.: *Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus*. Berlin, 56-91.
- Harris, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory*, London.
- IG Metall Vorstand, Abt. Gewerkschaftl. Bildungspolitik (o.J.): *Verlängerung der faktischen Arbeitszeit, indirekte Steuerung der Arbeitnehmer und gewerkschaftliche Bildungspolitik*, Frankfurt/M.

- Kaschuba, Wolfgang (1995): Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 91, 27-46.
- Kößler, Reinhart (1995): Tradition und Reproduktion oder: Der hartnäckige Irrtum vom immer währenden traditionellen Sektor, in: *Prokla*, Heft 101 Nr. 4, 587-602.
- Krais, Beate (1983): Bildung als Kapital. Neue Perspektiven für die Analyse der Sozialstruktur?, in: Kreckel, R. (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen, 199-220.
- Kramer, Fritz (1981): *Verkehrte Welten*. 2. Aufl., Frankfurt/Main.
- Kuzmics, Helmut/Blomert, Reinhard/Treibel, Annette (1993): Einleitung, in: dies. (Hrsg.): *Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus*, Frankfurt/Main, 7-41.
- Le Wita, Béatrix (1994): *French Bourgeois Culture* (1989), Cambridge.
- Mahnkopf, Birgit (1982): *Das kulturtheoretische Defizit industriesoziologischer Forschung*, in: *Prokla*, Heft 46, Nr. 1, 41-60.
- Malinowski, Bronislaw (1923): The Problem of Meaning in Primitive Languages, in: ders. (Hrsg.): *The Meaning of Meaning*, London (International Library of Psychology), 296-336.
- Mauss, Marcel (1999): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1923/24)*, Frankfurt/Main.
- Meillasoux, Claude (1980): *Gegen eine Ethnologie der Arbeitsimmigration in Westeuropa*, in: Blaschke/Greussing (Hrsg.), 53-59.
- Montandon, Alain (1994) (Hrsg.): *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe. Tome 1: France, Allemagne, Angleterre, Clermont-Ferrand*.
- Motakef, M. (2000): *Kulturvermittlung? Interkulturelle Trainings aus kulturanthropologischer Perspektive*, Uni Frankfurt, [http://www.rz.uni-frankfurt.de/motakef\[10.7.2000\]](http://www.rz.uni-frankfurt.de/motakef[10.7.2000]), Magisterarbeit.
- Ottow, R. (1992): „Freundschaft“ in der bürgerlichen Gesellschaft, in: *Prokla*, Heft 87, Nr. 2, 310-322.
- Peters, K. (1999): Woher weiß ich, was ich selber will? Die Abschaffung der Stempeluhr bei IBM und die Frage nach den Interessen der Arbeitnehmer, in: *Denkanstöße. IG Metall in der IBM*, Dok.: Meine Zeit ist mein Leben. Neue betriebspolitische Erfahrungen zur Arbeitszeit, F.a.M., 3-10.
- Raphael, Lutz (1987): „Die Ökonomie der Praxisformen“. Anmerkungen zu zentralen Kategorien P. Bourdieus, in: *Prokla*, Heft 68, Nr. 3, 152-171.
- Ronneberger, K./Kind, C. (1996): *Zur Durchsetzung des Fordismus in Deutschland*, Frankfurt/M.
- Schindler, Norbert (1985): Jenseits des Zwangs? Zur Ökonomie des Kulturellen inner- und außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 81, 192-219.
- Schmidt, Angela/Glißmann, Wilfried (2000): Weiter reden, weiter schreiben – mit Texten die eigene Situation begreifen, in: *Denkanstöße. IG Metall in der IBM*, 43-52.
- Schürmann, Thomas (1994): *Tisch- und Grußsitten im Zivilisationsprozess* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Heft 82), Münster.
- Schulze, Gerhard (1992): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/M.
- Steinwand, Dirk (1991): Sicherheit und Vertrauen. *Ländliche Verschuldung und informelle Kreditbeziehungen in Thailand*. (Spektrum, Bd. 31), Saarbrücken u.a.
- Timm, Elisabeth (2000): *Ausgrenzung mit Stil. Über den Umgang mit Benimmregeln*. Unveröff. Diss., Universität Tübingen.
- Turnaturi, Gabriella (1988): *Gente Perbene. Cent'anni di Buone Maniere*, Milan.
- Waldinger, Roger u.a. (Hrsg.) (1990): *Ethnic Entrepreneurs. Immigrant Business in Industrial Societies*, London u.a.
- Wittel, Andreas (1996): *Belegschaftskultur im Schatten der Firmenideologie. Eine ethnographische Fallstudie*, Berlin.
- Wolf, Eric (1977): Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies, in: Schmidt u.a. (Hrsg.): *Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Berkeley, 167-177.
- Wouters, C. (1986): Informalisierung und Formalisierung der Geschlechterbeziehungen in den Niederlanden 1930 bis 1985, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38, 510-528.