

# Marshall Sahlins und die Transformation der Kulturforschung

---

## 1. Entwicklung der Fragestellung

James Cook »brought venereal disease, violence, and, eventually, an unrelenting wave of foreigners, once his journals had been published in Europe. From the Hawaiian perspective, however, the best part about Cook's visit is that we killed him, as the *mana* (spiritual power) of his death accrues to us [...] we can defend our honor by declaring that at least *we* killed Cook, and having done so we rid the world of another evil *haole* (white man)«  
(Kame'eleihiwa 1994a: 111).

Diese bemerkenswerte Aussage der hawaiianischen Forscherin und Aktivistin Lilikalā Kame'eleihiwa spiegelt zunächst das problematische Verhältnis zwischen hawaiianischen Aktivisten und der Mythologisierung Cooks als herausragenden Vertreter der Aufklärung wider. Zumindest implizit geht es aber auch um den Status wissenschaftlicher Disziplinen wie der Archäologie, der Ethnologie oder der Geschichtswissenschaft, die die hawaiianische Kultur und Geschichte untersuchen und von hawaiianischer Seite zuweilen dafür kritisiert werden, »indigene« Epistemologien nicht in ihr Analysedesign zu integrieren. Es haben sich nicht nur in Ozeanien eine Vielzahl an »indigenen« Wissenschaftskonzeptionen entwickelt, die zumindest einen gleichberechtigten oder sogar exponierten Stellenwert neben den »westlich« geprägten Wissenschaften für sich reklamieren.<sup>1</sup> Gefordert werden indigene Forschungsstrategien, die kulturelle Kosmologien nicht nur zum For-

---

1 Die Begriffe »westlich« und »indigen« sind fragwürdig, werden aufgrund der besseren Lesbarkeit aber im Folgenden ohne Anführungszeichen verwendet. In Kapitel VI problematisiere ich den in diesen Ausdrücken impliziten Essentialismus unterschiedlicher Wissenschaftsformen.

schungsgegenstand erheben, sondern sie selbst als explizite Alternative zu europäisch-amerikanischen Epistemologien anerkennen. Ausgangspunkt vieler dieser Forschungen ist die Annahme, die europäisch-amerikanisch dominierten Kultur- und Sozialwissenschaften seien ein neuer Kolonialismus, der durch die Entwicklung indigener Wissenschaftsformen und -praktiken überwunden werden sollte. Nicht nur James Cook und sein Tod ist in diesem Kontext ein politisches Thema; auch Forschungen westlicher Wissenschaftler *über* Cook werden aus der Perspektive der indigenen *pacific studies* dafür kritisiert, durch ihre Konzentration auf westliche Erkenntnistheorien ungleiche Machtrelationen zwischen Kulturen zu reproduzieren.<sup>2</sup>

Natürlich hat sich das Forschungsfeld weit entfernt von seinen kolonialen Anfängen; die Geschichtsschreibung der europäisch-außereuropäischen Beziehungen im Pazifik verabschiedete sich spätestens in den 1960er Jahren von ihrem zuvor praktizierten Eurozentrismus und nahm zunehmend die außereuropäischen Kulturen selbst in den Blick.<sup>3</sup> Bis in die 1950er Jahre dominierte eine Schule, die als *imperial history* bezeichnet wird. James Davidson argumentiert in »Problems of Pacific History«, dass diese Geschichtsschreibung die westliche Ausbreitung im Pazifik in den Mittelpunkt rückt (Davidson 1966).<sup>4</sup> Ein bedeutender Schritt in eine andere Richtung war der *fatal-impact*-Ansatz, der seine Aufmerksamkeit auf die teilweise desaströsen Folgen der Kulturkontakte mit Europäern für die indigenen Gruppen im Pazifik gerichtet hat (Moorehead 1966). Diese Forschungsrichtung charakterisiert indigene soziale Lebenswelten als tendenziell unterlegen gegenüber europäischen Entdeckern und Kolonisatoren; in diesem Ansatz werden Kulturkontakte und -zusammenstöße zudem nur selten aus der Perspektive der indigenen Akteure untersucht. Als Reaktion darauf entwickelte sich eine eng mit den Forschungen James Davidsons verknüpfte revisionistische Perspektive,

---

2 Die Zeitschrift *The Contemporary Pacific* ist eine wichtige Plattform für diese Debatten. Siehe dazu unter anderem Diaz/Kauanui 2001; Firth 2003; Gegeo 2001a, 2001b; Gegeo/Watson-Gegeo 2001; Hanlon 2003; Hau'ofa 1993, 2000; Hereniko 2000; Hereniko/Wilson 1999; Huffer/Qalo 2004; Hviding 2003; Jolly 2001; Kame'eleihiwa 1992; Meyer 2001; Smith 1999; Thaman 2003; Trask 1993; White/Tengan 2001; Wood 1999, 2003, 2006.

3 Für Überblicke und neuere Arbeiten zur ozeanischen Geschichtsschreibung siehe Biersack 1991a; Borofsky 2000a; Calder/Lamb/Orr 1999; Campbell 2003; Denoon 1997; Hanlon 2003; Howard/Borofsky 1989a; Munro/Lal 2005. Zur Geschichte der europäischen Expansion im Allgemeinen und des Kolonialismus siehe Bitterli 1986; Osterhammel 1995; Reinhard 1996; Schwartz 1994; Wolf 1986. Zu den Problemen einer Historiographie Hawai'is im 19. Jahrhundert siehe Merry 2003. – Der Ausdruck »Hawai'i« bezieht sich in dieser Arbeit auf die Insel, »Hawaii« demgegenüber auf die Inselgruppe.

4 Eine Konzentration auf die westliche Seite des europäischen Expansionsprozesses impliziert nicht notwendigerweise eine mit der *imperial history* gleichzusetzende Perspektive. Im Gegenteil brechen auch frühe Analysen über die westliche Wahrnehmung nicht-westlicher Gesellschaften im Pazifik im Prozess der europäischen Expansion die Analyseperspektive der *imperial history* auf (siehe Smith 1960).

die die Handlungsfähigkeit indigener Gesellschaften betont und Kulturkontakte aus der ›Perspektive des Eingeborenen‹ analysiert (siehe Howe 1984). Die These, dass die Angehörigen nicht-westlicher Lebenswelten in Ozeanien nicht passive Opfer von Kulturkontakten waren, sondern ihre Begegnungen mit den Fremden aus westlichen Gesellschaften aktiv mitgestalteten, hat sich für die Untersuchung interkultureller Kontakte als fruchtbar erwiesen (Borofsky/Howard 1989: 244).

Die revisionistische Geschichtsschreibung ist allerdings dafür kritisiert worden, die indigene Handlungsfähigkeit so sehr in den Mittelpunkt zu rücken, dass die negativen Folgen des Kolonialismus für indigene Lebenswelten vernachlässigt werden (siehe Borofsky/Howard 1989: 244). Zudem scheint sie dem Kolonialismus, den sie vermeiden will, nicht zu entkommen. Während nämlich Davidson argumentiert, Geschichte sei »a methodology for the study of society through the analysis of change over time« (Davidson 1971: 119-120), ist Peter Munz der Meinung, dass das Konzept der Geschichte eine europäische Perspektive impliziert, die nicht auf ozeanische Gesellschaften übertragen werden kann (Munz 1971). Munz richtet sich gegen eine eurozentrische Geschichtsauffassung, in der ›große Männer‹ und ihre Schlachten im Mittelpunkt stehen, eine Perspektive also, die bereits von Davidsons revisionistischem Geschichtskonzept in Frage gestellt wird. Dennoch wirft Munz' Kritik die Frage auf, welche konzeptionellen Implikationen eine *islanders-centered-history* haben sollte; der Kulturbegriff hat in diesen Diskussionen eine besondere Bedeutung. »Munz's essential caution regarding the distinctive approach of the West to dealing with its own past as something different from what other societies might do with or to their pasts inadvertently offered a critical insight into the idea of history as culturally produced, locally ordered, and vernacularly expressed« (Hanlon 2003: 24; siehe auch Borofsky 2000: 5).

Stilbildend waren die Analysen über Kulturkontakte und kulturellen Wandel im Pazifik, an denen der US-amerikanische Ethnologe Marshall Sahlins seit den späten 1970er Jahren arbeitet. Sahlins gilt als einer der wichtigsten zeitgenössischen Ethnologen und Kulturforscher und prägt durch seine weitreichenden ethnographischen, historischen und vor allem theoretischen Beiträge die Ethnologie seit über 40 Jahren. In einer Rezension über Sahlins' 2001 erschienenen Sammelband *Culture in Practice* zählt ihn Karl-Heinz Kohl zu den berühmtesten Ethnologen der Gegenwart (Kohl 2001). Barnard und Spencer beschreiben Sahlins als »[one] of the most influential and original American anthropologists of his generation« (Barnard/Spencer 1996: 589). Adam Kuper widmet in seiner Untersuchung der nordamerikanischen *cultural anthropology* nur drei Ethnologen ein eigenes Kapitel – neben Sahlins Clifford Geertz und David Schneider (Kuper 1999). Laut William Sewell ist Sahlins der meistzitierte Ethnologe innerhalb des Faches (Sewell 1999: 51), und in einem Einführungsband über die ›Klassiker der Kulturtheorie‹ ist Sahlins der einzige vorgestellte Ethnologe (Kumoll/Schwengel 2004). Neil Whitehead bezeichnet Sahlins und Eric Wolf in einer vergleichenden Untersuchung als »two giants of American anthropology« (Whitehead 2004:

184). In kaum einem Überblicks- oder Einführungsband zur Ethnologie fehlen ausführliche Verweise auf Sahlins' Werk.<sup>5</sup>

Dass Sahlins einmal zum Vorreiter einer kulturhistorischen Analyseperspektive werden würde, ist zu Beginn seiner ethnologischen Karriere noch nicht abzusehen. Noch Anfang der 1960er Jahre gilt Sahlins als ein wichtiger Vertreter des amerikanischen Neoevolutionismus.<sup>6</sup> Sahlins' Arbeiten über soziokulturelle Evolution gelten heute zwar als überholt, erweisen sich allerdings als einflussreich für die Ethnologie und Archäologie ozeanischer Gesellschaften sowie für neoevolutionistische Theorien.<sup>7</sup> Im Verlauf der 1960er Jahre wendet sich Sahlins zunehmend der Wirtschaftsethnologie zu und verfasst mit *Stone Age Economics* eine in der Disziplin höchst einflussreiche Arbeit.<sup>8</sup> Auch Sahlins' darauffolgende Abhandlung über *Culture and Practical Reason* gehört bis heute zu den wegweisendsten kulturtheoretischen Werken der Ethnologie.<sup>9</sup> Seit Ende der 1970er Jahre arbeitet Sahlins an der Analyse von Kulturkontakten und kulturellem Wandel in Ozeanien im Rahmen der europäischen Expansion. Insbesondere seine Arbeiten über den Tod von James Cook auf Hawai'i 1779 werden weit über die Ethnologie hinaus rezipiert und als fruchtbare Anregung aufgefasst, nicht nur die Ethnologie zu ›historisieren‹, sondern zugleich eine ›kulturelle‹ Perspektive in der Ge-

- 
- 5 Siehe dazu beispielsweise Barnard 2000: 96-97; Eriksen 1995: 152-154, 166; Layton 1997: 94-97, 133-134, 167-169; Petermann 2004: 973-981.
  - 6 Siehe Kumoll/Schwengel 2004: 221; Kuper 1999: 159-160; Reyna 1999: 178; Steegmann 2003: 622; Wolf 2001: 7. Wie einige andere seiner ›evolutionistischen‹ Kollegen hält sich auch Marshall Sahlins zunächst an beiden damaligen Zentren der neoevolutionistischen Bewegung auf: Er studiert an der University of Michigan in Ann Arbor, erhält seine Doktorwürde 1954 an der Columbia University und lehrt von 1957 bis 1973 wiederum in Ann Arbor. Zwischen 1967 und 1969 hält sich Sahlins in Paris am Collège de France auf (SAE: vii), ab 1973 lehrt er an der University of Chicago (Kuper 1999: 164).
  - 7 Siehe Sahlins 1958, Sahlins 1960a und 1961. Beeinflusst von Sahlins' evolutionistischem Frühwerk wurden beispielsweise die Archäologen Patrick V. Kirch (Kirch 2000) und Timothy Earle (Earle 2002).
  - 8 Wichtige Arbeiten aus Sahlins' wirtschaftsethnologischer Werkphase sind, neben *Stone Age Economics* (Sahlins 1972), Sahlins 1965b, 1965c, 1968a, 1968b, 1968c, 1969, 1970. Zu Sahlins' Wirtschaftsethnologie siehe unter anderem Adloff/Mau 2005b: 16-17; Beck 2001; Cook 1974; Rössler 1999: 97-100, 145-148, 172-174. Die anhaltende Bedeutung von Sahlins' Wirtschaftsethnologie zeigt sich nicht nur in einem oftmals kaum noch genau eingrenzbaeren Einfluss von Sahlins' wirtschaftsethnologischen Konzepten, sondern auch in der Wiederveröffentlichung einzelner Arbeiten dieser Werkphase (siehe Sahlins 1997b, 1999c, 2005d).
  - 9 *Culture and Practical Reason* (Sahlins 1976a) ist eine der disziplinären Grundlagen für die postmarxistische *anthropology of consumption* (siehe Appadurai 1986a; Carrier/Heyman 1998; Douglas/Isherwood 1996; Holtzman 2003; Howes 1996; Miller 1987, 1995; Straight 2002). Für eine Analyse der *anthropology of consumption* siehe Kumoll 2005: 87-101 und 117-121. Für andere Arbeiten, die Sahlins' kulturalistische Wende konstituieren, siehe Sahlins 1976b, 1976c, 1976d. Zu Sahlins' kulturalistischer Wende siehe Alexander 1977; Etter 1978; Kain 1993; O'Laughlin 1978; Shea 2003; Swartz 1977.

schichtswissenschaft zu verankern.<sup>10</sup> Sahlins' Studien sind zunächst der Versuch, Kulturkontakte aus der Sicht der indigenen Kulturen im Pazifik zu beschreiben; darüber hinaus leitet Sahlins die Dynamik von Kulturkontakten aus den indigenen kulturellen Kategorien ab und entwickelt auf der Grundlage des empirischen Materials eine Theorie kulturellen Wandels.<sup>11</sup> Sahlins' kulturhistorisches Werk ist ein paradigmatisches Beispiel für die Annäherung von Ethnologie und Geschichte: Während die Ethnologie zunehmend von ›zeitlosen‹ funktionalistischen Analysemodellen abwich und eine historische Analyseperspektive von Kultur und Gesellschaft an Bedeutung zunahm, rezipierte die Geschichtswissenschaft vermehrt den ethnologischen Kulturbegriff. Kulturtheoretisch inspirierte Ansätze an der Schnittstelle von Ethnologie und Geschichte wie historische Anthropologie, *new cultural history*, Geschlechter-, Alltags- oder Mikrogeschichte verstehen sich als Alternativen zu struktur- und sozialhistorischen Ansätzen.<sup>12</sup>

Die Verknüpfung der Kategorien Kultur und Geschichte in Sahlins' Spätwerk ist nicht nur ein Beispiel für die Annäherung von Ethnologie und Geschichtswissenschaft seit den 1970er Jahren, sondern auch Ausdruck eines *cultural turn* sowie eines *historical turn* oder *practice turn* nicht nur in Ethnologie und Geschichte, sondern auch in benachbarten Disziplinen wie der Soziologie oder der Archäologie. In der Ethnologie ist *Culture and Practical Reason* ein Meilenstein in der ›Kulturalisierung‹ der Disziplin und hat wissenschaftsgeschichtlich eine ähnliche Bedeutung wie Clifford Geertz' interpretative Ethnologie. Marshall Sahlins' semiotischer Kulturalismus, Clifford Geertz' interpretative Ethnologie, Claude Lévi-Strauss' Strukturalismus, Victor Turners symbolorientierter Ansatz, David Schneiders kultureller Relativismus oder auch die kognitive Ethnologie sind ethnologische Forschungsansätze, die die symbolische bzw. kognitive Orga-

---

10 Zu den Ereignissen, die zu James Cooks Tod geführt haben, siehe insbesondere Sahlins 1977, 1978, 1979, 1981a, 1982a, 1983c, 1985a, 1986, 1989, 1995. Mehrere bedeutende Anthologien und Monographien an der Schnittstelle von Ethnologie und Geschichte werden maßgeblich von Sahlins' kulturhistorischem Ansatz inspiriert (Biersack 1991a; Hooper/Huntsman 1985; Ohnuki-Tierney 1990; Robbins 2004; Robbins/Wardlow 2005; Salmond 2003; Thomas 2003). In seiner Rezension zu Sahlins' monumentaler Studie zur hawaiianischen Geschichte des 19. Jahrhunderts, *Anahulu* (Sahlins 1992a), merkt Gred Denning an: »In all the great anthologies of anthropology in all its dimensions, when did you last find one without a contribution from Sahlins?« (Denning 1994: 213)

11 Tatsächlich scheint dies einer der entscheidenden Unterschiede zwischen Sahlins' und Howes Arbeiten zu sein, denn die revisionistische Geschichtsschreibung, die weitgehend, wie Borofsky und Howard argumentieren, von Davidson initiiert wurde (Borofsky/Howard 1989: 245), ist dafür kritisiert worden, zu keiner verallgemeinerbaren theoretischen Synthese des empirischen Materials gekommen zu sein (siehe Ralston 1985: 158).

12 Für neuere Arbeiten an der Schnittstelle von Ethnologie und Geschichte siehe Axel 2002a; Bonnell/Hunt 1999; Cohn 1987; Comaroff/Comaroff 1992; Daniel 2002; Gehrke 2003; Hunt 1987; Medick 1984; Schnepel 1999. Für eine sowohl empirisch als auch konzeptionell einzigartige Synthese ›historischer Kulturanthropologie‹ siehe Reinhard 2004.

nisation der Realität in den Mittelpunkt rücken und ihre Aufmerksamkeit eher auf kulturelle Schemata als auf soziale Strukturen richten. Dieser *cultural turn* scheint ein spezifisch interdisziplinäres Phänomen zu sein, was sich schon an der Vielzahl an Einführungswerken und Überblicksdarstellungen zur Kulturtheorie zeigt, die in den letzten Jahren erschienen sind. Beachtet werden sollte allerdings, dass nicht jede ›Kulturtheorie‹ dem kulturtheoretischen Verständnis von Sahlins' Spätwerk entspricht, dass also die symbolische Organisation der Erfahrung, das ›Bedeutsame‹ und ›Sinnhafte‹ menschlicher Existenz in den Mittelpunkt gerückt werden sollte, dass Kultur zugleich welterschließend und handlungsleitend ist.<sup>13</sup>

Sahlins' Spätwerk ist nicht nur beispielhaft für den *cultural turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften, sondern auch für eine Bewegung, die man den *practice turn*, den *historical turn* oder auch den *agency turn* nennen könnte. Der Begriff der ›sozialen Praxis‹ hat in den letzten etwa 30 Jahren an Relevanz gewonnen und ist eng mit Pierre Bourdieus Theorie der Praxis verknüpft, aber auch mit der Sozialphilosophie Theodore Schatzkis oder der Theorie sozialer Praktiken von Andreas Reckwitz. Eng mit dieser Bewegung verbunden ist eine zunehmende Berücksichtigung der Dynamik von Kultur und Gesellschaft. In der Ethnologie ist die ›historische Dimension‹ bereits lange nicht mehr der Rahmen strukturfunktionalistischer Analysen; vielmehr werden lokale kulturelle Kontexte in ihrer historischen Dynamik analysiert. Im Einzelnen gibt es natürlich, wie auch bereits in der Bewegung, die man einen *cultural turn* nennen könnte, tiefgreifende konzeptionelle Unterschiede zwischen einzelnen Vertretern von Handlungs- oder Praxistheorien und Verfechtern einer zunehmenden Berücksichtigung der Geschichte. Praxis- und Handlungstheorien sind keineswegs identisch; vielmehr interpretieren einzelne Vertreter der Theorie sozialer Praktiken dieses Paradigma als Absatzbewegung von soziologischen Handlungstheorien (siehe Reckwitz 2003a). Darüber hinaus impliziert eine zunehmende Berücksichtigung von ›Geschichte‹ nicht notwendigerweise eine Berücksichtigung handlungs- oder praxistheoretischer Komponenten.<sup>14</sup> Eine besondere Relevanz von Sahlins' kulturhistorischem Spätwerk besteht also darin, dass Sahlins Geschichts- und Handlungstheorie miteinander verknüpft.

---

13 Für frühe Arbeiten, die zu einem *cultural turn* in der Ethnologie beigetragen haben, siehe Geertz 1973; Goodenough 1955; Lévi-Strauss 1968; Schneider 1968; Turner 1967. Für neuere kulturtheoretische Arbeiten in der Soziologie siehe Alexander 2003; Reckwitz 2000. Für neuere interdisziplinäre Einführungsbände und Anthologien zur Kulturtheorie siehe Appelsmeyer/Billmann-Mahecha 2001; Hansen 1999; Helduser/Schwietring 2002; Hofmann/Korta/Niekisch 2004, 2006; Jaeger et al. 2004; Moebius/Quadflieg 2006; Müller 2003.

14 Für den Begriff der sozialen Praxis in der Ethnologie siehe Ortner 1984; aus Sicht der Soziologie und Sozialphilosophie siehe Reckwitz 2003a; Schatzki 1996, 2002; Schatzki et al. 2001. Für die ›historische‹ Dimension der Soziologie siehe Welz/Weisenbacher 1998. Im Folgenden unterscheide ich die Begriffe ›soziale Praxis‹ und ›Handlung‹ nicht systematisch voneinander.

Sahlins' Werk ist nicht nur für die zunehmende Verknüpfung von Kultur und Geschichte bedeutsam, sondern zugleich relevant für Diskurse über kulturelle Globalisierung. Seit den späten 1980er Jahren analysiert Sahlins in seinem Ansatz über die ›Indigenisierung der Moderne‹ Prozesse kultureller Verflechtung und Globalisierung, die für ihn eng mit der europäischen Expansion verknüpft sind.<sup>15</sup> Sahlins kritisiert die Auffassung, dass Globalisierung eine weltweite Ausbreitung der westlichen Moderne oder die Determinierung nicht-westlicher kultureller Kontexte durch das ›kapitalistische Weltsystem‹ impliziere. Sahlins betont vielmehr, dass im Kontext weltweiter kultureller Verflechtungen lokale kulturelle Revitalisierungsbewegungen wesentlich an Bedeutung gewinnen. In seinem Ansatz über die ›Indigenisierung der Moderne‹ entwickelt Sahlins seine Geschichtstheorie weiter und hält zugleich an seinem Ansatz kultureller Systematizität fest. Sahlins' globalisierungstheoretisches Spätwerk ist damit nicht nur für Weltsystemtheorien oder für Ansätze, die die weltweite Verbreitung der westlichen Moderne betonen, eine Herausforderung, sondern auch für Theorien, die Kultur als ›hybrid‹ und Globalisierung als einen Prozess der Entterritorialisierung betrachten.<sup>16</sup>

Bereits dieser Forschungskontext ist allerdings auch ein Hinweis darauf, dass Sahlins' kulturhistorischer Ansatz sich nicht nur als bedeutsam für die Verknüpfung von Kultur und Geschichte erwiesen hat, sondern dass Sahlins' Spätwerk in gegenwärtigen ethnologischen und ›postkolonialistischen‹ Debatten über kulturellen Wandel und kulturelle Globalisierung teilweise heftig kritisiert wird. In der Ethnologie wird seit Jahren eine Debatte über die Fruchtbarkeit des ethnologischen Kulturbegriffs geführt, und es wird gefordert, diesen Begriff zu modifizieren oder sogar aufzugeben.<sup>17</sup> Eng damit verknüpft sind Entwicklungen in der Ethnologie seit den 1970er Jahren, in denen die Autorität des Feldforschers und der Stellenwert der Ethnologie im Allgemeinen in Frage gestellt wird. Gefordert werden selbstreflexive Formen ethnographischen Forschens und Schreibens, die die Subjektivität ethnographischen Wissens reflektieren und die Vielfältigkeit des ethnographischen Erkenntnisgegenstands anerkennen. Einen vorläufigen Höhepunkt finden diese Debatten über die Textualität ethnographischen Wissens in der *writing-culture*-Debatte der 1980er Jahre. Der Gedanke, Ethnographien seien nicht nur, oder sogar nicht einmal in erster Linie, Texte über fremde kulturelle

15 Siehe dazu insbesondere Sahlins 1988a, 1993a, 1994, 1996, 1999a, 1999b, 2000b, 2001a, 2002b, 2005a. Für eine satirische Kritik an der ›postmodernen‹ Ethnologie sowie am Postkolonialismus siehe Sahlins 2002a.

16 Für neuere Analysen kultureller Globalisierung siehe Appadurai 1996; Friedman 1994; Hannerz 1996; Hardt/Negri 2000; Hauser-Schäublin/Braukämper 2002; In-da-Rosaldo 2002a; Kumoll 2005; Lewellen 2002; Nederveen Pieterse 2004; Reckwitz 2004; Ritzer 2003; Robertson 1992; Schwengel 1999; Tomlinson 2001; Werbner/Modood 1997; Wimmer 2001. Für eine exzellente Übersicht der Globalisierungsdebatte siehe Robertson/White 2003.

17 Paradigmatisch ist Lila Abu-Lughods ›Writing Against Culture‹ (Abu-Lughod 1991). Siehe dazu Brightman 1995; Brumann 1999; Fox/King 2002.

Realitäten, sondern fiktionale oder gar literarische Werke, rührt an erkenntnistheoretische, ontologische sowie moralische Grundfesten der Ethnologie. Diese literarische Wende in der Ethnologie ist Teil einer ›Krise der ethnographischen Repräsentation‹; hier geht es nicht nur um den literarischen Status ethnographischer Werke, sondern auch um die Rolle der Ethnologie im Kolonialismus, die möglicherweise unvermeidlichen Essentialisierungen und Exotisierungen fremder kultureller Realitäten seitens der Ethnologie und verwandter Wissenschaften oder um die prekäre Rolle der Feldforscher, deren subjektive Erfahrungen die Grundlage einer übersubjektiven wissenschaftlichen ›Autorität‹ sein sollen. Das Problem wissenschaftlicher Autorität liegt zunächst im Forschungsprozess der Ethnologie, also der vielzitierten Malinowski'schen ›teilnehmenden Beobachtung‹. Dass Malinowski von persönlichen Problemen ›im Feld‹ geplagt war, ist mittlerweile ebenso sehr ein Gemeinplatz wie die Feststellung, dass davon in seinen ethnologischen Werken nichts zu spüren ist. In der *writing-culture*-Debatte steht aber weniger der Forschungsprozess im Mittelpunkt, sondern der ethnographische Text. Für James Clifford sind der Malinowski'sche Realismus sowie die ›dialogische Ethnologie‹ ethnographische Stile, wie auch der interpretative und der polyphone Stil. Diese Stile kennzeichnen das jeweilige Forschungsprodukt, also die Monographie, nicht aber notwendigerweise den Forschungsprozess (Clifford 1993). Die Kontroversen über den literarischen Status der Ethnologie, neue Ausdrucksmöglichkeiten ethnologischen Forschens, die wissenschaftliche Autorität des Ethnologen sowie die Verstrickung der Ethnologie mit dem Kolonialismus haben zu einer erkenntnistheoretischen Verunsicherung in der Ethnologie beigetragen.<sup>18</sup>

Eine Herausforderung, die für die Rezeption und Wahrnehmung von Sahlins' Werk von entscheidender Bedeutung gewesen ist, ist zudem die ›postkoloniale‹ Kritik, dass westliche Versuche, die ›Perspektive des Akteurs‹ zu repräsentieren, zu einer Essentialisierung nicht-westlicher Kulturen beitragen und ungleiche Machtrelationen zwischen Forscher und Erforschten aufrecht erhalten.<sup>19</sup> Sahlins' Verknüpfung von Kultur und Geschichte steht zwar auf der einen Seite für die Anerkennung nicht-westlicher Historizitäten und für den Versuch, eine nicht-eurozentrische Geschichtstheorie zu entwickeln. Auf der anderen Seite wird al-

---

18 Zur Bedeutung des *colonial encounter* in der (britischen) Ethnologie siehe Asad 1973; Kuper 1996: 94-114. Frühe Werke der ›dialogischen Ethnologie‹ sind Crapanzano 1980; Dwyer 1982. Für eine wegweisende Diskussion der Exotisierung ›der anderen‹ in der Ethnologie siehe Fabian 1983. Axel T. Paul analysiert Malinowskis biographische Erfahrungen und deren Rolle für seine Ethnologie (Paul 1996: 134-144). Zu den zentralen Referenzpunkten der *writing-culture*-Kontroverse gehören Marcus/Cushman 1982 und Clifford/Marcus 1986. In Berg/Fuchs 1993 finden sich deutsche Übersetzungen zentraler Texte. Siehe auch Allison 1997; Därmann/Jamme 2002; Fuchs 2001; Gottowik 1997.

19 Zu den zentralen Referenzpunkten zählen Bhabha 1994; Chakrabarty 2000; Said 1979; Spivak 1999. Für repräsentative Bestandsaufnahmen postkolonialer Theoriebildung siehe Conrad/Randeria 2002; Fuchs/Stuchtey 2002; Loomba et al. 2005.



lerdings gerade Sahlins' kulturgeschichtlicher Ansatz dafür verantwortlich gemacht, einen spezifisch westlichen ›Orientalismus‹ zu praktizieren, der die ›indigenen Stimmen‹ zum Schweigen bringt und andere Kulturen essentialisiert. Eine besondere Relevanz hat hier die Kontroverse zwischen Sahlins und Gananath Obeyesekere, die insbesondere in den 1990er Jahren geführt worden ist. In einer Reihe von Veröffentlichungen entwickelt Sahlins die These, dass James Cook von den Hawaiianern 1778/79 als eine Manifestation ihres Gottes Lono angesehen und letztlich Opfer eines Ritualmordes wurde.<sup>20</sup> In seinem zuerst 1992 erscheinenden Buch *The Apotheosis of Captain Cook* katapultiert Gananath Obeyesekere, ein aus Sri Lanka stammender und in Princeton lehrender Ethnologe, Sahlins' Studien über den Tod von James Cook, aber auch seinen kulturhistorischen Ansatz im Allgemeinen, in den Mittelpunkt einer weitreichenden Kontroverse. In seiner Studie versucht Obeyesekere nachzuweisen, dass die Hawaiianer James Cook ›nur‹ für einen Häuptling hielten und dass Cook nicht Opfer eines Ritualmordes wurde, sondern seinen Tod durch eigenes Fehlverhalten zu verantworten hatte. Zudem wirft Obeyesekere Sahlins vor, eurozentrisch zu argumentieren: Sahlins reduziere die Hawaiianer auf Marionetten ihrer kulturellen Schemata und falle auf einen westlichen Mythos herein, dem zufolge die Akteure nicht-westlicher Kulturen die weißen Entdecker für Götter halten (Obeyesekere 1992, 1997a).<sup>21</sup> Obeyesekeres Buch wird in der Folge eine vergleichsweise große Aufmerksamkeit zuteil; neben einer Vielzahl an Einzelbesprechungen gibt es mehrere Symposien, die sich mit *The Apotheosis of Captain Cook* beschäftigen.<sup>22</sup>

Sahlins, gegen den das Buch in erster Linie gerichtet ist, veröffentlicht 1995 als Antwort das Buch *How ›Natives‹ Think. About Captain Cook, for Example*, das zunächst deutlich kürzer sein und einen längeren Titel tragen sollte: »›Natives‹ versus Anthropologists; Or, How Gananath Obeyesekere Turned the Hawaiians into Bourgeois Realists on the Grounds They Were ›Natives‹ Just Like Sri Lankans, in Opposition to Anthropologists and Other Prisoners of Western Mythical Thinking« (NT: ix). Sahlins weist alle Vorwürfe zurück und stellt klar, dass nicht er selbst, sondern Obeyesekere ethnozentrisch argumentiert: Obeyesekere übertrage die westliche Idee der praktischen Rationalität auf die hawaiianische Kultur und bringe sie deshalb systematisch zum Schweigen. Sahlins kritisiert zudem Obeyesekeres Umgang mit den Quellen; er bestreitet, dass Hinweise auf die Vergöttlichung Cooks durch die Hawaiianer auf einen westlichen Mythos zurückzuführen sind. Spätestens mit der Veröffentlichung von Sahlins' Buch wird klar, dass es in dieser Debatte um mehr geht als um die Frage, warum James

20 Siehe Sahlins 1977, 1978, 1979, 1981a, 1982a, 1983c, 1985a, 1986, 1989.

21 Ich zitiere in erster Linie aus der zweiten Auflage von *The Apotheosis of Captain Cook*, die geringfügig korrigiert ist und ein neues Nachwort des Verfassers enthält. Für weitere Kommentare Obeyesekeres zu James Cooks Tod siehe Obeyesekere 1993, 1994, 1995, 1997b, 2001.

22 In den Zeitschriften *Social Analysis* (1993) und *Pacific Studies* (1994) erscheinen *review forums*, die sich mit Obeyesekeres Buch befassen.

Cook 1779 auf Hawai'i sein Leben ließ. Clifford Geertz und Ian Hacking besprechen *How ›Natives‹ Think* in der *New York Review of Books* und der *London Review of Books* (siehe Geertz 2000: 97-107; Hacking 1995), und damit erreicht die Debatte zwischen Sahlins und Obeyesekere auch ein interessiertes Publikum, das mit Details polynesischer Ethnographie und Geschichte nicht vertraut ist. 1997 erscheint der erste Überblick der ›Sahlins-Obeyesekere-Debatte‹ (Borofsky 1997); die Kontroverse wird in einem neueren Überblickswerk zur Geschichte der Ethnologie als eine der zentralen zeitgenössischen ethnologischen Debatten vorgestellt (Barnard 2000: 96-97). Ein Grund dafür, dass diese Kontroverse auch für Nichtspezialisten interessant erscheint, ist zunächst die seltene Gelegenheit, einem »academic bloodletting« (Li 2001: 206) beizuwohnen; durch diese Kontroverse geraten aber auch zentrale Fragen der Ethnologie in den Mittelpunkt des Interesses:

»After one reads these two having at one another up, down, and sideways for five hundred lapel-grapping pages or so, whatever happened to Cook, and why, seems a good deal less important, and probably less determinable, than the questions they raise about how it is we are to go about making sense of the acts and emotions of distant peoples in remote times. What does ›knowing‹ about ›others‹ properly consist in? Is it possible? Is it good?« (Geertz 2000: 98)

Sahlins verortet die Debatte über den Tod von James Cook im Kontext eines zweihundertjährigen intellektuellen Kampfes zwischen kulturellem Partikularismus und empirischem Universalismus (NT: 9). Auch Obeyesekere schreibt in seinem neuen Nachwort ›On De-Sahlinization‹ in der zweiten Auflage von *The Apotheosis of Captain Cook*, dass es in seiner Debatte mit Sahlins um mehr geht als ›nur‹ um empirische Details: »Sahlins does address an important section of the discipline that has developed the idea of cultural and ethical relativism as the charter myth for a special kind of ethnography that plays on difference and the uniqueness of cultures and is hostile to any form of ›essentialism‹« (AP: 232). Mittlerweile ist das Interesse an dieser Kontroverse zwar zurückgegangen, und auch Sahlins und Obeyesekere äußern sich nicht mehr zu diesem Thema.<sup>23</sup> Wie wenig die zu Grunde liegenden Probleme gelöst sind, zeigt sich aber unter anderem daran, dass es jüngst eine neue Debatte zwischen Sahlins und Obeyesekere gegeben hat, in der es um die gleichen konzeptuellen Fragen geht: Obeyesekere bezweifelt Sahlins' Aussagen über die ehemalige Existenz von Kannibalismus auf Fidschi und führt sie auf europäische Verzerrungen in den Quellen zurück

---

23 Zur Debatte zwischen Sahlins und Obeyesekere siehe Borofsky 1997; Denning 1996: 64-78; Friedman 1997; Geertz 2000: 97-107; Hacking 1995; Hanlon 1994; Howe 1996; Kame'eleihiwa 1994a; Kane 1997; Kapferer 2000; Kaufmann 1995; Knauff 1993; Lamb 1993; Li 2001; Lukes 2000; Parker 1995; Reyna 1999; Rose 1993; Salmond 1993; Tcherkézoff 2003; Thomas 1994; Trigger 1996; Windschuttle 1997; Zimmermann 1998.

(Obeyesekere 2003; Sahlins 2003a, 2003b). Zudem steht weiterhin die indigene Kritik an Sahlins im Raum, ohne dass klar wäre, welche Konsequenzen für interkulturelle Analysen gezogen werden sollten. »I have been hard put to understand why *haole* scholars (like Marshall Sahlins) persist in writing about Cook, and since such scholars [...] invariably misinterpret Hawaiian cultural acts, we generally laugh at such works« (Kame'eleihewa 1994a: 111-112).

Die Sahlins-Obeyesekere-Kontroverse ist nicht »nur« eine regionalwissenschaftliche Debatte, und die Polemik und Leidenschaft, mit der sie geführt worden ist, erklärt sich wohl am ehesten vor dem Hintergrund der Kontroversen über kulturelle Globalisierung, über die Aufgabe des ethnologischen Kulturbegriffs sowie über die »Krise der ethnographischen Repräsentation«. Jahre nachdem die Debatte weitgehend versiegt ist, scheint die Bedeutung von Sahlins' Spätwerk in der heutigen Ethnologie etwas geringer zu sein als noch vor zehn bis 15 Jahren. Ein Beispiel dafür ist die Anthologie *From the Margins* über den heutigen Forschungsstand der *historical anthropology*, also der interdisziplinären Forschungsrichtung an der Schnittstelle von Ethnologie und Geschichtswissenschaft, die Sahlins selbst vorangetrieben hat (Axel 2002a). Während in vergleichbaren Anthologien dieses Forschungsfeldes, die zu Beginn der 1990er Jahre erschienen sind, Sahlins' Werke einen zentralen Referenzpunkt bilden, gibt es in dem von Axel herausgegebenen Band eine einzige Referenz zu Sahlins (Axel 2002b: 30). Demgegenüber gibt es in den letzten Jahren zwar mehrere erfolgreiche Versuche, Sahlins' Ansatz produktiv weiterzuentwickeln.<sup>24</sup> Dennoch ist der Einfluss von Sahlins' Werk auf die gegenwärtige Theoriebildung in der Ethnologie geringer geworden. Dies ist nicht überraschend, denn wissenschaftliche Disziplinen wie die Ethnologie oder die Geschichtswissenschaft profitieren ja von der immerwährenden Entwicklung und Rezeption »neuer« Forschungsperspektiven und Fragestellungen im Lichte von sich verändernden soziohistorischen Rahmenbedingungen.<sup>25</sup> Es ist also mehr noch als vor 15 Jahren erklärungsbedürftig, Sahlins'

24 Siehe beispielsweise Robbins 2004; Robbins/Wardlow 2005.

25 Es gibt bereits in den 1990er Jahren Stimmen in der Ethnologie, die die Kontroverse zwischen Sahlins und Obeyesekere als überholt betrachten. George Marcus argumentiert, dass diese Debatte 15 Jahre zuvor großes Interesse hervorgerufen hätte, dass die Ethnologie sich aber neuen Fragen und Problemen zugewandt habe, die die Parameter der Debatte zwischen Sahlins und Obeyesekere als nebensächlich erscheinen ließen. Tatsächlich ist Marcus der Meinung, dass die Debatte nicht nur wenig gewinnbringend für die Weiterentwicklung der Ethnologie war, sondern tatsächlich auf ein geringes Interesse in der Disziplin stieß (Marcus 1998: 248-249). Demgegenüber vertritt Bruce Kapferer die Meinung, dass die Kontroverse auf ein großes Interesse stieß, doch dass Ethnologen anders mit der Debatte umgingen als mit anderen ethnologischen Kontroversen in der Vergangenheit. »In my view, the debate itself and the reaction to it exposed the deep-seated crisis in the discipline which involves a sense of loss among anthropologists of the relatively distinct project of anthropology [...] The Sahlins Obeyesekere debate focuses on key epistemological issues in anthropology and the way they structure anthropology's relation to other disciplines (Kapferer 2000: 175).

Spätwerk für die Weiterentwicklung der Kulturtheorie fruchtbar zu machen, denn obwohl Sahlins seinen kulturhistorischen Ansatz in den letzten 20 Jahren verfeinert hat, bewegt sich sein Spätwerk weitgehend in den von ihm in den 1980er Jahren gezogenen Grenzen. Ist Sahlins' Verknüpfung von Kultur und Geschichte letzten Endes eher von historischer Bedeutung, oder kann sein Spätwerk auch heute noch weiterführende Perspektiven für die Analyse von Kulturkontakten, kulturellem Wandel und kultureller Globalisierung eröffnen? Diese Frage ist nicht nur für Ethnologie und Geschichtswissenschaft relevant, sondern auch für eine deutschsprachige Soziologie, die sich zunehmend interdisziplinären Debatten über kulturelle Globalisierung, Postkolonialismus oder die ›Krise der ethnographischen Repräsentation‹ öffnet.<sup>26</sup>

In meiner Analyse, ob Sahlins' kulturhistorischer Ansatz für die Analyse kultureller Verflechtungen, von Kulturkontakten sowie kultureller Globalisierung fruchtbar gemacht werden kann, setze ich drei systematische Schwerpunkte. *Ers-*stens analysiere ich Sahlins' semiotischen Kulturbegriff, der nicht nur die Grundlage von *Culture and Practical Reason* ist, sondern auch von Sahlins' kulturhistorischem Spätwerk. Insbesondere frage ich danach, in welchem Maße Sahlins' Plädoyer für kulturelle Systematizität in seiner Theorie über die ›Indigenisierung der Moderne‹ weiterführend ist. Diese Frage stellt sich bei einer Berücksichtigung der ethnologischen Debatten, in denen der klassische ethnologische Kulturbegriff für seine Homogenität kritisiert wird. Sowohl Sahlins' kulturhistorisches Spätwerk als auch sein Ansatz über die ›Indigenisierung der Moderne‹ ist dafür kritisiert worden, andere Kulturen zu exotisieren und zu homogenisieren. Sahlins, so die Kritik, ignoriert kulturelle Komplexität und überbetont die Unterschiede zwischen westlichen und nicht-westlichen Kulturen. Dadurch exotisiert er ›die anderen‹ und trägt zu einer Essentialisierung anderer Kulturen bei (AP; Fabian 1983; Friedman 1988; Li 2001). Diese Kritik ist mit der Forderung vergleichbar, auf den ethnologischen Kulturbegriff entweder zu verzichten (Abu-Lughod 1991) oder zumindest die fundamentale Hybridität kultureller Formen zu berücksichtigen (Werbner/Modood 1997). Gerade die Berücksichtigung kultureller Systematizität in Sahlins' Theorie über die ›Indigenisierung der Moderne‹ ist aber auch als weiterführend für die Analyse ozeanischer Gesellschaften angese-

---

26 Der Stellenwert von Sahlins' Werk ist in der deutschsprachigen Soziologie geringer als in Ethnologie und Geschichtswissenschaft; besondere Aufmerksamkeit gilt immer noch Sahlins' wirtschaftsethnologischem Frühwerk (siehe Adloff/Mau 2005a), weniger indes seinem Spätwerk (siehe Kumoll 2006c). Auf die US-amerikanische *cultural sociology* hat Sahlins' kulturhistorisches Spätwerk dagegen einen großen Einfluss ausgeübt. Nach eigener Aussage ist Jeffrey Alexander in der Entwicklung seiner neueren kulturtheoretischen Arbeiten maßgeblich von Sahlins' kulturhistorischem Spätwerk beeinflusst worden (Interview mit Jeffrey Alexander, geführt am 19. Mai 2005, Yale University, New Haven). Sahlins' Einfluss in der US-amerikanischen *cultural sociology* zeigt sich unter anderem auch an seinem Status als Senior Fellow des Center for Cultural Sociology der Yale University. Zur Bedeutung von Sahlins' Spätwerk in der *cultural sociology* siehe Seidman/Alexander 2004: 5.

hen worden (siehe Hau'ofa 2000). Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob Sahlins' Kulturbegriff die Relevanz sozialer Strukturen, ungleicher gesellschaftlicher Machtverhältnisse und ›materieller‹ Realität systematisch unterschätzt (siehe dazu Kuper 1999).

*Zweitens* untersuche ich Sahlins' Geschichtstheorie, also die handlungstheoretische Erweiterung seiner Kulturtheorie. Dieses Programm ist vergleichbar mit Versuchen in der soziologischen Theorie, einen *micro-macro-link* herzustellen (Alexander et al. 1987) und den Gegensatz zwischen Ereignis und Struktur praxis- bzw. handlungstheoretisch zu überwinden. Insbesondere von historischer Seite wurde Sahlins' Ansatz analysiert und auch in die Nähe zu Giddens' ›Theorie der Strukturierung‹ sowie Bourdieus Theorie der Praxis gerückt (siehe Biersack 1989; Sewell 2001). Näher untersucht wurde Sahlins' Ansatz der Verknüpfung von Ereignis und Struktur jedoch weder in Ethnologie und Geschichtswissenschaft noch in der praxis- und kulturtheoretischen Forschung in der Soziologie. Die mangelnde theoretische Durchdringung von Sahlins' Verknüpfung von Ereignis und Struktur ist wohl ein Grund dafür, daß keine Einigkeit über die Plausibilität und empirische Fruchtbarkeit seines Ansatzes besteht. In Ethnologie und Geschichtswissenschaft wird insbesondere darüber diskutiert, ob Sahlins' Ansatz ›deterministisch‹ sei. Diese Kritik wird am historischen Material vor allem durch den Vorwurf erhoben, Sahlins reduziere die Hawaiianer auf Marionetten ihrer kulturellen Schemata (AP; Friedman 1988; Kuper 1999; Li 2001). Es gibt jedoch auch Stimmen, die diesen Vorwurf zurückweisen und auf die ›pragmatischen‹ und ›kreativen‹ Aspekte von Sahlins' Handlungstheorie verweisen (Borofsky 1997; Sewell 2001). Ungeklärt ist zudem, ob es Sahlins in seiner handlungstheoretischen Dynamisierung seines Kulturalismus und den darauf aufbauenden historisch-anthropologischen Studien über Kulturkontakte in Ozeanien gelungen ist, den weltsystemischen (Makro)kontext mit einzubeziehen unter Berücksichtigung der lokalen ›Perspektive des Akteurs‹. Dieser Ansatz wird nicht nur zustimmend rezipiert (Biersack 1989), sondern auch kritisch gesehen (Friedman 1988). Auf der Grundlage des Forschungsstandes ist unklar, welchen Beitrag Sahlins tatsächlich geleistet hat zur handlungs- und geschichtstheoretischen Überwindung des Gegensatzes zwischen weltstheoretisch inspirierter Analyse in der Tradition von Wallerstein (1974) oder Wolf (1986) auf der einen und dem *local-knowledge*-Ansatz von Geertz (1973) auf der anderen Seite.

*Drittens* gilt meine Aufmerksamkeit den Problemen, die mit der ›Krise der ethnographischen Repräsentation‹ verknüpft sind. Von besonderer Bedeutung ist für mich die Sahlins-Obeyesekere-Debatte. Hier geht es zunächst auch um die Frage nach der Plausibilität kultureller Systematizität sowie um Sahlins' handlungstheoretische Erweiterung seiner semiotischen Kulturtheorie, doch darüber hinaus rückt in dieser Debatte zunehmend die so genannte ›Politik der Repräsentation‹ in den Mittelpunkt, also die Frage danach, inwieweit der ethnologische Repräsentationsprozess ›politisch‹ ist, wer für wen ›sprechen‹ darf und aus welchen Quellen sich die Legitimität speist, als westlicher Sozialwissenschaftler

Aussagen über nicht-westliche kulturelle Kontexte zu machen. Die Diskussionen, die über Sahlins' Werk geführt werden, zeigen, dass interkulturelle Analysen diesem Problem wohl kaum entgehen können. Dabei bildet die Sahlins-Obeyesekere-Kontroverse für mich den Ausgangspunkt für eine Analyse ausgewählter Elemente der ›Politik der Repräsentation‹. Ich frage nach der Bedeutung der Argumentationsräume, in denen sich die ›Politik der Repräsentation‹ entfaltet, analysiere alternative Ausdrucksmöglichkeiten ethnographischer und historischer Repräsentation sowie den Stellenwert indigener Epistemologien in westlichen Analysen nicht-westlicher Gesellschaften. Mein Bezugspunkt in diesen Diskussionen ist Sahlins' Werk, und ich versuche einzuschätzen, in welcher Beziehung Sahlins' Werk zur ›Politik der Repräsentation‹ steht.

Diese drei systematischen Fragen stehen im Mittelpunkt der Analyse, ob Sahlins' Verknüpfung von Kultur und Geschichte für die Analyse kultureller Verflechtungen, Kulturkontakten im Rahmen der europäischen Expansion und kultureller Globalisierung fruchtbar gemacht werden kann. Ich habe diese Themenschwerpunkte zunächst gewählt, weil sie eine große Bedeutung für die Weiterentwicklung des systematischen Zusammenhangs von Kultur und Geschichte haben. Darüber hinaus sind diese drei von mir in den Vordergrund gerückten Themen eng mit den zentralen Elementen, die Sahlins selbst als grundlegend für seinen Ansatz der ›Indigenisierung der Moderne‹ betrachtet, verknüpft. Sahlins analysiert in seiner Theorie über die ›Indigenisierung der Moderne‹ drei eng miteinander verwobene Themen: erstens die seiner Meinung nach anhaltende Bedeutung kultureller Systematizität; zweitens ein Phänomen, das er *develop-man* nennt, und das eine Weiterentwicklung seiner Handlungstheorie und zugleich eine Kritik an weltstheoretischen Ansätzen ist; drittens die überall in der Welt auftretenden kulturellen Revitalisierungsbewegungen.<sup>27</sup> Die ›Politik der Repräsentation‹ entspricht zwar nicht unmittelbar Sahlins' Ausführungen zum Kulturalismus, doch beide Themen sind eng miteinander verwoben. Denn gerade das Aufkommen ›neuer‹ indigener Wissenschaftskonzepte in Ozeanien kann als empirischer Ausdruck oder Beispiel für Sahlins' Plädoyer für die Bedeutung kultureller Revitalisierungsbewegungen angesehen werden. Schließlich versuche ich auch, diese drei von mir analysierten Elemente von Sahlins' Spätwerk ›zusammenzudenken‹ und die Frage zu beantworten, inwieweit nicht nur die einzelnen Elemente von Sahlins' Ansatz weiterführend sind, sondern sein Ansatz im Allgemeinen.

---

27 In seiner Rekonstruktion von Sahlins' Spätwerk argumentiert auch Robbins, dass diese Elemente grundlegend für Sahlins' Ansatz über die ›Indigenisierung der Moderne‹ sind (Robbins 2005a).