


Stephan Moebius
Dirk Quadflieg (Hrsg.)

Kultur.Theorien der Gegenwart



ARBEIT GRENZEN POLITIK HANDLUNG METHODEN GEWALT SPRACHE WISSE
SCHAFT DISKURS SCHICHT MOBILITÄT SYSTEM INDIVIDUUM KONTROL
ZEIT ELITE KOMMUNIKATION WIRTSCHAFT GERECHTIGKEIT STADT WER
RISIKO ERZIEHUNG GESELLSCHAFT RELIGION UMWELT SOZIALISATI
RATIONALITÄT VERANTWORTUNG MACHT PROZESS LEBENSSTIL DEL
QUENZ KUNST UNGLEICHHEIT ORGANISATION NORMEN REGULIERU



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

20/MR 7100 M693 K9

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

1. Auflage Mai 2006

Univ. Bibl.
Würzburg

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2006

Lektorat: Frank Engelhardt

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Titelbild: Daniel Harders, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN-10 3-531-14519-3

ISBN-13 978-3-531-14519-8

10 h/c-1558

Inhaltsverzeichnis

Stephan Moebius/Dirk Quadflieg
Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie 9

Symbol – Diskurs – Struktur

Dirk Quadflieg
Roland Barthes: Mythologie der Massenkultur und Argonaut der Semiologie 17

Marc Rölli
Gilles Deleuze: Kultur und Gegenkultur 30

Christian Lavagno
Michel Foucault: Ethnologie der eigenen Kultur 42

Stephan Moebius
Pierre Bourdieu: Zur Kritik der symbolischen Gewalt 51

Michael T. Schetsche/Christian Vähling
Jean Baudrillard: Wider die soziologische Ordnung 67

Dynamiken der Kulturen

Karsten Kumoll
Clifford Geertz: Die Ambivalenz kultureller Formen 81

Peter J. Bräunlein
Victor W. Turner: Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen 91

Thomas Keller
Kulturtransferforschung: Grenzgänge zwischen den Kulturen 101

Berndt Ostendorf
Samuel Huntington: From Creed to Culture 115

Miriam Nandi
Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten 129

Jochen Bonz/ Karen Struve
Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz:
„in the middle of differences“ 140

Phänomene des Alltags

<i>Hubert Knoblauch</i> <i>Soz</i>	
Erving Goffman: Die Kultur der Kommunikation	157
<i>Bernt Schnettler</i> <i>Soz</i>	
Thomas Luckmann: Kultur zwischen Konstitution, Konstruktion und Kommunikation	170
<i>Ronald Kurt</i> <i>Soz</i>	
Hans-Georg Soeffner: Kultur als Halt und Haltung	185
<i>Jochen Roose</i> <i>Soz</i>	
Jürgen Gerhards: Quantifizierende Kulturosoziologie	199
<i>Reiner Keller</i> <i>Soz</i>	
Michel Maffesoli: Die Wiederkehr der Stämme in der Postmoderne	209

Amor und Psyché

<i>Christian Kupke</i> <i>PhD</i>	
Julia Kristeva: Das Pathos des Denkens oder Die zweifache Genese des Subjekts	223
<i>Andreas und Mechthild Hetzel</i> <i>PhD</i>	
Slavoj Žižek: Psychoanalyse, Idealismus und Populärkultur	235
<i>Heike Kämpf</i> <i>PhD</i>	
Judith Butler: Die störende Wiederkehr des kulturell Verdrängten	246

Perspektiven auf den Spätkapitalismus

<i>Matthias Junge</i> <i>Soz</i>	
George Ritzer: Die McDonaldisierung von Gesellschaft und Kultur	259
<i>Christian Papilloud</i>	
MAUSS: Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales	267
<i>Sven Opitz</i> <i>Soz</i>	
Richard Sennett: Das Spiel der Gesellschaft – Öffentlichkeit, Urbanität und Flexibilität	282
<i>Johannes Angermüller</i> <i>Litert</i>	
Fredric Jameson: Marxistische Kulturtheorie	297
<i>Manfred Lauermann</i> <i>Uthoo, Pd</i>	
Michael Hardt & Antonio Negri: Kulturrevolution durch Multitudo	309

Kritiken der Exklusion

<i>Konrad Thomas</i> <i>Lit., Pol.</i>	
René Girard: Ein anderes Verständnis von Gewalt	325
<i>Andreas Reckwitz</i> <i>Pol.</i>	
Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen	339
<i>Johannes Scheu</i> <i>Phil.</i>	
Giorgio Agamben: Überleben in der Leere	350
<i>Thomas Kron/Melanie Reddig</i> <i>Soz., Phil.</i>	
Zygmunt Bauman: Die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur	363

Populärkultur und Counter Culture

<i>Rainer Winter</i> <i>Soz.</i>	
Stuart Hall: Die Erfindung der Cultural Studies	381
<i>Udo Göttlich</i> <i>Soz., Anthro.</i>	
Paul Willis: Alltagsästhetik und Populärkulturanalyse	394
<i>Lutz Hieber</i> <i>Soz.</i>	
Douglas Crimp: Vom Postmodernismus zur Queer Culture	403

Technik, Körper und Wissenschaft

<i>Claus Morisch</i> <i>Phil.</i>	
Paul Virilio: Geschwindigkeit ist Macht	417
<i>Werner Krauss</i> <i>Soz., Phil.</i>	
Bruno Latour: Making Things Public	430
<i>Karin Harrasser</i> <i>Bio.</i>	
Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration	445

Medien und Kommunikation

<i>Kai Hochscheid</i> <i>Phil.</i>	
Vilém Flusser: Kommunikation und menschliche Existenz	463
<i>Petra Gehring</i> <i>Phil.</i>	
Michel Serres: Gärten, Hochgebirge, Ozeane der Kommunikation	471
<i>Gerd Nollmann</i> <i>Soz.</i>	
Manuel Castells: Kultur, Technologie und Informationsgesellschaft	481

<i>Dirk Jörke</i> SOZ, Phil	
Jürgen Habermas: Das Vernunftpotential der Moderne	491
<i>Bernd Ternes</i> SOZ	
Niklas Luhmann: Systemtheoretiker und Poet zivilklinischer Theorie	503
Herausforderungen der Globalisierung	
<i>Jörg Dürrschmidt</i> SOZ	
Roland Robertson: Kultur im Spannungsfeld der Glokalisierung	519
<i>Angelika Pofert</i> SOZ	
Ulrich Beck: Für einen „Kosmopolitismus mit Wurzeln und Flügeln“	531
<i>Jörg Rössel</i> Pd	
Ronald Inglehart: Daten auf der Suche nach einer Theorie – Analysen des weltweiten Wertewandels	545
<i>Bernd Heiter</i> SOZ, Wi	
Immanuel Wallerstein: Unthinking Culture?	557
<i>Matthias Koenig</i> SOZ	
Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse	571
Autorinnen und Autoren	581

Clifford Geertz: Die Ambivalenz kultureller Formen

Karsten Kumoll

„For three decades Clifford Geertz has been the single most influential cultural anthropologist in the United States“ (Shweder 2005: 1). Richard Shweder steht mit seiner Meinung nicht alleine (vgl. Inglis 2000), doch es ist auffallend, dass die Diskussionen über Geertz' Werk in der Ethnologie heute weitgehend erlahmt sind. Zweifellos hat Geertz' interpretativer Ansatz der Ethnologie eine Unmenge neuer Impulse gegeben, doch spätestens im Rahmen der *Writing-Culture*-Debatte wurden auch die Grenzen von Geertz' symbolischer Ethnologie deutlich, und heute scheint sein Ansatz in erster Linie außerhalb der Ethnologie einflussreich zu sein. Allerdings ist die symbolische Ethnologie nicht allein von wissenschaftshistorischem Interesse; vielmehr kann sie auch heute neue Einsichten in die politischen Verwerfungen unserer Zeit geben. Im Folgenden stelle ich zunächst Geertz' Werdegang und seine frühen modernisierungstheoretischen Forschungen vor (Abschnitt I). Im Anschluss daran skizziere ich den interpretativen Ansatz, den Geertz in den 1960er und 1970er Jahren entfaltet (II). Schließlich geht es um Geertz' neuere Forschungen im Kontext der *Writing-Culture*-Debatte und den Diskussionen über Prozesse kultureller Globalisierung sowie um Kritik, die an Geertz' Ansatz geübt wird (III).

Modernisierungstheoretische Wurzeln

Clifford Geertz wächst während der amerikanischen Depression der 1930er Jahre in Kalifornien auf. 1943 tritt er freiwillig in die US-Armee ein und dient auf der USS *St. Paul*. Geertz überlebt den Zweiten Weltkrieg und fängt 1946 an, Literatur und Philosophie am Antioch College in Ohio zu studieren. Er profitiert von der so genannten GI Bill, die nach dem Krieg ehemaligen Angehörigen des Militärs ein kostenloses College-Studium ermöglicht, und hat bereits ein Berufsziel vor Augen: Geertz „knew he wanted to write, and in 1946 writing to a young American meant literature-and-journalism“ (Inglis 2000: 5). Am liberalen Antioch College liest Geertz die Klassiker der angelsächsischen Literatur; er lernt die Literaturkritik von Kenneth Burke kennen und die Philosophie John Austins und Gilbert Ryles. Diese literarischen und philosophischen Einflüsse haben eine große Bedeutung für das Verständnis von Geertz' symbolischer Ethnologie, denn im Gegensatz zu den meisten Ethnologen seiner Zeit ist Geertz' Werk nicht nur grundiert in der Empirie, sondern auch in der Philosophie und der Literaturwissenschaft. Geertz' spätere *Mélange* aus Literaturkritik, Philosophie und Ethnographie reißt die Barrieren zwischen Kunst und „harter“ Wissenschaft ein, ohne das Kriterium der Wissenschaftlichkeit vollständig preiszugeben.

Dass Geertz überhaupt Ethnologe geworden ist, haben wir vielleicht George Geiger zu verdanken, einem der letzten ehemaligen Studenten von John Dewey. Geiger rät Geertz davon ab, Philosoph zu werden und legt ihm stattdessen nahe, er solle Ethnologie studieren. Geertz befolgt Geigers Rat, gibt damit auch seine Pläne auf, in den Journalismus zu gehen

und bewirbt sich für ein Postgraduiertenstudium der Ethnologie am neu gegründeten Department of Social Relations der Harvard University. Dem *Department of Social Relations* liegt das ehrgeizige Ziel zu Grunde, eine sozialwissenschaftliche Theorie zu entwickeln, die die Textur des Sozialen im Allgemeinen erfasst. Die Herangehensweise ist multidisziplinär, die Ausrichtung universal, die Grundstimmung optimistisch. Talcott Parsons ist der Übervater dieser Institution, und sein systemtheoretischer Entwurf bildet die konzeptionelle Leitlinie der Ausrichtung des Unternehmens.

1952 bricht Geertz zu seiner ersten Feldforschung nach Indonesien auf, als Teil einer Forschergruppe des ebenfalls neu gegründeten *Centers for International Studies* (CENIS) am Massachusetts Institute of Technology. Mit seiner Frau lebt er über zwei Jahre in Pare auf Java; seine Doktorarbeit erscheint 1960 unter dem Titel *The Religion of Java* (Geertz 1960). Als dieses Buch erscheint, hat Geertz bereits seine zweite Feldforschung hinter sich, diesmal auf Bali. Diese Feldforschung wird nicht nur überschattet von schweren Erkrankungen von Geertz selbst und seiner Frau im „Feld“, sondern auch von teilweise bürgerkriegsähnlichen Zuständen, die die Feldforschung erschweren und zu einem lebensgefährlichen Abenteuer machen.

Anders als beispielsweise Bronislaw Malinowski, Raymond Firth oder E.E. Evans-Pritchard forscht Geertz nicht auf kleinen Inseln im Pazifik oder in überschaubaren Stammesgesellschaften Afrikas, sondern in einem Land, das erst kurz zuvor unabhängig geworden ist, eine kaum überschaubare kulturelle und soziale Vielfalt aufweist und, wie Claude Lévi-Strauss wohl sagen würde, historisch ungemein „heiss“ ist. Seit den frühen Tagen dieser wegweisenden Feldforschungen interessiert sich Geertz für die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Probleme der so genannten *new states*, also der Vielzahl sich neu formierender Staaten, die aus dem Zusammenbruch der Kolonialreiche hervorgehen. Geertz' analytischer Zugang ist in den frühen 1960er Jahren modernisierungstheoretisch; angeregt von Parsons' Rezeption der Weber'schen Soziologie macht Geertz auch Gebrauch von der Religionssoziologie Max Webers, um den Zusammenhang zwischen religiösen Glaubensvorstellungen und ökonomischem Wandel in Indonesien zu untersuchen. In kurzer Abfolge veröffentlicht er mehrere Bücher, in denen es um die Probleme Indonesiens im Kontext der Modernisierung geht (vgl. 1963a, 1963b, 1965). Diese modernisierungstheoretische Perspektive gibt Geertz zwar später auf, doch die Probleme politischer und kultureller Stabilisierung menschlicher Gemeinschaften ist bis heute ein herausragendes Thema der Geertz'schen Ethnologie (vgl. Geertz 2004). Auch institutionell beschäftigt sich Geertz weiterhin mit den *new states*. Nach kurzen Aufenthalten in Stanford und Berkeley forscht Geertz von 1960 bis 1970 an der University of Chicago, wo er lange Jahre im so genannten „Committee for the Comparative Study of New Nations“ arbeitet.

Doch die Zeiten ändern sich, und spätestens Mitte der 1960er Jahre wird klar, dass die Hoffnungen, die in die weltweite Modernisierung der „Dritten Welt“ gesteckt worden sind, sich nicht bewahrheiten. 1965 eskaliert die politische Krise in Indonesien: Kommunisten scheitern bei einem Putschversuch, die Armee inszeniert einen Gegenputsch, und nach unterschiedlichen Schätzungen kommen dabei zwischen 100.000 und einer Million Menschen ums Leben. Spätestens seit 1965 weitet sich der Vietnamkrieg aus, und die Modernisierungstheorien werden zunehmend als Teil eines so genannten „military-industrial-academic complex“ wahrgenommen, also gewissermaßen als der ideologische Überbau des Kalten Kriegs der Vereinigten Staaten gegen den Kommunismus. Der prekäre Status der amerikanischen Sozialwissenschaften zwischen wissenschaftlicher Unabhängigkeit und der Not-

wendigkeit, finanzielle Mittel vom Staat zu erhalten, offenbart sich Mitte der 1960er Jahre besonders deutlich mit *Project Camelot*, einem vom US-amerikanischen Militär geplanten Projekt über revolutionäre Bewegungen und „counter-insurgency“ in Ländern der „Dritten Welt“ – insbesondere vor dem Hintergrund von Befreiungskämpfen in vielen dieser Länder, die als Nährboden für die Ausbreitung des Kommunismus angesehen werden (vgl. Solovey 2001).

Auch das modernisierungstheoretische Frühwerk von Clifford Geertz ist dafür kritisiert worden, diesem „military-industrial-academic complex“ zumindest nahe zu stehen (vgl. Ross 1998), denn CENIS wird teilweise von der *Central Intelligence Agency* finanziert, Direktor Max Millikan war zuvor Assistenzdirektor bei der CIA, und im Laufe der 1950er Jahre entwickelt sich CENIS zu einem bedeutsamen *think tank* für die amerikanische Außenpolitik (vgl. Gilman 2003). Clifford Geertz entfernt sich seit Mitte der 1960er Jahre aber zunehmend von den anwendungsorientierten Forschungen seines Frühwerks. Die Beobachtung des Versagens entwicklungspolitischer Instrumente, die persönlich erlebten politischen Unruhen in Indonesien sowie der Niedergang der parsonianischen Synthese haben dabei wohl zu Geertz' Paradigmenwechsel zur symbolischen Ethnologie beigetragen. „The confidence and the optimism, to say nothing of the moral certainty, with which we moved into those complicated places – in my case, mainly Indonesia and Morocco – now seem more than a bit premature.“ (Geertz 2004: 578; vgl. auch Geertz 2002)

In den 1960er Jahren unternimmt Geertz Feldforschungen in Marokko und veröffentlicht 1968 eine wegweisende vergleichende Studie über religiöse Entwicklungen in Indonesien und Marokko (vgl. Geertz 1988). Zu dieser Zeit hat sich Geertz' konzeptioneller Ansatz bereits verändert, und er schreibt eine ganze Reihe literarisch gehaltvoller Essays, in denen er die Grundzüge seiner interpretativen Ethnologie ausarbeitet. Geertz entwickelt seit Mitte der 1960er Jahre einen interpretativen Ansatz, der weniger auf die parsonianische Systemtheorie verweist, sondern eher auf die literarische und philosophische Ausbildung, die Geertz früher am Antioch College erfahren hat. Die wichtigsten Aufsätze dieser Werkphase sind versammelt in den Bänden *The Interpretation of Cultures* und *Local Knowledge* (Geertz 1973, 1983a). 1970 wird Geertz eingeladen, am *Institute for Advanced Study* in Princeton die *School of Social Science* aufzubauen. Geertz etabliert hier ein bedeutendes Zentrum interpretativer Sozial- und Kulturwissenschaft, an dem er bis heute arbeitet.

Dichte Beschreibung: Die Analyse kultureller Systeme

Ein Wendepunkt in Geertz' Denken ist wohl sein Essay *Ideology as a Cultural System* aus dem Jahre 1964 (Geertz 1973: 193-233), der aus unverständlichen Gründen nicht in die deutsche Auswahl seiner Essays übernommen wurde (vgl. Geertz 1983b). Ideologien sind für Geertz nicht strategische Entwürfe zur Unterdrückung und Verblendung der Massen, sondern „maps of problematic social reality and matrices for the creation of collective conscience“ (Geertz 1973: 220). Da Menschen eine bedeutungsvolle Umwelt benötigen, um existieren zu können, ist eine Gemeinschaft immer dann in Gefahr, wenn sie über kein einheitliches Selbstbild und Ethos verfügt. Ideologien werden wichtig, wenn weder die allgemeinen noch die pragmatischsten kulturellen Modelle einer Gesellschaft politisches Handeln sinnhaft machen können. Ideologien dienen dazu, ansonsten unverständliche soziale Situationen mit Bedeutung zu versehen. Allerdings müssen sich Ideologien zumindest teil-

weise auf bestehende kulturelle Modelle stützen, denn wenn politische Systeme und kulturelle Weltbilder auseinander driften, droht die Destabilisierung des politischen Gemeinwesens. Geertz beobachtet im Jahr 1964, zur Zeit der Niederschrift von *Ideology as a Cultural System*, dass solche Destabilisierungen in vielen *new states* Afrikas, Asiens und einigen Teilen Lateinamerikas auftreten. In Ländern, die gerade unabhängig geworden sind, sieht Geertz eine allgemeine Desorientierung, „in whose face received images of authority, responsibility, and civic purpose seem radically inadequate“ (Geertz 1973: 221). Geertz lenkt die Aufmerksamkeit damit weg von der instrumentalen Dimension des Politischen hin zu dessen symbolischen Grundlagen. In seiner Monographie über den balinesischen Theaterstaat (vgl. Geertz 1980) entwickelt Geertz dementsprechend Grundzüge einer Kulturtheorie des Politischen, und auch seine neuesten Veröffentlichungen sind von dem Versuch geprägt, die kulturelle Dimension politischer Herrschaft zu ergründen (vgl. Geertz 2004).

Die Kategorie Kultur rückt immer mehr in den Mittelpunkt des Geertz'schen Denkens, und in seinem Aufsatz *Religion als kulturelles System* aus dem Jahr 1966 formuliert Geertz seine bekannte These, dass die sozialen Akteure auf der Grundlage von kulturellen „Modellen von“ und „Modellen für“ Wirklichkeit handeln (Geertz 1983b: 44-95). Einerseits liefern Symbolsysteme eine Weltauslegung, andererseits sind sie der Hintergrund für Motivation und Evaluation der Akteure. Die Modelle für das Handeln legen weitgehend fest, welches Handeln in bestimmten Situationen wünschenswert oder angebracht erscheint. Diese Wissensschemata sind für Geertz „extrinsische Informationsquellen“, die „außerhalb der Grenzen des einzelnen Organismus“ liegen (Geertz 1983b: 51). Dabei betrachtet Geertz Kultur als eine evolutionäre Notwendigkeit, denn da die beim Menschen durch die Gene gesteuerten Prozesse im Vergleich zu niederen Tieren so unspezifisch sind, erhalten die durch Kultur programmierten Prozesse eine besondere Bedeutung (vgl. Geertz 1973: 33-83).

Geertz' Argumentation richtet sich unter anderem gegen zwei Theorieparadigmen in der Ethnologie, die in den 1960er Jahren sehr erfolgreich sind. Einerseits grenzt sich Geertz von der frühen kognitiven Ethnologie ab, die sich in erster Linie auf das Kategorisieren fremden Wissens spezialisiert, die Interpretationsleistungen der sozialen Akteure aber ignoriert und Kultur im Mentalen verortet. Andererseits kritisiert Geertz den Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss, der Kultur auf die universalen Strukturen des menschlichen Geistes zurückführt und gleichfalls die individuellen Interpretationsleistungen der Akteure vernachlässigt. Stattdessen betont Geertz in Anlehnung an Wittgensteins Spätphilosophie, dass die Bedeutung eines Symbols allein aus dem kulturellen Kontext seiner Verwendung ableitbar ist; im Mittelpunkt der Kulturanalyse müssen für Geertz deshalb die sozialen Handlungen der Akteure stehen.

Geertz interessiert sich aber nicht für einzelne Akteure und noch weniger dafür, was „in ihren Köpfen“ vorgeht; dies würde in seinen Augen einen Rückfall in den Mentalismus bedeuten, den er ja gerade überwinden will. Geertz betrachtet kulturelle Schemata nicht als Eigenschaften einzelner Bewusstseine, sondern als ein Kollektivphänomen, das sich in öffentlich beobachtbaren Symbolen im Rahmen gemeinsamer Handlungspraxis manifestiert. Deshalb betont Geertz in seinem Essay über *Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali*: „Denken ist im Grunde etwas Öffentliches – seine natürliche Heimat ist der Hof, der Markt und der städtische Platz.“ (Geertz 1983b: 133) Die Interpretation symbolisch bedeutungsvoller Handlungen nennt Geertz im Anschluss an Gilbert Ryle „dichte Beschreibung“, im Unterschied zur „dünnen Beschreibung“, die den symbolischen Gehalt sozialer Handlungen nicht erfasst (Geertz 1983b: 7-43). Eine Ethnologie *From the Native's Point of View*

(Geertz 1983b: 289-310) versucht also nicht, in die „Köpfe“ der Menschen zu blicken, sondern den Sinngehalt der symbolischen Formen zu interpretieren, „mit denen die Leute sich tatsächlich vor sich selbst und vor anderen darstellen“ (Geertz 1983b: 293).

Geertz hat in einigen Arbeiten die These entwickelt, dass symbolische Formen Eigenschaften aufweisen, die sie in die Nähe von schriftlichen Texten rücken. Herausragendes Beispiel dafür ist immer noch *Deep Play* aus dem Jahr 1971, Geertz' Untersuchung des balinesischen Hahnenkampfes (vgl. Geertz 1983b: 202-260). Geertz begreift den Hahnenkampf auf Bali als ein „tiefes Spiel“, in dem die balinesischen Männer ihren Status symbolisch aufs Spiel setzen. Mit den imaginären Statussprüngen, die der Hahnenkampf ermöglicht, kommentieren die Balinesen im Rahmen eines „Spiels“ die Grundcharakteristika ihrer eigenen Gesellschaft, wo eine solche Mobilität des Status die gesellschaftliche Kohäsion untergraben würde. Geertz analysiert dabei den Hahnenkampf nicht nur als Handlungskontext, sondern zugleich als ein Ensemble kultureller Texte, also als eine regelrechte Kunstform, die den Balinesen einen Zugang zu ihrer eigenen Subjektivität eröffnet. Ein Balinese „lernt dort, wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden [...] aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden“ (Geertz 1983b: 254). In Anlehnung an die neohermeneutische Sozialtheorie von Paul Ricœur erweitert Geertz den Textbegriff damit über schriftlich fixierte Texte hinaus und überträgt ihn auf soziale Praxis (vgl. Ricœur 1978). Kulturelle Texte können nicht mehr über den Weg einer Rekonstruktion der Sinnmuster einzelner Akteure erschlossen werden, weil die untersuchten Texte Bedeutungen haben, die nicht notwendigerweise mit den Intentionen ihrer „Autoren“, also den Akteuren, übereinstimmen.

Deep Play ist nicht nur ein paradigmatisches Beispiel „dichter Beschreibung“; der Essay entwirft auch eine Theorie sozialer Kohäsion, denn auf der Grundlage von Geertz' Arbeit kann vermutet werden, dass der Hahnenkampf nicht nur Grundcharakteristika der balinesischen Kultur ausdrückt, sondern auch unterschwellige soziale Konflikte in einen rituell umgrenzten Kontext „umleitet“ und dadurch die Gesellschaft stabilisiert (vgl. Ellrich 1999). Geertz selbst formuliert diese Theorie nicht aus, doch er merkt immerhin an, dass es vor dem Hintergrund der Massaker Mitte der 1960er Jahre sinnvoll wäre, „wenn man Bali nicht nur durch das Medium seiner Tänze, Schattenspiele, Bildhauerkunst und Mädchen betrachtet, sondern auch durch das Medium der Hahnenkämpfe“ (Geertz 1983b: 259). Soziale Kohäsion ist für Geertz in der symbolischen Dimension der Wirklichkeit verwurzelt, und auch politische Führung muss, wenn sie letztlich erfolgreich sein will, ein stark ausgeprägtes symbolisches Element besitzen.

In seiner Monographie *Negara*, seiner Analyse des so genannten balinesischen Theaterstaats des 19. Jahrhunderts, entwickelt Geertz daran anschließend Grundzüge einer symbolischen Theorie des Politischen (vgl. Geertz 1980). Geertz formuliert hier die These, dass der balinesische *negara* kein autoritärer Staat gewesen sei, der die peripheren Dörfer unterdrückt habe. Vielmehr überlagerten sich im Theaterstaat zwei Formen der Macht: eine lokal wirkende „Mechanik der Macht“, die ihre Wurzeln in der Peripherie hatte und instrumentale Formen annahm, und eine überregional wirkende „Poetik der Macht“. Entscheidend ist für Geertz, dass die zentrale Autorität des *negara* keine herrschaftsausübende Funktion im Rahmen lokaler politischer Prozesse hatte. Der *negara* war vielmehr ein Theaterstaat, ausgerichtet an der Aufführung bombastischer Rituale. Geertz lehnt die These ab, Rituale seien auf Bali staatstragend gewesen, hätten die Macht der Herrscher gefestigt und die auf Bali herrschende kastenähnliche Hierarchie legitimiert. Die einzige Funktion des Königs war es