

Das Arbiträre und das Materielle: Folgeprobleme einer linguistischen Metapher in der Kultursoziologie

Pettenkofer, Andreas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pettenkofer, A. (2006). Das Arbiträre und das Materielle: Folgeprobleme einer linguistischen Metapher in der Kultursoziologie. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 1814-1821). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-144237>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das Arbiträre und das Materielle. Folgeprobleme einer linguistischen Metapher in der Kultursoziologie

Andreas Pettenkofer

Mit der ›linguistischen Wende‹ in Soziologie und Ethnologie entsteht zugleich die Frage, ob nun über Materielles noch angemessen geredet werden kann. Dieser Zweifel trifft vor allem die – kultursoziologisch besonders fruchtbare – strukturalistische bzw. ›poststrukturalistische‹ Variante; befürchtet wird eine Neigung zu Textualismus oder Idealismus, die den ›cultural turn‹ überdreht. Diese Problemdiagnose – das soll im Folgenden gezeigt werden – trifft die Sache aber nur halb: Der ›poststrukturalistische‹ linguistic turn führt durchaus nicht zu einer *Ausblendung* des Materiellen. Problematisch ist aber die spezifische Art, das Materielle zu thematisieren, die er in seiner gängigen Form hervorbringt: Das Konzept, das zunächst die Eigenständigkeit kultureller Muster erfassen soll, bereitet selbst die Rückkehr zu einem Basis/Überbau-Schema vor, das vor allem ideologiekritischen Zwecken dienen kann. Die immer wieder als Therapie gehandelte Formel von der ›Materialität der Kultur‹ löst dieses Probleme nicht; eine vom linguistic turn ausgehende Kultursoziologie sollte sich dem Problem der Materialität aber auf jeden Fall näher widmen. Im Folgenden erinnere ich zunächst knapp daran, worin der kultursoziologische Sinn des linguistic turn besteht, und skizziere dann die drei Stufen, in denen das ›Materielle‹ innerhalb dieser Variante von Kultursoziologie in einer problematischen Weise wiederkehrt. Danach gehe ich auf zwei Lösungsvorschläge ein.

Der Sinn des linguistic turn

Der Nutzen des linguistic turn ergibt sich zunächst – ganz praktisch – aus dem Import von Konzepten aus Disziplinen, die sich mit Texten befassen; diese Konzepte erlauben innerhalb der Sozialwissenschaften Unterscheidungen, mit denen sich kulturelle Muster genauer beschreiben lassen sollen. Zugleich hat der linguistic turn für diese Variante von Kultursoziologie aber auch einen *gegenstandskonstitutiven* Sinn: Es soll begründen, warum kulturelle Muster ›autonome‹ Phänomene darstellen und darum einen eigenständigen Untersuchungsbereich bilden. In der strukturalistischen bzw. ›poststrukturalistischen‹ Variante geschieht diese Begründung wesentlich

über die metaphorische Nutzung eines linguistischen Konzepts: des Theorems vom arbiträren Charakter des Signifikanten. Bei Saussure betrifft dies bekanntlich die linguistische Frage nach dem Verhältnis der beiden Dimensionen von Zeichen, nämlich Lautbild (Signifikant) und Bedeutung (Signifikat); deren Verhältnis sei nicht sinnhaft motiviert, sondern kontingent. In seiner metaphorischen Übertrag soll dieses Konzept eine Isolierung von Sinnstrukturen rechtfertigen, die – so wird angenommen – für sich alleine analysiert werden können.¹ Die interessante Frage ist nun weniger, ob die Rede von Arbitrarität hier genau das gleiche bedeutet wie in ihrem Entstehungskontext, sondern worin das Ergebnis dieser metaphorischen Übertragung besteht das heißt wie die so entstehende Form von Kulturosoziologie funktioniert. Ich möchte im Folgenden knapp das Schicksal dieser Metapher nachzeichnen und dabei zeigen, wie der abgelehnte Materialismus gerade mit ihrer Hilfe zurückkehrt. Das geschieht in drei Stufen, auf denen diese Metapher jeweils unterschiedlich verwendet wird.

Stufen einer Wiederkehr des Materialismus

Arbitrarität als Autonomie (Lévi-Strauss)

Die erste Verwendungsweise dieses Konzepts zielt (zunächst) allein auf eine Behauptung der Autonomie kultureller Muster; man findet sie in Lévi-Strauss' Arbeiten zu Mythen. Den Anlaß für die Einführung des Arbitraritätskonzepts gibt hier kein allgemeines Problem der Kulturtheorie, sondern eine Frage aus diesem spezifischen Gegenstandsbereich: Wie erklären sich die Ähnlichkeiten zwischen unterschiedlichen Mythen, die sich im Ländervergleich feststellen lassen? Woraus ergibt sich eine kontextübergreifende Eigenständigkeit mythischer Muster? »(W)enn der Inhalt der Mythen ganz zufällig (*contingent*) ist, wie lässt sich dann verstehen, dass die Mythen (...) einander so sehr ähneln?« (Lévi-Strauss 1967: 228). Das Theorem vom arbiträren Charakter des Signifikanten – hier als: »Saussures Prinzip vom willkürlichen Charakter der sprachlichen Zeichen« (Lévi-Strauss 1967: 229) – soll die Art und Weise verständlich machen, in der diese Mythos-Struktur gegenüber ihren »Inhalten« autonom ist: Diese lokal variierenden »Inhalte« erscheinen als beliebige Zeichenträger, die die gleiche Bedeutung transportieren können. Das Konzept

¹ Diese Funktion des Arbitraritätskonzept wurde besonders deutlich herausgearbeitet von Jeffrey Alexander, der eine zunächst neoparsonianische, dabei aber stark auf strukturalistische Kulturtheorien zurückgreifende Kulturosoziologie vertritt (vgl. etwa Alexander 2003). Der vorliegende Text nimmt Überlegungen auf, die ich in Auseinandersetzung mit Alexanders Ansatz entwickelt habe (vgl. Pettenkofer 2002).

erfährt aber rasch eine Ausweitung seines Anwendungsbereichs, mit der eine radikalere kulturtheoretische These einhergeht. So schreibt Lévi-Strauss, nachdem er einem Kritiker rhetorische Zugeständnisse gemacht hat: »Ich habe gezeigt, dass die Sprache nicht so willkürlich (*arbitraire*) ist; das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft ist weit willkürlicher, als der betreffende Artikel uns glauben machen will. Muss ich daran erinnern, dass das gesamte mythische Denken (...) in einer Neuordnung der sinnlichen Erfahrung innerhalb eines semantischen Systems besteht?« (Lévi-Strauss 1967: 110). An diesen Sätzen lässt sich eine wichtige Verschiebung betrachten. Es geht nicht mehr um die Integration von erkennbar religiösen, halb-fiktiven Gestalten und Orten in ein Erzählmuster, sondern um die allgemeine Organisation der Weltwahrnehmung überhaupt. Die hier relevante Art der »Autonomie von Kultur« ist somit anspruchsvoller; sie besteht in der Autonomie eines allgemein weltorganisierenden Deutungsmusters gegenüber dem, was Lévi-Strauss »Natur« nennt. Dabei wird sie weiterhin als *Willkür* gedacht. Die »sinnliche Erfahrung« wird demnach in einem »semantischen System« nicht nur ausgelegt; vielmehr steht das »semantische System« in einem willkürlichen, kontingenten Verhältnis zu dieser Erfahrung. Die linguistische Metapher erhält damit aber eine andere Bedeutung: Die Rede von der »Arbitrarität des Signifikanten« übersetzt sich nun in die Behauptung, dass die hier angesprochenen Sinnstrukturen in einem kontingenten Verhältnis zur »Wirklichkeit« stehen. Wenn man nicht nur annimmt, dass die jeweiligen »Inhalte« unterbestimmt sind und durch die »Struktur« in ein bestimmtes Deutungsmuster integriert werden, sondern dass eine (ihrerseits sinnhafte) Struktur in einem strikt arbiträren Verhältnis zu diesen »inhaltlichen« Elementen steht, dann kann man jede kulturelle Struktur nur als etwas bewerten, das Verzerrungen herbeiführt. Die linguistische Leitmetapher legt jetzt also eine *begriffliche Vorentscheidung* dafür nahe, die jeweils beobachteten Kulturphänomene ideologiekritisch zu deuten. Lévi-Strauss selbst macht von dieser Möglichkeit noch kaum Gebrauch.

Arbitrarität als ideologische Eigendynamik (Barthes)

Roland Barthes entwickelt die hier schon angelegte Möglichkeit; das ist die zweite Verwendungsweise dieser Metapher. In seinem Buch *Mythen des Alltags* schreibt er: Die »Materialien der mythischen Rede (Sprache, Photographie, Gemälde, Plakat, Ritus, Objekt usw.), so unterschiedlich sie auch zunächst sein mögen, [reduzieren] sich auf die reine Signifikantenfunktion (*pure fonction signifiante*) (...), sobald der Mythos sie erfaßt. Der Mythos sieht in ihnen ein und denselben Rohstoff« (Barthes 1964: 92f.).² Dieses »Material« bezeichnet Barthes als »Sinn« (*sens*) (Barthes 1964: 96).

² Übersetzung geändert.

Deutlicher als Lévi-Strauss schreibt Barthes: »Die Beziehung, die den Begriff des Mythos« – »Begriff« (*concept*) ist Barthes' Bezeichnung für das, was der Mythos zu verstehen gibt – »mit seinem Sinn« – das heißt dieser primären Sinnstruktur – »verbindet, ist eine Beziehung der Deformierung« (Barthes 1964: 103). Vorgängige alltägliche Sinnelemente – so also die These – werden zu arbiträren Signifikanten für ein kulturelles Muster. Bei Barthes dient diese Argumentation unmittelbar einem ideologiekritischen Zweck; sie bildet vor allem die Grundlage einer Kritik zeitgenössischer nationalistischer Symbolik.³ – In diesem Ansatz ist bereits eine klare Frontstellung zwischen »Kultur« und »Wirklichkeit« impliziert. Die Idee freischwebender, der Realität entfremdeter kultureller Muster legt es nunmehr nahe, der solchermaßen isolierten »Kultur« eine harte Materialität gegenüberzustellen.

Arbitrarität als Abhängigkeit von materiellen Strukturen (Bourdieu)

Das bereitet die dritte Verwendungweise dieser Metapher vor, die sich prominent etwa in Bourdieus Buch über *Die feinen Unterschiede* findet. Das Argument ist bekannt: Um die Grenzen sozialer Mobilität zu erklären, nimmt Bourdieu Durkheims These auf, soziale Integration werde wesentlich durch materielle Objekte gestützt, die als »Totems« Zugehörigkeiten markieren, hier: soziale Klassen voneinander abgrenzen. Die wichtigsten Objekte, die Klassenpositionen signalisieren und zu einer Anthropologisierung sozialer Unterschiede beitragen, sind nach Bourdieu *ästhetische* Objekte. Ihre sozial wirksame Bedeutung – so die These – erlangen diese Objekte allerdings nicht durch ihre »primäre« Sinnstruktur, sondern dadurch, dass sie mit bestimmten sozialstrukturellen Positionen assoziiert werden; also durch ein System von Differenzen, das seinerseits stabil bleibt, auch wenn einzelne Objekte neue Positionen innerhalb dieses Systems besetzen und damit ihre Bedeutung wechseln können. Das ist wieder die inzwischen vertraute Figur: Die »primäre« Sinnstruktur der Objekte gilt als irrelevant, ihnen wird der Status von arbiträren Signifikanten zugeschrieben.⁴ Die Materialität erhält hier noch eine stärkere Position: Sie erscheint nicht mehr als etwas Externes, das dem Kulturellen fremd gegenübersteht (als »Wirklichkeit«), sondern – im Rahmen eines reformierten Basis/Überbau-Modells – als das, was den »primären« Sinnelementen ihren »sekundären«, sozial eigentlich relevanten Sinn verleiht. Die Wiederkehr des Materiellen ist damit abgeschlossen und die Frage nach der Eigenständigkeit kultureller Ordnungen verabschiedet, und dies gerade aufgrund desjenigen Konzepts, das diese Eigenständigkeit verständlich ma-

³ An Barthes' Variante von Ideologiekritik knüpft unter anderem Donna Haraway an (vgl. etwa Haraway 1995).

⁴ Die Vernachlässigung dieser Sinnstrukturen wurde früh kritisiert (vgl. z.B. Honneth 1984).

chen sollte. Wenn nun noch die Eigenständigkeit kultureller Ordnungen angesprochen wird, dann nur in einem sehr eingeschränkten Sinn: ›Arbiträr‹ wird letztlich zu einem Wort für: sachlich falsch.⁵

Der Durchgang zeigt: Tatsächlich spielen Verweise auf materielle Strukturen in der an Lévi-Strauss anknüpfenden Soziologie eine zentrale Rolle; nur erscheint diese Materialität regelmäßig nicht als Dimension des Kulturellen selbst, sondern als etwas Externes, das dem Kulturellen entweder fremd gegenübersteht (als ›Wirklichkeit‹) oder es determiniert (etwa: als materielle Struktur sozialer Ungleichheit, die als Basis eines Überbaus wirkt). Damit wird Kulturosoziologie wieder auf Ideologiekritik begrenzt: Was mit diesem begrifflichen Instrumentarium betrachtet wird, erscheint rasch als Ideologie; umgekehrt erscheint nun vor allem das, was Ideologiecharakter hat, als geeigneter Gegenstand von Kulturosoziologie.⁶ Der systematische Grund dieser Beschränkung liegt in der linguistischen Leitmetapher: Da als Bild für das Verhältnis von kulturellen Mustern und sozialer Welt das rein arbiträre Verhältnis von Lautbild und Bedeutung eines Buchstabenzeichens dient, erscheint Kultur rasch als etwas, das zu ›den Sachen‹ in einem vollkommen äußerlichen Verhältnis steht. Die Isolierung eines strikt Arbiträren ruft nach der Benennung eines strikt Materiellen, das ihm als Gegenpol dient. Notwendig scheint also ein Zugang zur ›Autonomie von Kultur‹, der nicht auf die Metapher des arbiträren Signifikanten zurückgreift, auch nicht als stillschweigende Arbeitsgrundlage.

Lösungswege

›Materialität der Kultur‹

Eine Alternative könnte man darin sehen, in Anlehnung an Foucault der ›gewöhnlichen‹ Materialität – der Artefakte, des Ökonomischen, der Sozialstruktur – eine

5 Wie ›autonom‹ hier – scheinbar paradoxerweise – zu einem Synonym für ›beliebig‹ wird, lässt sich auch in Bourdieus Diskussion kleinbürgerlicher Aufstiegsstrategien erkennen, wenn er über den Versuch schreibt, ›den Zwängen einer bestimmten sozialen Lage im Spiel mit der relativen Autonomie des Symbolischen zu entkommen‹ (Bourdieu 1984: 393).

6 Diese Beschränkung wird zweifellos dadurch begünstigt, dass in Durkheims Totem-Konzept – der impliziten Grundlage diverser ›poststrukturalistischer‹ Kulturanalysen – Elemente einer religionskritischen Tradition aufbewahrt sind, die auch in Marx' Fetischbegriff eingegangen ist, was eine ideologiekritische Rückübersetzung immer schon vorbereitet. (Zu diesem geteilten Traditionsbezug vgl. Kohl 1983 und Böhme 2001; zur französischen Konstruktion eines ›Durkheim-Marxismus‹ Boltanski 1990.) Diese Form der Saussure-Aneignung passt auf eine bestimmte Variante jener Totemismus-Theorie; sie stabilisiert zunächst deren Ambivalenz, befördert aber letztlich ihr Umkippen ins bloß Ideologiekritische.

eigenständige ›Materialität der Kultur‹ entgegenzusetzen.⁷ Diese Formel wird vor allem in zwei Bedeutungen verwendet. Im ersten Fall meint ›Materialität der Kultur‹ eine eigenständige Unhintergebarkeit kultureller Deutungsmuster. Dann bleibt allerdings die Frage, welchem Umstand das jeweilige Muster diese Unhintergebarkeit verdankt: Handelt es sich um ein besonders wirksames Ideologiefänomen? Dann wäre man wieder bei der Position angelangt, die Barthes besetzt. Oder hat diese Unhintergebarkeit irgendeinen anderen Status? Das wäre dann zu erklären, wobei nicht ganz klar ist, was die Rede von ›Materialität‹ dabei helfen könnte. Im zweiten Fall wird unterstrichen, dass kulturelle Muster Wirkungsmächtigkeit und Stabilität gerade dadurch erlangen, dass sie in Artefakten und Praktiken ›verkörpert‹ werden. Hier kommt dann auch die gesamte Medienthematik ins Spiel: Bestimmte Techniken erleichtern die Präsentation bestimmter ›Inhalte‹; sie verweisen auch auf organisatorische und finanzielle Funktionsbedingungen, die mitbestimmen, welche Inhalte mit welcher Wahrscheinlichkeit verbreitet werden können; und so weiter. Das ist kultursoziologisch ungeheuer fruchtbar, beantwortet aber ein anderes Problem; in der Frage, wie man ein Konzept der Eigenständigkeit kultureller Muster entwickelt, das diese nicht wieder rasch auf Ideologiefänomene reduziert, hilft es nicht weiter.⁸

7 Vgl. dazu auch, mit den einschlägigen Fundstellen, den Beitrag von Dominik Schrage zu diesem Panel.

8 Ein wichtiger Diskussionsbeitrag macht den Vorschlag, hier der Materialität des Körperlichen eine tragende Rolle zuzuweisen (vgl. Reckwitz 2003). Dabei scheint es mir vor allem auf folgenden Unterschied anzukommen: (1) Die Materialität der Praktiken kann einmal als Grundlage der Stabilisierung kultureller Muster betrachtet werden. Die körperliche Dimension vermittelt demnach einerseits Evidenz in Interaktionssituationen: Das körperliche Verhalten sendet Signale aus, die von anderen Situationsteilnehmern verstanden werden, welche das solchermaßen Verstandene dem sich so Verhaltenden zurückspiegeln. (Derartige Phänomene spielen eine wesentliche Rolle in Bourdieus Erklärung sozialer Barrieren.) Die körperliche Dimension kann aber auch im Falle einer für sich allein handelnden Person Erwartungen stabilisieren: Für die handelnde Person verleiht die physische Umsetzung eingeübter Verhaltensregeln diesen Regeln – und dem Selbstbild, das mit ihrer Befolgung verknüpft ist – erneute Evidenz; vgl. Young (1990) über ›throwing like a girl‹. So wichtig diese Beobachtungen sind, so wenig scheinen sie die oben aufgeworfene Frage zu beantworten: Dass das Argument über die Evidenz produzierende Wirkung von ›Praktiken‹ auch – wie in den erwähnten Texten von Bourdieu und Young – ideologiekritische Ansätze abstützen kann, zeigt bereits, dass es für sich allein keinen Ausweg aus der Begrenzung auf Ideologiekritik weist. (2) Die Beschäftigung mit der Materialität der Praktiken kann aber auch als Ausgangspunkt dafür dienen, allgemeiner nach unterschiedlichen ›Regimes des Handelns‹ zu fragen, die (unter anderem) heterogene Weisen des Umgangs mit Artefakten einschließen (vgl. dazu – gegen Bourdieus Beschränkungen – Thévenot 1998). Diese Fragerichtung – die das Basis/Überbau-Schema tatsächlich hinter sich lässt – weist aber über die Beschäftigung mit der körperlichen Dimension des Handelns deutlich hinaus (für eingehende Nachfragen zu diesem Punkt danke ich Andreas Reckwitz).

Die Unterbestimmtheit des Materiellen

Tatsächlich hat die Begründungsstrategie, die auf eine ›Materialität der Kultur‹ abstellt, mit der Strategie, die sich auf die Metapher vom arbiträren Charakter des Signifikanten verlässt, ein wesentliches Element gemeinsam. Beide wollen die Autonomie kultureller Muster allein auf Merkmale dieser kulturellen Muster selbst zurückführen: auf ihre Indifferenz gegenüber vorgängigen Sinnstrukturen oder ›Erfahrungen‹; auf ihre dinghafte Festigkeit. Angesichts der Grenzen, die dabei sichtbar geworden sind, scheint es sinnvoller, nach Begründungen zu suchen, die nicht allein auf Merkmale von Kultur selbst abstellen, sondern auch auf Merkmale der Welt, mit der es diese Kultur zu tun hat. An dieser Stelle werden Ansätze interessant, die sich für die Unterbestimmtheit und Ungewissheit der ›materiellen‹ Aspekte des Sozialen selbst interessieren: die neuere, ›intern‹ ansetzende Technik- und Wissenschaftssoziologie, deren Untersuchungen zeigen, wie auch der Kernbereich technisch-wissenschaftlichen Handelns von einer basalen Unterbestimmtheit geprägt ist;⁹ die neuere Wirtschaftssoziologie, die den Umgang mit Ungewissheit zu einem zentralen Thema macht (vgl. Beckert 2003); sowie die kritische Selbstreflexion der Rational-Choice-Theorie, die traditionelle Hoffnungen auf die Leistungsfähigkeit rationalen Entscheidens in Frage stellt (vgl. Elster 1990). Diese Ansätze öffnen eine Perspektive auf Phänomene einer essentiellen Unterbestimmtheit und einer – daraus resultierenden – rationalen Unentscheidbarkeit. Diese Perspektive bietet die Möglichkeit, eine andere Begründung der Autonomie von ›Kultur‹ auszuarbeiten, die auf deren strukturierende Wirkung im Umgang mit einer unterbestimmten Welt verweist.¹⁰ Der Grund des Eigengewichts des Kulturellen ließe sich dann anders verorten: nicht mehr in einem arbiträren Verhältnis kultureller Muster zu den Sachen, sondern in der internen Unterbestimmtheit der materiellen Aspekte des Sozialen selbst.

9 Für neuere Statements vgl. die Beiträge von Bruno Latour und Andrew Pickering in Ihde/Selinger (2003); für eine Kritik der Fetisch-Theorie aus dieser Perspektive vgl. Hennion/Latour (1993).

10 Nun gibt es bereits eine klassische kultursoziologische Position, die auf die Unterbestimmtheit der Welt und die daraus entstehenden Probleme abstellt: die ›philosophische Anthropologie‹ von Gehlen und Plessner. Deren Argumentationen laufen allerdings regelmäßig auf die These hinaus, nur defizitäre Individuen – von denen es allerdings zu viele gebe – bedürften angesichts dieser Unterbestimmtheit einer Beruhigung durch kulturelle Muster. Diese These hemmt eine genauere Beschäftigung mit den Implikationen dieser Unterbestimmtheit: mit der Frage, wo man es nur mit begrenzter Rationalität zu tun hat – mit einem je subjektiven Rationalitätsmangel, der zwar anthropologisch angelegt ist, aber bei hinreichender Anstrengung überwunden werden kann – wo dagegen mit den Leistungsgrenzen von Rationalität selbst.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford.
- Barthes, Roland (1964), *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M.
- Beckert, Jens (2003), *Soziologie des Marktes*, Göttingen, unveröffentl. Ms.
- Boltanski, Luc (1990), »Sociologie critique et sociologie de la critique«, *Politix*, Nr. 10/11, S. 124–134.
- Bourdieu, Pierre (1982), *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M.
- Böhme, Hartmut (2001), »Das Fetischismuskonzept von Marx und sein Kontext«, in: Gerhardt, Volker (Hg.), *Marxismus: Versuch einer Bilanz*, Magdeburg, S. 289–319.
- Elster, Jon (1990), »When Rationality Fails«, in: Cook, Karin S./Levi, Margaret (Hg.), *The Limits of Rationality*, Chicago, S. 19–51.
- Haraway, Donna (1995), *Die Neuerfindung der Natur*, Frankfurt a.M./New York.
- Hennion, Antoine/Latour, Bruno (1993), »Objet d'art, objet de science: notes sur les limites de l'anti-fétichisme«, *Sociologie de l'art*, Jg. 6, H. 1, S. 7–24.
- Honneth, Axel (1984), »Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 36, H. 1, S. 147–164.
- Ihde, Don/Selinger, Evan (2003) (Hg.), *Chasing Technoscience*, Bloomington.
- Kohl, Karl-Heinz (1983), »Fetisch, Tabu, Totem. Zur Archäologie religionswissenschaftlicher Begriffsbildung«, in: Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, S. 59–74.
- Lévi-Strauss, Claude (1967), *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Pettenkofer, Andreas (2002), »Mythischer Diskurs/Symbolische Form. Zur Unvollständigkeit des »cultural turn« in der Politischen Soziologie«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 31, H. 6, S. 451–471.
- Reckwitz, Andreas (2003), »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, H. 4, S. 282–301.
- Thévenot, Laurent (1998), »Pragmatiques de la connaissance«, in: Borzeix, Anni/Bouvier, Alban/Pharo, Patrick (Hg.), *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, S. 101–39.
- Young, Iris Marion (1990), »Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality«, in: dies., *Throwing like a Girl*, Bloomington, S. 141–159.