

Marilyn Strathern

Tauschverhältnisse und Konsumverhältnisse Der Embryo als zukünftiger Konsument

Auf der Tagung der British Association for the Advancement of Science (BAAS) im Jahre 1990 legte ein Embryologe einem Laienpublikum die Sichtweise eines Experten dar.¹ Es ging dem Experimentalembryologen Johnson darum, die Kontinuität des biologischen Prozesses zu demonstrieren. Die Geburt einer Person beginne mit einfachen Keimzellen, die angelegt wurden, als ihre Eltern noch Embryonen im Mutterleib der Großmutter waren. Ihre weitere Entwicklung hänge nicht nur von der genetischen Kodierung ab, sondern auch von exogenetischen Einflüssen, die von Anfang an auf die Chromosomen einwirkten; dazu gehörten Stimulationen durch das die Eizelle umgebende Gewebe² ebenso wie die Wirkungen von Nährstoffen und von anderen, aus Plazenta und Gebärmutter stammenden Stoffen.

Es war eine machtvolle Ursprungsgeschichte (Franklin 1990), insbesondere im Kontext der aktuellen Gesetzgebung zum Human Fertilisation and Embryology Act (Gesetz zur menschlichen Befruchtung und Embryologie, UK, 1990). Das Problem bestand dabei jedoch darin, Diskontinuitäten zwischen einzelnen Entwicklungsphasen zu formulieren. Das britische Unterhaus entschied, dass Forschung an menschlichen Embryonen bis zum Alter von 14 Tagen zulässig sei. Zu diesem Zeitpunkt ist, unter anderem, das präembryonale Gewebe erkennbar in Zellen unterteilt, die den zukünftigen Embryo-Fötus bilden, und in solche, welche die Plazenta bilden werden. Entsprechend erklärte der britische Gesundheitsminister, dass der Status als Individuum erst in dem Stadium beginnen könne, in dem diese Zellen unterschieden werden könnten (Linton / Knewstubb in

¹ Vgl. auch Johnson 1989. Die BAAS-Tagungen haben die Aufgabe, wissenschaftliche Forschungsarbeiten und Entdeckungen der Öffentlichkeit vorzustellen. Die Diskussion zum Thema *Menschliche Embryonenforschung: Was sind die Kernfragen?* wurde von der Ciba-Stiftung organisiert.

² Der frühe Konzeptus ist von der Entwicklungsgeschichte der Eizelle in der Mutter abhängig, die »eine reife physische und biochemische Einheit zur Verfügung stellt, in der der ganze komplexe Prozess« der frühen Entwicklung abläuft (Johnson 1989, 40). Diese Interaktion unterscheidet sich grundlegend vom genetischen Beitrag, den die Eizelle zum Konzeptus leistet.

The Guardian, 24.04.1990). Aber während die Biologie damit einen zeitlichen Referenzpunkt zu liefern schien, legte das umfassendere Problem der Personwerdung wiederum die Vorstellung eines kontinuierlichen Prozesses nahe.³ Entsprechend gab ein anderer Parlamentsabgeordneter zu bedenken: »Es ist sehr schwer zu sagen, ab welchem Stadium man einen Staatsbürger, ein menschliches Wesen vor sich hat. In unterschiedlichen Stadien werden neue Rechte erworben.« Rechte können, aus dieser Sicht, natürlich nur erworben werden, wenn es eine Person gibt, die diese Rechte inne hat (vgl. Dunstan 1990, 6).

Wir haben hier Fachleute, die Laien informieren (der BAAS-Vortrag), Fachleute, die Fachleute informieren (der Gesundheitsminister wird darüber in Kenntnis gesetzt, was das 14-Tage-Stadium bedeutet) und Laien (Parlamentsmitglieder), die im Rahmen des Gesetzgebungsprozesses zu Fachleuten werden. Eine Sozial- und Kulturanthropologin würde sie möglicherweise alle als Laien einordnen, insofern sie eine gängige, alltagskulturelle Sicht dessen vertreten, was eine Person ausmacht. Für eine Sozialanthropologin ist »Person« ein analytischer Begriff, dessen Brauchbarkeit sich im Kulturvergleich erweist. Man schöpft unvermeidlich aus der eigenen Herkunftskultur, aber als Expertin auf dem Gebiet der Sozial- und Kulturanthropologie sollte man imstande sein, die kulturellen Ursprünge der eigenen analytischen Begriffe und zugleich deren interkulturelle Anwendbarkeit darzulegen.

Was eine Person ausmacht, ist daher nicht ohne analytische Vermittlung zu begreifen. Aber diejenigen, die über die Personwerdung des Embryos diskutieren, bestreiten implizit eine solch reflektierte Aneignung des Begriffs. Visuelle Darstellungen der ersten Zellteilungen und der allmählich Gestalt annehmenden menschlichen Form begleiten regelmäßig nicht nur die Vorträge, welche die Erkenntnisse der Wissenschaft einer breiteren Bevölkerung zugänglich machen sollen, sondern auch die Versuche, die damit verbundenen politischen Fragen zu veranschaulichen (vgl. Petchesky 1987). So löste etwa die Society for the Protection of Unborn Children (Gesellschaft zum Schutz ungeborener Kinder) eine Welle der Faszination und des Abscheus aus, als sie im April (noch während des Gesetzgebungsverfahrens) allen 650 Parlamentsabgeordneten ein lebensgroßes Modell eines 20 Wochen alten Fötus schickte. Diese Parodie auf das omnipräsente Gratisgeschenk für Abgeordnete verfolgte die Absicht, bei

³ Zumindest für Laien erscheint die Person-Werdung als ein Kontinuum. Dem Embryologen »sagt die Biologie nicht, ob eine Linie gezogen werden sollte oder nicht« (Johnson 1989, 14); es ist Aufgabe der Gesetzgebung, die Grenzen zu ziehen.

den Parlamentarier_innen einen entsprechenden Zweifel an der Fristsetzung für legale Abtreibungen zu wecken. Der aus dem Halbschnitt einer Gebärmutter herauslösbare plastische Fötus⁴ verdeutlichte die Botschaft: Man kann eine (potenzielle) Person »sehen«, und man erkennt eine Person an ihrer Individualität. Individualität wiederum bedeutet, eine von Natur aus vollständige und eigenständige Entität zu sein: Die Behauptung lautete, dass ein Fötus mit 20 Wochen ein lebensfähiges Ganzes sei.

Zwischen der Anthropologin als Expertin und dem Laien mit seinem indigenen Modell liegt nicht nur die erkenntnistheoretische Frage, was sinnvollerweise als »Person« bezeichnet werden kann, es besteht darüber hinaus die ontologische Frage nach dem Wesen dieser Kategorie als solcher. Die Anthropologin befasst sich mit einer Kategorie, die sich auf bestimmte analytische Konstruktionen bezieht. Die Laien können darüber streiten, was sie sehen und wie sie es bezeichnen, setzen jedoch voraus, dass sich die Kategorie auf Personen bezieht, die als sichtbare und substantielle Entitäten existieren. Obwohl es also schwierig sein mag, zu bestimmen, ab welchem Zeitpunkt es sich um eine Person handelt, und obwohl das Gesetz möglicherweise die Stadien definieren muss, in denen Rechte zugestanden werden, scheint es selbstverständlich, dass der Gegenstand dieser Debatten ein konkretes menschliches Wesen ist. Auch die Anthropologin bleibt natürlich von dieser kulturellen Gewissheit nicht unberührt.

Anstelle von »Person« könnte man auch »Gabe« schreiben. Dieses Konzept ist aus verschiedenen Bereichen des westlichen oder euro-amerikanischen Diskurses (Ökonomie, Theologie, usw.) in die Sozial- und Kulturanthropologie importiert worden, wobei seine prominentesten Vertreter_innen aus der indigenen Konnotation von freiwillig gegebenen Leistungen (Prästationen) eine analytische Kategorie gemacht haben, die auch die soziale Tatsache der Verpflichtung einschließt. Der Punkt ist, dass das Konzept der Gabe ohne Weiteres auf offensichtliche und konkrete »Gaben« anwendbar schien. Der Begriff brachte einen beruhigenden Visualismus mit sich. Man konnte den Gabentausch »sehen«, weil man die Gaben, die Dinge, welche die Menschen miteinander tauschten, sehen konnte. Er brachte auch, wie Panoff (1970), Parry (1986) und andere anmerkten, eine Vorstellung von individueller Autonomie (Voluntarismus)

⁴ Der Fötus war ganz (ein Homunkulus), aber seine Nabelschnur war durchtrennt, Gebärmutter und Plazenta waren ebenfalls deutlich erkennbar, im Halbschnitt dargestellt. Die Bermalung der durchschnittenen Nabelschnur sollte Entsetzen über das Wegreißen des Fötus auslösen, aber die Gebärmutter selbst war, wie es schien, ausschließlich zu dem Zweck »durchschnitten«, ein geeignetes Gefäß für das Fötusmodell zu bieten. Ein simulierter Horror.

und von zwischenmenschlichen Beziehungen mit sich, die nach dem Grad ihres Eigennutzes bemessen werden konnten (Altruismus).

Als Sozialanthropologin werde ich gleichsam durch Fachwissen behindert – durch den Wunsch, die Kategorie »Gabe« auf eine besondere Art und Weise zu verwenden, insofern ich den einzigartigen Charakter jenes Aushandelns von Beziehungen, das in Melanesien als Gabentausch bekannt ist, nur ungern preisgeben würde. Ich sage behindert, insoweit diese Position Barrieren aufzurichten scheint. Blindheit: Ich traue meinen Augen nicht, glaube nicht, dass man eine Gabe erkennt, wenn man sie sieht. Beschränktheit: Ich kann nicht über die Weltkarte streifen und überall und zu allen Zeiten nach Gaben Ausschau halten. Die falsche Farbe: Einfarbig anstatt vielfarbig, denn so anregend die Gesellschaft anderer Disziplinen auch sein mag, ich verliere in Gegenwart anderen Fachwissens die Fähigkeit, mir etwas anzueignen, fühle mich stark als Laie. Anderes Wissen gleicht nicht notwendigerweise eigene Defizite aus – wobei dies, wie man hinzufügen sollte, nichts ist, was die Leute in Melanesien kümmern würde, die fortwährend etwas von Fremden borgen, einschließlich der intimsten Potenzen der Reproduktion.

Melanesier übernehmen Ursprungsgeschichten, Reichtum und – wie in der mir am besten bekannten Gegend von Papua Neuguinea (Mount Hagen) – das Expertenwissen, mit dem sie ihre Religion und ihre Zukunft organisieren. Eine Verwandtschaftsgruppe erlangt von der anderen, was sie zum Leben braucht. Die Tauschprozesse im Zusammenhang mit der Weitergabe von Reproduktionsvermögen sind ein wesentlicher Bestandteil der Identitätsbildung. Aus der Sicht einer Verwandtschaftsgruppe werden auswärtige Ehefrauen durch das Brautgeld angezogen, und diesen Wertgegenständen wird ihrerseits ebenfalls Reproduktionsvermögen zugeschrieben. Schweine bringen Schweine hervor und Geld erschafft Geld, so wie sich auch Wertgegenstände aus Muscheln selbst reproduzieren. Dieser Vorstellung wurde in der Ikonographie, die sich mit dem Zustrom von Perlmuttermuscheln in den Hagener Raum zur Zeit der ersten Kontakte [mit Europäern in den 1930er Jahren, d.Ü.] entwickelte, eine sichtbare Form gegeben. Muscheln für die Weitergabe im Rahmen des Gabentauschs wurden auf Harztafeln befestigt, die mit leuchtend rotem Ocker eingefärbt waren. Das Ganze erschien als eine freistehende Entität. Es war jedoch kein Abbild einer solchen. Im Unterschied zu dem aus Plastik geformten, sichtbaren Homunkulus verwies die halbmondförmige Kurvenform der Muschel auf abstrakte Weise auf das Kind in seiner Netz-

tasche / den Embryo in der Gebärmutter, und das Harz bildete das ihn umgebende Gefäß nach.⁵

Personalisierte Waren?

Ausgehend von einigen Aspekten des Fachdiskurses der Sozial- und Kulturanthropologie Melanesiens beschränke ich mich bei meinem Verständnis der Gaben auf bestimmte Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion und dem Lebenszyklus befassen. Man könnte durchaus die These vertreten, dass aller Gabentausch in Melanesien »reproduktiv« ist, aber ich möchte hier eine eingeschränktere These vertreten. Mein Ziel dabei ist eine Annäherung an das indigene euro-amerikanische Verständnis von Gaben als »Transaktionen innerhalb einer moralischen Ökonomie, die die umfassendere Reproduktion sozialer Beziehungen ermöglichen« (Cheal 1988, 19). Meine Darstellung ignoriert jene Aspekte der melanesischen Gabe, die einem Euro-Amerikaner des 20. Jahrhunderts besonders fremd erscheinen (Wettbewerb und das politische Streben nach Prestige), und konzentriert sich auf das scheinbar Vertraute (das Zelebrieren verwandtschaftlicher Beziehungen).

Aus der Perspektive des Hochlands von Papua-Neuguinea, wie Lederman (1986) sie für die Gegend von Mendi beschrieben hat, scheint es daher so, als gäbe ich einem bestimmten Nexus des Gebens (der auf Verwandtschaft basiert) gegenüber einem anderen (der auf Clan-Zugehörigkeit basiert) den Vorzug, oder genauer gesagt, als wolle ich eine ganz bestimmte Art von Sozialität evozieren; denn man könnte ebenso gut argumentieren, dass jedes Ensemble von Beziehungen jeweils die moralische Grundlage des je anderen verändert. Mein Interesse gilt jedoch nicht der relativen Moral der Tauschprozesse (Parry und Bloch 1989), sondern vielmehr der Frage, ob das melanesische Geben von Gaben die Vorstellung der Existenz von Teilgesellschaften (»moralischen Ökonomien«) erhellen kann, die »typischerweise aus kleinen Welten von persönlichen Beziehungen bestehen,

⁵ Die Muschel ist sowohl zeugungsfähig als gezeugt. Diese Einsicht wurde durch zwei damals noch unveröffentlichte Aufsätze angeregt, in denen Jeffrey Clark die bemerkenswerte Ikonographie der Wiru-Perlmuttermuscheln analysierte (siehe Clark 1991). Goldlippige Perlmuttermuscheln galten als wertvoll, waren aber vor dem Kontakt mit den Europäern rar. Kleinkinder werden von ihren Müttern in Netztaschen getragen, die zu einer Schlaufe zusammengeknotet sind und mit dem gleichen Ausdruck *bilum* bezeichnet werden wie die Gebärmutter.

welche den emotionalen Kern der sozialen Erfahrungen jedes Einzelnen bilden« (Cheal 1988, 15).

Welche Parallelen auch immer man sinnvollerweise zu früheren europäischen Verhältnissen ziehen mag (z.B. Biagioli 1990), Ende des zwanzigsten Jahrhunderts muss jedes Verstehen solcher Teilgesellschaften wiederum in seinem spezifischen euro-amerikanischen Kontext erfolgen: der Konsumkultur. Cheal selbst liefert im Weiteren eine konsumistische Definition von Sozialität. Überall verbrächten Menschen ihr Leben in kleinen Welten: die Primitiven, weil ihre Gesellschaften klein seien, die Modernen, weil die Menschen »es vorziehen, vertraute Lebenswelten zu bewohnen« (1988, 15).⁶ Nun konzentriert sich die neuere sozialanthropologische Diskussion zum Thema Gabe allerdings (unter anderem) auf den analytischen Vorzug einer Unterscheidung zwischen gabenbasierten und warenbasierten Ökonomien. Hier ist insbesondere Gregory (1982) zu erwähnen, und obwohl seine Überlegungen den Gegensatz zwischen Gaben und Waren im Kontext der Produktion erläutern, werfen sie auch die Frage des Konsums auf. Gemäß der von ihm angewandten Formel werden Dinge durch Konsum in den Bereich der Reproduktion von Personen einbezogen und kann Reproduktion als ein Prozess der Personifizierung aufgefasst werden. Aber den Konsum als eine universelle Analytik zu begreifen ist eine Sache. Ich meinerseits setze bei der darüber hinausgehenden Tatsache an, dass wir in einer sich selbst als »Konsumkultur« deklarierenden Kultur leben.

Eine Konsumkultur ist sozusagen eine Kultur der Personalisierung. Und für die Euro-Amerikaner_innen scheint das Geben von Geschenken eine stark personalisierte Form von Transaktion zu sein. Schließlich war es in erster Linie die Person in der Gabe, die die Aufmerksamkeit der Sozialanthropolog_innen auf diesen Begriff lenkte. Aber ob sinnvolle Parallelen zwischen den Personalisierungen der Konsumkultur und den Personifizierungen des melanesischen Gabentauschs gezogen werden können, muss sich erst noch zeigen.

⁶ In den 1990ern sind, wenn man den Fachleuten für den gehobenen Konsum glauben darf, stilisierte Lebenswelten schon wieder passé. Ich spiele hier auf das Konzept des personalisierten Marktes an: »Wenn die moderne Welt auf dem Konzept einer endlosen Wiederholung einiger weniger Produkte basiert, dann beruht ihr Nachfolger auf der Idee kleiner Stückzahlen und der Ausrichtung auf viele, unterschiedliche Produkte« (Jencks and Keswick 1987, 48–9); aber die individuellen Geschmäcker sind, wie Jencks bemerkt, keineswegs so verschieden wie die potenzielle Produktion von Vielfalt.

Freistehende Entitäten

Der notorische Individualismus der westlichen Kultur erschien schon immer als eine Abstraktion durch den Staat oder die Marktwirtschaft, die mit jenen konkreten Personen, die wir in Interaktionen mit anderen wahrnehmen, über Kreuz liegt. Niemand ist wirklich isoliert. Dies war eine der Einsichten, die der Embryologe vermitteln wollte und für die er biologische Argumente vorbrachte.

Johnson ging es darum, den Einfluss der Umwelt während sämtlicher Stadien der fötalen Entwicklung aufzuzeigen. Die Bedeutung der Umwelteinflüsse liegt für ihn in deren Beitrag zur Identität des entstehenden Individuums: Die persönliche Identität ist das Ergebnis nicht nur einer einzigartigen genetischen Kombination, sondern einer einzigartigen Geschichte kontinuierlicher Entwicklung, welche die Art und Weise beeinflusst, wie sich genetische Faktoren auswirken. Der Organismus ist eine begrenzte, separate Entität; der Prozess ist kontinuierlich. Daher stehe jedes Individuum immer schon in Interaktion mit seiner Umwelt. Dies provozierte die Gynäkologin Modell zu dem Kommentar, dass die unmittelbare Umwelt eines Embryos die Mutter sei, und die Mutter sei schließlich eine *andere Person*. Nicht zuletzt unterliege der Embryo den Auswirkungen der sich verändernden Wahrnehmungen, die seine Eltern von ihm hätten.

Dieser Punkt wurde nicht weiter beachtet. Ich sehe in diesem Meinungsaustausch allerdings mehr als einen Disput zwischen Fachleuten, der im Übrigen kaum als Disput wahrgenommen wurde. Er versinnbildlicht gleichzeitig sowohl die Umrisse eines hegemonialen Modells (dessen, was als Person gilt,) wie auch die Möglichkeit, dieses Modell anzufechten – ganz ähnlich wie Sozialanthropolog_innen das Konzept der Gabe aus der hegemonialen Auffassung der westlichen Kultur herausgelöst haben, um entweder die Anwendung dieses Konzeptes auf nicht-westliche Kulturen oder seine Dominanz im Leben der Menschen in Frage zu stellen (vgl. Josephides 1985). Modells leiser Einwand klang in der Tat fast wie eine Variante jener kritischen Äußerungen, die in Abtreibungsdebatten immer wieder zum umstrittenen Begriff der Rechte vorgebracht werden, in denen der Gegensatz zwischen dem Recht der Mutter und dem Recht des Kindes als ein Wettstreit zwischen Alternativen erscheint (vgl. Ginsburg 1987). Ich möchte hier jedoch eine andere Art von Wettstreit zum Vorschein bringen.

Johnsons Vorstellung einer individuellen Person, die sowohl durch genetische Programmierung als auch durch Umweltfaktoren bestimmt wird, scheint eine Lösung für die alte Debatte »Anlage versus Umwelt« zu bieten:

Wir haben das Individuum gleichsam wieder in seine »Umwelt« zurückversetzt, so wie die Sozialwissenschaftler_innen das Individuum fortwährend in die »Gesellschaft« zurückversetzen. Diese Art von Individualismus erkennt den Kontext, in dem Personen gedeihen, in vollem Umfang an und leitet aus diesem Bild des Embryos das Bild einer individuellen Person ab, die in einem reaktiven, interaktiven und kreativen Verhältnis mit der Außenwelt steht. Und tatsächlich reden wir umgangssprachlich von der »Beziehung« eines Individuums zu seiner Umwelt, so wie wir von der »Beziehung« eines Individuums zur Gesellschaft sprechen.

Aber was ist das doch für eine bizarre Verknüpfung! Die ganze Person wird als eine substanzielle und sichtbare Entität angesehen. Die Umwelt hingegen wird, wie die Gesellschaft, da sie in ihrer Gesamtheit nicht erfasst werden kann, regelmäßig als Abstraktion konstruiert.⁷ Wir können die Umwelt beispielhaft durch ihre Bestandteile konkretisieren, ob diese aus einer Gebärmutter oder aus Bäumen und Bergen bestehen, so wie wir die Gesellschaft durch Bezugnahme auf Gruppen und Institutionen konkretisieren können. Aber Johnsons Zielsetzung ging noch darüber hinaus. Er wollte vermitteln, dass potenziell *alles* außerhalb des Individuums diese einzigartige Person beeinflussen und dazu beitragen kann, sie zu dem zu machen, was sie ist. Die Kräfte, die uns fortlaufend prägen, sind, wie er an anderer Stelle bemerkte, immer sowohl genetisch als auch epigenetisch, wobei »epigenetisch« der Oberbegriff des Biologen »für alles andere außer den Genen« ist (1989, 39). Ich möchte hinzufügen, dass epigenetische Faktoren dadurch zu Faktoren einer anderen Ordnung werden als »die Gene«, gerade weil »alles andere« hypothetisch und damit abstrakt als unbegrenzt aufgefasst wird. »Myriade« ist Johnsons Wort; die Umwelt besteht in seinen Augen aus der Summe aller Faktoren, die eine Wirkung haben könnten.

Johnson wendet sich gegen jene Sichtweise, derzufolge das ganze, begrenzte Individuum weitgehend durch seine genetische Programmierung bestimmt wird. Aber statt auf den Kontext, sollten wir vielleicht eher auf die Analogie zwischen den Konzeptualisierungen achten. Angenommen, das Konzept der genetischen Programmierung wäre dem des Individuums analog, dann erschiene das Konzept der epigenetischen Kräfte analog zu

⁷ Ich leite dies aus Johnsons Darstellung der epigenetischen Faktoren ab. Diese wurden im Gegensatz zur spezifischen Darstellung des Fötus/der Person stark verallgemeinert dargestellt. Seine professionelle Sichtweise ist zweifellos komplexer als das Bild, das ich aus seinem Vortrag abgeleitet habe (ein Organismus als freistehende Entität in einer Umwelt, an die er sich »anpasst«), aber eine Kritik ähnlicher Vorstellungen und ihres Einflusses auf den Kulturbegriff in der Sozial- und Kulturanthropologie findet sich bei Ingold (1989).

dem der Umwelt/Gesellschaft. Die von Johnson postulierte Beziehung zwischen genetischen und epigenetischen Kräften würde ihrerseits so gesehen, als handle es sich um eine Miniaturausgabe oder kleinere Replikation der üblichen Auffassungen über die Beziehung zwischen dem individuellen Organismus und der ihn umgebenden Welt. Und das Interessante an Modells Bemerkung wäre dann die Art und Weise, wie sie die Analogien durchkreuzt. Denn sie verdrängt das Bild einer (begrenzten, konkreten) Person im Kontext einer (unbegrenzten, abstrakten) Gesellschaft/Umwelt durch ein anderes Bild: eine Außenwelt, die als eine andere (begrenzte, konkrete) Person vorgestellt wird.

Damit hat sie eine Fähigkeit angesprochen, die ebenfalls in der englischen Sprache bereitliegt: sich eine Welt auszumalen, die sich nicht in derartigen Abstraktionen begreift, sondern wo Sozialität in der Gegenwart anderer Personen wirkt. Englisch Sprechende personifizieren gern die Wirkung der »Gesellschaft« oder gar der »Umwelt«, obwohl es ihnen schwer fiele, diese Entitäten als Personen zu denken. Aber genau so malen sie sich aus, dass Melanesier sich die Welt jenseits ihrer selbst vorstellen (z.B. Leenhardt 1979).⁸ In der Tat ist das, was das Kind umgibt, »eine andere Person«, sei es die Mutter, oder die Verwandtschaftsgruppe, die ihre Nachkommen ernährt, oder das Land, das die Verwandtschaftsgruppe ernährt und das durch Beisetzung der Plazenta eine befruchtende Gegengabe erhält. Diese andere Person kann als Ursache oder Ursprung der Wirkmächtigkeit derjenigen angesehen werden, die sie umfasst (siehe z. B. Wagner 1986b).

Wenn Euro-Amerikaner_innen an mehr als eine Person denken, sind sie mit der Abgetrenntheit einzigartiger Individuen konfrontiert, und sie überwinden diese durch die Vorstellung, dass Individuen miteinander »in Beziehung stehen«. Was zwischen ihnen liegt, sind Beziehungen, so dass Gesellschaft als die Gesamtheit der hergestellten Beziehungen begriffen werden kann. Dass Beziehungen hergestellt werden, setzt weiterhin voraus, dass es sich bei den Personen, die dabei verknüpft werden, um einzelne Subjekte oder Akteure handelt, die sich am Aufbau dieser Beziehungen beteiligen: »Zwischenmenschliche Abhängigkeit ist überall [!] das Ergebnis sozial konstruierter Bindungen zwischen menschlichen Akteuren« (Cheal 1988, 11). Die Idee von Personen in der Mehrzahl beschwört

⁸ Zu nicht-melanesischen Darstellungen der Welt als einer Vielzahl von Körpern und des Körpers als einer Entität, die eine Vielzahl von Welten umfasst, siehe die Kapitel von Malamoud und Lévi in Feher et al. (1989).

daher das Bild der Interaktionen zwischen ihnen heraus, die wiederum das unmittelbare soziale Umfeld für jede von ihnen sind.

Nur weil Gesellschaft als eine Umwelt begriffen wird, ist es Euro-Amerikanern möglich, sich einzelne Personen so vorzustellen, als stünden sie nicht mit anderen Personen, sondern mit der Gesellschaft als Ganzes in Beziehung und als seien Beziehungen als etwas zu begreifen, in das ein Individuum erst nach seiner Personwerdung eintritt und nicht als integraler Bestandteil des Prozesses der Personwerdung selbst. So zumindest will es das gängige Modell. Sozialanthropolog_innen hingegen fassen die Kategorie der Person so, dass sie für Subjekte steht, die analytisch im Kontext ihrer sozialen Beziehungen zu anderen verstanden werden. Angesichts des besonderen Blicks, unter dem sie »Gesellschaft« sichtbar machen (Miller 1987, 14), wären sie über die Vorstellung einer nicht-relationalen Definition von Personen entrüstet.

Diese analytische Notwendigkeit scheint insbesondere durch solche Gesellschaften gegeben, wie man sie in Melanesien vorfindet. Ja, die ethnologische Erfahrung legt sogar nahe, dass alles in solchen Gesellschaften relational ist. Fest steht jedenfalls, dass Melanesier sich ständig auf die Handlungen und Gedanken anderer Personen beziehen. Aber während sie sich scheinbar in einer Welt, wie wir sagen würden, voller »sozialer Beziehungen« situieren, verknüpfen diese Beziehungen doch keine Individuen. Die Tatsache des In-Beziehung-Stehens bildet vielmehr eine hintergründige Sozialität der Existenz der Menschen als solcher, und die Menschen arbeiten daran, aus dieser Sozialität heraus bestimmte Beziehungen sichtbar werden zu lassen (vgl. J. Weiner 1988). Beziehungen sind somit ein integraler Bestandteil der Person oder, wie Wagner (1991) es ausdrückte, Personen können als Fraktale verstanden werden: Ihre Dimensionalität kann nicht in ganzen Zahlen ausgedrückt werden. Die fraktale Person ist eine Entität, zu der Beziehung integral dazugehört. Egal, von welcher Größenordnung eine soziale Aktivität ist, sie mobilisiert immer die gleiche Dimensionalität von Person/Beziehung.

Man findet hier keine axiomatische Bewertung von Vertrautheit oder Nähe. Die Menschen arbeiten im Gegenteil daran, Teilungen unter einander hervorzubringen. Denn durch die Aktivierung von Beziehungen machen die Menschen deutlich, was sie unterscheidet (Weiner 1987). Man könnte sagen, dass es die Beziehung zwischen beiden ist, die Geber_in und Empfänger_in oder Mutter und Kind voneinander trennt. Personen sind losgelöst, aber nicht als Individuen vom Hintergrund der Gesellschaft oder der Umwelt, sondern von anderen Personen. Diese Loslösung ist jedoch nie endgültig, und der Prozess wird im Umgang der Menschen un-

tereinander immer wieder neu gestaltet. Sich in einem solchen Zustand der Aufteilung in Bezug auf andere zu befinden, macht die melanesische Person zum Dividuum.

Personen werden aus diesem Grunde nicht als freistehend konzeptualisiert. Eine Verwandtschaftsgruppe in Hagen besteht aus ihren Agnaten⁹ und den Fremden, die von ihren eigenen Verwandtschaftsgruppen getrennt leben und der Verwandtschaftsgruppe die Kinder gebären; eine Frau enthält das Kind, das durch die Handlungen eines Mannes wächst; Muscheln werden auf der Brust montiert. Eine Person kann eine andere Person »tragen«, als Ursprung oder Ursache ihrer Existenz und Handlungen. In der Aufteilung oder Verteilung von Körpern oder Körperteilen ist also implizit ein Feld von Personen imaginiert (Mimica 1988; Gillison 1991). Euro-Amerikaner können Körper und Körperteile von ihrem Standpunkt aus nicht ohne Weiteres als die Substanz der Interaktionen zwischen Menschen begreifen. Sie können sich Objekte vorstellen, die zwischen Personen weitergegeben werden, »als ob« sie Körperteile »symbolisierten«, aber wenn sie entdecken, dass eine Muschel einem Fötus in der Gebärmutter gleicht, dann offenbart sich ihnen darin nur ein Bild, eine metaphorische Aussage (sagen wir) über Fruchtbarkeit. Lassen Sie mich also auf den Vortrag des Embryologen zurückkommen und auf einen bestimmten Augenblick, wo er nach einer Metapher zu suchen schien.

Während seiner Präsentation projizierte Johnson kurz ein Bild von Zwillingen mit ihrer gemeinsam geteilten Plazenta auf die Leinwand. Die drei seien genetisch identisch, stellte er beiläufig fest. Welche drei? Man könnte die Stille damit füllen, dass es natürlich nicht drei Personen waren, denn schließlich werden nur die Zwillinge, nicht die Plazenta zu autonomen Subjekten heranwachsen. Die Plazenta wird als eine Versorgungsquelle betrachtet, gleichzeitig Teil des Fötus und Teil der Umwelt des Fötus, doch nur durch die Trennung von ihr entsteht eine individuelle Person;¹⁰ das Bild zeigte auch die durchschnittene Nabelschnur und die Schere, mit der sie durchgeschnitten wurde. Dies entspricht ganz und gar nicht dem, wie die melanesischen 'Aré 'Aré auf Malaita, einer Insel der Salomonen, die Sache sehen würden. Dort bleibt die Plazenta Teil der Person und wird, wenn sie sich bei der Geburt ablöst, als eine weitere Per-

⁹ Den männlichen und weiblichen Nachkommen eines männlichen Ahns in männlicher Abstammungslinie, A. d. Ü.

¹⁰ Morgan (1989) merkt an, dass in den Vereinigten Staaten im Allgemeinen davon ausgegangen wird, dass das Neugeborene mit dem Durchtrennen der Nabelschnur zu einer Person wird.

son behandelt. Die Ablösung wird als Trennung der (dividualen) Personen voneinander begriffen.

De Coppet (1985) beschreibt, wie die Plazenta auf dem Land der Vorfahren beerdigt wird, was die lebende Person mit einem Netzwerk von Bestattungsorten der Ahnen verbindet und zwei vitale Teile der Substanz der Person an die Quelle zurückbringt. Die Plazenta wird wie ein toter Taro gepflanzt, der seinen lebendigen Spross (das Baby) verloren hat; Taro bedeutet »Körper«. Bei den 'Aré 'Aré wird die Plazenta auch als das Schwein des Babys bezeichnet, was eine Anspielung auf den beseelten »Atem« ist. (Was der Plazenta fehlt, ist ein dritter Teil, das »Bild« der Ahnen, das Erwachsene annehmen, wenn sie eines natürlichen Todes sterben, d.h. von ihren eigenen Ahnen getötet werden; die bildlose Plazenta wird in etwa nach Art eines bildlosen Mordopfers begraben). Schwein und Taro sichern die Lebenskraft des lebendigen Kindes; es wird auch erwartet, dass Schweine auf Nahrungssuche die vergrabene Plazenta fressen werden und dass dort Taro wächst. Auch das Land, welches das Kind nährt, besteht aus dem, was die lebendige Person ausmacht und ist ein Grund seines Lebens. Die 'Aré 'Aré personifizieren das Land und territorialisieren die Person. Wenn man versteht, wie das Land die Menschen besitzt, wurde de Coppet gesagt,¹¹ kann man nachvollziehen, wie Menschen Land besitzen.

Diese Beziehung zum Land entspricht nicht dem, wie die Beziehung einer (konkreten) Person zu einer (abstrakten) Umwelt/Gesellschaft in der englischen Sprache konzeptualisiert wird. Denn die 'Aré 'Aré-Person (Land) tritt dabei in einen Austausch mit dem Land (Person). Wenn die eigene Plazenta begraben wurde, »beweist dies, dass man als Gegenleistung für sein Leben, zu dem man durch das Land gelangt, den Anteil an »Körper« und »Atem« zurückgegeben hat, der in den universellen Kreislauf zurückkehren muss« (de Coppet 1985, 87).

Für eine Welt wie diese, in der Handlungen von Personen immer durch andere »Personen« verursacht oder hervorgerufen zu werden scheinen, fängt das geliehene Konzept der Gabe das ein, was Euro-Amerikaner_innen als eine alles durchdringende Sozialität empfinden. Es scheint genau die richtige Formel, um den persönlichen Charakter zwischenmenschlicher Beziehungen hervorzuheben. Vielleicht liegt das wiederum daran, dass Gaben einen Bereich der westlichen Kultur repräsentieren, der scheinbar der alles durchdringenden Sozialität des melanesischen Lebens entspricht: den Bereich der engen zwischenmenschlichen Beziehungen der Verwandt-

¹¹ Dies ist meine Interpretation einer Reihe von Aussagen des obersten Häuptlings Eerehau gegenüber de Coppet.

schaft und Freundschaft. Man gibt und nimmt hier auf der Grundlage von Vertrautheit. Doch dieser Anschein von Ähnlichkeit ist unweigerlich irreführend. Denn die euro-amerikanische Vertrautheit ist durch zwei eigenwillige Konstrukte gekennzeichnet: Altruismus und Voluntarismus.

Altruismus: Spender_innen und Partner_innen

Die Fortschritte in der Reproduktionsmedizin, welche künstliche Mechanismen zur Unterstützung der Fortpflanzung ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, verstärken zugleich bestimmte westliche Wahrnehmungen der Interaktion zwischen sich fortpflanzenden Partner_innen. Im Zusammenhang der Diskussion über künstliche Befruchtung durch Spender ruft beispielsweise Sissa in Erinnerung, »dass Samen gespendet, der Uterus nur geliehen wird« (1989, 133; vgl. Stolcke 1986). Dass Vaterschaft überdies als Ermessenssache, Mutterschaft als Tatsache begriffen werde, habe nicht mit der Gewissheit der Spende zu tun, sondern mit der Gewissheit der sozialen Identität. Weil Samen den Anschein einer (sichtbar) abtrennbaren Körpersubstanz hat, erscheint er veräußerbar. Und weil diese Substanz veräußerbar ist, kann auch ihre Quelle in Zweifel stehen. Sowohl das Substanzhafte des Samens als auch die Asymmetrie der Beziehung zwischen Samen und Uterus (Individuum und Umwelt) stellen eine Umkehrung der aristotelischen Annahme dar, dass der Samen dem Kind die Form und das mütterliche Blut ihm die Substanz verleihe. Die Potenz des Samens bestand nach dieser antiken Auffassung darin, dass er auf dieselbe Weise wirkte wie die Tätigkeit eines Handwerkers wirkte; er übte eine aktivierende Kraft auf das weibliche Blut aus, trug jedoch keine stofflichen Partikel zum Embryo bei. Die Bewegung des männlichen Körpers, der Akt des Spendens, machte den männlichen Anteil an der Fortpflanzung aus.¹²

Sissa zieht unvermeidlich die Parallele zu den Trobriand Inseln, zwischen der Mehrfach-Vaterschaft, die durch donogene Insemination (DI) ermöglicht wird, und der Tatsache (wie sie es nennt), dass ein Kind auf den Trobriand-Inseln zwei Väter hat, einen, dessen Samen seine körperliche Identität prägt, und einen (den Bruder der Mutter), der die Verwandtschaftsgruppe definiert, der das Kind angehört. Aber die Parallele

¹² Wie Gaben von Geld bei den 'Aré 'Aré die drei Komponenten einer Person (Körper, Atem und Bild) umfassen, transzendieren und differenzieren (de Coppet 1981; 1985), so ist der Samen bei Aristoteles das Vehikel für die drei »Prinzipien« Seele, Form und Bewegung (Sissa 1989, 136).

greift hier zu kurz, da die soziale Identität des trobriandischen Vaters ein integraler Bestandteil seiner somatischen Rolle ist, während die Kenntnis der Identität des Vaters im Falle der DI optional ist und erst nach der erfolgten Spende mitgeteilt wird. Dass eine Samenspende eine Person mit einer Quelle genetischer Anlagen verknüpft, verknüpft diese Person nicht notwendigerweise mit einer anderen Person. Ja, wenn Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts von »Samenspende« reden, behandeln sie diese wie eine Substanz, die das Ei der Mutter befruchtet, *ob die Identität der Substanz bekannt ist oder nicht*. Hier liegt der entscheidende Punkt. Der Samen ist meiner Ansicht nach (vom Körper) potentiell abtrennbar, weil er produziert werden kann, ohne durch eine andere Person hervorgehoben zu werden. Dies wiederum ist, unabhängig davon ob es um DI geht oder nicht, eine allgemeine konzeptuelle Möglichkeit, die in der visuellen Repräsentation des Samens als einer ablösbaren Substanz fassbar wird. Die donogene Insemination fügt die weitere konzeptuelle Möglichkeit hinzu, dass die Empfängnis nicht von körperlicher Bewegung begleitet sein muss; Bewegung ist nur zur Produktion von Samen erforderlich. Sissa weist darauf hin, dass Aristoteles' Betonung des transzendenten und nichtsubstantziellen Aspekts des Samens ihn zu der Behauptung verleitete, Samen könne niemals eingefroren werden, während die Menschen im zwanzigsten Jahrhundert ihn gefroren in Samenbanken zur künftigen Verwendung vorhalten.

Allein, die neuen Reproduktionstechnologien haben die Asymmetrie teilweise wieder ausgeräumt, denn wie es scheint, ist auch die »Eizellspende« als ein der Samenspende analoger Prozess in die Vorstellungswelt der Laien eingegangen.¹³ Die Anonymität kann dabei gewahrt bleiben oder auch nicht. Im Falle der Leihmutterschaft dagegen muss eine Art Partnerschaft zwischen dem beauftragenden Paar und der Leihmutter aufgebaut werden. Manche Leute sprechen ungeschminkt von Gebärmutter-Vermietung oder, zartfühlender, von einer Gabe des Lebens.¹⁴

Spende wird hier auf zweierlei Weise konzeptualisiert. Auf der einen Seite beinhaltet sie den Akt einer körperlichen Ausscheidung oder Ent-

¹³ Aufgrund der relativen Komplexität der Techniken sind die physischen Maßnahmen recht verschieden (Price 1989, 46–7). Während die künstliche Samenspende schon seit 200 Jahren praktiziert wird, erschienen die ersten wissenschaftlichen Arbeiten über Schwangerschaften aus gespendeten Eizellen erst ab 1983–84 in der Fachliteratur (Frances Price, pers. Mitteilung).

¹⁴ Ein Satz, der für die Interventionsmedizin allgemein aufgestellt wird. In einer Welt des Spiels mit Akronymen taucht hier nicht zufällig der Begriff GIFT (= Gabe) auf, wenngleich er für einen Prozess (Gamete Intra-Fallopian Transfer – intratubarer Gametentransfer) benutzt wird, der keine »Spende« von außen impliziert.

nahme für eine anonyme Empfängerin; auf der anderen Seite kann sie eine Beziehung zwischen Spender_innen und Empfänger_innen als Partner_innen in einer konkreten Unternehmung beinhalten. Dem entspricht die doppelte Konzeptualisierung von Sozialität in der Konsumkultur, wo diese sowohl als eine Sache der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft im Abstrakten wie auch als Interaktion zwischen konkreten Personen begriffen wird.

Die Verwendung der Ausdrücke Spende und Gabe wird anscheinend deswegen von klinischen und anderen Fachleuten bevorzugt, weil sie dieses doppelte Vermögen auf den Plan ruft: Die beiden Begriffe lassen zum einen den wohlthätigen Altruismus der Blut- und Organspender anklingen und beschwören zum zweiten jenen privaten Altruismus herauf, der für Transaktionen im Rahmen von persönlichen Beziehungen außerhalb des Marktes typisch ist. (1) Die Gabe von Organspendern kann anonym bleiben, weil Organe als anonym angesehen werden: Nieren unterscheiden sich in ihrem physischen Zustand, nicht jedoch in ihrer sozialen Identität (vgl. jedoch Abrahams 1990). Organe oder Stoffe, die dem Körper entnommen oder von ihm ausgeschieden werden können, werden zu freistehenden Entitäten. Obschon eine Samenspende prägendes genetisches Material enthält, das zur Identität einer Person beitragen wird, kann man sie auch als einen individuellen Beitrag zur allgemeinen Versorgung ansehen. Die Spende hat hier Konnotationen einer wohlthätigen Geste, eines persönlichen Opfers für das Gemeinwohl, einer Gabe an die Gesellschaft. (2) Oder aber der Altruismus ist, wie mitunter bei der Eizellspende und in jedem Fall bei der Bereitschaft, ein Kind auszutragen, in spezifische Beziehungen eingebettet. Hier wird eine Partnerschaft zwischen Spenderin und Empfänger_innen hergestellt. Die Eizellspende einer nahen Verwandten kann auf diese Weise als zu einer bereits bestehenden Beziehung gehörig und als Liebesbeweis betrachtet werden. Bei der Leihmutter, ob verwandt oder nicht, geht man davon aus, dass sie auf Komfort und Annehmlichkeiten verzichtet, um anderen die Elternschaft zu ermöglichen; wegen des besonderen Charakters ihrer Arbeit und um solche Handlungen nach Möglichkeit vor kommerzieller Ausbeutung zu schützen, wird hier, wie im Falle der Wohltätigkeit, die Sprache der Gabe in die Sprache des Altruismus übersetzt.

Aber konstituieren diese Gesten und diese Sprache eine Ökonomie des Gabentauschs?

Genau diese Ansicht hat Cheal (1988) in seiner in kanadischen Vorstädten durchgeführten Untersuchung zu den Geschenkgebräuchen unter Freund_innen und Verwandten an Weihnachten oder Geburtstagen ver-

treten. Diese Gaben seien sowohl ein Zeichen für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft (die Reproduktion von sozialem Status) als auch für vertraute Beziehungen. In beiden Fällen symbolisierten sie die zentralen Werte einer »Liebeskultur«, einerlei, ob es sich dabei um eine allgemeine oder um eine konkrete Liebe handele. Wir stoßen hier auf dieselbe Doppelung: Gaben für die Gesellschaft und Gaben für Personen. Cheal führt im weiteren eine Unterscheidung zwischen der unmittelbaren Gesellschaft der moralischen Ökonomie (unserer »kleinen Welt«, der realen Gemeinschaft) und der umfassenderen Gesellschaft der politischen Ökonomie ein. Es liegt dann nahe, Geschenke als altruistische Gesten im Kreis der nahen Gesellschaft zu betrachten, während die fernere Gesellschaft als ein Reich des kommerziellen Handels angesehen wird. In ihren engeren Kreisen »machen« die Personen Beziehungen wie sie Liebe miteinander »machen«, während das Gemeinschaft-Stiften eine diffuse, unpersönliche Version des Vertrauen-Schenkens ist.

Ich bestreite weder, dass zwischen Freund_innen und Verwandten Gefühle und (gesellschaftsnahes) Beziehungsverhalten hervorgerufen werden, noch dass dabei andere Konventionen mobilisiert werden als diejenigen, welche andere (gesellschaftsferne) Lebensbereiche regulieren, möchte aber Folgendes hinzufügen: *Die Zirkulation von Gaben schafft keine unterscheidbaren Arten von Personen.* »Gaben« (Geschenke) sind freistehende Entitäten wie Waren und als solche »veräußerbar«, wie Cheal sagt. Wenn eine Person ein Geschenk erwirbt, um es einer Freundin oder einem Freund zu geben, ist dies einfach die Umkehrung desselben Prozesses, der es dieser Person erlaubt, Körpersubstanzen an eine Blutbank zu spenden oder den eigenen Leichnam der Wissenschaft zu überschreiben. Ein anonym erzeugtes Produkt wird Teil eines Bestands, von dem andere zehren. Die Wahrung der sozialen Anonymität von für den Markt bestimmten Gütern ist natürlich die Grundvoraussetzung dafür, dass Güter allen zugänglich sind. Dass solche Güter durch Konsument_innen angeeignet und – sei es als verpacktes Geschenk oder als zur Schau gestellter Geschmack – zu Zwecken persönlicher Identitätsbildung eingesetzt werden können (Miller 1987; 1988), ist Teil der kulturellen Interpretation des Konsums als Konsumismus.¹⁵

¹⁵ Ich nenne zwei Beispiele für eine nicht-konsumistische Aneignung. Das erste ist Werbners (1990) bemerkenswerte Darstellung »Capital, Gifts and Offerings Among British Pakistanis«, das zweite Yangs Kritik der Argumente einer »Sekundärökonomie« in Bezug auf Gaben und die staatliche Umverteilungsökonomie im heutigen China (1989).

Obwohl sie Ausdruck einer persönlichen Identität sein können, *müssen Güter nicht zu Gaben gemacht werden*, um diesen Zweck zu erfüllen. Durch Geschenke können Personen etwas über ihre Beziehungen aussagen, aber zur Herstellung einer Identität bedarf es nicht notwendig einer Beziehung. Die Analogie zum Reproduktionsprozess liegt auf der Hand: Genetische Identität setzt keine soziale Beziehung voraus.

Nach meinem Verständnis wird das, was Euro-Amerikaner_innen in der Konsumkultur des späten zwanzigsten Jahrhunderts »Gabe« nennen, sei es eine Körpersubstanz oder Handelsware, insoweit sie Ausdrucksträger von Gefühlen ist, als eine Erweiterung des Selbst betrachtet. Gefühle werden in der Regel gegenüber anderen Personen zum Ausdruck gebracht, sie können sich jedoch ebenso gut auf abstrakte Entitäten wie die »Gesellschaft« richten. Denn Gefühle dringen von der Person nach außen, *unabhängig davon, ob sie von konkreten anderen »empfangen« werden oder nicht*. Sie treten demnach so in Erscheinung, wie die Person in Erscheinung treten möchte: als autonom und wohl­tätig. Gefühle sollen positive Konnotationen wecken so wie nahe Beziehungen als wohltuend unterstellt werden und wie mit Geschenken ein positiver Beiklang von Geselligkeit und Zuneigung verbunden ist. Weshalb Cheal dafür die hermetische Sprache von Gemeinschaft und Intimität benutzt.

In der Tat sind die Arten von Geschenken, die Cheal beschreibt, den »Gütern« der klassischen Ökonomie vergleichbar: Es sind Objekte des Begehrens. Es sind, wie er bemerkt, Individuen, die Güter geben und nehmen und damit ihre Beziehungen zu anderen reproduzieren, aber sie tun dies, wie ich anfügen würde, von ihrem eigenen (Begehrens-) Standpunkt aus. Cheal (1988, 10) liefert selbst einen Vergleich: Für ihn ist es die freie Verfügbarkeit über den Gegenstand, welche das Geschenk in der moralischen Ökonomie kanadischer Vorstädte von jenen, angeblich von Gregory (1982) beschriebenen Reziprozitäten unterscheidet, welche die Menschen in einen Zustand der Knechtschaft versetzen (wie er, nicht Gregory, sich ausdrückt). Es ist die Übertragbarkeit des Geschenks, die Freiheit gewährt. Das Gefühl, das solche Gegenstände ausdrücken, entspringt dem Innern der Person, und es ist der Fluss der Gefühle, der die Beziehungen ausmacht (die Ideologie der Liebe). Im euro-amerikanischen Kontext funktioniert die Gabe daher nur dann als Zeichen persönlicher Verbundenheit, wenn sie auch ein Zeichen des Wohlwollens ist. Wohlwollen wiederum wird als ein Attribut der kleinen Form dargestellt, mitsamt seiner Dialektik von Intimität und Gemeinschaft. Diese selbstgewisse Gleichsetzung der kleinen Form mit dem Zwischenmenschlichen ist, um das Mindeste

zu sagen, ein interessanter kultureller Kommentar zu den Dimensionen von Personen.

Wo der Kreislauf der Gaben zwischen Verwandten die Erzeugung und Erneuerung von Beziehungen bewirkt, kann dies Aktivitäten einer kosmischen Ordnung einschließen. Man denke nur an die melanesischen Sabarl, die am östlichen Ende des Massim-Archipels leben (Battaglia 1990). Diese kleine Dialektgruppe von weniger als Tausend Menschen ist nicht nur in der Lage, den Anfang der Zeit zu erklären, auch ihr Gabentausch weist universelle Dimensionen auf. Es gibt hier keine Teil-Gesellschaften: Das gesamte System von Produktion, Distribution und Konsum ist ein Prozess der Personifizierung, »der Esswaren und Objekte und Menschen in andere Menschen verwandelt« (1990, 191, Hvh. entfernt). Die Gesellschaft existiert nicht losgelöst von anderen Menschen; es sind vielmehr die Personen selbst, die globale Dimensionen besitzen, und Sozialität ist ein integraler Bestandteil davon. Dies wird durch ihre Abstammung deutlich gemacht. Eine Person ist stets von der Verwandtschaftsgruppe ihres Vaters abhängig, mit der sie ein Leben lang durch wechselseitigen Austausch verbunden bleibt. Diese Abhängigkeit wird in Form von spezifischen Beziehungen begriffen: Ein Mitglied der Verwandtschaftsgruppe des Vaters fungiert als designierter »Vater« gegenüber dem ewigen »Kind«, das er »nährt«, und diese Aktivität dauert von der Empfängnis bis zur Bestattung, wo sie beendet werden muss (Battaglia 1985). In dieser matrilinearen Gesellschaft sind die väterlichen Verwandten die Hüter der Sterblichkeit und die Spenden des Vaters wirken (nur) so lange, wie das Kind lebt. Dies beinhaltet nicht mehr und nicht weniger »Knechtschaft« als zu sagen, man sei ein Sklave des Lebens oder, mit Aristoteles zu reden, eine Ausgeburt der väterlicher Beweglichkeit.

Der Partner eines solchen Austauschs ist stets eine andere und spezifische Person. Die Gaben sind nie freistehend: Sie haben einen Wert, weil sie mit einer sozialen Quelle (»Vater«) verbunden und für eine andere (»Kind«) bestimmt sind und weil sie, ungeachtet, ob sie ihren Ursprung in Arbeit oder anderen Transaktionen haben, eine Identität mit sich bringen. Aber wenn alle diese Begegnungen Begegnungen zwischen Personen sind, vermitteln sie keinen besonderen Beigeschmack von Vertrautheit; und auch keinen Altruismus als Quelle von Wohlgefühl.

Die westliche Vorstellung, dass Personen durch ihre Umwelt/Gesellschaft gerahmt und gehalten werden, ist hier in der Tat bedeutsam, wenngleich nicht unbedingt aus den von Johnson genannten Gründen. Sie erlaubt den Euro-Amerikaner_innen, sich die Gabe aufgrund der denkbaren Analogie zu einer, auf genau solche abstrakte Entitäten zielenden Geste

als altruistisch vorzustellen.¹⁶ Altruistische Gesten gegenüber anderen Personen werden ausnahmslos durch den ernüchternden Nachgedanken gedämpft, dass irgendwo ein Eigeninteresse beteiligt gewesen sein müsse, und sei es nur die Aufrechterhaltung der eigenen (sozialen) Umwelt. Umgekehrt können Gaben, gerade weil sie gemeinhin als Verkörperung jener Beziehungen gelten, die durch spontane Gefühlsäußerungen begründet werden, auch als freiwillige Gaben jenseits von sozialem Druck und sozialer Verpflichtung vorgestellt werden.

Voluntarismus: Empfänger_innen und Konsument_innen

Es könnte scheinen, als entspringe die Konsumkultur den fortlaufenden Emanationen eines Begehrens, das angeblich von jeder einzelnen Person ausgeht. Dieser Jungbrunnen gleicht dem bodenlosen Abgrund an Bedürftigkeit, an dem Euro-Amerikaner angeblich ebenfalls leiden, vergleichbar etwa jenem vielgepriesenen biologischen Bedürfnis von Frauen, Kinder zu kriegen – ihrem »Reproduktionstrieb« (zitiert in Stanworth 1987, 15). Im Zusammentreffen von Bedürfnis und Begehren bringt die einzelne Person ihr wesentliches Selbst zum Ausdruck. Auf diese Weise verbindet sich der Voluntarismus der individuellen Anstrengung mit einer Rhetorik der Akkumulation. Man könnte dazu anmerken, dass die Notwendigkeit für das Individuum, fortwährend seine Subjektivität zu verwirklichen, ihren eigenen Zwangscharakter aufweist.

Wenn es eine Ähnlichkeit zwischen dem mit Zwängen behafteten Geben von Gaben in Melanesien und der Konsumkultur des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts gibt, dann ist deren Echo am ehesten in dem Begehren/Trieb/Bedürfnis des Individuums nach einem Handeln als freier Akteur zu finden. Mit zwei Unterschieden. Erstens ist dieses Bedürfnis auf der melanesischen Seite nicht im Akteur oder der Akteurin lokalisiert, sondern in jenen »anderen Personen«, welche die Ursache seines oder ihres Handelns sind. Zweitens wird die melanesische Akkumulation durch die Tatsache gezügelt, dass Handlungen, wie Beziehungen, eine

¹⁶ In seiner Argumentation zu diesem Punkt bekräftigt Parry, Mauss' Anliegen in seinem Werk *Die Gabe* sei vielmehr gewesen, darzulegen, weshalb wir je zu der Gegenüberstellung von eigennützigen und uneigennützigen Gaben gekommen sind. »Obwohl Mauss im Allgemeinen so wiedergegeben wird, als wolle er uns sagen, dass eine Gabe niemals frei sei, will er uns meiner Ansicht nach in Wirklichkeit erklären, weshalb wir uns eine Theorie zu eigen gemacht haben, dass dem so sein muss« (1986, 458, Hvh. entfernt). Ich kann hier lediglich auf die weiteren Wahlzwänge in einer Konsumwelt der zwanghaften Subjektivität hinweisen.

substituierende Wirkung haben. Beziehungen werden fortwährend »gemacht«. Oder vielmehr, Beziehungen werden entweder zur Erscheinung gebracht oder sie erscheinen, während sie gemacht werden; jede neue Beziehung verdrängt eine vorherige. Jede Gabe ist die Substitution einer früheren Gabe. Man entzieht dem anderen, was einem selbst entzogen wurde. Daher beschreibt de Coppet die Kette an Transformationen, auf deren gemeinschaftlicher Ausführung die Gesellschaft der 'Aré 'Aré gründet, als einen unendlichen Prozess fortwährender Auflösung und Entbindung, durch den »Objekte, Tiere, Personen oder Elemente von Personen« (1981, 201) den unaufhörlichen Verfall in Leben umwandeln.

Wie an anderen Orten des Austronesisch sprechenden Melanesiens (Damon und Wagner 1989) teilt ein Todesfall die Überlebenden in Trauernde (die das Fest ausrichten) und Arbeitende (die die verstorbene Person beisetzen und die bewirtet werden). Bei den 'Aré 'Aré häuft jede der beiden Seiten Esswaren an, auf die zuoberst Geld gelegt wird; dies stellt die verstorbene Person wieder her. Die beiden Haufen enthalten nicht nur einzelne Esswaren der je anderen Seite, sondern sie werden im Anschluss auch getauscht. Sie ersetzen die bzw. den Verstorbenen durch eine Zusammenstellung der Beziehungen, die zu Lebzeiten ein integraler Bestandteil dieser Person waren, und durch deren grundlegende Elemente: »Körper« (Taro und Kokosnuss), »Atem« (Schwein) und »Bild« (Geld). Diese Ersetzungen machen es möglich, den Körper/Atem der verstorbenen Person zu verzehren, und sie werden später selbst durch eine weitere Zurschau-stellung ersetzt, die ganz und gar aus Geld besteht. Zuerst nehmen sich die Arbeiter_innen des Haufens an, dann stellen sie ihn für die Trauernden (die Familie der/des Verstorbenen) erneut zusammen, damit diese ihn abtragen; die Trauernden wiederum geben den gesamten Reichtum, den sie im Verlauf der Bestattung erhalten haben, zurück und vervollständigen damit das letzte Element, das Bild des Vorfahren (1981, 188). Erst jetzt haben die lebenden Nachfahren Zugang zu dem neuen Ahnen oder der neuen Ahnin.

De Coppet spricht von »Ersetzung« (*replacement*) statt von Substitution, weil letzterer Ausdruck seiner Ansicht nach zu viel Gewicht auf den Ersatz eines einzelnen Objekts durch ein anderes lege [während es bei den 'Aré 'Aré eher um »Transformationsketten« gehe, d. Ü.; De Coppet 1981, 202, Anm. 17]. Aber wie wir gesehen haben, werden nicht nur die Elemente ersetzt, aus denen sich ein Individuum zusammensetzt, sondern auch die Beziehungen, aus denen sich die Person zusammensetzt. Eine Beziehung wird durch Substitution einer Entsprechung »ersetzt«. Dieser Punkt wird in Battaglias Darstellung des Bestattungsrituals der Sabarl deutlich, wo die

Trauerhandlungen und die Bestattung jeweils die mütterlichen und väterlichen Verwandten der verstorbenen Person mobilisieren. Diese Person wird sichtbar durch die Zusammenstellung der Totenspeisen (Sagopudding) und Reichtümer (Axtklingen) wiederhergestellt, indem zugleich Samen und Knochen von den mütterlichen an die väterlichen Verwandten zurückgegeben werden.

Es sind Gaben des Lebens. Leben wird in der Notwendigkeit gegeben, die verstorbene Person als physisch Anwesende zu verzehren und dadurch die Zukunft – den Ahnen künftiger Nachfahren – aus den gegenwärtigen Beziehungen freizusetzen. In der Folge müssen die Beziehungen, aus denen sich die verstorbene Person zusammensetzte und die sie stützten, abschließend sichtbar gemacht werden. Am bedeutsamsten ist jedoch, dass die Beziehungen zwischen den Verwandten mütterlicher- und väterlicherseits im Verlauf der Bestattungsfeierlichkeiten in der Aufteilung in Gebende und Nehmende zum Vorschein kommen. Der »Vater« überreicht eine abschließende Gabe an Axtklingen; die mütterlichen Verwandten substituieren diese Klingen durch eigene und geben die Sachen, um einen Zuwachs bereichert, zurück. Aber mehr noch: Bei den Sabarl werden Esswaren und Wertgegenstände, bevor sie den väterlichen Verwandten übergeben werden, zu einem Bild des Verstorbenen zusammengefügt. Die verstorbene Person wird in eine Form gebracht, die sowohl (in der Abstraktion) sichtbar wie (als Substanz) auflösbar ist: Ihre Bestandteile können verzehrt oder zerstreut werden. »Menschen verzehren andere Menschen« (Battaglia 1990, 190). Die Toten sterben, weil die Verknüpfung zwischen den Personen, aus der die Person geboren wurde, aufgelöst wird.

Insofern man sich die Elemente dieser Tauschfolge als einen Transfer von Gaben vorstellen kann, lässt sich die Verpflichtung zum Empfang der Gabe nicht auf die Durchführung eines konkreten Tauschvorgangs reduzieren. Damit eine Person sterben kann, müssen Beziehungen gelöst werden. Und nachdem die Person gestorben ist, können die väterlichen Verwandten auf Sabarl genauso wenig umhin, zu Empfänger_innen von Bestattungsgaben zu werden, wie der mütterliche Körper im westlichen Diskurs nicht umhin kann, ein Kind auszutragen.

Auf Sabarl sind Empfänger_innen auch Konsument_innen bzw. Verzehrende: das heißt, sie verwandeln diese Dinge (Essen, Wertsachen) ihrem eigenen Körper an (um ihrerseits gegessen und verteilt zu werden). Die mütterlichen Verwandten zerstreuen den zusammengesetzten Körper, um ihn neu zusammenzusetzen. Ganz ähnlich wird auch das Leben der 'Aré 'Aré, laut de Coppet, von der Tatsache beherrscht, dass die eigenen Verwandten das letzte Recht auf den Verzehr der verstorbenen Person in-

nehaben, um deren Körper und Atem auf diese Weise wieder in den Körper und Atem heimzuholen, der künftigen Generationen zur Verfügung stehen wird. Die Fähigkeit zu Verzehren und Konsumieren besteht also in der Fähigkeit, vergangene Beziehungen durch zukünftige zu ersetzen. Sie hängt von einer doppelten Empfänglichkeit und Bereitschaft ab – zum einen, Teile von sich selbst wieder in sich aufzunehmen, und zum anderen, für die (Körper-) Teile anderer offen zu sein. Der Unterschied zwischen Leben und Tod besteht in der Anwesenheit beziehungsweise Abwesenheit solcher Beziehungen zu »anderen« Personen.

Die melanesischen Empfänger_innen einer Gabe, die den Reichtum im Innern eines Hauses verstauen, so wie die Verwandtschaftsgruppe die äußeren Quellen ihrer Fruchtbarkeit in ihrem Innern aufbewahrt, konsumieren die Gabe im wörtlichen Sinn. Doch die belebende Kraft der Gabe liegt in dem Umstand begründet, dass sie einer äußeren Quelle entspringt. Man bindet und umfasst die Teile konkreter Anderer, denn der Prozess des Bindens und Lösens kennzeichnet jene Beweglichkeit, die für das Leben selbst steht. Handlungen werden (bruchstückhaft) in die Handlungen anderer Personen eingeschrieben, wodurch die Handlungen dieser Person ersetzt und in neuen, ja sogar fremden Personen / Formen rekonstituiert werden. Auf diese Weise wird die lebende Person personifiziert.

Im Gegensatz dazu beziehen die heutigen euro-amerikanischen Konsument_innen aus einem unpersönlichen Bereich wie dem Markt Güter, die personalisiert werden, indem man sie in Ausdrucksformen der eigenen Identität verwandelt. Das Ausüben einer Wahl ist dabei entscheidend. Die Wahl macht den Konsum zu einem subjektiven Akt. Subjektivität bekunden heißt Leben bekunden. Man kann sogar in manchen Situationen / Beziehungen »mehr« Subjektivität ausüben als in anderen. Diese einigermaßen bizarre Vorstellung – dass man idealerweise immer als Subjekt handeln sollte, es aber nicht immer tun kann – wird in dem besonderen Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen symbolisiert.

Die euro-amerikanische Person wird demnach als eine potenziell freistehende und ganze Entität vorgestellt (als ein individuelles Subjekt oder ein individueller Akteur), die in eine abstrakte, unpersönliche Matrix eingebettet ist, die weitere Personen, aber auch andere Dinge (Umwelt / Gesellschaft) als Kontext einschließen kann. Dies ist das Bild des Konsumenten oder der Konsumentin. Die Vorstellung einer freien Wahl der Konsument_innen lässt sich meiner Ansicht nach nur denken, wenn man daran glaubt, dass »alles andere« jenseits des Foetus / des Embryos / der Person liegt: *alles, was von dieser Person konsumiert wird, kommt von außen*, gleichgültig ob es sich bei der Quelle um andere Personen handelt oder

nicht. Denn das generative Vermögen wohnt dem jeweiligen Begehren jeder einzelnen Person nach Erfahrung inne. Begehren und Erfahrung – dies sind die wesentlichen Dimensionen der Beziehung der Konsument_innen zu ihrer Umwelt. Und das Feld ist unendlich; es besteht aus der Summe aller Möglichkeiten, die ausprobiert werden können. Der Impetus, der von außen befriedigt wird, entspringt angeblich im Innern.¹⁷ Während das individuelle Begehren zwar durch die Außenwelt – Werbung, Marketing und so fort – stimuliert werden kann, wird dieser ihrerseits unterstellt, sie richte sich nach den Wünschen der Konsument_innen.

Während die melanesische Fähigkeit zu empfangen durch Partner_innen genährt und, manchmal bis an die Grenze zur Nötigung, hervorge lockt werden muss, werden die Konsument_innen des zwanzigsten Jahrhunderts als Wesen mit unersättlichem Appetit dargestellt. Vor allem sind sie Konsument_innen von Erfahrung und damit Konsument_innen ihrer selbst. Vielleicht widerspricht es der Zwanghaftigkeit des Appetits, der Nötigung, wählen zu müssen, der vorschriftsmäßigen subjektiven Selbstbezüglichkeit, dass sich die Möglichkeit ungebeter Güter und unvorhergesehener Erfahrungen als exotisch darstellt. Das Gratisgeschenk – die »freie Gabe«.

Meine Aussagen verweigern sich zweifellos bestimmten gemeinverständlichen Formulierungen (man kann eine Gabe nicht sehen), nur um sie durch andere zu ersetzen (wir wissen, was ein Konsument ist). Und die Behauptung, dass die Fragen, die der Begriff der Gabe in den sozial- und kulturalanthropologischen Darstellungen aufwirft – eine relationale Sicht der Person, des Altruismus, des Voluntarismus –, im Sinne ihrer Ursprungskultur verstanden werden müssen, zeugt schwerlich von Originalität. Aber vielleicht ist die besondere Substitution, die ich hier erwähne, dennoch von Interesse. Angesichts der Rolle, die der so genannte Gaben-tausch bei der Reproduktion von Personen in Melanesien spielt, schien es nicht unangemessen, die neue Sprache des Gebens genauer unter die Lupe zu nehmen, die mit der Ausbreitung der Reproduktionstechnologien des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts einhergeht. Die euro-amerikanische Person ist dort als freistehende, mit ihrer Umwelt interagierende Entität zu erkennen, eine Figur, die im melanesischen Pantheon des zwanzigsten Jahrhunderts fehlt. Die erste Frage, die gestellt werden muss, lautet

¹⁷ Ich verdichte hier mehrere Argumente und umstrittene Positionen, ohne näher darauf einzugehen, wo die Sichtweise vertreten wird. Sie kommt der Lesart Millers (1987) nahe, wird ihr aber nicht gerecht. Dieser betrachtet Konsum als symbolische Arbeit (der Konsument rekontextualisiert die Ware und vergegenständlicht sie aufs Neue als eine Quelle unveräußerlichen Wertes).

daher: Welche Art von Person wird durch die melanesische Gabe reproduziert?

Die doppelte Orientierung der Gaben in der Konsumkultur setzt zwei Arten von Beziehungen voraus: die zwischenmenschlichen Beziehungen einer individuellen Person zu anderen Personen und die Beziehungen einer individuellen Person zur Gesellschaft. Melanesische Gaben hingegen setzen zwei Arten von Personen voraus, Partner, die durch ihre Transaktionen voneinander getrennt werden: in väterliche und mütterliche Verwandte; Fötus und Plazenta; Angehörige einer Verwandtschaftsgruppe und den Boden, den sie kultivieren; Nachfahren und Vorfahren. Gaben können einer äußeren Quelle entspringen, aber diese stellt man sich kaum als eine Quelle jenseits der Personen vor, wie die scheinbar gottgegebenen Begabungen und Reichtümer in dem von Davis' beschriebenen Frankreich des sechzehnten Jahrhunderts (1990).¹⁸ Denn selbst wo die andere Person als Gottheit oder als Geist oder sogar als das Land selbst vorgestellt wird, setzt der melanesische Akt des Gebens, der die empfangende von der gebenden Person trennt, eine Verpartnerung zwischen endlichen Identitäten voraus. Im Gegensatz dazu verwandelt die Gabe, die ein personalisiertes Selbst in ein potentiell unendliches Universum ausdehnt, die Person potenziell in eine Empfängerin von allem und jedem.

Für Zeitgenossen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts und Euro-Amerikaner_innen ist der als Homunkulus visualisierte Embryo ein im Entstehen begriffener Konsument. Denn der Konsument bzw. die Konsumentin aktualisieren ihre Beziehung zur Gesellschaft/Umwelt in ihren eigenen Körperprozessen. Dies wiederum gibt Anlass zu einer zweiten Frage: Stellt die Gabe von Geschenken in einer Konsumkultur den Zwangscharakter dieser Beziehung in Frage oder ist sie lediglich ein weiteres Beispiel dafür?

Aus dem Englischen übertragen von Robin Cackett

Literatur

- Abrahams, Ray (1990): Plus ça change, plus c'est la même chose? In: *The Australian Journal of Anthropology*. Sonderheft [Essays in Honour of John Barnes], 1, 131–46.
- Battaglia, Debbora (1985): »We feed our father«: paternal nurture among the Sabarl of Papua New Guinea. In: *American Ethnologist*, 12, 427–41.

¹⁸ Für eine melanesische, christliche Entsprechung siehe Gregory (1980).

- Battaglia, Debora (1990): *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*.
- Biagioli, Mario (1990): Galileo's system of patronage. In: *History of Science*, 28, 1–62.
- Cheal, David (1988): *The Gift Economy*. London.
- Clark, Jeffrey (1991): Pearlshell symbolism in Highland Papua New Guinea, with particular reference to the Wiru people of Southern Highlands Province. In: *Oceania*, 61, 309–39.
- Coppet, Daniel de (1981): The life-giving death. In: Humphreys, Sarah C. / King, Helen (Hrsg.): *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*. London.
- Coppet, Daniel de (1981): Land owns people. In: Barnes, Robert H. / Coppet, Daniel de / Parkin, Robert J. (Hrsg.): *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*. Oxford.
- Damon, Frederick / Wagner, Roy (Hrsg.) (1989): *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. De Kalb.
- Davis, Natalie Zemon (1990): Gifts, markets and communities in sixteenth century France. Vortrag auf der Konferenz »The Gift and its Transformations«, National Humanities Centre, North Carolina.
- Dunstan, Gordon R. (1990): The moral status of the human embryo. In: Bromham, David R. / Dalton, Maureen E. / Jackson, Jennifer C. (Hrsg.): *Philosophical Ethics in Reproductive Medicine. Proceedings of the First International Conference*. Manchester.
- Feher, Michael / Naddaff, Ramona / Tazi, Nadia (Hrsg.) (1989): *Fragments for a History of the Human Body*. 3 Bände. New York.
- Franklin, Sarah (1990): Making sense of missed conceptions: anthropological perspectives on unexplained fertility. Vortrag auf dem 152. Jahrestreffen der British Association for the Advancement of Science. Swansea.
- Gillison, Gillian (1991): Images of nature in Gimi thought. in: MacCormack, C. / Strathern, M. (Hrsg.): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge.
- Ginsburg, Faye (1987): Procreation stories: reproduction, nurturance and procreation in life narratives of abortion activists. In: *American Ethnologist*, 14, 623–36.
- Gregory, Christopher A. (1982): *Gifts and Commodities*. London.
- Ingold, Tim (1989): Culture and the perception of the environment. Beitrag zum Workshop Cultural Understandings of the Environment. London, School of Oriental and African Studies.
- Jencks, Charles / Jencks Keswick, Maggie (1987): *What is Post Modernism?* London, Academy Editions / New York [2. Auflage].
- Johnson, Martin (1989): Did I begin? In: *New Scientist*, 9. Dezember, 39–42.
- Joshides, Lisette (1985): *The Production of Inequality. Gender and Exchange among the Kewa*. London.
- Ledermann, Rena (1986): *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*. Cambridge.
- Leenhardt, Maurice (1979 [1947]): *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*. Frankfurt a.M. / Berlin / Wien.
- Lévi, Jean (1989): The body: the Daoist's coat of arms. In: Feher, Michael / Naddaff, Ramona / Tazi, Nadia (Hrsg.): *Fragments for a History of the Human Body*. New York.
- Linton, Martin / Knewstub, Nikki (1990): MPs Give Overwhelming Backing to Medical Research on Embryos. In: *The Guardian*, 24. April.

- Malamoud, Charles (1989): Indian speculations about the sex of the sacrifice. In: Feher, Michael/Naddaff, Ramona/Tazi, Nadia (Hrsg.): *Fragments for a History of the Human Body*. New York.
- Miller, Daniel (1987): *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford.
- Miller, Daniel (1988): Appropriating the state on the council estate. In: *Man* (n.s.), 23, 353–72.
- Mimica, Jadran (1988): *Intimations of Infinity: The Cultural Meanings of the Iqwaye Counting System and Number*. Oxford.
- Morgan, Lynn M. (1989): When does life begin? A cross-cultural perspective on the personhood of fetuses and young children. In: Prescott, E. und J. (Hrsg.): *Abortion Rights and Fetal »Personhood«*. Long Beach.
- Panoff, Michel (1970): Marcel Mauss' »The Gift« revisited. In: *Man* (n.s.), 5, 60–70.
- Parry, Jonathan (1986): »The Gift«, the Indian gift and the »Indian gift«. In: *Man* (n.s.), 21, 453–73.
- Parry, Jonathan/Bloch, Maurice (1989): *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge.
- Petchesky, Rosaline Pollack (1987): Foetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction. In: Stanworth, Michelle (Hrsg.): *Reproductive Technologies*. Oxford.
- Price, Frances (1989): Establishing guidelines: regulation and the clinical management of infertility. In: Lee, Robert/Morgan, Derek (Hrsg.): *Birthrights: Law and Ethics at the Beginnings of Life*. London, Routledge.
- Sissa, Giulia (1989): Subtle bodies. In: Feher, Michael/Naddaff, Ramona/Tazi, Nadia (Hrsg.) (1989): *Fragments for a History of the Human Body*. Bd. 3. New York.
- Stanworth, Michelle (Hrsg.) (1987): *Reproductive Technologies. Gender, Motherhood and Medicine*. Oxford.
- Stolcke, Verena (1986): New reproductive technologies – same old fatherhood. In: *Critique of Anthropology*, 6, 5–31.
- Wagner, Roy (1986): *Asiwinarong: Ethos, Image, and Social Power among the Usen Barok of New Ireland*. Princeton.
- Wagner, Roy (1991): The fractal person. In: Godelier, Maurice/Strathern, Marilyn (Hrsg.): *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge.
- Weiner, James (1988): Diseases of the soul: sickness, agency and the men's cult among the Foi of New Guinea. In: Strathern, Marilyn (Hrsg.): *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge.
- Weiner, James (1988): *The Heart of the Pearl Shell. The Mythological Dimension of Foi Society*. Los Angeles/Berkeley.
- Werbner, Dick (1990): *The Migration Process: Capital, Gifts and Offerings among British Pakistanis*. Oxford.
- Yang, Mayfair Mei-hui (1989): The gift economy and state power in China. In: *Comparative Studies in Society and History*, 31, 25–54.