

Alltage, Modernitäten, Solidaritäten

Soziale Formen und kulturelle Aneignung der Biowissenschaften –
Plädoyer für eine vergleichende Perspektive

Von Stefan Beck, Berlin*

„I saw you out there yesterday,
a perfect piece of DNA“¹

Die Europäische Ethnologie beschreibt sich selbst – unter anderem – als eine vergleichende Wissenschaft des Alltagslebens in der Moderne, wobei „Leben“ gemäß dem im Fach erreichten Konsens strikt sozial und kulturell definiert wird, nachdem Bezüge etwa zur „physischen Anthropologie“ mit vielen guten Gründen nach 1945 konsequent gekappt wurden. Anders als etwa in den USA wurde damit zwischen dem Erklärungsbereich des Faches und allem Biologisch-Physischem eine klare Demarkationslinie errichtet, über die hinweg nur ein kleiner Grenzverkehr stattfand – etwa im Feld der Medizinethnologie oder -volkskunde. In den letzten Jahren, spätestens aber, seitdem Biologen, Mediziner und andere „Lebenswissenschaftler“ versuchen, die biologischen Grundlagen des Lebens mit genetischen Methoden aufzuklären und neue Möglichkeiten zu finden, dieses Wissen in der Gesellschaft freizusetzen, wird diese wohl definierte Grenze porös. „Selten haben Biologen oder Mediziner“ – so schreibt etwa der ehemalige Präsident der Max-Planck-Gesellschaft Hubert Markl zutreffend – „so viel Neues über die Grundlagen des Lebens (...) gelernt. Und niemals zuvor hat eine so breite Öffentlichkeit zumindest soweit davon Kenntnis genommen, dass so viel Neues und Unverstandenes die ureigensten Privatentscheidungen von Essensauswahl bis Kinderwunsch, von Lebensversicherung bis Arbeitsplatz betrifft und daher alle gemeinsam angstvoll und hoffnungsvoll verunsichert.“²

In der Tat: Das biologische Erklärungsterritorium ist in den vergangenen Jahren bedeutend ausgedehnt worden, und die Lebenswissenschaften produzieren erheblichen konzeptuellen wie realen *fall out*, der etablierte Fachgrenzen mit Leichtigkeit überwindet. Damit ist weniger das allenfalls feuilletonistisch erfolgreiche Programm angesprochen, den Erklärungsbereich der Biologie lückenlos vom bioevolutionären Prozess natürlichen Lebens bis zum kulturevolutionären Prozess menschlichen Geschichtshandelns auszudehnen; so argumentieren einige vorlaute Wissen-

* Antrittsvorlesung am Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität zu Berlin, gehalten unter dem Titel „Alltag(s)-Leben(s)-Wissen(schaft)“ am 22. April 2003.

1 *Red Hot Chili Peppers*: This is the place. Album: By the Way, 2002.

2 *Hubert Markl*: Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde. Warum Lebenswissenschaften mehr sind als Biologie. In: Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft, 2001. PDF-Version.

schaftsjournalisten sehr zum Ärger der meisten forschenden Lebenswissenschaftler. Bedeutsam hingegen ist, dass Menschen in ihrem Alltag tatsächlich nicht nur anders über Essensauswahl und Kinderwunsch denken, sondern dass sie lebenswissenschaftliches Wissen auch zunehmend als Mittel der – angst- wie hoffnungsvollen – Selbstrepräsentation und -reflexion nutzen. Es besteht daher ausreichend Anlass, die Konsequenzen der Lebenswissenschaften und der Biomedizin für den Alltag in der Moderne zum Thema einer sozial- und kulturwissenschaftlich argumentierenden Alltagswissenschaft zu machen.

Es wäre allerdings mehr als eine falsch verstandene Bescheidenheit, wenn sich die Europäische Ethnologie des Themas der Lebenswissenschaften allein mit der Absicht nähern würde, einen weiteren Beitrag zu einer gut gemeinten, qualitativ ausgerichteten und anwendungsorientierten Technikfolgenabschätzung zu leisten. Denn dies hieße wohl, über das Kurieren der Symptome die weit reichenden kulturellen wie sozialen Transformationen aus dem Auge zu verlieren, die mit der Freisetzung lebenswissenschaftlichen Wissens in modernen Gesellschaften verbunden sind. Falsch verstanden wäre damit auch die Aufgabe der Europäischen Ethnologie, vergleichend Alltage in unterschiedlichen Modernitäten zu untersuchen – und das, was die in ihnen entwickelten sozialen und kulturellen Lebensformen ‘im Innersten zusammenhält’. Interessanterweise eröffnen sich damit Fragen, die die sich ausdifferenzierenden Sozial- und Kulturwissenschaften in Europa auch schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts intensiv beschäftigten. Etwa: Wie entsteht Verbindlichkeit und soziale Bindung, wie wird sie ‘gehalten’, wenn Beziehungsmuster sich entpersonalisieren? In welchem Verhältnis stehen abstrakte und konkrete Beziehungen? Welche Auswirkungen hat die wissenschaftlich vorangetriebene ‘Entzauberung’ der Welt auf Selbstbilder und Selbstverständnisse? Provisorische Antworten zu diesen Fragen werden in der internationalen Ethnologie oder der Sozial- und Kulturanthropologie seit einigen Jahren etwa unter den Stichworten „genetic citizenship“, „biosociality“ oder „immunologic selves“ diskutiert. Ich werde im folgenden einige dieser Vorschläge aufgreifen und die These vertreten, dass lebenswissenschaftliches Wissen als Sinnangebot und „Sinnreservoir“ genutzt wird, unter dessen Verwendung im Sinne Émile Durkheims geteilte Wirklichkeitsdeutungen (*représentations collectives*), eine geteilte Moral (*conscience collective*) und neue soziale Formen entstehen – wobei ‘geteilt’ sowohl auf Gemeinsamkeiten als auch Differenzierungen in verschiedenen Modernitäten hinweist. In beiden Fällen besteht jedoch ein untrennbarer Zusammenhang von *Wissen und Gewissen*,³ auf den es mir im Folgenden ankommt.

3 Vgl. Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh 1995, insbes. S. 16 und 60.

Alltag

Um mit dem „Alltag“ zu beginnen: In den letzten 30 Jahren irritierte es die Fächer Volkskunde und Europäische Ethnologie zu Recht wenig, dass der Begriff des Alltags theoretisch unterbestimmt zu sein scheint. Im Gegenteil erwies sich gerade die fehlende wissenschaftliche Strenge des Konzeptes „Alltag“ als überaus fruchtbar. Und dies aus zwei Gründen: Seine mangelnde Trennschärfe ließ den Begriff – wie Utz Jeggle 1978 in den Tübinger „Grundzügen der Volkskunde“ anmerkte – als Mittel in disziplinären Grenzstreitigkeiten als denkbar ungeeignet erscheinen. Damit wurde einerseits die Aufhebung „volkskundliche[r] Erbstücke“⁴ möglich wie etwa die Thematisierung von Beharrung und Wandel, Sitte und Brauch, Tradition und Innovation⁵ unter einer modernisierten, sozial- wie kulturwissenschaftlich argumentierenden, strikt empirisch ausgerichteten Forschungsrichtung. Neben dieser Integrationskraft nach innen versprach das Konzept ‘Alltag’ zugleich aber auch die Anschlussfähigkeit an Debatten der Historiker oder die qualitative Sozialforschung, da Analysen des Alltagslebens, wie sie das Fach vorlegte, stets dessen historische Prägung und sozial differente Erfahrungsmodi in Rechnung stellten – wenn man so will: die historisch wandelbare, kollektive Prägung von Subjektivierung und Objektivierung. Der so unscharfe Begriff Alltag war damit durchaus geeignet, ein transdisziplinäres Forschungsfeld zu markieren, an dessen Erkundung sich neben Historikern, Soziologen und Kulturwissenschaftlern nun eben auch die modernisierte Volkskunde beteiligte⁶ – mit der Hoffnung auf Gleichberechtigung.

Eine Hoffnung, die jedoch von den institutionell stärkeren Disziplinen immer wieder in Grenzen verwiesen wurde. Vor allem von Seiten einiger Soziologen und Historiker wurde stets etwas grantelnd auf die Vielfalt der Bedeutungsschattierungen des Konzeptes ‘Alltag’ verwiesen, eine Unschärfe, die – wie etwa Norbert Elias in einem ebenfalls 1978 erschienenen Aufsatz anmerkte – auf einen Mangel an theoretischer Klarheit hinweise. Alltag, so Elias, bezeichne in Studien etwa Routine, Arbeitstag, die Lebensweise breiter Bevölkerungsschichten, den Ereignisbereich des täglichen Lebens, das Privatleben, die Sphäre des unreflektierten, spontanen und wahren Erlebens oder – in genauem Gegensatz dazu – den Inbegriff des ideologischen, falschen Bewusstseins.⁷ Ein Einwand, der sicherlich mit einiger Berechtigung auch noch 25 Jahre nach Elias’ Kritik erhoben werden kann, dem aber der unbezweifelbare Vorteil gegenübersteht, dass ungenaue, unscharfe Kategorien oft

4 Utz Jeggle: Alltag. In: *Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe*: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 81–126, S. 85.

5 Utz Jeggle zählt die Beschäftigung mit ‘Innovation’ hier zu den „Erbstücken“ der Volkskunde; diese Einschätzung kann jedoch einem Blick in die entsprechenden *volkskundlichen* Studien nur bedingt standhalten; vgl. hierzu *Gisela Welz*: The Cultural Swirl. Anthropological Perspectives on Innovation. In: *Global Networks* 3/3 (2003), S. 255–270.

6 Vgl. *Wolfgang Kaschuba*: Einführung in die Europäische Ethnologie. Berlin 1999, insbes. S. 125–127.

besser für die Beobachtung des Neuen oder neuartige Beobachtungen geeignet erscheinen, da sie für Explorationen in fremde Lebenswelten die notwendige Offenheit der Forschung erzeugen.⁸ Gerade diese *fuzzy category* des Alltags erwies sich als enorm produktiv in der Geschichte unserer Disziplin, die es als ihre Verpflichtung ansieht „to find good reasons for absurd behavior“ – wie es der US-amerikanische Anthropologe Eric R. Wolf einmal halb ironisch formulierte.⁹ Aber eben nur halb ironisch, denn schließlich sind es ja tatsächlich die Beschreibungen der den Beobachter befremdenden und gelegentlich absurd erscheinenden stillschweigenden Motive, der impliziten Haltungen, der selbstverständlichen Ordnungen oder der unspektakulären Handlungen, die eigene ebenso wie wissenschaftliche theoretische Vorannahmen verfremden und innovative Einsichten ermöglichen. Man kann tatsächlich die Auffassung vertreten, dass der Begriff des Alltags theorieuntauglich sei, dass ihm die notwendige theoretische Strenge fehle – verstanden jedoch als eine Perspektivierung der Lebenswelt, als eine Art *Anleitung für ethnographische Beobachtungsprotokolle*, die das Unvorhergesehene wie das Selbstverständliche sichtbar machen können, ist er jedoch ungemein produktiv.

So produktiv jedenfalls, dass unser Fach mit einigem Recht für sich die Rolle des akademischen Trüffelschweins in Anspruch nehmen kann: Es wird nicht unbedingt dann angefragt, wenn es um große Theorie (oder große Probleme) geht, aber ihm wird durchaus zugetraut, aus dem Unscheinbaren etwas Besonderes herauszuholen. Ein wenig problematisch ist jedoch, wenn das Fremdbild zum Selbstbild wird und das Fach sich selbst und anderen bisweilen lediglich nur als Veranstaltung für die luxuriöseren Momente des Lebens erscheint. Hinter dieser Vorliebe – und Anerkennung – für das Kleine, Unscheinbare¹⁰ kann jedoch auch eine epistemologische Präferenz ausgemacht werden: Etwa eine spezifische Sicht auf Komplexität und ein charakteristischer Modus, sie zu repräsentieren. Denn statt des in der Frühzeit des Faches dominanten *romantischen Holismus*, der unter Verwendung eines reifizierten Kulturbegriffes stets darauf zielte, eine verborgene Einheit der Welt unter der Oberfläche aus heterogenen Objekten, Ideen und Phänomenen aus-

7 Norbert Elias: Zum Begriff des Alltags. In: Kurt Hammerich, Michael Klein (Hrsg.): Materialien zur Soziologie des Alltags (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20 [1978]), S. 22–29, S. 26.

8 Vgl. zur „Explorations-Funktion“ der Europäischen Ethnologie die Diskussionsbeiträge in Stefan Beck, Leonore Scholze-Irrlitz: Berliner Diskussion. Perspektiven Europäischer Ethnologie – Versuch einer Zwischenbilanz. Gespräch zwischen Wolfgang Kaschuba, Peter Niedermüller, Bernd Jürgen Warneken und Gisela Welz. In: Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hrsg.): Zehn Jahre Gesellschaft für Ethnographie – Europäische Ethnologie in Berlin. Wolfgang Jacobbeit zum 80. Geburtstag (= Berliner Blätter 23/2001), S. 167–190.

9 Eric R. Wolf (with Sydel Silverman): Fieldwork and Theory. In: Ders.: Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley 2001, S. 49–62, S. 51.

10 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Volkskundliche Wissenschaftskultur und Moderne. Zum gesellschaftlichen Status ethnographischen Wissens. In: Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende. Wien 2000, S. 105–122.

zumachen, herrscht nach der inzwischen durchgesetzten Kritik an solchen verdinglichten, homogenen Kulturbegriffen eine *barock zu nennende Sicht* auf die beschriebenen Phänomene vor, die deren Singularität eher betont als einen systematischen Zusammenhang mit anderen Phänomenen zu postulieren.¹¹ Es kann spekuliert werden, ob sich hieraus auch die im Fach dominante Abneigung gegenüber „großer“ Theorie und Theoriebildung ableitet. Wie auch immer man dies interpretiert, mit dem Ergebnis kam das Fach in der Vergangenheit gut zurecht.

Weniger leicht zu begegnen ist hingegen einem weiteren Elias'schen Einwand, der unmittelbar die komparatistischen Ansprüche der Europäischen Ethnologie berührt: Seine Frage nämlich, ob der Begriff 'Alltag' sich tatsächlich unterschiedslos „auf Gesellschaften aller Zeiten und Räume“ anwenden ließe, also auf Industriearbeiter ebenso wie auf vietnamesische Bauern, viehzüchtende Massai-Nomaden, Ritter des Mittelalters, auf chinesische Mandarine oder nicht-arbeitende athenische und römische Oberschichten; also ob es sich bei den impliziten Annahmen des Alltagskonzeptes nicht „einfach um eine aus der Kirchturmsperspektive der Gegenwart ins Universelle aufgeblähte Spekulation“ handle?¹² Diese kritische Frage nach dem ethnozentrischen Gehalt des Alltagsbegriffs behält auch gegenüber dem bescheideneren Anspruch der Europäischen Ethnologie, sich auf die vergleichende Untersuchung komplexer *europäischer* Gesellschaften zu beschränken, ihre Berechtigung: Denn die Frage verweist darauf, dass Alltag, wie wir ihn kennen und denken, Ergebnis sehr spezifischer Prozesse, gesellschaftlicher Arbeitsteilungen und Dispositionen ist, die Verhalten und Empfinden in spezifischer Weise regulieren, Relevanzen setzen, Handlungsmuster normalisieren und gesellschaftliche Sphären gegeneinander differenzieren – dass er eben Ergebnis *unserer Moderne* ist.

Modernen

Die Rede von *unserer Moderne* impliziert zweierlei Kritiken: *Erstens* einen Hinweis auf die durch den generalisierten Ethnozentrismus-Verdacht in unserer Disziplin nahe liegende Forderung, das Konzept der 'Moderne' zeitlich und räumlich zu spezifizieren. Es ist als Ergebnis einer sozialwissenschaftlichen Beschreibung vor allem (west-)europäischer und nordamerikanischer Entwicklungen und Erfahrungen zu analysieren. Zugleich jedoch als Konzept, das den engeren Zirkel akademischer Debatten schnell verließ und zur zentralen Grundlage gesellschaftlicher wie individueller Selbstbeschreibungen wurde und ein machtvolles Klassifikationssystem zur Verfügung stellte, das eine eindeutige Ordnung von sozialen Phänomenen ermöglichte: zeitlich durch Absetzung „primitiver“ Vorstufen von der Moderne

11 Vgl. zu der Unterscheidung zwischen romantischem und barockem Umgang mit Komplexität *Chunglin Kwa*: Romantic and Baroque Conceptions of Complex Wholes in the Sciences. In: *John Law, Annemarie Mol* (eds.): *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*. Durham 2002, S. 23–52.

12 *N. Elias*: Zum Begriff des Alltags (wie Anm. 7), S. 29.

und räumlich durch ein spezifisches Verständnis von Zentrum und Peripherie.¹³ Gerade die Volkskunde und die Völkerkunde hatten bedeutenden Anteil daran, dass *wir* uns als *modern* verstehen und dies den „Alten“ wie den „Anderen“ nicht zugestanden wurde.¹⁴

Die Rede von *unserer Moderne* impliziert *zweitens* den kritischen Hinweis, dass es sich bei dieser Moderne um eine *transatlantische Universalie* handelt: Ein Konzept, das nicht nur *deskriptive*, sondern vor allem auch *präskriptive* Funktionen hat, mit dem Zukunftsvisionen für *Andere* stillschweigend an *unseren* historischen Erfahrungen ausgerichtet werden. Um den US-amerikanischen Kulturanthropologen Michel-Rolph Trouillot zu zitieren: Das Konzept der Moderne „come[s] to us loaded with [...] cultural assumptions that range from what it means to be a human being to the proper relationship between humans and the natural world; and ideological choices that range from the nature of the political to its possibilities of transformation.“¹⁵ Aber diese Vorannahmen und Erfahrungen seien mit tatkräftiger Hilfe der Sozial- und Kulturwissenschaften zum Verschwinden gebracht worden, es sei ein von seinen historischen und regionalen Bedingungen gereinigter Modernebegriff propagiert worden, um ihn universell anwenden zu können: Es sei das Bild einer *pure modernity* geschaffen worden.¹⁶

Sicherlich lässt sich gegen diese zugespitzte These einwenden, dass die teilweise erheblichen Unterschiede etwa in alteuropäischen und nordamerikanischen Moderne-Vorstellungen¹⁷ gerade in der letzten Zeit offenbar wurden und von *homogenen transatlantischen Werten*, die hinter dem Konzept der „westlichen Moderne“ stünden, kaum die Rede sein kann. Diese offensichtlichen Dissonanzen können jedoch offenbar die Macht einer „pure modernity“ als virtuelle *transatlantische Universalie* nicht schwächen¹⁸ – als Berufungsinstanz jedenfalls ist sie durchaus

13 Vgl. *Peter J. Taylor*: *Modernities. A Geohistorical Interpretation*. Minneapolis 1999.

14 Vgl. hierzu insbes. *Bernd Jürgen Warneken*: *Volkskundliche Kulturwissenschaft als postprimitivistisches Fach*. In: *Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken* (Hrsg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien einer volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln 2003, S. 119–141, *Adam Kuper*: *The Invention of Primitive Society. Transformations and Illusions*. London 1988, sowie *Johannes Fabian*: *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York 1983. Zur Kritik dieser *purifizierenden* Selbstbeschreibungsstrategien und ihrer Implikationen vgl. auch *Bruno Latour*: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin 1995.

15 *Michel-Rolph Trouillot*: *The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot*. In: *Bruce M. Knauft* (ed.): *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington 2002, S. 220–237, S. 220.

16 Vgl. *Peter Wagner*: *The resistance that modernity constantly provokes: Europe, America, and social theory*. In: *Thesis Eleven* 58 (1999), S. 35–58.

17 Vgl. zur Differenz in den Erfahrungen und Konzepten der „Moderne“ zwischen kontinentaleuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften v.a. *S. N. Eisenstadt*: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist 2000; diese – durchaus gravierenden und folgenreichen – Differenzen müssen (und können) im hier diskutierten Kontext aus Platzgründen unberücksichtigt bleiben.

geeignet, sowohl Kriege mit ihrer Hilfe zu legitimieren als auch gegen sie zu opponieren.

Vor diesem aktuellen politischen Hintergrund ist die Anmerkung möglicherweise angebracht, dass die notwendige Debatte um Inhalt und Reichweite des Moderne-Begriffs in den Ethnowissenschaften schon seit Beginn der 90er Jahre intensiv geführt wird – womit auch ein Beleg dafür erbracht wäre, dass die Ethnologen Phänomene nicht immer nur im Zeitpunkt ihres Verschwindens untersuchen müssen. Im Gegenteil – das Fach fungiert hier durchaus international als Stichwortgeber. Unter Bezeichnungen wie „multiple modernities“¹⁹, „alter/native modernities“²⁰ oder der „otherwise moderns“²¹ etwa diskutieren zahlreiche Studien, wie eine ethnographische Perspektive auf Modernisierungsprozesse gewonnen werden kann, ohne dabei einerseits die Stärke des Faches aufs Spiel zu setzen, sich den eher lebensweltlichen Beziehungen, sozialen Formen und Denkweisen unterhalb der von Soziologen thematisierten *Metaebenen* zuzuwenden, und sich zugleich andererseits kritisch mit den Effekten des universalistischen *Metanarrativs* der Moderne auseinanderzusetzen.²² Kurz: wie eine vergleichende Sicht etabliert werden kann, bei der die historisch spezifische westliche Moderne nicht mehr als das Maß aller Entwicklungen genommen und ausgelotet wird, wie der Spagat zwischen einem emanzipatorischen Universalismus und einem nicht weniger emanzipatorischen Relativismus gelingen kann.²³

Gerade der internationalen Ethnologie sowie der Sozial- und Kulturanthropologie kommt dabei nicht nur die wichtige Aufgabe zu, das Konzept einer „pure modernity“ zu dekonstruieren – quasi als Reparationszahlung für die Verstrickungen unseres Faches bei der Konstruktion dieses Moderne-Bildes. Entscheidender scheint mir zu sein, dass durch empirische Studien die gegenwärtig zu beobachten-

-
- 18 *Dipesh Chakrabarty* (Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton 2000, S. 4ff.) hat etwa darauf hingewiesen, dass man auch aus der Perspektive der postkolonialen Gesellschaften nicht über das Konzept der Moderne und die damit verbundenen Begriffe – wie etwa citizenship, Staat, Zivilgesellschaft, die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, die Idee des Subjektes, Demokratie, wissenschaftliche Rationalität, etc. denken und schreiben könne, ohne sich zugleich in dieser Tradition europäischer Begriffsgeschichte zu verorten.
 - 19 *Ulf Hannerz*: The global ecumene as landscape of modernity. In: *Ders.*: Transnational Connections. Culture, People, Places. London 1996, S. 44–55, S. 44.
 - 20 *Donald L. Donham*: On Being Modern in a Capitalist World. Some Conceptual and Comparative Issues. In: *Bruce M. Knauft* (ed.): Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies. Bloomington 2002, S. 241–257.
 - 21 *Michel-Rolph Trouillot*: The Otherwise Modern (wie Anm. 15).
 - 22 Vgl. die Diskussionen in der Zeitschrift Cultural Anthropology um die Artikel von *Harri Englund*, *James Leach*: Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. In: Cultural Anthropology 41/2 (2000), S. 225–248, sowie *Joel S. Kahn*: Anthropology and Modernity. In: Cultural Anthropology 42/5 (2001), S. 651–680.
 - 23 Vgl. hierzu *Aihwa Ong*: Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality. Durham 1999, insbes. der Teil „Emerging Modernities“, S. 29–83.

den, oft sehr widersprüchlichen Modernisierungsprozesse nachgezeichnet und kritisch analysiert werden. Drei Hinweise müssen hier genügen, um anzudeuten, welche besonderen Kompetenzen und Erfahrungen des Faches dabei nutzbar gemacht werden können:

1. Die Untersuchung der *alltäglichen, unspektakulären Aneignung* der Errungenschaften, Werte und Technologien „des Westens“ in der Peripherie. Hierdurch entstehen „new forms of life“, die sich in oft prekärer Weise provisorisch zwischen Westlichem und Nicht-Westlichem einrichten; für diese Prozesse hat Marshall Sahlins den treffenden Begriff der „indigenization of modernity“ geprägt. Diese Perspektive konzipiert Modernisierung nicht mehr nur als Verlustgeschichte ehemals traditionaler Gruppen, sondern versucht zugleich, die realen, politischen, moralischen wie symbolischen Gewinne der Aneignenden aufzuzeigen und insbesondere ihren aktiven Beitrag an Modernisierungsprozessen herauszuarbeiten.²⁴

Als 2. Aufgabe wäre zu nennen die Beschreibung dieser emergenten Formen von Modernität, wobei insbesondere den neuartigen, hoch dynamischen Beziehungen – ob ökonomisch, kulturell oder sozial – zwischen Zentren und Peripherien nachgegangen werden sollte. Arjun Appadurai etwa hat für die Analyse dieser entstehenden neuen räumlichen Interaktionsstrukturen, die sich klassischen geographischen und territorialen Ordnungen zum Teil entziehen, den Begriff der *-scapes* vorgeschlagen. Mit Begriffen wie Ethnoscapes, Mediascapes oder Technoscapes will er vor allem darauf verweisen, dass – ähnlich wie bei „landscapes“ – diese ethnischen, medialen oder technologischen ‘Räume’ stets perspektivisch wahrgenommen werden, das heißt jeweils gefiltert durch die „historische, sprachliche und politische Positionierung unterschiedlicher Akteure“.²⁵ Diese Räume haben dabei weniger geographischen Charakter, sondern sie werden konstituiert durch die Zirkulation von Objekten, Ideen, Technologien und Menschen – eine Zirkulation, für die Ulf Hannerz den Begriff der „flows“ prägte.²⁶

Diese Perspektive auf das Verhältnis von Zentren und Peripherien unter dem Regime der Globalisierung grenzt sich damit ebenso wie Untersuchungen unter dem Stichwort der „Indigenisierung der Moderne“ deutlich gegen ältere Theorien ab, wie sie in den internationalen Ethnowissenschaften lange dominierten: Die

24 Marshall Sahlins: ‘Sentimental Pessimism’ and Ethnographic Experience; or, Why Culture Is Not a Disappearing ‘Object’. In: Lorraine Daston (ed.): *Biographies of Scientific Objects*. Chicago 2000, S. 158–202.

25 Arjun Appadurai: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis 1996, S. 33; Appadurai betont, dass diese unterschiedlichen *-scapes* als Bausteine von *imagined worlds* anzusehen seien, die als Ergänzung zum Konzept der *imagined communities* zu konzeptualisieren seien. Ich möchte hingegen auch den *Realitätsgehalt* dieser ‘Welten’ betonen, der durch die Analyse der Imaginationen nicht zureichend erfasst werden kann.

26 Vgl. als prägnante Übersicht über die von Hannerz und Appadurai entwickelte Perspektive Arjun Appadurai: *Globalization, Anthropology of*. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier 2001, S. 6266–6271.

„flows“ zwischen Zentren und Peripherien werden nicht mehr diffusionistisch verstanden, ein Konzept, bei dem das Zentrum als aktiver, privilegierter Ort der Kulturproduktion und die Peripherie als Ort der überwiegend passiven Kulturrezeption und -anpassung erscheint. Stattdessen gestehen neuere Studien – etwa unter den Stichworten der Kreolisierung oder der Hybridisierung – der Empfängerseite eine sehr aktive Rolle beim Management dieser Diffusionsprozesse zu: Einflüsse werden aufgegriffen oder abgelehnt, Technologien zweckentfremdet, kulturelle Ausdrucksweisen modifiziert, manipuliert oder mit Beständen aus der eigenen Kultur verschmolzen. Im Ergebnis – darauf hat der schwedische Anthropologe Ulf Hannerz kürzlich hingewiesen – werde unter dieser Perspektive den Akteuren in der Peripherie nicht nur Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten zugestanden,²⁷ sondern auch anerkannt, dass sie mit der Komplexität der entstehenden neuen sozialen Formen und den damit verbundenen, widersprüchlichen Orientierungen reflektiert umgehen: Das Zentrum erscheint aus der Peripherie eben oft – so Hannerz – als „place one loves to hate and hates to love.“²⁸

Und als 3. Hinweis auf ethnologische Stärken bei der Analyse der Gegenwart wären schließlich die erprobten „komparatistischen Reflexe“ des Faches zu erwähnen: denn Volkskundler, Europäische Ethnologen sowie Kultur- und Sozialanthropologen sind nicht nur in besonderer Weise gefordert, sondern auch in der Lage, solche Entwicklungen *vergleichend* zu erforschen. Die gegenwärtig zu beobachtende Renaissance des „komparativen Bewusstseins“²⁹ im (weit verstandenen) Fach jedenfalls ist aus meiner Sicht der Konfrontation mit solchen Aneignungsweisen der Moderne geschuldet, auch wenn es sich dabei um einen durchaus paradoxen Effekt handelt: Denn die Indigenisierung der Moderne hat eine Heterogenisierung, Kreolisierung oder Fragmentierung der ehemals in klaren Grenzen definierten Gesellschaften und Kulturen zur Folge. Doch damit entschwindet zugleich die Basis für den klassischen Kulturvergleich: die ehemals als holistisches Ganzes verstandenen Kulturen ebenso wie die klar abgegrenzten Kulturräume, wie sie etwa in den *area studies* stets vorausgesetzt wurden.³⁰ Statt solcher „holocultural approaches“³¹ bedarf eine Welt, in der nicht mehr vorausgesetzt werden kann, dass sie aus strikt abgegrenzten, holistisch konzipierten Einheiten (seien es Kulturen,

27 Vgl. zur Bedeutung der Ambivalenz in sozialen Systemen grundsätzlich *Neil J. Smelser: The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences*. In: *American Sociological Review* 63 (1998), S. 1–15.

28 *Ulf Hannerz: Center-Periphery Relationships*. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier 2001, S. 1610–1613, 1612.

29 *Laura Nader: Comparative Consciousness*. In: *Robert Borofsky* (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York 1994, S. 84–96.

30 *Carol R. Ember, Melvin Ember: Cross-Cultural Research*. In: *H. Russell Bernhard* (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek 1998, S. 647–687. Vgl. zur Kritik dieser Ansätze und älterer Formen des Kulturvergleichs *Gisela Welz: The Uses of Comparison*. In: *Klaus J. Milich, Jeffrey M. Peck* (eds.): *Multiculturalism in Transit. A German-American Exchange*. New York 1998, S. 3–12.

Gesellschaften oder ethnisch definierte Gruppen) zusammengesetzt ist, neuartiger Vergleichsoperationen: Was – so eine der drängenderen Fragen – kann in einer solchen post-pluralen Welt³² als „unit of comparison“ fungieren?

Harte versus weiche kulturelle Formen

Ich möchte im Folgenden vorschlagen, eben jene veralltäglichten, *indigenisierten Elemente* der westlichen Moderne als Vergleichsobjekt zu wählen. Präziser: die von Akteuren gewählten *Praxen, Taktiken und Strategien der Aneignung*³³ sowie die *Widerstände, die von den angeeigneten Elementen ausgehen*.³⁴ Beispielhaft dafür möchte ich mich auf Wissen und Verfahren der Lebenswissenschaften konzentrieren, nicht nur weil es sich dabei um höchst umstrittene Ikonen der Modernisierung handelt, sondern weil sie tatsächlich global wirksame Effekte produzieren. Zudem wird von Kritikern wie Befürwortern erwartet, dass von den Lebenswissenschaften bedeutende, wenn nicht gar revolutionäre Wirkungen auf alltägliche Entscheidungen, Gesundheitsvorstellungen und Weltbilder ausgehen – oder ausgehen werden: Durch die Dominanz einer biomedizinisch informierten Selbstrepräsentation des Menschen.³⁵

Ein weiterer Grund, warum sich die Aneignung von Wissenschaft und die kulturelle Re-Kontextierung wissenschaftlichen Wissens in besonderer Weise für vergleichende Untersuchungen eignen, besteht darin, dass die günstige Gelegenheit nicht ausgelassen werden sollte, jene weit verbreitete Vorannahme nachhaltig zu enttuschen, dass Wissenschaft und ihre Produkte gegenüber kulturellen Einflüssen weitgehend immunisiert seien. Denn nach gängiger Einschätzung stellen vor allem wissenschaftliche Fakten eine besonders stabile Form des Wissens dar. Diese Vorannahme begründet nicht nur das Vertrauen in die „Transportabilität“ oder „Zeitstabilität“ wissenschaftlichen Wissens, sondern ist zugleich als Ursache dafür anzusehen, dass wissenschaftliches Wissen als Garant für Rationalisierung und bedeutender Vektor großer sozialer Transformationen angesehen wird.

31 Richard G. Fox, *Andre Gingrich*: Introduction. In: *Dies.* (eds.): *Anthropology, by comparison*. London 2002, S. 1–24, S. 3.

32 Marilyn Strathern: *Parts and wholes. Refiguring relationships in a post-plural world*. In: *Adam Kuper* (ed.): *Conceptualizing Society*. London, New York 1992, S. 75–104.

33 Vgl. zur Unterscheidung von Strategie und Taktik bei der Analyse alltäglichen Handelns aus einer praxistheoretischen Perspektive *Stefan Beck*: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin 1997, S. 320ff.

34 Vgl. hierzu *Stefan Beck*: *Die Denaturierung des Labors. Anmerkungen zur Erforschung der Arbeitskultur in den Naturwissenschaften*. In: *Irene Götz, Andreas Wittel* (Hrsg.): *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*. Münchner Beiträge zur Volkskunde. München 2000, S. 175–196.

35 Vgl. hierzu u. a. die Aufsätze in *Cornelius Borck* (Hrsg.): *Anatomien medizinischen Wissens. Medizin – Macht – Moleküle*. Frankfurt/M. 1996.

Für eine Einschätzung der von Wissenschaft und ihrem Wissen ausgehenden Effekte bei Transfer- oder Aneignungsprozessen ist die Unterscheidung von harten und weichen kulturellen Formen hilfreich, die Arjun Appadurai am Beispiel der Indigenisierung – oder in diesem Falle: der Indianisierung – von Cricket auf dem indischen Subkontinent einführt: „Hard cultural forms are those that come with a set of links between value, meaning, and embodied practice that are difficult to break and hard to transform. Soft cultural forms, by contrast, are those that permit relatively easy separation of embodied performance from meaning and value, and relatively successful transformation at each level.“³⁶ Cricket, das vom Freizeitvergnügen der viktorianischen Kolonialherren im Zuge der Dekolonisierung zu einer indischen, nationalen Passion wurde, die in beschränktem Maße talentierten Angehörigen anderer Schichten den sozialen Aufstieg ermöglichte, erscheint damit als eine „harte kulturelle Form“. Denn Cricket sei nicht nur durch seine universell gültigen Regeln charakterisiert, sondern vor allem dadurch, dass das Spiel als eine perfekte Verkörperung viktorianischer, puritanischer Ideale angesehen werden könne: Es verlange von den männlichen Spielern individuelle Geschicklichkeit, Fairness, Selbstkontrolle der Gefühle sowie die bedingungslose Unterordnung unter ein Team. Da solche harten kulturellen Formen, die eng mit den in ihren Herkunftskontexten geltenden Werten, Bedeutungen, Praxen und sozialen Strukturen verbunden bleiben, beim Übergang von einem sozial-kulturellen Kontext in einen anderen sich als weitgehend veränderungsresistent erwiesen, interpretiert Appadurai diese Aneignung als erstaunliches Ergebnis „kollektiver und spektakulärer Experimente mit der Moderne“ durch die Kolonisierten.

Ein Vergleich von Cricket sowohl mit Wissenschaft als auch mit wissenschaftlichem Wissen ist nun in mehrfacher Weise erhellend. Denn wissenschaftliche Wissensproduktion erscheint so als „harte kulturelle Form“ – sie ist schließlich durch spezifische, universal geltende Regeln der Konkurrenz, eine Form der Rationalität, die mit der westlichen Moderne assoziiert ist, einem klar definierten, überwiegend bürgerlichen Ethos sowie Formen sozialer Interaktion und Institutionalisierung verbunden, wie sie auch für andere Sektoren der westlichen Moderne prägend sind. Diese Darstellung sollte jedoch vor allem als idealisiertes Bild, als die „Tagseite“ der Wissenschaft, verstanden werden³⁷, die durch viele wissenssoziologische Studien fortgeschrieben wurde: Wissenschaft wird hier als *immunisiert gegenüber ihren kulturellen und sozialen Herkunfts- wie Anwendungskontexten* dargestellt. Aus einer ethnologischen Perspektive auf Wissenschaft wird diese Immunisierung jedoch selbst wieder in ihrer Kulturgebundenheit kenntlich, als *kulturell und sozial infizierte Bedingung der Wissensproduktion*.

36 A. Appadurai: *Modernity at Large* (wie Anm. 25), S. 90.

37 Vgl. François Jacob: *Die Maus, die Fliege und der Mensch. Über die moderne Genforschung*. München 2000, S. 164ff.

Im Gegensatz zur „harten Form“ der Wissenschaft selbst erweisen sich gerade ihre Produkte, die angeblich „harten wissenschaftlichen Fakten“, in paradoxer Weise als eine *weiche kulturelle Form* des Wissens: Denn solche Fakten sind – definitionsgemäß – von Normativitäten und kulturellen Bewertungen bereits weitgehend gereinigt, ihre soziale und kulturelle Aneignung ist daher relativ leicht möglich.³⁸ Sobald neue biomedizinische Verfahren und Protokolle von einem Land ins nächste transferiert werden, sind zahlreiche Rekontextierungen zu beobachten, die auf unterschiedliche Nutzungserwartungen und moralische Bewertungen reagieren. Während etwa in den USA die „Leihmutterchaft“ als unproblematisch gilt, wird sie in Deutschland für inakzeptabel gehalten, oder befruchtete Eizellen werden in Deutschland – weil sie bereits als Embryo gelten – weiteren Experimenten entzogen, während britische Forscher an ihnen noch Wochen weiter arbeiten können. Hiermit entsteht also ein bedeutendes Spannungspotential zwischen Wissenschaft einerseits, einer „harten“ kulturellen Form, die nur schwer an lokale Kontexte anpassbar ist, und andererseits wissenschaftlichem Wissen, das als „weiche“ kulturelle Form gut lokalisiert werden kann. Beide – in sich stets widerspruchsvollen und oft nur unvollständig abgeschlossenen – Prozesse fasse ich im folgenden unter dem Stichwort der „Indigenisierung der Moderne“.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen der Aneignung von harten und weichen kulturellen Formen ist dabei durchaus produktiv – es fördert zum Beispiel bei Lebenswissenschaftlern eine vergleichende Sicht. Ähnlich wie Wissen zunehmend in Anwendungskontexten produziert wird – im *Modus 2 der Wissensproduktion*, wie dies Helga Nowotny und andere beschrieben haben³⁹ – wird die komparatistische Perspektive durch die Dialektik von Globalisierung der Wissenschaft und Lokalisierung des Wissens als wesentliches Element wissenschaftlichen Handelns gefördert. In fast allen Gesprächen mit Wissenschaftlern, die ich in Zypern aber auch in Deutschland führte, verwiesen diese etwa positiv oder negativ auf die Arbeitsmöglichkeiten, Chancen, Probleme und Optionen in anderen Ländern und diskutierten damit aus ihrer Sicht noch zu überwindende Defizite bei der Globalisierung der Wissenschaft. Ich plädiere dafür, aus einer ethnologischen Perspektive diesen *veralltäglichten Vergleich*, der nicht nur global agierenden Akteure zur Reflexion und Kritik von Modernisierungsprozessen dient, selbst vergleichend zum Thema zu machen.

Eine solche vergleichende Perspektive auf die Indigenisierung der Moderne, die komparatistische Denkstile der Handelnden selbst in Rechnung stellt, kann

38 Vgl. hierzu *Mary Poovey: The History of the Modern Fact. Problems of knowledge in the sciences of wealth and society.* Chicago 1998.

39 *Michael Gibbons, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott, Martin Trow: The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies.* London u. a. 1994; *Helga Nowotny, Peter Scott, Michael Gibbons: Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty.* Oxford 2000.

schließlich die Aufmerksamkeit für die Tatsache schärfen, dass parallel zur kreativen Heterogenität, Subversivität und Translokalität von Praxen die offensichtlichen, jedoch nicht minder kreativen Formen alter und neuer Dominanz, die post-kolonialen Abhängigkeiten und Exklusionsmechanismen weiter bestehen, mit denen die Peripherie samt der dazugehörigen Formen postkolonialer Subjektivität immer noch hergestellt wird – eine Subjektivität, die sich stets komparatistisch, über die diskursive Mobilisierung ihrer Gegenbilder konstituiert.

Es ist offensichtlich, dass diese Perspektive, die Prozesse der Globalisierung und Lokalisierung in ihrer gegenseitigen Beeinflussung analysieren will, nicht nur andere Beobachtungspraxen erfordert und veränderte Konzepte des Lokalen und des Globalen bedingt, sondern auch die Beziehung zwischen beiden Polen anders fassen muss – nämlich nicht mehr unilinear, als Determinations- oder Diffusionszusammenhang, sondern als Wechselwirkung, als emergente Form spezifisch spät-moderner Sozialität. Wie also könnten die konkreten Orte und Objekte einer solchen Forschung aussehen? Im Folgenden möchte ich ein solches prototypisches Beobachtungsfeld kurz vorstellen.

Feld

Die Zypriotische Organisation zur Registrierung von Knochenmarks-Spendern ist in einem Haus in einem Vorort der Hauptstadt Nikosia angesiedelt, das zu einer Reihe ehemaliger Gebäude der britischen Kolonialadministration gehört. Verteilt auf einem nun staubigen, unbepflanzten Feld, etwas prekär positioniert zwischen dem Gefängnis, das ehemals ebenfalls von den Kolonialherren genutzt wurde, auf der einen Seite, und der von der UN kontrollierten, verminten Pufferzone auf der anderen. Während auf dem Wachturm des überfüllten Gefängnisses die Fahne der Republik Zypern flattert, ist diejenige der international nicht anerkannten „Türkischen Republik Nordzypern“ in einiger Distanz über nicht weniger stark besetzten Bunkern und rostigem Stacheldraht zu erkennen, Stacheldraht, der seit fast dreißig Jahren von UN-Truppen – zur Zeit aus Ungarn, Großbritannien, Norwegen, Argentinien und Chile – bewacht wird. Unklar ist jedoch, ob die Gesänge der zahlreichen, in dieser UN-kontrollierten ökologischen Nische lebenden Frösche Ausdruck der Freude sind – oder doch eher der Häme, weil die UN auf Zypern die inzwischen 30-jährige Bewachung bewaffneter ethnischer Nationalisten auf beiden Seiten als ihren bislang größten Erfolg ansehen muss.

Die entrückte Stimmung aber, die die Gebäude umgibt, ist nicht nur der gegenwärtigen politischen Situation geschuldet. Dazu trägt auch die koloniale Architektur bei – das Haus ist Teil einer Anordnung aus fünf zweistöckigen, auf zehn-mal-zehn Metern mit Sandstein und Satteldach errichteten Gebäuden aus den 20er Jahren. Ästhetisch sind sie ein Fremdkörper im östlichen Mittelmeerraum, aber diese standardisierte Architektur der britischen Spielart eines kolonialen Globalismus war nicht nur gut geeignet, heimwehkranken Kolonialbeamte etwas zu trösten, son-

dern auch die Einheimischen daran zu erinnern, dass diese Macht keine lokale Quelle hatte. Es sind hübsche Gebäude – Erinnerungen an eine inzwischen aus der Mode gekommene Form globaler Herrschaft. Ihre gegenwärtigen Nutzer jedoch sind demgegenüber an tatsächlich nachmodernen Projekten globaler *governance* und Wissensproduktion beteiligt. Nur ein paar hundert Kilometer von der Achse des Bösen entfernt, die ja neuerdings definitionsgemäß an der Küste des östlichen Mittelmeeres beginnt, produzieren sie Fakten und treiben Wissenschaft, eine vornehme Aufgabe der Zentren der Moderne. Doch dabei sind sie durchaus eingebunden in Mechanismen, für die der lateinamerikanische Philosoph Anibal Quijano den Begriff der „coloniality of power“ prägte:⁴⁰ Er analysiert, wie die weltweite Ausdehnung der kolonialen Herrschaft – und die damit verbundene Proliferation des Konzeptes der „pure modernity“ – nicht nur eine scharfe Trennung zwischen dem ‘Westen’ und dem Rest sowie ökonomische Abhängigkeiten etablierte, sondern damit verbunden auch neuartige, oft auf rassistischen Unterscheidungen beruhende Identitäten schuf. Ausgehend von dem Foucault’schen Zusammenhang von Wissen und Macht markiert der Begriff „coloniality of power“ für Quijano zugleich eine epistemologische Problematik – die global ausgedehnte Moderne schaffe eben nicht nur ökonomische und politische Abhängigkeiten, sondern auch dominante und dominierte Formen des Wissens sowie der Wissensproduktion – und damit abhängige Formen des Denkens und der Subjektivität.⁴¹

In zahlreichen Gesprächen mit zypriotischen und westeuropäischen Experten bin ich immer wieder auf Effekte dieser Kolonialität gestoßen – sei es, dass deutsche Bioethiker paternalistisch oder uninteressiert auf Wortmeldungen von zypriotischen Humangenetikern reagierten oder dass zypriotische Ärzte entschuldigend darauf verwiesen, dass sie in ihrem Land eben wichtige Literatur nicht oder nur mit Verzögerung erhielten und von wichtigen Diskussionen abgeschnitten seien. Diese zugegebenermaßen recht anekdotischen Befunde erfordern jedoch eine kritische Betrachtung des wissenschaftlichen – und natürlich naiven – Ideals des herrschaftsfreien Dialogs, in dem nur Ergebnisse und Ideen zählen. Der aus einer europäisch-ethnologischen Perspektive entscheidende Zusammenhang, auf den ich hier verweisen möchte, ist die Bedeutung der *epistemischen Settings*, der ökonomischen, kulturellen, sozialen und politischen Kontexte der Wissensproduktion, in denen sich *spezifische Wissensspraxen* entfalten.⁴² Während die Problematik subalternen Wissens in unserem Fach intensiv behandelt wurde, scheint die Anwendung dieser Perspektive auf wissenschaftliches Wissen – ebenso wie übrigens in weiten Teilen der Wissenschaftsforschung – ein Anathema zu sein. Ich werde auf diese Problema-

40 *Anibal Quijano: Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.* In: *Nepantla – Views from the South* 1/3 (2000), S. 533–580.

41 Vgl. hierzu *Walter D. Mignolo: Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.* Princeton 2000, S. 51–60.

42 *Karin Knorr Cetina: Epistemic Cultures. How the sciences make knowledge.* Cambridge 1999, insbes. S. 5–9.

tik später noch eingehen. Doch nun zurück zum Zypriotischen Knochenmarks-Zentrum.

Die Plakette neben der Eingangstüre lautet „Καραϊσκακιο Ιδρυμα“, übersetzt *Karaiskakio Institution*; damit wird auf Andreas Karaiskakios verwiesen, einen wohlhabenden Zyprioten, der das Startkapital für diese gemeinnützige Organisation zur Verfügung stellte, nachdem sein Sohn an Leukämie gestorben war. Der griechische Untertitel lautet übersetzt „Zypriotische Knochenmarks-Spender Bank“, die darunter angegebene englische Zeile hingegen „Zypriotisches Knochenmarks-Register“. Beides, die Personalisierung der Einrichtung ebenso wie der leicht verschobene Fokus von der altruistischen Praxis des Spendens im Griechischen zu den objektivierenden Praxen der Registrierung auf Englisch markieren, dass hier zugleich lokalisierende wie globalisierende Praxen am Werk sind. Die 12 Angestellten – Humangenetiker, Labortechniker, Softwarespezialisten, Sekretärinnen und ein PR Experte – arbeiten erfolgreich daran, lokale Solidarität mit Leidenden und die Bereitschaft zu helfen in Einträge in eine Knochenmarks-Spender Datenbank zu transformieren, die global verfügbar ist, d. h. auf deren anonymisierte Einträge weltweit zugegriffen werden kann. Und dabei sind sie tatsächlich bemerkenswert erfolgreich: Karaiskakio hat in den letzten Jahren die immunogenetischen Profile von 12% der Bevölkerung bestimmt – im Vergleich dazu beinhalten andere Datenbanken Europäischer Länder im Durchschnitt lediglich Informationen über ca. 1% der Bevölkerung. Aber wie wahrscheinlich nicht anders zu erwarten, zeigte sich ein einflussreicher deutscher Vertreter der „European Group for Blood and Marrow Transplantation“ (EBMT) nur wenig beeindruckt von diesen Zahlen – sein Interesse gilt Quantitäten und nicht Qualitäten in der Peripherie; Zypern mit seinen insgesamt 800.000 Einwohnern fällt gegenüber den grossen Europäischen Nationen zahlenmässig nicht ins Gewicht, der Erfolg der Experten dort bleibt vom „Zentrum“ aus gesehen weitgehend unsichtbar.⁴³ Trotzdem kann die Zypriotische Organisation Erfolge aufweisen: Allein im Jahre 2001 hatte das Register 555 Anfragen von Transplantationszentren aus aller Welt bezüglich der zypriotischen Einträge in die Datenbank, sie sandte 72 Gewebeproben zur weiteren Analyse ins Ausland und konnte schließlich Transplantate für Patienten in Großbritannien, Deutschland, der Türkei, Griechenland und Südafrika zur Verfügung stellen.

Aus einer ethnologischen Perspektive muss gefragt werden, was die Gründe für diesen Erfolg sind und wie dieser globalisierte Altruismus der Zyprioten lokal produziert wird. Welche lokalen sozialen Formen ermöglichen diesen Erfolg im globalen „Bio-Scape“ und welche Instrumente werden von der Karaiskakio Stiftung eingesetzt, um ihre Ziele zu erreichen? Wie wird das heterogene Netzwerk aus Wissen, Praxen, moralischen und rechtlichen Ordnungen geknüpft, um diese bemerkenswerte Zahl von potentiellen Spendern zu erzeugen? Und schließlich: Wie wird

43 Gespräch mit Prof. Dr. Hubert Schrezenmeier, Chairman of the „Working Party on Aplastic Anaemia“ of the „European Group for Blood and Marrow Transplantation“ (EBMT).

Leben – und seine Immunitäten – durch den Filter der Lebenswissenschaften wahrgenommen, gemanaged, transformiert und rearrangiert – das heißt: Welche politischen Ökonomien und welche wissenschaftlich-technologischen Ökologien des Lebens entstehen hier?

Produktion von Altruismus

Ich möchte im Folgenden am Beispiel der Karaiskakio Stiftung skizzieren, wie die globalen Regulationen für Organ- und Gewebespenden und die lokale Realisierung eines Spender-Zentrums in Zypern interaktiv in die soziale Produktion von *Spendern* verwickelt sind. Für meine Argumentation ist dabei entscheidend, dass diese Produktion von Spendern sowohl ethische, moralische, rechtliche, medizinische wie auch politische Aspekte berührt und neuartige soziale Verbindungen stiftet – zwischen Spendern und Empfängern, Ärzten und Patientengruppen, internationalen Bioethik-Komitees und lokalen karitativen Organisationen.⁴⁴ Die Karaiskakio Stiftung ist ein gutes Beispiel, an dem zugleich gezeigt werden kann, dass die Erhebung und Speicherung immunogenetisch relevanter Informationen an einem gefährlichen Schnittpunkt zwischen ökonomischen oder wissenschaftlichen Gewinnaussichten einerseits und humanitär-altruistischen Gewinnen andererseits angesiedelt ist.

Ich möchte dabei die These vertreten, dass in den selbstlosen Akten der Spender und ihrem Altruismus ebenso wie in dem Gegenbild des biowissenschaftlichen Freibeutertums und der Profitgier ein der Moderne seit langem inhärenter Konflikt auf neue Weise ausgetragen wird – und dies mit möglicherweise unerwarteten Ergebnissen. Denn es könnte sein, dass gerade im Feld der mit guten Gründen als hypermodern charakterisierten Lebenswissenschaften,⁴⁵ in denen es um die Manipulation des Lebens selbst geht, die Moderne sich gerade dann als *nicht-entzaubert*, als *geprägt von kollektiven moralischen Normen* und als partiell *Anomie-resistent* erweist, wenn sie Wissenschaft auf sich selbst anwendet.⁴⁶ Ohne zu unangebrach-

44 Vgl. hierzu etwa *Veena Das*: The practice of organ transplants: networks, documents, translations. In: *Margaret Lock, Allan Young, Alberto Cambrosio* (eds.): *Living and Working with the new medical technologies. Intersections of inquiry*. Cambridge 2000, S. 263–287.

45 *Günter Feuerstein, Regine Kollek*: Vom genetischen Wissen zum sozialen Risiko: Gendiagnostik als Instrument der Biopolitik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B27* (2001), S. 26–33; für Feuerstein und Kollek erweist sich der moderne Charakter der Genetik und speziell der genetischen Diagnostik vor allem darin, dass sie „neue Gewissheiten“ auf einem durch Unsicherheiten bestimmten Terrain erzeuge, Transparenz im medizinischen Bereich verspreche und zu einer erhöhten Qualifizierbarkeit und Kalkulierbarkeit von Risiken beitrage. Der entscheidende Punkt liege „in der Rationalisierung einst unzugänglicher Sphären menschlicher Existenz, in der ausgedehnten Kolonialisierung des Lebens und der Lebenswelt.“ (S. 26)

46 Vgl. *Max Weber*: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl. Tübingen 1985; *Émile Durkheim*: *De la division du travail social*. Paris 1893; *ders.*: *Le suicide*. Paris 1897; s. hierzu ausführlicher unten.

tem Optimismus aufrufen zu wollen, möchte ich dafür plädieren, den komplexen Wechselwirkungen zwischen Entzauberung und Verzauberung, zwischen Entmoralisierung und Moralisierung, zwischen Individualisierung und Kollektivierung nachzugehen, wie sie sich gegenwärtig gerade am Beispiel der Lebenswissenschaften gut beobachten lassen. Und wie bereits gesagt: dies vergleichend zu tun.⁴⁷

Doch wieder zurück zum Gebäude der Karaiskatio Stiftung. Schon beim Betreten ist der Besucher unmittelbar mit den beiden wichtigsten Geräten konfrontiert, mit denen hier gearbeitet wird: Mit *Computern* – für die Manipulation der in der lokalen Datenbank gespeicherten Informationen über Gewebetypologien und deren Verbindung zur Datenbank der international agierenden „Bonemarrow Donor Association“ – und mit *Kühlschränken* – zur Aufbewahrung von DNA- und Gewebeproben.⁴⁸ In einem kleinen Hinterzimmer ist ein Labor um eine Analysemaschine herum gebaut, mit der bis zu 1.000 Gewebeproben pro Tag immunogenetisch typisiert werden können. Der Direktor der Karaiskatio Stiftung erzählte mir stolz, dass ich in diesem kleinen Raum eines der modernsten und leistungsstärksten immunogenetischen Labore weltweit sehe. Diese enorme Kapazität scheint völlig übertrieben, sie zu installieren war jedoch notwendig geworden, nachdem sich im März 2000, in der kurzen Zeitspanne von nur 25 Tagen, mehr als 57.000 Freiwillige registrieren ließen – das waren immerhin 7 % der Gesamtbevölkerung – und diese Gewebeproben schnell analysiert werden mussten. Ich werde nachher noch auf diese sehr außergewöhnlichen Ereignisse zurückkommen.

Tiefgefrorene Gewebeproben von Freiwilligen, Computer, Datenbanken, Aktenordner, gut qualifizierte Labortechniker und Genetiker, die in den USA oder Europa ausgebildet wurden, ebenso wie internationale Forschungsk Kooperationen, in die das Labor eingebunden ist – all dies kann mit dem Begriff der kanadischen Medizinanthropologen Peter Keating und Alberto Cambrosio als *biomedizinische Plattform* bezeichnet werden. Nach ihrer Definition stellen solche Plattformen materielle und diskursive Arrangements, oder eine Kombination von Instrumenten und Programmen dar, die über einen Zeitraum hinweg Praxen koordinieren und

47 *Michael Herzfeld* (Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society. Oxford 2001, S. 81) etwa vertritt die Auffassung, dass es notwendig sei „[to reject] the Weberian orthodoxy that modernity is a condition of disenchantment. One may wish to follow the processes of disenchantment [... but] we cannot assume [...] that such developments are unilinear, logically necessary, or qualitatively evolutionary, for that would entail reducing history to the mythological structures of colonialism itself.“

48 Diese Trivialität der Maschinerie steht in scharfem Gegensatz zur Nicht-Trivialität des angewandten Wissens, das die Geräte produktiv macht. Dieses Wissen jedoch ist ethnographisch nur schwer zu beobachten. Hieraus folgt, dass die Expertise für materielle Kultur, die insbesondere die deutschsprachige Volkskunde auszeichnet, bei der Analyse solcher Arbeitskontexte dann einen bedeutenden Erkenntnisgewinn verspricht, wenn sie durch eine Ethnographie von „knowledge in action“ ergänzt wird. Ein Befund, der auch für viele andere Bereiche moderner Wissensgesellschaften Gültigkeit beanspruchen kann, für deren Beobachtung das Fach zu Recht Kompetenzen reklamiert.

als Werkbank fungieren, auf der konventionelle Vorstellungen über das Biologische oder Normale mit Konventionen des Medizinischen oder Pathologischen verknüpft werden. Dieses Konzept zielt insbesondere darauf, einige der Übertreibungen eines zu idealistisch geratenen Konstruktivismus zu korrigieren, der die Wirkungen von Technologien, die Materialität von Forschungsgegenständen oder die konstitutiven Effekte von Instrumenten vernachlässigte.⁴⁹

Dieser Ansatz steht in der Tradition von Arbeiten wie etwa des polnischen Mediziners und Wissenschaftstheoretikers Ludwik Fleck aus den 30er Jahren,⁵⁰ den wissensarchäologischen Arbeiten Michel Foucaults⁵¹ oder des kanadischen Wissenschaftsphilosophen Ian Hacking.⁵² Diese – im Detail durchaus sehr unterschiedlichen – Ansätze verbindet vor allem eines: die Auffassung, dass soziale ebenso wie materielle Effekte bei der Produktion von Wissen im Labor analysiert werden müssen. Vorgeschlagen wird daher eine *symmetrische* Untersuchung der heterogenen Kopplungen materieller und ideeller, sozialer und kultureller Faktoren.

Diese Perspektive charakterisiert das seit Beginn der 80er Jahre vor allem in den USA und Großbritannien entwickelte, hochgradig interdisziplinäre Forschungsfeld der „science and technology studies“. Mindestens 20 unterschiedliche Disziplinen – von „anthropology“ über „education“, „literature“, „religious studies“ bis hin zu „women’s studies“ – arbeiten hierbei gemeinsam an der Frage, „[how] communities of scientists, engineers, and physicians make knowledge“.⁵³ Untersucht werden dabei nicht nur die „cultures of science“, sondern es wird zunehmend auch der Frage nachgegangen, in welchem Maße „science as culture“ als prägender Faktor des Alltags in der Nachmoderne angesehen werden muss. Tatsächlich wurde dieses interdisziplinäre Forschungsfeld stark von kulturanthropologischen und ethnologischen Studien beeinflusst – sowohl indirekt, indem in einer ersten Phase etwa von WissenschaftssoziologInnen Methodologien und Methoden der Ethnowissenschaften aufgegriffen und weiterentwickelt wurden, als auch direkt, indem in einer zweiten Phase, beginnend in den 90er Jahren, Kultur- und SozialanthropologInnen wissenschaftliches Handeln und Wissen in seinen gesellschaftlichen Wirkungen zum Thema empirischer Studien machten. Vor allem in dieser zweiten Phase zeichnet

49 Peter Keating, *Alberto Cambrosio*: Biomedical Platforms. In: *Configurations* 8 (2000), S. 337–387.

50 *Ludwik Fleck*: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. (Basel 1935) Frankfurt/M. 1980.

51 *Michel Foucault*: Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1981.

52 Vgl. etwa *Ian Hacking*: The Self-Vindication of the Laboratory Sciences. In: *Andrew Pickering* (ed.): *Science as Practice and Culture*. Chicago, London 1992, S. 29–64.

53 *Sharon Traweek*: Introduction to Cultural and Social Studies of Sciences and Technologies. In: *Culture, Medicine and Psychiatry 17/1* (1993) (Special Issue, ed. *Deborah Heath, Paul Rabinow*), S. 3–25, S. 4.

sich wesentlich stärker das kultur- und sozialanthropologische Interesse ab, die komplexen Beziehungen zwischen wissenschaftlichen Labors und Lebenswelt zu analysieren: Zugespitzt ergibt sich hieraus einerseits die Frage, wie Kultur die objektivierenden Praxen der Wissenschaft infiziert und wie Wissen produziert wird – *Kultur erscheint hier als prägender Kontext der Wissenschaft*. Andererseits muss auch gefragt werden, wie dieses Wissen Phänomene ordnet und klassifiziert und – in den Alltag transferiert – dort veränderte Welt- und Selbstsichten, Handlungsoptionen und -restriktionen erzeugt; *Wissenschaft wird hier als bedingender Kontext der Lebenswelt analysiert*.

Im Rahmen einer solchen symmetrischen Analyse ist offensichtlich, dass das vorhin beschriebene Labor der Karaiskakio Stiftung nicht einfach nur immunogenetische Unterschiede oder Ähnlichkeiten bestimmt. Zugleich produziert es auch potentielle Spender – im *biologischen Sinne* aus Sicht der Transplantationsmedizin und im *moralischen Sinne* aus der Sicht der freiwilligen Spender. Das Labor als *bio-medical platform* bringt nicht nur eine neue Form des institutionalisierten Altruismus in die Welt, sondern mit ihm wird zugleich auch ein neuer *Experimentalraum*⁵⁴ geschaffen, in dem diagnostische und prognostische Einzeldaten mit populationsgenetischen Daten kombiniert werden können. Wie alle soziotechnischen Plattformen stellt es einen Möglichkeitsraum dar, an den sich unterschiedliche und oft widerstreitende Interessen binden können; und vor allem hat er das Potential, unvorhergesehene Ergebnisse produzieren zu können. Dies möchte ich kurz an einem Beispiel erläutern.

Dynamik biomedizinischer Plattformen

Die Karaiskakio Stiftung speichert in ihrer Datenbank immunogenetische Informationen eines repräsentativen Teiles der zypriotischen Bevölkerung, die auf genetische Ähnlichkeiten oder Unterschiede durchsucht werden können. Diese genetischen Variationen sind Ergebnis historischer Dynamiken von Vererbung und Selektion – eines „Darwinian dance“ von Genen in und zwischen Populationen.⁵⁵ Die in den Datenbanken der Karaiskakio-Stiftung gespeicherten Daten können daher – entsprechend ausgewertet – Schnappschüsse dieser komplexen, historischen Choreographie von Migrationsbewegungen produzieren. Damit werden Antworten etwa auf die Frage möglich, ob die türkisch- und griechisch-sprechenden Zyprioten genetisch als zwei unabhängige Populationen anzusehen sind, die vor vielen Jahrhunderten aus der Türkei oder Griechenland zugewandert sind, oder ob sie genetisch eng verwandt sind und möglicherweise sogar historisch aus

54 Hans-Jörg Rheinberger: Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas. Göttingen 2001.

55 Vgl. David Suzuki, Peter Knudtson: Genetics. The Clash between the New Genetics and Human Values. Cambridge 2000, insbes. Kap. 4: „The Darwinian Dance: Genes in Populations“, S. 76–95.

einer ehemals recht einheitlichen Insel-Bevölkerung hervorgegangen sind. Vor dem Hintergrund der dominanten, nationalistischen und ethnisierenden Ideologien in beiden Gruppen, die stets unter Verweis auf Blutsbande zu ihren jeweiligen „Mutterländern“ und das kulturelle Erbe argumentieren, ist dies eine Frage von großer politischer Brisanz. Trotz entsprechender Anfragen aus einem großen, halbstaatlichen zypriotischen Institut für Humangenetik hat es der Leiter der Stiftung bislang stets abgelehnt, solche Analysen durchzuführen oder Hinweise auf Ähnlichkeiten der beiden Gen-Pools, die aus der Auswertung anderer Daten stammen, zu veröffentlichen. Er fürchtet – zu Recht – den politischen Missbrauch der Ergebnisse.

Ebenso klar hat er es bislang abgelehnt, ökonomisch motivierten Interessen nachzugeben. Denn die Stiftung speichert nicht nur immunogenetische Informationen, sondern lagert auch Gewebepollen, die für eine Vielzahl von genetischen Tests benutzt werden könnten. Werden solche Ergebnisse mit den auch vorhandenen Gesundheitsinformationen der Registrierten abgeglichen, könnte Karaiskakió – ähnlich wie bei dem Isländischen, von einer privaten Firma betriebenen Projekt⁵⁶ – durchaus wissenschaftliche wie ökonomische Gewinne abwerfen. Es wäre jedoch eine naive Fehlinterpretation, hinter diesem Konflikt lediglich einmal mehr die Auseinandersetzung zwischen einem kapitalistischen Ausbeutungsinteresse und einer sozial orientierten Steigerung des Allgemeinwohles zu sehen. Die Interessenlagen sind komplexer, die dahinter liegenden ethisch-moralischen Begründungen komplizierter, als es die ordentliche Schlachtordnung der öffentlichen Debatten um das Humangenomprojekt widerspiegelt: Auf der einen Seite diejenigen, die die Würde des Menschen gegen wissenschaftliche und ökonomische Ausbeutung im Namen der Selbstbestimmung verteidigen; auf der andere Seite diejenigen, die auf die historisch einmaligen Gelegenheiten verweisen, die Natur von Krankheiten zu erforschen und neue therapeutische und präventive Strategien zu entwickeln – um damit grundlegende Menschheitsprobleme zu beseitigen. Aufgabe der Sozial- und Kulturanthropologie kann es nicht sein, über diese moralischen Bewertungen moralisch zu urteilen; es geht vielmehr darum, die dahinter liegenden Kalküle und Kosmologien zu analysieren, die solche Bewertungen erst ermöglichen. Es geht – mit anderen Worten – um die Untersuchung der Bedingungen von Moralität und eine kulturwissenschaftlich informierte Ethikfolgenabschätzung – und dies vor dem Hintergrund der von biomedizinischen Plattformen ermöglichten Dynamik von Wissen und Lebensformen.

Als Leiter der Stiftung sieht es Pavlos Costeas als seine Pflicht an, Daten wie Gewebepollen ausschließlich für Zwecke zu verwenden, denen die Registrierten

56 Vgl. *Gísli Pálsson, Paul Rabinow: Iceland. The case of a national human genome project.* In: *Anthropology Today*, Vol. 15, No. 5, 1999, S. 14–18; *Gísli Pálsson, Paul Rabinow: The Icelandic Genome Debate.* In: *Trends in Biotechnology* 19/5 (2001), S. 166–171; *Hilary Rose: The Commodification of Bioinformation: The Icelandic Health Sector Database.* With a foreword by Marilyn Strathern. London 2001.

zugestimmt haben – also um Leukämie-Kranken zu helfen. Nur so könne die Vertrauensbasis zwischen Karaiskakio und den Freiwilligen gesichert werden, ein Vertrauen, das er als seine wichtigste Ressource ansieht. Aber gleichzeitig muss er auch seine Beziehungen zu dem erwähnten Humangenetik-Institut pflegen, da er auf dessen Einrichtungen und Expertise zurückgreifen muss. Um die Forschungsinteressen anderer Forscher abwehren zu können, greift er daher auf ein mächtiges Instrument zurück: die „schriftlichen Einverständniserklärungen“, die die Freiwilligen unterzeichnet haben. Diese Erklärungen sind Teil eines seit den 1950er Jahren entwickelten Systems, das ich als *bioethische* Plattform bezeichnen möchte – sie setzt sich ebenfalls aus heterogenen Elementen zusammen: Etwa aus internationalen Bioethik-Richtlinien und Rechtsvorschriften, die auf „ethischen Grundentscheidungen“ beruhen, aus philosophischen – *spezifisch modernen* – Vorannahmen über den Status des Individuums und den Stellenwert der „Selbstbestimmung“, aus professionellem Ethos, moralischen Praxen und Kosmologien, Vorstellungen darüber etwa, wie die Grenzen zwischen altruistischen Handlungen und kommerziellen Interessen zu ziehen sind.

Das Konzept dieser „Einverständniserklärungen“ – des „informed consent“, wie es inzwischen in alle Bioethik-Richtlinien eingegangen ist – hat verwickelte Ursprünge, auf die ich hier nicht genauer eingehen kann; wichtig ist für den weiteren Zusammenhang nur, dass diese „informierte Zustimmung“ anfänglich nur Experimente verhindern sollte, die ohne Wissen der Patienten an ihnen vorgenommen wurden: Sie diente der Wahrung der Selbstbestimmung der Patienten. Aus diesem Schutzinstrument für Patienten wurde inzwischen jedoch ein vielfältig eingesetztes Instrument. So dient es etwa – ähnlich wie das Kleingedruckte auf Arzneimittel-Packungen, in dem über „Risiken und Nebenwirkungen“ aufgeklärt wird – auch der Abwehr von Schadenersatzansprüchen der Patienten; sie hatten schließlich dem Eingriff zugestimmt. Der „informed consent“, als Synonym für die Selbstbestimmung des Patienten verwandt, definiert aber auch den Patienten in sehr spezifischer Weise neu: Als Kunden, der auf der Grundlage vollständiger Informationen und in Kenntnis aller Optionen verantwortungsvolle Entscheidungen trifft.⁵⁷ „Choice“ – im Sinne einer „erzwungenen Selbstbestimmung“ (S. Samerski) – ist denn auch einer der zentralen, meist jedoch positiv verklärten Begriffe moderner Bioethik.⁵⁸

57 *Anne Waldschmidt*: Das Subjekt in der Humangenetik. Expertendiskurse zu Programmatik und Konzeption der genetischen Beratung. Münster 1996; *Silja Samerski*: Die verrechnete Hoffnung. Von der selbstbestimmten Entscheidung durch genetische Beratung. Münster 2002.

58 Vgl. hierzu kritisch *Theresa S. Drought, Barbara A. Koenig*: „Choice“ in End-of-Life Decision Making: Researching Fact or Fiction? In: *The Gerontologist* 42, Special Issue III (2002), S. 114–128. Aus einer kulturanthropologischen Perspektive gilt es, die ‘conditions of choice’ empirisch zu analysieren und zu fragen, wie ‘choice’ – und für wen – institutionell, sozial und kulturell möglich gemacht wird. Analog zum Kolonialismus, [which] „was concerned above all with disabling old forms of life by systematically breaking down their conditions,

Zwei Probleme dieses Konzeptes liegen auf der Hand: Erstens natürlich das Problem des Wissenstransfers – wie kann komplexes Expertenwissen Laien so zugänglich gemacht werden, dass sie tatsächlich *informiert* sind? Welche Kompetenzen müssen wissenschaftliche Laien erworben haben, um *Informationen* in tatsächliches Wissen verwandeln und auf dieser Grundlage in oft existentiellen Situationen Entscheidungen treffen zu können? Es ist offensichtlich, dass es sich bei dem „informed consent“ oft um eine reine Fiktion handeln wird. Die zweite, kaum geringer einzuschätzende Fiktion betrifft die *Experten*: Wie selbstverständlich wird davon ausgegangen, dass das entscheidungsnotwendige Wissen für die Experten transparent und eindeutig sei. Wenn ich das Konzept des „informed consent“ hier einmal als selbständigen Akteur behandeln darf, dann vollzieht es eine Vielzahl von Operationen gleichzeitig: Grundsätzlich misstrauisch gegenüber der Macht der Experten und Institutionen, weist es ihnen dennoch respektvoll eine Position vollständigen Wissens zu. Zugleich vollbringt es jedoch eine Art Kernspaltung: Die Experten verfügen über das Wissen, sie selektieren Wichtiges und geben es weiter, doch die Entscheidung, wie es eingesetzt werden soll, liegt allein bei den Laien. Diese wiederum sind rationale Entscheider, die auch in Situationen, in denen es um Leben und Tod gehen kann, einen kühlen Kopf bewahren und selbst Verantwortung übernehmen. Das klingt ein wenig grotesk – und tatsächlich produziert die Anwendung des Konzeptes des „informed consent“ zusammen mit dem Gebot, nicht-direktiv zu beraten, durchaus groteske Situationen: Wie etwa in humangenetischen Beratungssituationen, wenn der Berater den Beratenen sagen muss, dass er ihnen keinen Rat geben dürfe, jedoch schon die Präsentation der Daten und der – meist klinische – Kontext der Informationen subtile Beeinflussungen bedingt.⁵⁹

Nicht weniger bemerkenswert ist das dem Konzept des „informed consent“ zugrunde liegende Verständnis des Wissens *als sicherer, zertifizierter Bestand kumulierter Erfahrungen*.⁶⁰ Wissen meint hier nicht – wie dies etwa der Wissenssoziologe Nico Stehr definierte – die „Fähigkeit zum sozialen Handeln“, ein umfassend verstandenes Handlungsvermögen,⁶¹ sondern *objektiviertes, geordnetes und gespeichertes Wissen*. Das Problem der Handlungspraxis jedoch ist, wie wir entscheiden können,

and with constructing in their place new conditions so as to enable [...] new forms of life to come into being. [...] the problematic with which I am concerned is interested in the *reorganization* of the terrain in which choice as such is possible, and the political rationality upon which that reorganization depended.“ (David Scott: *Refashioning Futures. Criticism after Postcolonialism*. Princeton 1999, S. 26.)

59 Informationen allein – dies belegt diese zugespitzt dargestellte Situation – sind völlig wertlos, werden sie nicht vor dem Hintergrund eines umfassenden Kontextwissens interpretiert, in Hinsicht auf bestehende Normativitäten bewertet und dann in Bezug auf eine konkrete Entscheidungssituation angewandt.

60 Vgl. *Manfred Faßler*: *Mediale Interaktion. Speicher – Individualität – Öffentlichkeit*. München 1996, insbes. S. 329–386.

61 *Nico Stehr*: *Arbeit, Eigentum und Wissen. Zur Theorie von Wissensgesellschaften*. Frankfurt/M. 1994, S. 208

was wir wissen müssen und was nicht, wie wir dieses Wissen erlangen und wie wir es anwenden wollen – oder eben nicht.⁶² Wird eine solche praxistheoretische Perspektive auch auf wissenschaftliches Wissen angewandt, wird schnell klar, dass Wissen hier nichts Permanentes ist, eine Repräsentation eherner Wahrheiten, sondern dass Wissen Ergebnis und Voraussetzung forschenden Denkens ist.⁶³ In den Worten von John Dewey: „thinking is inquiry, and [...] knowledge as science is the outcome of systematically directed inquiry.“⁶⁴ Damit jedoch ist wissenschaftliches Wissen stets offen für Revisionen und Unsicherheiten, für Neues und Unerwartetes. Doch was heißt dies konkret?

Um wieder auf die in der Karaiskakio Stiftung liegenden, von künftigen Spendern ausgefüllten „informed consent“ Formulare zurückzukommen: Sie stimmten zu, dass ihre Gewebeproben nur für die Forschung zur Verhinderung von Leukämie verwendet werden dürfen. Dies scheint ausreichend präzise und ethisch unproblematisch. Doch erweisen sich ethische Regularien als untauglich, um die von *biomedical platforms* ausgehende Dynamik der Wissensproduktion und forschenden Denken zu regulieren. Ein aktuelles Beispiel kann erläutern, wie der Forschungsprozess Fakten und Faktoren rearrangiert, Zielsetzungen verändert und die Grenze zwischen ethischem Gebrauch und Missbrauch verschiebt.

Die Hauptaufgabe der Karaiskakio-Stiftung besteht darin, immunogenetische Profile der Gewebeproben der Spender zu erstellen, eine Analytik, die die Identifikation immunologisch bedeutsamer ‘Marker’ auf molekularer Ebene voraussetzt. Es ist aber eine offene Forschungsfrage, welche dieser ‘Marker’ *gute* Ergebnisse bringen, d. h. welche einen hohen prognostischen Wert besitzen. Um die Erfolgsrate der Transplantationen zu erhöhen, aber auch, um die Ursachen der Leukämie zu erforschen, führte der Leiter der Stiftung mit einem Postdoktoranden daher ein Forschungsprojekt durch, bei dem immunogenetische Profile von Spendern mit denen von Leukämie-Kranken verglichen wurden. Die Vorannahme war, dass auto-immunogenetische Faktoren ein höheres Risiko bedingen, Leukämie zu entwickeln. Zwei solcher auto-immunogenetischen Syndrome waren dabei aus den Angaben der Spender über ihren Gesundheitszustand und den ihrer Familien zu rekonstruieren: Krebs und Fehlgeburten. Pavlos Costeas konzentrierte sich auf Fehlgeburten, da in den Spender-Akten die komplette „Reproduktionsgeschichte“ verfügbar ist: Bei einer statistischen Auswertung, die die immunogenetischen Charakteristika von Frauen mit zahlreichen Fehlgeburten und solchen mit normal verlaufenen Schwangerschaften verglich, konnte er schließlich einen Faktor bestim-

62 Vgl. *John Dewey*: Die Suche nach Gewissheit. Frankfurt/M. 1998, S. 40f.

63 Es dabei gerade die generalisierte Reflexivität wissenschaftlichen Wissens, die den Zweifel an diesem Wissen stets schürt; vgl. *Niklas Luhmann*: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1992.

64 *John Dewey*: Beliefs and Existences. In: *Ders.*: The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays. Amherst 1997 [erstmal New York 1910], S. 169–197, S. 184.

men, der Voraussagen über das Risiko für Fehlgeburten zulässt. Obwohl er sich strikt an die Ziele seiner Stiftung hielt, führte seine Forschung zur Identifikation eines Markers, der ein guter Kandidat für eine kommerzielle Nutzung wäre. Bisher hat er sich nicht entschieden, wie er mit diesem unerwarteten Ergebnis umgehen soll. Denn tatsächlich gäbe es gute Gründe, die von einem erhöhten Risikofaktor betroffenen Spenderinnen zu informieren; bioethische Richtlinien schließen dies jedoch aus. Sicher ist nur, dass Costeas seine Resultate in einer internationalen Fachzeitschrift veröffentlichen wird – und wahrscheinlich wird er gezwungen sein, ein entsprechendes Patent einzureichen, um wenigstens bei der kommerziellen Nutzung durch andere ein Wort mitreden zu können.

Biomedizinische Imprägnierung

Wichtiger im hier diskutierten Zusammenhang ist jedoch, dass Ergebnisse wie dieses – und es finden sich ja täglich ähnliche Meldungen in der populären Presse – gravierende Auswirkungen darauf haben, wie Menschen ihren Körper denken, welches Verständnis sie von Krankheiten oder ihren Ursachen haben und vor allem welche praktischen Konsequenzen sie aus diesen Informationen ziehen. Denn es macht natürlich einen großen Unterschied, ob etwa als Ursache von Fehlgeburten Schicksal, der böse Blick, Stress, Umweltfaktoren oder eine genetisch bedingte Autoimmunschwäche angesehen wird. Diese sehr unterschiedlichen Theorien über die Ursachen von Effekten ziehen je andere diagnostische Verfahren und völlig unterschiedliche Gegenmassnahmen nach sich:⁶⁵ Amulette und eine Auseinandersetzung mit sozialen Spannungen im Falle des „Bösen Blicks“, genetische Analysen und biomedizinische Eingriffe im Falle der Autoimmun-Theorie. Eine zunehmende Genetisierung⁶⁶ von Selbstbildern, die Tendenz „[of] thinking of ourselves as readout of our genes“⁶⁷ ist zudem höchst kompatibel mit einer *Individualisierung und Familiarisierung von Krankheitsrisiken und -problemen*, die in westlichen Industrienationen durch die Erosion von Solidarsystemen und neue Ideologien der „Selbstverantwortung“ im Gesundheitsbereich geschaffen werden.

Ich möchte nicht in diese politische Debatte einsteigen – aus einer ethnologischen Perspektive scheint es vielversprechender, der Frage nachzugehen, wie sich durch unterschiedliche Einflüsse und vor dem Hintergrund kulturell differenter

65 Vgl. zur Bedeutung unterschiedlicher Etiologien und daraus folgender diagnostischer und therapeutischer Maßnahmen Peter J. Brown, Ronald L. Barrett, Mark B. Padilla: Medical Anthropology: An Introduction to the Fields. In: Peter J. Brown (ed.): Understanding and applying Medical Anthropology. Mountain View 1998, S. 10–19, 15f.

66 John M. Opitz: Afterword: The Genetization of Western Civilization: Blessing or Bane? In: Phillip R. Sloan (ed.): Controlling Our Destinies. Historical, philosophical, ethical, and theoretical perspectives on the Human Genome Project. Notre Dame 2000, S. 429–250, 431.

67 Ruth Hubbard: Genomania and Health. In: American Scientist 83 (1995), 8–10.

Kosmologien gegenwärtig Veränderungen auf einer alltäglichen Ebene abzeichnen, wie der Zusammenhang zwischen Biologie und Kultur erklärt wird, wie die jeweils dominanten *Alltagstheorien des Lebens* gestaltet sind. Dabei handelt es sich nicht um eine theoretische, sondern um eine ungemein praktische Frage des *täglichen* Lebens, wie sich an einem Zitat des amerikanischen Psychologen Steven Pinker gut verdeutlichen lässt: „Our theory of human nature is the wellspring of much in our lives. We consult it when we want to persuade or threaten, inform or deceive. It advises us on how to nurture our marriages, bring up our children, and control our own behavior. Its assumptions about learning drive our educational policy; its assumptions about motivation drive our policies on economics, law, and crime. And because it delineates what people can achieve easily, what they can achieve only with sacrifice or pain, and what they cannot achieve at all, it affects our values: what we believe we can reasonably strive for as individuals and as a society. Rival theories of human nature are entwined in different ways of life and different political systems, and have been a source of much conflict over the course of history.“⁶⁸

Was Pinker hier betont, ist die Wirkung, die (Alltags-)Theorien des Lebens – und deren gegenwärtig zu beobachtende wissenschaftliche Reformulierung durch die Genetik – auf grundlegende Werte und alltägliche Entscheidungen, auf die Formulierung von Ausbildungs- und Gesundheitspolitiken haben. Eine Genetisierung des Konzeptes des Lebens scheint dabei in besonderer Weise mit grundlegenden Werten der Moderne kompatibel zu sein: Mit dem Begriff der „genetic citizenship“ wird etwa darauf verwiesen, dass der einzelne Bürger eine zunehmend aktive Rolle bei der Steuerung des eigenen genetischen Schicksals und des seiner Nachkommen spiele. Autonomie, individuelle Risikokalkulation und Wahl sind hier die – bisweilen gar nicht kritisch gemeinten – Stichworte.⁶⁹ Doch der These von der Heraufkunft einer individualisierten und entsolidarisierten „genetischen Bürgerlichkeit“ sollte – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der oben vorgestellten Überlegungen zu alternativen Modernisierungspfaden – mit einem ausreichenden Maß Skepsis begegnet werden. Die einfache These jedenfalls, dass zwischen Technisierung und Verwissenschaftlichung des Lebens im Labor und dem Alltagsleben außerhalb ein linearer Wirkungszusammenhang bestehe, muss aus einer ethnographischen Perspektive zurückgewiesen werden. Denn biomedizinische Plattformen operieren nicht nur in unterschiedlichen kulturellen Kontexten anders, sondern sie werden auch zu anderen Zwecken benutzt. Ich möchte abschließend wieder an meinem Beispiel, der Karaiskakio-Stiftung, verdeutlichen, dass Werte und kulturelle Einstellungen, Alltags-Konzepte von Leben und Gerechtigkeit mit-definieren, wie und für welche Ziele die Lebenswissenschaften eingesetzt werden. Meine

68 Steven Pinker: *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York 2002, S. 1.

69 Vgl. Alan Petersen: *The new genetic citizens*. In: Alan Petersen, Robin Burton (eds.): *The New Genetics and the Public's Health*. London 2002, S. 180–207.

These ist, dass die Anwendung genetischen Wissens zugleich neue Formen von Solidarität, Moralität und Altruismus ermöglicht. Dies impliziert, dass der Streit um die Lebenswissenschaften und deren angemessene Anwendung sowie die Debatten um die Grenzen der Kommerzialisierung und Individualisierung im Bereich des *Lebens* verdeutlichen, dass die alte soziologische These zumindest hinterfragt werden sollte, Verrechtlichung und Institutionalisierung vertrieben die Moral aus der Gesellschaft,⁷⁰ sie werde zur nicht-verbindlichen Privatsache und „spiritualisiert“.⁷¹

So hatte etwa Max Weber als Schicksal der Modernisierung die „zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung“ konstatiert, Prozesse, die die „Entzauberung der Welt“ vorantrieben und die gerade die sublimsten Werte aus der Öffentlichkeit „in die Brüderlichkeit *unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander*“ verdrängten.⁷² Einen ähnlichen Gedanken verfolgte Georg Simmel in seinen Überlegungen zu den Wirkungen der Einführung der modernen Geldwirtschaft: Sie ersetze die ausschließlich personal konzipierten, bindenden Zugehörigkeiten zwischen Personen bzw. zwischen Personen und Sachen durch ein *vermitteltes, abstraktes Verhältnis*: Die Geldwirtschaft „schiebt zwischen die Person und die bestimmt qualifizierte Sache in jedem Augenblick die völlig objektive, an sich qualitätslose Instanz des Geldes und des Geldwertes. Sie stiftet eine Entfernung zwischen Person und Besitz, indem sie das Verhältnis zwischen beiden zu einem vermittelten macht.“⁷³ Der zentrale Gedanke in beiden Analysen, der sich in ähnlicher Form auch in vielen anderen Sozialtheorien zu Beginn des 20. Jahrhunderts findet, ist damit, dass Abstraktheit oder Abstrahierung eine Art moralische Eiszeit in allen jenen sozialen Beziehungen generiert, die nicht auf den unmittelbaren Bereich intimer oder familiärer Beziehungen beschränkt sind. Werte und Moral werden einer Residualkategorie zugeschlagen und ihre Relevanz für das Handeln in der Moderne – durchaus mit Bedauern – bestritten. Die Frage stellt sich jedoch, ob Moralität im Säurebad der Modernisierung tatsächlich so spurlos vergeht oder ob sich nicht vielmehr veränderte Formen der Moralität entwickeln, die mit dem modernen Regime der Abstraktheit kompatibel sind.

70 Vgl. *Thomas Luckmann*: Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung. In: *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Gütersloh 1998, S. 19–46, S. 29f.

71 Vgl. *Émile Durkheim*: *De la division du travail social* (wie Anm. 46); *T. Geiger*: *Vorstudien zu einer Theorie des Rechts*. Kopenhagen 1947.

72 *Max Weber*: *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6. Aufl. Tübingen 1988, S. 582–613, S. 594; kursiv von mir, S.B.

73 *Georg Simmel*: *Das Geld in der modernen Kultur*. In: *Ders.: Schriften zur Soziologie*. Eine Auswahl herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt/M. 1983, S. 78–94, S. 79

Politisierter Altruismus

Ich hatte oben erwähnt, dass die Karaiskakio-Stiftung im März 2000, innerhalb von nur drei Wochen, mehr als 57.000 Freiwillige als potentielle Spender registrieren konnte – fast 10 % der Bevölkerung. Diese überwältigende Rückmeldung war Ergebnis einer Pressemeldung, dass Karaiskakio Spender für zwei Leukämie-kranken Jungen suche, den griechischen Zyprioten Andreas Vassiliou und den türkischen Zyprioten Kemal Çeracoglu. Über diese Suche wurde wegen der außergewöhnlichen Symbolik auch von der internationalen Presse berichtet: Über die Grenzen der ethnischen Spaltung beider Volksgruppen auf Zypern wurde durch die Spendenbereitschaft von griechischen und türkischen Zyprioten ein Zeichen der Menschlichkeit gesetzt. Natürlich – dies ist kein Einzelfall. So berichtete die BBC im September 2002 über ein 12-jähriges palästinensisches Mädchen, das eine Niere eines jüdischen Amerikaners erhielt, der bei einem Anschlag der Hamas auf die Jerusalemer Universität getötet worden war; der Bruder des Toten erläuterte gegenüber der BBC, dass dieses „Geschenk des Lebens“ auch im Interesse seines Bruders gewesen wäre, denn er habe als Arzt Hand in Hand mit palästinensischen Ärzten darum gekämpft, Leben zu erhalten.

Geschichten wie diese haben gemeinsam, dass eine außergewöhnliche Bereitschaft zu helfen – die Menschlichkeit und moralische Integrität Einzelner – politische und soziale Konflikte als irrelevant erscheinen lässt. Der Akt der Gabe überschreitet bei Organtransplantationen nicht nur eine Vielzahl von Grenzen – körperliche, politische, soziale, ethnische, ökonomische – sondern er hat durchaus subversives Potential: Das Geschenk eines Organs ist ein sehr mächtiges moralisches Instrument. Dabei ist es gerade die Negierung aller Politik, die die politische Sprengkraft des Altruismus ausmachen kann.

Am 8. März 2003 wurde in Zypern erneut zu Spenden für ein 5-jähriges türkisch-zypriotisches Mädchen aufgerufen, das im Endstadium der Leukämie in einem Istanbuler Krankenhaus lag. Der Spendenaufruf in der griechischen und türkischen Presse Zyperns erfolgte nur drei Tage vor Ablauf eines Ultimatums, das UN-Generalsekretär Kofi Annan den politischen Führungen beider Volksgruppen gestellt hatte: Bis zum 11. März 2003 sollten beide Seiten zustimmen, in Frühjahr eine Volksabstimmung über den UN-Plan durchzuführen, der die Wiedervereinigung beider Landesteile vorsah. Im vorangegangenen Jahr hatten zahlreiche Treffen und Gespräche keinerlei Fortschritt erzielen können, weil die türkische Seite sich kompromiss-unwillig zeigte; aber auch auf griechisch-zypriotischer Seite wurden Stimmen immer lauter, dass die beiden Bevölkerungsgruppen nicht friedlich miteinander leben könnten. Nach Ablauf der Frist schließlich erklärte Kofi Annan in Den Haag den Friedensprozess offiziell als gescheitert.

Vor dem Hintergrund dieses harten Ringens zwischen und innerhalb der beiden zypriotischen Volksgruppen erhielt der Spendenaufruf eine hochsymbolische Bedeutung; wie einer der Organisatoren, Marinos Ioannides, erklärte: „Diese Spen-

den-Kampagne begann vor Den Haag und die Leute kamen auch noch, als der Friedensprozess zusammengebrochen war. Dies ist die Volksabstimmung der Menschen und ihr Stimmzettel ist ihr Blut.“ Tatsächlich ließen sich innerhalb von 11 Tagen 14.000 türkische und griechische Zyprioten als Spender in einer eigens eingerichteten provisorischen Sammelstelle registrieren, die mitten im Niemandsland der UN-Pufferzone eingerichtet worden war. In den Augen von Ioannides bewies der überwältigende Erfolg des Spendenaufrufes auf beiden Seiten der Demarkationslinie, dass „griechische und türkische Zyprioten zusammen leben wollen“ – sie hätten „die Überlegenheit ihrer Menschlichkeit“⁷⁴ gegenüber den politischen Ränkespielen bewiesen.⁷⁵

Diese politische Durchschlagskraft des als Stimmzettel verwendeten Blutes kann nicht zuletzt darauf zurückgeführt werden, dass es sich bei der Organspende um eine – wie es Marcel Mauss in Bezug auf das System der Gabe generell genannt hat – „totale gesellschaftliche Tatsache“ handelt: Ein Akt, der zugleich rechtliche, politische, wirtschaftliche, ästhetische, religiöse und mythische Dimensionen umfasst.⁷⁶ Ihn charakterisiert, dass er sich nicht nur gegen die dominante ethnisierende Politik Zyperns stellt, sondern dass er demonstrativ außerhalb der durch den modernen Nationalstaat und seine Solidargemeinschaft definierten Grenze des Sozialen steht. Die Freiwilligen werden durch ihre Registrierung bewusst Teil eines *globalisierten, abstrakten Altruismus*. Denn anders als bei einem „normalen“ Austausch zwischen Freunden, Nachbarn, Geschäftspartnern oder Mitbürgern, bei dem soziale Beziehungen gestiftet oder verstärkt werden, sind persönliche Reziprozitätsbeziehungen zwischen Einzelnen bei dieser Gabe ausgeschlossen⁷⁷ – die anonymisierte Organspende bleibt *sozial* gesehen stets abstrakt.⁷⁸ Diese Abstraktheit hat jedoch keine emotionale Kälte zur Folge, im Gegenteil: Wie der überwälti-

74 *Marinos Ioannides*, in: Donor Drive Yields 14.000 Samples. Cyprus Mail, Tue., March 18, 2003.

75 Angesichts der Tatsache, dass die Immunogenetik einen biologischen Hyper-Individualismus erzeugt – es gibt 5 Billionen mögliche Gewebetyp-Kombinationen, eine Variabilität, die selbst zwischen Familienmitgliedern für ein sehr unterschiedliches immunogenetisches Profil sorgt – ist es um so bemerkenswerter, dass die biomedizinische Plattform der Karaiskakio-Stiftung von Menschen auf beiden Seiten der Pufferzone genutzt wurde, um eine gemeinsame biologische, politische und kulturelle Identität zu postulieren. Entscheidend dabei ist nicht die wissenschaftliche, sondern die soziale und kulturelle Überzeugungskraft dieser Ansprüche.

76 Vgl. *Marcel Mauss*: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Mit einem Vorwort von E.E. Evans-Pritchard. Frankfurt/M. 1990.

77 Vgl. jedoch die Diskussion des kommerzialisierten Organtransfers bei *Veena Das*: The practice of organ transplants (wie Anm. 37).

78 Kognitiv ist dies oft nur schwer 'auszuhalten' – vgl. hierzu die Untersuchungen zu den durch Transplantationen gestifteten materiellen organischen Banden / neuen Verwandtschaftsverhältnissen bei *Brigitta Hauser-Schäublin, Vera Kalitzkus, Imme Petersen, Iris Schröder*: Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland. Frankfurt/M. 2001, insbes. S. 269ff.

gende Erfolg der Spendenaufrufe zeigt, sehen sich alle potentiellen Spender als Teil einer kollektiven Anstrengung, Leben zu retten. Dabei hilft natürlich, dass die Presseberichterstattung eine intensive Verfolgung des Schicksals der potentiellen Empfänger ermöglicht. Statt der von frühen Sozialtheoretikern befürchteten *Reduktion* des Altruismus auf unmittelbare, intime Beziehungen steht der Erfolg der Karaiskakio-Stiftung für die *Ausdehnung* des Altruismus sogar auf anonyme Beziehungen, die nur noch medial vermittelt sind.

Schluss

Eine vergleichende Perspektive auf die Indigenisierung der modernen Wissenschaft und ihres Wissens, die einerseits Prozesse der Globalisierung und Lokalisierung analysieren will und die andererseits komparatistische Denkstile der Handelnden selbst in Rechnung stellt, kann die Aufmerksamkeit für die Tatsache schärfen, dass parallel zur kreativen Heterogenität, Subversivität und Translokaliät von Praxen Abhängigkeiten und Exklusionsmechanismen weiter bestehen, mit denen die Peripherie samt der dazugehörigen Formen (post-)kolonialer Subjektivität immer noch hergestellt wird. Es ist offensichtlich, dass diese Perspektive auf *differente Modernitäten* nicht nur veränderte Konzepte des Lokalen und des Globalen bedingt, sondern auch die Beziehung zwischen beiden Polen anders fassen muss – nämlich nicht mehr unilinear, als Determinations- oder Diffusionszusammenhang, sondern als Wechselwirkung, als emergente Form spezifisch spätmoderner Sozialität. Aufmerksamkeit verdienen dabei insbesondere die *(post-)kolonialen epistemischen Settings*, die durch eigensinnige Zusammenhänge von Wissen und Gewissen charakterisiert sind.

Ethnologisch interessant an dem vorgestellten Beispiel des Erfolges der Karaiskakio-Stiftung ist, wie ein globalisierter Altruismus lokal produziert wird, auf welche Weise lokale soziale Formen und Dispositionen eingesetzt werden, um den Erfolg der Stiftung im globalen „Bio-Scape“ zu ermöglichen, und schließlich, wie global verfügbare Instrumente von ihr erfolgreich lokalisiert werden. Hier wie an anderen Beispielen kann beobachtet werden, wie ein heterogenes Netzwerk aus Wissen, biomedizinischen Verfahren, Praxen, moralischen und rechtlichen Ordnungen – eine *biomedical platform* – hergestellt wird, mit der „Spender“ in einem biologischen ebenso wie in einem moralischen Sinn erzeugt werden.

Das Labor der Karaiskakio-Stiftung ist als *biomedical platform* nicht nur ein neuartiger *Experimentalraum*, in dem diagnostische und prognostische Einzeldaten mit populationsgenetischen Daten kombiniert werden und so neue Diagnosemethoden entstehen können, sondern diese wissenschaftliche Arbeit *ko-produziert* neue Formen eines *abstrakten Altruismus* und wirkt an der zunehmenden Genetisierung von Selbstbildern ebenso mit wie an der *Individualisierung und Familiarisierung von Krankheitsrisiken und -problemen*. Da biomedizinische Plattformen nicht nur in unterschiedlichen kulturellen Kontexten anders operieren, sondern sie

auch zu je anderen Zwecken benutzt werden, ist aus einer vergleichenden Perspektive dringend der Frage nachzugehen, welche Veränderungen – vor dem Hintergrund kulturell differenter Kosmologien – sich gegenwärtig in verschiedenen Modernitäten in Bezug auf die jeweils dominanten wie dominierten *Alltagstheorien des Lebens* abzeichnen, wie der Zusammenhang zwischen Biologie und Kultur (neu) erklärt wird und welche praktischen Konsequenzen von Akteuren in ihren unterschiedlichen Alltags daraus gezogen werden.

In den selbstlosen, altruistischen Akten dieser Spender wird dabei ein der Moderne seit langem inhärenter Konflikt auf neue Weise ausgetragen. Denn gerade im Feld der mit guten Gründen als hypermodern charakterisierten Lebenswissenschaften, in denen es um die Manipulation des Lebens selbst geht, erweist sich die Moderne als geprägt von komplexen Wechselwirkungen zwischen Entzauberung und Verzauberung, zwischen Entmoralisierung und Moralisierung, zwischen Individualisierung und Kollektivierung. Moralische Handeln zieht sich dabei – entgegen früher sozialtheoretischer Diagnosen – eben nicht ausschließlich auf die Privatsphäre, die „intimen“, direkten und personalisierten Beziehungen zurück. *Abstrakte Nähe, unpersönliche Mitmenschlichkeit* und *generalisierte Solidarität* – und natürlich rationalisierte Verzauberungen ebenso wie verzauberte Rationalität – prägen das Handeln in Modernitäten ebenso wie moderne Denkstile.

English Summary

STEFAN BECK: Routines, Modernities, Solidarities. Social forms and cultural appropriation of bioscientific knowledges - a call for a comparative perspective.

The article analyzes knowledges and options, produced by the life sciences, and focuses on emergent social forms and divergent cultural modes in which they are integrated into everyday routines and vernacular thinking. Taking the Cypriot bone marrow database as a case in point, the operation of this „biomedical platform“ is explored as a prototypical experimental and experiential scape. The article argues that it not only brings into existence new biological objects but also disseminates new forms of instituted altruism and de-/re-politicized solidarity. Applying the concept of multiple modernities, that was developed in post-colonial studies and cultural anthropology, and drawing on perspectives from science and technology studies, the article calls for comparative inquiries of the complex dynamics and interdependencies of vernacular culture and recent advances in the production of genomic knowledge.