

Jg. 4 | Heft 2 | 2018

Im Auftrag der Forschungsstelle
Kultur- und Kollektivwissenschaft
hg. von Boike Rehbein

Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft

ISSN: 2363-6300

[transcript]

Aus:

Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft,
Boike Rehbein (Hg.)

Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft Jg. 4, Heft 2/2018

November 2018, 278 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4471-5

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4471-9

Die »Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft« ist ein Forum, das auf der Grundlage der Kulturwissenschaft eine Kollektivwissenschaft entwickeln möchte. Diese angestrebte neue Disziplin lenkt den Blick auf das Kollektiv als Kulturträger und dient damit zum einen der praktischen Kulturforschung und gewährt zum anderen neuartige Einblicke in das Wesen des Sozialen. Der weit gefasste Begriff des Kollektivs tritt an die Stelle der traditionellen Gruppen- und Gesellschaftskonzepte und macht bisher verborgene Schichten menschlicher Gemeinschaftlichkeit zugänglich.

Die Zeitschrift erscheint zweimal jährlich, wobei sich Themen- und Tagungshefte abwechseln.

Heft 4/2 widmet sich dem Thema der sozialen Ontologie: Gewöhnlich gehen wir davon aus, dass alle Gesellschaften nach ähnlichen Prinzipien funktionieren und daher ähnlich zu erforschen sind. Eine genaue Analyse zeigt, dass Kollektive in unterschiedlichen Weltregionen einen unterschiedlichen Stellenwert haben, unterschiedlich strukturiert sind und unterschiedlich funktionieren. Die Beiträge gehen den Grundlagen gesellschaftlicher Strukturen und Kollektive in einigen Weltregionen unter dem Oberbegriff der sozialen Ontologie auf den Grund.

Die **Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft** ist eine wissenschaftliche Einrichtung der Fakultät für Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften der Universität Regensburg. Sie widmet sich der Förderung der Kollektivwissenschaft und wird von der Universität und der Hansen-Stiftung finanziert.

Boike Rehbein (Prof. Dr.) ist Professor für Gesellschaft und Transformation in Asien und Afrika an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Weiteren Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-4471-5

Inhalt

Editorial | 5

Soziale Ontologie, Soziokulturen, Ungleichheit und Kollektive
Benjamin Baumann, Boike Rehbein | 7

**Persistenzen und Brüche in Kambodschas sozialer Ontologie
(2800-2000 v. Chr.)**
Daniel Bultmann | 29

**Nordvietnam in soziokultureller Rückschau:
Die Entwicklung von Sozialstrukturen seit dem 19. Jahrhundert**
Herrmann Königs | 59

**Die sozialistische Soziokultur Chinas und ihre Transformation
durch die marktwirtschaftlichen Reformen**
Lumin Fang | 87

**Vormoderne Kollektivstrukturen im heutigen Japan:
Das Dorf Kuki in Owase**
Kie Sanada | 107

**Das animistische Kollektiv. Lévy-Bruhl, soziale Ontologien und
die Gegenseitigkeit menschlicher und nicht-menschlicher
Wesen in Thailand**
Benjamin Baumann | 129

Die soziale Ontologie der Kaste
Boike Rehbein, Tamer Sölyer | 167

**Soziale Milieus, Habitus- und Lebensführungstypen
in Deutschland**
Christian Schneickert | 185

**Kollektiv und Individuum im urbanen Kenia des
21. Jahrhunderts. Soziale Ontologien am Beispiel Nairobis**
Florian Stoll | 207

Soziokulturen, Klassen und soziale Innovation in Brasilien
Karina Maldonado-Mariscal, Boike Rehbein | 235

**Soziale Ungleichheit, soziale Klassen, sozialer Zusammenhalt
in Mexiko: das Konzept der *Fragmentierten Gesellschaft***
Adrian Scholz Alvarado | 255

Editorial

Heft 4/2 bildet die Ergebnisse der Intensivkonferenz „Kollektivkonzepte unterschiedlicher Weltregionen“ ab, die im November 2017 in Regensburg stattgefunden hat. Die im Editorial der ZKKW übliche Übersicht über Thema und Beiträge der aktuellen Ausgabe findet sich diesmal in einem Einführungsbeitrag von Herausgeber Boike Rehbein (Berlin) und Benjamin Baumann (Berlin) unmittelbar im Anschluss.

AUSBLICK AUF HEFTE 5/1 UND 5/2

Heft 5/1 (April 2019) wird verschiedene Beiträge versammeln, mit einem kleinen Schwerpunkt zum Thema „Historische Biographieforschung und Kollektivität“.

Heft 5/2 (Oktober 2019) wird die Beiträge der von David S. Schweikard (Flensburg) organisierten Intensivkonferenz „Erinnern, Gedächtnis und Vergessen aus kollektivwissenschaftlicher Perspektive“ publizieren.

Soziale Ontologie, Soziokulturen, Ungleichheit und Kollektive

Benjamin Baumann^{*}, *Boike Rehbein*^{**}

Theorien sozialer Ungleichheit haben ebenso wie die Medien, die Politik und der westliche Alltagsverstand angenommen, dass die kapitalistische Transformation einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit bewirke. Die soziale und politische Gleichheit der Menschen, die als freie Individuen gelten, sollte entweder sofort oder schrittweise umgesetzt werden. Diese Gesellschaftsform sollte die vorläufig oder endgültig höchste Stufe der historischen Entwicklung verkörpern und in nordatlantischen Gesellschaften mehr oder weniger verwirklicht sein. Ungleichheit ist unter diesen Bedingungen Ergebnis individueller Leistung. Sie ist ein Resultat und nicht in einer Struktur verankert.

Dieser Vorstellung zufolge ist Ungleichheit vorrangig oder ausschließlich nach ökonomischen Kriterien zu bemessen, vor allem nach Einkommen, Besitz und Beruf. Mitglieder gegenwärtiger Gesellschaften, die fast immer als Nationalstaaten gedacht werden, sind in Schichten einzuordnen. Die Zugehörigkeit von Individuen zu Schichten mit je ähnlichem Beruf, Vermögen oder Einkommen wird durch individuelle Leistung erklärt,

* Nach dem Studium der Sozial- und Kulturanthropologie und Südostasienstudien promovierte *Benjamin Baumann* im Jahr 2017 in Südostasienstudien an der Humboldt-Universität zu Berlin, wo er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften forscht und lehrt.

** *Boike Rehbein* ist seit 2009 Professor für Transformation und Gesellschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin.

manchmal durch Fleiß und Klugheit, gelegentlich auch durch verschiedene Randbedingungen. Die implizite Grundannahme dieses Gesellschaftsverständnisses ist, dass sich individuelle Leistung über das ökonomische Kapital messen lässt. Wir bezeichnen diese Konzeption des Sozialen als meritokratisch.¹ In der Meritokratie sind die „fittesten“ Individuen dem ökonomischen Selektionsdruck der gegenwärtigen Gesellschaft am besten angepasst. Der Naturalismus, der die Meritokratie fundiert, veranlasst, die Gründe dafür, dass alle Menschen gleich aber einige gleicher sind, nicht in der Gesellschaft, sondern in der Natur oder im Zufall zu suchen.

Warum ein ökonomisches Kriterium den gesellschaftlichen Rang eines Menschen bestimmen soll, wird in dieser Vorstellung nicht erklärt, sondern vorausgesetzt. Dass eine Gesellschaft aus Individuen besteht, dass diese Individuen prinzipiell frei und gleich sind, dass sie miteinander konkurrieren, dass es ihnen um die Erlangung eines bestimmten Status geht, dass die gesellschaftliche Hierarchie als ökonomische Schichtung gedacht werden muss und dass die Gesellschaft mit dem Nationalstaat identisch ist, wird ebenfalls nicht begründet. Es handelt sich um Voraussetzungen, die nicht in Frage gestellt, sondern in jeder Frage impliziert werden. Sie sind Bestandteile einer sozialen Ontologie.

Das vorliegende Heft problematisiert die genannten Voraussetzungen und ihre Naturalisierung im rationalistischen *Common Sense*², der nicht nur unserem Alltagsverständnis zugrunde liegt, sondern auch das Hintergrundwissen darstellt, vor dem die meisten wissenschaftlichen Debatten stattfinden. Die in diesem Heft vereinten Aufsätze erweisen dieses Verständnis am Beispiel verschiedener, vorrangig außereuropäischer Gesellschaften als unzureichend und großteils verfehlt. Eine Analyse außereuropäischer Gesellschaften zeigt, dass soziale Hierarchien nach ganz anderen Kriterien be-

1 Boike Rehbein/Jessé Souza, *Ungleichheit in kapitalistischen Gesellschaften*, Weinheim 2014; Boike Rehbein et al., *Reproduktion sozialer Ungleichheit in Deutschland*, Konstanz 2015.

2 Wir bleiben hier beim mittlerweile eingedeutschten Ausdruck „Common Sense“, weil wir explizit nicht das meinen, was im Deutschen gerne als „gesunder Menschenverstand“ bezeichnet wird. Wir folgen eher Schütz, der unter „Common Sense“ den „Erfahrungsstil lebensweltlichen Verstehens im alltäglichen Umgang zwischen Mitmenschen“ versteht (Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag 1971, S. 3).

gründet werden können und auch kapitalistische, scheinbar rein ökonomisch zu interpretierende Hierarchien in vorkapitalistischen, nicht-individualistischen Hierarchien wurzeln. Die Schichtung gegenwärtiger Gesellschaften ist lediglich eine Transformation früherer Hierarchien, die als gesellschaftliche Unterströmungen unter der kapitalistisch-demokratischen Oberfläche fortbestehen können, ohne dass ihr Fortbestehen im Alltagshandeln zwangsläufig bewusst wäre. Diese fortbestehenden Hierarchien und ihre strukturierende Logik bezeichnen wir als *Soziokulturen*. Ferner ist die ökonomische Interpretation von Gesellschaft nur eine bestimmte, recht oberflächliche Interpretation, deren Status geklärt und mit anderen Sichtweisen der Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden muss. Diese Sichtweisen des Sozialen bezeichnen wir als *soziale Ontologien*.

Bei dem Konzept der sozialen Ontologie handelt es sich um einen Arbeitsbegriff, der gewisse Ähnlichkeiten zu etablierteren Konzepten sozialwissenschaftlicher Forschung aufweist. In dieser Einleitung geht es uns darum, die das Heft anleitenden Begriffe näher zu bestimmen und sie von anderen Konzepten abzugrenzen, mit denen Schnittmengen bestehen. Unsere Darstellung bleibt jedoch kursorisch, da wir unser begriffliches Repertoire im Zusammenhang mit der empirischen Forschung entwickeln. Die folgenden Abschnitte sollen aber dabei helfen, deutlich zu machen, warum wir uns entschieden haben, bestimmte Konzepte aufzugreifen und welche epistemologischen Prämissen diesen Entscheidungen zugrunde liegen.

1. SOZIALE ONTOLOGIE

Weber hat den Begriff der Gesellschaft aufgelöst in mehrere Ebenen von Sinnhaftigkeit, die nicht unbedingt mit jenem koextensiv sein müssen.³ Dieser Ansatz eignet sich gut, den Begriff der sozialen Ontologie verständlich zu machen. In der berühmten Einleitung zu *Wirtschaft und Gesellschaft* schlug er vor, vom subjektiv gemeinten Sinn einer Handlung ausgehend über den durchschnittlich gemeinten Sinn zu den tieferen Ebenen von ideal-

3 Wir halten in diesem Heft dennoch am Begriff der Gesellschaft fest, um ein politisch organisiertes Kollektiv zu bezeichnen.

typischer Handlung, kultureller Norm und allgemein geteilten Bedeutungen vorzudringen, die über die Grenzen des Nationalstaats hinausreichen.⁴

Sein Hauptwerk beginnt mit dem Postulat, die Soziologie müsse den Sinn verstehen, den Menschen mit einer bestimmten Art ihres Handelns verbinden. „Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“⁵ Unter Handeln versteht Weber ein inneres oder äußeres Tun, Dulden oder Unterlassen, insofern ein subjektiver Sinn mit ihm verbunden wird. Ihm gilt ein Handeln als sozial, sofern der gemeinte Sinn auf das Verhalten anderer Menschen bezogen ist.

Im nächsten Schritt schaltet Weber allerdings den vom Einzelnen bewusst gemeinten Sinn als Gegenstand der Soziologie aus, indem er ihn von einem durchschnittlich gemeinten und einem idealtypisch konstruierten unterscheidet. Nur der idealtypische Sinn ist für Weber Gegenstand der Soziologie, und er muss mit dem Sinn, den der Einzelne bewusst meint, nichts zu tun haben.⁶ Denn erstens fühle die handelnde Person den Sinn meist eher, als dass sie ihn bewusst wahrnehme oder erzeuge.⁷ Zweitens müsse das Motiv ihres Handelns nicht unbedingt von ihr als solches erkannt werden, sondern könne auch von einem Beobachter festgelegt werden.⁸

Ein Sinn ist Weber zufolge als idealtypisch anzusehen, wenn sich das mit ihm verknüpfte Handeln regelmäßig wiederhole und in der entsprechenden Sinnschicht als normal angesehen werden könne. Die Soziologie solle die idealtypisch konstruierte Handlung in einen übergreifenden Sinnzusammenhang situieren, und zwar so, dass dieser in typischer Weise als Grund der Handlung, also als motivierend, gelten könne.⁹ Als typisch gilt Weber das, was den herrschenden Denk- und Gefühlsgewohnheiten entspreche und auf Grund der Erfahrung als immer gleich ablaufend angesehen werden könne. Ersteres Kriterium nennt Weber „sinnhafte Adäquanz“, letzteres „kausale Adäquanz“.

4 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. A., Tübingen 1972.

5 Ebd., S. 1.

6 Ebd., S. 2, 9.

7 Ebd., S. 10.

8 Ebd., S. 5.

9 Ebd., S. 4f.

Eine *richtige* kausale *Deutung* eines konkreten Handelns bedeutet: daß der äußere Ablauf und das Motiv *zutreffend* und zugleich in ihrem Zusammenhang *verständlich* erkannt sind. Eine richtige kausale Deutung *typischen* Handelns [...] bedeutet: daß der als typisch behauptete Hergang sowohl (in irgendeinem Grade) sinnadäquat erscheint wie (in irgendeinem Grade) als kausal adäquat festgestellt werden kann.¹⁰

Die Soziologie müsse also Handlungstypen bilden und dadurch erklären, dass sie diese in übergreifende, als motivierend anzusehende Sinnzusammenhänge eingliedert.

Die übergreifenden Sinnzusammenhänge sind gleichsam der Fundus, aus dem der Sinn einer einzelnen Handlung und auch ihr Ablauf selbst geschöpft werden können. Ferner werden beobachtete Handlungen in einem übergreifenden Sinnzusammenhang kontextualisiert, um verstanden und beurteilt zu werden. Man könnte den übergreifenden Sinnzusammenhang auch als „Kultur“ bezeichnen, aber der Kulturbegriff ist schwammig und breit, während Webers Ebenen der Sinnhaftigkeit genau den Zugang zum Problem eröffnen, der die folgenden Überlegungen verständlich macht.

Mit jedem Sinnzusammenhang werden bestimmte Strukturen transportiert. Man könnte auch von einer „Grammatik“ sprechen. Einige Verbindungen von Handlungen sind möglich und akzeptabel, andere nicht. So erwidert man auf eine Begrüßung mit einem entsprechenden Gegengruß, nicht mit einem Sprung, einem Kochrezept oder einem Befehl. Außer den Verbindungen sind die Grenzen und Bedeutungen der Handlungen selbst im Sinnzusammenhang vor jeder Einzelhandlung eingelassen. Man muss eine Handlung als Gruß erkennen, um den Gruß erwidern zu können.

Mit den Handlungen und ihren Verbindungen werden außerdem soziale Klassifikationen transportiert, die als nicht-bewußte Typologien im Habitus fundiert werden. Wer gehört zur Gesellschaft? Wen begrüßt man wie? Wer verdient eine respektvolle Begrüßung, wer nicht? Welche Antwort auf den eigenen Gruß ist angemessen, welche nicht? Strukturen sozialer Ungleichheit sind im übergreifenden Sinnzusammenhang eingelagert und werden in den einzelnen Handlungen transportiert, besser gesagt: reproduziert oder herausgefordert. Die sinnhafte Verankerung der gesellschaftlichen Strukturen bezeichnen wir als soziale Ontologie.

10 Ebd., S. 5.

Die soziale Ontologie ist den Handelnden, aber auch der Soziologie im Normalfall nicht bewusst. Sie ist Teil dessen, was Husserl and Schütz „Lebenswelt“ nennen und was Berger/Luckmann später als „Wirklichkeit der Alltagswelt“ beschreiben. Soziale Interaktion wird auf Grundlage inkorporierter sozialer Ontologien ausgeführt und gedeutet. Die Sinnhaftigkeit sozialer Praxis entsteht in unserer Alltagswelt aus Typologien und Relevanzstrukturen, die mit Rückgriff auf soziale Ontologien ausgebildet werden. In der Sprache der Wissenssoziologie beschreibt soziale Ontologie die Art und Weise, wie die Menschen in ihrem alltäglichen oder vortheoretischen Leben die Gesellschaft, die sie konstituierenden Einheiten und die Beziehungen unter den Einheiten imaginieren.¹¹ Soziale Ontologien gehören also zum impliziten alltäglichen Hintergrundwissen, das in einverleibter Form als Teil des Habitus vorliegt.

Den Begriff des Habitus übernehmen wir aus der Soziologie Bourdieus, die alle Beiträge zu diesem Heft grundlegend beeinflusst.¹² Der Habitusbegriff bildet in vieler Hinsicht den Kern dieser Soziologie. Er bezeichnet ein Sortiment an Handlungsmustern, die in bestimmten sozialen Umgebungen erworben und somatisiert wurden. Die Muster sind an die entsprechende Umgebung angepasst und in anderen Umgebungen weniger verständlich und akzeptabel. Sie werden von den meisten Menschen geteilt, die in derselben Umgebung verwurzelt sind. Man könnte auch von einer einverleibten kulturellen Tradition sprechen, die soziale Gruppen voneinander unterscheidet.

Der übergreifende Sinnzusammenhang der verstehenden Soziologie hat eine Ähnlichkeit mit den Begriffen des „Imaginären“ und der „Lebensform“. Beide bezeichnen die Ebene, auf der wir den Begriff der sozialen Ontologie ansiedeln. Castoriadis hat das Imaginäre bei seiner Konzeption des Sozialen und dessen Reproduktion (und Transformation) neu definiert.¹³ Im Gegensatz zu Berger/Luckmann gehört Castoriadis nicht zum sozialwissenschaftlichen Mainstream, dennoch weist seine Idee des gesellschaftlich Imaginären aufgrund seiner Bezüge zu Mannheim und Durkheim

11 Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1980, S. 16.

12 Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M. 1982.

13 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1987.

viele Schnittmengen mit der Wissenssoziologie auf. Das Potential seines Entwurfs der Gesellschaft als imaginäre Institution für ein Verständnis nicht-westlicher Konfigurationen wurde am Beispiel buddhistischer Begräbniskulturen kürzlich in einer Studie von Davis unterstrichen.¹⁴ Bei Castoriadis' Konzeption von Gesellschaft treten „kulturelle Deutungs- und Orientierungsmuster, Sinngehalte – imaginäre Bedeutungen – die je eigene soziale Welten mit spezifischer Seinsweise und der spezifischen Fähigkeit zur Selbstveränderung hervorbringen“¹⁵ in den Vordergrund, was stark an Weber erinnert.

Eine ähnliche Betonung des Imaginären findet sich auch bei Taylor, der damit versucht, gängige Praxistheorien zu transzendieren, jedoch ohne explizit auf Castoriadis zu verweisen:

What I'm calling the social imaginary extends beyond the immediate background understanding which makes sense of our particular practices. [...] this wider grasp has no clear limits. That's the very nature of what contemporary philosophers have described as „background“. It is in fact that largely unstructured and inarticulate understanding of our whole situation, within which particular features of our world show up for us in the sense they have. It can never be adequately expressed in the form of explicit doctrines, because of its very unlimited and indefinite nature. That is another reason for speaking here of an „imaginary“, and not a theory.¹⁶

Die Einführung des Imaginären erlaubt uns, den individualistischen und additiven Ansatz der Wissenssoziologie um kollektivistische und holistische Aspekte zu erweitern und so eine Brücke zu Weber zu schlagen. Wir betonen die ontologische Dimension in dem Sinne stärker als die Wissenssoziologie, dass wir die Seinsgebundenheit dieser Imaginationen in den Vordergrund stellen und nicht ihre Konstruktion.

14 Erik Davis, *Deathpower. Buddhism's Ritual Imagination in Cambodia*, New York 2016.

15 Harald Wolf, „Das Richtige zur falschen Zeit – zur Schöpfung des Imaginären bei Castoriadis“, in: Harald Wolf (Hg.), *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Göttingen 2012, S. 63-81 (S. 68).

16 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, S. 172-173.

Dies tun wir jedoch anders als Searle, der bereits 1995 in *The Construction of Social Reality*¹⁷ von sozialer Ontologie spricht und darunter die logische Struktur einer Gesellschaft versteht.¹⁸ Searle versucht, soziale Ontologie im Rahmen eines naturalistischen Weltverständnisses zu definieren und so die Idee einer universellen Realität, die unabhängig vom Menschen existiert, gegenüber konstruktivistischen Positionen zu verteidigen.¹⁹ Searle bettet seinen Entwurf einer sozialen Ontologie daher in ein allumfassenderes Ontologieverständnis ein, das auf der Atomtheorie der Materie und der Evolutionstheorie der Arten fußt. Da beide Theorien auf objektiven Wahrheiten beruhen, lägen sie auch dem Seinsverständnis der aufgeklärten Moderne zugrunde.²⁰ Descola hat dieses Weltbild als Naturalismus bezeichnet und es als hegemonielle Ontologie westlicher Gesellschaften von alternativen Ontologien nicht-westlicher Gesellschaften unterschieden.²¹ Den cartesianischen Prämissen des Naturalismus folgend geht Searle davon aus, dass es universelle ontologische Fakten gebe, die unabhängig von geistigen Repräsentationen in einer objektiven Realität existieren.²² Searles Objektivismus wird in folgender Passage besonders deutlich: „[t]he physical facts that the dog sees and the physical facts that I see are exactly the same“.²³

Searles Beharren auf einer objektiven Welt „da draußen“ kann daher als Teil eines politischen Projektes gesehen werden. Da uns die Sinnhaftigkeit sozialer Praxis interessiert, die immer symbolisch vorvermittelt ist, betrachten wir Searles naturalistisches Ontologieverständnis nicht nur als hinderlich für ein Verständnis sozialer Ungleichheit und ihrer Reproduktion, sondern auch als Teil einer hegemoniellen Wissensordnung, die gegenwärtige Formen sozialer Ungleichheit naturalisiert und somit legitimiert. Im Gegensatz zu Searle gehen wir davon aus, dass alle ontologischen Annahmen sozial begründet sind. Die Gesellschaft sorgt in diesem Sinne nicht nur für

17 John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995, S. 5.

18 John R. Searle, „Social Ontology: Some Basic Principles“, *Anthropological Theory*, 6 (1), 2006, S. 12-29

19 Searle (Fn. 17), S. 2.

20 Ebd., S. 6

21 Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Frankfurt/M. 2013.

22 Searle (Fn. 17), S. 6.

23 Searle (Fn. 18), S. 20.

das „Dasein“ von sozialen Imaginationen, sondern auch für ihr „Sosein“.²⁴ Damit rekurren wir offensichtlich auf Durkheim und Marx.

Während die Struktur des Wissens für Durkheim eine Art Widerspiegelung sozialer Strukturen darstellt, ist das Bewusstsein des Menschen bei Marx durch sein gesellschaftliches Sein bestimmt. Die Imagination des Sozialen gründet also auf menschlichen Tätigkeiten. Da der ungleiche Zugang zu gesellschaftlich unterschiedlich bewerteten Tätigkeiten ein zentrales Moment der Reproduktion sozialer Hierarchien ist, gehen wir davon aus, dass sich die im Habitus verankerten sozialen Ontologien je nach der Teilhabe an Tätigkeitsfeldern unterscheiden. Je nach gesellschaftlicher Position und diese Position charakterisierenden praktischen Zwängen bilden soziale Ontologien unterschiedliche Relevanzstrukturen und Typologien aus. Wir nähern uns damit einer soziologischen Erkenntnistheorie an, „die das, was im Bewusstsein als Denken geschieht, weniger als Ergebnis psychischer Prozesse, denn als Ausdruck sozialer Prozesse sieht“.²⁵

Die Betonung der menschlichen Tätigkeiten hebt aber gleichzeitig die performative Konstitution sozialer Ontologien hervor. Soziale Ontologien bestehen nicht nur als Ideen und manifestieren sich dann im Handeln, sondern werden durch das Handeln geschaffen und reproduziert. Gleichzeitig bedeutet diese Verankerung im menschlichen Handeln aber auch, dass sich soziale Ontologien und die Kollektivvorstellungen, die sie fundieren, ändern können. Die objektive Faktizität der Gesellschaft, von der Berger/Luckmann sprechen und die wir als ontologisch fassen, resultiert also aus menschlichen Tätigkeiten, deren Sinhaftigkeit in gesellschaftliche Imaginationen eingebunden ist. Dennoch wird die Gesellschaft als einschließendes Dachkollektiv mitsamt der sie konstituierenden Subkollektive in der Alltagswelt als gegeben wahrgenommen. Ihr ontologischer Status wird für gewöhnlich nicht hinterfragt.

Soziale Ontologie zielt auf zwei Aspekte gleichzeitig ab. Einerseits betonen wir damit den sozialen Charakter ontologischer Prämissen, andererseits gehen wir davon aus, dass ein Großteil der Prämissen, über die das Soziale imaginiert und erfahren wird, in der Alltagswelt ontologischen Status haben. Unter soziale Ontologie fallen all die ontologischen Prämissen, die eine soziale Gruppe als Diskursgemeinschaft fundieren. Sie beinhaltet

24 Berger/Luckmann (Fn. 11), S. 8.

25 Hubert Knoblauch, *Wissenssoziologie*, Konstanz 2005, S. 66.

die Summe der Kollektivvorstellungen, die innerhalb einer Gesellschaft als Diskursgemeinschaft möglich sind sowie die Organisationsprinzipien, die der Strukturierung einzelner Kollektive zugrunde liegen.

Wir unterscheiden hier zwei Formen von Kollektivvorstellungen, die zwar miteinander in Wechselbeziehung stehen, aber unterschiedliche Dimensionen beschreiben. In der Soziologie bezeichnen Kollektivvorstellungen für gewöhnlich überindividuelle Wissensbestände, die eine soziale Gruppe als Diskursgemeinschaft fundieren.²⁶ Demnach teilen alle Mitglieder einer sozialen Gruppe ein bestimmtes Wissen, das von Generation zu Generation weitergeben wird, sich den Gruppenmitgliedern automatisch aufprägt und je nach Umständen Gefühle der Achtung, der Furcht oder der Anbetung erweckt und somit die Identität einer sozialen Gruppe kennzeichnet.²⁷ Dieses von Durkheim und Lévy-Bruhl umrissene Grundverständnis wurde in der Wissenssoziologie weiterentwickelt, wobei betont wird, dass Kollektivvorstellungen nicht nur gedacht werden, sondern dass es sich um handlungsleitende Wissensordnungen handelt, in denen wir leben.²⁸ Dementsprechend sind Kollektivvorstellungen keineswegs nur „kognitiv“, sondern immer an den Leib gebunden. Der Leib bildet das Medium des sinnlichen Erfahrens und des Handelns. Aufbauend auf der Idee verkörperter Wissensordnungen, die sich auch in Bourdieus Habitusbegriff findet, beschreibt die zweite Dimension von Kollektivvorstellungen – um die es uns in diesem Heft geht – die Art und Weise, wie Kollektive in spezifischen Wissensordnungen imaginiert und Kollektivzugehörigkeit leiblich erfahren werden.

Mit Bezug auf Hansens Kollektivtheorie lauten die Leitfragen, wie sich Multikollektivität in der sozialen Imagination darstellt, wie diese Multikollektivität symbolisch kommuniziert wird und wie alternative Kollektivzugehörigkeiten erfahren werden. In diesem Sinn sind soziale Ontologien die Schablonen, durch die das soziale Leben seine praktische Sinnhaftigkeit er-

26 Klaus P. Hansen nennt diese Form der Kollektivvorstellungen „Kultur“. Klaus P. Hansen, *Kultur- und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*, 4. A., Tübingen 2011, S. 123.

27 Lucien Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, Wien 1926, S. 1.

28 Ralf Bohnsack, „Milieu als Erfahrungsraum“, in: Stella Müller/Jens Zimmermann (Hgs.), *Milieu – Revisited: Forschungsstrategien der qualitativen Milieuanalyse*, Wiesbaden 2018, S. 19-52 (S. 21).

hält, durch die sich aber gleichzeitig die Gesellschaft als Dachkollektiv und die sie konstituierenden Subkollektive reproduzieren. So halten wir es z.B. für selbstverständlich, dass bestimmte Menschen zu unserer Gesellschaft gehören, andere nicht; dass Besitz ein wichtiges Kriterium zur Bildung von hierarchischen Beziehungen ist; dass eine Gesellschaft an den Grenzen des Nationalstaats endet; dass es Hierarchien gibt.

Diese Selbstverständlichkeiten werden herausgefordert, wenn wir uns mit Gesellschaften beschäftigen, deren soziale Ontologien von der unserer eigenen Gesellschaft stark abweichen. Der ontologische Charakter, den wir unseren sozialen Imaginationen aufgrund ihrer Fundierung im Habitus zuschreiben, erklärt auch die Schwierigkeit, die Menschen im Rahmen ihres Alltagsverständnisses haben, sich in die ganz anderen Wirklichkeiten alternativer sozialer Ontologien hineinzudenken und die dort sinnhaften Kollektive, ihre Ordnung und Einheiten als ebenbürtig zu akzeptieren. In Südafrika ist die Hautfarbe die vielleicht grundlegendste Kategorie sozialer Klassifikation und sozialer Ungleichheit. Hingegen ist in Laos die ethnische Klassifikation von Bedeutung und in Deutschland die Beherrschung der Hochkultur. Die je anderen Gesellschaften kennen diese Kategorien allenfalls in untergeordneter Bedeutung. Sie haben eine andere soziale Ontologie.

Noch deutlicher wird das am Beispiel von Kategorien, die in anderen Gesellschaften gar nicht existieren. Das indische Kastensystem ist dafür ein Paradebeispiel. Es reguliert Handlungsweisen, die wir für ganz persönlich und individuell halten, beispielsweise die Nahrungsaufnahme oder die Partnerschaft, in vielen Fällen auch den Beruf. Es unterscheidet Menschen nach dem Grad der „Reinheit“ und weist Personen unterschiedlicher Kasten eine grundlegend verschiedene Substanz zu. Gesellschaften mit einem Kastensystem haben eine völlig andere soziale Ontologie als eine heutige europäische Gesellschaft, was sich insbesondere in den lokalen Personenkonzepten und den praktisch sinnhaften Kollektivkonzepten in den Sinnzusammenhängen unterhalb des Nationalstaates zeigt.

In der vorliegenden Ausgabe der Zeitschrift führen wir auch das Beispiel einer Dorfgemeinschaft in Thailand an. In Dörfern Südostasiens können Geister Mitglieder von Subkollektiven sein, während es Angehörige des Nachbardorfs oft nicht sind. Hier wird die Person, die in westlichen Gesellschaften meist als kleinste Einheit sozialer Kollektive gesehen wird, selbst schon als Kollektiv menschlicher und nicht-menschlicher Wesen

imaginiert, die sich lediglich im Grad ihres Personenstatus unterscheiden.²⁹ Es handelt sich um ein individuelles Personenkonzept, das sich aus einer anderen Ontologie speist.³⁰ Descola hat diese Ontologie als Animismus bezeichnet und sie in seinem aus vier Ontologien bestehendem Modell der naturalistischen Ontologie der westlichen Moderne diametral gegenübergestellt.³¹

Mit der sozialen Ontologie verbindet sich nicht nur eine bestimmte Interpretation von Gesellschaft, sondern auch eine je eigene Konstruktion. Daher weichen Formen sozialer Ungleichheit entsprechend den sozialen Ontologien voneinander ab und sind unabhängig von diesen nicht verständlich. Soziale Ungleichheit ist symbolisch vorvermittelt und sie ohne ihre jeweilige soziale Ontologie zu studieren, wäre etwa, als würde man eine Sprache ohne Grammatik untersuchen. In unserer Alltagswelt nehmen wir Kollektive als vor-arrangiert wahr. Unsere soziale Wirklichkeit erscheint also bereits objektiviert, d.h. sie konstituiert sich durch eine Anordnung sozialer Einheiten, die schon von vornherein als Einheiten des Sozialen deklariert sind. Diese Objektivierung sozialer Einheiten geschieht größtenteils über die Sprache, die in der Alltagswelt gebraucht wird.³²

Die Sprache ist also insofern Teil der sozialen Imagination, als dass sie die Ordnung vorgibt, in welcher die Einheiten des Sozialen praktischen Sinn erhalten. In genau diesem Sinne kann man soziale Ontologien als Sprachspiele verstehen, die die Grammatik sozialer Ungleichheit vorgeben.

29 Guido Sprenger, „Graded Personhood: Human and Non-Human Actors in the Southeast Asian Uplands“, in: Kaj Århem/Guido Sprenger (Hg.), *Animism in Southeast Asia*, London 2006, S. 73-90.

30 McKim Marriott, „Hindu Transactions: Diversity without Dualism“, in Bruce Kapferer (Hg.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Philadelphia 1976, S. 109-142.

31 Descola 2013 (Fn. 21), S. 301. Hier muss berücksichtigt werden, dass der südostasiatische Animismus eher eine Mischform zweier Ontologien darstellt, die Descola als Animismus und Analogismus voneinander unterscheidet. Kaj Århem bezeichnet diese Mischform als hierarchischen oder transzendenten Animismus und unterscheidet ihn vom egalitären oder immanenten amerindischen Animismus. Kaj Århem, „Southeast-Asian animism. A dialogue with amerindian perspectivism“, in: Århem/Sprenger (Fn. 29), S. 279-301.

32 Berger/Luckmann (Fn. 11), S. 24.

Die Betonung der Sprache bei der Konzeption sozialer Ontologien und ihrer praktischen Sinnhaftigkeit verweist auf linguistische Relativitätstheorien, die von Lee Whorf über Cassirer bis zu Willhelm von Humboldt zurückgehen. Besonders deutlich wird die linguistische Relativität in Wittgensteins Konzept der „Lebensform“.

Das Wort „Sprachspiel“ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform. [...] Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinung, sondern der Lebensform.³³

Soziale Ontologie beschreibt also soziale Wirklichkeiten, ihre Anordnung und Organisation und fasst sie gleichsam als Grammatik von Lebensformen auf. Dieser Begriff überschneidet sich mit dem der Sinnzusammenhänge und ist an Bourdieus Habitusbegriff anschlussfähig.

Diese Form der linguistischen Relativität wird in sozialwissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der Sinnhaftigkeit der Alltagswelt beschäftigt, gemeinhin akzeptiert.³⁴ Bei ihren Reflexionen über die Bedeutung der Sprache für die Wirklichkeit der Alltagswelt kommen Berger/ Luckmann daher unserem Konzept der sozialen Ontologie schon sehr nahe. In der folgenden Passage aus *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* ersetzen wir „allgemeinen Wissensvorrat“ durch „soziale Ontologie“ und erhalten so einen Abriss unseres Verständnisses sozialer Ontologie, das gleichzeitig die Bedeutung der Relativität und des Gesellschaftsvergleichs hervorhebt:

Zur [sozialen Ontologie] gehört, dass ich über meine Situation und ihre Grenzen Bescheid weiß. So weiß ich etwa, dass ich arm bin und daher nicht in einem eleganten Vorort wohnen kann. Selbstverständlich wissen das andere, die arm sind, auch – aber auch die, denen ein besseres Los zuteil geworden ist. Die [soziale Ontologie] ermöglicht somit die „Ortsbestimmung“ der Person in der Gesellschaft und eine ent-

33 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1984, Aphorismen 23 und 241.

34 Berger/Luckmann (Fn. 11), S. 40; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1984, S. 190.

sprechende „Behandlung“. Das ist niemandem möglich, der nicht an dieser [sozialen Ontologie] teilhat. Ein Fremder hält mich vielleicht gar nicht für arm, weil die Merkmale der Armut in seiner Gesellschaft ganz andere sind.³⁵

Man könnte hinzufügen, dass viele Gesellschaften kein Konzept ökonomischer Armut oder überhaupt kein Konzept von Armut haben.

2. SOZIOKULTUR

Das Konzept der sozialen Ontologie bezieht sich also auf das gesellschaftliche Seinsverständnis. Der gesellschaftliche Sinn dieses „Soseins“ entsteht in den Epistemologien, die sich aus der sozialen Ontologie und ihrer Einbettung in größere ontologische Systeme ableiten. Der gesellschaftliche Sinn ist aber nicht einheitlich und allumfassend, sondern lässt sich in verschiedenen Schichten analysieren, die in unterschiedlichen historischen Phasen entstanden sind. Diese Schichten bezeichnen wir als *Soziokulturen*. Der Begriff der Soziokultur meint eine spezifische soziale Struktur oder Form sozialer Ungleichheit, die aus früheren Zeiten kommend fortbesteht und die je gegenwärtige Gesellschaft sowohl historisch mitbegründet als auch teilweise strukturiert. Das Konzept der Soziokulturen betont daher den diachronen Aufbau gegenwärtiger Sozialstrukturen, die in anthropologischen Studien häufig zu Gunsten einer synchronen Beschreibung des Status quo vernachlässigt werden. Aufgrund ihrer Historizität zeichnen sich die verschiedenen Soziokulturen, die innerhalb einer Gesellschaft nebeneinander existieren, durch unterschiedliche soziale Ontologien aus. Dieses Nebeneinander führt zu einer epistemologischen Multiplizität, die wir in allen gegenwärtigen Gesellschaften finden. Inwieweit diese epistemologische Multiplizität zu einem gesellschaftlichen Problem wird, hängt maßgeblich von der diskursiven Ordnung des öffentlichen Diskurses und der Hegemonie einer einzigen epistemologischen Konfiguration und der sie fundierenden sozialen Ontologie ab. Die Hegemonie einer einzigen epistemologischen Konfiguration, die im öffentlichen Raum durch ihre Institutionalisierung naturalisiert wird, schließt aber nicht die Existenz und praktische Bedeutsamkeit alternativer Epistemologien im Kontext alltäglicher sozialer

35 Berger/Luckmann (Fn. 11), S. 43.

Praxis aus. Dieses Nebeneinander multipler Epistemologien wurde bereits exemplarisch für die thailändische Gegenwartsgesellschaft beschrieben.³⁶

Die praktische Relevanz älterer Bedeutungsschichten in der Gegenwart zeigt sich auch daran, dass die Strukturen sozialer Ungleichheit eine relativ große Beharrungskraft haben. Soziokulturen, die gemeinsame ontologische Prämissen teilen, unterscheiden sich daher auch nur graduell. Weder den Adel noch die Arbeiterschaft, weder die Bedeutung eines Dokortitels noch das Ansehen der Ärzte schafft man in Europa auf einen Schlag ab. Noch langsamer transformieren sich die ihnen zugrunde liegenden strukturellen Bedingungen. Doch auch sie ändern sich durch große Umbrüche in der Gesellschaft. Für nicht-westliche Gesellschaften sind hier insbesondere der Imperialismus und die koloniale Erfahrung hervorzuheben. Durch große Umbrüche entsteht ein neuer kultureller Rahmen für soziale Ungleichheit oberhalb der alten Strukturen. Es sind Rahmen dieser Art, die wir als Soziokultur bezeichnen. Soziokulturen bilden Traditionen des Handelns, die teilweise antiquiert wirken, dennoch bedeutungsvoll bleiben und daher nicht einfach abzuschaffen sind. Rituale an Königshöfen, Anwaltsverbände, Dorfstrukturen, Ahnenverehrung und vor allem die sprachlichen Soziolekte sind Beispiele hierfür.

Die Verteilung von Ressourcen, die Organisation von Institutionen und die Teilung von Tätigkeiten gehen nicht aus spontanen, beliebigen Prozessen hervor, sondern sind Produkte einer langen historischen Entwicklung. Sie sind Transformationen früherer Strukturen, die teilweise fortbestehen und teilweise durch neuere Formen überlagert werden. Man kann sich die Gesellschaft daher als eine komplexe Schichtung unterschiedlicher Strukturen aus unterschiedlichen historischen Zeiten vorstellen, deren Bedeutsamkeit kontextuell variiert und in diesem Sinne deiktisch ist. Soziokulturen sind diese Kontexte. Tätigkeiten werden daher immer im Rahmen einer bestimmten Soziokultur organisiert und bewertet.

Jede soziale Ontologie umfasst eine Reihe von Handlungsmustern, Normen, Konventionen und Symbolen, die sich zwar ständig transformieren, aber eine gewisse historische Kontinuität aufweisen. Sie existieren nur durch ihre beständige Anwendung und Akzeptanz, die sich größtenteils un-

36 Benjamin Baumann, *Ghosts of Belonging. Searching for Khmerness in Rural Buriram*, Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin 2017; für Laos siehe Boike Rehbein, *Society in Contemporary Laos*, London 2017.

bewusst vollziehen.³⁷ Sie sind im Habitus verkörpert. Bourdieu hat darauf hingewiesen, dass die kulturellen Handlungsmuster nur zu einem geringen Teil gleichmäßig über alle Mitglieder eines Nationalstaats verteilt und zu einem größeren Teil sozial differenziert sind. Sie leiten das Handeln im ethnologischen Sinne von Kultur, aber auch im soziologischen Sinne einer gruppenspezifischen Differenzierung. Als Bestandteile der sozialen Ontologie verändern sie sich teilweise nur sehr langsam und sind nicht allesamt einer reflexiven Veränderung zugänglich.

Die Menschen erwerben ihren Habitus nicht in einer homogenen und zeitlosen Gesellschaft, sondern in spezifischen, begrenzten sozialen Umgebungen, die einem ständigen Wandel unterworfen sind. Jede Soziokultur ist an eine historische gesamtgesellschaftliche Konfiguration gebunden. Da sie in Habitus, Institutionen und Symbolen verkörpert ist, hat sie eine historische Beharrungskraft. Kinder verstehen ihr Eltern nicht, weil sie nicht in derselben Soziokultur verwurzelt sind, und umgekehrt. Historisch überholte Institutionen, Weltanschauungen, Handlungsmuster und Traditionen bestehen fort, obwohl sich die Bedingungen vollkommen geändert haben. Damit bilden Soziokulturen Unterströmungen, die die Sinnhaftigkeit alltäglicher sozialer Praxis in gegenwärtigen Gesellschaften bedingen.

Bourdieu hat das am Beispiel der algerischen Bauern während der Kolonialzeit herausgearbeitet.³⁸ Die Bauern zogen zur Arbeitssuche in die Städte und behielten dort ihre ländlichen, im kapitalistischen Kontext dysfunktionalen Handlungsmuster bei. Bourdieu beobachtete, dass die Algerier nicht einfach den aufgezwungenen Kapitalismus übernahmen, sondern ihn an die lokalen Verhältnisse, also an ihre soziale Ontologie, anpassten. Während sich einige Bereiche der algerischen Wirtschaft bereits kapitalistisch verwandelt hatten, bestanden in anderen frühere Ontologien fort. Insbesondere in den sozialen Strukturen und im „individuellen Bewusstsein“ koexistierten verschiedene Formen wirtschaftlichen Handelns und Denkens.

Vor diesem Hintergrund untersuchte Bourdieu, wie Webers „Geist des Kapitalismus“ in Algerien entstehen konnte.³⁹ Er kam zum Schluss, dass die Menschen in ihrem Handeln und Denken durch ihre Klassenlage determiniert waren. Die Klassenlage wiederum wurde durch die Faktoren öko-

37 John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Reinbek 1975.

38 Pierre Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, Konstanz 2000.

39 Pierre Bourdieu, *Travail et travailleurs*, Den Haag 1963, S. 315.

nomische Notwendigkeit, unterschiedliche Arbeitsbedingungen, Kontakt mit der europäischen Gesellschaft, Einkommen, Bildungsniveau und Ideologie der Klasse bedingt.⁴⁰ Nur diejenigen Algerier könnten ihr ökonomisches Verhalten „rationalisieren“, die eine gewisse Sicherheit erlangt hatten. Für die Mehrzahl der Algerier bedeutete das, eine dauerhafte Lohnarbeit zu finden. Die von Bourdieu als Subproletariat bezeichnete Klasse hatte keine realisierbaren Möglichkeiten zur Partizipation an der kapitalistischen Wirtschaft. Daher entsprach das Verhalten ihrer Mitglieder weder der Tradition noch der kapitalistischen Rationalität. Wir können von der Herausbildung liminaler Habitus⁴¹ sprechen: ein Habitustyp, der sich insbesondere im Kontext ländlicher Arbeitsmigration in postkolonialen Gesellschaften und im Wechsel von Subsistenzwirtschaft zu Lohnarbeit herauszubilden scheint. Für den Bauern war Subsistenz das von der Tradition vorgeschriebene Ziel, beim Subproletarier ist das Existenzminimum das von der Wirtschaft erzwungene Ziel.

Das Subproletariat entwickelte keinen Geist des Kapitalismus, weil es seine Zukunft nicht gestalten konnte.⁴² Die Bauernschaft hingegen hielt an ihrem Traditionalismus fest, soweit das möglich war. Viele Bauern verloren mit der Einführung des Kapitalismus ihr Land, als Grundeigentumstitel aufkamen, denn sie betrachteten Land nicht als Kapital, sondern im Hinblick auf den Konsum.⁴³ Arbeit war in diesem Kontext das Verhalten des akzeptablen Menschen und diente dem Beitrag zum Besitz der Gemeinschaft. Dass sie der individuellen Erlangung und Investition von Geld dienen könnte, war weder für die Subproletarier noch für die Bauern verständlich, sondern konnte erst im Rahmen des Kapitalismus in die soziale Ontologie eingehen.

Eine Gesellschaft entsteht nicht, wie in unserer heute geläufigen Vorstellung, aus dem Nichts oder am Reißbrett, sondern aus bereits vorhandenen, geschichtlich entwickelten Strukturen heraus. In diesen Strukturen sind die früheren Etappen der Geschichte sedimentiert. Allerdings werden die Strukturen ständig transformiert und überlagert. Sie lassen sich nicht, wie die Modernisierungstheorie behauptet, in eine Stufenfolge reiner Typen

40 Ebd., S. 382.

41 Baumann (Fn. 36), S. 217.

42 Bourdieu (Fn. 38), S. 22.

43 Ebd., S. 39.

bringen und nicht auf einen einzelnen Nationalstaat begrenzen. Vielmehr überlappen und durchdringen sich die Strukturen unterschiedlicher Gesellschaften und Lokalitäten, um durch die kapitalistische Transformation innerhalb recht zufälliger Grenzen zusammengeschlossen zu werden.

3. UNGLEICHHEIT

Ungleichheit wird nicht so sehr durch Besitz und Beruf geschaffen, sondern vor allem durch Soziokulturen und die in ihrem Rahmen stattfindende Bewertung von Tätigkeiten. Die sich so herausbildenden Hierarchien werden durch gesellschaftliche Umbrüche transformiert und dabei in einem mehr oder weniger hohen Maß reproduziert. Die aktuellen Hierarchien sind Erben früherer Hierarchien. Jede Interpretation sozialer Ungleichheit muss die historische Dimension und damit die Schichtung von Soziokulturen und die sie tragenden sozialen Ontologien berücksichtigen.

In diesem Heft geht es um soziale Ungleichheit. Soziale Ungleichheit definieren wir zunächst als ungleichen Zugang zu gesellschaftlich wertgeschätzten Tätigkeiten, Gütern und Positionen. Nicht in allen Gesellschaften ist ein Bildungstitel, ein Abend in einem exklusiven Klub, ein stressiger Job im Management oder der Besitz einer teuren Armbanduhr erstrebenswert oder hoch bewertet. Wenn jedoch die Wertschätzung allgemein verbreitet und der Zugang beschränkt ist, haben unterschiedliche soziale Gruppen unterschiedliche Chancen des Zugangs. Die Wertschätzung ist Bestandteil der sozialen Ontologie.

Es geht uns darum, grundlegende Mechanismen sozialer Ungleichheit zu verstehen und zu erklären. Soziale Ungleichheit ist mit Lebensformen verknüpft, die von Menschen *produziert* und *reproduziert* werden. Soziale Ungleichheit beruht auf einer inkorporierten Wertehierarchie, die wiederum grundlegend bereits in der sozialen Ontologie verankert ist. Mit der Abwertung anderer Menschen und ihrer Eigenschaften geht der Ausschluss von der vollen Mitgliedschaft in der eigenen Gruppe durch die Begrenzung des Zugangs zu Tätigkeiten und Positionen in der Gruppe einher. Im Unterschied zu den expliziten und symbolisch vermittelten Klassifikationen im öffentlichen Raum findet ein Großteil der gesellschaftlich relevanten Klassifikationen jedoch unbewusst und im Kontext alltäglicher sozialer Praxis statt.

Typisierungen sind nicht bewusste Klassifikationen. Ihr wesentlicher Kern besteht darin, dass sie Aspekte aktueller Erfahrungen mit Aspekten vergangener Erfahrungen so in Beziehung setzen, dass Ähnlichkeiten hervorgehoben werden – ein Vorgang, den das Bewusstsein großteils automatisch vollzieht. Typisierungen erfolgen allerdings keineswegs beliebig. Sie werden vielmehr von Relevanzen gesteuert, die sich in den bisherigen Aktivitäten des Bewusstseins ausgebildet haben und die gleichsam die Fokussierung des vielfältig Wahrgenommenen auf das Typisierte leisten.⁴⁴

Typisierungen gesellschaftlich relevanter Tätigkeiten finden in jeder sozialen Klasse und Gruppe statt. Allerdings verfügen nicht alle Gruppen über den gleichen Einfluss auf umfassende soziale Ontologien. Die abwertende Klassifikation ist in jeder Gruppe also mit unterschiedlichen Konsequenzen verknüpft, die der Macht der jeweiligen Gruppe entsprechen. Die Macht und die Bewertungen der Gruppe werden historisch jeweils an die nächste Generation weitergegeben. Das ist in kapitalistischen Gesellschaften unsichtbar, weil sie an der Oberfläche aus gleichen Individuen bestehen, die sich lediglich in ihren angeborenen Fähigkeiten unterscheiden und angeblich die gleichen Chancen haben. Deshalb ist die Reproduktion sozialer Ungleichheit hier besonders wirksam.

4. KOLLEKTIVE

Der Naturalismus begründet eine soziale Ontologie, die das menschliche Individuum als naturgegebene und daher objektive Einheit sozialer Kollektive imaginiert. Ihm kommt als hegemoniale Ontologie eine zentrale Rolle bei der Reproduktion sozialer Ungleichheit in kapitalistischen Gesellschaften zu, da er die ideologische Annahme einer naturgegebenen Gleichheit menschlicher Individuen ontologisch fundiert. Ungleichheit wird im Naturalismus als Ergebnis eines soziobiologischen Selektionsprozesses imaginiert. Somit kommt es zu einem Paradox: Soziale Ungleichheit liegt genauso in der „Natur des Menschen“ wie die biologische Gleichheit aller Individuen. Gleichzeitig schließt die Annahme, der Naturalismus begründe eine objektive Wahrheit, nicht-naturalistische Kollektivvorstellungen katego-

44 Knoblauch (Fn. 25), S. 144.

risch aus. Die im Naturalismus wurzelnde Idee des Individuums und die Vorstellung seiner Unteilbarkeit lassen alternative Personenkonzepte und darauf aufbauende Kollektivvorstellungen im wissenschaftlichen Common Sense daher als Formen eines falschen Bewusstseins erscheinen.

Im Folgenden versuchen wir, ein Kollektivverständnis zu umreißen, das den Ansprüchen einer vergleichenden Ungleichheitsforschung, welche das Nebeneinander verschiedener Soziokulturen und eine epistemologische Multiplizität in den gegenwärtigen Gesellschaften des globalen Südens betont, gerecht werden kann. Hilfreich sind dabei die Konzepte Multi- und Polykollektivität sowie die Unterscheidung in Dach- und Subkollektive.

Ähnlich wie Hansen gehen wir davon aus, dass sich Dachkollektive durch polykollektive Heterogenität auszeichnen. Zudem können soziale Ontologien mit sich teilweise widersprechenden (Dach-)Kollektivvorstellungen nebeneinander existieren, ohne dass dies automatisch zu einer Krise führen müsste. Mit der Multiplizität sozialer Ontologien, die die postkolonialen Gesellschaften des globalen Südens prägt, kann unterschiedlich umgegangen werden. Dazu zählen neben Hierarchisierung und Kontextualisierung auch ein Nebeneinander und die gesellschaftliche Sinnhaftigkeit der sich daraus ergebenden Ambiguität.

Die praktische Relevanz von Kollektivvorstellungen ist an die kontextuelle Gültigkeit sozialer Ontologien gebunden, die je nach Soziokultur und Sprachspiel variieren kann. Trotz dieser Multiplizität dominiert meist nur eine soziale Ontologie und eine spezifische Soziokultur den öffentlichen Raum, wo sie sich in Institutionen manifestiert und dazu dient, bestehende soziale Strukturen zu reproduzieren und zu legitimieren. Aufgrund des hegemonialen Charakters dieser staatlich institutionalisierten Ontologien, bilden die darin imaginierten Kollektivvorstellungen essentielle Bestandteile gegenwärtiger Habitus. Dennoch ist die Hegemonie dieser staatlich getragenen Ontologien im globalen Süden nicht so allumfassend, wie es in Hansens Kollektivtheorie angedeutet wird. Primärsozialisierungen im globalen Süden, besonders wenn sie außerhalb der Metropolen stattfinden, beinhalten meist Begegnungen mit verschiedenen Soziokulturen, was dazu führt, dass alternative und sich gegenseitig widersprechende Kollektivvorstellungen Bestandteile gegenwärtiger Habitus bilden. Ihre Erfahrung ist vorrangiger Gegenstand der in diesem Heft versammelten Aufsätze.

Soziale Ontologien und die sich daraus ableitenden Kollektivvorstellungen bilden Teilaspekte allumfassenderer Ontologien. Im Falle Thailands

unterscheiden wir beispielsweise zwischen einer modernen Ontologie, die das Ergebnis von Thailands semi-kolonialer Begegnung mit den Kolonialmächten ist und naturalistische Positionen artikuliert, und einer nicht-modernen Ontologie des Animismus, die als soziokulturelle Unterströmung existiert.⁴⁵ Während Thailands öffentlicher Diskurs die moderne Ontologie und ihre naturalistischen Prämissen monistisch imaginiert und diese Ontologie die Sinnhaftigkeit des Nationalstaates als Dachkollektiv bedingt, speist sich die praktische Sinnhaftigkeit der Dorfgemeinschaft als Dachkollektiv und matrilinearer Lineages als Subkollektiven im ländlichen Nordosten des Landes aus der animistischen Ontologie. Obwohl sich die Personkonzepte dieser alternativen Kollektivvorstellungen gegenseitig auszuschließen scheinen – die eine beruht auf dem naturalistischen Individuum, die andere auf dem animistischen Individuum, stellen der Wechsel zwischen beiden Ontologien und den dazugehörigen Kollektivvorstellungen sowie ihre kontextuellen Gültigkeiten die Dorfbewohner vor keine Sinnkrise. Die kontextuelle Gültigkeit alternativer Ontologien stellt vielmehr einen charakteristischen Aspekt des Habitus im gegenwärtigen Thailand dar. Dennoch ist das Wissen um die deiktische Sinnhaftigkeit sozialer Ontologien nicht gleichmäßig in der thailändischen Gesellschaft verteilt. Es variiert vielmehr in Abhängigkeit vom sozio-räumlichen Kontext der Primärsozialisation und später folgender Sozialisationsschübe.⁴⁶ Dieses verkörperte Wissen erklärt auch, warum es im globalen Süden funktionsfähige Dachkollektive geben kann, ohne dass alle Mitglieder dieselbe Sprache sprechen, und warum Einheitlichkeit und Homogenität nicht ganz so wichtig ist, wie Hansen es aus seiner Betrachtung nordatlantischer Dachkollektive ableitet.

An diesem Beispiel sehen wir, dass Kollektivvorstellungen und soziale Ontologien eine unterschiedliche Ausdehnung und unterschiedliche Grade von Bewusstheit haben können. Gesellschaften, die nicht unbedingt mit Nationalstaaten identisch sein müssen, können als Dachkollektive gedeutet werden. Darunter sind mehrere Ebenen von Subkollektiven zu unterscheiden. Dennoch gehen wir davon aus, dass die ein Dachkollektiv konstituierenden Subkollektive über soziale Ontologien verfügen, die aufgrund von

45 S. Benjamin Baumann, „Das animistische Kollektiv. Lévy-Bruhl, soziale Ontologien und die Gegenseitigkeit menschlicher und nicht-menschlicher Wesen in Thailand“, in: *diesem Heft*, S. 129-166).

46 Baumann (Fn. 36).

geteilten Familienähnlichkeiten intelligibel genug sind, um sinnhafte soziale Praxis über Subkollektivgrenzen hinaus zu ermöglichen. Diese gegenseitige Verständlichkeit erreicht zwischen Dachkollektiven jedoch schnell ihre Grenzen, wie sich an Hansens Kollektivtheorie zeigt.

5. ÜBERBLICK

Die Beiträge in diesem Heft beschäftigen sich in erster Linie mit dem Verhältnis zwischen Soziokultur und sozialer Ungleichheit, um darüber Zugriff auf Aspekte sozialer Ontologien zu bekommen. Sie beziehen sich auf Gesellschaften unterschiedlicher Weltregionen um zu verdeutlichen, dass soziale Strukturen tatsächlich weit voneinander abweichen können und sich mit sozialen Ontologien verbinden, die kaum miteinander kompatibel oder auch nur kommensurabel sind. Sie stimmen nicht einmal im Hinblick auf die Einheiten, Ziele, Organisationsform und den Begriff von Gesellschaft überein. Demensprechend sind auch die Imagination von Kollektiv und die Erfahrung von Kollektivzugehörigkeit höchst variabel.

Die Aufsätze decken ein Spektrum ab, das für die Leserschaft von vertraut bis „exotisch“ reicht. Dabei ist „das Exotische“ aus seiner eigenen Perspektive vertraut und umgekehrt. Das Spektrum umfasst deutsche, kenianische und mexikanische Milieus, brasilianische Bewegungen, indische Kasten, kambodschanische Geschichte, thailändische und japanische Dörfer sowie die chinesische Transition zum Kapitalismus. Die Beispiele reflektieren zwar die zufälligen Forschungsgebiete der Autorinnen und Autoren, sind aber nicht beliebig zusammengestellt. Sie sollen durch die Engführung von Soziokultur und sozialer Ungleichheit Webers Sinnzusammenhänge mit den jeweiligen Kollektivimaginationen verknüpfen.

Es geht darum, die Begriffe der Soziokultur und der sozialen Ontologie von der Ebene kleiner Dorfgemeinschaften bis hin zu Nationalstaaten aufzubauen und zu illustrieren. Ferner soll aufgezeigt werden, wie vielfältig die Vorstellungen von Gesellschaft sind, die sich historisch in unterschiedlichen Weltregionen herausgebildet haben. Diese Vorstellungen sind als inkorporierte und institutionalisierte Strukturen auch dafür verantwortlich, dass die Formen sozialer Ungleichheit sich zwischen den existierenden Nationalstaaten, aber auch auf lokaler Ebene stark voneinander unterscheiden.