



**Quelle 1:** Aus Raffiabast gewebte Stoffbahn, bestehend aus sechs zusammengenähten naturfarbenen Stoffbahnen mit einer Borte aus zusammengenähten Stücken in Schwarz, Weiß, Rot und Violett, die mit Quasten aus einer Art Baumwollflaum eingefasst sind. Die Objektdatenbank des British Museum kategorisiert das Ausstellungsstück als »cloth; currency«, also zugleich als Stoff und Währung. Bild: The British Museum, London, Objektnummer Af1951,04.114. © The Trustees of the British Museum. Publikation im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-SA 4.0 mit freundlicher Genehmigung des British Museum.

## Francs und Raphia

Mary Douglas denkt im Kongo über Märkte, Geld und Rationierung nach

Bedürfnis: Reichtum, Mangel  
Nutzung: Eigentum, Aneignung, Verfügung  
Preis: Wert, Markt, Konkurrenz

»I had great difficulty trying to buy ordinary domestic objects with francs. They had no traditional price, as they usually changed hands on kinship lines, with an ›acknowledgement fee‹ of one or two cloths. My friends, mistaking this fee for a price equivalent to the value of the goods, tried to persuade reluctant sellers that they ought to part with their things for 10 or 20 francs, the official equivalent of one or two raffia cloths. However, even if I doubled the number of francs, they were still not willing to sell. For raffia cloth they would have sold willingly, but my ethnographic collection seemed doomed, since I could not buy raffia cloth for francs. [...] In their reluctance to sell for francs, and the readiness to sell for raffia, there is an element of what I can only call ›irrational producer's preference‹, which I believe may attach to goods produced for subsistence in any economy. For instance, in our own economy, the producer of garden flowers or homemade jam would similarly be unwilling to sell

his goods for cash at the retail price, though he would be happy to give them away to a neighbour for nothing. Some things are classed as more suitable for gift or friendly barter than for sale, and the ordinary market price would not compensate the producer for his work in the same way as he would be rewarded by the prestige and satisfaction of making a gift. This attitude is exactly the reverse of the producer whose goods are intended primarily for sale. To him money seems scarcer than the products of his daily labour, and he will cheerfully barter away the goods at less than the usual price, if by doing so he can avoid parting with hard-earned cash. [...] Although the Lele would sell small objects to me for raffia, but not for francs, this was not simply a preference for one kind of currency over another. The situation was, for them, redolent of the atmosphere of gift-exchange, not of trade, and the conventions of the former make one kind of exchange more acceptable than the other.«

**Quelle 2:** Douglas, Mary (1958): Raffia cloth distribution in the Lele economy. *Africa* 28 (2), 109–122 (Auszug).

### Textilien und ihre ökonomische Problematik

Es dürfte kaum eine völkerkundliche Sammlung geben, so sie denn überhaupt Afrikana umfasst, in der sich kein aus den Blättern der im tropischen Afrika heimischen Raphiapalme (engl. *raffia*) gewebtes Textilstück befindet (siehe Quelle 1). In ethnologisch-musealer Pers-

pektive kommen diese Palmfaserteppiche dem nahe, was für Adolf Bastian (1826–1905), den Gründungsdirektor des Berliner Museums für Völkerkunde, von besonderem Interesse war: Objekte, an denen sich Weltbilder ablesen und verstehen lassen (im Detail: Penny 2019). Entsprechend selbstverständlich gehörten Raphiastücke zu jenen Objekten, die Emil Torday (1875–1931) und Leo Frobenius (1873–1938) An-

fang des zwanzigsten Jahrhunderts von ihren großen Kongo-Expeditionen mitbrachten und die seither die Ausstellungsräume und Depots europäischer Museen füllen (siehe dazu: Fabian 1998).

Raphiastoffe waren auf dem Gebiet der heutigen Demokratischen Republik Kongo verbreitet, etwa bei den Lele in der Region des Kongo-Nebenflusses Kasai. Die Webstücke unterschiedlicher Größe – oft im Format von circa 70 × 40 cm – ließen sich beliebig in Streifen zerschneiden oder zusammennähen. Aus ihnen wurden Kleider gefertigt, sie dienten aber auch als Tauschgut nach außen und zirkulierten intern als Gabe beziehungsweise »Währung« bei bestimmten Transaktionen. In der Ethnologie erregten Raphiatextilien als *cloth money*, als Textilgeld, Aufmerksamkeit. Das Mit- und Nebeneinander verschiedener Verwendungen und Funktionen machte sie für Anthropologinnen wie Mary Douglas (1921–2007), aus deren Arbeiten das vorangestellte Quellenzitat (Quelle 2) stammt und die auch das abgebildete Objekt ursprünglich erworben hatte, zu einem klassifikatorischen Rätsel (vgl. Keck 2009), passten die Palmfaserteppiche doch nicht ohne Weiteres in das Raster der ökonomischen Theorie, deren Reichweite seit den 1940er Jahren zunehmend auch in der Ethnologie ausgelotet wurde (siehe dazu: Luks 2019). Vielmehr bewegten sie sich an der Schnittstelle zwischen den vermeintlich säuberlich geschiedenen Welten des **Markts** und der **Moral**. Für Douglas wurde Raphia zur textilen Quelle, an der sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten von »primitivem« und »modernem« Geld ebenso diskutieren ließen wie die Bedeutung von Märkten oder das Verhältnis von wirtschaftlichen und sozialen sowie vornehmlich verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen. Derartige Analysen können für die Geschichtswissenschaft wiederum zu Textquellen werden, die Aufschluss über die Geschichte des Ökonomischen und sich wandelnde Vorstellungen von Alterität geben. Materielle Artefakte und ihre diskursive Problematisierung sind hier nicht voneinander zu trennen.

In den Blick geraten dabei die Transformationen und Übersetzungen eines bestimmten Objekts sowie der sich anlagernden Deutun-

gen: der Umgang mit bestimmten Webtextilien in verschiedenen afrikanischen Gesellschaften, ethnologische Konzepte, die auf das Verständnis sozialer und ökonomischer Praktiken und Werte zielen, dann aber auch die Problematisierung europäisch-westlicher Entwürfe von Markt und Moral. Und so lässt sich entlang einer Beschäftigung mit Raphia-Palmfaserteppichen und vor allem den Herausforderungen, die sie für Mary Douglas darstellten, eine grundlegende Spannung moderner Vorstellungen von Ökonomie herausarbeiten: auf der einen Seite eine Ökonomie, die um soziale und moralische Verpflichtungen kreist, und auf der anderen eine Ökonomie, die sich auf Marktbeziehungen reduziert. Im Zentrum stehen jedes Mal die Rolle und Bedeutung von Geld und seinen – vermeintlich – entfremdenden Wirkungen.

### Mary Douglas und die Lele

Mary Douglas hatte 1949/50 und dann noch einmal 1953 Feldforschungen bei den Lele unternommen. Dort traf sie auf eine marktlose Gesellschaft von weniger als 30.000 Menschen, die in Dörfern mit einer durchschnittlichen Größe von 170 Einwohnern lebten. Afrika war in dieser Zeit der bevorzugte Forschungsgegenstand der britischen Anthropologie. Die meisten Anthropolog:innen hatten Forschungsinteressen auf dem Kontinent, und es existierte eine relativ kohärente Forschungsagenda, an der sich Nachwuchswissenschaftler:innen hinsichtlich möglicher Themen und Fragestellungen orientieren konnten und wohl auch mussten. Zudem standen Reisemittel der britischen Regierung sowie verschiedener Stiftungen und Institutionen zur Verfügung. Douglas' Reisen wurden vom International African Institute und vom belgischen Institut pour la recherche scientifique en Afrique Central gefördert. Es überrascht also nicht, dass eine junge Anthropologin auf der Suche nach einem Dissertationsthema den Blick nach Afrika richtete, zumal die Universität Oxford, an der Douglas studierte, als Zentrum der britischen Afrikaforschung galt. Ebenso wenig überrascht es, dass ihr Unterfangen auf das klassische Genre einer »Stammesmonographie«

(Douglas 2003 [1963]) hinauslaufen sollte, vorbereitet in einer Reihe von Aufsätzen zu Spezialthemen, wie etwa den eingangs zitierten Artikel über »Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy« (1958). Douglas' Interesse für die Lele hing damit zusammen, dass es sich um eine matrilineare Gesellschaft handelte, also um einen Typus, der in den vierziger Jahren noch weniger gut erforscht war (dazu insgesamt: Fardon 1999).

Die Verhandlung ökonomischer Fragen nahm in Mary Douglas' Studien viel Raum ein, auch wenn andere Themen, etwa Verwandtschaftsbeziehungen, eine ähnlich wichtige Rolle spielten. In diesem Zusammenhang erregte das Textilgeld ihre Aufmerksamkeit. Raphia erschien ihr als »imperfect type of money«, das gerade aufgrund seines unvollkommenen Charakters Aufschluss über die Funktionsweise von Gesellschaften am Rand des Marktsystems versprach. Auf den Spuren der vielfältigen Nutzung verzeichnete Douglas akribisch alle Gelegenheiten, bei denen Raphiazahlungen eine Rolle spielten. Die Aufnahme in bestimmte Kulte, die Bestellung religiöser Rituale, das Einverständnis für eine Heirat, Wohlwollen des Schwiegervaters usw. – all das war nicht mit Francs zu kaufen, aber gegen Raphia zu erhalten. Jenseits seines Gebrauchswerts als gewebtes Textil und seines Tauscherts im »Außenhandel« resultierte der besondere Wert, den Raphia für die Lele hatte, aus der Rolle, die es beim Staturerwerb und der Lösung von Konflikten spielte.

### Raphia und Kongofranc

Da Raphia-Palmfaserteppeiche nicht zu jenen Objekten gehörten, die in lokalen Werkstätten *auch* für europäische Sammler hergestellt wurden (vgl. Kramer 2019), stellte sich die Frage der Beschaffung. Nächtliche Raubzüge im Stil kolonialer Expeditionen waren für Mary Douglas Anfang der 1950er Jahre sicher keine Option. In der eingangs zitierten Passage schilderte Douglas dementsprechend auch ihre persönlichen Schwierigkeiten, als Außenstehende Dinge in einer Gesellschaft zu erwerben, in der sich der Übergang zur Marktwirtschaft noch nicht vollständig vollzogen hatte. Gleich-

zeitig machte sie auf die Tücken des Kolonialismus aufmerksam, in dessen Folge sich zwei soziale und ökonomische Ordnungen übereinander geschoben hätten. Mit Raphia und dem belgischen Kongofranc existierten zwei Währungen, die sich zwar ineinander umrechnen ließen, aber dennoch nicht einfach konvertierbar waren. Douglas' Scheitern beim ersten Versuch, sich eine kleine ethnologische Sammlung mithilfe des offiziellen kolonialen Zahlungsmittels zusammenzukaufen, führte sie zu der Einsicht, dass die Verteilung von Gütern bei den Lele auf der Grundlage von sozialem Status und nicht, wie in westlichen Marktwirtschaften, auf der Grundlage pekuniärer Kaufkraft erfolgte. Eine britische Anthropologin auf Besuch hatte da schlechte Karten, selbst mit Taschen voller Francs. Gleichzeitig verwies Douglas aber auch auf die tendenzielle Ersetzung von Raphia durch die Kolonialwährung, die inzwischen beim Erwerb einiger Güter eingesetzt hatte. Mit fortschreitender Kommerzialisierung, so spekulierte sie, werde sich dieser Trend verstärken: einerseits, weil der Bedarf an Francs, mit denen beispielsweise Steuern zu entrichten waren, stetig wuchs; andererseits, weil sich der männlichen Jugend neue Möglichkeiten des Geldverdienens und damit der Emanzipation von den älteren, die Raphiazirkulation kontrollierenden Männern boten. Statt nun aber ausschließlich eine voranschreitende Kommerzialisierung und ökonomische Verwestlichung traditionaler afrikanischer Gesellschaften samt der Zerstörung ihrer Wertvorstellungen zu diagnostizieren, kehrte Douglas die Blickrichtung sofort um: Auch »bei uns« existiere ein Unwille, bestimmte Güter (selbstgemachte Marmelade oder einen Blumenstrauß aus dem Garten) zum Marktpreis zu verkaufen, während man glücklich wäre, sie Nachbarn oder Freunden schenken zu dürfen.

### »Primitive Rationing«

Nachbarschaftliche Freundlichkeit ist vielleicht nicht die präziseste Kategorie, um komplizierte soziale und ökonomische Sachverhalte einzufangen. Einige Jahre später hatte Mary Douglas eine passend(ere) Analogie gefunden: Vor dem Hintergrund der wirtschaftspolitischen

Eingriffe während des Zweiten Weltkriegs und der britischen Nachkriegszeit lenkte sie die Aufmerksamkeit auf »control devices such as rationing« (Douglas 1967). Raphia mochte nach sorgfältiger Prüfung zwar nicht wie »modernes« Geld funktionieren. Dafür ähnelte es aber den Gutscheinen und Coupons, mit denen in zahlreichen Ländern während der Kriegs- und Nachkriegszeit das Problem der Güterverteilung geregelt worden war. Douglas kontrastierte hier nun zwei unterschiedliche ökonomische Modi: **Markt** und Geld auf der einen, Rationierung und Coupons auf der anderen Seite. Aus einem »imperfect type of money« wurde ein alternativer Mechanismus der Verteilung knapper Güter, der noch dazu sehr viel verbreiteter und im Grunde der eigentliche Normalfall gegenüber »true money« in einer »freely competitive economy« war. Die Praxis der Rationierung wurde damit vom ökonomischen Sündenfall, den orthodoxe Marktideologen in ihr sehen mochten, zum legitimen Mittel einer fairen Verteilung jener Güter, die eine Gesellschaft als notwendig erachtet und die im Prinzip frei verfügbar sein sollten, es faktisch aber nicht waren. Douglas re-interpretierte ihre Erfahrungen bei den Lele explizit im Licht ihrer persönlichen Erfahrungen im Umgang mit Geld. Da Geld die Eigenschaft habe, permanent zu fließen, aus den Händen zu gleiten und damit die Ordnung persönlicher **Bedürfnisse** zu unterlaufen, versuche sie im Alltag – wie ihre Freunde –, den Geldgebrauch zu kontrollieren und zu strukturieren: indem sie beispielsweise Teile des Gelds für Miete, Haushaltsausgaben oder besondere Ausgaben »reserviere«. Damit, so Douglas' neue Erkenntnis, unterschied sich ihr alltäglicher Geldgebrauch nicht fundamental von demjenigen in nicht-westlichen Gesellschaften, die ihrem »primitiven Geld« ganz ähnliche Beschränkungen auferlegten. Die Kontrollmechanismen waren zwar in jedem Fall andere, und sie wurden unterschiedlich strikt und effektiv gehandhabt, entscheidend war aber, dass die Liquidität des Zahlungs- und Tauschmittels eingeschränkt wurde. Während Geld im vollen Sinn jederzeit völlig frei ausgegeben werden konnte, gelte das für Lebensmittelmarken, Haushaltsgeld oder Palmfaserteppiche eben nicht.

## Geld klassifizieren

Ist die notorisch mangelhafte Dokumentation vor allem der frühen Sammlungen bereits generell ein Problem für Museen und ethnologische Forschung, etwa mit Blick auf Fragen der Restitution, so verschärft sich das bei Geldobjekten – besser: bei Objekten, die möglicherweise als Geld verwendet wurden – noch einmal merklich. Mary Douglas' Überlegungen stehen im Kontext einer langen Beschäftigung mit »primitivem« Geld. Darüber hinaus markieren sie einen bestimmten historischen Moment innerhalb dieses Diskurses: die in den 1950er und 1960er Jahren kontrovers diskutierte Frage, ob sich die (neoklassische) ökonomische Theorie jenseits westlicher Marktgesellschaften anwenden lasse. Das betraf vor allem die Frage der Verallgemeinerung ihrer Schlüsselkonzepte, wenn etwa theoretische Bestimmungen des Geldbegriffs mit Objekten konfrontiert wurden, die auf die eine oder andere Weise als Geld Verwendung zu finden schienen. Wer einmal das Vergnügen hatte, an einer interdisziplinären Geldausstellung mitzuwirken und sich zu diesem Zweck auf die Suche nach ethnologischen Exponaten begeben hat, dem oder der dürfte das Problem der Klassifizierung vertraut sein (siehe etwa: Beutmann und Wolfram 2016). Der Eintrag zum eingangs abgebildeten Raphiastück in der Datenbank des British Museum ist in dieser Hinsicht typisch. In der Objektbeschreibung heißt es lapidar: »Possibly used as currency«. Das Schlagwort »currency« wiederum ist mit der Erläuterung versehen, diese Kategorie umfasse unterschiedliche Tauschmedien und sollte nach Möglichkeit mit anderen Schlagworten kombiniert werden.

Die Frage, ob es sich bei all den mehr oder weniger kunstvoll bearbeiteten Muscheln, Perlen, Steinen, Schnüren, Textilien, Federn, Zähnen usw., denen Anthropolog:innen bei ihren Feldforschungen begegneten, um Geld handelte, war nie leicht zu beantworten (im Detail: Luks 2019: 143–180). Schließlich hat »primitive money« die durchaus beunruhigende Eigenschaft, nicht immer, nicht überall und nicht zu jedem Zweck Geld zu sein. Dinge, die als Tauschmedium beziehungsweise Zahlungsmittel fungieren, sind in »primitiven« Gesell-

schaften nicht automatisch auch allgemeiner Wertmesser oder Vermögensspeicher. Das Auseinanderfallen der klassischen Geldfunktionen ist eher die Regel als die Ausnahme. Vor allem aber zeigt sich, dass Geld keineswegs ausschließlich und oft genug nicht einmal in erster Linie kommerziellen Zwecken diene. Ähnliche Klassifizierungsschwierigkeiten stellten sich hinsichtlich der materiellen Geldobjekte. Alles konnte und nichts musste zu Geld werden, ohne dass die jeweilige Verwendung und Zuschreibung von Dauer sein musste. Bereits der Versuch eines bloßen Inventars stellte Anthropolog:innen vor Probleme, die umso größer wurden, je mehr diese Vielfalt mit begrifflichen und theoretischen Überlegungen konfrontiert wurde. Im Zweifelsfall pries man die Vorteile einer offenen und flexiblen Gelddefinition, die nicht von vornherein zu viele empirische Fälle ausschloss (paradigmatisch: Einzig 1966 [1948]; Quiggin 1949). Ethnologische Inventarisierungen unterliefen nahezu jeden Definitionsversuch und alles Bemühen um klassifikatorische Eindeutigkeit. *Dinge, mit denen man bezahlen kann*, sind offenkundig nicht weniger irritierend als jene in einer »gewissen chinesischen Enzyklopädie« angeführte Gruppe der *Tiere, die dem Kaiser gehören*, die Michel Foucault in ein Lachen ausbrechen ließ, das »unsere tausendjährige Handhabung des Gleichen und des Anderen schwanken lässt und in Unruhe versetzt« (Foucault 1974 [1966]: 17).

### Geld, Märkte und Moral in Afrika

Die Gelddiskussion verwies unmittelbar auf das Problem von Markt und Moral, genauer: auf die Gegenüberstellung von geldbasiertem Markt**tausch** auf der einen und Gaben**tausch** auf der anderen Seite. Karl Polanyis (1886–1964) viel diskutierte Unterscheidung von »general purpose money« und »special purpose money« kann als bis heute einflussreichster Versuch gelten, etwas Ordnung in die Unordnung der Gelddinge zu bringen. Im ersten Fall handelte es sich um den einer Marktwirtschaft gemäßen Typ; ein Geld, das als Zahlungsmittel, Maßeinheit und Tauschmittel fungierte. Im zweiten Fall handelte es sich um einen Geldty-

pus, der für traditionale, afrikanische Gesellschaften charakteristisch war; ein Geld, in dem die genannten Funktionen auseinanderfielen (vgl. Polanyi 1979; Codere 1968; Melitz 1970). Mary Douglas' Überlegungen gehören in diesen Zusammenhang. Hier ging es nicht mehr um eine Suche nach direkten Entsprechungen zum westlich-modernen Geld in »primitiven« Gesellschaften, sondern – nicht zuletzt im Kontext von Dekolonisation und Entwicklungspolitik – um das Problem der Verallgemeinerbarkeit der westlichen ökonomischen Theorie sowie die Frage des Vorhandenseins und der Bedeutung von Märkten in beispielsweise afrikanischen Gesellschaften.

Der einflussreiche Band »Markets in Africa« (1962), herausgegeben von den Polanyi-Schülern Paul Bohannan (1920–2007) und George Dalton (1926–1991), zu dem auch Mary Douglas beitrug (Douglas 1962), versuchte sich in verschiedenen Fallstudien am Nachweis, dass in afrikanischen Gesellschaften die Marktsphäre zumeist eine marginale, periphere und untergeordnete Stellung einnahm. Im Hintergrund stand das in der Ethnologie außerordentlich wirkmächtige Theorem getrennter Tauschsphären (als Überblick: Rösenthaller 2010). Dieses verwies, kurz gesagt, auf die Beobachtung, dass in zahlreichen »primitiven« Gesellschaften verschiedene getrennt voneinander institutionalisierte und hierarchisch angeordnete Sphären existierten – jede gekennzeichnet durch eigene materielle Güter (Gebrauchsgegenstände, rituelle Gegenstände, Prestigegüter, Schätze), Tauschprinzipien (Handel und Tausch, Gabe und Gegengabe) und Wertvorstellungen (Bedarfsorientierung, Gewinnstreben, soziale Verpflichtung und Gegenseitigkeit, Rivalität und Prestige). Objekte, die mit einer Sphäre verbunden waren, könnten in der Regel nicht vollständig in Begriffen der anderen ausgedrückt oder gegeneinander aufgerechnet werden. Innerhalb dieses Deutungsmusters entwickelten Polanyi und seine Mitstreiter:innen die Unterscheidung von **Marktplätzen** (als konkrete Orte, an denen sich (Ver-)Käufer:innen begegnen) und **Marktprinzip** (die Festsetzung von Preisen nach den anonymen Gesetzen von Angebot und Nachfrage). Als charakteristisch für afrikanische Märkte galt der Umstand,

dass zwar eine Preisbildung entlang von Angebot und Nachfrage am Werk war, der Preisbildungsmechanismus aber durch moralische und soziale Faktoren überlagert wurde. Zudem wirkten Preise – im Unterschied zur westlichen Marktwirtschaft – nicht auf Produktionsentscheidungen zurück. Sie lenkten also nicht die Allokation produktiver Ressourcen. Mit der Einführung von Geld als universellem Tauschmittel, so das Argument, komme es zu einer Entgrenzung des Markts auf Kosten der anderen Tauschsphären. Anfang der 1960er Jahre schien dieser Prozess in vollem Gang.

### Vermarktwirtschaftlichung als Entwicklungsproblem

Das verband sich mit einer Entwicklungs- und Modernisierungsperspektive, die zunehmend auch die Anthropologie prägte (siehe etwa: Edelman und Haugerud 2005; Grillo und Stirrat 1997; Hobart 1993). Schrittweise wurde die Ökonomie der Anderen dabei als Frage der Entwicklung *noch nicht* kapitalistisch-marktwirtschaftlicher Gesellschaften neu gestellt, auch wenn Anthropolog:innen in der Tradition Polanyis weiterhin auf der substanziellen Andersartigkeit nichtwestlicher Wirtschaftsweisen beharrten und unermüdlich die Hindernisse und destruktiven Folgen einer kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Transformation betonten. In entwicklungsökonomischer Sicht gerieten dabei in den 1950er Jahren auch die Adaptionsleistungen bestehender Institutionen für den Entwicklungserfolg in den Blick (vgl. Hoselitz 1957). Entsprechend häuften sich Plädoyers dafür, diejenigen Elemente indigener Kultur zu identifizieren und zu stärken, die einer gewünschten Entwicklung förderlich waren (siehe exemplarisch: Belshaw 1955). Hier ging es freilich nicht nur um die Vermessung und Mobilisierung lokaler kultureller Ressourcen, sondern auch um die Frage der sozialen Kosten der Industrialisierung beziehungsweise grundlegender: der Vermarktlung, Kommodifizierung und Monetarisierung sozialer und ökonomischer Beziehungen.

### »Wir Eingeborenen«

Mary Douglas' These, dass sich der alltägliche Geldgebrauch westlicher und nichtwestlicher Gesellschaften gar nicht in allen Punkten fundamental unterschied, verwies nicht nur auf die ethnologische Gelddebatte und entwicklungsökonomische Diskussionen um die Voraussetzungen einer Vermarktlichung marktloser Gesellschaften. Punktuell nahm sie auch jene selbstreflexive Wende vorweg, die sich seit den späten 1960er Jahren in den Sozialwissenschaften vollzog und in deren Folge das Lernen von den Anderen zum Programm erhoben wurde. In der Ethnologie hatten derartige, zunächst politisch-moralisch, dann wissenschaftsgeschichtlich motivierte Selbstreflexionen – sicher auch aus einem Schuldbewusstsein angesichts der eigenen kolonialen Verstrickung heraus – eine längere Geschichte. Begleitet wurde das von einer methodologisch-epistemologischen Selbstkritik, deren berühmteste Manifestation Georges Devereux' »Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften« (1967) sein dürfte. Der feldforschungserfahrene Ethnologe und klinische Psychoanalytiker Devereux (1908–1985) widmete sich darin dem Phänomen der Gegenübertragung bei der Erzeugung verhaltenswissenschaftlichen Wissens. Er empfahl, »sich selbst *qua* Beobachter zu verstehen«. Gerade Ethnolog:innen begegneten schließlich immer wieder Dingen, die in ihrer eigenen Kultur verdrängt würden. Im Angesicht anderer Kulturen würden ihnen daher psychische und kulturelle Verdrängungsmechanismen bewusst. Die Wiederbegegnung mit dem Verdrängten erzeuge Angst, und diese Angst führe zu Abwehrreaktionen, oft in Form eines »naiven kulturellen und ethischen Relativismus«. Devereux plädierte für eine Analyse der eigenen Feldforschungserfahrungen, um die eigene Identität neu einzuschätzen. Nicht zuletzt ermögliche eine selbstreflexiv-kritische Haltung die Neubewertung des Wissens der Anderen. Mythen, Bräuche und Klassifikationssysteme müssten als »echte wissenschaftliche Einsichten« ernst genommen werden (Devereux 1967). Die Beschäftigung mit den Besonderheiten nichtwestlicher Ökonomien wurde in der Folge häufiger und expliziter als Hebel benutzt, um die Eigenheiten der west-

lich-modernen Wirtschaft einerseits besser zu verstehen und andererseits zu relativieren. Dabei kam es auch – in Umkehrung der klassischen Stoßrichtung – zur Anwendung von Theoremen, die für die Analyse »primitiver« Gesellschaften und ihres Abstands von kapitalistischen Marktgesellschaften entwickelt worden waren, auf westlich-moderne Gesellschaften selbst. Vor dem Hintergrund prominent werdender Entwürfe der »Einen Welt« (Kuchenbuch 2012) häuften sich Plädoyers für die Anerkennung vielfältiger Entwicklungen und Lebenswelten: die Anerkennung, dass »wir« nicht das Maß aller Dinge und »unsere« Versuche, den Rest der Welt zu unseren Bedingungen zu manipulieren, Ausdruck unserer eigenen Unsicherheit sind. Das Problem des Anderen wurde so zu einem Problem der Beobachtung des Anderen durch uns, also eine Frage der Selbstbeobachtung und Selbstprüfung (paradigmatisch: Fohrbeck und Wiesand 1981).

### »Currency is for strangers«

Mit Blick auf die oben zitierte Quelle lässt sich durchaus festhalten, dass sich Mary Douglas in den 1950er Jahren auf den Märkten im Kongo in einer smithianischen Situation wiederfand. Auch die spätere, rationalisierende Schilderung ihrer Erfahrung mit (häuslichen) Gütern, die keinen traditionellen Preis hatten, sondern entlang verwandtschaftlicher Beziehungen von Hand zu Hand gingen und damit einen Transaktions- und Interaktionsmodus (»gift or friendly barter«) etablierten, der sich fundamental vom geldbasierten Marktkauf unterschied, liest sich wie ein fernes Echo einer berühmten Passage aus Adam Smiths »Der Wohlstand der Nationen« (1776). Smith hatte darin recht apodiktisch festgehalten, dass wir unser Abendessen nicht dem Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers verdanken, sondern deren Eigeninteresse. Im Versuch, Dinge von ihnen zu erhalten, so Smith, überantworteten wir uns nicht der Menschenfreundlichkeit unseres Gegenübers, sondern seiner Selbstliebe (Smith 1978 [1776]). Die ethnologische Erfahrung à la Douglas fügte dem Problem eine entscheidende Präzisierung hinzu, die spätere Vulgär-Smithianer erfolg-

reich verdrängt haben: Eigeninteresse und Selbstliebe müssen nicht ausschließlich auf geldwerten Vorteil und in Geld ausdrückbare Gewinne zulaufen.

In historischer Perspektive fällt die Langlebigkeit einer bestimmten Konstellation auf, in der Märkte und Moral, Geld und Gabe, Eigennutz und »moral sentiments« als getrennte Sphären problematisiert werden. Adam Smiths Theoriekonstruktion geldbasierten und gewinnorientierten Markthandelns tritt die anthropologische Profilierung des Gabentauschs, verbunden mit einer Skepsis gegenüber dem Universalismus des Markts, zur Seite. Dabei geht es weniger darum, was und wie hoch beispielsweise ein gerechter Preis sein oder wie fairer Handel aussehen könnte (→ Möckel, Kaffee). Vielmehr geht es darum, wie Güter und Dienstleistungen anders *verteilt* werden können. »Anders verteilen« meint hier freilich keine lediglich quantitative Veränderung – der eine bekommt weniger, die andere mehr –, sondern eine andere Art sozialer Beziehungen. Zugespitzt: Für Geld (Francs) kann man lediglich Dinge *kaufen* (und noch nicht einmal alle Dinge), während Gaben (Raphia) *soziale Ordnung sowie gegenseitige Verpflichtungen etablieren und aufrechterhalten*. Gewonnen an vermeintlich »primitiven« Gesellschaften, ließ sich diese Erkenntnis – Mary Douglas' Arbeiten sind ein Beispiel dafür – auf »unsere« Gesellschaften übertragen. In der Folge kratzen sozialökonomische Arbeiten regelmäßig an unserem marktwirtschaftlichen Selbstverständnis und entdecken selbst in der hyperkapitalistischen digitalen Ökonomie unserer Gegenwart Reminiszenzen an die besondere Atmosphäre des Gabentauschs (zuletzt: Elder-Vass 2018).

Mit Blick auf die Frage des Geldgebrauchs und seiner sozialen Wirkungen zeigen sich ähnliche Tendenzen. Einerseits ist die Verknüpfung von Geld mit Anonymität und Fremdheit fester Bestandteil des Selbstverständnisses westlich-kapitalistischer Gesellschaften. Sie gehört zu einem »intuitiven« Wissensbestand, der sich in ganz unterschiedlichen Kontexten niederschlägt. Intuitiv scheinen wir zu wissen, dass sich Geldwirtschaft auf der einen und soziale Beziehungen, in denen es um Anerkennung, Einfluss, Vertrauen oder Freundschaft geht, auf der anderen Seite



gegenüberstehen: »Currency is for strangers« (Nicola Griffith). Eine moralisch grundierte Kritik identifiziert im Geld einen entscheidenden Motor für die Entfremdung sozialer Beziehungen in der Moderne. Geld wird dabei in einen Zusammenhang mit dem Geist der Rechenhaftigkeit, der Verwandlung von Qualität in Quantität, der Anonymität, Objektivierung und Distanzierung menschlicher Beziehungen gebracht. Geld, so heißt es in Georg Simmels klassischer Bestimmung, sei »qualitätslos«, »unindividuell« und seinem Begriff nach »reine Form der Tauschbarkeit«. Geld reduziere jedes Ding auf seine wirtschaftliche Funktion beziehungsweise bringe nur diejenigen Aspekte an ihm zur Geltung, die seine wirtschaftliche Qualität bezeichnen. »Geld ist dasjenige teilbare Tauschobjekt, dessen Einheit sich für den Wert jedes noch so unteilbaren Gegenobjekts kommensurabel erweist und dadurch die Lösung des abstrakten Wertes in diesem von seiner Fesselung an seinen konkret-spezifischen Inhalt erleichtert, oder auch: sie voraussetzt« (Simmel 2000 [1900], 135).

Andererseits bietet gerade die Bezugnahme auf die ethnologische Beschäftigung mit der Ökonomie der Anderen immer wieder Anknüpfungspunkte, um Formen des Geldgebrauchs zu beschreiben, aus denen sich die Moral (noch) nicht verflüchtigt hat. So diskutiert beispielsweise Viviana A. Zelizer verschiedene Formen von »monetary earmarking« (der Begriff findet sich bereits bei Mary Douglas), also der Markierung für bestimmte Zwecke. Parallel zu den (staatlichen) Versuchen einer Vereinheitlichung nationaler Währungen, so ihr Argument, entwickelten Menschen im alltäglichen Umgang »all sorts of monetary distinctions«. Hinter der vermeintlichen Homogenität standardisierter Währungen verberge sich eine reichhaltige soziale Ökonomie, die mit einem abstrakten, markttheoretisch imprägnierten Geldbegriff nicht zu fassen sei. Trotz aller Anonymität im Erscheinungsbild moderner Geldscheine versehen wir Geld mit verschiedenen Bedeutungen und reservieren es für verschiedene Zwecke. Unter Bezugnahme auf das anthropologische Konzept des »special purpose money« argumentiert Zelizer, es sei unsinnig, Lohn, Haushaltsgeld, Taschengeld der Kinder, Lotteriegewinne,

Spenden usw. im Modell des Markt-Gelds zusammenzufassen (Zelizer 1997). Mary Douglas' Reflexionen über das Problem des Gelds trugen dazu bei, die Unterscheidung von Waren- und Gabenwirtschaft, von Subsistenz- und Marktökonomie zumindest zu hinterfragen. Hier, in modernen, westlichen Gesellschaften, der Markt und dort, in vormodernen oder nicht-westlichen Gesellschaften, die Moral – so einfach gestaltet sich die Geschichte eben nicht.

## Literatur

- Belshaw, Cyril S., 1955. In Search of Wealth. A Study of the Emergence of Commercial Operations in the Melanesian Society of Southeastern Papua. Menasha, WI: American Anthropological Association.
- Beutmann, Jens und Sabine Wolfram (Hg.), (2016). Geld. Begleitbuch zur Ausstellung im Staatlichen Museum für Archäologie Chemnitz. Dresden.
- Codere, Helen, 1968. Money-Exchange Systems and a Theory of Moneys. *Man* 3 (1968), 557–577.
- Devereux, Georges, 1967. Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München: Hanser.
- Douglas, Mary, 1958. Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy. *Africa* 28 (1958), no. 2, 109–122.
- Douglas, Mary, 1962. Lele Economy Compared with the Bushong. A Study of Economic Backwardness. In: Paul Bohannon and George Dalton (Hg.). *Markets in Africa*. Evanston: Northwestern University Press, 211–233.
- Douglas, Mary, 1967. Primitive Rationing. A Study in Controlled Exchange. In: Raymond Firth (Hg.). *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications, 119–147.
- Douglas, Mary, 2003 (1963). *The Lele of the Kasai*. London, New York: Routledge.
- Edelman, Marc und Angélique Haugerud (Hg.), 2005. *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, MA: Blackwell.
- Einzig, Paul, 1966 [1948]. *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*. 2. Aufl. Oxford u. a.: Pergamon Press.
- Elder-Vass, Dave, 2018. *Profit und Gabe in der digitalen Ökonomie*. Hamburg, Hamburger Edition.
- Fabian, Johannes, 1998. Curious and curiosity. Notes on reading Torday and Frobenius. In: Enid Schildkrout und Curtis A. Keim (Hg.). *The scramble for art in Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 79–108.

- Fardon, Richard, 1999. *Mary Douglas. An intellectual biography*. London, New York: Routledge.
- Fohrbeck, Karla und Andreas Johannes Wiesand, 1981. *Wir Eingeborenen. Magie und Aufklärung im Kulturvergleich*. Opladen: Leske + Budrich.
- Foucault, Michel, 1974 [1966]. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crillo, Ralph D. und Roderick L. Stirrat (Hg.), 1997. *Discourses of development. Anthropological perspectives*. Oxford: Berg.
- Hobart, Mark (Hg.), 1993. *An anthropological critique of development. The growth of ignorance*. London: Routledge.
- Hoselitz, Bert F., 1957. Economic growth and development. Noneconomic factors in economic development. *American Economic Review* 47 (1957), no. 2, 28–41.
- Keck, Frédéric, 2009. The limits of classification. Claude Lévi-Strauss and Mary Douglas. In: Boris Wiseman (Hg.). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 139–155.
- Kramer, Fritz, 2019. Koloniales Erbe. Afrikanische Künste, transkultureller Tausch, ethnologische Sammlungen. *Lettre International* (2019), no. 124, 12–19.
- Kuchenbuch, David, 2012. »Eine Welt«. Globales Interdependenzbewusstsein und die Moralisierung des Alltags in den 1970er und 1980er Jahren. *Geschichte und Gesellschaft* 38 (2012), no. 1, 158–184.
- Luks, Timo, 2019. *Die Ökonomie der Anderen. Der Kapitalismus der Ethnologen – eine transnationale Wissensgeschichte seit 1880*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Melitz, Jacques, 1970. The Polanyi school of anthropology on money. An economist's view. *American Anthropologist* 72 (1970), no. 5, 1020–1040.
- Penny, H. Glenn, 2019. *Im Schatten Humboldts. Eine tragische Geschichte der deutschen Ethnologie*. München: Beck.
- Polanyi, Karl, 1979 [1957]. Die Semantik und Verwendung von Geld. In: Heinrich Jelinek (Hg.). *Karl Polanyi. Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 317–345.
- Quiggin, A. Hingston, 1949. A survey of primitive money. The beginning of currency. London: Methuen.
- Röschenthaler, Ute, 2010. Tauschsphären. Geschichte und Bedeutung eines wirtschaftsethnologischen Konzepts. *Anthropos* 105 (2010), no. 1, 157–177.
- Simmel, Georg, 2000 [1900]. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Smith, Adam, 1978 [1776]. *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Hg. von Claus Recktenwald. 5. Aufl. München: DTV.
- Zelizer, Viviana A., 1997. *The social meaning of money. Pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.