



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Von der Infra- zur Superstruktur. Marvin Harris, die
Kulturmaterialisten und ihre Kontroversen im 20.
Jahrhundert“

Verfasserin

Mag. Bianca Winkler

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 092 312

Dissertationsgebiet lt.
Studienblatt:

Geschichte

Betreuerin / Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Friedrich Stadler

Inhalt

VORWORT	3
ZUR EINFÜHRUNG	4
THEORETISCHES VORWORT	8
 I. DIE GESCHICHTE DES KULTURMATERIALISMUS ALS PHILOSOPHISCHE UND THEORETISCHE POSITION	 9
WISSENSCHAFTSPHILOSOPHIE UND GESCHICHTSSCHREIBUNG	9
EVOLUTIONISMUS	11
ANTIEVOLUTIONISMUS	29
WIEDERBELEBUNG DES EVOLUTIONISMUS	
ALS VORLÄUFER DES KULTURMATERIALISMUS	56
EVOLUTIONISMUS UND KULTURMATERIALISMUS	81
 II. DER KULTURMATERIALISMUS	 93
A.) DIE KULTURMATERIALISTEN	94
B.) KULTURMATERIALISMUS ALS PARADIGMA	
WISSENSCHAFTSTHEORISCHE ASPEKTE	117
C.) KULTURMATERIALISMUS IN DER PRAXIS:	
<i>AUSGEWÄHLTE THEORIEN ALS BEISPIELE</i>	145
 III. DIE GROSSEN KONTROVERSEN DER KULTURMATERIALISTEN	 161
A) 1. GRUNDSATZKONTROVERSE:	
„Über den Anspruch (Natur-)Wissenschaftler zu sein“	
Kulturmaterialismus vs. Relativismus	164
B) 2. GRUNDSATZKONTROVERSE:	
Wider den methodologischen Individualismus	
Kulturmaterialismus vs. Soziobiologie	186
C.) 3. EINE EXEMPLARISCHE KONTROVERSE:	
Die Yanomami und der Krieg	208
 LITERATURLISTE	 232

VORWORT

Marvin Harris war ein amerikanischer Anthropologe, der unweigerlich mit den Schlagwörtern Kultur- aber auch Vulgärmaterialismus in Verbindung gebracht wird. Als Anthropologe, Universitätsprofessor und Autor konnte sich Harris zwar eine erfolgreiche Karriere aufbauen und für geraume Zeit bleibenden Einfluss auf die Entwicklung seiner Disziplin ausüben, in moderner Zeit ist der von ihm getaufte Kulturmateri alismus allerdings eine Seltenheit geworden. Vielleicht ist er aber gerade auch deshalb selten, weil er so stark mit Harris und dem proklamierten Vulgärmaterialismus assoziiert wird. Harris war ohne Zweifel ein polarisierender und polemischer Anthropologe.

Obwohl in gewisser Weise die Frage im Raum steht, warum sich der Kulturmateri alismus – sowohl als Denkströmung als auch als Terminus – weder im internationalen Kontext der Ethnologie, noch speziell in der amerikanischen Anthropologie nicht als universitärer Mainstream durchsetzen konnte (zumindest nicht vergleichsweise erfolgreich wie strukturalistische oder interpretative Ansätze), möchte und kann ich diese Frage durch die vorwiegend wissenschaftstheoretische Perspektive dieser Arbeit nicht erschöpfend beantworten. Schließlich sind es nicht allein theoretische Überlegungen und die Wissenschaftstheorie, die die Geschicke einer Disziplin leiten, sondern vor allem wirtschaftliche, ökonomische und schlichtweg soziale Faktoren im universitären und akademischen Umfeld, die beim Aufbau einer großen Karriere und Schule eine Rolle spielen. Diese Arbeit beschäftigt sich primär mit der Ideengeschichte und historischen Genese des Kulturmateri alismus, sowie mit vier aktiven Kulturmateri alisten. Da sie keinen Schwerpunkt auf die wissenschaftsgeschichtliche Beschreibung der amerikanischen Universitäten im Allgemeinen legt, kann sie die Frage nach dem Erfolg des Kulturmateri alismus also nicht umfassend beantworten, sondern höchstens anschneiden. Es ist aber wichtig darauf hinzuweisen, dass vor allem die Frage nach dem „mangelnden“ Erfolg des Kulturmateri alismus einen Anstoß für diese Arbeit gegeben hat. Im deutschsprachigen Raum ist er kaum präsent und außer Harris wurde auch kein amerikanischer Kulturmateri alist bisher ins Deutsche übersetzt. Diese Arbeit erhebt den Anspruch diese Lücke zu schließen, den Kulturmateri alismus sowohl als breite Denkströmung in

seiner Historizität zu beleuchten als auch praktizierende Kulturmaterialisten zu präsentieren und anschließend die Unterschiede zwischen ihm und anderen Denkströmungen bzw. Paradigmen zu skizzieren. Eingleisigkeit hat sich nämlich noch nie als Mittel zur Wahrheit bewährt und ich schließe mich Thomas Hauschild an, der darauf hinweist, dass wir in einem Zeitalter pluraler anthropologischer Ansätze leben: „Gerade darum ist es heute an der Zeit, eine gründliche Sichtung aller Ansätze anthropologischen Denkens im historischen Querschnitt einzuleiten [...]“¹

ZUR EINFÜHRUNG

Es gilt als Tatsache, dass es heutzutage kaum Kulturmaterialisten gibt – vor allem so gut wie niemanden, der sich selbst dezidiert als solchen bezeichnet. Für eine solche Auslegung sprechen sich Gegner und Befürworter der Strategie aus – gleichzeitig bedeutet es jedoch nicht, dass der Kulturmaterialismus als allgemeine Denkströmung nicht mehr vertreten wird.

Aus meiner Perspektive ist er anderen Forschungsstrategien in keiner Hinsicht unterlegen und immerhin gibt es noch einige – wenn auch nicht sehr viele – Vertreter dieser Position, die vor allem in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ihre bisher renommiertesten Jahre verzeichnen konnte. Daher widmet sich diese Arbeit jenen Befürwortern dieser Strategie – und ist gleichzeitig ihnen gewidmet – die trotz aller postmodernistischen und relativierenden Tendenzen ihrer Disziplin, immer noch kulturmaterialistische Theorien vertreten und verteidigen, obwohl sich die Mehrheit ihrer Wissenschaft mystifizierenden und interpretierenden Dogmen zugewendet und damit den Realismus zugunsten des Relativismus verabschiedet hat.

Kulturmaterialismus ist eine Forschungsstrategie und damit eine bestimmte Perspektive auf die Disziplin wie ihre Gegenstände. Im Einklang mit meiner Interpretation von Thomas S. Kuhns Begriff des Paradigmas² – die wohl in den wesentlichsten Punkten auch mit jener von Marvin Harris übereinstimmt – wird der

¹ Hauschild, Thomas: Kultureller Relativismus und anthropologische Nation – Der Fall der deutschen Völkerkunde, In Assmann, Aleida/ Gaier, Ulrich/ Trommsdorf, Gisela (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie, Frankfurt am Main 2004, 121 – 147: 146.

² Vgl. Winkler, Bianca: „Geschichte schreiben...“ Über historische Paradigmen und die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Saarbrücken 2009.

Kulturmaterialismus in dieser Arbeit also als ein Paradigma verstanden. Dies ist eine forschungsleitende Strategie, die sowohl Prämissen über den Aufbau der Welt und damit philosophische Grundannahmen als auch konkrete theoretische Aspekte beinhaltet. Die Grenzen und Variablen der Konzeption des Paradigmas sind dabei dem Ziel gewidmet, die metatheoretischen und theoretischen Dispositionen für den Leser transparent und so ausführlich wie möglich zu veranschaulichen, wobei die Kategorisierungen und Klassifizierungen aus wissenschaftstheoretischer Perspektive gleichermaßen dargelegt, als auch gerechtfertigt werden sollen. Insofern handelt es sich bei einem Paradigma weder um ein Dogma noch um ein starres Schema, sondern um ein wissenschaftstheoretisches Grundkonzept sowie Fundament für wissenschaftliche Arbeit. Daher ist ein Paradigma nicht in starren Grenzen zu denken, sondern als ein metatheoretisches Gebilde mit vielen verschiedenen Tendenzen und Ausrichtungen. Gerade dieser fließende Charakter soll auch durch die vier unterschiedlichen Protagonisten dieser Arbeit – die allesamt unterschreiben würden, dass sie Kulturmaterialisten sind – dargelegt und veranschaulicht werden.

Marvin Harris ist der berühmteste Vertreter – sowie auch der Taufpate des Kulturmaterialismus –, er hat ihn jedoch weder erfunden noch kann diese Strömung allein an ihm festgemacht werden. Im Folgenden soll skizziert werden, welche Ideen und Traditionen warum und wie in dieses Paradigma Einzug gefunden haben und aus wie vielen verschiedenen Traditionen sich der Kulturmaterialismus konstruiert. Gleichzeitig ist die Arbeit insofern dem verstorbenen Marvin Harris gewidmet, als dass eine Auseinandersetzung mit seinem faszinierenden Werk auch den Ausschlag für mich gab, mich mit dem Thema zu beschäftigen und die Dissertation darüber verfassen zu wollen. Dabei ist es ein passender Zufall, dass die Fertigstellung dieser Arbeit zehn Jahre nach Harris Todesjahr erfolgt und sowohl dessen Kulturmaterialismus darstellen möchte, als auch der Frage nachgeht, wie viel davon übriggeblieben ist, nachdem der prominenteste Vertreter dieser Strategie die Bühne der Weltgeschichte verlassen hat. Neben Marvin Harris, dessen Bedeutung in erster Linie in seiner Prominenz liegt, ist diese Arbeit natürlich jenen drei Vertretern des Kulturmaterialismus gewidmet, die heute noch in dieser Richtung arbeiten.

Obwohl dieses Werk nicht intentional auf den direkten Kontakt mit den Kulturmaterialisten ausgelegt war, habe ich im Februar 2011 New York besucht und die noch lebenden Vertreter des Kulturmaterialismus, die alle dort ihren Wohnsitz haben, zu einem Gespräch getroffen. Manche der sehr persönlichen Einsichten, die sie mir gewährt haben, werden dementsprechend auch in den Fußnoten erwähnt. Gleichzeitig gab diese Auseinandersetzung meiner anfangs auch sehr stark auf Harris ausgerichteten Forschung eine neue Dimension. Nun ging es nicht mehr darum die Wurzeln und Ausprägungen von Harris Kulturmaterialismus zu skizzieren und mit anderen Kulturmaterialismen zu vergleichen, sondern – vor allem durch Barbara Prices Einwand motiviert – den Kulturmaterialismus doch als eine durchaus konsistente Denkströmung darzustellen, die genauso stark in amerikanischen Traditionen verwurzelt ist, wie sie sich gleichzeitig auch von ihnen abgrenzen möchte. Daher ist das erste Kapitel auch recht ausführlich ausgefallen, es skizziert die historische Genese kulturmaterialistischer Ideen und soll den Weg aufzeigen, auf dem sich Harris & Co im Laufe des 20. Jahrhunderts bewegt haben.



Von links nach rechts: Barbara J. Price, Jim Brown, R. Brian Ferguson & Robert L. Carneiro.

New York, Februar 2011

THEORETISCHES VORWORT

Die vorliegende Arbeit stellt eine wissenschaftstheoretische sowie historische Studie über Denkströmungen der amerikanischen Anthropologie unter besonderer Beachtung des amerikanischen Kulturmaterialismus dar. Marvin Harris hat eine bestimmte Form der amerikanischen Kulturanthropologie, die sich aus Kulturökologie, Evolutionismus und Materialismus zusammensetzt, als Kulturmaterialismus und als Paradigma nach Thomas Kuhn bezeichnet. Dieses metatheoretische Schema des kuhnschen Paradigmas, das von Harris operationalisiert und konkretisiert wurde, erscheint mir als brauchbares Instrument bei der Analyse wissenschaftstheoretischer Positionen – nicht zuletzt deshalb, weil diese Gliederung von Harris in seinem Buch *Cultural Materialism* für den Kulturmaterialismus schon ausführlich vorlag. Da man für jede Klassifikation eine Auswahl treffen muss, wurde den *ismen* in der modernen Wissenschaftsgeschichte bereits vielfach eine Absage erteilt. Doch im Zuge jedes Vergleichs sind bestimmte Zuordnungsschemata unverzichtbar, denn nur diese ermöglichen überhaupt einen Vergleich. Es geht mir nicht um eine vollkommene Deskription oder eine allumfassende Darstellung, sondern um einen gewissen Aspekt der Wissenschaft – in diesem Fall der nordamerikanischen Anthropologie. In dieser Arbeit stehen nicht die Details einzelner Theorien, sondern ihre impliziten Annahmen – die in den meisten Fällen etwas konstanter sind und sich über längere Zeiträume erstrecken – im Vordergrund. Im Rahmen von Paradigmen ist es meiner Ansicht nach, durchaus möglich „Wissen und Erkenntnis“ (im weitesten Sinne) zu klassifizieren – also sie bestimmten Kategorien zuzuordnen, ohne sie dabei reduktionistisch zu behandeln. Die Paradigmenanalyse streicht bestimmte wissenschaftstheoretische Merkmale heraus, aufgrund derer Generalisierungen insofern zulässig sind, als diese Merkmale nicht unerschöpflich sind, sondern sich auf eine begrenzte Zahl verortbarer Kategorien beschränken. So gibt es beispielsweise nur drei grundsätzliche Epistemologien: eine Universale, eine Standortgebundene und eine Relativierende.³ Für ein historisches Dissertationsprojekt hat diese Arbeit also eine sehr stark-philosophische Komponente, die im Rahmen meiner Erkenntnisinteressen gerechtfertigt ist.

³ Vgl. Hammersley, Martin: *Taking Sides in Social Research*, London 2001.

I. DIE GESCHICHTE DES KULTURMATERIALISMUS ALS PHILOSOPHISCHE UND THEORETISCHE POSITION

WISSENSCHAFTSPHILOSOPHIE UND GESCHICHTSSCHREIBUNG

Will man die Geschichte einer Wissenschaft schreiben, so entspricht es der klassischen geisteswissenschaftlichen Tradition, nicht bei den materiellen Entstehungsgrundlagen einer wissenschaftlichen Institution zu beginnen, sondern nach ideellem Gedankengut, das den grundlegenden Ideen der eigenen Disziplin vorgreift, zu suchen. Daher kann man den Beginn oder die Entstehungsphase einer Disziplin variabel ansetzen und folglich stellen verschiedene Einführungen in die Anthropologie auch unterschiedliche Anfänge dar. Stanley Barrett thematisiert dies und bringt den willkürlichen Faktor solcher Geschichtsschreibung auf den Punkt: „It is always arbitrary to say exactly when a discipline began. As Murphy has remarked (...), the social sciences were not invented – they were merely professionalized!“⁴ Dieser variable Aspekt von Anfangspunkten gilt jedoch nicht nur für Wissenschaftsdisziplinen, sondern auch für philosophische Dispositionen und damit Paradigmen im weitesten Sinn. Somit gibt es auch keine einheitlichen Standpunkte zur Frage nach dem Beginn des Kulturmaterialismus. Geht man nach Marvin Harris berühmtem Buch *The Rise of Anthropological Theory*⁵ kann die Suche nach den Spuren des Kulturmaterialismus als theoretischer Position in der Geschichte der naturwissenschaftlichen Philosophie beginnen. Orientiert man sich jedoch an Robert L. Carneiro wird offensichtlich, dass er die Wurzeln seiner Forschungstradition bereits weiter in die Geschichte zurückreichen sieht. Während Harris die Anfänge kulturmaterialistischer Positionen bei der Entstehung der normativen Wissenschaftsphilosophie in der frühen Neuzeit verankert und damit bei einem Empirismus á la Locke ansetzt, verortet Carneiro die Wurzeln seines Paradigmas bereits in der materialistischen Philosophie der Antike und damit bei Philosophen wie Demokrit, Epikur, Lukrez und anderen.⁶ Beide erzählen aber Geschichten von den

⁴ Barrett, Stanley R.: *The Rebirth of Anthropological Theory*, Toronto 1984: 51.

⁵ *The Rise of Anthropological Theory* ist ein Meilenstein in der Geschichtsschreibung der Anthropologie und wurde erstmals 1968 herausgebracht. Da es so weit und oft verwendet wurde wird es oftmals nur als RAT bezeichnet. Vgl. Margolis, Maxine & Kottak, Conrad Phillip: Marvin Harris (1927 – 2001), In *American Anthropologist* 105/2 2003, 685 – 688: 685. Diese Arbeit folgt der Praxis und führt es im Folgenden auch nur als RAT an.

⁶ Carneiro hat zwar kein einführendes Lehrbuch für die Anthropologie verfasst, wie RAT eines ist, in seinem kürzlich erschienenen Werk *The Evolution of the Human Mind: From Supernaturalism to*

erkenntnistheoretischen Vorläufern ihres Paradigmas, deren Plausibilität in beiden Fällen wohl keineswegs angezweifelt werden sollte und auch durch gemeinsame Merkmale verbunden werden kann. Barbara J. Price sieht den Kulturmaterialismus ebenfalls als eine breite intellektuelle Strömung, deren Vorläufer und Vertreter an verschiedenen Stellen zu finden sind, während R. Brian Ferguson, den Kulturmaterialismus – in Übereinstimmung mit einer Mehrzahl an anthropologischen Lehrbüchern – in erster Linie durch Marvin Harris definiert sieht.⁷ So abweichend aber die Perspektiven von „innen“ sind, so sind sie es auch die von „außen“. Stanley Barrett versteht den Kulturmaterialismus so breit wie kaum ein anderer und thematisiert ihn als *American Cultural Materialism*⁸ und stimmt damit wohl stark mit Price überein, sonst jedoch mit kaum einem Autor.

Wo genau der Kulturmaterialismus als Paradigma beginnt oder aufhört ist also von Vertreter zu Vertreter verschieden, wie auch ein Paradigma einen wissenschaftstheoretischen gemeinsamen Nenner charakterisiert und kein statisches oder dogmatisches Gebilde.⁹ Die Geschichte des Kulturmaterialismus muss jedoch mindestens mit der generellen Geschichte der Anthropologie beginnen – also spätestens bei den klassischen Evolutionisten – und kennzeichnet sich dadurch, dass sie auch Denker inkorporiert, die in anderen Auslegungen der anthropologischen Wissenschaftsgeschichte oftmals keine Rolle spielen – wie zum Beispiel Herbert Spencer (meistens als Soziologe typologisiert), Karl Marx und Charles Darwin. Die folgende Darstellung soll gleichermaßen einführen, wie auch bereits auf latente philosophische Unstimmigkeiten hinweisen, welche in den späteren Abschnitten genauer erörtert werden.

Naturalism schneidet er das Thema der Entstehung seiner Auffassung von Wissenschaft jedoch an und diese ist in erster Linie an einen philosophischen Materialismus gekoppelt. Vgl. Carneiro, Robert L.: *The Evolution of the Human Mind. From Supranaturalism to Naturalism*, New York 2010.

⁷ Persönliche Kommunikation, New York 2011.

⁸ „I am referring to cultural materialism under which I include cultural ecology and neo-evolutionism. Barrett: *Rebirth*: 67.

⁹ Nach Barrett hat die Ethnologie nur zwei Paradigmen: *American Cultural Materialism* und *British Structural Functionalism*. Er erkennt ihnen jedoch höchstens einen pseudoparadigmatischen Status zu: „Their leading spokesmen, men such as Radcliffe-Brown and Harris (...), acted as if a paradigm had been achieved. But this was so much wishful thinking, and led to dogma. For these reasons, both cultural materialism and structural functionalism are best referred to as pseudo-paradigmatic.“ Barrett: *Rebirth*: 68f. Anderen ethnologischen Strömungen erkennt er höchstens einen präparadigmatischen Status zu und schussfolgert als Conclusio dass die Anthropologie überhaupt keine Paradigmen hat (oder haben sollte). Er plädiert deshalb dafür, sie als *non-paradigmatic* zu bezeichnen. Vgl. Barrett: *Rebirth*: 61. Dieser Umgang mit dem Begriff Paradigma ist seinerseits paradigmatisch... Ich habe bereits an anderer Stelle argumentiert warum der Paradigmen-Begriff fruchtbar ist, obwohl – oder vielleicht gerade weil er so inflationär verwendet wird. Dabei darf man ihn aber nicht zu eng fassen und damit wieder in prä-, noch pseudo unterscheiden. Vgl. Winkler : „Geschichte schreiben...“ :18f.

EVOLUTIONISMUS

Dass die Kultur- und Sozialanthropologie ihren Anfang bei den klassischen Evolutionisten nimmt, scheint ein ungeschriebenes Gesetz zu sein, da die meisten amerikanischen Lehrbücher und Einführungswerke bei Edward Burnett Tylor bzw. bei Lewis Henry Morgan ansetzen. Die Entstehung von Ethnologie und Ethnographie als Fächer universitären Charakters wurde aber oftmals mit der Notwendigkeit andere Kulturen für den Imperialismus zu verstehen in Verbindung gebracht.¹⁰ Evolutionismus hatte daher nur allzu oft politische und ideologische Komponenten, die ein sehr kritisches Licht auf ihn werfen. Somit kennzeichnet diese Strömung zwar die Entstehungsphase der Ethnologie als konkretem Fach und die Geschichte der Disziplin kann nicht ohne ihn betrachtet werden, doch evolutionistische Modelle und die klassischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts werden selten positiv rezipiert. Gerade die interpretativen und historisch ausgerichteten Zweige der Anthropologie – die in Amerika eine zutiefst gesplante Disziplin ist, die sich entweder naturwissenschaftlich (*scientific approach*) oder geisteswissenschaftlich (*humanities*) orientiert – behandeln den Evolutionismus (wenn überhaupt) als eine Art Schauergestalt, die zwar ein historisches Faktum darstellt, jedoch eines, das man überwunden hat und gegen das es sich abzugrenzen gilt. Die naturwissenschaftlich ausgerichteten Zweige der amerikanischen Anthropologie auf der anderen Seite, beleuchten den klassischen Evolutionismus zwar ebenfalls durchaus sehr kritisch, arbeiten aber dennoch in einer evolutionären Tradition und können durchaus fruchtbare Anregungen darin finden. Der Kulturmaterialismus zählt dabei zur zweiten Gruppe. Ebenso nimmt diese Gruppierung starke Anlehnung an Charles Darwin – wobei diese „Anlehnung“ natürlich auch von Vertreter zu Vertreter variiert.

Während die Bedeutung des Evolutionismus für die Kultur- und Sozialanthropologie also im Allgemeinen umstritten ist¹¹ – jedoch nicht bestritten werden kann – ist er für

¹⁰ Borofsky hält fest, dass vor allem Claude Lévi-Strauss die Verbindung zwischen Ethnologie und Imperialismus kritisch hervorgehoben hat: „It is an historical fact' Lévi-Strauss (...) observes, that anthropology was born and developed in the shadow of colonialism.“ In Borofsky, Robert: Introduction, In Borofsky, Robert (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*, New York 1994, 7.

¹¹ Barrett bringt diese Ambivalenz schön auf den Punkt: „If the goal of anthropology is to establish a scientific study of society (or culture), then evolutionism had its strengths. [...] Critics [...] might counter that evolutionism was little more than a self-fulfilling ideology. [...] Be that as it may, what can be asserted

die Erfassung des Kulturmaterialismus von latenter und durchaus positiv-konnotierter Bedeutung. Es ist aber keineswegs notwendig ein *scientific-hardliner* zu sein, um dem Evolutionismus etwas Positives für die Anthropologie abzugewinnen, wie eine Darstellung in Barfields *Dictionary of Anthropology* zeigt: „The concept of social evolution is one of the most important in the history of the social sciences. [...] Many scholars have claimed that an evolutionary theory assumes some sort of teleological unfolding of potentialities that are latent in social life, but this is not so.“¹²

HERBERT SPENCER (1820 – 1903)

Herbert Spencer wird eher in soziologischen Einführungswerken und Lehrbüchern erwähnt, als man ihm in ethnologischen die Ehre gibt. Doch auch in der Soziologie hat er einen umstrittenen Stellenwert. Für die beiden prominentesten Kulturmaterialisten – Harris und Carneiro – ist Spencers Einfluss auf die Anthropologie und die Evolutionstheorie im Besonderen jedoch von enormer Bedeutung. Harris widmet ihm daher ein ganzes Kapitel in RAT und Carneiro widmete ihm über viele Jahre immer wieder Artikel sowie einen 1967 erschienenen Sammelband mit ausgewählten Schriften.

Spencer war ein eingefleischter Evolutionist, der tatsächlich den Begriff Evolution noch vor Darwin verwendet und ihm damit seine noch heute gültige Bedeutung gegeben hat.¹³ Berühmt ist auch sein Ausspruch vom *Survival of the Fittest* geworden – der ihn heute als Begründer des Sozialdarwinismus deklariert. Weniger bekannt sind in diesem Zusammenhang Spencers eigene Stellungnahmen zu dieser Begriffswahl, obwohl eine klare Definition 1872 in der Zeitschrift *Nature* publiziert wurde. Spencer erklärt, dass *Survival of the Fittest* anstelle von Darwins Formulierung der *Natural Selection* verwendet werden sollte, weil der zweite Begriff eine teleologische Implikation hat, während der erste nur eine faktische Feststellung ist: „One of the chief reasons I had for venturing to substitute another formula for the formula of Mr. Darwin, was that ‚Natural Selection‘ carries a decidedly teleological meaning, which the hypothesis to be formulated does not in reality contain; [...] The expression ‚Survival of the Fittest‘

about early evolutionism, besides its crudeness, is that it was perfectly suited to its times, at least in a political sense.“ Barrett, Stanley R.: *Anthropology. A student's guide to theory and method*, Toronto 1996: 52.

¹² Barfield, Thomas (Hg.): *The Dictionary of Anthropology*, Oxford 1997, 172f.

¹³ „The first explicit and detailed elucidation of the concept of evolution is generally thought to have been made by Charles Darwin, but such is not the case. Darwin, in fact, did not even use the word ‚evolution‘ in the first five editions of *The Origin of Species*. It was Herbert Spencer who formally introduced the term into nineteenth century anthropology – and into scientific discourse in general – and gave it a carefully formulated definition.“ Carneiro: *Human Mind*: 209.

seemed to me to have the advantage of suggesting no thought beyond the bare fact to be expressed [...]“¹⁴ Spencer wollte damit zum Ausdruck bringen, dass die Evolution ihrem Lauf folgt und nicht von Gott (oder einer anderen mythischen Kraft) gelenkt wird. Doch kritische Beleuchtungen haben immer wieder die teleologischen Komponenten in Spencers evolutionärem Denken betont.¹⁵

Die Konzeption von Evolution, wie auch der Welt, war bei Spencer – wie bei einigen seiner Zeitgenossen – eine organische, analog zu den damaligen Fortschritten in den Geo- und Biowissenschaften.¹⁶ Sanderson bringt dies auf den Punkt: „The evolution of human social life was merely one manifestation of a generic process inherent in nature itself.“¹⁷ Neben der einschlägigen Prägung oben genannter Schlagwörter, hat Spencer ein sehr umfassendes und beeindruckendes Lebenswerk hinterlassen, vor allem für die Soziologie. Seine *First Principles* und *Principles of Sociology* füllen zusammen weit mehr als tausend Seiten, die sich ausschließlich mit der wissenschaftlichen Betrachtung von Welt, Mensch, Gesellschaft und deren Evolution auseinandersetzen. Doch sein Einfluss auf die frühen anthropologischen Evolutionisten sollte nicht unterschätzt werden und war in vielen Fällen wesentlich stärker als jener von Darwin.¹⁸ Ein unumstrittener Beitrag Herbert Spencers zur modernen Sozialwissenschaft war in jedem Fall die Prägung der analytischen Begriffe – Struktur, Funktion und Equilibrium.

Für Spencer galt ein universales Wissenschaftsmodell, das er dementsprechend auch auf die Soziologie anwenden wollte, wie Peel hervorstreicht: „The oldest and also the most enduring debate within the subject concerns how far sociology can be one of the sciences. Spencer’s voice is prominent among those who maintain that sociology can truly be, in all essentials, a science of society as there are sciences of nature.“¹⁹ Innerhalb dieser Konzeption von Wissenschaft war die Evolution für Spencer das **eine**

¹⁴ Spencer, Herbert: The Survival of the Fittest, Kommentar in *Nature* (February I.) 1872, 263f.

¹⁵ Alland argumentiert beispielsweise in diese Richtung und begründet seine These damit, dass der generelle Trend in der Evolutionstheorie vor Darwin, von Lamarck beeinflusst, grundsätzlich teleologisch war: „Like all other evolutionary theorists up to the publication of *The Origin of Species*, Spencer presented a teleological view of nature. [Hervorhebung im Original]“ Alland, Alexander Jr.: Why not Spencer?, In *Journal of Anthropological Research* 30/4 1974, 271 – 280: 280.

¹⁶ „The fundamental thing was to insist on the overriding unity of organic and superorganic processes, and hence on the unity of science.“ Peel, J.D.Y.: Introduction, In Peel, J.D.Y. (Hg.): Herbert Spencer: On Social Evolution (Heritage of Sociology) Chicago 1972: xxiii.

¹⁷ Sanderson, Stephen K.: Evolutionism and Its Critics. Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society, London 2007: 11.

¹⁸ Kuper betont: „Herbert Spencer – a crude Lamarckian – had at least as much impact on Maine and even Tylor and Durkheim as did Darwin.“ Kuper, Adam: The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion, New York 1988: 2.

¹⁹ Peel: Introduction: vii.

Naturgesetz. Ein Prinzip dem alles auf Erden und im Universum Folge leistet und dieses Prinzip ist Veränderung von der Homogenität zur Heterogenität – oder vom Simplen zum Komplexen.²⁰

Harris veranschaulicht, dass man für ein Verständnis von Spencer und Darwin auch das intellektuelle Klima jener Zeit miteinbeziehen muss und weist darauf hin, dass sowohl Spencer, als auch Darwin von zwei Denkern und damit zwei Ideen maßgeblich beeinflusst wurden. Dieser Einfluss soll von Lyells Prinzip der Uniformität in der geologischen Evolution und von Malthus Prinzip des ökonomischen *Struggle for Survival* ausgegangen sein. Beide Ideen wirkten stark auf die Bildung der Evolutionstheorien von Spencer und Darwin ein, wobei Harris betont, dass sich Spencer früher als Darwin und auch intensiver als dieser mit der Evolution der Menschheit befasst hat: „[...] where Darwin dealt with the question of human perfectability as an extrapolation from his main theme, Spencer deliberately set out to settle that issue.“²¹

Carneiro weist unnachgiebig darauf hin, dass viele Repräsentationen von Spencer nicht zulässig sind und ihm Unrecht tun.²² Damit ist Carneiro jedoch nicht allein. Auch J.D.Y. Peel – ein anderer Herausgeber einer Spencer-Kollektion – betont dass Spencer sowohl vernachlässigt, als auch misrepräsentiert wird.²³ Dabei sind die Begründungen der Vernachlässigungen, als auch für die zahlreichen „Fehldarstellungen“ variabel. Als Gemeinsamkeit – vor allem wenn man die Darstellungen von Peel und Harris betrachtet – lässt sich in jedem Fall feststellen, dass sich vor allem Spencers politische Ansichten negativ auf die Repräsentation seiner wissenschaftlichen Theorien ausgewirkt haben.²⁴ Aus einer posthumen Perspektive sind ebenso die negativen Anwendungsmöglichkeiten

²⁰ Dies betont insbesondere auch Stephen K. Sanderson: „The law [from homogeneity to heterogeneity] applied to all features of the universe: to earth, to life on the earth, and to the character of human society.“ Sanderson, Stephen K.: *Social Evolutionism. A Critical History*, Cambridge 1992: 11.

²¹ RAT: 124.

²² Schon im Vorwort zu dem Spencer Sammelband, den Carneiro 1967 herausgegeben hatte, ging er einschlägig auf einige unzulässige Darstellungen ein. In einem Artikel von 1973 hat er sie jedoch noch einmal pointiert herausgearbeitet – indem er jede Aussage mit Zitaten belegt – und fasst seine Darstellungen wie folgt zusammen: „Spencer’s evolution is alleged to be *rectilinear*, but we found it ready to accommodate stability, fluctuation, regression, and to end in dissolution. It is said to be *unilinear*, yet Spencer stressed individual societal adjustments to varying local conditions, giving rise to great cultural diversity. Spencer is said to have ignored the *environment* as being irrelevant to evolution, yet we find him making environment the key to evolution.“ Carneiro, Robert L.: *Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer*, In *Journal of Anthropological Research* 29/2 1973, 77 – 95: 94.

²³ Peel: Introduction: vii.

²⁴ Obwohl Spencer am Beginn seiner Karriere sehr engagiert war, treten die politische Absichten im Zuge der Zeit hinter seine wissenschaftlichen Weltvorstellungen zurück, aber in seinem ersten Buch *Social Statics* vertritt er einen radikalen *laissez-faire* Liberalismus, den er zum Zentrum seiner organisch-evolutionären Weltauffassung macht. Vgl. Peel ebd. xviii oder RAT: 125/126.

in politischer Hinsicht Faktoren, die eine Abwendung von Spencer begründen könnten.²⁵ Carneiro, Harris, Peel und Sanderson bewerten Spencers wissenschaftliches Werk jedoch als wesentlich bedeutender als seine politischen Ansichten – die sich im Zuge seines Lebens deutlich gewandelt haben.

Die wissenschaftlichen Theorien selbst, werden ebenso wie die Person, sehr differenziert präsentiert. Carneiro betont beispielsweise, er verstehe nicht, warum oftmals ein so scharfer Kontrast zwischen darwinistischem und spencerischem Evolutionsbegriff proklamiert wird, wo dieser – so meint er – doch eigentlich gar nicht vorhanden ist.²⁶ Gleichzeitig belegt er ausführlich dass Spencers Evolutionstheorie weder einem teleologischen Determinismus folgt, noch dass es sich bei der Evolution um einen stetigen Prozess der „Verbesserung“ handle – wie Kritiker gerade seiner *progress*-Konzeption oftmals vorgeworfen hatten²⁷: „Spencer thus makes it perfectly clear that it is the recurring necessity to readapt social structure to changing conditions, and not some abstract or inherent tendency to advance, that drives social evolution forward.“²⁸ Ein Großteil der kritischen Stimmen wirft Spencer jedoch weiterhin ein teleologisches Evolutionmodell vor – im Gegensatz zu dem mit Darwin assoziierten Zufallsprinzip.

Für Peel ist Spencers Evolution zwar nicht direkt teleologisch, jedoch zu statisch. Er begründet eine Abwendung von Spencer daher damit, dass er dem Menschen keine Einflussmöglichkeiten auf eben diese einräumt und damit weder der Politik noch gesellschaftlichen Institutionen Bedeutung und Handlungsspielräume gibt. Er bringt die Abwendung von ihm mit den modernen Aufgaben der Soziologie – wie sie vor allem durch Max Weber stark geprägt wurden – in Verbindung: „Nothing, I think, so separates us from Spencer as our different view concerning what sociology's role is.“²⁹ Sowohl den ökonomischen Funktionalismus der Sozialanthropologie, als auch den

²⁵ So betont Barrett: „His evolutionary perspective became an apology for capitalism, private property, and free enterprise, and an onslaught against government intercession, socialism, and communism.“ Barrett: A student's guide: 52.

²⁶ Vgl. Carneiro: Evolutionism of Herbert Spencer: 78.

²⁷ Carneiro hat diesbezüglich mit Alexander Alland im *Journal of Anthropological Research* 1973/74 eine Diskussion ausgetragen, wobei die Artikel direkt auf einander antworten. Alland sagt daher über die Zusammenstellung von Carneiros Spencer-Zitaten: „Spencer's writings are in some ways like the Bible: it is possible to find what appear to be contradictory quotes which may be used to support diametrically opposed positions, but from his early to his late publications the overall thrust of his theory remains teleological.“ Alland: Why not: 273.

²⁸ Carneiro: Evolutionism of Herbert Spencer: 86.

²⁹ Peel: Introduction: xxxix.

methodologischen Individualismus der Soziologie rechnet Peel Spencer an und betont, dass diese beiden Facetten seines Denkens bleibenden Einfluss in den geistigen Traditionen der Sozialwissenschaften haben.

In der allgemeinen Interpretation gilt Spencer jedoch teilweise heute noch als ein Vorreiter des politisch geprägten Sozialdarwinismus. Negative Interpretationen von Spencer in dieser Hinsicht stützen sich aber oftmals zur Gänze auf die politischen Implikationen des Sozialdarwinismus in Verbindung mit eugenischen Prinzipien und man muss hervorheben, dass Spencer niemals ein Befürworter eugenischer Politik war. Seine liberalen Ansichten waren auch zu Beginn seiner Karriere keineswegs moralisch-verwerflicher Natur, wie Alland hervorstreicht: „Spencer maintained a skeptical attitude toward social planning and governmental interference which led him to support the rights of women and children and to condemn slavery as well as imperialism.“³⁰ Gerade gegen Ende seiner Karriere hat er sich vermehrt für die politischen Rechte indigener Völker eingesetzt.

CHARLES ROBERT DARWIN (1809 – 1882)

Darwin hat die Evolutionstheorie und den Evolutionismus in paradigmatischer Weise verändert und damit auch wissenschaftlich *gelabelt*. Bekannt ist in diesem Fall zwar die Interaktion zwischen Soziologie und Biologie beim Entstehen der Evolutionstheorie, dennoch ist einer der häufigsten „Vorwürfe“ an die Evolutionisten, dass sie ein biologisches Modell unhinterfragt in die Sphäre der Kultur (Ethnologie), oder der Gesellschaft (Soziologie) übertragen wollen. Ein solcher Vorwurf berechtigt den Leser aber bereits auf mangelnde Kenntnisse eines Autors zu schließen. Die evolutionäre Annahme vom Überleben des am besten Angepassten (*survival of the fittest*) kann auf den Soziologen Herbert Spencer zurückgeführt werden und beim Leitsatz des *struggle of survival* wurde argumentiert dass sowohl Darwin als auch Spencer diese Vorstellung unabhängig voneinander von Malthus übernommen hätten.³¹ Sogar bei Barrett – der sich wohl kaum sehr ausführlich mit Spencer beschäftigt hat – kann man nachlesen: „In the nineteenth century, evolutionism was ‚in the air‘, as academics say, and the major works in the social sciences, such as Spencers`s, preceded rather than followed Darwin`s.“³² Nachdem Spencer also das Wort Evolution als erster im modernen Kontext

³⁰ Alland: Why not: 271.

³¹ Sanderson: Evolutionism: 34.

³² Barrett: Rebirth: 48f.

verwendet hat, findet man bei Carneiro eine Erklärung dafür, warum Darwin den Terminus dann adaptierte: „The reason Darwin finally decided to use ‚evolution‘, after first ignoring it, was that by 1872 [als der Begriff erstmals Einzug in die Neuauflage von *The Origin of Species* gehalten hatte] the term, in a scientific sense, had gained wide currency.“³³ Harris geht in seiner polemischen Art sogar noch einen Schritt weiter und betont, dass man im Sinne historischer Adäquatheit nicht von Sozialdarwinismus sondern von Spencerismus sprechen sollte und dass die Biologie dann ihrerseits auch von biologischem Spencerismus anstelle von Darwinismus reden sollte.³⁴

Auch wenn Darwin nicht der wahre oder einzige Ursprung des Evolutionskonzeptes ist, hat er immer noch Bedeutung für die Anthropologie. Nachdem die biologische Anthropologie genauso ein Bestandteil der amerikanischen Anthropologietradition ist, wie die Ethnologie und Ethnographie, die Archäologie und die Linguistik, überrascht es nicht, dass Charles Darwin sowohl viel als auch gar keine Bedeutung zugerechnet wird. Jene Stimmen, die Darwin nicht rezipieren, weil sie ihn in der Anthropologie für irrelevant halten, müssen jedoch trotzdem eingestehen, dass er zumindest historisch gesehen enormen Einfluss auf die Disziplin genommen hat.³⁵ Die Befürworter darwinistischer Modelle auf der anderen Seite reichen weit über ein kulturmaterialistisches Paradigma hinaus. Trotzdem wird sich Darwin in einer Mehrzahl an kulturanthropologischen Einführungswerken nicht bzw. nur am Rande erwähnt. Vermutlich deshalb, weil seine Theorien von interpretierenden Strömungen wohl nicht als produktiv erachtet werden. Gerade soziobiologische Tendenzen lassen sich jedoch stark Anhand einer ausgeprägten theoretischen Darwin-Rezeption erkennen. So betont Alland den Unterschied zwischen darwinischer und spencerischer Theorie so: „What interests me about Darwinian theory is its *direct* applicability to the process of adaptation in which human populations are just as involved as any other species. Thus, I see certain, but by no means all, anthropological problems (even some which involve culture) as *biological* problems [erste Hervorhebung im Original, zweite meine].“³⁶

Für den hier betrachteten Kulturmaterialismus ist Darwin vor allem aufgrund seines politischen Einflusses in der damaligen Zeit, wie auch für seine Rezeption durch Marx

³³ Carneiro, Robert L.: *Evolutionism in Cultural Anthropology. A Critical History*, Boulder 2003: 3.

³⁴ Vgl. RAT: 129

³⁵ Aus Kupers Darstellung kann man beispielweise schließen, dass die *Nature vs. Nurture* Streitfrage in der Anthropologie seit Darwins Buch *The Descent of Man* (1871) eine andauernde und inhärente Kontroverse darstellt. Vgl. Kuper: *Invention*: 77.

³⁶ Alland: *Why not*: 279.

von Bedeutung. Harris charakterisiert den politischen Einfluss der darwinischen Evolutionstheorie als signifikant für die allgemeine gesellschaftliche Stärkung der Wissenschaft: „Finally, in 1859, Darwin`s materialist explanation of the origin of species broke the authority of the theologians in the domain of the life sciences.“³⁷ Und Carneiro markiert das 100jährige Jubiläum von *The Origin of Species* als ein Datum an dem sich der Evolutionismus im 20. Jahrhundert wieder weitgehend rehabilitiert hatte.³⁸

LEWIS HENRY MORGAN (1818 – 1881)

Morgan war nach seiner Ausbildung zwar Anwalt, doch er gilt als Amerikas erster Ethnologe, da er direkt Feldforschungen bei den Irokesen (Seneca) betrieb und sich auch politisch für diese engagierte. Bekannt geworden ist er dennoch nicht durch seine Verbindung mit den Seneca, sondern durch seine Darstellung der „Urgesellschaft“.³⁹ Ein kontroversielles, aber viel gelesenes Buch, das vermutlich auch deshalb weltweite Berühmtheit erlangte, weil Marx und Engels sich dessen bemächtigten und es ihrerseits in die kommunistischen Lehren einbetteten.⁴⁰ Dies hat nach Barnard einen sehr ironischen Aspekt, da Morgan ein politisch-erfolgreicher Republikaner war und wohl der Verwendung durch Marx weniger zugestimmt haben dürfte.⁴¹ Morgans Werk selbst ist der Versuch eine universale Theorie aufzustellen und steht daher weit mehr im wissenschaftlichen Kontext als im politischen. Die „Urgesellschaft“ ist eine universalistische Zusammenschau über verschiedene Gesellschaften und deren Institutionen, die Morgan zu kategorisieren und zu klassifizieren versucht. Hierbei unterteilt er in drei evolutionäre, gesellschaftliche Entwicklungsstufen: *Savagery*, *Barbarism*, *Civilization*.⁴²

Um seine Kategorien zu formen bedient er sich in erster Linie der Verwandtschaftssysteme und der Verwandtschaftsterminologien. Gerade in dieser Ebene

³⁷ RAT: 108.

³⁸ Vgl. Carneiro: Evolutionism: 122.

³⁹ Originaltitel *The Ancient Society* (1877)

⁴⁰ vgl. Lowie, Robert H.: *The History of Ethnological Theory*, New York 1938: 54.

⁴¹ „The republican state senator’s emphasis on private property as the driving force of evolution struck a chord with his Communist admirers.“ Barnard, Alan: *History and Theory in Anthropology*, Cambridge 2000: 30.

⁴² Obwohl diese Dreiteilung anerkannterweise Morgan zugeordnet wird, zeigt sich auch hier die übertrieben negative Rezeption Morgans von Seiten mancher Anthropologen. Kuper argumentiert nämlich Morgan könne dieses Klassifikationsschema von Tylor und/ oder Lubbock übernommen haben. Vgl. Kuper: *Invention*: 65. An späterer Stelle erläutert er gar Morgan hätte sich überall bedient und kaum selbst Originäres hervorgebracht: „Again and again he borrowed an established framework and adapted it to his needs. Müllers philology, the ‘gens’ of Grote, McLennan’s exogamy and his matriarchy, Lubbock and Tylors’s intellectuall and technological evolutionism [...]“ Kuper: *Invention*: 74.

gilt sein Schaffen als bahnbrechend: „He even invented a whole new category of data, kinship terminologies, and persuaded generations of anthropologists that they were the key to defining systems of kinship and marriage.“⁴³ Erickson & Murphy bezeichnen die Unterscheidung zwischen *Savagery* und *Barbarism* auf Basis der Kinshipterminologie als etwas Neuartiges und rechnen seinen Ursprung auch Morgan an: „Morgan proposed a general evolutionary sequence of group marriage, or marriage ungoverned by complex kinship, followed by kinship determined through matrilineal or patrilineal descent.“⁴⁴

Neben der evolutionären Dreistufenteilung ist vor allem Morgans theoretische Unterscheidung zwischen *societas* und *civitas* von Bedeutung. Das Erste bezeichnet Gesellschaften deren Institutionen auf Personen und Verwandtschaft basieren. Das Zweite bezeichnet Gesellschaften basierend auf Land und Eigentum und damit auch Privatbesitz. Morgan unterscheidet also grundsätzlich zwei Gesellschaftstypen, nämlich solche die umherziehen und ihre gesellschaftlichen Belange im familiären Kreis regeln; gegenüber solchen, die in ihren institutionellen Charakteristiken schon der modernen kapitalistischen Gesellschaft entsprechen. Die Evolution teilt sich also nicht nur in drei Stufen, sondern kennt auch die Dichotomie zweier grundsätzlich unterschiedlicher Organisationssysteme.

Zwar hat Morgan mit seinem Schaffen einen großen Beitrag zur Kinshipterminologie und Ethnographie Nordamerikas geleistet, darüber hinaus weist es jedoch – gerade in seiner evolutionistischen Theorie – einige bedeutende Mängel und grobe Vereinfachungen auf. Bei Harris lesen wir: „In the light of almost a century of additional research and theory, most of Morgan’s sequences must be discarded as either false or inadequate.“⁴⁵ Davon abgesehen ist ein gewisser epistemologischer Eklektizismus bei Morgan nicht von der Hand zu weisen.⁴⁶ Vor allem aber die deterministische Entwicklung von Gesellschaft durch die Evolutionstheorie war vielen Kritikern zu „unilinear“⁴⁷. So schreibt Lowie: „Morgan held conditions of society to be ,substantially

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Erickson, Paul A. & Murphy, Liam D.: A History of Anthropological Theory, 2nd Edition Toronto 2003: 51.

⁴⁵ RAT: 184.

⁴⁶ Sanderson geht der Frage nach, ob man Morgan als Idealisten oder als Materialisten verorten sollte und zieht innerhalb dieser Überlegungen einiges an Sekundärliteratur zu Rate (Befürworter für Morgan als Materialisten, ebenso so wie solche die Morgan als Idealisten sahen). Er kommt jedoch zu dem Schluss: „Those who have seen his position as a rather muddled eclectic one are therefore on safest ground.“ Sanderson: Evolutionism: 24.

⁴⁷ Ich setzte unilinear unter Anführungszeichen, da es sich aus Harris’ Sicht um eine unterstellte Unilinearität handelt, die es tatsächlich so nie gegeben haben soll. Er spricht in diesem Fall von

similar' at any particular stage of development."⁴⁸ Dieser Vorwurf spiegelt den generellen Vorwurf der Unilinearität – die mit einem plumpen Determinismus und daher einem gewissen Zwang in Verbindung gebracht wird – wieder, die den meisten Evolutionisten unterstellt wird. Die Kritik besagt, es herrsche eine gesetzmäßige Notwendigkeit für alle Gesellschaften sich nach demselben Schema zu entwickeln⁴⁹; was in dieser strengen Auslegung Abweichungen von der Regel und Diffusion ausschließen würde. Wie Sanderson aber gezeigt hat, haben vor allem Harris und Carneiro daran gearbeitet diese allgemeine Vorstellung von der Unilinearität als „Mythos“ zu entkleiden.⁵⁰ Sanderson schließt sich dieser Darstellung an und bezeugt ebenfalls, dass sich ein stark vereinfachter, unilinear deterministischer Determinismus weder bei Morgan noch den anderen klassischen Evolutionisten finden lässt.⁵¹ Auch Leslie White – der Morgan mehr als jeder andere gegen antievolutionistische Kritiken verteidigt hat – lässt im klassischen Evolutionismus viel Raum für Bewegungen, unterschiedliche Entwicklungen und Diffusion und betont daher: „Even if Morgan had not supplied us with the evidence to prove the contrary, it would require considerable testimony and argument to convince us that he – or anyone else – could have been as blind, stubborn and stupid as the anti-evolutionists make him to be.“⁵²

Morgan ist zu einer Gallionsfigur der klassischen Vorurteile gegenüber dem Evolutionismus geworden. Doch in fundierterer Kritik sind vor allem zwei Aspekte aufgefallen: Morgan vermeidet es von Evolution zu sprechen und zieht stattdessen

systematischer Misrepräsentation: „This misunderstanding has been consolidated by the label ‚unilinear evolutionism,‘ which Julian Steward (...) has assigned [...]. There is no support for the contention, however, that the ‚classical evolutionary formulation‘ denied that specific cultures could skip certain steps in a sequence or evolve in a divergent fashion.“ RAT: 171.

⁴⁸ Lowie: History: 58.

⁴⁹ Barrett nennt Unilinearität unreflektiert als einen der basic features des Evolutionismus: „The prevailing assumption was that all cultures had gone through the same stages of evolution in the same order.“ Barrett: A students guide: 48.

⁵⁰ „Where the Boasians correct in their judgement that the nineteenth-century evolutionists were unilinearists? Although there are still many contemporary social scientists who believe that they were [...], a number have attempted to expose this view as little more than a myth.“ Sanderson: Evolutionism: 40.

⁵¹ Sanderson vertritt seinerseits die Meinung: „It is possible, however, to define unilinearism in a somewhat looser way.“ Sanderson: Evolutionism: 41. Er bezieht sich hierbei auf Carneiros Interpretation Morgans, wonach einem der unilineare Evolutionismus nicht sagen kann welche Stufe eine Gesellschaft als nächstes durchschreiten wird, aber er hilft einem zurückprojizierend festzustellen in welchen Stadien sich eine Gesellschaft bereits befunden haben muss. Vgl. Sanderson: Evolutionism: 46. Ebenso stellt er fest „The developmentalism of the classical evolutionists presents, in fact, the strongest case of their unilinearism.“ Sanderson: Evolutionism: 42.

⁵² White, Leslie A.: „Diffusion vs. Evolution“: An Anti-Evolutionist Fallacy, In Carneiro, Robert L./Dillingham, Beth (Hg.): Leslie A. White – Ethnological Essays, Albuquerque 1987, 41 – 57: 50.

growth vor⁵³ und laut Carneiro verfolgt er zwei unterschiedliche Epistemologien in Bezug auf die Evolution: „Thus we find in Morgan the curious contrast of a modern and scientific conception of evolution existing side by side with an older and metaphysical one.“⁵⁴ Morgan selbst bezieht schon in der Einleitung zur Urgesellschaft klar Stellung zu einigen Fragen die trotz umfangreicher Diskussion immer noch nicht so ganz geklärt sein wollen. Er spricht von den „zivilisierten Rassen“ und es ist logisch, dass es einem modernen Leser, der in einem politisch-korrekten Umfeld akademisch großgezogen wurde, dabei sauer aufstößt. Aufgrund der Betonung eines einheitlichen Ursprungs des Menschengeschlechts⁵⁵ und dem Hinweis darauf, dass die Menschheit überall dieselben Entwicklungen durchmacht⁵⁶, sollte dieser Rassismus allerdings in Bezug auf die darausfolgende Theorie nicht überbewertet werden. Er ist kein direktes theoretisches bzw. kausales Element innerhalb Morgans Evolutionstheorie. Sofern sich Morgan in Richtung Theoriebildung wagt, zeigt er eine starke Affinität zur Bedeutung infrastruktureller Faktoren.⁵⁷ So erklärt er beispielsweise den evolutionären „Vorsprung“ der arischen und semitischen Völker (gegenüber dem Rest der Welt) wie folgt: „Zwei Familien der Menschheit, die arische und die semitische waren durch die Mischung verschiedener Urstämme [dieser Aspekt könnte eine biologische Determinante enthalten, wird jedoch nicht weiter ausgeführt], durch die Überlegenheit der Produktion des Lebensunterhalts und Vorteile der Lage, [beides kulturökologische, wie kulturmaterialistische Primärfaktoren] und vielleicht auch aus allen diesen Gründen zusammengenommen, die ersten, welche sich aus der Barbarei emporrafften.“⁵⁸

In seinem theoretischen Überbau ist Morgan jedoch ganz klar ein Idealist, da er immer von den Ideen der Gemeinschaft/Gesellschaft etc. spricht, die im Laufe der Zeit materielle Form annehmen. Insofern kann man bei Morgan von einem gewissen Eklektizismus ausgehen – was ihm von kulturmaterialistischer Seite vorgeworfen werden kann. Dennoch kann man Morgan keinen wahllosen Eklektizismus vorwerfen; er

⁵³ Bei Carneiro weist darauf hin, dass sich vor allem White und Bernhard J. Stern mit dieser Thematik bei Morgan auseinandergesetzt haben. Vgl. Carneiro: Evolutionism: 7.

⁵⁴ Carneiro: Evolutionism: 8.

⁵⁵ Morgan, Lewis H.: Die Urgesellschaft >> Ancient Society<< Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1908 Wien 1987: 15.

⁵⁶ Morgan: Urgesellschaft: xv.

⁵⁷ Diese Ansicht teilt, neben den bekennenden Evolutionisten bzw. Kulturmaterialisten auch Barrett, da er sagt: „The keys to Morgan’s evolutionary scheme were techno-economic factors.“ Barrett: A student’s guide: 50.

⁵⁸ Morgan: Urgesellschaft: 33. Auch wenn die Wortwahl für einen modernen Leser etwas wild klingt, ist sie durch einen historischen Blick lediglich der Usus der Zeit.

unterscheidet zwischen verschiedenen Ebenen. Er hat jedoch in jedem Fall eine hinterfragungswürdige Vorstellung von *progress*. Morgan spricht nämlich dezidiert vom „Pfad menschlichen Fortschritts“⁵⁹ und geht dabei sowohl von Entwicklungsstufen, als auch von noch nicht erreichten Stadien aus – insofern lassen sich die vielen Kritiken an Morgan rechtfertigen.

HENRY SUMNER MAINE (1822 – 1888)

Während Morgans Bedeutung für die Kulturanthropologie nicht bestritten werden kann, hat Maine ebenso wie Spencer für einige Relevanz – für eine Vielzahl jedoch nicht. So macht Adam Kuper Maine zu einem der bedeutendsten Protagonisten bei der *Invention of Primitive Society*, während sich einige Lehr- und Geschichtsbücher über seine Existenz ausschweigen. Maine war, wie Morgan, ausgebildeter Anwalt und widmete seine Aufmerksamkeit dem *Ancient Law*. Sein klassisches Standardwerk erschien ca. 15 Jahre vor Morgans und hat bereits einige markante Aspekte seiner Theorien vorweggenommen.

Im Zentrum von *Ancient Law* steht das Argument Gesellschaft sei nicht - wie allgemein angenommen - aus einem sozialen Vertrag zwischen irgendwelchen Menschen entstanden sondern aus der Familie; und dass man daher Verwandtschaftssysteme zu einem Kernthema von Gesellschaftsanalysen machen müsse.⁶⁰

Maine betrieb aber keine Feldforschungen und in vielen Interpretationen gilt er daher nicht unbedingt als Anthropologe. Bei der Bearbeitung seiner Thesen griff er – im Gegensatz zu Tylor und Spencer – auch auf weit weniger ethnographisches Material zurück als ihm zur Verfügung gestanden wäre. Harris erläutert, dass es sich dabei aber nicht um einen Mangel an verfügbaren Informationen gehandelt habe sondern um schlichtes Desinteresse an: „[...] what he regarded as the backward races of mankind.“⁶¹ Harris legt daher Maine, wie auch Morgan einen gewissen Rassismus zur Last. Sein Hauptwerk *Ancient Law* ist eine international und diachron vergleichende Studie von Jurisprudenzen. Maine vergleicht das römische Recht mit dem modernen ebenso wie mit

⁵⁹ vgl. Morgan: Urgesellschaft: 3.

⁶⁰ Vgl. Barnard: „The social contract had stood for nearly two hundred years as a cornerstone of legal thought. Then, in 1861, Scots-born jurist Sir Henry Maine turned against the idea. [...] Maine argued that society originates instead in the family and in kinship groups built upon the family.“ Barnard: History: 30.

⁶¹ RAT: 190.

jenen in Indien und Osteuropa⁶² und ist damit ein Vorreiter der komparativen Methodik in der Anthropologie.

Maines größter Beitrag zur Evolutionstheorie wird in der Unterscheidung zweier grundlegenden Gesellschaftstypen verortet. So sagt er, es gebe *status societies* und *contract societies*. Erstere Gesellschaften basieren auf Verwandtschaft, ohne Privateigentum und Zweitere basieren auf Privateigentum und Individuen. Es findet sich also kein großer Unterschied zwischen Morgans und Maines dichotomischer Betrachtung der allgemeinen Gesellschaftsformen. Ebenso teilen sie ein großes Interesse an Verwandtschaftssystemen und die Annahme, dass diese maßgebliche aber variable Funktionen in Gesellschaften erfüllen. Harris charakterisiert Maines primäres wissenschaftliches Ziel als eben diese Herausarbeitung der unterschiedlichen funktionellen Charakteristiken der Verwandtschaft im Zuge der fortschreitenden Evolution. Die moderne europäische Kleinfamilie ist daher nur eine von vielen Variationen und keineswegs als universale Familienkonzeption zu denken. Wie Harris es ausdrückt: „[...Maine...] produced evidence to show that the modern European family was a resultant of evolutionary modifications wrought on ancient kinship forms.“⁶³

Neben diesen gemeinsamen theoretischen Ansätzen von Maine und Morgan gab es jedoch auch bedeutende Unterschiede und sogar eine ausgeprägte Kontroverse. Im Gegensatz zu Morgan dessen These in der Evolution von Verwandtschaftssystemen zuerst matriachale und matrilineare Strukturen annahm, ging Maine nämlich von ursprünglich patrilinearen und patriarchalen Gesellschaftsformen aus.⁶⁴

Erstaulicherweise erhält Maine jedoch von Lowie positive Anerkennung. Er bezeichnet ihn als einen jener frühen Evolutionisten, die sich bereits für divergierende Entwicklungslinien aussprachen⁶⁵, und lobt seine historische Genauigkeit und seine

⁶² vgl. Lowie: History: 50.

⁶³ RAT: 143.

⁶⁴ Harris bezeichnet diese Kontroverse als „[...] one of the most heated and useless discussions in the history of the social sciences.“ Am Grunde dieser Diskussion stand die omnipotente Herrschaft des Mannes als evolutionärem Faktum gegenüber einer Vorstellung von ehemals weiblich dominierten Gesellschaften – die Kontroverse war also vermutlich auch deshalb so hitzig weil sich politische Motive darin verbargen. Harris erklärt jedoch dass der politische Aspekt dieser Diskussion unangebracht war, weil die Frage nach dem Verwandtschaftssystem nicht gleichbedeutend mit der Frage nach der Stellung der Frau ist und die Verwandtschaftsregelungen damit ohnehin keine Validität in Bezug auf politische Fragen gehabt hätten: „The occurrence of matrilineal descent has no bearing on the status of women, since mother's brother rather than mother is generally the head of the descent group.“ RAT: 187.

⁶⁵ „He thus explicitly rejects the idea ,that human society went everywhere through the same series of changes.“ Lowie: History: 51.

Respektanz des Diffusionismus.⁶⁶ Im Gegensatz zu liberalen Denkern des 19. Jahrhunderts, wie beispielsweise Herbert Spencer, wendet sich Maine gegen ein individuenbasiertes Verständnis von Gesellschaft. Laut Adam Kuper entstand sein Hauptwerk daher einerseits aus der Ablehnung der indischen Kolonialpolitik⁶⁷; andererseits sei es aber auch als ein Angriff gegen die radikale a-priori-Philosophie á la Bentham zu bewerten: „Maine proposed to demonstrate that on the contrary the original societies were based on families, not individuals, related by status, not contract, and held property in common.“⁶⁸

EDWARD BURNETT TYLOR (1832 – 1917)

Tylor hat es zu einer großen Karriere in Großbritannien gebracht und findet hier zwar als letzter, dafür jedoch auch als bedeutendster Evolutionist Erwähnung. Seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der amerikanischen Kulturanthropologie ist zweifelslos groß und Tylor ist der einzige Evolutionsist, der in allen Büchern über Kulturanthropologie zumindest erwähnt wird. Dies mag auch daran liegen, dass er die erste Universitätsprofessur für Anthropologie in Großbritannien (an der Universität von Oxford) bekam.

Moore beobachtet, dass Tylor und Morgan gespiegelten Einfluss ausgeübt haben, so war Tylor wichtig für die amerikanische Anthropologie, während Morgan in England zu größeren Ehren kam.⁶⁹ Wie Spencer und Maine war jedoch auch Tylor ein typischer *Armchair*-Anthropologe, da er zwar viel reiste, doch nie zu eigenen Feldforschungen aufbrach. Er kategorisierte und verarbeitete aber ein großes Sample an ethnologischem und ethnographischem Material (um die 350 Gesellschaften), so dass sich Lowie sogar zu einer Defensio aufgerufen fühlte in der er betonte: „[...] he was the very opposite of an armchair anthropologist.“⁷⁰

⁶⁶ Vgl. Lowie: History: 51/52. Doch Harris weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es sich bei Maine vielleicht gar nicht um historische Genauigkeit, sondern bloß um ethnographische Naivität gehandelt habe: „There is good reason to suspect, therefore, that the sophisticated historical approach with which Lowie credits Maine is more a result of ethnographic naiveté than of methodological rigor.“ RAT: 191.

⁶⁷ „He was fiercely opposed to the radical programme for the reform of Indian administration and civil law [...]“ Kuper: Invention: 20.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Moore beruft sich hier auf eine These von Meyer Fortes Vgl. Moore, Jerry D.: Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists, New York 2009: 6.

⁷⁰ Lowie: History: 69.

Wie Morgan und Maine war Tylor ein Anwender komparativer Methoden und wie Morgan gliederte er die Evolution in die Gesellschaftsstufen *Savagery*, *Barbarism* und *Civilization*. Neu bei Tylor war die Zusammenführung der komparativen Methode mit Statistik. In seinem 1889 erschienen Artikel *On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied Laws of Marriage and Descent*, versuchte er unter anderem die Ursprünge der Kreuzcousinenheirat (crosscousinmarriage) und des Inzesttabus durch systematische Auswertung von statistischem Datenmaterial und Korrelationen zu erklären und in ein evolutionäres Schema einzubetten. Sein theoretisches Ziel dabei war, wie er selbst erläuterte: „From the recurrence or absence of these costumes it will be our business to infer their dependence on causes acting over the whole range of mankind.“⁷¹ Dahingehend gilt er als Vorreiter der komparativen Statistik in der Ethnologie, die später unter George Peter Murdock – der die Human Relation Area Files anlegen lies – wieder aufbereitet wurde.⁷² Somit gelang es Tylor zumindest graduell der Kulturanthropologie eine Richtung vorzugeben, denn er war überzeugt: „[...] that in statistical investigation the future of anthropology lies. As soon as this is systematically applied, principles of social development become visible.“⁷³

Seine Ergebnisse hatten jedoch einige methodische Schwachstellen – die Diskussion darüber wurde als *Galtons Problem* bekannt. Francis Galton hatte darauf hingewiesen, dass Tylor nicht belegen konnte, dass es sich um unabhängige Fälle handelte, insofern konnte nicht von evolutionären Stufen gesprochen werden, da ohne Unabhängigkeit Diffusion nicht ausgeschlossen war.⁷⁴ Dass es aber eindeutig Tylors Absicht war, solche Stufen zu belegen, tritt in folgendem Zitat hervor: „The classification is necessarily somewhat vague, but I think will be found to have sufficient precision for the problem of determining the *direction in which mankind has tended to move from one of the stages to another* [Hervorhebung meine].“⁷⁵

⁷¹ Tylor, Eduard B.: On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent, In *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 18/1889, 245-272: 256.

⁷² vgl. RAT: 158.

⁷³ Tylor: Method: 269.

⁷⁴ Im Originalkommentar äußert sich Galton wie folgt: „It was extremely desirable for the sake of those who may wish to study the evidence for Dr. Tylor's conclusions, that full information should be given as to the degree in which the costumes of the tribes and races which are compared together are independent. It might be, that some of the tribes had derived them from a common source, so that they were duplicate copies of the same original.“ Tylor: Method: 270.

⁷⁵ Ebd.

Neben Maine ist Tylor Lowies liebster Evolutionist für den er neben einiger Kritik auch viele positive Worte findet: „Tylor embraced the whole field, even though he could not contribute equally to all its divisions.“⁷⁶ Auch die Mehrheit der postmodernen Kulturanthropologen oder der historischen Partikularisten schätzt Tylor von allen Evolutionisten noch am meisten. Dies ist daran erkennbar, dass ihm die Ehre zu Teil wird in Einführungswerken immer erwähnt zu werden und oftmals beginnt die Geschichte der Kulturanthropologie sogar bei ihm.⁷⁷

Tylor vertrat – wie alle Evolutionisten – das von Adolf Bastian aufgestellte Konzept der *psychic unity*, – wonach die Menschen jeder Kultur dieselben Voraussetzungen für kulturellen Wandel hätten. Dies ist ein Basiskonzept der evolutionistischen Theorie innerhalb der Kulturanthropologie und eigentlich eines, dass sich gegen alle Formen rassistischer Intellektualismen stellt. Weil man von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen ausgeht, ist es eben interessant zu sehen wer sich im *struggle of survival* am erfolgreichsten durchgesetzt hat bzw. schnellsten entwickeln konnte – um anschließend zu fragen warum.

In der allgemeineren Einführungsliteratur⁷⁸ ist Tylor aber hauptsächlich mit seinem Konzept des Animismus vertreten. Dabei handelt es sich um eine Evolutionsgeschichte der Glaubenssysteme. Demnach besäßen egalitäre Gesellschaften auch egalitäre Glaubenssysteme mit vielen übernatürlichen Wesen und Göttern. Er zeichnete eine Geschichte vom animierten Gegenstand zum monotheistischen Gott des Christentums.⁷⁹ Damit hat er abseits seiner diffusionistischen Kritiker auch noch die streng Gläubigen als seine Gegner auf den Plan gerufen, wie Erickson & Murphy hervorheben: „Likewise, in Victorian Britain, cultural evolutionists such as Tylor and Spencer were criticized and became controversial when they suggested that Christianity, like the beliefs of people everywhere, had ‚primitive‘ roots.“⁸⁰

⁷⁶ Lowie: History: 69.

⁷⁷ Moore rühmt Tylor hier besonder: „[...] in defining the cultural dimension of human existence, Edward Tyler created anthropology, the study of mankind.“ Moore: Visions: 16.

⁷⁸ Erickson & Murphy, wie auch Barrett, handeln bei Tylor ausschließlich das Animismus-Konzept als relevant ab.

⁷⁹ Entgegen einiger Lehrbuchdarstellungen zeigt Carneiro jedoch, dass Spencer eine fast idente Theorie – parallel zu Tylor entwickelt hatte und die beiden später sogar einen Plagiarismusstreit darum führten. Vgl. Carneiro: Human Mind: 9/13f.

⁸⁰ Erickson & Murphy: History: 53f.

Kritik kam jedoch auch von anderer Seite, so war Lowie der Ansicht, „[...] he denied high gods to simpler peoples.“⁸¹ Barrett rechnet Tylor jedoch allein in diesem Bereich ein wenig Einfluss auf die moderne Nachwelt an: „Although his efforts to establish a scientific, evolutionary study of culture is only of historical interest to most contemporary anthropologists, one part of his writing continues to have some influence; this is his intellectualist approach to the analysis of religion – an approach which has encouraged researchers to pay attention to religion as an explanatory system, one that makes sense of the world to people who embrace religious beliefs.“⁸²

Ein anderes Konzept, das untrennbar mit Tylor verbunden ist, stellen *survivals* dar. Tylor stellte fest, dass Gesellschaften dazu tendieren an Teilen „überholter“ gesellschaftlicher, wie kultureller Elemente festzuhalten – „überholt“ weil sie einmal funktionellen Charakter hatten, diese Funktion aber im Zuge der Zeit verloren haben: „These are processes, customs, opinions, and so forth which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved.“⁸³ Anhand dieser *survivals* sollte es möglich sein evolutionäre Sequenzen festzustellen. Nach Sanderson sind *survivals* der Beweis dafür, dass sich Kulturen stetig weiterentwickeln.⁸⁴

Harris rechnet Tylor noch einen anderen Verdienst zu, eine Vorreiterrolle in Bezug auf die Erkenntnis, dass Heiratssysteme in simplen Gesellschaften einen funktionalen Charakter haben. Er führt Tylor als einzigen Anthropologen des 19. Jahrhunderts an, der eine valide Erklärung für den Ursprung von Inzest-Tabus zur Verfügung stellen konnte. Denn für Tylor waren Heiratsallianzen – wie später für Lévi-Strauss – Gesellschaftsverträge zwischen kleinen Gesellschaftsgruppen um sie dauerhaft miteinander zu verbünden. „[...] Tylor’s theory underlies, or is convergent with, the vast field of kinship studies which stress marriage alliances between groups as the key to primitive social structure.“⁸⁵

EVOLUTIONISMUS UND MATERIALISMUS BEI KARL MARX (1818 – 1883)

⁸¹ Lowie: History: 82.

⁸² Barrett: A Students Guide: 49.

⁸³ Übernommenes Zitat aus RAT: 164. Findet sich aber auch in Sanderson: Evolutionism: 37.

⁸⁴ Sanderson: Evolutionism: 15.

⁸⁵ RAT: 198.

Marx hat sich zwar Anregungen bei den Evolutionisten – allen voran Morgan⁸⁶ – geholt und wollte das für die Sozialwissenschaften leisten, was Darwin für die Lebenswissenschaften getan hat⁸⁷, doch einen Beitrag zur anthropologischen Evolutionstheorie per se hat er nicht wirklich beigesteuert. Wie der Name Kulturmaterialismus jedoch andeutet, hat sich Harris bei der Auswahl dieses Namens natürlich an Marx historischem Materialismus orientiert und der Einfluss seiner Arbeiten auf viele amerikanische Anthropologen des 20. Jahrhunderts kann kaum bezweifelt werden, auch wenn sie sich im Zuge des kalten Krieges – und insbesondere unter der „Herrschaft“ J. Edgar Hoovers – wohl nicht wirklich getraut haben Marx zu rezipieren.⁸⁸

Marx Beitrag zur Anthropologie ist daher vielfach-divergierend interpretiert worden – so wie in den meisten anderen Sozial- und Politikwissenschaften. Die deutlichsten Spuren hat er jedoch mit einigen seiner prägnantesten Konzepte hinterlassen:

- die Bedeutung der Produktionssysteme für Form und Wandel von Gesellschaften
- sein dialektisches Basis-Überbau-System
- seine politische Agenda und die progressive Vorstellung von Evolution als einem immerwährenden Klassenkampf
- seine Vorstellung von der asiatischen Despotie bzw. dem asiatischen Produktionsmodus
- seine naturalistische Auffassung von Natur- und Gesellschaftsgesetzen

⁸⁶ Helen Constanas spricht davon, dass Morgans Einfluss auf Marx evolutionäres Denken, dieses potentiell unilearer gemacht hat, als es von Marx aus gewesen wäre: „In short, the incorporation of Morgan diluted the scientific content of Marx’s view of history, while at the same time increasing its political effectiveness.“ Constanas, Helen: Lewis H. Morgan in the Light of Modern Anthropological Theory, In Ulmen G.L. (Hg.): Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel, Den Haag 1978, 329 – 348: 337.

⁸⁷ Sowohl Harris und auch Sanderson betonen an mehreren Stellen, welchen starken Eindruck der Erfolg von Darwins Evolutionstheorie auf Marx und Engels gehabt hat. Ebenso bringt Harris ein Zitat von Engels Grabrede als er Marx als Darwin der Sozialwissenschaften bezeichnet hat. Vgl. RAT: 218.

⁸⁸ Murphy und Carneiro weisen beide darauf hin, dass sowohl Steward als auch White nie Bezug auf Marx nahmen obwohl sich eindeutig Parallelen finden lassen. Carneiro betont, dass dies etwas mit den politischen Verhältnissen der damaligen Zeit zu tun hat: „[...] until relatively recently, citing Marx with approval might jeopardize an American scholar’s academic career [...]“. Carneiro, Robert L.: Leslie A. White, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 151 - 173: 156. Murphy auf der andere Seite – überzeugt davon dass Steward ein sehr mutiger („bold“) Anthropologe war, betont dass gerade Steward ihn wohl deshalb nicht rezipiert hat, weil er kein Interesse am Marxismus hatte und nicht deshalb weil er sich - wie andere - nicht getraut haben soll. Murphy, Robert F.: Julian H. Steward, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 125 - 147: 132.

- sowie seine immanente Verknüpfung von Sozialwissenschaft und Politik und das Dogma die entdeckten Gesetze zu nützen, um die Welt zu verändern.

Marx' Lehren haben in verschiedenen Kombinationen in der Anthropologie fortgelebt. Am treuesten blieben ihm dabei wohl die so genannten strukturalen Marxisten – eine Strömung die vor allem durch Vertreter wie Jonathan Friedman und Maurice Godelier charakterisiert wird. Doch auch der Kulturmaterialismus bekennt sich dank und durch Harris zu seinen marxistischen Wurzeln. Harris führt diese mehrfach in ausgearbeiteter und ebenso dezidiert Form an. Carneiro weist zwar auch auf Marx Einfluss hin – hat sich jedoch nie in publizierter Form mit ihm auseinandergesetzt. Er betont aber, dass Leslie White eindeutig von ihm beeinflusst gewesen sein muss, auch wenn er ihn – so wie Steward – niemals direkt zitiert hat.⁸⁹

ANTIEVOLUTIONISMUS

Der Evolutionismus – vor allem in seiner Ausprägung durch Spencer, Morgan, Maine und Tylor – war auch im 19. Jahrhundert keineswegs ein unumstrittenes Konzept. Die Kritiken, die dem klassischen Evolutionismus schon in seiner Entstehungsphase angetragen wurden, mögen sich verändert haben sind jedoch tendenziell auch ähnlich geblieben. Gerade der Kulturmaterialismus von Harris und Carniero – der auf ihre Lehrer Julian Steward und Leslie White zurückzuführen ist – begründet sich sehr stark in einer Abwendung von den an der Universität dominanten Konzepten, die zur Zeit ihrer Ausbildungen vorherrschend waren. Diese waren bis in die 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts mehrheitlich prinzipiell antievolutionistisch ausgerichtet.

DEGENERATIONISMUS

Im 19. Jahrhundert musste sich die soziale Evolutionstheorie vor allem in einer kirchenpolitischen Perspektive gegenüber der Degenerationstheorie behaupten. Nach dieser Theorie stammten sowohl die europäischen „Weißen“ als auch die „primitiveren“ Afrikaner, Asiaten etc. zwar vom selben Vorfahren ab, doch während sich der Europäer angeblich weiterentwickelt habe, sollen seine Verwandten auf anderen Kontinenten die Evolutionsleiter hinab gestiegen sein. Harris definiert diese Strömung auf der Basis

⁸⁹ Carneiro: White: 155.

kirchlicher Autorität: „Degenerationism – the belief that all contemporary primitives are descended from peoples who enjoyed civilization prior to the construction of the Tower of Babel – was, in its multifarious expressions, little more than an attempt to preserve the authority of Biblical history.“⁹⁰ Degenerative Vorstellungen reichen aber ebenso wie evolutionistische bis weit in die Geschichte zurück und finden sich tendenziell sogar bei Tylor – wobei diese Interpretation umstritten ist.⁹¹

DIFFUSIONISMUS

Ein anderes prominentes Konzept im 19. Jahrhundert war der Diffusionismus. Anstelle paralleler Entwicklungen wird in diesem Konzept alles auf einen Ursprung zurückgeführt, von dem aus sich Innovationen verteilen. An sich ist der Diffusionismus zwar gut mit dem Evolutionismus vereinbar, die Geschichte der Kulturanthropologie zeigt aber, dass Hauptvertreter beider theoretischer Strömungen sich oft als Gegner sahen.⁹² Diffusionistische Theorien wurden jedenfalls vielfach als kontradiktorisch zu evolutionären Ansätzen betrachtet.⁹³ Harris möchte mit diesem Mythos aufräumen und hält fest: „This dichotomy is false in two senses. First, it does not accurately reflect the position of the evolutionists, none of whom proposed, as a matter of principle, that similarities had developed more frequently from independent invention than from diffusion. And the dichotomy is logically and empirically false, because it rests on the

⁹⁰ RAT: 54.

⁹¹ Edward Burnett Tylor wird klar zu den Evolutionisten gezählt, doch Sanderson bezeichnet ihn in vielerlei Hinsicht als untypisch, da er sich für Degenerationskonzepte zumindest teilweise offen zeigt. Vgl. Sanderson: Evolutionism: 15. An anderer Stelle wird Tylor jedoch auch als vehementer Gegner des christlichen Degenerationsansatzes angeführt. Vgl. Erickson & Murphy: History: 52. Lowie argumentiert aber zugunsten Sandersons ebenfalls, dass die Evolutionisten – vor allem Tylor, Lubbock und Pitt-Rivers - davon ausgingen: „[...] that the *dominant* note in the history of the species was an upward movement, decline being *exceptional*. [meine Hervorhebungen]“ Lowie: History: 20.

⁹² Barrett führt an, dass der Historische Partikularismus, in seiner Form als Konterreaktion auf den Evolutionismus, sehr stark auf dem Diffusionismus aufbaut. Vgl. Barrett: A students guide: 53f. Bei Sanderson lesen wir, dass einer der Vorwürfe den die historischen Partikularisten an den Evolutionismus richteten das Verleugnen bzw. das Unterschätzen von Diffusion war. Vgl. Sanderson: Evolutionism: 35. Am einprägsamsten sind jedoch die vielzähligen Darstellungen von Leslie White. Er belegt immer wieder anhand wörtlicher Zitate, dass die *Boasians* immer argumentiert haben, dass sich Diffusion und Evolution gegenseitig ausschließen würden.

⁹³ Ein Beispiel finden wir bei Barrett: „[...] the diffusionist period [...] played an important part. It brought evolutionism to its knees.“ Barrett: Rebirth: 41. In diese Sparte fällt auch Lowies vielfach quotiertes Zitat: „that diffusion plays havoc with evolutionary theory.“ Leider gibt es von solchen Autoren jedoch nie eine konkrete theoretische Untermauerung für die Annahme, dass Diffusionismus und Evolutionismus sich gegenseitig ausschließen, was im folgenden zur Annahme führt, sie hätten die evolutionistischen Konzepte nicht recht verstanden. Sanderson betont, in Bezug auf das Zitat Lowies: „That statement can only make sense to someone who sees cultural evolution as a purely endogenous process and who thus regards evolution and diffusion as diametrically opposed.“ Sanderson: Evolutionism: 43.

unsupportable notion that independent invention and diffusion are fundamentally different *processes*. [Hervorhebung im Original]“⁹⁴

GEMEINSAMKEITEN DURCH DIE ANTIEVOLUTIONISTISCHE BASIS

Diffusionismus wie Degenerationismus bauen auf idealistischen Doktrinen auf und gehören damit zu jenen Positionen, die in der modernen interpretativen Anthropologie zumeist positiver reflektiert werden als der materialistische Evolutionismus. Diffusionismus betont Einmaligkeit, Genialität und Innovation konkreter Phänomene und ist damit – in seinen Grundannahmen – sehr humanistisch. Ontologischer Diffusionismus schließt jedoch parallele Entwicklungen aus und verkörpert meist eine sehr isolierte Perspektive, was den partikularistischen Ansätzen entgegen kommt. Diffusionismus erlebt daher auch heute eine Art Renaissance – vor allem in der historischen Forschung – unter der Bezeichnung *Akkulturation*. Der Degenerationismus auf der anderen Seite geht von einem Idealbild des Menschen aus – in der realen Politik war dies zumeist der Europäer – und widmet sich der Frage warum andere Völker ihren „Idealzustand“ verloren haben. Dieser Ansatz ist heutzutage – zumindest in wissenschaftlichen Kreisen – berechtigterweise nicht mehr vertreten. Trotzdem ist es ein interessantes Merkmal der Rezeptionsgeschichte, dass die Evolutionisten oftmals als die „Diskriminierenden“ bezeichnet wurden, wo doch gerade die materialistischen Evolutionisten im 19. Jahrhundert noch die humanitärste Grundsatzphilosophie vertraten. Sie alle teilen nämlich – inkludierte Rassismen hin oder her – explizit die Prämisse, dass alle Menschen grundsätzlich das gleiche geistige Potential und die Fähigkeit zur Entwicklung/Evolution haben. Dazu Harris: „It was only by being an evolutionist and an environmentalist that one could accept the humanity of non-Europeans and at the same time account for their failure to conform to the European physical type.“⁹⁵

AM BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Die stärkste antievolutionistische Bewegung ging jedoch von der größten Figur der amerikanischen Kulturanthropologie, *Papa Franz*, aus. Boas und seine Schüler haben sich zu differenzierten Graden direkt gegen den Evolutionismus gewendet; sie haben aber in jedem Fall für einen Paradigmenwechsel in der Anthropologie gesorgt. War der

⁹⁴ RAT: 174.

⁹⁵ RAT: 83.

Evolutionismus, das Konzept des 19. Jahrhunderts gewesen, so wurde er von Boas und seinen Schülern alsbald als wenig zufriedenstellend erachtet und bei deren Etablierung der Anthropologie an amerikanischen Universitäten außen vor gelassen. Leslie White wurde dafür berühmt, dass er sich gegen Boas und den Mainstream seiner Zeit wendete und dem Evolutionismus eine zweite Chance gab. Daher kann man auf Basis von Boas neuem Anthropologieverständnis sowohl die historische Situation in der Kulturmaterialismus entstand veranschaulichen als auch einige seiner wesentlichsten Charakteristiken typisieren.

Boas größte Motivation dem Evolutionismus zu entsagen war schon früh durch humanistische Faktoren bedingt, wie Erickson & Murphy erläutern: „Nobody, Boas protested, was ‚living in the Stone Age.‘“⁹⁶ Weil jede Kultur eine eigene Geschichte hat, waren Boas und seine Schüler der Ansicht, dass sie auch einer umfangreichen Auseinandersetzung des Anthropologen mit eben dieser Geschichte würdig ist. Mehr noch, sie transformierten den universalen Terminus „Kultur“ in einen Plural und machten daraus „Kulturen“. Die generalisierenden Herangehensweisen der Evolutionisten empfanden sie dabei als diskriminierend. Diese Ansicht charakterisiert jedoch nicht nur Boas und seine Schüler – und damit die historischen Partikularisten im weitesten Sinn – sondern auch die Kulturanthropologie postmoderner Zeiten und kennzeichnet daher auch Tendenzen der modernen Abweichung von evolutionären Konzepten.⁹⁷

Der historische Partikularismus wendete sich bevorzugt, aber nicht nur gegen die Evolutionisten, sondern vor allem gegen Rassismen, Ethnozentrismen und gegen biologische Determination jedweder Art. Boas gilt unumstritten, als der Gründer der universitären Disziplin. Die Liste seiner Schüler liest sich wie das *Who is Who* der amerikanischen Anthropologie. Zu diesen zählen in einer ersten Generation unter anderem Alexander Goldenweiser, Alfred Kroeber und Robert Lowie; Margaret Mead, Ruth Benedict, Melville Herskovits, sowie Eduard Sapir zählen zu den prominentesten Boasschülern der zweiten Generation. Ausgebildet unter Boas – in einer Zeit als sich die Anthropologie an den amerikanischen Universitäten zu etablieren begann – wurden sie alle sehr einflussreich in der Disziplin und popularisierten damit auch ihre Form der

⁹⁶ Erickson & Murphy: History: 75.

⁹⁷ Dies kann zwar als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, die direkte Verbindung von Boas mit der Postmoderne wird jedoch selten aufs Tapet gebracht. Eine explizite Äußerung findet sich in Barrett: A students guide: 59.

Anthropologie in den U.S.A. Boas Schüler wurden Departmentsvorsitzende und hochrangige Professoren in den ganzen Vereinigten Staaten und prägten daher wiederum ganze Generationen – Margaret Mead gilt nach einer Gedenktafel im *American Museum of Natural History* in New York als die bekannteste und einflussreichste Anthropologin des 20. Jahrhunderts. Kuper merkt in diesem Zusammenhang an, dass die Entwicklung des historischen Partikularismus in Amerika zuerst kaum eine Auswirkung auf die restliche Welt hatte, dass aber mit dem wachsenden Einfluss der Amerikaner in der Welt auch deren ethnologische Wissenschaftstrends nach Europa kamen.⁹⁸

Das Markenzeichen des historischen Partikularismus war seine Rebellion gegen alle bisher dargewesenen ethnologischen Ansätze. Er wird einerseits als Konterreaktion auf den Evolutionismus gedeutet, andererseits als Geburtsstunde der modernen induktiven und interpretativen Sozialwissenschaft. Von wissenschaftstheoretischer Bedeutung ist vor allem diese Wende zum Induktivismus. Die klassischen Evolutionisten wurden verurteilt weil ihre deduktiven Schlüsse im ethnographischen Feld nicht zutrafen und weil sie ja auch gar keine Ethnographen waren. Dies brachte ihnen den Vorwurf ein, den beschriebenen Gesellschaften nicht gerecht werden zu können. Auch das verwendete Material wurde als unzureichend eingestuft und es entstand das Bedürfnis mit neuen Methoden zu besseren Daten zu kommen; womit auch die Forderung einherging, dass die Daten immer jeweils selbst erst zu beschaffen wären. Dieser Trend wurde vor allem ab den 20ern Jahren des 20. Jahrhunderts immer manifester, als Bronislaw Malinowskis Buch über die Trobriand Inseln erschien und der Mythos vom indigen gewordenen Ethnologen entstand, der die Anthropologie entgültig zu einem Fach der Feldstudien machte.

FRANZ BOAS (1858 – 1942)

Boas Ausbildungszeit und sein Schaffen reichen bereits ins 19. Jahrhundert zurück. Er hat das Zeitalter der Evolutionisten persönlich miterlebt, ebenso wie die aufstrebenden Nationalismen und deren „wissenschaftliches“ Pendant die Eugenik – deren Dekonstruktion er sich ein Leben lang widmete. Ein Datum für seine Einflussnahme auf das Feld der Anthropologie kann auf die Jahre 1895/96 gesetzt werden, als er Kurator

⁹⁸ Kuper: Invention: 125.

am *American Museum of National History* wurde und kurz darauf an der Columbia Universität in New York zu lehren begann.⁹⁹

Kuper charakterisiert den Wissenschaftler Boas als ein Kind seiner Zeit: „As he grew up, Boas was torn between his respect for the natural sciences and the appeal of a more humanistic and ‚emotional‘ study, his personal conflict mirroring the more general intellectual division in Germany between positivists and subjectivists, the proponents of the natural sciences and the defenders of the humanities.“¹⁰⁰ Aus einem naturwissenschaftlich, aber geistesgeschichtlich „deutschen“¹⁰¹ Lager kommend, entdeckte Boas sein Interesse für (kultur)anthropologische Fragestellungen, entwickelte alsbald eine Tendenz zur empirischen Sozialforschung und emmigrierte in die U.S.A (1886). Seine Abwendung von den vorherrschenden Paradigmen galt mit Ausnahme des Diffusionismus für alle anderen Ansätze der Anthropologie – die zu dem Zeitpunkt als Boas nach Amerika kam noch keine institutionalisierte, universitäre Disziplin war. Weder biologischer, noch geographischer Determinismus schienen für Boas zufriedenstellende *Erklärungen* zu geben. Er wollte daher nach anderen Erklärungsmöglichkeiten für soziale wie kulturelle Phänomene suchen bzw. war der Ansicht, dass zuerst alles gut erforscht sein müsse, bevor man erklärende Schlüsse ziehen kann. Dieser Ansatz spiegelt seinen naturwissenschaftlichen Zugang wieder. Auch Silverman sieht Boas als einen Wissenschaftler der zwischen *Science* und *Humanities* gespalten war und spricht in diesem Zusammenhang von zwei epistemologischen Seiten.¹⁰² Für Herbert Lewis ist Boas hingegen in vielerlei Hinsicht ein politisch motivierter Wissenschaftler: „The image of him as a fact collector, merely interested in ‚getting all the old costumes before they died out‘, is quite incorrect. He always had in mind the wider implications of his studies, and this proposal was not an exception but a part of his program for a *scientific anthropology in the service of mankind*

⁹⁹ Vgl. Silverman, Sydel: Introduction, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, xiii – xvii: xv.

¹⁰⁰ Kuper: Invention: 126.

¹⁰¹ In Anlehnung an Boas größten Kritiker, Leslie White, könnte man andenken, dass die deutsche Abstammung von Boas, Lowie, Goldenweiser und Kroeber mit ihrer stark humanistisch -idealistisch ausgerichteten Position in Verbindung gebracht werden könnte. White formuliert diese Überlegung nicht aus, sie deutet jedoch in diese Richtung: „It might be worth noting, since our essay is concerned primarily with *American* ethnological theory, that a number of these recruits in the cause of anti-evolutionism were either foreign born or were children of immigrants. I am not sure what significance might or should be attached to this fact.“ White, Leslie: Evolutionism and Anti-Evolutionism, In Carneiro, Robert L./Dillingham, Beth (Hg.): Leslie A. White – Ethnological Essays, Albuquerque 1987, 97 – 122: 98.

¹⁰² Silverman, Sydel: The Boasians and the Invention of Cultural Anthropology, In Barth, Frederick [et al.]: One Discipline four Ways: British, German, French and American anthropology, London 2005, 257 - 274: 262.

[meine Hervorhebung].“¹⁰³ Auch Alexander Lesser unterstreicht dieses Bild der politischen Motivation, die Boas dazu brachte, sich vor allem für die Rechte der indigenen Bevölkerung der U.S.A einzusetzen¹⁰⁴ und die Anthropologie in den humanitären Dienst an der Menschheit stellte. Robert Murphy deutet sogar an, dass Boas politische Ansichten, sich wohl als stärkste Tradition auf der Columbia etablieren konnten und damit wäre er ironischerweise auch „[...] the spiritual founder of Columbia’s so-called materialism.“¹⁰⁵

Leslie A. White hat in seiner Defensio der Evolutionisten vor allem gegen Boas und seine Schüler gewettert¹⁰⁶ und diese im Kern als anti-evolutionistisch charakterisiert. Diese Darstellung ist von einigen Seiten als übertrieben, von wenigen sogar als übertrieben feindselig bezeichnet worden. So spricht Richard Barrett beispielsweise von einer „[...] unremitting attack on the reputation of Franz Boas.“¹⁰⁷ Gerade Boas Perspektive auf Morgan war hier ein entscheidender Faktor für White, wie auch Erickson & Murphy in ihrer Einführung hervorheben.¹⁰⁸ White identifizierte alle antievolutionistischen Strömungen maßgeblich mit Boas, wenngleich er ihm nicht allein die Verantwortung für den schlechten Ruf der Evolutionstheorie übergab.¹⁰⁹

Boas war jedoch – entgegen der Bezeichnung als *anti-evolutionist* durch White – gar nicht insofern antievolutionistisch eingestellt, als das er so etwas wie soziale und/oder technische Evolution ausgeschlossen hätte. So findet sich in einem seiner späteren Werke beispielweise folgendes Zitat: „If we should value a society entirely on the basis

¹⁰³ Lewis, Herbert S.: The Passion of Franz Boas, In Boas, Franz: Anthropology and Modern Life, with Introduction and Afterword by Herbert S. Lewis, New Brunswick 2004, 247 – 324: 276.

¹⁰⁴ Dabei betont er, das Boas zu seiner Zeit keineswegs unumstritten war und sogar von manchen Verbänden explizit sanktioniert wurde. Vg. Lesser, Alexander: Franz Boas, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigurs in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 1- 23: 2.

¹⁰⁵ Murphy: Steward: 129.

¹⁰⁶ Bei ausgiebiger Lektüre von White fällt jedoch auf, dass er Boas viel seltener als seine Schüler bezüglich ihres *antievolutionism* kritisiert, weshalb die von ihm getauft Bezeichnung *Boasians* – welche sich in der Rezeptionsgeschichte (vor allem auf der materialistischen Seite) weitgehend durchgesetzt hat – diesbezüglich ein wenig irreführend sein kann.

¹⁰⁷ Barrett, Richard A.: The Paradoxical Anthropology of Leslie White, In *American Anthropologist* 91 1989, 986 – 999: 988.

¹⁰⁸ Sie charakterisieren Whites Verhältnis zu Boas über seine Reputation von Morgan: „White also ‚discovered‘ Morgan and became determinened to rehabilitate Morgan’s reputation as a cultural evolutionist while criticizing Franz Boas for bringing that reputation into disrepute.“ Erickson & Murphy: History: 119.

¹⁰⁹ „As far as Boas was concerned, we would be last to point to him as the *cause* [Hervorhebung im Original]of the antievolutionist movement in American anthropology; he was but the energetic instrument and effective catalyst of this general trend in society and ideology.“ White, Leslie A.: Foreword, In Sahlins, Marshall & Service, Elman R. (Hg.): Evolution and Culture, Ann Arbor 1961, v – xii: vi.

of its technical and scientific achievements it would be easy to establish a line of progress which, although not uniform, leads from simplicity to complexity.“¹¹⁰ Genausowenig stellt er sich gegen den Gedanken einer Evolution der Menschheit.¹¹¹ Aber wogegen er sich stellte war eine moralische Wertung anderer Kulturen. Diese Auffassung wird auch von Harris vertreten: „Boas did not reject evolutionism in any degree whatsoever. What he rejected was (1) biological reductionism, (2) cultural parallelism, and (3) universal standards of progress.“¹¹² Laut Boas gibt es kein besser oder schlechter im Vergleich zwischen den Kulturen – weil dieses besser oder schlechter für ihn anscheinend immer moralisch zu denken war – und ein solcher Vergleich wäre demnach ohnehin nur in sehr beschränkten Ebenen möglich.

Boas teilte aber auch andere Gemeinsamkeiten mit den Evolutionisten, so war er beispielsweise ein Vertreter der *psychic unity* – in seiner Zeit in Deutschland war er direkt ein Schüler von Adolf Bastian gewesen. Darüber hinaus glaubte Boas an den Menschen inhärente Moralvorstellungen, die sich nicht entwickeln (zumindest nicht weiterentwickeln) können und damit universalen Charakter haben.¹¹³ Lesser hat zudem darauf hingewiesen, dass Boas ein zutiefst evolutionäres und naturalistisches Weltverständnis hatte und die Kultur auch als Anpassungsmechanismus des Menschen an seine Umwelt verstand¹¹⁴ – was der kulturökologischen Herangehensweise des Kulturmaterialismus entspricht. Die materialistischen Lager der Anthropologie erkennen diesen Aspekt in Boas Denken ebenfalls an, doch wundern sich darüber, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt zwar beschrieben wird, jeglicher Einfluss der Umwelt auf diese Beziehung aber theoretisch ausgeschlossen ist.

Boas entfernte sich auch insofern von den Evolutionisten insbesondere Tylor, als dass er – laut Silverman und Lesser – Kultur nicht mehr als Synonym für Zivilisation begriff (wie sie es Tylors Definition unterstellen) sondern verschiedene Kulturen als „[...] contexts of

¹¹⁰ Boas, Franz: *Anthropology and Modern Life*, with an Introduction and Afterword by Herbert S. Lewis, New Brunswick 2004: 217.

¹¹¹ „The federation of nations is the next necessary step in the evolution of mankind.“ Boas: *Anthropology*: 97.

¹¹² RAT: 295.

¹¹³ „It might seem that the low value given to life in primitive society and the cruelty of primitive man are indications of a low ethical standard. It is quite possible to show an advance in ethical *behavior* when we compare primitive society with our own. [...] I do not believe that they represent a growth of moral *ideas* but rather reflect the same moral ideas as manifested in different types of society and taking on forms varying according to the extent of knowledge of people.“ [Hervorhebung im Original] Boas: *Anthropology*: 220f.

¹¹⁴ Lesser: Boas: 19

learned human behavior“¹¹⁵ charakterisiert. Seine primäre Kritik an evolutionären Modellen richtete sich daher immer in erster Linie gegen den politischen Sozialdarwinismus und den Einfluss biologischer Faktoren. Er verweigerte jegliche Form der Verschränkung zwischen Genetik und Verhalten und damit auch zwischen biologischer und kultureller Evolution. Doch die klassischen Evolutionisten hatten zumindest theoretisch genausowenig eine Vorliebe für biologische Erklärungen.¹¹⁶

Boas verwehrte sich aber auch – und diese Kritik traf die Evolutionisten – gegen Stufenmodelle und evolutionäre Kategorisierungen da diese nicht belegbar wären.¹¹⁷ Diese Kritik trifft den Evolutionismus nicht auf der metatheoretischen Ebene, sondern im direkten methodologischen und theoretischen Anwendungsfeld. Es handelt sich um eine theoretische Absage auf klassifikatorischer Ebene, die, wie Sanderson betont, gleichzeitig eine Absage an die komperative Methode war: „Boas identified it as logically flawed, saying that ‚if anthropology desires to establish laws governing the growth of culture it must not confine itself to comparing the *results* of the growth alone, but whenever such is feasible it must compare the *processes* of growth.‘ [Hervorhebungen im Original]“¹¹⁸ Und unter *process* Verstand Boas konkrete historische Situationen – also Geschichte. Nach Sanderson stehen sich jedoch die komperative und die historische Methode diametral gegenüber und ermöglichen nur unterschiedliche theoretische Umgänge mit ihren jeweiligen Ergebnissen. In dieser Auslegung stimmt Sanderson mit White, jedoch auch mit Lowie überein, denn Letzterer charakterisiert Boas historische Methode wie folgt: „Boas’ historical outlook must be considered in the light of this overpowering sense of cultural diversity for it explains his reluctance to accept the generalized pictures of extreme diffusionists as well as his repudiation of parallelist schemes.“¹¹⁹ Harris dekonstruiert diesen scharfen Kontrast etwas und führt seinerseits Zitate an, die belegen sollen, dass Boas gar kein prinzipieller Gegner der komperativen

¹¹⁵ Silverman: Boasians: 262. Oder Lesser: Boas: 5.

¹¹⁶ Eine Tatsache die Boas im Übrigen anerkennt: „Students of ethnology have always been so much impressed by the general similarity of fundamental traits of human culture that they have never found it necessary to take into account the racial descent of a people when discussing its culture. Edward B. Tylor and Herbert Spencer [...] Lewis Henry Morgan [...] they have all carried on their work without any regard to race.“ Boas: Anthropology: 59f.

¹¹⁷ „It is impossible to trace with any degree of certainty the steps by which the homogeneous groups became diversified and lost their unity, or by which the opposing groups came into closer contact.“ Boas: Anthropology: 99. Leslie White führt jedoch vermehrt Zitate an, die bezeugen, dass Boas selbst wohl mit Stufenmodellen argumentiert hat. Vgl. White, Leslie A.: Evolutionism and Anti-Evolutionism in American Ethnological Theory, In Carneiro & Dillingham: Leslie A. White – Ethnological Essays, Albuquerque 1987, 97 – 122: 110.

¹¹⁸ Sanderson: Evolutionism: 37.

¹¹⁹ Lowie: History: 146.

Methode gewesen sein soll und seine Etablierung des historischen Partikularismus das entfernte Ziel gehabt habe, irgendwann zu vergleichbaren Evidenzen und damit zu Ergebnissen und Gesetzen zu kommen: „[...] it was not Boas' intention, as he himself repeated on a number of occasions, to abandon the search for lawful regularities in history. Rather than to replace the comparative method, it was his hope that historical particularism would supplement it and facilitate the discovery of the sought-after laws, which remained the ultimate objective of anthropological inquiry.“¹²⁰ Silverman teilt diese Ansicht und betont ebenfalls: „[...] it is necessary to understand cultures in their own terms and their own historical contexts *before* attempting generalizations [meine Hervorhebung].“

Dementsprechend lag der Kern der Kritik an den Evolutionisten nicht in der Epistemologie, und auch nur vielleicht in der Ontologie. Boas lehnte jedoch *progress* als Prinzip konsequent ab¹²¹, weil dieser für ihn immer mit der moralischen Überlegenheit der nordwesteuropäischen Zivilisation gegenüber anderen Kulturen einherging. Ebenso stellte er sich, wie später Lowie, gegen *unilineare Schemata*. Zuguterletzt ging es ihm im Wesentlichen nicht darum Gesellschaften und Kulturen naturwissenschaftlich zu *erklären*. Er wollte sie *verstehen*, ihnen in Darstellungen gerecht werden und ihre Geschichte bewahren.

Einer seiner wesentlichsten Beiträge zu Anthropologie – neben dem induktiven Zugang, der ethnographischen Praxis und einem Feinschliff der Methoden – war der sogenannte *four field approach to anthropology*. Für Boas bestand die Disziplin der Anthropologie aus vier verschiedenen Aspekten, die nur miteinander kombiniert, die Wissenschaft vom Menschen darstellen konnten. Demnach lagen die Forschungsgebiete in der physischer Anthropologie, Ethnographie und Ethnologie, Archäologie und Linguistik. All diese Aspekte hatten zwar gleiche Wertigkeit erforderten aber differenzierte Methoden. Während physische Anthropologie und Archäologie in der Folgezeit von seinen Schülern eher vernachlässigt wurden, kennzeichnet sich die gesamte „Boasschule“ jedoch durch eine intensive Auseinandersetzung mit Ethnographie und Ethnologie sowie Linguistik. Entgegen einer Vielzahl von Boas direkten Schülern war Harris – der ihn ja gerade in

¹²⁰ RAT: 274.

¹²¹ Die Frage inwiefern die Vorstellung der klassischen Evolutionisten von *progress* auch eine moralische Konnotation beinhaltete ist vor allem von Harris und Carneiro aufgewärmt worden, um zu betonen, dass es den Evolutionisten ferner bzw. überhaupt nicht darum ging zu zeigen die soziale Evolution führe zu einer moralisch besseren Gesinnung der Menschen. Boas hat an Evolutionstheorien vor allem dieses gezielt abgelehnt: „There is no evolution of moral ideas.“ Boas: Anthropology: 227.

theoretischer Hinsicht immer scharf kritisiert hat – sein Leben lang ein beherzter Vertreter des *four field approaches*; wie man auch an dem Aufbau seiner Lehrbücher erkennen kann.

Ab den 1920er Jahren interessierte sich Boas zunehmend für die Wechselwirkungen zwischen dem Individuum und seiner Kultur. Er entwickelte in der Folge ein tendentielles Interesse an psychologischen Ansätzen, das er vor allem mit seinen Schülerinnen Benedict und Mead teilte. Dabei zog er aber gerade mit Freud hart ins Gericht, was deshalb interessant ist, weil sich dieser Konflikt später bei den so genannten *culture and personality*-Anthropologen nicht findet. Diese kritisieren Freud zwar, integrieren seine Thesen wohlwollend in ihre Arbeit.¹²² Gleichzeitig wurde Boas aber von Kroeber aufgrund dieser individualisierenden Tendenzen stark kritisiert, weil Boas Kultur damit durch individuelles Verhalten charakterisierte und nicht als unabhängige und eigentständige Entität, so wie es Kroeber forderte.¹²³

Als Kind seiner Zeit hatte Boas eine sehr pragmatische Erkenntnisphilosophie und sei sich laut Lewis immer bewusst gewesen: „[...] that all premises, conclusions, and beliefs are – and by their very nature must be – subject to criticism, challenge, modification, and further interpretation.“¹²⁴ Dieser Pragmatismus führte bei Boas zwar nicht zum vollkommenem Relativismus machte ihn jedoch sehr selbstreflexiv und extrem vorsichtig. Beides sind zwar notwendige Eigenschaften für einen guten Wissenschaftler, aus Harris Perspektive waren sie in dem ausgeprägten Maße jedoch mehr schädlich als förderlich. Harris kritisiert deshalb, dass Boas sogar auf der empirischen Ebene so hohe Standards setzte, dass er ihnen selbst nicht einmal mehr gerecht werden konnte.¹²⁵ Obwohl er die wissenschaftstheoretischen Schwächen der vorherrschenden anthropologischen Praxis seiner Zeit richtig erkannte und die Disziplin professionalisieren wollte, hat er die ethnologische Theorie nach White, jedoch auch nach Harris, eher von der Wissenschaft (*Science*) entfernt als zu ihr hingeführt. Eine Transformation zu einer anwendungsorientierten Wissenschaft konnte laut Harris nicht gelingen, weil sich Boas immer zu sehr an Details orientierte, und nie zur

¹²² Abram Kardiner und Cora Du Bois hatten Anfang der 30er Jahre auch mit Mead und Benedict zusammengearbeitet und wurden beide bekannt dafür, dass sie Freuds Thesen und Methoden in das ethnographische Feld mitnahmen.

¹²³ Vgl. Wolf, Eric R.: Alfred L. Kroeber, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 26 – 47: 35.

¹²⁴ Lewis: Passion: 259.

¹²⁵ „In comparison with his contemporaries, Boas was faithful to his inductive principles. [...] [But] [I]et us admit that Boas' empiricism involved standards which even he could not maintain.“ RAT: 261.

Theoriebildung übergang wie sie für *Science* erforderlich gewesen wäre. Harris schwächt Whites starke Kritik jedoch insofern ab, als er betont, dass es in erster Linie die Methoden und Methodologien waren, die zu den „Fehlleistungen“ des historischen Partikularismus führten; seine Epistemologie jedoch nicht grundsätzlich einen Ausschluss von Determinismen inkludierte: „The overwhelming negative thrust of Boas' empiricism is mitigated only to the extent that he never intended to deny that all [...] factors were devoid of determinative influence. In theory, therefore, the Boasian program strongly identified itself with an eclectic outlook in which 'complete descriptions' were to be carried out by 'all available techniques', and explanations were to be provided by embracing a wide variety of theoretical assumptions.“¹²⁶ Ekklektismus führt in Harris' positivistischer Vorstellung von Wissenschaft immer ins Nirvana, daher hat Boas laut Harris einer Entwicklung der „Wissenschaft“ summa summarum mehr geschadet als geholfen. Auch Costas bewertet Boas Einfluss in diesem Licht: „[...]criticism proved simpler than conceptual renewal and Boas and his supporters failed to advance any new conceptual framework to replace the one they had demolished. Sheer empiricism and relativism came to prevail especially as Boas tended to discourage any new theory as 'premature generalization', [...] They had created a theoretical vacuum which, as Kroeber warned, was cutting the ground under any science of anthropology altogether.“¹²⁷

Neben diesen scharfen Kritiken, ist sich die Mehrheit der Interpretationen darüber einig, dass Boas keinen theoretischen Beitrag zur Disziplin geleistet hat – da er oft als theoriefeindlich eingestuft wird. Lesser bewertet Boas jedoch in vollständig konträrem Licht und argumentiert dass er neben seinen vielzähligen wissenschaftstheoretischen, sehr wohl auch einen theoretischen Beitrag geleistet hat und damit keineswegs theoriefeindlich gewesen ist: „This, I suggest, is not an antitheory or antigeneralization position but a reversal of emphasis. He suggests that in the complex field of human cultural history, theory – read laws or generalizations – is not the end, but, where discoverable, one means among others to be used in scientific analysis and for the understanding of phenomena.“¹²⁸

BOASIANS?

¹²⁶ RAT: 284.

¹²⁷ Costas: Morgan: 334.

¹²⁸ Lesser: Boas: 20.

Ein einheitlicher Aspekt des Blicks der Kulturmateriellen auf die Geschichte der Anthropologie ist die Übernahme von Whites Generalisierungen – alle Boas-Schüler werden als anti-evolutionistisch eingestuft und als *Boasians* oder *particularists* charakterisiert. Diese Darstellung entspricht nicht den allgemeinen Interpretationen der Anthropologiegeschichte; vor allem Boas Schüler haben immer bestritten, dass es so etwas wie eine Schule gebe.¹²⁹ Erickson & Murphy betonen Boas persönlichen Einfluss auf seine Schüler als wichtigstes Charakteristikum seiner Karriere, obwohl auch sie hervorheben man könne nicht von einer Schule sprechen, da Boas Hauptschaffen auf der Kritik älterer Konzepte beruhte und nicht auf dem Entwickeln eigener Theorien.¹³⁰ Auch Robert Murphy widerspricht dem Bild einer Boas-Schule und betont die verschiedenen Interessen von Boas Schülern, jedoch auch ein gemeinsames Merkmal bei Kroeber und Lowie nämlich Boas kulturellen Realismus.¹³¹

Sofern man wissenschaftstheoretische Parameter der epistemologischen und theoretischen Relevanz annimmt muss man der kulturmateriellen Interpretation jedoch zustimmen. Boas wendet sich gegen Theorien, entwickelt keine eigenen und ist auch in der Ausformulierung theoretischer Prinzipien vage und skeptisch; doch gerade die Etablierung der Ethnologie als induktivem, empirischem Verfahren ohne theoretischer Fundierung, auf Basis eines inhärenten Relativismus ist in dieser Zeit eine bahnbrechende wissenschaftstheoretische Neuerung¹³² und bildet somit eine Schule bzw. ein Paradigma. Ebenso kann Boas Verlangen nach einer methodologischen Fundierung der Ethnographie als wissenschaftstheoretisch äußert relevant und damit schulbildend bewertet werden. Lowie betont die Ablehnung der Deduktion im Besonderen: „Again we note that vital conclusions are the direct outgrowth not of *abstract reasoning* but of *concrete research* [Hervorhebung meine].“¹³³

Diese Absage an die Deduktion ist ein gemeinsames Merkmal der *Boasians* – obwohl dies natürlich nicht bedeutet, dass sie alle tatsächlich konsequent auf deduktive Schlüsse verzichtet hätten. Harris kritisiert Boas Induktivismus aber als übertriebene Vorsicht: „For him, science was very much a sacred enterprise. Those who rushed to conclusions

¹²⁹ Vgl. RAT: 250/252.

¹³⁰ Vgl. Erickson & Murphy: History: 75.

¹³¹ Murphy: Steward: 128.

¹³² Vgl. Lesser: Boas: 4f.

¹³³ Lowie: History: 150.

without proper attention to facts were in effect desecrating a temple.“¹³⁴ Keiner seiner Nachfolger war gleichermaßen vorsichtig. Harris führt zwar an, dass Boas am Ende doch ein Interesse an Generalisierungen gehabt haben könnte; betont jedoch theoretische Fehler innerhalb seines philosophischen Denkens. Er sagt Boas habe einen Bacon'schen Induktivismus vertreten, nach dessen Prinzipien sich die Wissenschaft automatisch formen sollte, wenn nur genug Fakten zusammengetragen wären; charakterisiert diesen jedoch als logisch unbrauchbar: „If enough facts are collected, the corpus of scientific information will eventually be ripe for the ‚discovery‘ of the laws of nature [...but...] a strict adherence to Baconian induction, [...], would not lead to the discovery of regularities. The trouble is that random sampling of any field observation will prove beyond the shadow of doubt that nature is chaotic.“¹³⁵ Auch die moderne Sozialwissenschaft unterstützt diese Kritik; Observation ohne *bias* ist schon auf der epistemologischen Ebene gar nicht möglich ist, weil Wahrnehmungen und die davon abgeleiteten Informationen bereits selektiv sind.

Boas-Schüler haben jedoch nur ihren Startpunkt bei Boas gemeinsam und entwickelten sich natürlich in die unterschiedlichsten Richtungen. Alexander Goldenweiser und Robert Lowie scheinen dabei noch am nächsten bei ihrem Lehrer geblieben zu sein. Goldenweiser (1880 – 1940) hat lange an der Columbia später jedoch auch in Washington, Oregon und Wisconsin gelehrt. Er hat zwar viele „Boas-Schüler“ in *realita* ausgebildet – die bekannteste darunter wohl Ruth Benedict – ist in der Rezeptionsgeschichte jedoch weit weniger behandelt worden als Lowie und Kroeber, weshalb er auch hier ein wenig vernachlässigt wird.

ROBERT HARRY LOWIE (geb. Robert Heinrich Löwe, 1883 – 1957)

Lowie machte seinen Doktorabschluss an der Columbia 1908 unter Boas. Obwohl er nicht Boas erster Schüler war (dieser war Alfred Kroeber gewesen, der 1901 seinen PhD unter Boas machte) scheint er jedoch einer derjenigen zu sein, die größtenteils bei Boas' Ansichten verblieben sind; weshalb er in dieser chronologischen Reihung vor Kroeber genannt wird. Lowie – der seinen ersten Abschluss in klassischer Philologie gemacht hatte – fand seine erste Anstellung als Anthropologe am *American Museum of National History* in New York. Doch während Boas an der Columbia seine akademische Heimat

¹³⁴ RAT: 257.

¹³⁵ RAT: 287f.

gefunden hatte, zog es Lowie nach Berkeley (Kalifornien) wo er, ebenso wie Alfred Kroeber, enormen Einfluss auf die Entwicklung der Disziplin nahm und über 30 Jahre lang unterrichtete.¹³⁶

Erickson & Murphy definieren sein Werk im Wesentlichen als multikausal,¹³⁷ doch aus Harris Perspektive hat niemand das Boas'sche Programm des historischen Partikularismus besser verkörpert als Robert Lowie.¹³⁸ Neben Kroeber, Boas und Spencer ist er der einzige dem Harris den Titel eines Kapitels in RAT widmet. Doch auch Lowie startete nur bei Boas und kritisierte diesen vor allem in Bezug auf die methodologisch-theoretischen Komponenten seiner Philosophie – so soll er, nach Harris, ebenfalls Boas übertriebene Vorsicht bei Theoriebildung kritisiert haben.¹³⁹

Zu partikularistisch wollte Lowie also nicht sein, denn seine Ethnologie war ebenso wie Boas' in eine naturalistische Weltkonzeption eingebettet und hatte durchaus Potential eines Tages in *Science* zu münden. Dafür findet Harris gar lobende Worte in seinen sonst so kritischen Abhandlungen: „He possessed a capacity unique among his contemporaries, to represent that program as the embodiment of the finest flowering of empiricism, by which anthropology could win and hold a proud position among the natural sciences.“¹⁴⁰

Für Lowie ist Kultur etwas historisch Gewachsenes und kann nur für sich und aus sich betrachtet und verstanden werden. Daher betont er, die Bedeutung der Ethnologie als eigner wissenschaftlicher Disziplin, welche Kultur alleine als ein Ding *sui generis* zum Gegenstand hat. Darin stimmt er zwar mit Kroeber überein, doch Murphy betont, den großen Unterschied zwischen Kroebers und Lowies Auffassung der Elemente aus denen die Anthropologie besteht. Während Kroeber – im Rahmen des vier-Felder-Zugangs nach Boas – in seiner Konzeption der anthropologischen Wissenschaft Linguistik,

¹³⁶ Julian Steward berichtet, in Kroebers Biographie, dass Lowie von 1917-18 Gastlektor in Berkeley gewesen war und 1921 fix angestellt wurde. Steward, Julian H.: Alfred Kroeber 1876 – 1960, In Biographical Memoirs (National Academy of Sciences Washington) Washington D.C. 1962, 192 – 215: 200.

¹³⁷ „There was, he insisted, no *one* determinant of culture. [Hervorhebung im Original]“ Erickson & Murphy: History: 77.

¹³⁸ „In Lowie, the Boasian program came closest to achieving that most essential of all scientific standards, the capacity to sustain a continuous and self-correcting expansion of knowledge.“ RAT: 343.

¹³⁹ Vgl. RAT: 286.

¹⁴⁰ RAT: 344.

physische Anthropologie, Ethnologie und Archäologie kombinierte, sah sich Lowie selbst, als Ethnologen.¹⁴¹

Methodisch orientierte er sich auf der individualistischen Ebene und sein Ansatz kennzeichnet sich durch starke Historizität. Trotz seines individuenbasierten Zugangs, stellt er sich jedoch gegen eine Verschränkung zwischen Psychologie und Ethnologie. Psychologie alleine kann nicht ausreichen um Geschichte, Kultur oder gar individuelles Verhalten in diesen Bereichen zu erklären und so bemüht sich Lowie um eine scharfe Abgrenzung. Psychologie kann nämlich innerhalb seiner Kulturkonzeption nichts über die Wechselwirkungen zwischen Individuum und Kultur sagen; genau dies charakterisiert die – und ist eine der Aufgaben der – Ethnologie. Lowie sagt: „[...Psychology...] does not grapple with *acquired* mental traits nor with the influence of *society* on individual thought, feeling and will [Hervorhebungen im Original].“¹⁴²

Neben Boas und Goldenweiser steht Lowie im Mittelpunkt der Kritik von Leslie White. Wie Boas, kann er jedoch nicht insofern als antievolutionistisch eingestuft werden, als das er leugnen würde, dass es eine Evolution gibt.¹⁴³ Doch er leugnete, dass ihr analog zur biologischen Evolution Gesetze innewohnen.¹⁴⁴ Mit dem Postulat in jedem Einzelfall die Geschichte zu prüfen erteilte er der komparativen Basis des Evolutionismus jedoch in jedem Fall eine Absage. Lowie ging es schließlich um die Einzigartigkeit und nicht die Vergleichbarkeit von Phänomenen. In einer wissenschaftstheoretischen Analyse von Lowies Werk lässt sich sagen, dass er wie Boas die epistemologischen Charakteristiken der Evolution anerkennt, aber nicht in seine wissenschaftliche Heuristik und vor allem nicht in seine Theoriebildung einziehen lässt. Von Kausalschlüssen will er sich dennoch nicht so ganz verabschieden: „It is not necessary that certain things should happen; but if they do happen, then there is at least a considerable likelihood that certain other things will also happen.“¹⁴⁵ Auf dieses vorsichtige Herantasten an die Kausalität weist auch Harris hin: „Denying that there were ‚absolute laws‘ he nonetheless insisted that

¹⁴¹ Murphy, Robert F.: Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward, In Steward Jane C. & Murphy, Robert F. (Hg.): Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward, Urbana 1977, 1 – 39: 3.

¹⁴² Lowie, Robert H.: Culture and Ethnology, New York 1966: 16.

¹⁴³ „What determines this evolution? In order to gain a proper perspective in this matter, we must for a moment consider the progress of human civilization as a whole.“ Lowie: Culture, 77.

¹⁴⁴ „[...]the explanation [of a cultural phenomenon] will consist in a recital of its past history; [...] it cannot involve the assumption of an organic law of cultural evolution that would necessarily produce the observed effect.“ Lowie: Culture: 82f.

¹⁴⁵ Lowie: Culture: 90.

the phenomena of social science point toward certain regularities, and that it is our duty to ascertain these as rigorously as possible.“¹⁴⁶

Für Harris ist Lowie weder antiszientistisch noch antievolutionistisch. Als einen zentralen Kritikpunkt stellt er aber den Umstand dar, dass Lowie in jeder Hinsicht antimaterialistisch war. Die konsequente Ablehnung materialistischer Aspekte führte bei Lowie, laut Harris, entweder zu idealistischer Theoriebildung; oder zu der Feststellung, dass sich kulturelle Phänomene nicht erklären lassen. So sagt er über Lowies Schaffen aus mehr als 30 Jahren: „The most important theme [...] is that the relationship between human populations and their natural habitats is mediated by ideologies and cultural traditions which lead to such wasteful, quixotic, irrational, and useless sorts of relationships as permanently to baffle the creation of generalized ‚economic‘ theories of culture history.“¹⁴⁷ Lowie hat laut Harris jedoch nicht nur in theoretischer Hinsicht auf die materiellen Aspekte des Lebens verzichtet, sondern auch in seiner ethnographischen Praxis. So kritisiert er, dass es in Lowies vielzähligen Studien der Crow – einer Indianerkultur für die Lowie der führende Ethnograph war und als Experte galt – nicht eine einzige Darstellung ihrer Ökonomie gebe.¹⁴⁸

Im Bereich der Kinship-forschung knüpft Lowie an Tylor an und betrachtet Kinship gleichermaßen als soziale Variable wie als sozial funktionales Element in Gesellschaften – was eine theoretischen Verbindungen zwischen Lowie und Levi-Strauss darstellt – sich jedoch stark von Kroebers Verwandtschaftsstudien unterscheidet. Fred Eggan hat darauf hingewiesen, dass Lowie als einer der ersten die These aufstellte, dass Namen und Bezeichnungen im Verwandtschaftssystem auch funktionale Beziehungen mitbeschreiben könnten bzw. dass man Verwandtschaftssysteme durch Verwandtschaftsterminologie erklären kann: „In opposition to Alfred L. Kroeber, who had earlier advanced the conclusion that kinship terminologies were linguistic phenomena to be explained in psychological terms Lowie championed the view ,that kinship terms have a direct relation to cultural data.“¹⁴⁹ Murphy sieht in Lowies Verwandtschaftsstudien sogar Ansätze materialistischer Aspekte: „For all of Lowie’s

¹⁴⁶ RAT: 352.

¹⁴⁷ RAT. 363.

¹⁴⁸ Vgl. RAT: 365.

¹⁴⁹ Eggan, Fred: Introduction, In Lowie, Robert H.: Culture and Ethnology, New York 1966, v – xiv: xi.

fulminations against materialism, he was among the first anthropologists to understand the central importance of rules of residence in the formation of descent principles.“¹⁵⁰

Lowie blieb dem historischen Partikularismus von Boas in der Praxis zumeist treu und versuchte sich ebenfalls nicht in großer Theoriebildung. Alfred Kroeber hingegen unterschied vieles von diesen beiden Kollegen und sein Exkurs zu einem idealistisch-holistischen Kulturkonzept und einige der theoretischen Konsequenzen einer solchen Annahme zeigen Parallelen und legten vielleicht sogar die Grundsteine für die Entwicklung des modernen Kulturmaterialismus.

ALFRED LOUIS KROEBER (1876 – 1960)

Kroeber durfte als einer der ersten jungen PhDs am neu gegründeten Institut für Anthropologie an der Columbia Universität unterrichten. Er verbrachte jedoch einen Großteil seines akademischen Lebens an der Universität in Berkeley, wo er das erste Mitglied des Instituts für Anthropologie wurde und es dementsprechend prägte.¹⁵¹ Kroeber interessierte sich für viele Aspekte der Anthropologie – ebenso wie Lowie kennzeichnet er sich durch ein ausgeprägtes Interesse an Linguistik; doch so wie Boas – und vor allem später Benedict und Mead – entwickelte er auch ein Interesse an der Psychoanalyse. Im Gegensatz zu den anderen währte es jedoch bei ihm nur kurz. Laut Eric Wolf beschränkte es sich auf die Jahre 1917 – 1922. Er soll die Psychoanalyse dann verworfen haben und nie wieder darauf eingegangen sein.¹⁵² Im Rahmen seines superorganischen Kulturkonzeptes war es wissenschaftlich später auch nicht mehr relevant – bzw. gar nicht mehr denkbar – für ihn, sich mit Psychologie (einem zutiefst individuellen Zugang) zu beschäftigen.

Wie alle Boas Schüler hat sich Kroeber in der *Nature versus Nurture* Debatte zugunsten von *Nurture* engagiert. Er tat dies in besonderem Maße und widmete sich vor allem den methodologischen Aspekten einer solchen Grenzziehung; denn er betonte, dass es die Aufgabe des Anthropologen sei zu allererst einmal festzustellen was am Menschen

¹⁵⁰ Murphy betont im gleichen Zusammenhang, dass er gerade mit diesem unterschwelligen Materialismus auch Steward – der ja in realita sein Schüler war – beeinflusst haben könnte: „Lowie’s thoughts were phrased in cautious and hesitant hints typical of his style but Steward went far beyond them, erecting a theretical edifice that was uniquely his.“ Murphy: Steward: 140.

¹⁵¹ Bei Steward kann man nachlesen, wie sich das Institut unter der Leitung Kroebers und somit auch dessen Einfluss, vor allem ab 1930er Jahren, ständig vergrößerte. Steward: Kroeber: 200.

¹⁵² Wolf: Kroeber: 30.

natürlich und was kulturell ist.¹⁵³ Ebenso wie Lowie engagierte er sich für eine Trennung von Psychologie und Anthropologie¹⁵⁴ und beide sprachen sich für Kultur als eigenem, heuristischen Gegenstand aus. Im Unterschied zu Lowie und Boas postulierte Kroeber für die Sphäre der Kultur jedoch mehr und mehr sogar eine eigene Ontologie. Er selbst charakterisierte sein Kulturkonzept wie folgt: „Culture thus is at one and the same time the totality of products of social men, and a tremendous force affecting all human beings, socially and individually. And in this special broad sense, culture is universal for man.“¹⁵⁵

Kroeber ging zwar nicht von einer universalen Kultur aus, jedoch von Kultur als einer universalen Charakteristik der Menschheit. Diese Kultur kann also verallgemeinernd auf alle übertragen werden (ähnlich dem evolutionistischen Kulturkonzept); gleichzeitig bleibt Kroeber jedoch auch dem pluralistischen Kulturen-Konzept treu. Während sowohl Lowie als auch Kroeber, auf Boas aufbauten, d.h. die Bedeutung der ethnologischen und ethnographischen Praxis als Forschungsbereich und Gegenstand hervorhoben und Kultur innerhalb dieser Bestrebungen als ein Ding *sui generis* charakterisierten; ging Kroeber alleine in eine durkheimsche Richtung und machte Kultur zu einer eigenen holistischen und erkennbaren Entität. Kultur ist für Kroeber *superorganic* und damit auf nichts anderes als sich selbst reduzierbar. Dazu Kroeber: „[...] culture is superorganic and superindividual in that, although carried, participated in, and produced by organic individuals, it is acquired; and it is acquired by learning. [...] The mass of body of culture, the institutions and practices and ideas constituting it, have a persistence and can be conceived as going on their slowly changing, *above* or *outside* the societies that support them [Hervorhebung meine].“¹⁵⁶

Dieses Konzept des Superorganischen ist Kroebers am meisten diskutiertes jedoch auch am öftesten rezipiertes; es kann als Tatsache angenommen werden, dass er sich hier von Spencer inspirieren hat lassen der zumindest den Terminus geprägt hat.¹⁵⁷ Erstmals konkret thematisiert hat er seine Vorstellung vom Superorganischen, in dem 1917

¹⁵³ „Could it be that the specific subject of anthropology is the interrelation of what is biological in man and what is social and historical in him? The answer is Yes.“ Kroeber, A.L.: Anthropology. Race – Language – Culture – Psychology – Prehistory, New York 1948: 2.

¹⁵⁴ „Any and every cultural phenomenon therefore has also a psychological coloring; it is necessarily imbued with something psychological. It cannot however be satisfactorily reduced to purely psychic terms, which are in their nature individual. There is always a large and definitely significant irreducible communal residue that is specifically cultural.“ Kroeber: ebd: 619.

¹⁵⁵ Kroeber: ebd: 9.

¹⁵⁶ Kroeber: ebd: 254.

¹⁵⁷ Vgl. Steward: Kroeber: 203.

erschienen Artikel mit gleichnamigem Titel, *The Superorganic*. Entgegen diesem vielversprechenden Titel wird das Superorganische jedoch nicht definiert; Kroeber hat sich sowohl auf der wissenschaftstheoretischen als auch auf der theoretischen Ebene nur relativ undetailliert und unreflektiert damit befasst.¹⁵⁸ Im zentralen Fokus des Artikels steht allein die These, dass es sich bei der superorganischen Kultur um nichts insofern Natürliches handelt, als das sie nicht auf Organisches, Biologisches oder gar die genetische Konstitution des Menschen rückführbar ist. Der Artikel liest sich daher weniger wie eine Darlegung des Superorganischen, als vielmehr wie ein Plädoyer gegen soziobiologische, eugenische oder psychologische Ansätze. Die superorganische Kultur verkörpert von je her ein primäres Argumentationselement im wissenschaftstheoretischen Kampf für *Nurture* und gegen *Nature*. In dieser Hinsicht steht der Artikel also durchaus in Boas'scher Tradition. Wolf hat auch betont, dass Kroeber im allgemeinen – trotz seines stark metaphysisch wirkende Konzeptes – insofern noch an Boas anknüpfte, weil er das Konzept der superorganischen Kultur durchaus in eine naturalistische Weltsicht (wie sie auch Boas vertreten hatte) einbettete. Wolf interpretiert Kroeber daher als eine Art Naturphilosoph in Tradition der deutschen Romantik.¹⁵⁹

Mit Hilfe seines holistischen Verständnisses von Kultur hat Kroeber den Menschen von der Tierwelt abgegrenzt. Seine Argumentation teilt in dieser Hinsicht sogar einige Charakteristiken mit dem Kulturverständnis der klassischen Evolutionisten, denn für Kroeber lag der Unterschied zwischen Mensch und Tier in der Zivilisation.¹⁶⁰ Wenn man so will adaptierte Kroeber also Tylors Kulturkonzept, dass zumindest – aus Sicht von Silverman und Lesser – von Boas verworfen worden war (vgl. oben). Steward führt an, dass ein Verständnis seiner holistischen Konzeptionen generell maßgeblich für ein

¹⁵⁸ Vor einer direkten Auseinandersetzung mit Kroeber stößt man in allgemeinen Darstellungen oftmals auf die Kritik an seinem superorganic-Konzept. Dieses wird als metaphysisch überfrachtetes Konstrukt charakterisiert, doch diese Kritik bezieht sich auf Kroebers spätere Anwendungen und nicht direkt auf den Inhalt des *superorganic*-Artikels. Dieser kennzeichnet sich nämlich durch starke Ungenauigkeiten und macht einen Definitions-mangel des Konzeptes deutlich, da nicht klar heraustritt was dieses Superorganische ist. Harris bezichtigt Kroeber auch nach Überarbeitung und weitgehender Revidierung seines Konzeptes noch einer epistemologischen Ungenauigkeit in Bezug auf seine zentrale Basis: „As far as the epistemological problem of the nature of culture is concerned, Kroeber's retreat to an Aristotelian deus ex machina merely intensified the lack of clarity which had characterized his earlier enthusiasm for the superorganic.“ RAT: 333.

¹⁵⁹ Wolf: Kroeber: 40.

¹⁶⁰ „The beast has mentality, and we have bodies; but in civilization man has something that no animal has.“ Kroeber A.L.: *The Superorganic*, In Kroeber A.L.: *The Nature of Culture*, London 1952, 22 – 51: 27.

Verständnis seines Werkes ist: „Kroeber insistently viewed phenomena of all kinds as contexts, matrices, or wholes.“¹⁶¹

Seine superorganische Kultur weist daher in jeder Hinsicht strukturalistische Züge auf – es bleibt aber fraglich, um welche Form von Strukturalismus es sich dabei handelt. Ein Umstand, den er, durch Definitionsmangel, selbst verschuldeten hat. Daher bleibt in der Diskussion um das Superorganische immer viel Raum für Spekulationen und Kontroversen. Anhand von *The Superorganic* mag man aber an manchen Stellen bereits interpretieren können, dass es sich um etwas Treibendes und Idealistisches handelt.¹⁶² Konkret ausgeführt wird es zwar nicht, trotzdem wurde das Superorganische oft genau so interpretiert und es gab Kontroversen mit anderen Boasschülern, allen voran Edward Sapir (der eine Zeit lang Kroebers Assistent in Berkeley war). Bei Harris kann man dazu nachlesen: „Sapir argued that it would require a belief in ‚social determinism amounting to religion‘ to accept Kroebers viewpoint.“¹⁶³ Wolf drückt dies anders aus, ist aber der Ansicht, dass sich das Superorganische durch Kroebers weiterführende Studien dann erschlossen hat und nur im Kontext eines universalen Weltverständnisses nachvollziehbar ist: „It is the pre-Darwinian idea that all things manifest in nature are connected in some way ultimately in the mind of God.“¹⁶⁴

Sein starkes Interesse an den idealistischen Aspekten des Superorganischen tritt vor allem in einem Artikel von 1949 mit dem Titel *The Concept of Culture in Science* hervor. Sein heuristischer Fokus liegt hier nämlich auf moralischen Werten. Kroeber ist davon überzeugt, dass die meisten Individuen einer Gesellschaft immer bemüht sind sich dem moralischen Wertesystem ihrer Gesellschaft unterzuordnen und das dieses deshalb für den Anthropologen von besonderem Interesse ist. Kroeber ist dabei zwar bewusst, dass die Normen nicht dem reellen Verhalten entsprechen, dennoch sind es die Normen die ihn interessieren und nicht das individuelle Verhalten: „The society aims to conform to the value standards; [...] There is thus an unavoidable gap between the ideal or ‘pure’ picture of the culture and the actuality of how this ideal is lived out by the average

¹⁶¹ Steward: Kroeber: 202.

¹⁶² Diese Interpretation rechtfertigt sich auf zwei Ebenen. Einerseits beschäftigt sich Kroeber im Aufsatz *The Superorganic* nur mit mentalen Prozessen. Andererseits lässt er auch selbst anklingen, dass ihn in erster Linie die idealistischen Aspekte einer Gesellschaft interessieren: „The reason why mental heredity has so little if anything to do with civilization, is that civilization is not mental action but a body or stream of products of *mental* exercise. [Hervorhebung meine]“ Kroeber: *Superorganic*: 40.

¹⁶³ RAT: 327.

¹⁶⁴ Wolf: Kroeber: 40.

adherent of the culture.”¹⁶⁵ Weil er sich in diesem Rahmen aber primär für idealistische Aspekte interessiert und gleichzeitig dieses Superorganische nur aus selbst heraus versteht; bildet er aus Kultur einen superorganischen Holismus und macht Kultur quasi aus sich selbst heraus zu einem Ganzen, das ohne Menschen auskommt. Dieser Umstand kann jene Kritiken transparent machen, die ihm Vorwerfen, die Kultur würde zu einem determinierenden Element werden in dem Individuen keine Rolle mehr spielen. Und auch direkte Zitate von Kroeber unterstützen diese Interpretation, „[...] human beings, with their extraordinarily high symbolizing faculties, which means cultural faculties, are always culturized. That is, they are *culturally determined*[...] What is therefore operative is a powerful system of *circular causality*. [Hervorhebung meine]”¹⁶⁶ Tatsächlich ist das Wort Determinismus in diesem Zitat jedoch unglücklich gewählt, denn Kroeber hat sich faktisch – im Gegensatz zur *Culture & Personality* Schule seiner Zeit – einfach **nicht** für die Wechselwirkung zwischen Individuum und Kultur interessiert, weder in der Richtung Kultur – Individuum, noch andersherum Individuum – Kultur.

In seinen praxisorientierten Arbeiten verbrachte er einen Großteil seiner Zeit damit so genannte Muster (*patterns*) kultureller Ausprägungen – ebenfalls ohne Rückschlüsse auf die individuelle Ebene – zu analysieren. Unter diesen *patterns* verstand er also etwas völlig anderes als Ruth Benedict, die den gleichen Terminus verwendete. Während Benedict nämlich durchaus noch die Interaktion dieser *patterns* mit den Individuen einer Gesellschaft im Auge hatte, blendete Kroeber die Individuen vollständig aus – wie ein Linguist der sich nicht mehr für die Sprecher sondern nur noch für die Sprache interessiert. Gerade dieser sprachliche Zugang zur Kultur scheint maßgeblich für ein Verständnis von Kroeber. Dementsprechend sind seine *patterns* völlig losgelöst vom Individuum zu verstehen und Steward typologisiert sogar einen Großteil seines Schaffens durch sein Interesse an *style*: „He not only conceived style as more than aesthetic or literary characterizations, but also eventually, if incidentally, introduced some structural characteristics.“¹⁶⁷

Seine bekannteste Darstellung bezieht sich dementsprechend auch auf Trends in der Modewelt, die er unabhängig von individuellen Geschmäckern charakterisierte. Kroebers Trends sind in diesem Zusammenhang für Harris zwar einleuchtend, er betont

¹⁶⁵ Kroeber, A.L.: The Concept of Culture in Science, In Kroeber, A.L.: The Nature of Culture, London 1952, 118 – 135: 131.

¹⁶⁶ Kroeber: Concept: 132.

¹⁶⁷ Steward: Kroeber: 206.

jedoch, dass Kroeber in dieser Hinsicht ein besonderes Talent hatte: „As a matter of fact, it was Kroebers special delight to pick out aspects of culture which seemed most vulnerable to the effect of individual fancy and to demonstrate the existence of patterns unknown to the culture carriers.“¹⁶⁸ So hat Kroeber als einer der ersten professionellen Anthropologen Kultur als etwas systemisches Superorganisches – und damit Strukturalistisches – verstanden, dass sich von den einzelnen Akteuren und der konkreten Geschichte abgekoppelt hat und als Konsequenz auch nichts mehr damit zu tun hat, wie Wolf charakterisiert: „Culture must not be explained in terms of analytic reference back to psychology or biology. It must also not be referred back to ‚behavior‘.“¹⁶⁹ Aufgrund der totalen Abkopplung von Individuum und Verhalten werden seiner wissenschaftstheoretischen Konzeption vage Elemente oder Unschärfen unterstellt, die Kroeber jedoch nicht sah. So merkt er an, dass er von Boas, Benedict, Bidney und White aufgrund seiner *superorganic*-Konzeption kritisiert worden war, versteht die Kritik jedoch insofern nicht, als er die ihm unterstellte Radikalität abstreitet.¹⁷⁰

In seinem Magnum Opus *Configurations of Cultural Growth* (1944) analysierte Kroeber ebenfalls *stylistic patterns* um zu zeigen, dass Menschen kulturellen Kausalitäten zwar Ausdruck verleihen, diese jedoch nicht erklären können. Im Rahmen dieses Buches entwickelt er die Dekonstruktion von sogenannten *great man theories*. Obwohl Kroeber nie bezweifelt hat, dass das Genie einen Teil seiner Fähigkeiten wohl durch seine Geburt und damit seine Natur haben könnte, ist ein Genie nach Kroeber das perfekte Beispiel dafür, wie Prozesse in der superorganischen Kultur funktionieren. Denn ein noch so großes Genie ist nichts, was ohne die Gesellschaft in der es lebt, denkbar wäre. Kroeber zeigt hier was er schon im Artikel *The Superorganic* – fast dreißig Jahre vorher – pointiert formuliert hatte: „A super- Archimedes in the ice age would have invented neither firearms nor the telegraph.“¹⁷¹ Steward betont, dass es im Zentrum dieses Buches in erster Linie darum geht zu zeigen, dass Kultur immer ihren eigenen Regeln folgt.¹⁷² Erickson & Murphy fassen sein Schaffen in ähnlicher Weise zusammen und äußern sich daher wie folgt: „Using historical examples, he sought to show that great

¹⁶⁸ RAT: 328.

¹⁶⁹ Wolf: Kroeber: 35.

¹⁷⁰ Vgl. Kroeber, A.L.: White's View of Culture, In Kroeber, A.L.: *The Nature of Culture*, London 1952, 110 – 117: 112.

¹⁷¹ Kroeber: *Superorganic*: 42.

¹⁷² Vgl. Steward: Kroeber: 204.

men were only great because they happened to be in the right place at the right time. *Instead of proposing cultural laws* that determine behavior, Kroeber proposed cultural patterns or trends [Hervorhebung meine].“¹⁷³

Obwohl weder Boas noch Lowie der Ansicht waren, dass Kultur oder Kulturen durch Individuen betrachtet oder erklärt werden könnten, vertraten sie immer einen individuenbasierten Zugang innerhalb ihrer konkreten Arbeiten und Forschungen. Bedingt durch sein holistisches Kulturverständnis distanzierte sich Kroeber vom Individuum und kritisierte vor allem Boas dafür dies nicht getan zu haben. Boas und Kroeber hatten in diesem Zusammenhang sogar eine direkte Kontroverse – in deren Zentrum wohl das jeweilige Verständnis von *process* und *history* stand – welche sehr gut die Unterschiede zwischen diesen beiden Anthropologen untermalt. Wolf charakterisiert den Unterschied so: „[...] he accused Boas of being interested in process, to the detriment of history – [mit dem Argument:] ,the purpose of history is genetic.“¹⁷⁴ Kroeber hatte damit gewissermaßen ein darwinistisches Verständnis von Geschichte – zumindest insofern als er sie durch Typen definiert sah. Während *history* für Boas Geschichte, wie in jedem Geschichtsbuch war¹⁷⁵ baute Kroebers Verständnis auf dem Konzept einer Universalgeschichte auf – die sich eben primär an Stilistiken orientierte. Steward charakterisiert seine Unzufriedenheit mit Boas Geschichtsschreibung daher wie folgt: „[...] he added time depth to the essentially synchronic ethnology of Boas and most of Boas’ students, who were less opposed to than uninterested in *utilizing* historical data. [Hervorhebung meine]“¹⁷⁶ Boas sammelte historische Daten – was für ihn Geschichte war; bettete diese jedoch nicht in ein Gesamtkonzept ein, weil Konzeptualisierungen in der Geschichte schwer in Fakten zu fassen sind und daher oftmals mit Spekulationen einhergehen.¹⁷⁷ Kroeber, auf der andere Seite, verstand darunter mehr *process* als *history* und da er eine grundsätzliche Abneigung gegen Funktionalismen und damit Prozesse hatte, war er mit Boas Werk nicht so recht zufrieden. Zusammenfassend kann noch Steward zitiert werden, der diesen Unterschied gut auf den Punkt gebracht hat:

¹⁷³ Erickson & Murphy: History: 78. Im Gegensatz zu Steward und Wolf – die beide einen direkten Zugang zu Kroeber hatten und daher wohl als authentischere Quellen zu betrachten sind – beschreiben Erickson & Murphy *Configurations of Cultural Growth* als ein misslungenes Unterfangen, nach dessen Ende Kroeber ganz zum Boas’schen Partikularismus zurückkehrte und sein *superorganic*-Konzept angeblich verworfen hat.

¹⁷⁴ Wolf: Kroeber: 35.

¹⁷⁵ Vgl. Lesser: Boas: 21.

¹⁷⁶ Steward: Kroeber: 203.

¹⁷⁷ Dies stimmt auch mit der modernen Kritik an der Geschichtsphilosophie bzw. Universalgeschichte überein. Vgl. Winkler: „Geschichte schreiben...“: 61- 69.

„[...] process is normally an abstraction, whether of synchronic or diachronic relationships, that is derived from more than one culture and therefore partly removed from the reality of particulars. Kroeber, in short, was concerned more with style than with structure, more with the particulars of individual histories than with generalized process and more with wholes than with parts.“¹⁷⁸

Kroeber gehört mit Sicherheit zu den umstrittensten Figuren der Anthropologiegeschichte. Von allen hier rezipierten Interpretationen erscheint Kroebers Denken und Schaffen nur bei Steward wirklich durchsichtig und nachvollziehbar, obwohl er Kroeber in vielen Punkten nicht zugestimmt hat. Für den Kulturmaterialismus ist er gerade wegen dieser Verbindung zu Julian Steward von großer Bedeutung. Jener war lange Zeit sein Schüler; und auch Leslie White soll einmal mehr, einmal weniger von ihm beeinflusst gewesen sein.

¹⁷⁸ Steward: Kroeber: 207.

AN DER INTERAKTIVEN SCHNITTSTELLE ZWISCHEN INDIVIDUUM UND KULTUR: DIE *CULTURE & PERSONALITY* „SCHULE“

Die letzte anthropologische Forschungsströmung die sich noch vor dem modernen Kulturmaterialismus bzw. parallel dazu entwickelt hat, stellt die *Culture and Personality* Schule dar, von der Margaret Mead und Ruth Benedict die prominentesten Vertreterinnen waren. Der psychologische Ansatz dieser Strömung ist aus kulturmaterialistischer Perspektive oftmals als nicht logisch dargestellt worden. Dies wird damit argumentiert, dass eine starke wissenschaftstheoretische Opposition zwischen der Ableitung deduktiver Schlüsse aber der gleichzeitigen Ablehnung der komparativen Methoden – wie diese von der frühen C & P Schule praktiziert wurde – besteht. Daher wurden diese Ansätze nicht nur von Kulturmateriasten oftmals als wissenschaftstheoretisch nicht fundiert dargestellt und folglich viel kritisiert. Der psychologische Kulturzugang entstand jedoch in der gleichen Zeit und zumindest teilweise unter dem Einfluss der gleichen Lehrer wie Stewards Kulturökologie¹⁷⁹ und Whites Kulturologie¹⁸⁰. Murphy bezeichnet die Abgrenzung zwischen materialistischen und psychologischen Zugängen daher als übertrieben und betont, dass sie vorrangig von den Materialisten ausging: „One of the credos of the evolutionists and materialists of the 1940s and 1950s was that there is a necessary contradiction between cultural explanations and psychological ones; this is not at all true, but the notion persists to this day.“¹⁸¹

Wenngleich Boas und Lowie die Rückführung ethnologischer Phänomene auf psychologische Konstanten bzw. Variablen ablehnten so haben sie sich doch mehr oder weniger für die Wechselwirkungen zwischen dem Individuum und seiner Kultur interessiert. Da die Biologie als determinierende Konstante in diesem Wechselwirkungsverhältnis ausgeschlossen wurde musste in der *Nature* vs. *Nurture* Debatte ein anderes tragendes Analyseelement für den Zusammenhang zwischen Individuum und Kultur als Erklärungsbasis gefunden werden. Ein Annähern an die Psychologie – deren Gegenstand ja die mentale und damit nicht biologische Konstitution

¹⁷⁹ Sidney Mintz hat in seiner Darstellung von Ruth Benedict auf einige Parallelen zwischen ihr und Steward hingewiesen: „Though they took markedly different directions in their research, their interests overlapped, sometimes suprisingely.“ Vgl. Mintz, Sidney W.: Ruth Benedict, In Silverman, Sydel (Hg.): *Totems and Teachers. Keyfigurs in the History of Anthropology*, Second Edition Walnut Creek 2004, 103 – 121: 111.

¹⁸⁰ Vor allem Richard Barrett hat stark dafür argumentiert Leslie White mehr als ein Kind seiner Zeit und damit als *Boasian* zu begreifen. (Vgl. Fußnote 275) Barrett: *Paradoxical*: 994.

¹⁸¹ Murphy: Steward: 130.

des Menschen war – war, ab den 1930ern, die Folge.¹⁸² Die Theorien von Sigmund Freud – dem damals prominentesten Vertreter der Psychoanalyse – wurden zwar von so gut wie allen Anthropologen kritisiert, dies war vermutlich aber genau deshalb der Fall, weil der psychologische Ansatz so starke Anziehungskraft auf sie ausübte. Wäre ein echtes Desinteresse vorhanden gewesen, dann hätte man sich vermutlich – wie im Fall des klassischen Evolutionismus – einfach gar nicht damit befasst. Freuds Vorstellungen vom Innenleben der Menschen mussten dann aber erst auf ein anthropologisches Anwendungsgebiet angepasst werden. Harris charakterisiert das Interesse an psychologischen Konzepten durch die heuristische Ausrichtung des historischen Partikularismus bedingt: „[...] the drift into ever more individualized versions of historical particularism as practiced and advocated by Sapir, Radin, and Boas also set a premium on achieving a theoretical framework for the description of the cognitive and emotional inner life of one's informants. [Hervorhebung meine]“¹⁸³

Dieses Annähern an die Psychologie hat nach Harris aber auch eine gesellschaftspolitische Komponente, weil sich Anthropologen und Psychologen gleichermaßen gegen die – langsam als überholt geltenden – moralischen Werte des 19. Jahrhunderts zu wenden begannen.¹⁸⁴

Die Exkursionen der Anthropologen in die Individual- bzw. Kulturpsychologie waren zwar fruchtbar, aus posthumer Perspektive jedoch wenig erfolgreich. Ansari trifft den Kern der Kritiken in seiner Charakteristik: „The emergence of Neo-Freudian approaches during mid 1930's under the leadership of Abram Kardiner cautiously discarded the error of overgeneralization.“¹⁸⁵ Auch Ruth Benedict und Margaret Mead hatten schon zu Lebzeiten einen umstrittenen Stellenwert, zumindest teilweise auch aufgrund ihrer wissenschaftstheoretischen Ansichten.¹⁸⁶ Silverman weist darauf hin, dass Margaret

¹⁸² Manson führt an dass sowohl Mead als auch Sapir ab den 1930ern vermehrtes Interesse an psychologischen Elementen innerhalb von Kulturen hatten und spätestens mit dem Erscheinen von Ruth Bendicts *Patterns of Culture* 1934 lassen sich eindeutige Zusammenhänge nachweisen. Vgl. Manson, William C.: *The Psychodynamics of Culture. Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology* (Contributions to the Study of Anthropology, Nr. 3) New York 1988: 17.

¹⁸³ RAT: 432.

¹⁸⁴ „During the 1920's, anthropologists and psychoanalysts were natural allies in the intellectual revolt against the constraints of sexual and other forms of provincialism.“ RAT: 431.

¹⁸⁵ Ansari, Ghaus: *Recent Trends in Cultural Anthropology*, Wien 1972: 38.

¹⁸⁶ Es wird nicht sehr häufig thematisiert, zumindest von Benedict ist jedoch bekannt, dass ihr aufgrund ihres nicht-männlichen Geschlechtes auch einige karrieretechnische Stolpersteine in den Weg gelegt wurden. Die Situation der Frauen in der Anthropologie hat sich zwar kontinuierlich verbessert, welchen Stellenwert das Geschlecht bei einer potentiellen Diskriminierung Meads hatte ist meiner Ansicht nach jedoch noch nicht wirklich untersucht worden.

Mead – obwohl sie eine äußerst erfolgreiche Karriere aufweisen konnte – im Kreise ihrer Kollegen nie wirklich ernst genommen wurde.¹⁸⁷

Je nach Ansicht der einzelnen Darstellungen wird die C&P Schule einerseits als gut gemeint aber noch nicht ganz gelungen dargestellt; oder aufgrund ihrer fragwürdigen Prämissen und Methoden scharf kritisiert. Einen guten Angriffspunkt für die Kritiker dieses Ansatzes bilden einige fragwürdige Psychogramme einzelner Kulturen, die während des zweiten Weltkriegs – teilweise auch unter der Leitung von Mead und Benedict – entstanden und die natürlich einen politischen und damit wenn man so will *bias*-beladenen Hintergrund hatten. Die C&P Schule war immer bemüht aus ihren Kritiken an Freud zu lernen und hat ihn dann teilweise auch überwunden. Sie charakterisiert sich jedoch im Gegensatz zum Kulturmaterialismus durch einen heuristischen Fokus auf das Individuum – einen methodologischen Individualismus – und spricht gerade aufgrund dieser individuellen Ebene das Interesse breiterer Bevölkerungsgruppen an. Vermutlich waren Mead und Benedict gerade deshalb so erfolgreich in der Populärkultur. Sowohl Benedicts Buch *Patterns of Culture* (1934) als auch Margaret Meads Buch *Coming of Age in Samoa* (1928) waren auf den Bestsellerlisten vertreten. Sie prägten dementsprechend stark das Bild der Öffentlichkeit in Bezug darauf was man unter Anthropologie und dem was Anthropologen so tun versteht.

WIEDERBELEBUNG DES EVOLUTIONISMUS ALS VORLÄUFER DES KULTURMATERIALISMUS

KARL AUGUST WITTFOGEL (1896 – 1988)

Wittfogel ist wie so Spencer, Maine und Darwin eine Person die nur marginal etwas mit der Anthropologie und aus Sicht moderner Kulturanthropologen gar nichts mit der Disziplin zu tun hat. Aus kulturmaterialistischer und vor allem evolutionstheoretischer Perspektive muss man dem marxistischen Sinologen Wittfogel jedoch wesentlich mehr Bedeutung zurechnen als beispielsweise einem Edward Sapir, Claude Levi-Strauss oder

¹⁸⁷ Sie beschreibt hier ihre eigene Studienzeit bei Mead und einen Rat den sie von älteren Semestern bekommen hatte: „My cohort was advised by more advanced graduate students to avoid working too close with her: if you became her student you would have her attention and loyalty, but other professors would not take you seriously.“ Silverman, Sydel: Margaret Mead, In Silverman, Sydel (Hg.): *Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology*, Second Edition Walnut Creek 2004: 199 – 221: 215.

Clifford Geertz. Wittfogels Werk steht zu großen Teilen im Zeichen einer „neuen“ Marxinterpretation und aufbauend auf Marx Theorie des asiatischen Produktionsmodus und der damit einhergehenden asiatischen bzw. orientalischen Despotie entwickelte Wittfogel schon in den 20er Jahren die ersten hydraulischen Theorien. Die bekannteste von ihnen ist jene, wonach Hydroagrokultur in einem großen Maßstab – Wittfogel nennt dies *hydraulic societies* – am Ursprung zur Entwicklung des (asiatischen) Staates lag. Die großen hydraulischen Systeme erforderten enormen Planungs- und Logistikaufwand, dadurch bedingten und förderten sie die Bildung einer elitären Manager-kaste. Wittfogel erklärt die Entstehung der „orientalischen Despotie“ bedingt durch die Konzentration der Macht über die lebenswichtigste Ressource (Wasser) in den Händen weniger bzw. eines Oligarchen. Diese Theorie präsentiert er – in dieser konkreten Form – allerdings erst in seinem Magnum Opus *Oriental Despotism* (1956) und sie unterscheidet sich stark von seinem früheren Schaffen – dessen produktiver Einfluss auf die Anthropologie wohl Alles in Allem größer gewesen sein dürfte als die in diesem Buch postulierte Theorie.

Generell gingen Wittfogels Überlegungen immer in verschiedene Richtungen; seine Kritiker berufen sich jedoch fast immer nur auf sein Hauptwerk *Oriental Despotism* und die darin vorgestellte Staatsentstehungstheorie. Diese hat aber weit mehr Gegner als Befürworter gefunden. Wittfogel gehört damit nicht nur zu den unbekannten Anthropologen des 20. Jahrhunderts sondern auch zu den umstrittensten. Die Stimulationen die von ihm ausgingen, waren jedoch in jedem Fall enorm und er war ein Vorreiter für das Wiedererstarken der Evolutionstheorie ab der Mitte des 20. Jahrhunderts. Julian Steward betont daher seine Bedeutung: „While historians of culture were emphasizing differences between civilizations, Wittfogel was postulating a single basic factor that brought all of these civilizations into being.“¹⁸⁸ Auch Manus Midlarsky hebt seine einmalige Rolle in der Anthropologie seiner Zeit hervor.¹⁸⁹ Wittfogel hat jedoch stets mehr Rezeption in der Archäologie als in der Ethnographie gefunden; dort wurden seine Theorien weitgehend rezipiert und deren universale Anwendbarkeit innerhalb evolutionärer Schemata untersucht – mit bis heute gespaltenen

¹⁸⁸ Steward, Julian H.: Initiation of a Research Trend: Wittfogel's Irrigation Hypothesis, In Ulmen G.L. (Hg.): *Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, Den Haag 1978, 3-14: 3f.

¹⁸⁹ „One of the few theorists who offered a general theory of environmental concerns was Karl Wittfogel.“ Midlarsky, Manus I.: *Environmental Influences on Democracy. Aridity, Warfare, and a Reversal of the Causal Arrow*, In *Journal of Conflict Resolutions* 30/2 1995, 224 – 262: 225.

Ergebnissen.¹⁹⁰ Wittfogels Schaffen markiert auch insofern eine entscheidene Wende, als sowohl Archäologen wie Anthropologen die hydraulische Theorie von der asiatischen Gesellschaft abgekoppelten und als einen wesentlichen Mechanismus bei der Entstehung von Staaten konstituierten.¹⁹¹ Harris nennt dies eine, wenn nicht die größte paradigmatische Wende in Archäologie und Anthropologie des 20. Jahrhunderts, weil Wittfogels Theorie verwendet werden konnte um Erklärungen archäologischer Evidenzen in der Neuen Welt zu erstellen und damit Archäologie und Anthropologie zum Wohle des Kulturmaterialismus und der Evolutionstheorie vereint wurden.¹⁹² In *Oriental Despotism* adaptiert Wittfogel diesen Ansatz und weitete seine hydraulischen Überlegungen ebenfalls zu einem großen theoretischen Schema aus.

Bereits in seinen frühen Werken hatte sich Wittfogel von einem klassischen, politischen Marxismus entfernt in dem er die Rolle der Umwelteinflüsse bei der Formation von Gesellschaften in seine Überlegungen miteinbezog und gleichzeitig zeigen wollte, dass die Umwelt auch in Marx Denken einen höheren Stellenwert hatte, als die dogmatisch gewordene Interpretation nach Lenin/Stalin zuließ.¹⁹³ Daher verortete er seine intellektuellen Wurzeln nie ausschließlich bei Marx, sondern auch bei Max Weber; ebenso bei klassischen Ökonomen wie Adam Smith und deutschen Philosophen wie Herder und Hegel.¹⁹⁴ In seiner Studienzeit in Deutschland war er auch Schüler von Karl Lamprecht gewesen.¹⁹⁵ Daher scheint es Wittfogel immer schon ein besonderes Anliegen gewesen zu sein, zu zeigen wie weit die politisch-marxistischen Doktrinen sich von Marx eigenen Theorien und Ideen entfernt hatten – gerade im Zuge seiner persönlichen Erfahrung verstärkte sich diese Ambition im Laufe der Zeit weiter.

¹⁹⁰ Für umfangreiche Referenzen zu diversen Studien Vgl. Sidky, H.: Irrigation and the Rise of the State in Hunza: A Case for the Hydraulic Hypotheses, In *Modern Asian Studies* 31/4 1997, 995 – 1017: 995ff.

¹⁹¹ Dabei ist jedoch immer umstritten gewesen, wie maßgeblich die Theorie die Entstehung ursprünglicher Staaten wirklich kausal erklären will, beziehungsweise inwiefern sie verworfen werden soll, wenn sie dies nicht kann. So hat vor allem William Mitchell auf viele Missverständnisse im Umgang mit der hydraulischen Theorie und auf deren Erklärungspotential in einer nicht starr betrachteten Kausalität hingewiesen. Vgl. Mitchell, William P.: The Hydraulic Hypothesis: A Reappraisal, In *Current Anthropology* 14/5 1973, 532 – 534.

¹⁹² „It was largely through cultural-ecological reconstructions, first of the Southwest and then in regard to the hydraulic hypotheses, that a link was established between cultural materialism and the discoveries of the New World archaeologists.“ RAT: 675.

¹⁹³ „[Wittfogels] view is clearly at odds with the credo, central and sacred to the Marxist-Leninist-Stalinist worldview, that ultimate causation is always to be attributed to the form of man's economic system, rather than to the natural-environmental base on which the system is built.“ Chappell, John E./ Matley, Ian M.: Marxism and Environmentalism, In *Annals of the Association of American Geographers* 57/1 1967: 203 – 207: 203.

¹⁹⁴ Vgl. Wittfogel, Karl A.: Results and Problems of the Study of Oriental Despotism, In *The Journal of Asian Studies* 28/2 1969, 357 – 365: 361.

¹⁹⁵ Peet, Richard: Introduction to Life and Thought of Karl Wittfogel, In *Antipode* 17/1 1985, 3 – 21: 3.

Seine ausgeprägte Beschäftigung mit der orientalischen Despotie hatte ihre Wurzeln in seinem Fachgebiet China und den großen Unterschieden zwischen orientalischen Produktionsweisen und dem europäischen Feudalismus. Nach der Marx'schen Evolutionstheorie, kann sich der Kapitalismus nur aus dem Feudalismus entwickeln – insofern war die spezielle Form der orientalischen Despotie für Marx die Begründung dafür warum sich im Fernen Osten – anders als in Europa – kein Kapitalismus entwickelt hatte. Wittfogels theoretisches Schaffen und sein Bemühen um eine neue Interpretation von Marx zeigen jedoch, dass er – wenngleich er ihm in vielen Punkten zustimmte – keinesfalls dessen prominentes evolutionstheoretisches Schema vertrat. Im Gegenteil. Wittfogel argumentierte, dass Marx und Engels Vertreter multilinearer evolutionärer Entwicklungslinien waren.¹⁹⁶ Wittfogel war zwar auch selbstdeklariert Evolutionist, wie Steward verstand er sich aber als Vertreter einer multilinenen Evolutionstheorie, weshalb er wohl auch die Kontingenz zwischen Marx und seinem Denken besonders hervorheben wollte. Er interessierte sich im Kern schließlich für die Regelmäßigkeiten in gesellschaftlichen Entwicklungen und insbesondere für eine Erklärung der so unterschiedlichen Entwicklungen zwischen Europa und Asien. Dieser Evolutionismus manifestierte sich somit nicht innerhalb einer großen Makrotheorie, sondern es blieb in erster Linie bei einer konkreten Betrachtung der ausschließlichen Entwicklung der hydraulischen Gesellschaften im asiatischen Raum.¹⁹⁷ Wittfogel war in jedem Fall fasziniert von der Durchsetzungsfähigkeit und Standhaftigkeit der so stark hierarchisierten asiatischen Gesellschaften.¹⁹⁸ Peet argumentiert jedoch, dass die hydraulischen Gesellschaften nicht nur von der europäischen Evolution abweichen, sondern sogar kaum Entwicklungspotential aufweisen: „Hydraulic society was the

¹⁹⁶ „They gained [...] insight[s] as a by-product of a multilinear concept of development which they arrived at under the influence of the classical economists in the early 1850's. This multilinear concept led them to doubt a necessary progress from ancient („slaveholding“) to medieval („feudal“) society, the first steps in the allegedly Marxist unilinear scheme.“ Wittfogel, Karl: The Marxist View of Russian Society and Revolution, In *World Politics* 12/4 1960, 487 – 508: 487f. Maurice Meisner, der Wittfogels Marx-Interpretationen eigentlich sehr kritisch gegenübersteht stimmt ihm in diesem Punkt sogar zu und betont ebenfalls die multilineare Ausrichtung von Marx' Evolutionsverständnis. Vgl. Meisner, Maurice: The Despotism of Concepts: Wittfogel and Marx on China, In *The China Quarterly* 16 1963, 99 – 111: 104.

¹⁹⁷ Barbara Price – die Wittfogel kannte und zu ihm in einem freundschaftlichen Verhältnis gestanden war – erzählte mir, dass er - ihrer Einschätzung nach – viel zu wenig Vertrauen in seine Theorien und Überlegungen hatte und diese deshalb nie zu einem kohärenten System ausgearbeitet hat.

¹⁹⁸ Eine Faszination die er auch mit anderen marxistischen Denkern teilt, so charakterisiert Boris Nicolaevsky die asiatische Despotie mit folgenden Worten: „Of all configurations that may be called class societies, the agro-despotic order dominated the greatest number of people and outlasted all other types of stratified societies.“ Nicolaevsky, Boris I.: Marx and Lenin on Oriental Despotism, In Ulmen G.L. (Hg.): *Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, Den Haag 1978, 85 – 89: 89.

outstanding case of societal stagnation.“¹⁹⁹ Wittfogel wird daher selten als Evolutionist anerkannt oder bezeichnet. Daher ist sein Beitrag zur Wissenschaft auch in dieser Hinsicht umstritten.²⁰⁰ Als Tatsache kann aber gelten, dass er sich selbst als *Scientist* verstand und seine Überzeugung dazu äußerte, dass eine konsistente Wissenschaft vom Menschen maßgeblich von der Auseinandersetzung mit der hydraulischen Gesellschaft profitieren kann: „Are there objective criteria that the social scientist and philosopher can establish and that the Oriental historian can apply to his field? If this is the case – and I believe it is – then the study of ‚Oriental‘ institutions emerges more strikingly than ever as a major sector in the very demanding, and immensely rewarding, new study of man.“²⁰¹

Sein Schaffen teilt sich also auf zwei Kernbereiche wie Marxrezeptionen und hydraulische Theorien auf. Beide durchziehen sein ganzes Lebenswerk, haben sich aber im Laufe der Zeit stark verändert. Dies wurde vor allem durch Wittfogels politische Erfahrungen und seine – sich daraus folgend – geänderten Einstellungen bedingt. Sein frühes Schaffen ist aus wissenschaftstheoretischer Sicht als wesentlich wertvoller und wertfreier zu beurteilen als sein späteres. Politische Desillusionierung hat sich nach Harris und David Price vor allem auf die Theorie in seinem Hauptwerk *Oriental Despotism* ausgewirkt.²⁰² So sagt Harris: „Wittfogel’s concern with the need to defeat the Stalinist world view has led him away from the cultural-materialist strategy – the strategy which was responsible for the formulation of his original theory of Oriental Despotism.“²⁰³

In jungen Jahren war Wittfogel Mitglied der KPD in Deutschland gewesen, wurde jedoch 1933 verhaftet und verbrachte acht Monate in deutscher Gefangenschaft bis er flüchten konnte. Diese Zeit hat seine Einstellung zu totalitären Regimen entgültig negativ beeinflusst. Obwohl er Marxist war, war er von Anfang an kein Freund des

¹⁹⁹ Peet: Wittfogel: 9.

²⁰⁰ Meisner argumentiert beispielweise, dass Wittfogel eine Art dichotomischer Evolutionstheorie vertrat („[...] Professor Wittfogel has chosen to polarise the world.“) – im Gegensatz zu Marx der multilinear und stark historisch ausgerichtet war. Meisner: Wittfogel: 105.

²⁰¹ Wittfogel: Results: 365.

²⁰² Diese Ansicht vertritt vor allem David Price, der argumentiert, dass Wittfogels hydraulische Theorie unter seiner politischen Enttäuschung leiden musste: „After his disillusionment with Communism and the American political Left, he became obsessed with applying the model of despotism – originally developed for explaining the rise of riverine early states – to the fascism and totalitarianism he saw in twentieth century nations that were not even hydroagricultural societies.“ Price, David H.: Wittfogel’s Neglected Hydraulic/Hydroagricultural Distinction, In *Journal of Anthropological Research* 50/2 1994, 187 – 204: 192f.

²⁰³ RAT: 674.

bolschewistischen Systems in Russland gewesen; zudem hatten Lenin und Wittfogel ganz unterschiedliche Vorstellung davon wie Marx am besten zu interpretieren sei. Spätestens mit dem Hitler-Stalin Pakt wurde Wittfogel schließlich zu einem feurigen und engagierten Antikommunisten.²⁰⁴ Nach seiner Emigration in die U.S.A ließ er sich in New York und zeitweise auch in Chicago nieder. Die berühmte hydraulische Theorie – die er in *Oriental Despotism* pointiert zu einer Art Manager-Staatsentstehungstheorie umformuliert hatte – popularisierte viele Thesen die er bereits seit Jahren weiterentwickelt hatte. *Oriental Despotism* kennzeichnet daher, wenngleich es dem populäreren Bild Wittfogels entspricht, nicht unbedingt dessen größten Einfluss auf die Wissenschaft. Dieses Werk muss sowohl im Kontext seines Gesamtchaffens, als auch im Rahmen seines politischen Engagements, sowie im Lichte des Einflusses der Anthropologen an der *Columbia* betrachtet werden. Die stärkste Adaption und Weiterentwicklung erlebten Wittfogels hydraulische Überlegungen nämlich 1949 durch Julian Steward – sieben Jahre bevor Wittfogels Magnum Opus erschienen ist. In dem Artikel *Cultural Causality and Law* (im *American Anthropologist*) war es nämlich zuerst einmal Steward, der Wittfogels bisherige Überlegungen zu einer allgemeinen Staatsentstehungstheorie – gültig für die „alte“ wie die „neue“ Welt – umformuliert hatte. Wittfogels Theorie in *Oriental Despotism* ist somit auch von Stewards Überlegungen mitgeprägt worden, weshalb einige Anthropologen auf die hydraulische Theorie auch als Steward-Wittfogel Hypothese referieren.

JULIAN HAYENS STEWARD (1902 – 1972)

Julian Steward und Leslie White bilden die erste Generation der *Neoevolutionisten* in Amerika und sind gleichzeitig die konkreten Gründerväter des amerikanischen Kulturmaterialismus. Ihr Schaffen kennzeichnet sich aber mehr durch Unterschiede als durch Gemeinsamkeiten. Während sich White in eine Reihe mit den klassischen Evolutionisten stellte, deren Rehabilitation förderte und selbst aktiv an Evolutionstheorien arbeiteten, war die Evolution für Steward zwar auch eine epistemologische Konstante²⁰⁵, im Grunde genommen hatte Steward jedoch sein Leben

²⁰⁴ vgl. Peet: Wittfogel: 6.

²⁰⁵ „[...] [I]t is our basic premise that the crucial methodological feature of evolution is the determination of recurrent causal relationships in independent cultural traditions.“ Steward, Julian H.: *Theory of Culture Change. The methodology of multilinear evolution*, Urbana 1972: 27.

lang ein gespaltenes Verhältnis zur Evolutionstheorie.²⁰⁶ So bezeichnete er seinen Zugang als multilineare Evolution um sich von anderen Evolutionstheorien abzugrenzen – das methodologische Grundgerüst dieser umreißt er in seinem Buch *Theory of Culture Change* (1955). In diesem äußert er sich gleich am Anfang grundsätzlich negativ zum Evolutionsbegriff: „Since ‚evolution‘ still strongly connotes the nineteenth century view, I hesitate to use it but I find no better term.“²⁰⁷

Steward wollte sich in Boas'scher Tradition in jedem Fall von den klassischen Evolutionisten abgrenzen. Gleiches galt jedoch auch für moderne Evolutionisten, von denen es zum damaligen Zeitpunkt nicht sehr viele – eigentlich nur Leslie White und V. Gordon Childe – gab. Steward suchte nach Kausalitäten und Erklärungen und hatte ein starkes Interesse daran Anthropologie als *Science* zu betreiben. Er stand damit zwischen zwei Traditionen. Einerseits behielt er gewisse Elemente der Boastradition bei, verkörpert jedoch ebenso wie Leslie White einen Bruch mit den gängigen anthropologischen Dogmen und Forschungsstrategien. Genauso wie für White war der partikularistische, ideosynchratische Zugang – der zu Stewards Studienzeit das akademische Klima beherrschte – für ihn weder intellektuell befriedigend, noch wissenschaftlich ausreichend. Barfields *Dictionary of Anthropology* charakterisiert Steward daher als einen Rebellen: „In short, Steward was a rebel, an inclination that actually started in his youth, when he turned away from the Christian Science religion of his parents to pursue instead natural causes through scientific explanations.“²⁰⁸

Steward kam eigentlich aus Washington D.C. studierte aber an der Berkeley Universität in Kalifornien an Kroebers Institut.²⁰⁹ Damit war er gleichsam Kroebers wie Lowies Schüler. Er begann bereits 1928 mit dem Unterrichten – man hatte ihm den ersten Kurs für Anthropologie an der *University of Michigan* angeboten. Als er zwei Jahre später auf die Universität von Utah wechselte wurde er von Leslie White ersetzt. 1931 konnte

²⁰⁶ Robert Manners hebt Stewards Interesse an kausalen Entwicklungen und an *Change* hervor; zitiert aber gleichzeitig Stewards eigene autobiographische Abhandlung die sich auf seine Bedenken gegenüber einer allgemeinen Evolutionstheorie konzentriert: „At one point, quite by accident, I became identified as an evolutionist. [...but...] I have found that so many persons expect a rigid taxonomy and a universal set of causal factors that the concept is generally misleading [...]“ Manners, Robert A.: Julian Hayens Steward 1902 – 1972, In *American Anthropologist* 75/3 1973, 886 – 903: 886f.

²⁰⁷ Steward: *Change*: 5.

²⁰⁸ Barfield: *Dictionary*: 448.

²⁰⁹ Manners erzählt, dass sich Steward zwischen Harvard, Columbia und Berkeley hätte entscheiden können – da nur diese drei Universitäten ein Graduiertenprogramm in Anthropologie anboten – und dass er Berkeley deshalb wählte, weil es die einzige Universität war, die er sich leisten konnte. Manners: Steward: 889.

Steward dann sein PhD-Studium abschließen. Seine Dissertation trug den Titel *The Ceremonial Buffoon of the American Indian* und wurde sowohl von Lowie als auch von Kroeber – wenngleich aus völlig unterschiedlichen Gründen – als eine hervorragende Arbeit bewertet: „[...] Kroeber approved Steward’s tracing of comic elements and Lowie applauded his efforts to deal with common themes and the causes of humor.“²¹⁰ 1933/34 kehrte er dann als Lektor nach Berkeley zurück, entwickelte jedoch zusehends Unzufriedenheiten mit den vorherrschenden Paradigmen und Themen seiner Zeit. Im Anschluss an Kroeber – der in Boas’scher Tradition stehend ein Verfechter der *four-field-Anthropology* war – begann sich Steward stark für die Archäologie zu interessieren und adaptierte innerhalb dieser einen komparativen Zugang. 1934 verfasste er seinen ersten vergleichenden Artikel, der sich mit dem Ursprung von *bands*²¹¹ beschäftigte – konnte ihn jedoch erst 1936 publizieren. Nach Manners war das deshalb der Fall, weil der Inhalt so neu war, dass die gängigen Journale nichts damit anfangen konnten.²¹² Ab 1935 arbeitete Steward am Smithsonian Institut in Washington und es folgten einige sehr produktive Forschungsjahre.

1946 ging Steward schließlich an die Columbia und obwohl er dort nur sechs Jahre – eine verhältnismäßig kurze Zeit – lehrte, hinterließ er deutliche Spuren. Robert Murphy betont mehrmals wie stark Steward die Tradition dort geprägt hat: „It is indeed hard to realize that over a quarter century has passed since he taught at Columbia.“ Er begründet die von Steward initialisierte Tradition als eine Art Basis-Materialismus – mit dem sich vor allem Marvin Harris stark identifizierte, obwohl er nie Stewards direkter Schüler war.²¹³ Harris charakterisiert Stewards Einfluss aber auf der anderen Seite mehr über dessen Kulturökologie als über seinen Materialismus. Er stimmt Murphy jedoch, sofern es nur um Stewards Einfluss geht, zu: „Even to give a summary treatment to work carried out by those who have been directly influenced by Steward – Sidney Mintz (...), Eric Wolf (...), Morton Fried (...), Elman Service (...), René Milton (...), Andrew Vayda (...), Robert Manners (...), F. Lehmann (...) – could prove an exhausting task. The list of anthropologists who have benefited indirectly from Steward’s treatment of techno-

²¹⁰ Manners: Steward: 889.

²¹¹ Als *bands* und *tribes* werden sehr schlicht hierarchisierte kleine Gesellschaften bezeichnet – für diese Worte gibt es in der deutschen Anthropologie keine terminologische Entsprechung; denn Jäger und Sammler bezeichnet die Subistenztätigkeit während *bands* und *tribes* nur etwas über die Größe der Gesellschaft aussagt. Wörtlich wären es Banden und Stämme – wobei Stamm vielleicht noch üblich ist, Bande jedoch in der deutschen Anthropologie als Bezeichnung nicht wirklich vorkommt. Deshalb übersetze ich diese Worte nicht sondern verwende den englischen Terminus.

²¹² Vgl. Manners: Steward: 889.

²¹³ Murphy: Steward: 127 und vgl. 132.

environmental and techno-economic interactions is proportionally large and includes [...] many younger figures who take their cultural ecology for granted [...]"²¹⁴

Steward kam in einer Zeit an die Columbia als die Studienzahlen in die Höhe schossen und er war ein Professor der zu seinen Studenten immer einen guten Draht hatte – was eine Parallele zu White darstellt, wie Murphy hervorhebt: „Like another great teacher, Leslie White, his closest intellectual associations were with students and he treated them as partners, albeit junior ones.“²¹⁵ Sofern es also um seinen disziplinären Einfluss geht, müssen seine Jahre an der Columbia in Übereinstimmung mit Murphy wohl als bedeutendste Zeit seiner Karriere gerechnet werden. Trotzdem verließ Steward 1952 die Universität um eine reine Forschungsstelle in Chicago anzunehmen – er gab das Lehren nach Murphy deshalb auf, weil er konstant unter einem schlechten Gesundheitszustand litt²¹⁶; Manners hingegen weist nur darauf hin dass er ein so engagierter Lehrer war, das ihm keine Zeit mehr für eigene Forschung blieb.²¹⁷ Er lehrte in Illinois zwar weiter, konnte sich nun jedoch auf einige größere Projekte konzentrieren.

In Stewards langer Karriere hat er viele Themen angeschnitten und seine Ansichten bei Zeiten auch geändert bzw. revidiert. Aus der Sicht moderner Evolutionisten war Steward entgegen seiner eigenen Meinung (vgl. Zitat oben) jedoch ein Vorreiter für die Adaption der Evolutionstheorie; und kann damit zu Recht in jeder Hinsicht als Evolutionist bezeichnet werden. Als bahnbrechend gilt hier sein Artikel *Causality and Law* von 1949. In diesem stellte sich Steward nicht nur mit White gleich, sondern sogar mit den klassischen Evolutionisten – zumindest mit deren Intentionen nach kulturellen Gesetzmäßigkeiten zu suchen. Gemäß seinen antievolutionistischen Zeitgenossen verurteilte er aber ihre Stufen, Methoden und Quellen. So sagt er: „It is more important that comparative cultural studies should interest themselves in recurrent phenomena as well as in unique phenomena, and that anthropology explicitly recognize that a legitimate and ultimate objective is to see through the differences of cultures to the similarities, to ascertain processes that are duplicated independently in cultural sequences, and to recognize cause and effect in both temporal and functional

²¹⁴ RAT: 654.

²¹⁵ Murphy: Steward: 131.

²¹⁶ Murphy: Introduction: 11.

²¹⁷ Manners: Steward: 894.

relationships.“²¹⁸ In dem gleichen Artikel schließt sich Steward auch einer holistischen Kulturkonzeption an, auf deren Ebene Evolution stattfindet und untersucht werden sollte. Damit schließt er gleichzeitig Biologie und Psychologie als Erklärungsparameter für die Evolution aus und sagt dass eine Individuen-basierte Ausrichtung eher synchrone und funktionale Phänomene erklären kann aber keine Sequenzen oder diachronen Entwicklungen. Er bezeichnet Kultur als superorganisch und folgt damit Kroebers Holismus. In dem Artikel beruft er sich zur Gänze auf archäologische Daten und skizziert ein Evolutionsschema für die sogenannten *pristine states* – also für jene Regionen in denen sich aus eigener Dynamik die ersten Staaten entwickelt hatten. In Anlehnung an Wittfogel spricht Steward der *Irrigation* innerhalb seiner skizzierten Sequenzen eine tragende kausale Rolle zu: „As irrigation works are developed, population will increase until the limits of water are reached. Political controls become necessary to manage irrigation and other communal projects.“²¹⁹ Carneiro informiert darüber, dass *Cultural Causality and Law* die Weiterentwicklung eines theoretischen Schemas war, dass Steward schon zwei Jahre zuvor – allerdings mit einer Beschränkung auf die südamerikanischen Zivilisationen – entwickelt hatte. Er vermutet auch, dass Steward bei der Erstellung seines evolutionären Schemas weit mehr von Wittfogels *hydraulischer Theorie* im Hinterkopf hatte als er 1949 zuzugeben bereit war. Er habe sich jedoch spätestens 1955 explizit für die Stärke von hydraulischen Managertheorien ausgesprochen.²²⁰ Für Carneiro ist *Cultural Causality and Law* daher „[...] a landmark in the history of evolutionism.“²²¹ Harris charakterisiert den Artikel ebenfalls als bahnbrechend: „[...]knowingly or unknowingly, Steward had thus succeeded in wedding anthropology to the materialist strategy of which Marx had been the pioneer.“²²² An anderer Stelle hebt er gleichzeitig hervor, dass er damit auch die Evolutionstheorie mit dem Materialismus verbunden hat.²²³ Und auch Sanderson stimmt in diesen Kanon mit ein, wonach *Cultural Causality and Law* „Stewards earliest, and still probably most significant, substantive contribution to evolutionary theory [...]“ darstellt.²²⁴ Steward

²¹⁸ Steward, Julian H.: *Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of early Civilizations*, In *American Anthropologist* 51/1 1949, 1 – 27: 2f.

²¹⁹ Steward: ebd: 22.

²²⁰ Carneiro, Robert L.: *The Four Faces of Evolution*, In Honigmann, John J. (Hg.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, 1974, 89 – 110: 94.

²²¹ Carneiro ebd.

²²² RAT: 674.

²²³ „Stewards provisional comparison of the main evolutionary sequences of the Old and the New World was thus an epochal event because it marked the beginning of the use of the New World archaeological evidence to support a cultural-materialist interpretation of the origin of civilization.“ RAT: 681.

²²⁴ Sanderson: *Evolutionism*: 122.

selbst hat dies jedoch anders gesehen. Laut Carneiro hat sich Stewards Konzeption der Evolutionstheorie geändert als er sein evolutionäres Schema 1953 auf einem Symposium präsentierte und anschließend insofern Kritik einstecken musste, als das nachgewiesen werden konnte, dass *Irrigation* nicht immer der kausale Ursprung der Entstehung eines Staates war. Einige Spezialisten argumentierten, dass *Irrigation* nicht die Voraussetzung der Entstehung eines Staates sei, sondern die Evidenzen in ihren Fachgebieten zeigten, dass sie die Folge eines entstandenen Staates gewesen wäre. Steward entschied sich im Anschluss an diese Kritik gleich dafür allgemeine Schemata ganz zu vernachlässigen und nicht an einer generellen Sequenz und damit Evolutionstheorie weiterzuarbeiten.²²⁵ Carneiro beschreibt diese Veränderung so: „This apparent refutation of the theory that undergirded Steward’s evolutionary stages had a peculiar effect on him. [...] Steward lamented the fact that his theory was disproved. As a result, he seemed to lose interest in sequence, so much so that certain members of the symposium felt he was ‚throwing the baby out with the irrigation water‘(…).“²²⁶ Zwei Jahre später präsentierte er dann seine Methodologie der multilinearen Evolution - wonach es kein allgemeines Schema gebe, nach dem sich Zivilisationen entwickeln.

Entgegen seiner Stellungnahme in *Cultural Causality and Law* wollte sich Steward in der Folge von anderen Evolutionisten abgrenzen. Im Kanon mit relativistischen Anthropologen verwehrte sich Steward gegen eine moralische Konnotation von *progress* und vollzog gerade auf Grund dieser eine kritische Abgrenzung zur unilinearen Evolutionstheorie.²²⁷ Im Hintergrund stand jedoch auch die wissenschaftliche Auswertbarkeit einer Vorstellung von *progress*. Im Zuge der Zeit entwickelte Steward nämlich zunehmend Zweifel daran, dass eine konzeptuelle Evolutionstheorie nützlich sein könnte. Sein Interesse an der Evolution beschränkte sich im Wesentlichen auf kausale Mechanismen und auf die simultanen Entwicklungen von Gesellschaften in Hinblick auf die Interaktion mit ihrer Umwelt. In *Theory of Culture Change* unterteilt er daher Evolutionstheorien in drei Kategorien. Steward möchte zwischen unilinear, universal und multilinear Evolution unterscheiden. Er begründet diese Kategorisierung wie folgt: „First, *unilinear evolution*, the classical nineteenth century

²²⁵ Murphy auf der anderen Seite definiert Stewards ganzes Schaffen immer durch einen beschränkten theoretischen Rahmen, er erkennt keinen Sinneswandel. So sagt er Steward habe immer nur ein Interesse daran gehabt *middle range theories* nach Merton zu bilden. Vgl. Murphy: Introduction: 17.

²²⁶ Carneiro, Robert L.: Julian Steward and the Evolution of Culture, In *Reviews in Anthropology* 6/3 1979, 287 – 300: 291.

²²⁷ Vgl. Steward: Change: 13.

formulation, dealt with particular cultures, placing them in stages of a universal sequence. Second, *universal evolution* – [...] – is concerned rather with culture than with cultures. Third, *multilinear evolution*, a somewhat less ambitious approach than the other two, is like unilinear evolution dealing with developmental sequences, but it is distinctive in searching for parallels of limited occurrence instead of universals [Hervorhebung im Original].“²²⁸

Steward möchte also den Anwendbarkeitsradius seiner theoretischen Konzepte von vornherein eingeschränkt wissen. Multilineare Evolution erklärt zwar kulturelle Gesetzmäßigkeiten, jedoch nur sofern sie sich induktiv aus konkreten Forschungen ableiten lassen. Daher möchte er diese nicht in einem übergeordneten metatheoretischem Schema der konzeptuellen Essenz von Evolution dargestellt sehen.²²⁹ Moore beschreibt Steward in diesem Zusammenhang als einen Brückenschläger zwischen *Boasians* und White; gleichzeitig interpretiert er Stewards Ablehnung der unilinearen Evolutionstheorie und begründet diese mit dem Argument, dass die so allgemeinen Trends der universalen oder unilineraren Evolution „[...] to sweeping to be interesting [...]“ seien.²³⁰

Entgegen Stewards ambitionierten Vorhaben, hat diese Definition der multilinearen Evolution jedoch kaum Anhänger gefunden. Zwar wurde Stewards Ablehnung der unilinearen Evolution von historisch und interpretativ ausgerichteten Anthropologen immer befürwortet, doch Vertreter solcher Interessensgruppen interessieren sich zumeist überhaupt nicht für Evolution und praktizieren damit auch keine multilineare. Auf der anderen Seite wurde Stewards Gliederung aus evolutionären Lagern immer wieder kritisiert. So soll Leslie White vermehrt Stewards übertriebene Vorsicht und unnötige Einschränkung bei der Theoriebildung kritisiert haben: „White (...) focused on the theoretical narrowness of the environmentalists, describing Steward as ‚on who discovers that this river and that flow downhill but is unwilling to go so far as to assert ‚rivers flow downhill‘“.“²³¹ White bezeichnet Steward daher wörtlich nur als einen „would-be evolutionist“ der wesentlich mehr mit den Kulturhistorikern der Boas-Schule

²²⁸ Vgl. Steward ebd.f.

²²⁹ „For those who are interested in cultural laws, regularities, or formulations, the greatest promise lies in analysis and comparison of limited similarities and parallels, that is multilinear evolution [...]“ Steward: ebd.: 29.

²³⁰ Moore: Visions: 194.

²³¹ Diener, Paul/ Nungini, Donald/ Robkin, Eugene E.: Ecology and Evolution in Cultural Anthropology, In *Man* 15/1 1980, 1 – 31: 2.

gemeinsam hat als mit Evolutionisten.²³² Ansari (selbst kein Evolutionist) ist der gleichen Ansicht, und betont ebenso, dass sich Stewards multilineare Evolution kaum von der Boas'schen Tradition unterschied: „In rejecting any analogy between biological and cultural evolution and emphasising historical particularism as the basis of his multilinear cultural evolution, Steward adopts an almost identical position to that of the anti-evolutionist culture-historian and Boasian anthropologists.“²³³

Für viele Evolutionisten ist die Aufstellung unilinearer Entwicklungslinien ein theoretisches Ziel und keine Grundannahme, daher wirkt Stewards kategorische Einschränkung auf sie, ebenso unnötig bescheiden wie die relativen Prinzipien der Boasschule. Sanderson betont beispielsweise, dass Stewards multilineare Evolution wenig Inspiration und folglich auch keine Leidenschaft für eine Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie biete.²³⁴ Für Carneiro war Stewards Methodologie der multilinearen Evolutionstheorie keine Methodologie im eigentlichen Sinn²³⁵ und obwohl Steward im Titel seines Buches verspricht eine Methodologie darzulegen, gäbe es keine einzige methodologische Anleitung für die Praxis multilineare Evolution – weder in *Theory of Culture Change* noch später in anderen Büchern. Für Carneiro erscheint daher die gesamte metatheoretische Konzeption der multilinearen Evolution nicht besonders schlüssig oder nachvollziehbar. Gleichzeitig behauptet er: „[...] not once during the nineteen years of life that remained to him did Steward actually *do* multilinear evolution [Hervorhebung im Original].“²³⁶ Auch Harris kann sich nicht mit seiner Definition der multilinearen Evolution anfreunden und findet eine parallele Kritik für Steward und Wittfogel: „Both Steward and Wittfogel appear embarrassed by the relationship between Marxism and cultural materialism [...]“ Gleichzeitig zeigt er ähnliche Verwirrung über das Paradoxon, dass gerade Steward sich gegen Sequenzen wendet, wo er (mit Wittfogel) der Erste war, der eine sinnvolle Stufentheorie aufgestellt hatte.²³⁷ Marshall

²³² Vgl. White: Foreword, In Sahlins & Service: viii.

²³³ Ansari: Recent: 29.

²³⁴ „The main problem with Steward's work is simply the timidity of his generalizations, his unwillingness to develop the kinds of general evolutionary models that really excite the blood.“ Sanderson: Evolutionism: 129.

²³⁵ Für eine umfassende Darlegung von Carneiros Kritik an der multilinearen Evolution als Methodologie Vgl. Carneiro: Four Faces: 101.

²³⁶ Carneiro: Steward: 295.

²³⁷ „[...]it is Steward and Wittfogel – the cultural ecologists and doctrinaire multilinear evolutionists – who propose that hydraulic types, wherever they occur, tend to evolve through a similar series of stages.“ RAT: 683.

Sahlins betrachtet Steward zwar als wichtigen Pionier der Evolutionstheorie²³⁸, jedoch nur im Rahmen der spezifischen Evolution. Sahlins hat Anfang der 60er Jahre ein methodologisches Essay verfasst in dem er betont, dass sowohl multilineare als auch unilineare Entwicklungslinien existent und erkennbar seien und dass dies beides Aspekte einer Evolution sind – er gliedert die Evolution daher in spezifische und generelle Evolution und möchte die Dichotomie zwischen uni- und multilinearer Evolution überbrücken. Doch auch Sahlins äußert starke Bedenken an Stewards Konzeption, weil diese nur spezifischen Charakter hat. Nach Sahlins sind aber spezifische und generelle Evolution notwendige Aspekte einer Evolutionstheorie und so schließt er sich den Kritiken von Carneiro und Ansari an: „When we look at the specific aspects of culture’s evolution we are cultural relativists.“²³⁹

Der Begriff der multilinearen Evolution ist also untrennbar mit Steward verbunden und auch bleibend in die Rezeptionsgeschichte eingegangen – hat jedoch kaum Nachahmer oder Praktikanten in der wissenschaftlichen Praxis gefunden. Weit mehr Ruhm, Schulbildung und Einfluss kann aber Stewards kulturökologischen Überlegungen zugerechnet werden. So sagt Manners: „His name is also closely associated with the popularization of a number of other terms now widely used in anthropology and related disciplines, such as cultural ecology, the search for regularities, culture type, cultural causality, and the larger context. Whether he invented the terms or not, Steward must certainly share credit for giving to the ideas expressed by them a vitality that they might not have achieved without his painstaking explorations and often brilliant analyses.“²⁴⁰ Murphy interpretiert das ähnlich: „Steward’s theory may not have been the first in anthropology to treat the environment, but it was indeed the first to examine the creative and determinate effects of the organization of production.“²⁴¹ Neben der Prägung des einschlägigen Vokabulars und der Methoden der Kulturökologie entwickelte Steward auch ein weitadaptiertes Gesellschafts- bzw. Kulturmodell. Er begriff kulturelle oder gesellschaftliche Gruppierungen als eine Anpassung an die

²³⁸ „[...] recent years have witnessed an abundance of studies demonstrating that special cultural features arise in the *process of adaptation*. This is the kind of work in which Julian Steward has pioneered.

[Hervorhebung meine]“ Sahlins, Marshall: *Evolution: Specific and General*, In Sahlins, Marshall & Service, Elman R.: *Evolution and Culture*, Ann Arbor 1960, 12 – 44: 25f.

²³⁹ Sahlins ebd. ff.

²⁴⁰ Manners: Steward: 896.

²⁴¹ Murphy: Introduction: 22.

Umwelt und definierte sie daher in einer Analogie zur biologischen Ökologie.²⁴² Im Zuge seines Hauptinteresses an *change* verstand er Gesellschaften als offene und wandelbare Systeme die einen zentralen Kern (*the culture core*) haben und sich funktional an ihre Umwelt anpassen. Innerhalb seiner Konzeptionen baut Steward selbst zwar immer auf einem Materialismus auf, dieser ist jedoch so fein und differenziert, dass auch moderne antimaterialistische Anthropologen wie Stanley Barrett sein Gesamtschaffen durchaus positiv bewerten können.²⁴³ Ansari hat explizit darauf hingewiesen, dass vor allem Stewards feiner Empirismus innerhalb seines kulturökologischen Verständnisses, wohl unvereinbar mit einem Evolutionsschema war, und dass er die Evolution zugunsten seiner Kulturökologie aufgegeben hatte.²⁴⁴

Steward hatte kaum konkrete Nachfolger, sein Einfluss ist jedoch bei all seinen Schülern spürbar. Er brach mit der Boas'schen Tradition und schloss sich auch nicht dem strukturfunktionalistischen Mainstream der 40er und 50er Jahre an. Er war eine Quelle der Inspiration und des Einflusses für viele Generationen von Kulturökologen. Neben den philosophischen, heuristischen und theoretischen Einflüssen, die er auf die Disziplin im Allgemeinen hatte, muss am Ende noch Stewards praktisches Hauptwerk, das *Handbook of South American Indians*, erwähnt werden, das er in sechs Bänden von 1946 – 1950 herausgegeben hatte. Hier ordnete und bewahrte er Unmengen an Informationen, so gilt dieses Handbuch auch heute noch als das umfassendste und als eine wichtige ethnographische Basislektüre. Seine eigenen Feldforschungen bei den Shoshonen bleiben ebenso wie dieses Handbuch eine bedeutende Quelle für alle Anthropologen, auch für jene die sich keiner von Steward initialisierten theoretischen Strömungen anschlossen oder anschließen möchten. Daher kann man Manners zustimmen wenn er Steward abschließend wie folgt charakterisiert: „Whether or not some of his insights and interpretations hold up in the years to come, it is clear that

²⁴² Die Kulturökologie hat aber nach Steward nicht die gleichen theoretischen Prinzipien wie die biologische Ökologie: „Cultural ecology is broadly similar to biological ecology in its method of examining the interactions of all social and natural phenomena within an area, but it does not equate social features with biological species or assumes that competition is the major process.“ Steward, Julian H.: Concept and Method of Cultural Ecology, In Steward Jane C. & Murphy, Robert F. (Hg.): Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward, Urbana 1977, 43 – 57: 44.

²⁴³ „As [he] actually points out, in advanced technological societies, the determinism of the environment may be replaced by the determinism of the culture's superstructure (...).“ Barrett: Rebirth: 47.

²⁴⁴ „With his cultural-ecological approach, Steward views the socio-cultural evolution neither in a ‚unilinear‘ nor in a ‚universal‘ perspective; his basic formulation ist hat due to the variables in environment available to different cultures, each culture follows its own course of development.“ Ansari: Recent: 34.

Steward was one of a handful of its American practitioners who helped to change the face of anthropology during the past forty years.“²⁴⁵

LESLIE ALVIN WHITE (1900 – 1975)

Die meisten disziplininternen Historiographien und Lehrbücher handeln White vor Steward ab. Diese Reihenfolge wurde hier bewusst umgedreht – ähnlich wie schon bei Kroeber und Lowie. Erstens, weil White Steward knapp überlebt hat und zweitens, weil er einen wesentlich stärkeren Bruch mit den Traditionen in denen er akademisch großgezogen wurde vollzogen hat als Steward. Evolution war Whites Lebenswerk und die Rehabilitation der klassischen Evolutionisten einer der Hauptaspekte innerhalb dieses Lebenswerkes. Sanderson bringt dies mit einem exemplarischen Zitat auf den Punkt: „No one has done more than Leslie White to revive and rehabilitate the classical evolutionary tradition and to stress the importance of an evolutionary approach to social life.“²⁴⁶

White war als Sohn eines Eisenbahnkonstruktors schon in jungen Jahren viel unterwegs gewesen. Seine universitäre Ausbildung führte ihn dann nach New York, wo er zwischen 1921 und 1923 seinen Bachelor in Psychologie am *Columbia College* machte. Obwohl er die Möglichkeit gehabt hätte Anthropologiekurse von Boas zu besuchen, kam er an der Columbia nie unter dessen persönlichen Einfluss. Er wurde aber im Zuge seines Masterstudiums von Alexander Goldenweiser und dem Ökonomen Thorsten Veblen unterrichtet. Als er sein Masterstudium abgeschlossen hatte ging er nach Chicago um Soziologie zu studieren – an dieser Universität war Edward Sapir der einflussreichste Anthropologe. Whites erster wissenschaftlicher Artikel beschäftigte sich im Anschluss an sein Psychologiestudium sogar mit *Personality and Culture* (1925). Carneiro betont, dass dies der erste Artikel war, der solch einen Titel trug und damit einen Zusammenhang zwischen Kultur und Persönlichkeit thematisierte. Er weist ihn damit also nicht nur als Vorreiter des Kulturmaterialismus, sondern auch der *Culture & Personality*-Schule aus. Er bezeichnet es dementsprechend als ironisch, dass gerade White, der später ein „Erzfeind“ der C & P-Schule werden würde, einen so innovativen Artikel für dieses Feld verfasst hatte.²⁴⁷

²⁴⁵ Manners: Steward: 897.

²⁴⁶ Sanderson: Evolutionism: 113.

²⁴⁷ Vgl. Carneiro: White: 153.

White war während seines Studiums und auch zu Beginn seiner Lehrtätigkeit ganz und gar im Boas'schen Paradigma verankert. Im Zeichen dieser Tradition beendete er 1927 seine Dissertation mit dem Titel *Medicine Societies of the Southwest*. Die Grundlage dafür waren seine Feldforschungen bei den Acoma-Indianern gewesen (1926 – 27). Unmittelbar darauf begann White seine Karriere als Lehrer an der Universität von Rochester und dem Museum in Buffalo. Moore weist darauf hin, dass sich White durch seine intensiven Feldforschungstätigkeiten bald als eine ethnographische Autorität im Südwesten etablieren konnte.²⁴⁸ Er hatte also ein sehr starkes ethnographisches Interesse entwickelt und so wundert es nicht, dass er sich bald darauf auch mit den Seneca Irokesen beschäftigte – die nicht weit entfernt von seiner Arbeitsstelle in Buffalo in einem Reservat lebten. Sein Interesse an den Seneca initiierte schließlich seine Auseinandersetzung mit dem Werk von Morgan und das Lesen seines Werkes veränderte alles.

White selbst hat an mehreren Stellen von dem Umbruch in seinem Denken erzählt und erläutert wie dieser zu Stande kam. Dafür findet er zwei wesentliche Auslöser. Einerseits war es ihm schon länger nicht mehr möglich gewesen die anti-evolutionistische Position – die er selbst nie hinterfragt hatte – vor zweifelnden Studenten zu verteidigen. Andererseits führte die Auseinandersetzung mit der Originalliteratur – die er bis dahin gemieden hatte – dazu, dass er eine antievolutionistische Position als nicht mehr zu vertreten empfand. Er schreibt: „I had never read the literature of the classical evolutionists. Why should an aspiring graduate student plow through three fat volumes of Spencer's *Principles of Sociology* if they were obsolete? [Hervorhebung im Original]“²⁴⁹ Nach eigener Angabe kannte er die Namen der klassischen Evolutionisten zwar vom Hörensagen – mehr jedoch auch nicht. Von seinen Lehrern wurde er auch nie ermutigt sich mit diesen auseinanderzusetzen. Sofern die klassischen Evolutionisten als Thema aufkamen wurden sie als unbrauchbar abgetan. Als White jedoch Morgan las, stellte er fest, dass die Kritiken welche vorrangig Boas und seine Schüler – aber auch die britischen Funktionalisten – an den Evolutionismus richteten, nicht unbedingt zutreffend waren. So schreibt White: „[...] I came to the defense of Lewis H. Morgan; I felt that he had been treated very unfairly by Boas and his disciples – alternately ridiculed or ignored – and labored to restore him to the place of dignity, honor, and great scientific

²⁴⁸ Moore: Visions: 180.

²⁴⁹ White, Leslie A.: Evolutionism and Anti-Evolutionism in Ethnological Theory: Introduction to Part I, In Carneiro/Dillingham: White, 11 – 15: 13.

achievement that he had enjoyed during his lifetime and before Franz Boas came to America.“²⁵⁰ Von einem assimilierten *Boasian* verwandelte sich White fortan in den Evolutionisten schlechthin – was ihn zu einem *Underdog* in der akademischen Gemeinschaft machte und für seine Karriere sicher nicht förderlich war.²⁵¹ Barnard charakterisiert White daher als „[...] an isleted evolutionist in a sea of relativism [...]“²⁵². 1930 wechselte White dann als Nachfolger von Julian Steward an die Universität von Michigan. Das dortige Anthropologieinstitut befand sich zum Zeitpunkt seiner Ankunft gerade im Aufbau und nachdem White Michigan nicht mehr verließ konnte er dort abseits jener Boas-Schüler, die er nun mit kritischen Augen sah, seine eigene Anthropologietradition begründen. 1932 wurde er dort *Associate Professor*, die Anerkennung einer ordentlichen Professur dauerte jedoch bis 1943. Er verblieb in Michigan bis zu seiner Pension 1970, nach der er an die Universität von Santa Barbara in Kalifornien ging, da sich dort viele seiner ehemaligen Kollegen und Studenten aufhielten. In den 40 Jahren die White in Michigan verbrachte, baute er ein großes und versiertes Anthropologieinstitut mit auf, nach Moore „[...] one of the best anthropology departments in the United States [...]“.²⁵³ Entgegen seines dogmatisch wirkenden – weil extrem polemischen – Schreibstils musste man jedoch keineswegs seine Meinung teilen um in Michigan eine Anstellung zu bekommen.²⁵⁴ Nach Carneiro hatte White es gar nicht nötig seine Schüler davon überzeugen zu müssen seine Ansichten zu vertreten, diese seien sowohl durch ihre inhärente Logik und Methodik als auch durch Whites überzeugende Persönlichkeit ansprechend gewesen.²⁵⁵ White selbst sprach sich sogar explizit gegen eine dogmatische Schulbildung aus: „We were never sent out to fight for White’s theories. On the contrary, White disliked discipleship and never encouraged it. He attracted his students very readily, but never tried to found a ‚Whitean School‘.“²⁵⁶ Während Carneiro ein Bild skizziert nach dem White seine Schüler nie aufgefordert hat

²⁵⁰ White ebd. f.

²⁵¹ Vgl. Moore: „White’s evolutionary theories were so at odds with most anthropological thinking that they probably hampered his career.“ Moore: *Visions*: 181.

²⁵² Barnard: *History*: 39.

²⁵³ Moore Darstellung erscheint insbesondere glaubwürdig, weil er sich keineswegs mit evolutionistischen oder kulturmaterialistischen Paradigmen identifiziert. Moore: *Visions*: 181.

²⁵⁴ Beardsley schreibt in seinem Nachruf auf White: „It deserves emphasis that harmony with White’s professional views was in no sense a qualification for appointment.“ Beardsley, Richard K.: An Appraisal of Leslie A. White’s scholarly influence, In *American Anthropologist* 78/4 1976, 617 – 620: 618.

²⁵⁵ Carneiro spricht immer wieder von Whites persönlicher Anziehungskraft und seinem Charisma; doch auch andernorts wird seine ungewöhnliche Persönlichkeit thematisiert, so bezeichnet ihn *Barfields Dictionary of Anthropology* beispielsweise als „[...] an impressive and popular instructor.“ Barfield: *Dictionary*: 491.

²⁵⁶ Carneiro: White: 160.

seine Ansichten zu teilen, zeigt Elman Service in seinem Nachruf auf White sogar auf, dass er seine Studenten nicht nur nicht ermutigt hat seine Schüler zu sein, sondern sogar institutionelle Vorkehrungen getroffen hat, damit es zu keiner Schulbildung kommt.²⁵⁷

In der modernen Rezeptionsgeschichte wurde White's Wende zum Evolutionismus immer mit seinen politischen Präferenzen für den Sozialismus in Verbindung gebracht. Der initiale Anstoss durch den Sozialismus ist hierbei in mehrerlei Hinsicht nachgewiesen worden, denn ab 1930 engagierte er sich für die sozialistische Arbeiterpartei in Amerika.²⁵⁸ Carneiro, der White persönlich sehr gut kannte, erzählt von dessen Reise nach Russland 1929, die ihn mit den Schriften von Marx und Engels bekannt gemacht hatte. Er hebt in diesem Zusammenhang Marx' Wertschätzung für Morgans Werk als ein (logisch) verbindendes Element hervor. So sagt Carneiro: „As a result of his trip to Russia and the reading it led him to do, White became convinced that socialism would ultimately prevail in Western society.“²⁵⁹ White hatte sich gerade in den 1930er Jahren auch zu teilen politisch engagiert und immer wieder Probleme an der Universität deswegen bekommen – wenngleich ihm mit Kündigung gedroht wurde hat er es immer geschafft seine Stelle doch zu behalten. Dieser Umstand hat vor allem William Peace und David Price – beides Forscher die sich intensiv mit den FBI Akten amerikanischer Anthropologen auseinandergesetzt haben – in Anbetracht des Kontrasts zu dem Umgang mit anderen Sozialisten bzw. Kommunisten schwer verwundert und gleichzeitig angespornt, diesen Umstand zu erklären. Sie schlussfolgern daher: „White not only hid his political attachments to Marxism in his public life, he also carefully concealed his political activities with the SPL and did not publicly endorse or state his agreement with the works of Marx, Engels, Lenin, Stalin, or anyone remotely associated with the Left. [...] Given the sociopolitical context, White's outspoken views with regard to the Catholic church and capitalist society in general were not only an embarrassment to the University of Michigan, but dangerous. While White's cautious actions spared him

²⁵⁷ „In order to discourage the rise of an ingrown ‚Michigan school‘ (because students' enthusiasm does always threaten this) he made these rules: that Michigan Ph.D. candidates should have studied also at some other major department (...); that no Michigan ethnology Ph.D. could be hired there; that a balanced representation of faculty from other major graduate schools be maintained in the Michigan department; [...]“ Service, Elman R.: Leslie Alvin White 1900 – 1975, In *American Anthropologist* 78/4 1976, 612 – 616: 615.

²⁵⁸ William Peace hat Whites Verbindung mit der SLP (Socialist Labour Party) und auch sein Pseudonym John Steel offengelegt und seit 1993 immer wieder in diversen Publikationen angeführt.

²⁵⁹ Carneiro: White: 155.

from being fired, his outspoken views alone placed him in grave danger.“²⁶⁰ Auch wenn politisches Engagement den Anstoss für Whites Materialismus und seine Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie gegeben hat, darf bezweifelt werden welcher Zusammenhang zwischen politischer Motivation und Evolutionstheorie – betrachtet man sein Gesamtschaffen und seinen disziplinären Einfluss – tatsächlich besteht. Als Whites politischste Schrift kann wohl sein Artikel *An Anthropological Appraisal of the Russian Revolution*, den er 1930 bei einer Zusammenkunft der *American Association for the Advancement of Science* präsentierte, bezeichnet werden. Peace weist aber darauf hin, dass Maxim Gorki 1931 auf Basis dieses Artikels White weder als marxistisch noch kommunistisch bezeichnete, sondern als „[...] the bourgeois evolutionary sociologist who perceives the history of society as a series of regular mutations such as the mutations known in biology.“²⁶¹ White ist ohne Zweifel von Marx beeinflusst worden, aufgrund seines ausgeprägten Materialismus und seiner Ablehnung der Dialektik ist aber nicht mehr viel von einer marxistischen Evolutionstheorie bei White erkennbar. Morgan, Tylor, Spencer und graduell sicherlich auch Boas, Kroeber und Sapir haben sein Denken höchstwahrscheinlich mehr beeinflusst als Marx.²⁶²

Nachdem der Anstoss für Whites Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie gegeben war, konzentrierte er sein Interesse auf zwei Bereiche. Einerseits bemühte er sich – wie schon erwähnt – stetig um die Rehabilitation der klassischen Evolutionisten²⁶³; andererseits entwarf er die Wissenschaft des Evolutionismus und der Kultur auf einer holistischen und superorganischen Ebene. Die große Differenz zu Steward lag dabei an den unterschiedlichen metatheoretischen Konzeptualisierungen von Evolution. Während Steward unter Evolution im weitesten Sinne *change* verstand; adaptierte White einen Teil der Evolutionskonzepte des 19. Jahrhunderts und verstand diese im Einklang mit Spencer als den Wandel von der Homogenität zu Heterogenität. Service weist jedoch darauf hin, dass White im Unterschied zu Spencer die Evolution

²⁶⁰ Peace, William J. & Price, David H.: The Cold War Context of the FBI's Investigation of Leslie A. White, In *American Anthropologist* 103/1 2001, 164 – 167: 166.

²⁶¹ Zitat aus Peace, William J.: Bernhard Stern, Leslie A. White, and an Anthropological Appraisal of the Russian Revolution, In *American Anthropologist* 100/1 1998, 84 – 93: 88.

²⁶² Carneiro leitet Whites Denken von Spencer, Morgan, Tylor und Emile Durkheim ab – betont aber dass White aus all diesen Einflüssen etwas sehr Originäres geschaffen hat. Vgl. Carneiro: White: 156.

²⁶³ Wie bereits erwähnt wurde, hat sich White mit seiner ständigen Kritik an Boas, Lowie und anderen Vertretern ähnlicher Tradition ein wenig selbst in Verruf gebracht. Doch auch Robert Carneiro rätselt darüber, warum White so viel Energie in diesen Bereich steckte, wo er doch im Bereich der Evolutionstheorie so fruchtbar hätte arbeiten können. „All I can say about the extended attack on Boas is: I don't condone it, I can't explain it.“ Carneiro: ebd: 171.

nicht auf der Ebene der Gesellschaft sondern (im Einklang mit den historischen Partikularisten)²⁶⁴ in Hinblick auf Kultur betrachten wollte. Das Superorganische sei demnach kein kollektives gesellschaftliches Phänomen sondern *Kultur* und verlange deshalb auch eine andere Wissenschaft als die Soziologie, nämlich die Kulturologie.²⁶⁵ Im Bereich der Kultur gab es für White zweifellos eine progressive Entwicklung. Diese war die Evolution die er nachweisen und erklären wollte. Daher musste für White zumindest ein Prinzip existieren, das diesen Wandel wissenschaftlich zu erfassen konnte. Wissenschaftlich erfassen bedeutete für den Naturalisten White den Wandel messbar, nachweisbar, überprüfbar etc. zu machen. Das Prinzip für diese Erfassung fand er schließlich in der Verwertung von Energie. Für ihn lässt sich die Evolution von Kultur nämlich an der von ihr produzierten bzw. nutzbar gemachten Energie messen. Entgegen den Kritiken die man gegen eine holistische und superorganische Kulturkonzeption anbringen könnte, ist gerade diese These durch und durch materialistisch und zwar sowohl im erkenntnistheoretischen als auch im theoretischen Bereich. Daher wurde White auch berühmt für seine Ablehnung des freien Willens und seine Befürwortung strikter deterministischer Prinzipien. Carneiro betont: „And he not only asserted that human behavior was determined by culture, he stressed that among these cultural determinants the material ones were paramount.“²⁶⁶ Innerhalb dieser materiell-determinierten holistischen Kulturkonzeption manifestiert sich Evolution, nach Prinzipien der Energieproduktion, des Energiebedarfs und der Energieverwertung. Diese gibt der Evolution eine Richtung und dem Anthropologen einen Maßstab an dem er ihren Verlauf messen kann. Dementsprechend wurde es als *White's Energy Law* berühmt. Er formulierte es erstmals 1943 in einem Artikel mit dem Titel *Energy and the Evolution of Culture*. Im ersten Satz dieses Artikels stellt White bereits eine univale These auf: „Everything in the universe may be described in terms of energy.“²⁶⁷ Wenn sich alles durch Energie beschreiben lässt, dann natürlich auch Kultur – die für White eine Form des Verhaltens ist und funktionellen Charakter hat. Für White existiert Kultur als ein menschheitliches Gesamtphänomen – als *culture as a whole*. Daneben gibt es aber natürlich auch einzelne Kulturen und deren Evolution. Er weist in diesem Artikel darauf

²⁶⁴ Service zeichnet keine Parallele zu Boas, Kroeber oder Lowie – dies tut White selbst, da er zumindest in seinen früheren Werken eine Kulturdefinition von Lowie übernimmt wenn er von *culture as a whole* spricht. Vgl. Fußnote 6 In White, Leslie A.: *Energy and the Evolution of Culture*, In *American Anthropologist* 45/3 1943, 335 – 356: 336.

²⁶⁵ Vgl. Service: White: 614.

²⁶⁶ Carneiro: White: 167.

²⁶⁷ White: *Energy*: 335.

hin, dass weder menschliche Biologie noch die Umwelt das Gesamtphänomen Kultur treffend erklären können, dass aber bei Betrachtung spezieller Kulturen die Umwelt in jedem Fall miteinbezogen werden muss – die Biologie hingegen nie. In seiner ersten theoretischen Monographie *The Science of Culture* formuliert er das Gesetz sechs Jahre später erneut: „Other factors remaining constant, *culture evolves as the amount of energy harnessed per capita per year is increased, or as the efficiency of the means of putting the energy to work is increased.* [Hervorhebung im Original]“²⁶⁸ Für White war dies das Prinzip der – mit Sahlins Worten gesprochen – generellen Evolution: „The total energy so transformed from the free to the cultural state, in combination perhaps with the degree to which it is raised in the transformation (the loss of entropy), may represent a culture’s general standing, a measure of its achievements.“²⁶⁹ Für Steward war es aber universale Evolution und damit kein sehr fruchtbares Unterfangen: „I think that White, like the 19th century writers, has derived his principles somewhat inductively from broad but unsystematized knowledge, then applied them deductively.“²⁷⁰ Für Harris ist dieses Evolutionsgesetz im Gegensatz zu simpel. Er war daher der Ansicht, dass es zwar ein brauchbares Modell sei aber keiner Evolutionstheorie gerecht werde.²⁷¹ Während Whites Schüler und Sympathisanten dem Energiegesetz immer innovativen bis brillianten Charakter zusprachen, bleibt es in einer Vielzahl an Rezensionen damals wie heute umstritten. Das konzeptualisierte Gesetz hat sich aber als furchtbares Messinstrument in der Archäologie erwiesen.²⁷² Gleichzeitig hat es nach Bohannan et al vor allem die materialistische Anthropologie maßgeblich beeinflusst: „White’s model was rejected in turn by many of his contemporaries, although his cultural evolutionary model provides implicit and often unacknowledged foundation for more recent economic models, including the cultural materialism of Marvin Harris or the idea (pretty

²⁶⁸ White, Leslie A.: *The Science of Culture*, New York 1949: 368f.

²⁶⁹ Sahlins: *Evolution*: 35.

²⁷⁰ Steward, Julian H.: Review of *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* by Leslie A. White, In *American Anthropologist* 62/1 1960, 144 – 148: 148.

²⁷¹ „White’s ‚law‘ sounds like a definition more than a statement of covariance. From the actual context, however, it is clear that it is neither a law nor a definition but rather a statement of research strategy.“ RAT: 636.

²⁷² So schreiben auch Sanders und Price, obwohl sie White methodologisch nicht sehr viel abgewinnen können, in der Konklusion ihrer großen evolutionären Studie von 1968: „White’s treatment of culture as an energy-capturing system renders true, a priori, his statement that culture evolves with the increased harnessing of energy.“ Sanders, William T. & Price, Barbara J.: *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization*, New York 1968: 214.

generally accepted at the moment) that knowing subsistence patterns is essential to understanding other aspects of social organization.“²⁷³

Trotz der Wiederholung seiner evolutionstheoretischen energetischen Überlegungen beschäftigt sich White in *The Science of Culture* primär mit der Frage nach einer Wissenschaft der Kultur und ihren methodologischen wie theoretischen Implikationen. In Hinblick auf seinen beherzten Einsatz für die Evolutionstheorie hat er verhältnismäßig jedoch relativ wenig in ihr gearbeitet. Erst in seinem 1959 erschienen Buch, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, erarbeitete White ein evolutionäres Schema. Service weist aber darauf hin, dass dieses Buch vielen Erwartungen nicht gerecht werden konnte: „We eagerly awaited his positive offering on evolutionary theory, but his only book on the subject, [...], never appeared until 1959, 25 years after it was broached, and it was disappointing to many.“ Er begründet die „Enttäuschung“ damit, dass White sehr funktionalistisch und rhetorisch nicht so eloquent wie sonst argumentiert hatte.²⁷⁴ Service und einige andere – die sich auf ihn berufen – sind daher der Ansicht, dass White sein Hauptwerk weniger in der aktiven Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie, sondern in der Erschaffung der *culturology* sah. Tatsächlich gibt es viele verschiedene Interpretationen über den Zusammenhang zwischen Kulturologie und Evolutionismus in Whites Denken. Einen radikalen Standpunkt vertritt hier Richard Barrett der diese beiden Eckpfeiler von Whites Werk als paradox und inkompatibel empfindet.²⁷⁵ Die meisten sehen einen so scharfen Kontrast jedoch nicht – vor allem bei Moore und Carneiro werden diese beiden Aspekte als komplementär betrachtet.

Obwohl sich White fast ausschließlich mit der generellen Evolution auseinandergesetzt hat, erkannte er – wie schon erwähnte wurde – auch der spezifischen Evolution einen Platz innerhalb seines Konzeptes zu. Beide sind jedoch kontradiktorisch zur Geschichte zu verstehen. In einem Artikel von 1945 erläuterte White, dass es in jeder Wissenschaft drei verschiedene epistemologische Dimensionen gebe, nach denen Phänomene betrachtet werden können. Für ihn ist das jeweils eine funktionalistische – die sich auf Form und Funktion bezieht; eine evolutionäre – die sich auf Zeit und Form bezieht; und

²⁷³ Bohannan, Paul/ Womak, Mari/ Saenz, Karen: Paradigms refound: The Structure of anthropological Revolutions, In Cerroni-Long, E. L. (Hg): *Anthropological Theory in North America*, Westport 1999, 19 – 31: 20.

²⁷⁴ Service: White: 613.

²⁷⁵ Barrett: Paradoxical: 986.

eine historische – die sich auf Zeit bezieht. Diese dreiteilige Epistemologie/Ontologie ist in dieser Form etwas durchaus Originelles und zeigt, dass White ein sehr reflexiver und bedachter Theoretiker war. Die drei Möglichkeiten mit Phänomenen umzugehen sind dabei alle gleichermaßen legitim und in jeder Wissenschaft vertreten. Einzig in der Anthropologie und folglich in der Kulturologie wurde die evolutionäre verworfen und vor allem deshalb hat sich White auch für deren Rehabilitation eingesetzt. Denn weder generelle, noch spezifische Evolution, beruhen auf einer rein historischen Betrachtungsweise, wie auch Sanderson erläutert: „For him, historical accounts were those that attempt to describe and explain unique sequences of events. Evolutionary accounts, though, ignored historical uniqueness and concentrated on *categories* of phenomena. [Hervorhebung im Original] “²⁷⁶

Der vollständige Bruch mit der Geschichte steht hierbei also in einer direkten Verbindung zu Kroeber, der der Geschichtsschreibung in der Ethnologie ebenfalls nicht sehr viel abgewinnen konnte. Interessanterweise lassen sich aber Hinweise auf eine solche Kontingenz finden lassen, da sich White im Gegensatz zu Steward nicht in einer Tradition zu Kroeber positioniert. Dieser war nach Whites Definition, nämlich nur an Form interessiert und hatte damit keine evolutionäre Perspektive in seiner Konzeption von *growth* oder *process*. Die Kontingenz im Kulturkonzept ist aber trotzdem beachtlich, weil White aufgrund seiner Basis in einer holistischen Kulturkonzeption in eine Tradition der Boasschüler eingebettet werden kann. Wie diese definiert er Kultur als ein Ding *sui generis*. Das, was White unter Kultur versteht, ist etwas durchwegs und ausschließlich menschliches: „By culture we mean an extrasomatic, temporal continuum of things and events dependent upon symboling. [...] We thus define man in terms of the ability to symbol and the consequent ability to produce culture.“²⁷⁷ Auf Basis dieser Konzeption von Kultur – die einer Konzeption von Sprache relativ ähnlich ist – gilt sein Konzept der Kulturologie bis heute als schwer umstritten. Nur wenige seiner Schülern haben es rezipiert und für Richard Barrett ist es das zentrale Argument in seiner These, dass White wieder zu seinen Boas'schen Wurzeln zurückgekehrt ist und gar nicht der Kulturmaterialist war, als der er – vor allem von Carneiro – dargestellt wurde.²⁷⁸ Stanley

²⁷⁶ Sanderson: Evolutionism: 114.

²⁷⁷ White: Evolution: 3.

²⁷⁸ So sagt R. Barrett über Whites Kulturologie: „[...] he reverted in all essentials to his Boasian roots.“ Barrett: Paradoxical: 994.

Barrett sieht in White – auf der Basis dieser Kulturkonzeption – sogar einen Vorreiter für die Postmoderne.²⁷⁹

Es darf also nicht verwundern, dass gerade diese extrasomatische Kulturdefinition auf Seiten materialistischer Evolutionisten für Kritik gesorgt hat. Sanderson handelt Whites ontologische Unterscheidung zwischen Geschichte und Evolution beispielsweise als zu drastisch ab: „[...] White claimed that evolutionary accounts dealt only with culture taken as a whole, and never with individual tribes or nations.“ Er argumentiert White habe die antievolutionischen Kritiken auf Basis des Diffusionsargumentes aushebeln wollen indem er darauf hinwies, dass sie den holistischen Rahmen von Kultur noch nicht im gesamten Ausmaß erfasst hätten: „In fact, he argued that the Boasian belief that evolutionism applied to people rather than to culture is what led them into such serious errors, such as the belief that the facts of diffusion make a mockery of evolutionary explanations.“ Doch er verweist gleich darauf auf eine allgemeine Kritik, die auch die Boasianer immer wieder getroffen hat: „But what is the ontological status of this ‚culture as a whole‘?“²⁸⁰ Harris kritisiert White auf ähnliche Weise: „White undoubtedly means to say something else, to wit: no general law tells us *everything* about particulars. [...] But if a generalization tells us *nothing* about particulars, it can scarcely enjoy the status of an empirical proposition. [Hervorhebung im Original]“²⁸¹ So stellt auch Carneiro fest: „[...] culturology is by far the least accepted part of White’s philosophy.“²⁸² Er sieht jedoch keinen Widerspruch zwischen Kulturologie und Evolution und im Gegensatz zu Richard Barrett sieht er auch keinen Umbruch in Whites Denken zugunsten einer boasianisch inspirierten Kulturologie. Steward hatte an White immer kritisiert, dass er zu deduktiv agiere und die Umweltfaktoren bzw. den Faktor Umwelt zu wenig miteinbezog. Carneiro erzählt jedoch, dass White seine Studenten immer ermutigt hat, Steward zu lesen und dass er zeitweise auch enttäuscht war, dass Steward ihn so wenig verstanden hat.²⁸³ Tatsächlich finden sich jedoch unter White’s Studenten viele versierte Kulturökologen,

²⁷⁹ „He has been an eloquent spokesman for the contemporary anthropological view that the symbol has replaced the gene in importance as an explanatory tool.“ Barrett: Rebirth: 49.

²⁸⁰ Sanderson: Evolutionism: 114f.

²⁸¹ RAT: 649.

²⁸² Carneiro: White: 164.

²⁸³ Persönlicher Kommunikation mit Carneiro.

was den Vorwurf, White hätte der Umwelt überhaupt keinen Einfluss auf Kultur eingeräumt²⁸⁴ zumindest in der nächsten Generation definitiv entkräftet.

EVOLUTIONISMUS UND KULTURMATERIALISMUS

Obwohl White und Steward schon als Kulturmaterialisten bezeichnet werden können, definieren sie sich selbst öfter durch den Evolutionismus – oder in Stewards Fall durch eine spätere Abgrenzung vom Evolutionismus. In Kapitel 2/Abschnitt 2 werde ich zeigen, warum Evolutionismus und Kulturmaterialismus Alliierte sind und immer als solche gedacht werden sollten. In diesem Kapitel standen mehr Ideen einzelner Denker im Vordergrund; gleichzeitig wollte ich Brüche und Kontinuitäten in der Geschichte der amerikanischen Anthropologie und speziell der kulturmaterialistischen Positionen innerhalb dieser – auf Basis von zahlreichen Rezeptionen – besonders hervorheben und vielseitig beleuchten. Wie vorher gezeigt, dominierten Evolutionstheorien auf gesellschaftlicher und kultureller Ebene die Anthropologie im 19. Jahrhundert, erlebten dann Anfang des 20. Jahrhunderts einen starken Einbruch und bekamen im Anschluss an Stewards und Whites steigenden akademischen Einfluss ihre Renaissance in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Elman Service – der nur graduell als Kulturmaterialist in jedem Fall aber als Evolutionist bezeichnet werden kann – charakterisiert die Marginalität evolutionärer Perspektiven im 20. Jahrhundert: „It was not until after midcentury that there was any noticeable shift of opinion toward an evolutionary outlook again, but this took place only in America, only in anthropology, and only in a small part.“²⁸⁵ Dieses Zitat zeigt jedoch eine sehr überspitzte Position – gerade in der Soziologie (auch in der amerikanischen) hat es ebenfalls ein Revival evolutionärer Theorien gegeben. Die bekanntesten Vertreter waren Talcott Parsons, Gerhard Lenski, Norbert Elias und Immanuel Wallerstein. Doch so gering wie es bei obigem Zitat den Anschein erweckt, war die Reputation des Evolutionismus, gerade in den sechziger und siebziger Jahren, auch in der Anthropologie nicht. Tatsächlich, konnte man in den 70ern sogar kurz andeuten, den Evolutionismus als **das** Paradigma der Anthropologie zu identifizieren. Namhafte Vertreter waren neben White und Steward,

²⁸⁴ Steward schreibt in seiner Rezension von *The Evolution of Culture*: „He makes no use of the heuristic concept of cultural ecology and attaches no importance to social variations which relate in part to differences between [...] subsistence activities [...]“ Steward: White: 146.

²⁸⁵ Service, Elman R.: *Cultural Evolutionism. Theory in Practice*, Santa Barbara 197: 9.

Marshall Sahlins, Elman R. Service, Thomas Harding, David Kaplan, Melville und Carol Ember, Ronald Cohen, Barbara Price, William T. Sanders, Robert Carneiro, Morton Fried, Morris Opler, Bruce Trigger, Eric Wolf u.v.m.; sogar Margaret Mead hat bereits 1964 ein Buch verfasst, dass das Wort Evolution zumindest im Titel trägt.²⁸⁶ So soll White über diese Zeit auch gesagt haben: „[...] now evolutionism had become not only respectable but fashionable, evolutionists seemed to be coming out of woodwork. [...] ,Now that cultural evolutionism has become orthodox, I hope I won't be excommunicated.“²⁸⁷ Doch so stark wurde er dann doch nicht und als „Leitparadigma“ ziemlich bald von Clifford Greetz *reading culture approach* abgelöst, der in den 70er Jahren entstanden war und ab den 80er Jahren vor allem in Verbindung mit der Postmoderne immer mehr Vertreter fand.

Heutzutage entsprechen evolutionäre oder evolutionistische Ansätze in der Anthropologie wieder – wie am Anfang des 20. Jahrhunderts – nicht dem Mainstream. Doch während die modernen Evolutionisten des 20. Jahrhunderts sich im Anschluss an Leslie White als Evolutionisten bezeichnen und in einer Kontinuität zu den klassischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts positionieren, verkünden die Vertreter anderer Positionen zumindest einen terminologischen Bruch. So wurde das wiedererwachte Interesse am Evolutionismus „von außen“ als *Neoevolutionismus* bezeichnet. Gleichzeitig gibt es aber durchaus Parallelen in den kritischen Darstellungen von Evolutionismus, Neoevolutionismus und Kulturmaterialismus. Im Zusammenhang gewisser offensichtlicher Kontingenz kann man sagen, dass es durchaus die gleichen „Vorurteile“ gegenüber den Evolutionisten, wie gegenüber den Kulturmaterialisten gibt, die sich zumeist aus einer marginalen Beschäftigung mit diesen Positionen und ihren Gegenständen ableiten lassen. Anhand von Kritiken lässt sich also zeigen wie auch von Außen die Wahrnehmung einer gewissen Kontinuität zwischen Evolutionismus, sogenanntem Neoevolutionismus und Kulturmaterialismus besteht. Gleichzeitig zeigt es, dass eine marginalisierte Position des Kulturmaterialismus teilweise mit Kritiken des 19. Jahrhunderts begründet oder gleichgesetzt wird. Im Folgenden möchte ich die Kritiken am klassischen Evolutionismus zusammengefasst präsentieren und gleichzeitig der Frage nachgehen, wie viel Kontingenz sich an kritischen Behandlungen findet und warum das Wort Neoevolutionismus von manchen Seiten als Notwendigkeit betrachtet

²⁸⁶ Der volle Titel lautet *Continuities in Cultural Evolution*.

²⁸⁷ Carneiro:White: 162.

wird, während alle Evolutionisten und Kulturmaterialisten diesen Sprachgebrauch ablehnen.

KRITISCHE REZEPTIONEN

Die Kritiken gegenüber dem klassischen Evolutionismus lassen sich in vier oberflächlichen Vorwürfen zusammenfassen:

- Erstens, der Vorwurf des Eurozentrismus. Beim Evolutionismus kann es sich gleichermaßen um eine erkenntnistheoretische Grundannahme wie um eine Theorie handeln. Der Vorwurf des Eurozentrismus geht aber davon aus, dass es nur eine erkenntnistheoretische Grundannahme ist, die obendrein auf der Annahme fußt, dass die Europäer evolutionär gesehen auf der höchsten Stufe stehen.²⁸⁸ Diese Kritik ist – sofern sie die klassischen Evolutionisten betrifft – zumindest auch teilweise begründet, weil man ihnen, zum Teil zu Recht vorwirft, im viktorianischen England die höchste Stufe der bisherigen evolutionären Entwicklung gesehen zu haben.
- Zweitens, dass eben wegen jener epistemologischen Qualität, der kulturwissenschaftliche Evolutionismus immer moralisch wertend ist/ sein muss: „Die Entwicklung verlief – dem Evolutionismus zufolge – in einer mehr oder weniger ausdifferenzierten *Stufenfolge* – von den ‚primitiven‘ zu den ‚zivilisierten‘ Völkern und impliziert damit - *anders als in der Biologie* – *sehr wohl* eine wertende Interpretation im Sinne eines Voranschreitens zu höheren Stufen menschlicher Entwicklung [erste Hervorhebung im Original; zweite meine].“²⁸⁹
- Drittens, dass sich kulturelle Entwicklungen kaum in evolutionäre Stufen unterteilen lassen, weil einerseits die Quellenlage zu ungünstig und andererseits die vielfältigen Entwicklungen nicht zusammenfassend kategorisierbar sind.²⁹⁰

²⁸⁸ Barrett führt Ethnozentrismus als den ersten von vier basic features des Evolutionismus an. Barrett: A Student's Guide: 48.

²⁸⁹ Rüddenklau, Eberhard: Zur Theorie gesellschaftlicher Evolution, In Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/ Stagl, Justin (Hg.) Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion, zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage Berlin 1993, 331 – 358, 332.

²⁹⁰ Lowie führt an, dass sich evolutionäre Stufen, wenn nur auf der technologischen Ebene festmachen lassen, da nur die Ebene des materiellen Lebens Quellen und Beweise hinterlassen hat und selbst hier ist es problematisch, da nur bestimmte Materialien auf die Dauer Bestand haben. In diesem Zusammenhang gibt es jedoch noch andere Probleme, beispielsweise die Kategorisierungen, was Lowie am Beispiel Steinzeit zeigt. So etwas wie eine Steinzeit gab es nämlich in Südamerika nicht, da die Steinmaterialien unzureichend waren, so wurde hier mit Knochen, Muscheln und Wurzeln gearbeitet. Somit fällt die

- Viertens, wird immer wieder der Zusammenhang zwischen Evolutionismus und radikalen politischen Positionen betont (vgl. Spencer). Aus dem Evolutionismus konnten sich aber eigentlich alle politischen Lager gleichermaßen bedienen: Liberalismus (Spencer), Imperialismus, Kommunismus (Marx) und Rassismus – sofern man für die kulturelle Entwicklung genetische Entwicklung miteinrechnete (Eugenik).

Die ersten beiden Vorwürfe sind oft die Folge grober Vereinfachungen, oder schlicht oberflächlicher Betrachtungen, da wie Sanderson gezeigt hat selbst bei genauer Analyse der Fall oft nicht ganz klar ist.²⁹¹ Korrekt bleibt der Vorwurf des ethnozentristischen Evolutionismus aber insofern als, dass er teilweise sicher dazu dienen sollte, den status quo der westlichen Gesellschaften im 19. Jahrhundert zu legitimieren und nicht immer die Entwicklung menschlicher Gesellschaften im Allgemeinen erklären wollte²⁹² - diesen Vorwurf könnte man aber keinem ernstzunehmenden modernen Evolutionisten machen.

Der dritte Vorwurf bildet eine eindeutige Parallele zu Kritiken an klassischen und modernen Evolutionisten – wie Kulturmateriellen. Quantitative wie qualitative Kategorisierungen sind immer wissenschaftstheoretische Konzeptionen und somit arbiträr. Damit stehen sie natürlich im Spannungsfeld von Kritik und Rechtfertigung. Gerade Kategorisierungen von Geschichte und historischen Entwicklungen sind schwierig und müssen mit Veränderung der Evidenzen immer wieder überarbeitet werden. Darüber hinaus kann dieser Vorwurf ebenfalls mit einer erkenntnistheoretischen Quellenkritik am Evolutionismus verbunden werden. Von historischer Seite kann ein komparativer diachroner Umgang mit historischen Daten immer mit einem Vorwurf des Ekklektizismus verbunden werden – man bedient sich der Geschichte in dem man nur das verwendet was der eigenen Theorie entspricht und alles andere außen vor lässt. Tatsächlich ist die Gestaltung einer Gliederung in kategorische evolutionäre Schemata immer ein schwieriges unterfangen und beantwortet nicht von vornherein die Frage nach der Sinnhaftigkeit bzw. Funktionalität

Kategorie Steinzeit, denn aus einer technologisch-evolutionären Perspektive müsste, so Lowie, die eurasische Steinzeit, mit jener in Südamerika gleichgesetzt werden, auch wenn es dort keine Steinzeit war. Vgl. Lowie: History: 21-23.

²⁹¹ „To a very large extent, the classical evolutionists had a confused and philosophically weak understanding of causation, one that led them to formulate intellectual systems that were rather unwieldy mixtures of developmentalist and ordinary causal explanation.“ Sanderson: Evolutionism: 18.

²⁹² „They looked back in order to understand the nature of the present, on the assumption that modern society had evolved from it's antithesis.“ Kuper: Invention: 5.

solcher Kategorisierungen – aber keine Evolutionstheorie hat je einen Totalitätsanspruch vertreten und die Gliederungen sind oftmals primär Orientierungshilfen. Zumindest in der Archäologie sind sie als solche auch anerkannt und fruchtbar.

Zum vierten Vorwurf lässt sich nur sagen dass die Wissenschaft nie vor politischem Mißbrauch gefeit ist. Dennoch sind wissenschaftliche Aussagen von anderer Qualität als politische. Insofern müssen die theoretischen Überlegungen und die eigenen Meinungen immer mit unterschiedlichem Maß gemessen werden. In puncto Rassismus bleibt jedoch festzuhalten, dass bei den frühen Evolutionisten die gesellschaftlichen Entwicklungen zwar manchmal mit biologischen Entwicklungen innerhalb menschlicher Gruppierungen gekoppelt waren²⁹³; aber keine grundsätzliche theoretische Notwendigkeit besteht, die biologische Evolution mit der kulturellen Evolution zu verbinden – sondern alle kulturmaterialistischen Evolutionisten nach Boas immer die Trennung zwischen Biologie und Kultur gefordert haben. Selbst wenn man bei den Evolutionisten Belege für rassistische Vorstellungen und Annahmen finden kann, so läuft der Kernansatz der Evolution sogar bei Lewis Henry Morgan auf eine Wesensgleichheit aller Menschen²⁹⁴ hinaus – wie sie auch der Kulturmaterialismus vertritt und wie

Man kann festhalten, dass die Evolutionstheorie in keinem Fall notwendiger Weise mit Rassismus verbunden ist und betonen, dass Evolutionisten kaum mehr rassistisch veranlagt waren, als es ein Großteil der Gelehrten im 19. Jahrhundert es ohnehin war. Harris betont jedoch, dass es sich bei allen bedeutenden klassischen Evolutionisten (für Harris waren dies Spencer, Tylor und Morgan) um Rassisten handelt: „They were greatly to advance our picture of the evolution of sociocultural phenomena in terms of typical sequences; but their understanding of sociocultural causality was blinded by the sands of racism.“²⁹⁵

EVOLUTIONISMUS UND NEOEVOLUTIONISMUS – BRUCH ODER KONTINUITÄT?

²⁹³ Bei Harris finden wir beispielsweise die Feststellung: „Morgan believed firmly that race and culture were interdependent and that specific cultural traits including kinship terminologies and habits of dress were carried in the ‚blood‘.“ RAT: 138.

²⁹⁴ „Wir haben dasselbe, durch Reproduktion fortgepflanzte Gehirn, welches in längst vergangenen Zeitaltern in den Schädeln von Barbaren und Wilden arbeitete, und es ist auf uns überkommen, beladen und gesättigt mit Gedanken, Bestrebungen und Begierden, die es während der zwischenliegenden Perioden erfüllten. Es ist das nämliche Gehirn, nur daß es mit der Erfahrung ganzer Zeitalter älter und größer geworden ist.“ Morgan: Urgesellschaft: 51.

²⁹⁵ RAT: 141.

Die Kulturmaterialisten, wie auch die modernen Evolutionisten betrachten sich selbst – sofern sie sich überhaupt mit dieser Frage auseinandersetzen – dezidiert als Evolutionisten. Der Terminus *Neoevolution* kennzeichnet daher schon in seiner Verwendung eher Positionen die dem Evolutionismus im Allgemeinen ablehnend bzw. ignorierend gegenüberstehen. Die Entstehungsgeschichte des Begriffs Neoevolution reicht dabei schon in Whites Zeit zurück, der sich als Erster vehement gegen diesen Begriff ausgesprochen hat. Wie schon gezeigt wurde, wollte White sein Wiederaufgreifen der Evolutionstheorie in ihre Tradition einbetten und Kontinuität zwischen ihm und den klassischen Evolutionisten herstellen. Er sagt daher: „The theory of evolution set forth in this work does not differ one whit in principle from that expressed in Tylor’s *Anthropology* in 1881, although of course the development, expression, and demonstration of the theory may –and does– differ at some points.“²⁹⁶ White schätze es gar nicht wenn man von Neoevolution sprach, denn für ihn war Evolution schließlich ein Faktum und kein Modewort oder Trend. White sagte daher, es gebe keine Neoevolution genausowenig wie Neogravitation oder Neowhiskey. In diesem Zusammenhang gibt es eine legendäre Anekdote die viele seiner Schüler erzählen. So soll Marshall Sahlins White auf einer Party mit einem Augenzwinkern Neowhiskey angeboten haben.

Für all jene die sich jedoch für Entwicklung und damit Evolution interessieren bleibt dieses Diktum von White bestehen, denn für jeden der Evolution als ontologischen Gegenstand heranzieht ist diese natürlich ein Faktum. Daher gibt es aus Sicht moderner Evolutionisten weder Neoevolution noch Neoevolutionstheorie.²⁹⁷ Trotz dieses Umstandes und Whites vehementer Argumentation in dieser Richtung gab es von anderen Seiten gleichzeitig das Beharren den Begriff trotzdem zu verwenden. Es muss also die Frage geklärt werden, inwiefern Evolutionismus und Neoevolutionismus nun wirklich dem selben Signifikat entsprechen – vor allem im Kontext dieser Arbeit, die ja den Kulturmaterialismus als breite Denkströmung identifiziert und damit natürlich in Kontinuität zu diversen Traditionen setzen möchte.

Bei dem Wort Evolutionismus handelt es sich genauso wie bei dem Wort des Paradigmas nur um einen kleinsten gemeinsamen Nenner von metatheoretischen

²⁹⁶ White, Leslie A.: *The Evolution of Culture, The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York 1959, ix.

²⁹⁷ vgl. Carneiro: *Evolutionism*: 149.

Prinzipien und nicht um ein unflexibles, unwandelbares theoretisches Gerüst. Wie jede wissenschaftstheoretische Disposition unterscheidet sich die Evolutionstheorie in den konkreten Formen, die sie von Autor zu Autor annimmt. Stellt man die Frage auf einer epistemologischen Ebene – und Evolutionismus hat immer auch eine erkenntnistheoretische Perspektive – muss man White natürlich zustimmen, weil dann keinesfalls ein frappanter Unterschied zwischen klassischer und moderner Evolutionstheorie besteht: für beide ist Evolution ein Faktum, das sich anhand historischer Entwicklungen ausdrückt. Aus theoretischer Perspektive lassen sich aber berechtigterweise Unterschiede feststellen.

WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE PERSPEKTIVEN – WAS IST DENN ÜBERHAUPT EVOLUTION?

Betrachtet man die Kritiken die dem Evolutionismus angediegen werden, so tritt ein Aspekt besonders hervor. Dabei handelt es sich um den Vorwurf des unabwendbaren *Fortschritts* der von den Europäern in die Welt hinaus getragen wurde – vor allem mit dem klassischen Evolutionismus wird oft Teleologie und Eurozentrismus in Verbindung gebracht. Als paradigmatisches Beispiel dafür Barrett: „The evolutionism of Morgan, Tylor and Spencer was characterized by ethnocentrism or Eurocentrism (which meant that evolution had supposedly culminated in the European case and had been retrogressive or arrested in the primitive world); by armchair speculation with little attempt to reconstruct the specific development of a particular culture; by a unilineal scheme of parallel development through a specific order of stages; and by the assumption of inevitable progress.“²⁹⁸

Wie Barnard aber richtig betont hat, sind Vorstellungen von progressiver und ständig fortschreitender Entwicklung ein antikes und historisch kontingentes Faktum und müssen dabei gar nicht notwendiger Weise mit einer Evolutionstheorie verbunden werden.²⁹⁹ Die Vorstellung von moralischem *progress* und dem Glauben daran existitiert nämlich unabhängig von einem Interesse an der Evolutionstheorie.³⁰⁰

²⁹⁸ Barrett: Rebirth: 48.

²⁹⁹ Bei Barnard findet man eine gute Einführung zu dieser Vielseitigkeit von „evolutionärem“ Denken und er betont: „The widespread acceptance in intellectual circles of the notion of ‚progress‘ predates the theory of evolution as we know it.“ Barnard: History: 28.

³⁰⁰ So hat Wolf auch darauf hingewiesen, dass Kroeber an *progress* geglaubt hat und Kroeber war nun wirklich alles andere als ein Evolutionist. Vgl. Wolf: Kroeber: 36.

Ein zentrales Problem ist also die Unterscheidung zwischen *progress* – übersetzt als Entwicklung oder Wandel im weitesten Sinn – und *progression* – die als ein Verbesserungs- oder Optimierungsprozess aufgefasst wird. Evolution – egal wie offen der Begriff ausgelegt wird – ist nicht ausschließlich Veränderung, da wären sich wohl alle Evolutionisten einig. Es handelt sich schon um Veränderungen, denen Systematik und teilweise funktionale Elemente unterliegen, welche auch entdeckt werden können. Diese Definition ist so offen, dass sie vielleicht noch alle Evolutionisten unterschreiben würden. Für die Kritiker des Evolutionismus ist *progress* jedoch ein zentraler, wenn nicht der zentrale Kritikpunkt – wobei sie den *Fortschritt*, nicht als tatsächliche Entwicklung, sondern als moralisch-konnotierten Fortschritt verstehen. Die zwanghafte Verbindung zwischen Entwicklung und moralischem Fortschritt, wird dabei gleichzeitig weniger mit determinierten als mit determinierenden Entwicklungslinien gleichgesetzt und am Ende mit europäischem Übermenschglauben verbunden. In einem gewissen antievolutionistischen Mainstream herrscht die Vorstellung vor, Evolutionisten würden sich mehrheitlich durch diese Vorstellung von *progress* deklassifizieren. Das ist ein interessanter Irrglaube der Wissenschaftsgeschichte, wie Sanderson betont: „However, there is no inherent connection between an evolutionary theory and a belief in steady human progress. We can have one without the other.“³⁰¹ Und dies ist sogar auf mehreren Ebenen begründbar. Erstens ist oft gar nicht klar auszumachen, was konkret unter *progress* verstanden wird und zweitens haben die Gegner des Evolutionismus mit den oben genannten Kriterien eine viel konkretere Vorstellung von *progress*, als die meisten Evolutionisten selbst. Die klassischen Evolutionisten führen ihre exakte Vorstellung von *progress* (mit Ausnahme von Spencer – der von Komplexitätssteigerung ausgeht) oftmals gar nicht an. Bei den modernen Evolutionisten unterscheiden sich sowohl die Ausrichtung der Evolution (ihre Direktionalität) als auch Merkmale, Funktionen und Determinanten im Evolutionsprozess so deutlich voneinander, dass die Vorstellung von *progress* in Epistemologie und Theorie in jedem Einzelfall genau untersucht werden muss, bevor sie klassifizierend abgehandelt werden kann.

Sanderson hat sich mit der Epistemologie des Evolutionismus auseinandergesetzt und kam zu dem Schluss, dass man sie in *developmentalism* und *directionality* unterscheiden muss. Für manche Evolutionisten scheint, die Evolution notwendig und vorprogrammiert zu sein und wenn dies der Fall ist kann man nach Sanderson von

³⁰¹ Sanderson: Evolutionism: 4f.

developmentalism sprechen. Auf eine *developmentalist-epistemology* treffen die klassischen Kritik am Evolutionsmus – die sich ja im Kern mehrheitlich auf *progress* beziehen – viel eher zu als auf jenen Evolutionismus der sich nur durch irgendeine Form von *directionality* – also Richtung – auszeichnet. Spencers Leitsatz vom *Simplem zum Komplexen* ist hierbei ein Beispiel für Direktionalität und keineswegs für *developmentalism*.

Die Frage, was Evolution eigentlich ist, hat ihre Kritiker oft zu marginal beschäftigt. Denn neben direktoneller oder entwicklungsbedingter Epistemologie lässt sich Evolution noch in verschiedenen anderen Ebenen fassen. Einerseits als einen ontologischen Prozess, d.h. die Evolution wird zum Gegenstand der Forschung. Andererseits als konkrete Evolutionstheorie in der es weniger darum geht die Vergangenheit als Selbstzweck zu kategorisieren – wie bei der ontologischen Evolution – sondern mehr darum theoretische Formeln dafür zu finden wie sich Evolution ausdrückt – also so etwas wie Whites Gesetz vom steigenden Energiebedarf.

Klassische Evolutionisten waren primär mit der Evolution als ontologischem Prozess beschäftigt, innerhalb dessen sie klassifikatorische Parameter ermitteln wollten und die Geschichte der Menschheit daher in Entwicklungsstufen unterteilten. Sie entwickelten jedoch zumeist keine konkreten Evolutionstheorien. Moderne Evolutionisten versuchen Evolution viel klarer theoretisch zu fassen und methodisch-operationalisiert festzuhalten. Dabei gehen sie oft von einzelnen Fallbeispielen aus, die sich dann eventuell als generelle Regelfälle interpretieren lassen, sofern sie dem komparativen Vergleich standhalten (vgl. Steward-Wittfogel Hypothese).

Hinter diesen beiden Facetten der Anwendung von Evolutionstheorie steht dann jedoch immer noch, die Evolution als natürlicher Tatsache, die als solche Selbstverständlichkeit aus wissenschaftstheoretischer Perspektive als epistemologisch charakterisiert werden muss. Philosophisch betrachtet bleibt es nämlich natürlich immer bezweifelbar ob die Evolution eine Existenz hat und damit *realita* vorhanden ist. Für einen ernstzunehmenden Naturwissenschaftler – und genau als solche verstehen sich schließlich Evolutionisten wie Kulturmaterialisten – ist dies aber keine Frage die sich stellt. Nicht einmal die klassischen Antievolutionisten wie Boas und Lowie haben schließlich die Existenz der Evolution in Zweifel gezogen. Sie stellten nur in Frage inwiefern Evolutionstheorie einen Beitrag zur Anthropologie leisten kann. Die

klassischen antievolutionistischen Kritiken beschränken sich maßgeblich auf Methoden, Klassifikationen, Ergebnisse, sowie biologische und moralische Implikationen von ontologischer Evolutionstheorie – sie haben jedoch nie behauptet, dass es keine kulturelle Evolution gebe.

Der Begriff Neoevolutionisten kommt also nicht originär vom sogenannten Neoevolutionismus selbst, sondern wurde den modernen Evolutionisten „von außen“ angetragen. Dabei herrscht ein Bewusstsein dafür, dass sich White immer wieder gegen den Begriff ausgesprochen hatte. So verwendet Barrett bewusst den Terminus und betont er verwende ihn „[...] with apologies to White[...]“³⁰² Für Barrett ist der Neoevolutionismus jedoch keineswegs eine ernstzunehmende theoretische Strömung und es ist eine mit der er sich innerhalb seines Buches *Rebirth of Anthropological Theory* nur marginal auseinandersetzt. Doch trotzdem er eine Grenze zwischen Evolutionismus und Neoevolutionismus zieht betont er eine Kontinuität, die aus seiner Perspektive eine weit stärkere Verbindung darlegt, als sie die Evolutionisten wohl selbst unterschreiben würden: „Contemporary scholars attracted to evolutionary models (and there are still some around such as Marvin Harris) continue to draw inspiration from Morgan [...] their assumption seems to be that the basic integrity of Morgan’s evolutionary framework has stood the test of time; all that was required to modernize it was a nimble terminological adjustment [...]“³⁰³ Auch wenn diese Aussage – wie oben schon dargelegt wurde – überhaupt nicht zutreffend ist, weil gerade Harris Morgan besonders kritisch gegenüber stand; zeigt sie, dass trotz proklamierter Grenze zwischen Evolution und Neoevolution von einer kontingenten Tradition gesprochen wird. Wenn Harris laut Barrett Morgans Schema übernommen hat, warum dann einen Unterschied zwischen altem und neuem Evolutionismus machen? Ansari übernimmt ebenfalls den Terminus und kann ihn ebenfalls nicht rechtfertigen, denn auch er betont, dass in beiden Strömungen drei zentrale Ideen vorherrschend sind. Diese sind laut Ansari: *psychic unity*, *parallele Evolution* und *survival of earlier stages of culture*. Nach Ansaris Interpretation ist also nichts moralisch Verwerfliches an der klassischen oder modernen Evolution; trotzdem trennt er die beiden in zwei verschiedene Strömungen. Seine Charakterisierung des klassischen Evolutionismus läuft dann auf einen determinierenden Determinismus hinaus: „It was for the first time that these scholars established the broad outlines of a

³⁰² Barrett: *Rebirth*: 48.

³⁰³ Barrett: *A student’s guide*: 51.

universal culture pattern' and asserted ,that all cultures conform in structure to a single basic plan'."³⁰⁴

Richard A. Barrett hat zwar keine generelle Gliederung in Neoevolutionismus und Evolutionismus vorgenommen, ist aber ein besonderes Fallbeispiel weil er wirklich argumentiert wo die Unterschiede zwischen White und den klassischen Evolutionisten liegen: „[White's] evolutionism was different, both in detail and in principle, from that of any of the 19th-century thinkers.“³⁰⁵ Dass sich die Evolutionstheorie im Detail unterscheidet würden wohl weder White noch andere „Neoevolutionisten“ bestreiten. Aus wissenschaftstheoretischer Sicht sind die Details jedoch oftmals Lapalien und rechtfertigen noch keine terminologische Abgrenzung. Barretts Argumentation dafür, dass es sich bei White prinzipiell um eine andere Form des Evolutionismus handelt begründet er mit dem Mechanismus von Whites moderner Evolutionstheorie. So haben die klassischen Evolutionisten eine reduktionistische Vorstellung von Kultur vertreten, welche die Evolution in den Denkprozessen der Individuen veranlagt. White hingegen sei schon so stark von der Boas'schen Tradition beeinflusst gewesen sein, dass er Kultur nicht mehr im Individuum verankerte sondern Kultur auf einer eigenen unabhängigen Ebene wahrnahm. Gleichzeitig fungiert die Kultur bei White als Adaptionsmechanismus an die Umwelt und entsteht also wiederum nicht aus oder durch das Denken ihrer Träger. Die Abkopplung vom methodologischen Individualismus ist für Barrett die Rechtfertigung um von einem starken Bruch zu sprechen. Sofern er die Unterschiede zwischen modernem und klassischem Evolutionismus betont kann man ihm zustimmen; trotzdem kommt aber die Inspiration für die Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie – vor allem bei White und bei ihm mehr als jedem seiner Nachfolger – von den Evolutionisten des 19. Jahrhunderts und es ist deren Werk das er fortsetzen möchte. Nachdem sich der intentionale Charakter nicht unterscheidet, ist mir unklar warum man den modernen Evolutionisten ihr selbst gewähltes Namensrecht abstreitig machen möchte und sie als Neoevolutionisten bezeichnet während sie sich selbst nicht so nennen würden.

³⁰⁴ Ansari: Recent: 18.

³⁰⁵ Barrett: Paradoxical: 990.

II. DER KULTURMATERIALISMUS

„Der Kulturmaterialismus ist eine von Marvin Harris begründete kulturanthropologische Theorie [...]“³⁰⁶ So steht es auf Wikipedia und der Autor hat diese Vermutung natürlich nicht von irgendwo. Harris hat das Image des Kulturmaterialismus so stark geprägt, dass viele Rezeptionen ihn ausschließlich bei ihm verankern. Der Kulturmaterialismus ist aber weder eine Theorie noch Harris Erfindung; vielmehr handelt es sich um eine metatheoretische Disposition, um eine Strömung, um ein Paradigma. Die Wurzeln dieser Strömung reichen dabei bis tief in die Philosophiegeschichte zurück und finden ihre ersten wissenschaftlich-wertvollen Ausformulierungen im 19. Jahrhundert bei den klassischen Evolutionisten und Karl Marx. Auch Harris selbst veranschlagt den Kulturmaterialismus als eine Strategie, die er nicht erfunden sondern nur getauft hat. Robert Carneiro bezeichnet Leslie A. White als den Stammvater des Kulturmaterialismus.³⁰⁷ Vertritt man also eine relativ offene Konzeption des Paradigmas, lassen sich einige Theorien als kulturmaterialistisch einordnen, während der Kulturmaterialismus als Paradigma nicht viele latente und/oder deklarierte Vertreter hat. Harris zeichnet hierbei in jedem Fall für die Popularität des Terminus verantwortlich und potentiell auch dafür, dass er von praktizierenden Kulturmaterialisten trotzdem wenig adaptiert wurde. So soll Harris selbst vermutet haben, dass einige Vertreter kulturmaterialistischer Theorien es vermieden sich als Kulturmaterialisten zu bezeichnen um großen Kontroversen aus dem Weg zu gehen.³⁰⁸

Die folgende Abhandlung bezieht sich daher auf vier konkrete und eindeutige Kulturmaterialisten – „konkret und eindeutig“ weil gerade diese vier nicht nur die metatheoretischen und theoretischen Prämissen des Kulturmaterialismus vertreten, sondern sich darüber hinaus auch durch ihre ganzen Karrieren hinweg immer wieder für die Anwendung kulturmaterialistischer Strategien eingesetzt haben und dieses Paradigma in Theorien verkörpert bekannt machen wollten. Im folgenden Abschnitt werden diese vier Vertreter und ihre Formen des Kulturmaterialismus vorgestellt. Ihre metatheoretischen Dispositionen und damit paradigmatischen Ansichten werden ausgehend von Marvin Harris Abhandlung *Cultural Materialism* erörtert und miteinander verglichen. Nachdem die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der

³⁰⁶ <http://de.wikipedia.org/wiki/Kulturmaterialismus> 24. März 2010

³⁰⁷ Robert Carneiro bezeichnet Leslie A. White als Gründervater des Kulturmaterialismus. (Persönliche Kommunikation)

³⁰⁸ Sandstrom, Pamela E./ White, Howard D.: A Bibliometric Analysis of Harris's Writings, In Kuznar/Sanderson: *Studying Societies*, 20 – 55: 44.

Protagonisten dargelegt wurden, werden ihre markantesten/bekanntesten Theorien im letzten Teil kurz vorgestellt.

A.) DIE KULTURMATERIALISTEN

MARVIN HARRIS

Harris wurde im Jahr 1927 geboren und startete sein Studienleben auf der *Columbia University* wo er sowohl seinen Master als auch seinen PhD machte und anschließend viele Jahre lehrte. Wie Leslie A. White, begann auch Harris seine theoretischen Untersuchungen eingebettet in Boas traditionellem ideosynchronischen Paradigma. Für seine Doktorthese betrieb er Feldforschung in Brasilien. Seine Erkenntnisse aus Brasilien schrieb er in seiner ersten Monographie nieder. Sie trug den Titel *Town and Country in Brazil* und wurde 1956 erstmals publiziert.³⁰⁹ Dieses Werk war Vorbote und Auftakt für eine sehr publikationsstarke Karriere. In diesem Buch vertritt Harris noch ein ethnographisches Paradigma im Sinne des historischen Partikularismus. *Town and Country in Brazil* ist eine sehr detailreiche Studie über die Stadt Minas Velhas mitten im damaligen brasilianischen Nirgendwo. Harris beschäftigt sich hier vor allem mit der Frage der Urbanität dieser Kleinstadt, die zwar damaligen modernen Standards nicht entsprach, sich aber sehr wohl als urbane Region verstand. Gerade die emischen Aspekte³¹⁰ dieser Untersuchung belegen, dass Harris zu diesem Zeitpunkt noch keinen Sinneswandel zum Kulturmaterialismus vollzogen hatte. Doch bereits kurz danach begann er das Boas'sche Paradigma in Frage zu stellen und sich vor allem epistemologisch materialistischer zu orientieren. Den Ausgangspunkt dafür bildeten

³⁰⁹ Harris, Marvin: *Town and Country in Brazil*. A socio-anthropological study of a small Brazilian town, Republished New York 1971.

³¹⁰ Harris kombiniert in dieser umfassenden Studie zwar eine möglichst universale Beschreibung gesellschaftlicher wie kultureller Faktoren mit funktionalistischen Aspekten und weicht somit aufgrund der strukturellen Komponenten seiner Studie von jenen idealistisch inspirierten Studien ab, die er später umfassend kritisieren würde, dennoch steht seine Arbeit klar in einer beschreibenden Tradition. Innerhalb dieser Beschreibung legt er Wert auf das Selbstverständnis der Bevölkerung – einer Komponente der er in seinen späteren Theorien kaum mehr Bedeutung verleiht: „In the eyes of the townspeople, however, every objective contrast is seized upon and deliberately magnified. The entire urban complex is greatly admired and its elements are endorsed through an elaborate system of values. In Minas Velhas, urbanism is not a mere by-product of occupation or of population density, it is a quest, a vision, a whole ethos.“ Harris: Ebd.: 279.

seine Feldforschungen in Mosambique.³¹¹ Silverman interpretiert die Feldforschungen als eine Zäsur in Harris' Denken und spricht auf polemische Weise von einem Sinneswandel: „In the mid-1950s he spent a year in Mozambique, which politicized him, and when he returned he transformed himself into anthropology's ultramaterialist.“³¹²

Zwischen den 1950ziger und 70ziger Jahren änderten sich die institutionellen Rahmenbedingungen der amerikanischen Anthropologie drastisch. Als Harris das Studium aufgenommen hatte, war es noch eine überschaubare Disziplin, im Zuge der 60ziger Jahre expandierte das Forschungsfeld und eine große Generation PhDs wurde in die akademische Gemeinschaft aufgenommen. Ab der Mitte der siebziger Jahre gab es bereits 75 anthropologische Institute an amerikanischen Universitäten.³¹³ Da Harris dieser Generation zuvor kam, erklärt es warum er von Anfang an sehr gut in die *Scientific Community* eingebettet war. 1967 organisierte er zusammen mit Morton Fried und Robert Murphy eine Konferenz über Krieg an der ein bedeutender Teil der kulturanthropologischen Szene Amerikas teilnahm.³¹⁴ Die Beiträge wurden ein Jahr später publiziert.³¹⁵ Entgegen seinem Jahrgangsgenossen Carneiro, der erst nach der Jahrtausendwende seine erste Monographie publizierte, entstanden Harris Magnum Opi in Mitten seiner Karriere in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts zusammen mit einer Vielzahl an Artikeln und populärwissenschaftlichen Werken. Sein ethnographischer Fokus lag immer auf den ehemaligen portugiesischen Kolonien Brasilien und Mosambique. Gemäß des universalen Anspruches des Kulturmaterialismus entwickelte Harris jedoch Theorien über Kulturen auf der ganzen Welt.

Über seine eigenen Feldforschungen hinweg wendete sich Harris sehr bald den Fragen über menschliche Essgewohnheiten zu – ein Themenkomplex der sich quer durch seine Bücher und seine ganze Karriere zieht. Einen besonderen Schwerpunkt bilden dabei kulturelle Vorlieben und Tabuisierungen – die heilige Kuh und das Schweinefleischtabu

³¹¹ Harris hatte sich in Mozambique politisch so stark engagiert, dass mir Jim Brown sein letzter langjähriger Assistenten wörtlich erzählte: „He got kicked out of Mozambique.“ Persönliche Gespräche New York 2011.

³¹² Silverman: *The United States*: 279.

³¹³ Vgl. Silverman: ebd.: 283.

³¹⁴ Neben den drei genannten u. a. auch Frank B. Livingston, Alexander Alland Jr., Andrew P. Vayda, Alexander Lesser, Napoleon Chagnon, Elman R. Service, Stanley Diamond und Margaret Mead.

³¹⁵ Das Original mit dem Titel *War – The Anthropology of Armed Conflict and Aggression* erschien in den U.S.A gleich ein Jahr nach der Konferenz (1968) – wurde jedoch relativ bald ins deutsche übersetzt vgl. Fried, Morton et al(Hg.): *Der Krieg – Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts* (Conditio Humana – Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen) Frankfurt am Main 1971.

sind Themen die in Harris Publikationen immer wieder aufbereitet wurden. Eine der ersten Veröffentlichungen zu diesen Themen war ein Artikel über die heilige Kuh aus dem Jahr 1966.³¹⁶ Kurz darauf folgte Harris erste große Monographie *The Rise of Anthropological Theory* aus dem Jahre 1968, ein sogenannter Meilenstein in der Anthropologiegeschichte: „The RAT is truly a history of anthropological theory. Through the lens of cultural materialism it analyzes individual theories and schools of thought from the 18th century through the 1960s.“³¹⁷

Nachdem Harris mit diesem Buch eine über 700 Seiten starke Sammlung der anthropologischen Geschichte und Theorie zusammengetragen hatte, war seine nächste Publikation – ein allgemeines Lehrbuch für die Anthropologie – eine naheliegende Angelegenheit. *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology* erschien erstmals 1971 und erreichte bis zum Jahr 2000 sieben Auflagen. Danach begann er populärwissenschaftliche Bücher zu publizieren, die dem interessierten Publikum die Erklärungskraft kulturmaterieller Theorien näher bringen sollten, jedoch auch von der *Scientific Community* gelesen wurden. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture* (auf deutsch *Fauler Zauber: Unsere Sehnsucht nach der anderen Welt*) war Harris erstes populärwissenschaftliches Buch, das erstmals 1974 erschien. In diesem frühen Werk vertrat Harris eine sehr funktionalistische Version des Kulturmateriellismus, was ihm sehr viel Kritik einbrachte.³¹⁸ Kuznar und Sanderson weisen jedoch darauf hin, dass Harris Kulturmateriellismus sich stetig weiterentwickelte und dass der Anfangs noch etwas platte Funktionalismus bald verfeinert wurde. Im 1978 publizierten Buch *Cannibals and Kings: Origins of Cultures* (*Kannibalen und Könige: Die Ursprünge der Zivilisation*) addierte Harris eine historische und damit evolutionäre Perspektive zu Theorien, die er bereits in *Cows, Pigs, Wars and Whitches* präsentiert hatte.³¹⁹ Beide

³¹⁶ Harris, Marvin [et al]: The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle (with Comments), In *Current Anthropolgy* 7/1 1966, 51 – 66. Dieser Artikel stellt nur einen Teil jener Theorie dar, die Harris dann in seinen populärwissenschaftlichen Büchern weiter ausarbeitet. Gesamt gesehen hat die Theorie kontroversielle Diskussionen nach sich gezogen (vgl. III/A).

³¹⁷ Margolis, Maxine/Kottak, Conrad Phillip: Marvin Harris (1927 – 2001), In *American Anthropologist* 105/3 2003, 685 – 688: 685.

³¹⁸ Jonathan Friedmans berühmte Bezeichnung des Kulturmateriellismus als *Vulgärmateriellismus* stammt aus dem Jahre 1974 – also der Frühphase von Harris Kulturmateriellismus – und kritisiert ihn auch primär anhand eines zu starren Funktionalismus. Er charakterisiert den Kulturmateriellismus und auch die Kulturökologie als eingebettet in eine funktionalistische Ideologie („[...] embedded in the functionalist-empiricist ideology[...]"). Friedman, Jonathan: Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism, In *Man* 9/3 1974, 444 – 469: 457.

³¹⁹ Vgl. Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K.: The Potentials and Challenges of Cultural Materialism, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): *Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Boulder 2007, 1 – 17: 6f.

Bücher verkauften sich gut und wurden mehrmals aufgelegt. Obwohl beide als populärwissenschaftliche Bücher zu verstehen sind – Harris verzichtet weitgehend auf Fußnoten und direkte Zitate – wurden die präsentierten Theorien wissenschaftlich ernst genommen und diskutiert. Nach Sanderson ist vor allem *Cannibals and Kings* für Harris Form des Evolutionismus bezeichnend und eine wichtige Quelle.³²⁰

Man kann Harris im Einklang mit seinen Werken als Sprachrohr kulturmaterialistischer Theorien bezeichnen – er sieht es als seine Aufgabe an kausale Zusammenhänge aufzudecken und fordert von anderen Anthropologen, dass sie seine Theorien überprüfen und weiter verfeinern.³²¹ Sowohl in *Cows, Pigs, Wars and Witches* als auch in *Cannibals and Kings*, sowie in *Good to Eat: The Riddles of Food and Culture* (1985) präsentiert Harris nicht nur eigene Theorien, sondern vor allem – so scheint es – alle Theorien die das kulturmaterialistische Programm verkörpern. Insofern ist es sein Bestreben den Kulturmaterialismus einem breiten Publikum zugänglich zu machen und dies kann man – historisch gesehen – auch als erfolgreiche Ambition bezeichnen. Harris wurde zwar nicht zum Bestsellerautor doch seine Werke erreichten starke Auflagen und wurden in 14 Sprachen übersetzt.³²² Seine Publikationstätigkeit als wissenschaftlicher Autor musste darunter keineswegs leiden. 1979 brachte er sein theoretisches Hauptwerk *Cultural Materialism* heraus. Davor hatte er sich 1975 polemisch und dezidiert gegen die interpretative Anthropologie geäußert, in einem Artikel mit dem Titel: *Why a Perfect Knowledge of All the Rules One Must Know in Order to Act Like a Native Cannot lead to a Knowledge of How Natives Act*, der in der Zeitschrift *Journal of Anthropological Research* veröffentlicht wurde. 1976 kritisierte er im französischen Magazin *L'Homme* Levi-Strauss Strukturalismus – eine Kritik die auch in *Cultural Materialism* ausgiebig dargelegt wird – und veröffentlichte den Artikel *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*. Auch wenn er sich bereits in *RAT* über den Unterschied zwischen emischen und etischen Erkenntnissen als Basis einer wissenschaftlichen Anthropologie geäußert hatte, sollte die kontroversielle Sprengkraft dieses Postulats erst in den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts von anderen Anthropologen erkannt und kritisiert werden. 1976 brachte er zusammen mit

³²⁰ „While *RAT* and *CM* contain Harris's most important general theoretical statements, it is to his book *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (...) that one must look to find his most important arguments that are explicitly *evolutionary*.“ [Hervorhebung im Original] Sanderson: *Evolutionism*: 178.

³²¹ „Harris took pleasure in pointing out causal connections among seemingly unrelated phenomena [...] he expected his effort in identifying causative models so that other scholars could follow up and provide better empirical verification and refinement of them.“ Sandstrom/White: *Bibliometric Analysis*: 49.

³²² Margolis/Kottak: Harris: 686.

William Divale einen Artikel mit dem Titel *Population, Warfare and the Male Supremacist Complex* in der Zeitschrift *American Anthropologist* heraus. Dieser Artikel präsentierte eine Theorie die einen Zusammenhang zwischen Krieg und – wie der Titel schon sagt – männlicher Vorherrschaft darlegen wollte. Harris war hier sozusagen auf Divales Pferd aufgesprungen, denn dieser forschte schon seit dem Ende der 60er Jahre nach den Ursprüngen bzw. Funktionen von Krieg in primitiven Gesellschaften und arbeitete an einer Theorie, die Krieg und männliche Vorherrschaft mit weiblichem Infantizid in kausale Verbindung brachte. In diesem Beitrag nahm Harris einen Großteil der theoretischen Komponenten vorweg mit deren Hilfe er später den Krieg bei den Yanomami erklären wollte (vgl. III/C). Der Artikel wurde zwar viel kritisiert, Harris und Divale nahmen sich jedoch diesen Herausforderungen an und reagierten auf einige dieser Kritiken.

Anfang der achtziger Jahre setzte Harris seine populärwissenschaftliche Tätigkeit fort und schrieb ein Buch mit dem Titel: *America Now: The Anthropology of a Changing Culture* (1980). Dieses Buch kam 1987 in Neuauflage mit einem veränderten Titel heraus und hieß dann *Why nothing Works: The Anthropology of Daily Life*. Neben *Wohlgeschmack und Widerwillen: Die Rätsel der Nahrungstabus* [= *Good to Eat: The Riddles of Food and Culture* (1985)], das im deutschen Sprachraum 1988 veröffentlicht wurde produzierte Harris – zusammen mit Eric Ross – noch ein weiteres Buch mit dem Schwerpunkt auf kulturellen Essgewohnheiten. *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits* kam 1989 heraus.³²³ Schon zwei Jahre zuvor, hatten die beiden zusammen *Death, Sex and Fertility: Population Regulation in Preindustrial and Developing Societies* veröffentlicht. Auch in dem von Ross herausgegebenen Buch *Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism* von 1980 hatte Harris bereits einen Artikel verfasst³²⁴. Somit zieht sich eine intensive Kooperation zwischen Harris und Ross durch das ganze Jahrzehnt der achtziger Jahre und der Leser darf sich zu Recht darüber wundern, dass sich Eric Ross nicht im Sample dieser Arbeit befindet. Neben seinen populärwissenschaftlichen Schriften beschäftigt sich Harris in den Achtzigern erneut mit der Frage nach dem Krieg bei den Yanomami. 1984 gab R. Brian Ferguson seine erste Publikation heraus, ein Sammelband mit dem Titel *Warfare, Culture and Environment*, in

³²³ Harris und Ross entwickelten jedoch im Zuge der Arbeit an diesem Buch unüberbrückbare Differenzen, weshalb es die letzte Kooperation zwischen ihnen darstellt.

³²⁴ Harris, Marvin: History and Ideological Significance of the Separation of Social and Cultural Anthropology, In Ross, Eric (Hg.): *Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism*, New York 1980, 391 – 407.

dem Harris den Artikel *A Cultural Materialist Theory of Band and Village Warfare: The Yanomamo Test* veröffentlichte. Abschließend zu diesem publikationstarken Jahrzehnt kam 1989 noch das populärwissenschaftliche Werk *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going* auf den Markt – es blieb Harris letztes populärwissenschaftliches Buch.

Anfang der neunziger Jahre veröffentlichte Harris zusammen mit Thomas Headland und Kenneth Pike ein Buch über die Emik/Etik Kontroverse.³²⁵ Dieses Buch ist eine niedergeschriebene Debatte in der summa summarum Kenneth Pike für die Emik und Marvin Harris für die Etik argumentieren – Harris theoretischer und metatheoretischer Ausgangspunkt blieb an dieser Stelle aber derselbe wie in seinen anderen Emik/Etik Abhandlungen aus früherer Zeit (RAT/CM). Bis 1995 folgten noch einige Artikel wie *Anthropology: Ships that Crash in the Night* (1991); *The Evolution of Gender Hierarchies* (1993); *Cultural Materialism is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along* (1994); und *Anthropology and Postmodernism* (1995) – seine publikationstärksten Zeiten waren aber vorüber. Sein letztes Buch war wieder ein theoretisch-orientiertes wie RAT und CM und trug den Titel *Theories of Culture in postmodern Times* (1999). Im Vorwort dieses Buches erläutert Harris, dass er gern ein zweites RAT geschrieben hätte, doch dass sich dieses Unterfangen als zu ambitioniert herausgestellt habe. 2001 starb Marvin Harris, der – zumindest manchmal als Gründervater – in jedem Fall aber als Namensgeber des Kulturmaterialismus in die Geschichten der Kulturanthropologie eingegangen ist. So äußern sich Erickson & Murphy über seinen Einfluss beispielsweise wie folgt: „Although the number of Harris's ‚disciples‘ remained small, he is widely credited with stimulating polemical discussions that enriched anthropology overall.“³²⁶

Das Plädoyer für den Kulturmaterialismus als zukunftsweisender Forschungsstrategie in der Kulturanthropologie zieht sich durch alle seine Bücher, nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch Harris am Ende doch graduell ein Idealist war und die Hoffnung hegte, dass ein besseres Verständnis der tatsächlichen Vorgänge auf der Welt – also eine solide Wissenschaft vom Menschen und seiner Kultur – die Grundlage dafür sei, in dieser etwas ändern zu können. So schildert es zumindest sein Schüler R. Brian Ferguson in einer

³²⁵Harris, Marvin/ Headland, Thomas N./ Pike, Kenneth L. (Hg.): *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate* (=Frontiers of Anthropology 7) 1990.

³²⁶ Erickson & Murphy: *History*: 125.

sehr persönlichen Erzählung: „Marvin, despite his own theoretical labeling, was an idealist. He *truly* believed that by better understanding the world, people could change it in humanitarian directions, in ways that respected and preserved human life, rights, and dignity. [...] Riding in a cab, he once said to me ‚I’m the biggest idealist of all, because I think ideas do matter. [Hervorhebung im Original]“³²⁷ Gerade seine populärwissenschaftlichen Werke – die mehr Sammelsurien kulturmaterialistischer Erklärungen als ausschließliche Präsentationen seiner eigenen Theorien darstellen – belegen seine ambitionierten Bestrebungen und auch seinen persönlichen Idealismus. Dieser Umstand ist von Harris Kritikern nur allzuoft ausgeblendet worden, wenn man ihn als materialistischsten aller Materialisten bezeichnet hat.³²⁸ Er wollte die Erklärungskraft des Kulturmaterialismus einem breiten Publikum vor Augen führen, womöglich auch deshalb weil er den Mainstream der akademischen Welt nie für sich gewinnen konnte. Seine insgesamt 17 gut zu lesenden Bücher können diesen Anspruch aber heute und auch in Zukunft noch weiter erfüllen.

ROBERT L. CARNEIRO

Neben Harris zählt er zu den einflussreichsten amerikanischen Kulturmaterialisten – auch wenn er sich selbst innerhalb seiner Publikationen nie dezitiert als solchen bezeichnet. Hatte Harris bei jeder Gelegenheit Werbung für den Kulturmaterialismus als Paradigma gemacht, blieb Carneiro immer mehr einem sachlichen Ton treu und verbarg seinen Kulturmaterialismus hinter den Darstellungen des „wissenschaftlichen“ Umgangs mit Phänomenen.³²⁹ Ebenfalls 1927 geboren, zählen Harris und er zur selben Generation. Er beendete seine Doktorthese 1957 und hatte in den Fünfzigern ebenso wie Harris seine ersten großen Feldforschungen in Brasilien absolviert.³³⁰ Anders als dieser studierte Carneiro jedoch nicht in Columbia, sondern zählt zur sogenannten *School of Michigan*³³¹. Im Gegensatz zu Harris hat Carneiro kaum metatheoretische

³²⁷ Ferguson, R. Brian: Marvin of Schermerhorn (Marvin Harris at Columbia in the 1970s), Paper presented at GSAS Alumni Day 2010.

³²⁸ Vgl. Silverman: United States: 317.

³²⁹ Während Harris immer die allgemeine Praxis darstellt und sie als höchst-mangelhaft ausweist, kritisiert Carneiro weniger andere Paradigmen vor allem in einem metatheoretischen und allgemeinen Sinn; er spricht aber mit totaler Selbstverständlichkeit von dem was er als Wissenschaft akzeptiert und das ist – wie sich später zeigen wird – unverkennbar ein Kulturmaterialismus.

³³⁰ Carneiro hat insgesamt bei drei brasilianischen *Tribes* geforscht, dazu zählen die Kuikuru, die Amahuacan und die Yanomami – zu welchen er Napoleon Chagnon begleitet hatte.

³³¹ Sydel Silverman berichtet dass es eine Verbindung zwischen Columbia und Michigan gab - die sogenannte Columbia/Michigan Achse. Aus Sicht eines idealistischen oder relativistischen Anspruches lässt sich diese Achsenverbindung auch rechtfertigen. Julian Steward und Leslie White hatten sich beide zugunsten materialistischer Epistemologien und Theorien gegen Franz Boas Lehren gewendet. Steward

Grundsatzdebatten angezettelt und seine Forschungsstrategien auch nicht als ein Paradigma postuliert und verfochten. Carneiro blieb mehr in direkten theoretischen und anwendungsorientierten Publikationen – zumindest für einen Großteil seiner Karriere.³³² Sein vorrangiges Interesse galt dabei immer der diachronen, vergleichenden Perspektive auf die Entwicklung von Kulturen und Gesellschaften. Dass er innerhalb dieser evolutionären Perspektive einen kulturmaterialistischen Ansatz vertritt, offenbart sich bereits in seinen früheren Artikeln. 1962 erschien der Artikel *Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution* in dem er sich für den Einsatz der Guttman-Skala in der Evolutionstheorie ausspricht. Carneiro ordnet Kulturen durch allgemeine Charaktereigenschaften (*traits*). Unter diesen Eigenschaften (*traits*) versteht er sowohl Technologien, als auch gesellschaftliche Institutionen sowie Ideologien – Weberei, Keramikproduktion, patri-lineare Verwandtschaftssysteme oder gewisse Glaubensrichtungen. Alle irgendwie klassifizierbaren gesellschaftlichen Merkmale können jeweils als ein *trait* identifiziert werden. Mit Hilfe der *Scale Analysis* könne man diese *traits* laut Carneiro für die Evolutionstheorie ordnen.³³³ Zwar kann mit diesem Modell nicht bestimmt werden warum sich gewisse *traits* entwickeln, anhand ihres Vorhandenseins und ihres Platzes in der Guttman-Skala könne man jedoch bestimmen in welcher Reihenfolge sich *traits* ausprägen und hat damit nach Carneiro eine valide Bemessungsgrundlage für die soziale Evolutionstheorie.

1967 publizierte er den Beitrag *On the Relationship Between Size of Population and Complexity of Social Organization* ebenfalls im *Southwestern Journal of Anthropology* und ein Jahr später *Ascertaining, Testing, and Interpreting Sequences of Cultural Development* im *Journal of Anthropological Research*. Angrenzend an diesen kalkulatorischen Themenbereich entstand auch eine seiner berühmtesten Arbeiten: *A Theory of the Origin of the State* – ein Artikel der 1970 in der Zeitschrift *Science* erschien.³³⁴ Es ist dies die erste Publikation mit der er großes Aufsehen erregen konnte, denn auch heute noch ist es eine große berufliche Anerkennung für einen Anthropologen (so wie alle

ging später nach Columbia wo er Harris, Fried und Murphy unterrichtete, während White nach Michigan ging und Einfluss auf Carneiro, Eric Wolf, Marshall Sahlins und Elman R. Service hatte. Vgl. Silverman: *The United States*: 277.

³³² Spätestens sein 1995 erschienener Artikel *Godzilla Meets New Age Anthropology* zeigt jedoch eine Wende zu einem etwas angriffslustigeren Schreib- und Publikationsstil.

³³³ „[...] there is a discernable order to the way in which all societies develop, and that this order is substantially duplicated by all societies if and as they evolve.“ Carneiro, Robert L.: *Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution*, In *Southwestern Journal of Anthropology* 18/2 1962, 149 – 169: 159.

³³⁴ Carneiro, Robert L.: *A Theory of the Origin of the State*, In *Science* 169, 733 – 738.

Wissenschaftler) in *Science* publizieren zu dürfen.³³⁵ Da Carneiro in diesem Artikel ein kulturelles Evolutionsgesetz verfasst, reiht er sich – mit dem Publikationsjahr zu diesem Zeitpunkt – in ein generelles wiedererwachtes Interesse an evolutionären Theorien ein. Die in diesem Artikel präsentierte Theorie wird *Circumscription Theory* genannt und gilt einigen Kulturanthropologen auch heute noch als die kohärenteste Theorie zur Bildung früher Staaten.³³⁶ Sein Bekenntnis zum Kulturmaterialismus offenbart sich hier dadurch, dass er die Umwelt, die Bevölkerungsdichte, und den davon ausgehenden Bevölkerungsdruck als entscheidende Variablen für die Entstehung ursprünglicher Staaten, sogenannter *pristine states*, heranzieht.

Seine Methoden und Ansätze zur Evolutionstheorie entwickelten sich konstant weiter, so publizierte er gleich zwei Jahre später (1972) einen Artikel mit dem Titel *From Autonomous Village to the State, a Numerical Estimation*.³³⁷ Im Jahr darauf veröffentlichte er *The Four Faces of Evolution: Unilinear, Universal, Multilinear and Differential*.³³⁸ 1978 publizierte er den Artikel *Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion* in einem Sammelband von Ronald Cohen und Elman R. Service der sich dem Ursprung des Staates verschrieben hat (*The Origin of the State*). Der Artikel mit dem aussagekräftigsten Titel bezüglich Carneiros mathematischer Vorlieben stammt jedoch aus dem Jahre 1988: *The Evolution of Complexity in Human Societies and Its Mathematical Expression* im *International Journal of Comparative Sociology*.

Neben der Entstehung von Staaten interessiert ihn ebenso die Entstehung von sogenannten *Chieftdoms*, welche vor dem Staat die komplexeste Gesellschaftsform darstellen – also eine evolutionäre Vorstufe zum Staat. Zu diesem Thema publizierte er

³³⁵ Carneiro hat mir jedoch erzählt, dass es heutzutage relativ undenkbar ist, dass Anthropologen in *Science* publizieren, da sich die sogenannte *Triple A* (*American Anthropological Association*) dazu entschlossen hatte, das Wort *Science* aus ihrer Definition von Anthropologie zu streichen, da sie sich selbst-gewählt nicht mehr damit identifiziert. (Vgl. III/A)

³³⁶ Während der österreichische Kulturanthropologe Khaled Hakami nur lobende Worte für Carneiro findet, hat der amerikanische Sozialwissenschaftler Stephen K. Sanderson zwar schon etwas zu bemängeln, doch auch er lobt Carneiros theoretisches Konzept. „Aus meiner Sicht hat Robert L. Carneiro, ein amerikanischer Anthropologe, die schlüssigste Theorie zur Entstehung zentralisierter und stratifizierter Systeme formuliert.“ Hakami, Khaled: Die orientalischen Zivilisationen und die Erfindung der Vergangenheit, In Hakami, Khaled/ Steffebauer, Ilja (Hg.): Vom alten Orient zum Nahen Osten (Expansion – Interaktion – Akkulturation: Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt 10) Essen 2006, 34 – 56: 47. „Although this is one of the most impressive theories of state origins ever developed, I think it is missing an essential element.“ Sanderson, Stephen K.: Evolutionism and Its Critics. Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society, Boulder 2007: 170.

³³⁷ Carneiro, Robert L.: From Autonomous Villages to the State, a Numerical Estimation, In Spooner, Brian (Hg.): Population Growth: Anthropological Implications, Cambridge 1972, 64 – 77.

³³⁸ In Honigman, J. (Hg.): Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago 1973: 89 – 110.

1981 mit gleichnamigem Titel *The Chieftdom: Precursor of the State*³³⁹. Hierbei wird Carneiro sogar von Wikipedia die beste Definition eines *Chieftdom* angerechnet³⁴⁰ und so kann man sagen, dass Carneiros Definition sich durchgesetzt hat und damit relativ unumstritten ist – ausgenommen bei jenen Anthropologen oder Archäologen, die eine Klassifikation von Gesellschaften nach Entwicklungsskriterien prinzipiell ausschließen.³⁴¹ Ein weiterer wichtiger Faktor in Carneiros evolutionärem Denken – neben Bevölkerungsvariablen und Umweltbedingungen – ist der Krieg als eine Art entscheidender Mechanismus. Er fasst die Bedeutung des Faktors Krieg für die Evolutionstheorie folgendermaßen zusammen: „It seems to me that an objective examination of the evidence leads irresistibly to the conclusion that war has been the principal agent by which human societies, starting as small and simple autonomous communities, have surmounted petty sovereignties and transformed themselves, step by step, into vast and complex states.“³⁴² Daher hat Carneiro – vor allem ab den neunziger Jahren – einige Artikel publiziert, die sich auch schon im Titel explizit mit der Rolle des Krieges in der Evolutionstheorie befassen. Zu diesen zählen unter anderem: *Chieftdom-level warfare as exemplified in Fiji and the Cauca Valley* (1990), *The Role of Warfare in Political Evolution: Past Results and Future Projections* (1992) und *War and Peace: Alternating Realities in Human History* (1994).

Ebenfalls Anfang der neunziger Jahre beteiligte sich Carneiro mit einem Beitrag an der Tasaday-Debatte – einer auch stark politisch geprägten Kontroverse die über das Feld der Ethnologie hinaus aufsehen erregt hatte. Die Tasaday sind eine kulturelle Subeinheit mit sehr geringer Bevölkerungszahl – also kleine *tribes* – die im philippinischen Bergland leben und nach einem großen gleichnamigen Berg in der Nähe bezeichnet wurden. Ihre Entdeckung sorgte für große Aufregung, da man angenommen hatte/behauptet wurde, dass es sich bei den Tasaday um ursprünglich gebliebene Höhlenmenschen handelte. 1971 sollen sie angeblich entdeckt worden sein, professionellen Ethnologen wurde der Zugang zu ihnen von Seiten der philippinischen Regierung jedoch stets untersagt. Dies führte dazu, dass der Ethnologe Oswald Iten 1986 einen Artikel mit dem Titel *Die Tasaday – ein philippinischer Steinzeit-Schwindel* in der

³³⁹ Carneiro, Robert L.: *The Chieftdom: Precursor of the State*, In Jones, Grant D./Kautz, Robert R. (Hg.): *The Transition to Statehood in the New World*, New York 1981, 37 – 79.

³⁴⁰ Vgl. <http://en.wikipedia.org/wiki/Chieftdom>

³⁴¹ vgl. Pauketat, Timothy R.: *The Chieftdom and other Archeological Delusions*, Lanham 2007.

³⁴² Carneiro, Robert L.: *Chieftdom-level warfare as exemplified in Fiji and the Cauca Valley*, In Haas, Jonathan: *The Anthropology of War*, New York 1990, 190 – 211: 191.

Neuen Zürcher Zeitung publizierte. Ob aus Romantik oder schlicht deshalb weil sich die Geschichte der Urzeitmenschen besser vermarkten lies, hielt sich diese Geschichte auch über Itens Dementation hinaus noch länger in der Populärkultur Amerikas. Daher sah sich wohl auch Thomas Headland verpflichtet diesen wissenschaftlichen Mythos zu dekonstruieren. 1992 erschien das von ihm herausgegebene Buch *The Tasaday Controversy: Assessing the Evidence*, in dem ein Beitrag von Robert Carneiro mit dem Titel *The Tasaday 'stone axes' – what do they tell us?* erschien. Carneiro kam in diesem Artikel - wie die meisten seiner professionellen Kollegen - zu der Schlussfolgerung, dass es sich bei der Behauptung die Tasaday wären „ursprüngliche Höhlenmenschen“ geblieben um einen inszenierten Schwindel handelte.

Der szientistischen Evolution – sowohl als Theorie, als auch als Interessensgebiet – blieb Carneiro ein Leben lang treu. Seine Vorliebe für mathematische Modelle ging sogar so weit, dass er 2004 ein futuristisches, theoretisches Schema präsentierte, dass die Entstehung eines Weltstaates vorrechnet. Der Artikel *The Political Unification of the World: Whether, When, and How – Some Speculations* erschien in der Zeitschrift *Cross-Cultural Research* und „spielt“ mit mathematischen Modellen in den Sozialwissenschaften. Carneiro errechnet hier, wann es zur Bildung eines Weltstaates kommen sollte – sofern die politischen Veränderungen des 20. Jahrhunderts keinen Bruch mit dem allgemeinen evolutionären Trend der „Verdichtung“ der Welt darstellen. Wie der Titel vorwegnimmt möchte sich Carneiro hier nicht vollkommen aus dem Fenster lehnen und seine Berechnungen als tatsächliche Theorien postulieren, weshalb er von Spekulationen spricht. Doch allein sein Interesse an einer solchen Rechnung zeigt wieder sein Bekenntnis zur westlichen Wissenschaftslogik – wie bei Harris – und weist ihn auch heute noch als beherzten Kulturmaterialisten aus. Ganz im Zeichen der Evolutionstheorie stehen auch die meisten von Carneiros Monographien.

Bis zur Jahrtausendwende publizierte Carneiro vorrangig wissenschaftliche Artikel. Sofern er sich an Büchern beteiligte, war er anfangs primär als Herausgeber tätig. In diesem Zusammenhang tritt sein starkes Interesse an der Neubewertung seiner „Lehrer“ zu Tage. Dies betraf sowohl seinen tatsächlichen Lehrer Leslie A. White, wie andere wissenschaftlicher „Vorväter“ - allen voran Herbert Spencer - die großen Einfluss auf Carneiros Denk- und Arbeitsweisen hatten. Sein erstes Buch, brachte er daher 1960 in Kooperation mit Getrude Dole heraus. Dies ist eine Zusammenstellung von Beiträgen zur kulturellen Evolution zu Ehren seines Lehrers Leslie A. White. 27 Jahre später widmete

er White erneut ein Buch, diesmal eine ausgewählte Zusammenstellung seiner Arbeiten.³⁴³ Carneiros Wertschätzung für Herbert Spencers Ideen und dessen Einsatz für eine Neubewertung³⁴⁴ dieses Denkers wurden bereits erwähnt, daher ist es nicht verwunderlich, dass er 1967 auch Spencer einen Sammelband mit ausgewählten Artikeln widmete.³⁴⁵ Diese Wertschätzung blieb ungebrochen, denn auch in Carneiros späterer Monographie *Evolutionism in Cultural Anthropology* (2003) fand er noch sehr lobenswerte Worte für Spencer. Dieser war aus Carneiros Perspektive ein revolutionärer Denker bei dem sich bereits im frühen 19. Jahrhundert viele Ansätze finden lassen, die eine sozialwissenschaftliche Evolutionstheorie vorwegnehmen. Diese Wertschätzung drückt Carneiro selbst jedoch am Besten aus: „Thus, before any other of the classical evolutionists had published on the subject, Spencer already had a clear notion of a comparative science of society based on evolutionary principles.“³⁴⁶ Von den zahlreichen wertschätzenden Zitaten scheint auch folgendes besonders exemplarisch: “But not only did Spencer anticipate many of the ideas of modern evolutionism, he also expressed them more clearly, more precisely, and more forcefully than almost anyone has since.”³⁴⁷

Erst nach der Jahrtausendwende publizierte Carneiro seine erste Monographie. Diese trägt den Titel: *The Muse of History and the Science of Culture*. In diesem Buch – wie der Titel relativ eindeutig vorwegnimmt – analysiert er inwiefern sich die Geschichte für Erklärungen kultureller Phänomene eignet und wie wenig erfolgreich die Geschichtsschreibung und ihre Wissenschaft bis dato tatsächliche „Wissenschaft“ betrieben haben. Mit sehr viel Literaturrecherche möchte er zeigen, dass die Geschichtsschreibung bei dem Versuch *Science* zu sein immer an ihre Grenzen gestoßen ist und es ihr daher nie gelingen konnte Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte zu entdecken. Er argumentiert jedoch gleichzeitig, dass dieses „Versagen“ der Geschichte wissenschaftlich mit kulturellen Phänomenen umzugehen, nicht bedeutet dass kulturelle Phänomene nur historisiert werden können und somit

³⁴³ Carneiro, Robert L./Dole, Gertrude E.: *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York 1960. Und Carneiro, Robert L./Dillingham, Beth/ White, Leslie A. (Hg.): *Ethnological Essays*, Albuquerque 1987.

³⁴⁴ „Thus, when we look at Spencer’s own words, a very different picture of his evolutionism begins to emerge.“ Carneiro, Robert L.: *Structure, Function, and Equilibrium in the Evolution of Herbert Spencer*, In *Journal of Anthropological Research* 29/2 1973, 77 – 95: 80.

³⁴⁵ Carneiro, Robert L.: *The Evolution of Society: Selections from Herbert Spencer’s Principles of Sociology*, Chicago 1967.

³⁴⁶ Carneiro, Robert L.: *Evolutionism in Cultural Anthropology*, Boulder 2003: 5.

³⁴⁷ Carneiro: *Structure, Function, and Equilibrium*: 94.

naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze entbehren. Die Evolutionstheorie sei der Geschichte diametral gegenübergestellt und ermöglicht durch Abstraktion die wissenschaftliche Betrachtung von Kulturen und im weitesten Sinne Geschichte – während sich die Geschichtsschreibung ideosynchronisch mit den Besonderheiten bestimmter Phänomene befasst. Carneiro stellt fest, dass Geschichte und Evolution, unterschiedliche erkenntnistheoretische Interesse verfolgen. Damit stehen sie jedoch in keinem Widerspruch zueinander sondern könnten ergänzend gegenübergestellt werden.³⁴⁸ Dies sei jedoch in der Praxis oft verkannt worden weshalb sich keine Gesetze der Geschichte finden ließen obwohl viele Historiker immer wieder nach eben jenen gesucht hatten. Die Evolutionstheorie und damit die potentiellen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte bedürften eines heuristischen Kompromisses den die Historiker jedoch nicht bereit wären zu machen, weshalb sich die Kulturanthropologie und ihre Branche der Evolutionstheorie grundlegend von der Geschichte unterscheiden und damit sehr wohl als *Science of Culture* zu verstehen sind.

Sein zweites Buch widmet Carneiro dann vollständig der Evolution und zwar der Geschichte der anthropologischen Evolutionstheorie. Damit verfasst er gleichzeitig auch eine Geschichte seines Verständnisses der Wissenschaft und damit so etwas wie ein wissenschaftliches Lehrbuch. Hieran kennzeichnet sich deutlich dass man Carneiro zwar berechtigterweise als Kulturmaterialisten bezeichnen kann, er sich selbst jedoch vorrangig als einen Vertreter des Evolutionismus postuliert - für den er sich ebenso einsetzt wie Harris für den Kulturmaterialismus. Der Titel seiner zweiten Monographie lautet daher: *Evolutionism in Cultural Anthropology* und kann als Carneiros Magnum Opus bezeichnet werden, wie *Rise of Anthropological Theory* als das von Harris. Denn wie Harris macht er sich für eine Neubewertung der Geschichte der Kulturanthropologie und vor allem jener Vorgänger stark die innerhalb seiner metatheoretischen Prämissen besonders relevant sind und bis dato „falsch“ interpretiert wurden. In *Evolutionism in Cultural Anthropolgy* werden also die ursprünglichen, eher oberflächlichen Kritiken am Evolutionismus ausgehebelt³⁴⁹ dies jedoch nur um sie durch andere – aus Carneiros

³⁴⁸ Eine ähnliche Idee findet sich auch bei Karl Popper in „Das Elend des Historizismus“ in Bezug auf die diametrale Gegenüberstellung von Geschichte und Soziologie. Vgl. Winkler: „Geschichte schreiben...“: 70.

³⁴⁹ Carneiro räumt z.B. mit der Vorstellung auf, dass die klassischen Evolutionisten – ähnlich deutschen Philosophen á la Hegel – der Ansicht gewesen wären Kultur oder Gesellschaft hätte einen inhärenten Zwang sich ständig weiterzuentwickeln. Er sagt: „Evolution is not an Inherent Tendency“ und führt einige untermauernde Zitate an, um zu zeigen dass es sich hier um ein nicht belegbares Vorurteil handelt. Vgl. Carneiro: *Evolutionism*: 16f.

Perspektive wissenschaftstheoretisch-relevantere und besser fundierte – Kritiken zu ersetzen.

Sowohl *Evolutionism in Cultural Anthropology* wie *The Muse of History and the Science of Culture* sind Carneiros monographische Auseinandersetzungen mit den wissenschaftstheoretischen Grundlagen seiner Disziplin und ihrer bisherigen Wissenschaftsgeschichte. In seiner Stilistik und Rhetorik fällt ein Charakteristikum seiner Bücher besonders ins Auge: er bedient sich häufig direkter und langer Zitate. Dieses Mittel ist als bewusstes rhetorisches Instrument zu verstehen, dass er verwendet um seine Interpretationen griffiger zu machen. So weist er selbst darauf hin, dass es ihm wichtig ist, die Protagonisten seiner Bücher auch für sich selbst sprechen zu lassen. Dies erläutert er im Vorwort zu *Evolutionism in Cultural Anthropology* so: „[...] I took pains to present the ideas of these men in their own words. The result was a work often at odds with the pronouncements of Franz Boas and his disciples about the early evolutionists.“³⁵⁰ Diese Praxis führt er auf Leslie White zurück, der ihn seinerzeit auf den theoretischen Vorzug dieses Stilmittels hingewiesen habe: „Ever since those graduate school days, I have tried in my own writing to emulate Leslie White by never paraphrasing when I could quote.“³⁵¹

2004 hat sich Carneiro dann explizit auf populäre Pfade begeben. Anders als Harris jedoch nicht in dem er ein populärwissenschaftliches Buch schrieb, sondern in literarischer Form. Der Roman mit dem Titel *In Solemn Conclave* steht damit in krassem Gegensatz zu seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Trotz seines mittlerweile recht hohen Alters, wird Carneiro des Schreibens nicht müde. Kürzlich (2010) erschien seine neueste Monographie in der er sich mit der „Evolution des menschlichen Geistes“ (*The Evolution of the Human Mind*) beschäftigt. Nach den theoretischen Abhandlungen zur Evolutionstheorie – in seinen beiden Büchern davor – legt Carneiro nun eine solche dar. Er skizziert die Evolutionsgeschichte von Naturreligionen bis hin zu den Weltreligionen des Christen- und Judentums bleibt aber trotz dieses sehr idealistischen Gegenstandes eindeutig ein Kulturmaterialist – da er die Naturalisierung und Entmystifizierung der Welt als eine Evolution darstellt die uns zur modernen Wissenschaft führt. Obwohl es sich hierbei nicht um ein dezidiert populärwissenschaftliches Buch handelt wirkt es einführender und damit „publikumswirksamer“ als seine zwei Vorgänger und so kann

³⁵⁰ Carneiro, Robert L.: *Evolutionism in Cultural Anthropology*, Cambridge 2003, x.

³⁵¹ Carneiro: *Evolutionism*: xii.

man vielleicht auch bei Carneiro ein klein wenig „Werbung“ für den Kulturmaterialismus entlarven. Zur Zeit arbeitet Carneiro an einer ethnographischen Monographie und trägt seine gesammelten Forschungserkenntnisse über die Kuikuru zusammen.

R. BRIAN FERGUSON

Ferguson ist Harris direkter Schüler und kann wohl auch als sein bekanntester eingestuft werden. Sieben Jahre lang arbeitete er zusammen mit Marvin Harris, Morton Fried und Robert Murphy auf der Columbia Universität. Ferguson bezeichnet sich jedoch – wie Carneiro – nicht dezidiert und ständig als Kulturmaterialisten. Er verfolgt zwar kulturmaterialistische Strategien trägt aber keine metatheoretischen Kämpfe um das Ansehen des Kulturmaterialismus (wie beispielsweise Price) aus und fungiert auch nicht als eine Galionsfigur wie Harris. Trotzdem möchte er zeigen, dass seine historisch-kulturmaterialistische Strategie einen bedeutenden theoretischen Vorteil gegenüber anderen Strategien hat. Bei Ferguson liegt der Kulturmaterialismus primär in der Epistemologie die sich an Harris kulturökologischen und materialistischen Prinzipien orientiert. In seinen praktischen Arbeiten verbindet er diese jedoch immer mit konkreten Situationen und ihrer historischen Bedingtheit. Er verbindet den Kulturmaterialismus sowohl mit einem gewissen Grad an Historizität als auch mit *agency* um jeglichen plumpen Determinismus auszuschließen. Wie Harris hat er sich selbst zwar hauptsächlich mit synchronen Studien beschäftigt, im weiteren Rahmen seines theoretischen Interesses steht jedoch eine diachrone Perspektive im Vordergrund, denn Fergusons primäres Interesse gilt dem Krieg. Innerhalb seiner Studien über Krieg verbindet er einen ideosynchronischen Ansatz mit allgemeiner Theoriebildung, weist jedoch immer wieder deutlich darauf hin, dass sein Ansatz nicht simpel deterministisch orientiert ist und in jeder Situation immer viele Faktoren berücksichtigt werden müssen. Um Krieg an einem Ort in einer bestimmten Gesellschaft zu erklären sollten die historischen Bedingungen und Entwicklungen der Kulturen immer in die theoretischen Überlegungen miteinbezogen werden. Daher lässt sich in der Sprache der Historiker sagen, dass Ferguson versucht Makro- und Mikrogeschichte zu verbinden und das Thema *Krieg* aus interdisziplinärer, universaler Perspektive beleuchten möchte.

Noch zu seinen aktiven Studienzeiten (1984) erschien seine erste Publikation *Warfare, Culture, and Environment*, in der er als Herausgeber fungierte. Seine erste Feldforschung

wollte er nach eigenen Angaben eigentlich in Kuba machen, doch als er dafür keine Finanzierung fand startete er ein Projekt über Armut, Politik und soziale Transformation in Jauca/ Puerto Rico (*Class Transformation in Puerto Rico*)³⁵². Diese Feldforschung wurde die Basis seiner PhD-These, die er 1988 noch an der *Columbia* Universität fertig stellte, obwohl er schon seit 1983 an der *Rutgers* Universität beschäftigt war. Dort absolvierte er die klassische akademische Laufbahn und wurde vom *instructor* zum *assistant professor* und anschließend *associate professor*. Seit 1999 ist er dort regulärer Professor und gewann 2002 den *Scholar-Teacher Award*.

Die 80ziger Jahre waren für Ferguson jedoch noch keine sonderlich publikationsstarke Zeit – mit Ausnahme von *Warfare, Culture and Environment* erschienen nur einige kürzere Artikel zumeist in Büchern und vermehrt gegen Ende der 80ziger Jahre. Ab den 90ziger Jahren nahm seine Publikationstätigkeit aber stark zu. Seit 1989 hatte er einige Artikel über Krieg bei den Yanomami, Krieg in der Amazonasgegend oder Krieg im allgemeinen – dabei jedoch mit einem vorrangigen Fokus auf die „primitiven“ Formen von Krieg – geschrieben. 1990 erschien dementsprechend ein Artikel mit dem vielversprechenden Titel *Explaining War* in einem Sammelband von Jonathan Haas. 1992 war er dann zusammen mit Neil Whitehead erneut als Herausgeber tätig (*War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*). Sein bisheriges Magnum Opus folgte 1995. Ferguson hat dieses den Yanomami gewidmet, mit der Kernfrage warum die Yanomami Krieg führen³⁵³. In diesem Zusammenhang gilt er als starker Kritiker von Napoleon Chagnon und jener Soziobiologie die Chagnons Studien für Erklärungen des Verhaltens der Yanomami heranzog. *Yanomami Warfare: A Political History* stellt eine große Literaturstudie dieser Kultur(en) dar, in der Ferguson, die für seine Karriere charakteristische Hauptthese – nämlich dass der Krieg der Yanomami nicht ohne Berücksichtigung des Einflusses „westlicher Gesellschaften“ betrachtet und erklärt werden könne – ausführlich darlegt. In den 11 Jahren seit der Veröffentlichung von *Warfare, Culture, and Environment* bis zu *Yanomami Warfare* beschäftigte er sich intensiv und immer wieder mit den Yanomami und kritisierte vermehrt Chagnon, der auf diese Kritiken auch teilweise antwortet. Seine inhärente Kernthese über den latent vorhanden westlichen Einfluss, stellt natürlich eine Herausforderung für die Kulturanthropologie dar und entzaubert letztendlich jene mythischen Vorstellung

³⁵² Vgl. Fergusons Selbstdarstellung auf seiner Homepage der *Rutgers University*-
<http://andromeda.rutgers.edu/>

³⁵³ Ferguson, R. Brian: *Yanomami Warfare: A Political History*, Santa Fe 1995.

darüber, dass man dem „Urmenschen“ noch begegnen könne völlig. Ferguson inkorporiert die historische Situation der Entstehung einer Ethnographie maßgeblich in die Darstellungen dieser – das bedeutet dass der Ethnologe gar nicht in der Lage sein kann, die Gesellschaft noch in „ursprünglichem“ Zustand zu sehen. Er geht davon aus, dass der Einfluss der expandierenden westlichen Gesellschaften schon in den indigenen Gesellschaften zu spüren war, bevor die ersten Ethnologen das Feld betraten und dass man daher nicht annehmen könne, dass es sich um unveränderte *tribal societies* handelt: „Information about war prior to Western contact is limited and sometimes questionable, and has played almost no role in the development of anthropological theory on war.“³⁵⁴ Diese Kernthese legte er bereits ausführlich in dem Artikel *Blood of Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia* (1990) dar und sie taucht auch in *Yanomami Warfare* wieder auf. In diesem Artikel der einige Thesen des Buches vorwegnimmt, erläutert Ferguson, dass sein Interesse an den Yanomami besonders aus seiner universalen Perspektive auf den Krieg zu verstehen ist – die Yanomami seien aufgrund mehrerer Faktoren ein ganz besonderes ethnographisches Fallbeispiel.³⁵⁵ Aufgrund der großen Popularität zu der ihnen Chagnon verholfen hatte waren die Yanomami ein brisanter Fall, der es mehrmals aus der akademischen Kultur heraus auch in die mediale Berichterstattung schaffte, was dazu führte dass im Diskurs über dieses Thema auch politische und persönliche Belange eine besondere Rolle spielten. Bezeichnend hierfür ist Patrick Tierneys Buch *Darkness in El Dorado – How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*, das 2000 erschien und die Kontroversen um die Yanomami in einer politischen Dimension wieder aufleben lies.³⁵⁶ Abseits dieser medialen Kontroverse welche philosophische oder methodologische, doch keine theoretischen Komponenten hatte, verstrickte sich Ferguson in eine andauernde theoretische Kontroverse mit Chagnon. Diese Kontroverse zog sich bis ins neue Jahrtausend. 2001 ging Ferguson in dem Artikel *Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war* bisher das letzte Mal direkt auf die Yanomamikontroverse mit

³⁵⁴ Ferguson, R. Brian: *Blood of Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia*, In *American Ethnologist* 17/2 1990, 237 – 257: 238.

³⁵⁵ „The Yanoáma, and especially the Yanomamö studied by Chagnon, are a key case fort he Western contact explanation of Amazonian warfare – key because of their notoriety, the abundance of information about them, and the fact that their intervillage raiding is not *obviously* attributable to contact.“ Ferguson, R. Brian: *Blood of Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia*, In *American Ethnologist* 17/2 1990, 237 – 257: 249.

³⁵⁶ Vgl. Fischer, Michael M.: In the Science Zone: The Yanomami and the Fight for Representation, In *Anthropology Today* 17/4 2001, 9 – 14. Oder Nugent, Stephen: Anthropology and Public Culture: The Yanomami, Science and Ethics, In *Anthropology Today* 17/3 2001.

Chagnon ein und betont erneut die Vorzüge einer kulturmaterialistisch-historischen Strategie. Ebenso macht er den Leser darauf aufmerksam, dass Chagnon ihm noch immer eine Antwort auf seine Kritik von 1989 schuldet.³⁵⁷ Im Großen und Ganzen, verlagerte Ferguson seinen Forschungsschwerpunkt nach der Publikation von *Yanomami Warfare* jedoch vermehrt auf die ganz allgemeinen Aspekte des Krieges. Damit verschob sich sein Schwerpunkt von der Beschäftigung mit „primitiven“ Formen des Krieges zu einer allgemeinen Auseinandersetzung mit Krieg in primitiven wie modernen Gesellschaften. Im selben Jahr wie *Yanomami Warfare* erschien auch Fergusons ausgiebigste wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Kulturmaterialismus in einem Buch das von den Harris-Schülern Martin F. Murphy und Maxine L. Margolis herausgegeben wurde (*Science, Materialism, and the Study of Culture*). Fergusons Beitrag trägt den Titel *Infrastructural Determinism* und er stellt darin vorrangig die Unterschiede zwischen Harris Form des Kulturmaterialismus und seiner eigenen Auslegung dar. Neben dieser theoretischen Auseinandersetzung weist Ferguson den Leser jedoch auch ganz deutlich darauf hin, warum er ein so starkes Interesse an Krieg als Thema hat und warum eine kulturmaterialistische Perspektive für dieses Thema notwendig ist: „I realize that the reaction of many anthropologists to this entire argument will be a reflexive dismissal. Talk of science or causality, we are told, is old-fashioned, antique. Why should we persists in these interests? The answer is: the world. Every day in this world, wars are being fought, political dissidents are being arrested, poverty is deepening, and the air and water are becoming more toxic.[...] The problems of the world are matters of fact, not just text.“³⁵⁸ Ähnlich wie bei Harris lässt dieser motivierte Ansatz wohl auch bei Ferguson auf ein klein wenig Idealismus bezüglich der Aufgabe der Wissenschaft in dieser Welt schließen. In diesen Zusammenhang lassen sich auch Fergusons Zeitungsartikel einordnen die seine bisherige Zuwendung zu einem allgemeinen und nicht mehr nur fachlich orientiertem Publikum darstellen.

BARBARA J. PRICE

Obwohl Barbara Price wie Harris und Ferguson lange auf der *Columbia University* gearbeitet hat und nach wie vor lehrt, stellt sie in diesem Sample die am wenigsten

³⁵⁷ Ferguson, Brian R.: Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war, In *Anthropological Theory* 1/1 2001, 99 – 116: 108.

³⁵⁸ Ferguson: *Infrastructural*: 34.

bekannteste – weil am seltensten rezipierte - Persönlichkeit dar. Price verfügt auch im Gegensatz zu Carneiro und Ferguson weder über eine Homepage noch hat sie eine Emailadresse und damit hat sie im Gegensatz zu den anderen Dreien auch keine Internetpräsenz. Gleichzeitig hat sie eine recht publikationsschwache wissenschaftliche Karriere absolviert. Sie ergänzt dieses Sample jedoch nicht nur dadurch, dass sie eine weibliche Kulturmaterialistin ist sondern vor allem deshalb, weil sie sich durch eine sehr starke wissenschaftstheoretische Fundierung auszeichnet und sich wie Harris aktiv für den Kulturmaterialismus als Paradigma eingesetzt hat, wenngleich sie wie Carneiro hier von einer viel breiteren intellektuellen Bewegung ausgeht.

Während Ferguson, im Rahmen seiner synchronen Untersuchungen direkt als Harris Schüler bezeichnet werden kann schließt Price, vor allem in ihren früheren Werken, mehr an eine diachrone Tradition á la Carneiro an. Ihr großes Interesse gilt der Evolutionstheorie. Wie Carneiro, Ferguson und Harris hat auch Price ihre Feldforschungen in Südamerika absolviert. Bereits 1968 als sie noch PhD-Kandidatin war, erschien ihre erste Buchpublikation zusammen mit William T. Sanders mit dem Titel: *Mesoamerica. The Evolution of a Civilization*.³⁵⁹ Im Vorwort danken Price und Sanders vor allem Morton Fried und Marvin Harris für ihre Unterstützung bei dem Zustandekommen der Publikation dieses Bandes – für Price ist es nur eine von vielen Stellen an denen sie ihre Wertschätzung für, und ihren Dank an Marvin Harris ausdrückt. In der Einführung lassen dann auch Price und Sanders keinen Zweifel an der kulturmaterialistisch-kulturökologischen Ausrichtung ihrer Arbeit und betonen, dass diese ganz im Zeichen der skalierenden Evolutionstheorie steht: „[...] the evolution of civilized society in Mesoamerica [...] represent[s] the end product of millenia of cultural development, the crystallization of cultural patterns of greater or lesser degrees of antiquity, the solution by man of problems posed by his environment, both physical and social.“³⁶⁰

1977 präsentierte Price wieder einen methodologischen Ansatz im Rahmen der Evolutionstheorie in der Zeitschrift *Current Anthropology* der anschließend ebenfalls

³⁵⁹ Carneiro bezeichnet dieses Buch als erste explizite Darlegung einer modernen Evolutionstheorie im archäologischen Feld.

³⁶⁰ Price, Barbara J./Sanders, William T.: *Mesoamerica. The Evolution of A Society* (Studies in Anthropology), New York 1968, 5f.

dort diskutiert wurde³⁶¹. Ihr Artikel trug den Titel *Shifts in Production and Organization: A Cluster-Interaction Model* und den Inhalt hat sie in diesem Fall, selbst am besten zusammengefasst: "This paper represents a model in shifts in mode of production accompanying shifts in mode of organization. While it is thus far primarily descriptive, certain nomothetic aspects suggest its ultimate applicability to questions of explanation of cultural stability and change."³⁶² Auch hier orientiert sie sich primär im mittelamerikanischen Raum und beleuchtet die Bedeutung der dortigen Regionen für die allgemeine Evolutionstheorie. 1978 publizierte sie daran anknüpfend einen Artikel, in dem sich ihre charakteristischste Theorie abzeichnet, auch wenn sie selbst vorrangig nicht von einer Theorie sondern von einem Modell sprach. Der Artikel trug den Titel *Secondary State Formation* und erschien im Rahmen eines Sammelbandes von Ronald Cohen und Elman R. Service mit dem Titel *Origins of the State*. Dieser Artikel stellt ähnlich wie Carneiros *A Theory of the Origin of the State* eine Abhandlung über evolutionäre Gesetzmäßigkeiten bei der Staatsentstehung dar. Wie der Titel vorwegnimmt fragt sie aber nicht nach der ursprünglichen Entstehung von Staaten sondern nach Regelmäßigkeiten bei der Diffusion von Staaten. Price erläutert am Anfang des Artikels das Paradoxon, dass sich die Entwicklung von Staatsentstehungstheorien so stark auf ursprüngliche Staaten konzentriert wo doch *secondary states* in der Geschichte weitaus zahlreicher vorhanden und besser dokumentiert sind. Daher möchte sie mit ihrem Artikel einen Anstoß für systematische Theoriebildung im Bereich der *secondary states* geben. Ausgehend von ihren bisherigen Arbeiten zu Mittelamerika und Morton Fried's Modell der Interaktionsmöglichkeiten von Staaten mit anderen Gesellschaftsformen³⁶³ geht Price der Frage nach: Was passiert wenn ein expandierender Staat auf eine schon stratifizierte Gesellschaft trifft. Sie kommt zu dem Schluss dass es vorrangig nur zwei Möglichkeiten gibt: entweder die stratifizierte Gesellschaft formt sich durch die Bedrohung eines benachbarten Staates selbst zu einem Staat – der dann auch Bestand hat sofern die Infrastruktur diese neue Gesellschaft unterstützt; oder die Gesellschaft zerfällt und das Siedlungsgebiet wird ausgedünnt –

³⁶¹ Eine übliche Praxis in *Current Anthropology* – weshalb diese Zeitschrift auch eine der Hauptquellen für den 3. Abschnitt dieser Arbeit darstellt.

³⁶² Price, Barbara J. et al: *Shifts in Production and Organization: A Cluster-Interaction Model* [with Comments and Reply] In *Current Anthropology* 18/2 1977, 209 – 233: 209.

³⁶³ Price referiert auf Fried's Buch *The Evolution of Political Society* von 1967 in dem er unter anderem argumentiert, dass es für expandierende Staaten kaum möglich ist mit den am simpelsten stratifizierten Gesellschaften (also Jäger- und Sammlergruppen) ökonomisch oder politisch sinnvoll zu kooperieren. Daher kommt er zu der Schlussfolgerung, dass der Kontakt zwischen Staaten und relativ egalitären Gesellschaften oftmals zur Vertreibung dieser egalitären Gesellschaften (*tribalization*) führt.

was Price im Anschluss an Fried als *tribalization* bezeichnet. Noch im selben Jahr stellt Price eine weitere interessante Theorie auf. So stieg sie in eine latente Diskussion der Kulturanthropologie ein als sie sich mit der Frage der ökonomischen Funktionen des aztekischen Kannibalismus auseinandersetzte. Price formulierte eine Kritik sowie alternative Erklärung zu jener kulturmaterialistischen Theorie wonach der aztekische Kannibalismus aus einem Proteinmangel heraus entstanden sei – diese Theorie war von Michael Harner aber auch Marvin Harris (in *Cannibals and Kings*) vertreten worden. Price kritisierte die Annahme dass der Kannibalismus eine primär bio-ökonomische Funktion – ausgelöst durch kulturökologisch bedingten Proteinmangel – habe und stellt diesem ernährungsbedingten Erklärungsschema eine komplexere sozio-politische Erklärung gegenüber. Price führt auch konträre Daten an, wonach der Großteil des durch kannibalische Rituale gewonnen Fleisches nicht verspeist wurde und diese Theorie den Kannibalismus daher, um einiges weniger konsistent erklären kann wie ihre Alternative: „This alternative model postulates that the institution of human sacrifice in combination with cannibalism acts to stabilize and reinforce an existing system of social stratification and distribution of political power.“³⁶⁴ In keinem der eben erwähnten Artikel spart Price mit der Ausformulierung wissenschaftlicher Grundprinzipien – ein Charakteristikum, dass sie mit allen Kulturmaterialisten teilt. Obwohl dies alles keine vorrangig theoretisch- orientierten Texte sind, stellen sie ein Sammelsurium an methodologischen wie theoretischen Reflexionen dar – ein besonderes Kennzeichen von Price Schriften die man als selbstreflexivste von allen Kulturmaterialisten bezeichnen kann. Ein besonderes Kennzeichen ist daher ihre durchgängige Transparenz in Bezug auf alle ihre Prämissen und Methoden.

Price bezeichnet sich – im Gegensatz zu Ferguson und Carneiro – explizit als Kulturmaterialistin. Sie beteiligte sich 1980 ebenso wie Harris in dem von Eric Ross herausgegebenen Buch *Beyond the Myths of Culture - Essays in Cultural Materialism*. Ihr Beitrag trägt den Titel: *The Truth Is Not in Accounts but in Account Books: On the Epistemological Status of History* und verfolgt – wie der Name vorwegnimmt – ein ähnliches Ziel wie Carneiros *The Muse of History and the Science of Culture*. 1982 veröffentlichte sie einen Artikel in dem sie den Kulturmaterialismus ausgiebig darlegt, wissenschaftstheoretisch fundiert und seine Vorzüge gegenüber anderen theoretischen

³⁶⁴ Price, Barbara J.: Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner, In *American Ethnologist* 5/1 1978, 98 – 115: 105.

Modellen/Paradigmen betont. *Cultural Materialism: A Theoretical Review* erschien jedoch in keiner kulturanthropologischen Zeitschrift, sondern in *American Antiquity*. Am Ende bedankt sie sich bei Marvin Harris und charakterisiert seinen Einfluss als wesentlich in ihrem Denken: „However necessary, any thanks to Marvin Harris are all to insufficient: he should in fact have written this. Both the content of this paper and its overall strategy are a tribute to his influence; many if not most of its major points reflect the extent to which, over the years, his thinking has formed mine.“³⁶⁵

Eine ihrer letzten Veröffentlichungen stammt aus dem Jahr 2003. Es handelt sich um einen Artikel der in der Zeitschrift *Ethnohistory* erschienen ist. Er trägt den Titel *The Native Aristocracy and the Evolution of the Latifundio in the Teotihuacán Valley 1521 – 1917* und wurde von Price, zusammen mit William Sanders – dem Koautor ihres Buches *Mesoamerica* –, bereits 1998 geschrieben, aber erst verzögert publiziert. Für Price Verhältnisse verzichtet dieser Artikel auf meta-theoretische Diskussionsansätze und ist eine relativ chronistische Darstellung. Dennoch steht die historische Abhandlung hinter einer theoretischen Fragestellung und damit die Chronologie immer hinter der Komparatistik zurück. Kurz gefasst, geht es um die Frage inwiefern sich die spanische Eroberung auf die Grundbesitzverhältnisse in Mexiko (die Latifundien) auswirkte und inwiefern diese als Zäsur zu verstehen ist. Price starkes theoretisches Hintergrundwissen beeinflusst auch hier den Umgang mit dem Material. Obwohl es sich größtenteils um eine historisch orientierte Darstellung handelt, verweisen die beiden Autoren immer wieder auf den methodologischen Vorrang des Vergleichs und betonen – wie schon in *Mesoamerica* – dass einer chronologischen Darstellung das selbe Maß an Arbitrarität zuzurechnen ist, wie einer Gliederung nach anderen Maßstäben. Sie betonen dass analytische Einheiten immer theoretische Funktionen erfüllen und nach diesen Bemessen werden sollten. Es handelt sich also um ein Plädoyer für den diachronen und interregionalen Vergleich da Parallelen unabhängig von Zeit und Geographie gefunden und miteinander verglichen werden können. Einen konkreten wissenschaftstheoretischen Verweis machen Sanders und Price gegen Ende des Artikels, wo sie auf eine Expertendiskussion hinweisen, die den Ausschlag für den Artikel gegeben hat. Sie verdeutlichen die Notwendigkeit Fragen zu überarbeiten sofern sie sich nicht klar beantworten lassen, da sich auch im Falle der Frage wie die Latifundien

³⁶⁵ Price, Barbara J.: *Cultural Materialism: A Theoretical Review*, In *American Antiquity* 47/4 1982, 709 – 741: 737.

ökonomisch zu beurteilen sind und inwiefern der Einfluss des Westens diese Situation akut geändert hat keine klare Antwort finden lässt.³⁶⁶

³⁶⁶ „[...] the reduction of any debate to an unresolvable standoff such as this should be taken as an operational indicator that the question itself is incorrectly or misleadingly phrased, more likely to mask than to clarify potentially productive avenues of research and analysis.“ Sanders, William T. & Price, Barbara J.: The Native Aristocracy and the Evolution of Latifundio in the Theotihuacán Valley, 1521 – 1917, In *Ethnohistory* 50/1 2003, 69 – 88: 85.

B.) KULTURMATERIALISMUS ALS PARADIGMA – WISSENSCHAFTSTHEORISCHE ASPEKTE

MARVIN HARRIS' CULTURAL MATERIALISM

Marvin Harris werden zwei magni opi zugeordnet. Einerseits seine historisch-wissenschaftstheoretische Abhandlung RAT aus dem Jahr 1968, andererseits sein Buch *Cultural Materialism* aus dem Jahr 1979. Beide Bücher sind voller philosophischer und wissenschaftstheoretischer Darlegungen, doch während sich Harris in RAT auf die Geschichte der Anthropologie aus seiner Sicht konzentriert, wird der Kulturmateri­alismus in CM wissenschaftstheoretisch erläutert, theoretisch dargelegt und mit anderen Paradigmen, Theorien oder Erklärungsansätzen verglichen. CM ist rund ein Jahrzehnt nach RAT erschienen und stellt daher auch eine weitere Konkretisierung der in RAT bereits vorhandenen Forschungsstrategien, wie Kritiken dar. Da Harris selbst im Zuge seiner Karriere immer wieder auf seine Darstellungen in CM verweist, erscheint es sinnvoll, der Struktur zumindest teilweise zu folgen um Harris' Kulturmateri­alismus vorzustellen und mit jenem von Carneiro, Ferguson und Price zu vergleichen. Harris beansprucht nicht für sich den Kulturmateri­alismus entwickelt oder erfunden zu haben. Dies ist wesentlich, da er ihn in vielen Bereichen bereits Wirken sah und lediglich theoretisch verfeinert und vor allem wissenschaftstheoretisch ausgearbeitet hat. So sagt er: „Cultural Materialism is the strategy *I have found to be most effective* in my attempt to understand the causes of differences and similarities among societies and cultures. [Hervorhebung durch Verfasserin]“³⁶⁷ Trotz dieses offenen Bekenntnisses, verankert vor allem Ferguson den Kulturmateri­alismus³⁶⁸ – bzw. seine Form des Kulturmateri­alismus – im Wesentlichen bei Marvin Harris. Robert Carneiro hingegen sieht seine Wurzeln vor allem bei Leslie A. White den er auch explizit als Begründer des Paradigmas bezeichnet und entwickelte eine eigene Form des Kulturmateri­alismus bei der er selten – beziehungsweise im Allgemeinen gar nicht – auf Harris referiert. Auch Price konzeptualisiert den Kulturmateri­alismus als eine wesentlich größere intellektuellen Strömung in der viele es vermeiden sich als Kulturmateri­alisten zu bezeichnen aber doch in dieser Richtung

³⁶⁷ CM: ix.

³⁶⁸ Es könnte den Leser an dieser Stelle interessieren, dass Fergusons Definition von Kulturmateri­alismus sogar so eng auf Harris zugeschnitten ist, dass er Carneiro (bei unserem gemeinsamen Treffen in New York) explizit gefragt hat, ob er ein Kulturmateri­alist ist.

arbeiten. Somit sind für Price auch Eric Wolf, Morton Fried und Elman Service gewissermaßen Kulturmateriellen.

I) ERKENNTNISTHEORIE

SCIENCE

In CM erläutert Harris zuallererst einmal sein Bekenntnis zur westlichen Wissenschaft als bestem bisher vorgebrachtem Erkenntnisssystem und fordert weiter dieses System in so viele Bereiche wie möglich zu integrieren und damit in die Anthropologie. Diese wissenschaftstheoretische Grundeinstellung zu Logik und Wissenschaft teilen alle Kulturmateriellen per definitionem. Price formuliert dies so: „Science is hierarchical in the organization of its thinking, and, within the level competitive.“³⁶⁹ Aufgrund ihrer starken Befürwortung der Wissenschaft haben sich Kulturmateriellen oftmals mehr als andere Anthropologen mit der naturwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie auseinandergesetzt und bilden Analogien zu deren Theoriebildung. So vergleicht Robert Carneiro beispielsweise seine soziale Evolutionstheorie auf Basis der *Scale Analysis* mit der Evolution des Universums: „As with stars, some societies would show deviations from the normal course, but this fact would not negate and should not be allowed to obscure – the existence of such a course [...] As a matter of fact, scale analysis should permit us to determine what is central and basic to cultural evolution, and distinguish from it what is only peripheral and ideosyncratic.“³⁷⁰ Vor allem die erkenntnistheoretischen Prinzipien der Naturwissenschaften werden hierbei von den Kulturmateriellen übernommen, denn sie besitzen gegenüber anderen wissenschaftstheoretischen Dispositionen eine gewisse Art der Superiorität. Harris betont in einem späten Werk auch, dass *Science* nicht nur wissenschaftstheoretische, sondern auch moralische Überlegenheit besitzt: „Scientist make mistakes, and some of them even cook their data; but given its many successes (in anthropology as well as in the harder sciences), science is the best-available system for providing a factual foundation for political-moral decision-making.“³⁷¹

³⁶⁹ Price: *Demystification*: 113.

³⁷⁰ Carneiro: *Scale Analysis*: 160.

³⁷¹ Harris: *Postmodern Times*: 61.

OBJEKTIVITÄT

Eine grundlegende erkenntnistheoretische Prämisse jener westlichen Wissenschaftslogik und damit des Kulturmaterialismus ist der epistemologische Universalismus – nur dieser ermöglicht Objektivität. Demnach sind die Erkenntnisfähigkeiten aller Menschen grundsätzlich gleich. Diese Annahme basiert auf einer klassisch-positivistischen Wissenschaftsauffassung. Dieser Positivismus kennzeichnet sich bei den Kulturmaterialisten dadurch, dass sie sich für ein naturwissenschaftliches Verifikationsmodell aussprechen innerhalb dessen vor allem Logik, Kausalität, Determinismus, klare Methodologien und operationalisierte Erkenntnisverfahren die Grundparameter der Wissenschaft darstellen.³⁷² Auch Carneiro charakterisiert Wissenschaft nach diesen Parametern: „Science is empirical and rational, not intuitive.“³⁷³

Für die Kulturmaterialisten ist es ein besonderes Anliegen, die Anthropologie als Wissenschaft – also in postmodernen Termini – als *hard science* zu betreiben.³⁷⁴ Weder Harris noch die anderen Kulturmaterialisten sprechen sich hier jedoch für einen absoluten Anspruch der Wissenschaften und der Objektivität aus – die Wissenschaft des Kulturmaterialismus ist eine probabilistische. Harris betont die relative Komponente der wissenschaftlichen Objektivität³⁷⁵ an diversen Stellen: „Cultural materialism shares with other scientific strategies an epistemology which seeks to restrict fields of inquiry to events, entities, and relationships that are knowable by means of explicit, logico-empirical, inductive-deductive, quantifiable public procedures or ‚operations‘ subject to replication by independent observers. This restriction necessarily remains an ideal aim rather than a rigidly perfected condition [...]“³⁷⁶ Und Price sagt: „Because there is no absolute or immutable truth in science, a comparative testing of this sort is the only

³⁷² „By a scientific research strategy I mean an explicit set of guidelines pertaining to the epistemological status of the variables to be studied, the kinds of lawful relationships or principles that such variables probably exhibit, and the growing corpus of interrelated theories to which the strategy has thus far given rise. The aim of scientific research strategies in general is to account for observable entities and events and their relationships by means of powerful, interrelated parsimonious theories subject to correction and improvement through empirical testing.“ CM: 26f.

³⁷³ Carneiro: Muse: 148.

³⁷⁴ Das Preface zu CM leitet Harris mit folgenden Worten ein: „In its commitment to the rules of the scientific method, cultural materialism opposes strategies that deny the legitimacy or the feasibility of scientific accounts of human behavior [...]“ CM: ix.

³⁷⁵ „[...] we do not contend this out of any final conviction that we know what the world is really like; we contend it merely to make the best possible theories about what the world is probably like.“ CM: 58.

³⁷⁶ Harris, Marvin: History and the Significance of the emic/etic distinction, In *Annual Review of Anthropology* 5 1976, 329 – 350: 329.

valid method of establishing the relative strength of competing sets of explanatory premises: theoretical propositions must be tested against each other as well as against data and evaluated on metatheoretical as well as empirical grounds.“³⁷⁷

PROBABILISMUS

Barbara Price liefert auch für dieses Kriterium ein pointiertes Zitat: „All scientific thinking is both hierarchical and probabilistic.“³⁷⁸ Die probabilistische ist eine erreichbare und deshalb nicht absolute Objektivität innerhalb einer *scientific community*. Objektivität und wissenschaftliche Wahrheit werden durch klare Standards – diese bilden vor allem Operationalisierung, logische Konsistenz und das Erklärungsspektrum (*scope and range of theory*) – erreicht. Eine probabilistische Erklärung muss primär die eben genannten Kriterien erfüllen und erhebt nicht den Anspruch jedem Faktum zu entsprechen. Während Harris und Price vielfach direkt von Probabilismus als Prinzip sprechen, entspricht dieses Prinzip bei Carneiro der Definition seiner *statistical laws*³⁷⁹. Und auch Ferguson adaptiert den Probabilismus des Kulturmaterialismus: „The criterion of fit with empirical data is secondary to criteria of the explanatory power and parsimony of a few initial premises, and the logical integrity of the hypotheses they generate.“³⁸⁰ Fakten werden nach der wissenschaftstheoretischen Logik des Kulturmaterialismus immer innerhalb eines paradigmatischen Systems gesammelt und innerhalb eines logischen Systems geordnet – je konsistenter und geschlossener dieser Prozess vollzogen wird desto höher der Probabilismus einer Theorie **wenn** diese mit Evidenzen in Verbindung gebracht werden kann – es jedoch nicht in jedem Fall muss: „[...] the single counterexample lacks the power to falsify [...] Falsification as a procedure thus itself becomes probabilistic rather than absolute.“³⁸¹

Die Voraussetzung für den epistemologischen Probabilismus ist die Operationalisierbarkeit. Sie ist in diesem Zusammenhang ein wesentliches Kriterium –

³⁷⁷ Price, Barbara J.: Cultural Materialism: A Theoretical Review, In *American Antiquity* 47/4 1982, 709 – 741: 735.

³⁷⁸ Price, Barbara J.: On „Facts“ and Paradigms, In *Current Anthropology* 19/2 1978, 403 – 406: 403.

³⁷⁹ „There is a common belief that a scientific law is not a true law unless it is capable of expressing itself *whatever the circumstances*. But this is an erroneous view of the matter. [...] Only when they operate in complete isolation, or under ideal conditions – which, of course, seldom happens – can we expect them to express their full effect, undiluted and unalloyed. [Hervorhebung im Original]“ Carneiro: *Muse*: 240f.

³⁸⁰ Ferguson, R. Brian: Explaining war, In Haas, Jonathan (Hg.): *The Anthropology of War*, Cambridge 1990, 26 – 55: 27.

³⁸¹ Price: Cultural Materialism: 712.

daher legen die Kulturmaterialisten die Grundannahmen ihrer Theorien und ihre Ergebnisse auch stets offen. Der Probabilismus entscheidet über Erfolg oder Misserfolg einer These/Theorie und daher ist der Autor einer Theorie verpflichtet das Verfahren in dem er zu dieser gekommen ist transparent zu halten um damit die Wiederholbarkeit – die ja zentral ist bei der Aufstellung probabilistischer Sätze – zu gewährleisten. Die Frage nach der Operationalisierbarkeit bestimmter Termini führt in der Anthropologiegeschichte immer wieder zu Kontroversen – so wurde von Harris Kritikern auch kritisiert, dass das theoretische Konstrukt Infrastruktur nicht operationalisierbar sei.

Die Kulturmaterialisten setzen sich aber dafür ein, möglichst viele Forschungsfragen und Erkenntnisse in der Anthropologie auf Basis dieser naturwissenschaftlichen Erkenntnisprinzipien der Probabilistik und Operationalisierbarkeit zu gewinnen, denn nur **innerhalb** dieser Kriterien sind Verifikation und Falsifikation überhaupt möglich. Sie behaupten jedoch nicht, dass alle Fragestellung in der Anthropologie nach diesen Prinzipien und beantwortet werden können. Hier gilt es eine wichtige Unterscheidung zu machen, da nicht alle Verfahren operationalisierbar und nicht alle Theorien probabilistisch sind. An diesem Punkt liegt ein Großteil des kontroversiellen Potentials innerhalb eines inkommensurablen Rahmens. Probabilistische Erklärungen werden vom Einzelfall nicht entkräftet und doch sollen Theorien verworfen werden wenn sie den „Fakten“ nicht entsprechen. Während Probabilismus und Operationalisierung also eigentlich theoretische und methodologische Kategorien sind, haben auch diese wissenschaftlichen Standards eine epistemologische Komponente. Durch diese beiden Kategorien arbeiten die Kulturmaterialisten nach inklusiven und exklusiven ontologischen Prinzipien und behandeln daher jedes Phänomen gewissermaßen reduktionistisch. Gerade weil man dem Kulturmaterialismus durch den infrastrukturellen Determinismus eine prinzipielle Negation der individuellen Charakteristiken in Kulturen nachgesagt hat, ist diese Feststellung entscheidend. Eine probabilistische Objektivität ist zwar keine absolute, sie ist für die Kulturmaterialisten jedoch eine wissenschaftlich wertvolle und die einzig erreichbare – wie in jeder Naturwissenschaft. Der Vorwurf, dass das kulturmaterialistische Paradigma zu reduktionistisch vorgehen würde, entkräftet sich gerade dadurch dass dieser Reduktionismus auf der epistemologischen Ebene durch jenen ontologischen Bereich hervorgerufen wird in dem Probabilismus und Operationalisierung in kultureller und

sozialer Theoriebildung überhaupt möglich sind. Weder Harris, Carneiro, Ferguson noch Price haben behauptet, dass alle anthropologischen Phänomene kulturmaterialistisch erklärt werden könnten oder sollten. Viele wissenschaftliche Kontroversen finden daher ihren Ausgangspunkt an dieser Konzeption der probabilistischen Objektivität und dem Umstand dass Kulturmaterialisten sich im Regelfall für Bereiche in denen eine probabilistische Objektivität nicht erreicht werden kann (wie beispielsweise der Interpretation von Texten) gar nicht erst interessieren. Deshalb negieren diese aber nicht.

OPERATIONALISIERBARKEIT

In CM stellt Harris die Operationalisierung von Prozessen und Methoden als wesentlichstes Kriterium einer Wissenschaft auf Basis des epistemologischen Universalismus dar. Durch die universalistische, erkenntnistheoretische Ausgangsposition (Etik) hat jeder Betrachter gleichermaßen das Potential die Außenwelt wissenschaftlich wahrzunehmen und probabilistische Erklärungen aufzustellen. Damit diese von Wert für die Außenwelt und die *scientific community* sind, ist in der Erkenntnisproduktion Operationalisierung³⁸² ein wesentlicher Faktor und dies gilt nicht nur für die Ebene der konkreten Theoriebildung sondern auch für den wissenschaftstheoretischen Hintergrund. Daher weisen die Kulturmaterialisten in ihren Arbeiten auch immer auf ihren wissenschaftstheoretischen Hintergrund hin und legen ihre Selektionskriterien offen.³⁸³ Transparenz von der Fragengewinnung zur Beantwortung bis hin zur Thesenbildung sind leitende Parameter im kulturmaterialistischen Wissenschaftsverständnis. Damit diese überhaupt möglich sind, gilt es auch den paradigmatischen Hintergrund offen zu legen und damit ist Operationalisierung als wissenschaftstheoretisches Prinzip epistemologisch, denn sie ist die Voraussetzung für wissenschaftliche Epistemologie. So sagt Price: „An etic strategy thus requires consistent operationalization of basic concepts to secure the intersubjective agreement upon which the canons of proof are based.“³⁸⁴ Carneiro weist

³⁸² Er bedient sich der Definition Bridgmans und erläutert den operationalisierter Prozess wie folgt: „[...] the meaning of any term with an empirical referent was held to be identical with the operations by which the existence of an event could be established by independent observers.“ CM: 14.

³⁸³ Vgl Ferguson: „Before any analysis even begins, crucial decisions have already been made.“ Ferguson: Explaining: 26. Oder Price: „The premises of selectivity and of reasoning are likewise made explicit, with the nature of the problem taken as the determinant of the evidence deemed relevant.“ Price: „Facts“: 403.

³⁸⁴ Price, Barbara J.: The Truth Is Not in Accounts but Account Books: On the Epistemological Status of History, In Ross: Beyond the Myths, 155 – 180: 156.

implizit darauf hin, da er die Verifikation als Eckpfeiler der Wissenschaft bezeichnet³⁸⁵ und diese ist nur bei operationalisierter Theoriebildung möglich. Insofern gilt es klare Kategorien zu schaffen, nachvollziehbare Methoden und Theorien aufzustellen, Begrifflichkeiten durchzudefinieren um sie im weiteren Verlauf auch quantifizierbar zu machen.³⁸⁶ Es ist ein weithin verbreiteter Missstand in der Anthropologie, dass zu wenig Wert auf eben diese wissenschaftstheoretischen Grundlagen gelegt wird – so kritisiert Harris in CM eine Vielzahl an kulturanthropologischen Methoden und Theorien auf Basis der fehlenden Operationalisierbarkeit ihrer Termini³⁸⁷; und Price kritisiert ganz allgemein an der induktiven Kultur- und Sozialwissenschaft, dass sie ihre Erkenntnis- und Theoriebildung nicht operationalisiert und Ethnographen oft behaupten, Fakten würden für sich selbst sprechen, obwohl nach Price (und auch der Postmoderne) immer Interpretation und Wertung mit im Spiel sind: „[No fact] is by any means self-evident, although most people consider all of them so; the determination is an intellectual operation imposed upon observations, and does not grow out of observations themselves.“³⁸⁸ Allen Berger schrieb 1976 eine kleine Defensio des Kulturmaterialismus v.a. in Hinblick auf jene Vorwürfe, die von struktural-marxistischer Seite an Harris gerichtet worden waren. In dieser Schrift betont auch Berger die Operationalisierung von Terminologien als fundamentalen Bestandteil konstruktiver Wissenschaft: „Scientific discourse depends upon carefully defined concepts, not catchwords.“³⁸⁹

ONTOLOGIE

Ein weiterer Grundparameter der kulturmaterialistischen Epistemologie ist – wie der Name schon sagt – Materialismus. In der Philosophiegeschichte dieser Basisdichotomie zwischen Idealismus und Materialismus ging es oftmals um die Frage nach der Daseins-Komponente von idealistischen oder materialistischen Dingen und ein andauernder Vorwurf gegen den Materialismus ist beispielsweise, dass dieser den Idealismus negiert.

³⁸⁵ „[...] verification is the cornerstone of science.“ Carneiro: Muse: 247.

³⁸⁶ „It becomes necessary to operationalize [...] definitions – to suggest the kinds of observable criteria by which they may be recognized and ultimately [...] potentially quantified.“ Price, Barbara J. et al: Shifts in Production and Organization: A Cluster-Interaction Model [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 18/2 1977, 209 – 233: 209.

³⁸⁷ „[...] I mentioned the burden of unoperationalized terms, which prevents social scientists from solving puzzles or even communicating effectively about their research.“ CM: 33.

³⁸⁸ Price: „Facts“: 403. Oder an anderer Stelle: „Data do not order themselves, or govern the intellectual operations performed on them. [...] If [data] are not [treated comparably and consistently in analogical reasoning] the result is not competitive but eclectic, and thus de facto totally aparadigmatic.“ Price: Truth: 175.

³⁸⁹ Berger, Allen H. et al: Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique [and Comments and Reply], In *Current Anthropology* 17/2 1976, 290 – 305: 293.

James Lett argumentiert in dieser Form. Er behauptet, dass der ontologische Materialismus jegliche Form des Idealismus ausschließt; ontologischer Materialismus bedeutet nach Lett, dass es nichts gibt, das nicht materiell ist.³⁹⁰ Aus der Perspektive des Kulturmaterialismus ist diese Definition des Materialismus jedoch keine ontologische sondern eine epistemologische – die Ontologie klärt die Frage auf, welchen Gegenstand man sich konzentriert, sagt aber nichts über die Natur des Gegenstandes, beziehungsweise aller Gegenstände, aus. Im Rahmen des Kulturmaterialismus stellt sich keine existentielle Frage – weder in der Ontologie noch in der Erkenntnistheorie – insofern war er auch theoretisch immer gut mit humanistischen Positionen vereinbar. Er spricht Ideen und idealistischen Dingen nicht ihre Existenz ab, sondern räumt ihnen nur relativ wenig Einfluss auf die materielle Wirklichkeit ein. Einer materialistischen Ontologie nach Lett, der aus einem soziobiologischen Paradigma argumentiert (vgl. III/B), kann man also zurecht vorwerfen, dass sie idealistischen Dingen ihre Existenz abspricht, im Falle des Kulturmaterialismus hat diese existentialistische Frage jedoch keine Relevanz.³⁹¹ Der Materialismus des Kulturmaterialismus ist, aufgrund der bereits erörterten Kriterien (*Science*, Erkenntnistheorie, Objektivität, Probabilismus, Operationalisierung) eine materialistische Ontologie, die den Rahmen auf den sich eben genannte Kriterien beschränken, vorgibt. Hierbei fließt noch ein weiterer erkenntnistheoretischer Faktor mit ein: für Kulturmaterialisten sind Gesellschaften, Institutionen, Verwandtschaftssysteme etc. materielle Dinge bzw. Dinge, die sich materiell niederschlagen. Der Kulturmaterialismus beschränkt sich auf jenen Bereich, in dem diese materiellen Manifestationen vorhanden sind. Dass Lett diese Ontologie missverstanden hat, unterstreicht auch Alan Sandstrom, den man nicht direkt als Kulturmaterialisten aber durchaus als einen Sympathisanten von Harris bezeichnen kann.³⁹² Für Harris geht

³⁹⁰ „According to the ontology of materialism (as opposed to the ontology of dualism, for example) *everything* is material, including religious beliefs and modes of production.“ [Hervorhebung im Original] Lett, James: *The Theoretical Legacies of Cultural Materialism and Marvin Harris*, In Kuznar/Sanderson: *Studying Societies*, 56 – 64: 57. Er schließt sich hier vor allem einer Erkenntnistheorie von Dan Sperber an. (Vgl. III/B)

³⁹¹ Robert Carneiro vertritt unter den hier vertretenen Kulturmaterialisten jedoch die stärkste epistemologisch-materialistische Position. Dies tritt zwar in seinen früheren Werken nicht besonders hervor, in seinem neuesten Buch *The Evolution of the Human Mind* argumentiert er jedoch in einem ganzen Kapitel sehr stark für einen grundlegenden philosophischen Materialismus, den man auch als vollständige Negation eines philosophischen Idealismus interpretieren kann. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich stark von den anderen drei Kulturmaterialisten, bei denen sich keine epistemologischen, sondern nur ontologische Präferenzen für den Materialismus finden lassen.

³⁹² Er erwidert auf Letts Kritiken im Sinne des Kulturmaterialismus unter anderem folgendes: „Real human beings acting in response to the constraints and opportunities of the material world create and maintain a repertory of shared thoughts and actions that are empirical realities. Thoughts, religious beliefs, kinship systems, and other elements associated with culture may be abstractions but they are

es nicht um die Frage inwiefern der Materialismus den Idealismus negiert oder umgekehrt, sondern darum welche dieser beiden Kategorien wie in eine wissenschaftliche Weltsicht eingebaut werden kann. Insofern kann man bei den Kulturmateriasten auf keinen Fall von einem philosophischen Materialismus sprechen und die epistemologische Basis aller Kulturmateriasten mag philosophisch betrachtet durchaus eine dualistische sein. Ein Dualismus hält jedoch keinen Einzug in das ontologische Fundament und daher ist der Kulturmateriastismus berechtigter Weise ein Materialismus. Die Ontologie – verwoben mit theoretischen Prinzipien – ist eindeutig materialistisch ausgerichtet.³⁹³ Carneiros Materialismus kann wie bei Harris an seiner Gegenstandskonstruktion und den damit verbundenen theoretischen Präferenzen abgelesen werden: „[...] by and large, it is the material conditions of existence along with those elements in culture devised to deal with them, that make up the single most important set of societal determinants.“³⁹⁴ Price ordnet die empirischen Prinzipien und damit auch die Methodologie insbesondere einer materialistischen Ontologie unter. Denn sie betont, dass sie sich lieber auf materialistische archäologische Quellen als auf ideel-geschaffene wie beispielsweise Schriftstücke, bezieht, denn diese könnten ja auch lügen. Sie formuliert das wie folgt: „The material data, the direct record of energy frozen and removed from general circulation, offer stronger, entirely etic evidence for the problems of state formation, and the paradigm I use informs me that a strategy based on this evidence will have a higher probability of being productive.“³⁹⁵

Der Materialismus im Kulturmateriastismus ist demnach einer der sich auf Gegenstände beziehungsweise wiederholt observierbares Verhalten bezieht und ist somit eindeutig ein ontologischer Materialismus. Daher betont auch Harris, dass es nicht um eine Seienfrage geht, sondern um eine ontologisch-methodologische: „To describe the universe of human mental experiences, one must employ operations that are capable of penetrating inside of other people's heads. But to describe body motions and the external effects produced by body motions, it is not necessary to find out what is going on inside of other people's heads – at least it is not necessary if one adopts the epistemological stance of

material and empirically analyzable.“ Sandstrom, Alan R.: Cultural Materialism, Rational Choice, and the Problem of General Ethnography. Marvin Harris and the Struggle for Science in Anthropology, In Kuznar/Sanderson: Studying Societies, 78 – 102: 100.

³⁹³ Während Silverman Harris als den Materiasten unter allen Materiasten bezeichnet und eine Vielzahl an Ethnologen und Ethnographen ihre Kritik an Harris ebenso an seinem zu extremen Materialismus festmacht, ist er interessanterweise den modernen Soziobiologen (die sich auch evolutionäre Psychologen nennen) wie beispielsweise Lett und Sperber, nicht materialistisch genug. (Vgl. III/B)

³⁹⁴ Carneiro: Muse: 190f.

³⁹⁵ Price: „Facts“: 404.

cultural materialism.“³⁹⁶ In CM erläutert er, dass diese Präferenzbildung für den Anthropologen eine grundsätzliche, heuristische ist. Was als Forschungsgegenstand ausgewählt wird (beispielsweise Denken oder Verhalten) beeinflusst maßgeblich welche Methoden und Theorien in diesem Zusammenhang angewandt werden können. Wissenschaftstheoretisch wäre es eine Henne/Ei Frage, ob der heuristische Idealismus/Materialismus vor dem ontologischen kommt oder umgekehrt. Heuristik und Ontologie sind in diesem Fall fein miteinander verwoben und scheiden inkommensurable Geister. Die Unterscheidung auf dieser epistemologischen Ebene ist aber grundsätzlich und die Theoriebildung baut darauf auf. Wie Price erläutert: „Any causal model acts to perform certain epistemological work; insofar as that work is comparable, models compete with each other. This principle of competition within the level of generalization in fact characterizes all science, all investigations into the nature of theory (where it constitutes a principal basis of any falsification procedure.)“.³⁹⁷ Nach kulturmaterialistischen Prinzipien ist es also wesentlich die beiden ontologischen Ebenen des Idealismus und Materialismus bewusst zu unterscheiden und sie nicht willkürlich oder unabsichtlich zu vermischen. Beide, dieser ontologische Ebenen schaffen grundsätzlich existente und berechtigte Forschungsobjekte aber sind methodologisch inkommensurable.

Harris selbst bildet in der Darstellung seiner wissenschaftstheoretischen Grundlagen noch zwei weitere Dichotomien um und seine heuristische Ontologie theoretisch zu verfeinern. Er unterscheidet zwischen Denken/Verhalten und eine zwischen Emik/Etik. In beiden Fällen führt ein Vermischen von idealistischen und materialistischen Komponenten dazu, dass keine validen wissenschaftlichen Theorien aufgestellt werden können, wie er selbst formuliert: „As I hope to show later on, research strategies that fail to distinguish between mental and behavior stream events and between emic and etic operations cannot develop coherent networks of theories embracing the causes of sociocultural differences and similarities.“³⁹⁸ In seinem späten Werk *Theories of Culture in Postmodern Times* erläutert Harris, dass diese ontologische Konzeption vor allem auf der Ebene des Kernbegriffs der Kulturanthropologie (=Kultur) kontroversielles Potential in sich trägt und schon lange getragen hat. Während alle interpretativen Ansätze ihren heuristischen Fokus idealistisch ausgerichtet haben, postuliert der Kulturmaterialismus,

³⁹⁶ Harris: Significance: 330.

³⁹⁷ Price, Barbara J.: Comment on Causality, In *Current Anthropology* 20/1 1979, 157-158: 157.

³⁹⁸ CM: 33f.

dass Kultur materialistische Komponenten hat und sich mehr über Verhalten als über Denken definiert, während „Kultur“ für die meisten Anthropologen etwas rein Idealistisches ist.³⁹⁹

MENTAL/ BEHAVIORAL

Die erste epistemologische Basisdichotomie auf die Harris in CM hinweist stellt jene zwischen Denken und Verhalten dar. Im Falle der meisten Wissenschaften interessiert nur das Verhalten – kein Physiker fragt danach was Teilchen denken. Doch da der Mensch sein Denken und das daraus resultierende Verhalten (anscheinend) steuern kann, gibt es ein humanistisches Bedürfnis dieses Denken zu verstehen, weil man sich davon erhoffen kann, auch das Verhalten zu verstehen bzw. innerhalb eines „Verstehens“ erklären zu können. So mancher idealistisch ausgerichteter Anthropologe beschäftigt sich ausschließlich mit dem Denken von Menschen bzw. eines Menschen. Mit einem solchen Zugang, vertritt man eine subjektivistische und idealistische Ontologie, da die epistemologische Grundfrage – jene nach der Beschaffenheit des individuellen Geistes – gar nicht objektiv behandelt werden kann. Das innere Befinden eines Menschen kann nicht anders als durch die Aussagen und Bestätigungen dieses Menschen gefasst und überprüft werden. Objektiv kann immer nur das Verhalten eines Menschen sein, denn dieses kann von mehreren Beobachtern festgestellt werden und ist die Schnittstelle zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Harris stellt es als tägliche Gegebenheit fest, dass Menschen sich nicht immer ihrem Denken entsprechend Verhalten. So sagt er es gibt einen entscheidenden Unterschied – so entscheidend dass man das Verhalten nicht deterministisch vom Denken ableiten kann. Wissenschaftstheoretisch gilt es für ihn als maßgebliches epistemologisches Charakteristikum wie eine Forschungsstrategie eben dieses Verhältnis zwischen Denken und Verhalten beleuchtet; beziehungsweise ob die Wissenschaftstheorie überhaupt Rücksicht darauf nimmt.⁴⁰⁰ Für Price hat dies sogar noch eine heuristische Dimension, denn ihre Forschungsinteressen (Evolution und Selektion) wirken überhaupt nur auf

³⁹⁹ vgl. Harris: Postmodern Times: 28f. Ein ähnliches Kritikschemata am holistischen Kulturkonzept findet sich auch beispielsweise auch bei Roy D'Andrade. Vgl. D'Andrade, Roy: Culture is not everything, In Cerroni-Long, E. L. (Hg): Anthropological Theory in North America, Westport 1999, 85 – 104.

⁴⁰⁰ „No aspect of a research strategy more decisively characterizes it than the way in which it treats the relationship between what people say and think as subjects and what they say and think and do as objects of scientific inquiry.“ CM: 29.

der Ebene des Verhaltens und nicht auf die Sphären der Ideen oder des Denkens.⁴⁰¹ Durch synchrone Anwendungsfelder – wie im Falle von Ferguson und Harris – befindet sich dieser Ansatz in einem theoretischen Spannungsfeld und muss viel Kritik einstecken. Daher hat Ferguson auch sein Modell des Kulturmaterialismus individualistischer und facettenreicher gestaltet und Platz für Historizität und *Agency* geschaffen; beides Aspekte die bei Harris oft zu kurz gekommen waren. Carneiro und Price arbeiten fast ausschließlich diachron orientiert und entziehen damit den Überschneidungspunkten mit nach Ideen oder Denken orientierten Forschungsfeldern durch ein abstrahiertes, statistisches Level und einen Makrohorizont ihrer Theoriebildung. Sie beziehen sich aufgrund ihrer theoretischen Prinzipien auf holistische Formen des Verhaltens und berühren kaum die Ebene des Individuums oder der konkreten Geschichte.⁴⁰² Implizit erkennen sie diese Unterscheidung zwischen *mental/behavioral* an; sowohl dass diese epistemologischer Natur ist, als auch dass sie theoretische Konsequenzen hat. Weder Carneiro noch Price handeln diese epistemologische Basisdichotomie jedoch als wissenschaftstheoretisches Charakteristikum ab. Ferguson hat im Gegenzug nicht nur an Harris dichotomische Definition angeknüpft, sondern mehrmals betont, dass auf diese wissenschaftstheoretische Basisdichotomie explizit hingewiesen werden sollte. Des Weiteren hat er an Harris Formulierungen mitgewirkt und den Gedanken angeregt, dass diese beiden wissenschaftstheoretischen, dichotomischen Dikten in der Epistemologie verankert sind und grundsätzlich von Emik und Etik geschieden werden müssen.⁴⁰³

EMIK/ ETIK

Dieses Gegensatzpaar wurde von Harris popularisiert und geht auf den Linguisten Kenneth Pike zurück, der sich in den 80ern in lange Kontroversen mit Marvin Harris über eben diese Thematik verstrickte. Die Debatten basierten in erster Linie auf der

⁴⁰¹ „Cultural materialism relies primarily only upon the etic option, as mandated by a natural selection model: selection can operate only upon expressed behavior regardless of its motive or purpose.“ Price: Cultural Materialism: 726.

⁴⁰² Ferguson hat auf diesen Unterschied zwischen seiner und Price Form des Kulturmaterialismus selbst hingewiesen: „She argues that structural or superstructural factors ,will be of analytical importance to the extent that they are demonstrably involved in the overall energetic system,’ which is itself primarily infrastructural. But analytic importance in her essay is related to explaining evolutionary trajectories. I will argue later that cultural materialism can also address other questions and, for these, relation to societal energetics is not essential.“ Ferguson: Infrastructural: 37.

⁴⁰³ „Several years ago, I proposed a clarification of cultural materialist epistemology (...), which resulted in the separation of the mental/behavioral distinction from the emic/etic distinction.“ Ferguson: Infrastructural Determinism: 22.

Frage ob sich Emik oder Etik besser eignen würden um wissenschaftliche Wahrheiten über den Menschen zu erstellen. Pike hatte die Dichotomie bereits in den 50zignern aus der Linguistik übernommen und auf das Feld des Verhaltens ausgedehnt. Theoretisch orientierte er sich hier an den Definitionen von Phonemik und Phonetik. Harris hatte Pikes Emik/Etik Dichotomie schon in RAT übernommen, in CM weiter theoretisch ausformuliert und vermehrt darauf hingewiesen, dass es auch im Falle der Emik/Etik Dichotomie weder um essentialistische Fragen, noch um die Frage der möglichen Objektivität geht: „To be objective is to adopt the epistemological criteria [...] by which science is demarcted from other ways of knowing. It is clearly possible to be objective – i.e., scientific – about either emic or etic phenomena.“⁴⁰⁴ Nach Harris' Auffassung der Emik/ Etik Distinktion beinhaltet diese eine erkenntnistheoretische Unterscheidung die weit über eine reine Begriffssontologie hinausreicht. Emik und Etik stellen für Harris epistemologische Grundprämissen dar mit denen methodisch und theoretisch differenziert umzugehen ist. Etik ist die Sicht von Außen, die Perspektive des Wissenschaftlers; Emik ist die Sicht von Innen – im Falle der Ethnologie die eines Natives bzw. Probanden bei anthropologischen Feldstudien. Die methodologische Folge dieser erkenntnistheoretischen Unterscheidung hat sowohl heuristische Konsequenzen als auch Auswirkungen auf die theoretischen Prinzipien: „Emic operations have as their hallmark the elevation of the native informant to the status of ultimate judge of the adequacy of the observer's description and analyses. [...] Etic operations have as their hallmark the elevation of observers to the status of ultimate judges of the categories and concepts used in descriptions and analyses.“⁴⁰⁵ Diese Definition rechnet der Dichotomie also unterschiedliche Felder zu, ist an sich jedoch noch kein Präferenzpostulat.⁴⁰⁶

Emik ist die Perspektive des Insiders, Etik die des wissenschaftlichen Outsiders. Obwohl Carneiro diese epistemologische Unterscheidung kaum wörtlich übernommen hat, können seine Ansichten mit Harris *mental/behavioral* und Emik/Etik Dichotomie gut vereinbart werden, denn er macht epistemologische Unterscheidungen ähnlicher Qualität in Bezug auf den Unterschied zwischen Geschichte und Evolution: „[Science] looks for causes, and it looks to impersonal, objective, external forces as constituting the

⁴⁰⁴ CM: 34f.

⁴⁰⁵ CM: 32.

⁴⁰⁶ Dies wird zwar von den wenigsten Anthropologen anerkannt, Erickson & Murphy bringen es jedoch richtig auf den Punkt: „In Harris's understanding of scientific anthropology, there is room for both emic and etic perspectives, but they must be kept separate and maintain their own operational definitions and data languages.“ Erickson & Murphy: History: 124.

most effective determinants, not to emanations from the human mind, which had a tendency to vaporize into such notions as Spirit and Absolute Idea.“⁴⁰⁷ Price ist eine deklarierte Vertreterin der Emik/Etik Dichotomie und konzeptualisiert die Unterschiede zwischen Geschichte und Evolution genau so wie Carneiro – auch das spricht also für eine Übereinstimmung.⁴⁰⁸ Harris und Price bedienen sich der Begriffe Emik und Etik weil sie etwas über die Herkunft einer Aussage mitteilen wofür subjektiv und intersubjektiv nicht als Begriffe ausreichen würden. Emisch kann sowohl die Perspektive eines Betrachters, wie auch mehrerer Betrachter sein. Emisch kennzeichnet eben nur nativ. Insofern können, abhängig von der Fragestellung, emische Begriffe und Erklärungen rein subjektiv, intersubjektiv oder objektiv sein. Innerhalb der Kulturanthropologie kommt die Bedeutung der Emik primär in der Ethnographie und Feldforschung zum tragen. Jedes Phänomen hat emische und etische Komponenten und es hängt von der Forschungsfrage ab, ob man an der Emik eines Individuums oder an den emischen Erklärungen/ Begrifflichkeiten von Gruppen interessiert ist. Ziel ist immer die native oder intentionelle Erfassung eines Phänomones, Begriffs oder einer Handlung. So gesehen ist die Emik artverwandt mit der Hermeneutik. Da der Kulturmaterialismus jedoch immer die Frage nach der Funktionalität gewisser Verhaltensweisen stellt, ist die Emik allein für die Kulturmaterialisten nie ausreichend beziehungsweise immer unbefriedigend. Die Etik als Perspektive des Outsiders, ist für Harris – da sie grundlegend an die westliche Wissenschaft gebunden ist – jene Perspektive nach der es in Theoriebildung zu streben gilt. Er geht davon aus, dass man durch die Wissenschaft der eigenen Emik entfliehen und eben etisch betrachten und argumentieren kann⁴⁰⁹ und möchte damit dem widerkehrenden Vorwurf ausweichen, dass die Etik nur die Emik des Westens sei (vgl. III/A). So können, in etischen Erklärungen über Phänomene in nativen Gesellschaften, Prozesse oder Begriffe am Werken sein für die es in der nativen Gesellschaft keine Entsprechung gibt: „The proposition [...] is that whenever a cognitive model is to have an etic output – that is, predictions about behavior defined

⁴⁰⁷ Carneiro: Muse: 148.

⁴⁰⁸ „Scientific statements of the changing properties of cultural systems are nomothetic, but historical events by their nature occur only once.“ Price: Truth: 157.

⁴⁰⁹ „True the practioners of science do not constitute a community apart from the rest of humanity, and we are filled with prejudices, preconceptions, and hidden agendas. But the way to correct errors resulting from the value-laden nature of our activity is to demand that we struggle against our strategic competitors and critics of all sorts to improve our accounts of social life, to produce better theories, and to achieve higher, not lower, levels of objectivity with respect to both the emics and etics of mental and behavioral phenomena. Once again we must ask: ‚What is the alternative?‘“ CM: 45.

and measured by the observer – then there must be etic input [...]“⁴¹⁰ Dies führt schließlich zu der theoretischen Folge, dass die Etik einen größeren und umfassenderen Erklärungsanspruch, wie auch ein breiteres Erklärungsspektrum, als die Emik hat. So argumentiert auch Price: „[...] an etic strategy is capable of dealing with a wider range of phenomena, it fulfills the basic epistemological conditions wherein one may deem it more powerful than its competitor.“ Auch Harris vertritt dieses Argument und im Laufe der Zeit findet er viele Beispiele für die Superiorität etischer Erklärungen, daher gilt es als Charakteristikum des Kulurmaterialismus, dass Theorien die Sichtweisen der Protagonisten ausblenden und eine Erklärung suchen, die abseits der emischen Betrachtungsweisen liegt. Auch daraus begründet sich der Vorwurf des Vulgärmaterialismus, wonach Harris den Menschen zu einem unbedeutenden Spielball irgendwelcher Kräfte macht. Solche Kritiken können aber durchaus oft als überzeichnet betrachtet werden.⁴¹¹ Denn Harris selbst ist sich der Problematiken dieser Unterscheidungen durchaus bewusst und weist darauf hin wie schwierig es sein kann etische Erklärungen zu finden, vor allem wenn man nach etischen Erklärungen für emische Phänomene sucht: „The road to etic knowledge of mental life is full of pitfalls and impasses.“⁴¹²

Das kontroversielle Potential in der Emik/Etik Dichotomie kommt vor allem zum Tragen wenn es um die Erklärung kultureller Phänomene geht die starke ideelle Implikationen haben. Emik wie Etik sind in der Anthropologie gerechtfertigte Erkenntnisinteressen. Doch beraubt man sich – aus Harris Perspektive – wichtiger Erkenntnisse und valider Erklärungen wenn man entweder Emik und Etik vermischt oder in der Emik allein die Wahrheit sucht.⁴¹³ Denn so wie Menschen nicht immer nach dem handeln was sie denken, begründen sie immer wieder Phänomene mit – wissenschaftlich gesehen – falschen Theorien. Als Beispiele hierfür dienen eine Vielzahl von Harris Theorien aus *Cow, Pigs, Wars and Whitches, Cannibals and Kings, Good to Eat* etc.; in all diesen Büchern

⁴¹⁰ Harris, Marvin: Why a Perfect Knowledge of All the Rules One Must Know to Act like a Native Cannot Lead to the Knowledge of How Natives Act, In *Journal of Anthropological Research* 30/4 1974, 242 – 251: 243.

⁴¹¹ In Bezug auf die Frage nach Genies oder großen Erfindungen sagt Harris: „Cultural materialism does not view inventors or any other human as zombielike automata whose activities are never under conscious control.“ CM: 59.

⁴¹² CM: 39.

⁴¹³ „The objective of materialist strategies is to replace emic rules with etic ones and to predict both ideas and behavior from a knowledge of behavior. This remains an incompleted but, in principle, not impossible program. The same cannot be said of idealist proposals to replace etic rules with emic rues and to predict both ideas and behavior from the latter. This is clearly impossible in principle.“ Harris: Act like a Native: 243.

erzählt Harris von kulturellen Phänomenen, von deren emischen Erklärungen und fügt etische Kausalketten und Erklärungen hinzu. Harris finales Ziel ist es immer Emik durch Etik zu erklären, doch das macht die Emik noch nicht obsolet – wie ihm Kritiker immer wieder unterstellen. Seine Beispiele verdeutlichen immer dass Emik und Etik, genauso wie Denken und Handeln, verschiedene Realitäten beinhalten und dessen muss man sich bewusst sein wenn man mit ihnen operiert. In vielen Fällen kann die Etik kulturelle Rätsel für den Wissenschaftler lösen ohne dabei den Anspruch zu erheben kulturelle Phänomene vollkommen erfassen zu können: „The intent is neither to convert etics to emics nor emics to etics, but rather to describe both and if possible to explain one in terms of the other.“⁴¹⁴ Ferguson und Price folgen Harris in Bezug auf diese Dichotomie auf der ganzen Linie und Price weist obendrein daraufhin, dass die soziale Evolutionstheorie fundamental auf die Etik angewiesen ist, weil emische Perspektiven – beispielsweise in der Archäologie – gar nicht immer vorhanden oder rekonstruierbar sind: „[...] where both emic and etic research strategies are legitimately and appropriately applicable in ethnography, only the etic option is open to archaeologists if they are to produce statements that can be either operationalized or falsified.“⁴¹⁵

EVOLUTION

Wie jedes Tier ist auch der Mensch in das Ökosystem der Erde eingebunden und unterliegt den Gesetzen der Veränderung. Diese Veränderung ist Evolution und innerhalb dieser Evolution hat der Mensch einen besonderen Anpassungsmechanismus entwickelt – die Kultur. Darauf weist Harris immer wieder hin, vor allem wenn er sich trotz seines naturwissenschaftlichen Evolutionsverständnisses von Soziobiologien abgrenzen möchte: „As a species we have been selected for our ability to acquire elaborate repertoires of socially learned responses, rather than for species-specific drives and instincts.“⁴¹⁶ Harris begreift den Menschen nur ursprünglich in einer materialistisch-naturwissenschaftlichen Definition und diese Ansicht teilen die anderen Kulturmaterialisten. Die Entwicklung des Menschen und seiner Kulturen ist weder vorgezeichnet noch gottgegeben, noch von den Genen des Menschen gesteuert. Wie Geologen und Biologen interessieren sich Kulturmaterialisten für den „großen Zusammenhang“ und dieser hat erklärungsbedarf. Der evolutionäre Erfolg des

⁴¹⁴ CM: 36.

⁴¹⁵ Price: Cultural Materialism: 714.

⁴¹⁶ CM: 62.

Menschen liegt laut Kulturmaterialisten in der Kultur (im weitesten Sinne des Wortes) und daher gilt es, sowohl Kultur als auch Evolution, als ontologische Kategorien für die Theoriebildung zu akzeptieren.⁴¹⁷ Durch Kultur passen sich menschliche Gruppen in organisatorischen Prozessen an ihre Umwelt an – diese Prämisse der Kulturökologie ist zentral im kulturmaterialistischen Verständnis von Evolution. Die Menschen passen sich durch ihr Verhalten an und dieses unterliegt den Gesetzen der kulturökologischen Evolution.⁴¹⁸ Carneiro charakterisiert dies so: „It is that the units whose increase brings about structural change in society are not so much human organisms in and of themselves as they are individuals embodying cultural roles.“⁴¹⁹ Obwohl die Entwicklung von Kultur eine menschliche Besonderheit darstellt ist sie nicht losgelöst von der Natur zu verstehen – die Kultur ist immer auch in eine bestimmte Form der Natur eingebettet. Diese kulturökologische Prämisse gilt es nicht zu vergessen, denn sie wurde von den meisten Theoretikern - aus kulturmaterialistischer Perspektive - zu sehr vernachlässigt. Price weist explizit darauf hin, dass die traditionelle Dichotomie zwischen Kultur und Natur eine wissenschaftsgeschichtliche Konstruktion ist und nicht diametral sein sollte: „A separation – dialectical opposition, if you will – of man and nature explicitly or implicitly underlies much of Western social science (it seems perhaps most notably, though not uniquely, developed in France); but its mere persistence does not guarantee its productivity, and cultural materialism rejects the dichotomy.“⁴²⁰ Damit ist Kultur nicht losgelöst von der Natur zu verstehen sondern sogar als Vermittlungsstück zwischen Mensch und Natur zu betrachten – daher hat die Kulturökologie einen so bedeutenden Stellenwert im Kulturmaterialismus und dessen Form der Evolution. Eine diametrale Dichotomie zwischen Kultur und Natur ist nicht obsolet sondern an sich eine Konstruktion die per definitionem nicht vorhanden ist.

Im Verhältnis Mensch/Kultur ist der biologische Mensch ein eher konstanter Faktor während die Kultur und auch die Natur schneller Veränderungen obliegen können. Das kulturökologische Verständnis der Kulturmaterialisten wirkt sich hier deutlich auf die Konzeption von Evolution aus. Wenn sich die Umweltbedingungen im Laufe der Zeit ändern (wobei es egal ist ob diese Veränderungen von den Menschen verursacht

⁴¹⁷ „The distinctive feature of the culture process approach, I would emphasize, is that it sets *individuals* aside and focuses on *culture* [Hervorhebung im Original]“ Carneiro: *Muse*: 179.

⁴¹⁸ „[...] all behavior is subject to selection pressure[...]" Price et al: *Shifts*: 210.

⁴¹⁹ Carneiro, Robert L.: On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization, In *Journal of Anthropological Research* 42/3, 355 – 364: 362.

⁴²⁰ Price: *Cultural Materialism*: 718.

wurden oder direkt aus der Natur kommen), verändert sich auch Kultur und dies charakterisiert den Lauf der Evolution. Kultur ist somit immer eine Entwicklung auf Basis der ökologisch angepassten Infrastruktur, weshalb die Infrastruktur auch das bedeutendste Konzept innerhalb der theoretischen Prinzipien des Kulturmaterialismus darstellt.

Kulturmaterialisten verweisen in ihren Theorien nie auf die natürlichen oder biologischen Komponenten des Menschen oder inwiefern diese Einfluss auf die Entwicklung von Kulturen haben, obwohl sie den Menschen natürlich als biologisches Lebewesen begreifen. Dies hat zu einem besonderen Spannungsverhältnis mit soziobiologischen Ansätzen geführt (vgl. III/B), vor allem deshalb weil eine Grenze zwischen biologischem und kulturellem Menschen gezogen wird, die aus einer soziobiologischen Perspektive unzulässig ist. Wie Kulturmaterialisten diese Grenze ziehen ist kaum explizit gemacht worden – zumindest gehen Carneiro, Ferguson und Price nicht auf dieses Thema ein. Harris hat sich dieser theoretisch verhängnisvollen Frage jedoch angenommen und ist dafür auch kritisiert worden. Er konstruiert eine theoretische Grenze zwischen biologischem und kulturellem Menschen weil er davon ausgeht, dass alle Menschen die gleichen Triebe, Bedürfnisse und das gleiche Entwicklungspotential haben. Er charakterisiert daher universale biopsychologische Konstanten⁴²¹. Da diese Konstanten in der Natur des Menschen liegen und die Natur der Menschen überall gleich ist, können sie nur die Fähigkeit zur Entwicklung von Kultur beziehungsweise von menschlichen Universalien erklären, können aber keinen Anspruch auf die Erklärungen von konkreten kulturellen Unterschieden erheben. Sowohl Carneiro, als auch Ferguson und Price, haben von einem solchen metatheoretischen Spannungsfeld Abstand genommen, und versuchen nicht die Natur des Menschen zu spezifizieren, obwohl sie von dem Grundpostulat – dass die Natur des Menschen keinen wesentlichen Einfluss auf kulturelle Phänomene oder die soziale Evolutionstheorie hat – niemals abweichen.

⁴²¹ Um das Erklärungspotential seiner theoretischen Prinzipien möglichst breit zu halten – gilt es die biopsychologischen Konstanten auf ein Minimum zu reduzieren – da diese wenn nur Gemeinsamkeiten und keine Unterschiede erklären können. Daher nennt Harris vorerst vier. Erstens, den menschlichen Hunger, gepaart mit dem Umstand, dass der Mensch eher kalorienreiches als kalorienarmes Essen bevorzugt. Zweitens, den Umstand dass Menschen zwar nicht untätig sein können, mit Aufwand konfrontiert aber zumeist den Weg des geringeren Widerstandes gehen. Drittens, dass der Mensch ein hoch sexualisiertes Lebewesen ist und sehr stark von dem Trieb nach sexueller Befriedigung strebt. Viertens, dass der Mensch Liebe und Anerkennung braucht um sich sicher und glücklich zu fühlen und deshalb danach strebt die Liebe und Aufmerksamkeit der anderen zu steigern. Vgl. CM: 63.

Im großen Bild der kulturellen Evolution geht es daher nicht um bestimmte Völker oder Gruppen sondern die Menschheit⁴²² – sie fungiert damit als ontologische Kategorie und gibt den Rahmen für Gesetzmäßigkeiten vor. Besonders Carneiro und Price beschäftigen sich zu einem großen Teil mit interkultureller und diachroner Theoriebildung. Die *Evolution* gibt somit mehr vor als die Auflösung der oftmals postulierten Grenze zwischen Natur und Kultur. Die übergeordneten metatheoretischen Kategorien unterliegen nämlich wiederum den methodologischen Vorgaben: eine diachrone Theoriebildung erfordert immer eine gewisse Systematisierung, die in erster Konsequenz bereits auf der epistemologischen Ebene wirkt. Price hebt den methodologischen Kern ihrer Arbeiten daher immer besonders hervor: „It is therefore essential that we distinguish what is generalizable in this fashion from what is not, that we establish some consistent basis to justify so obviously necessary an operation.“⁴²³ „Gerechtfertigt“ ist die „Operation“ genau dann, wenn die gewählten Kategorien zu nomothetischer Theoriebildung führen, die innerhalb ihrer Prämissen verifizierbar und falsifizierbar sind. Die Evolution wirkt neben einem Feld konkreter Theoriebildung (vgl. Evolutionstheorie) also auch als ein metatheoretisches Grundgerüst (Science) und unterliegt empirischen Gesetzmäßigkeiten (Materialismus) die wiederum mit wissenschaftstheoretischen Kriterien (Operationalisierbarkeit und Probabilismus) vereint werden müssen – und all diese übergeordneten Schwerpunkt befinden sich im Rahmen der Akzeptanz von Darwins Evolutionstheorie.⁴²⁴ In Anschluss an Leslie A. White ist diese methatheoretische, epistemologische Evolution gleichzeitig die Grundlage des Gegenstandes der Kulturanthropologie – nämlich Kultur – überhaupt. Dabei ist die Evolution auf Basis des Verständnisses von *Science* jedoch nicht als metatheoretische Kategorie zu verstehen sondern als eine Tatsache. Es liegt im Rahmen dieser Tatsache, dass sich Kultur entwickelt und dass sie einen ontologischen wie heuristischen Gegenstand bildet. White erläuterte daher, dass die starke Ablehnung der Evolution und der Evolutionstheorie im Bereich der Kulturanthropologie damit zu begründen ist, dass die Antievolutionisten sowohl den metatheoretischen Rahmen von Evolution als auch von Kultur verkennen würden. So sei ein evolutionärer Ansatz eine

⁴²² „Thus all human behavior becomes analytically merely a special case of more general laws for living systems.“ Price, Barbara J.: Secondary State Formation: An Explanatory Model, In Cohen, Ronald/Service, Elman R. (Hg.): Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution, Philadelphia 1978, 161 – 186: 162.

⁴²³ Price: Secondary: 162.

⁴²⁴ Es war wiederum Price, die darauf hingewiesen hat, dass Stewards kulturökologisches „Weltverständnis“ auf einer darwinistischen Erkenntnisbasis beruht: „[...] are ultimately derived from the paradigm of Darwinian evolution; [...]“ Price: Secondary State: 162.

von drei Möglichkeiten mit (allen) Phänomenen wissenschaftlich umzugehen.⁴²⁵ Die kulturelle Evolution ist demgemäß als ein gesamtheitlicher Prozess zu verstehen, der nicht auf das was man gemeinhin als einzelne beziehungsweise verschiedene Kulturen versteht referiert: „[...] the Boas school has confused the *evolution of culture* with the *culture history of people*. The evolutionists [...] describe a culture process in terms of stages of development. [Hervorhebung im Original]“⁴²⁶

Die Evolution als permanenter natürlicher wie kultureller Prozess ist ein epistemologisches Postulat aller Kulturmateriellen. Es handelt sich um eine Tatsache die allen Theorien zugrunde liegt, aber an sich nicht konkret bewiesen werden kann oder muss. Aufgrund seiner heuristischen Interessen kann Harris nicht eindeutig als Evolutionist definiert werden, da er sich in den meisten seiner Arbeiten primär mit synchronen Entwicklungen beschäftigt hat. So stellt er auch keine konsequente Definition von Evolution bereit: „Cultural evolution [...] shows itself to be an interplay between quantitative change and qualitative change, between growth and development.“⁴²⁷ Für Harris und Ferguson ist Evolution ein Prozess der sich im Hintergrund befindet und den sie zwar anerkennen auf den sie jedoch innerhalb ihrer Arbeiten nicht konkret theoretisch eingehen. Bei der Theoriebildung an sich gibt es jedoch immer eine evolutionäre Komponente und daher ist die epistemologische Evolution latent vorhanden. Carneiro und Price bemühen sich andererseits jedoch um aktive Beiträge zu konkreter Evolutionstheorie, weshalb sie gleichzeitig als Kulturmateriellen und Evolutionisten bezeichnet werden können.

II) THEORETISCHE PRINZIPIEN

Die eben beleuchteten epistemologischen Kategorien haben teilweise auch theoretische Komponenten, dennoch stellen sie in ihrer Epistemologie das Grundgerüst für die theoretischen Prinzipien dar. Die Gliederung eines Paradigmas in epistemologische und theoretische Prinzipien – Theorien bauen gleichermaßen auf beidem auf – stammt von

⁴²⁵ Whites Artikel „History, Evolutionism, and Functionalism“ beschäftigt sich ausgiebig mit der Darlegung eben dieser möglichen Ansätze in allen Wissenschaften und ihrer folglich notwendigen Koexistenz in der Kulturanthropologie, welche jedoch durch die Ablehnung evolutionärer Ansätze nicht gegeben sei. Vgl. White, Leslie A.: History, Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture, In: Carneiro, Robert L. & Dillingham, Beth (Hg.): Leslie A. White: Ethnological Essays, Albuquerque 1987, 17 – 40.

⁴²⁶ White, Leslie A.: „Diffusion vs. Evolution“: An Anti-Evolutionist Fallacy, In Carneiro & Dillingham: 41 – 58: 45.

⁴²⁷ Carneiro, Robert L.: On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization, In *Southwestern Journal of Anthropological Research* 42/3 1986, 355 – 364: 363.

Harris selbst und wurde graduell auch von Price übernommen. Carneiro und Ferguson verfolgen in den Darstellungen ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlagen zwar keine solche Dichotomie, sie lassen sich aber gleichermaßen gut in dieses Schema einordnen. Diese Dichotomie als solche erscheint mir wissenschaftstheoretisch überaus sinnvoll, da sie auf alle metatheoretischen Dispositionen anwendbar ist und Überblick in wissenschaftstheoretisches Chaos bringen kann. Die Gliederung stammt aus CM und bevor Harris dort seine theoretischen Prinzipien darlegt, hält er es für erforderlich den Forschungsgegenstand zu umreißen. Es ist für ihn eine essentielle und substantielle „Entscheidung“ wie der eigene Forschungsgegenstand wissenschaftstheoretisch konstruiert wird; er spricht sich also für operationalisierte Ontologie und Heuristik aus. Kultur oder Gesellschaft begreift der Kulturmaterialist per definitionem gewissermaßen holistisch: „The social nature of human groups is inferred from the density of interaction among human beings found in a particular spatial and temporal locus. Cultural materialists do not have to know whether the members of a particular human population think of themselves as a ‚people‘ or a group in order to identify them as a social group.“⁴²⁸

⁴²⁸ CM: 47.

HOLISMUS

Kulturen, Gesellschaften, soziale Einheiten etc. konstruieren eigene wissenschaftliche Gegenstände. Diese sind jedoch nicht epistemologischer sondern theoretischer Natur, weil es sich nicht – im Durkheim'schen Sinne – um externe Realitäten handelt die etwas definieren oder determinieren sondern um systemisch-komplexe Gebilde die durch ihre Komplexität und vor allem durch die Interaktion von Menschen, Dynamiken entwickeln die sich materiell manifestieren. Harris kritisiert jenen naiven Idealismus, der davon ausgeht Menschen könnten die Belange der Welt rein nach ihren Gedanken steuern: „The intuition that thought determines behavior arises from the limited temporal and cultural perspective of ordinary experience.“⁴²⁹ Für Harris – wie auch für Boas – ist Kultur nicht reduzierbar auf individuelle Eigenschaften oder das Individuum. Anders herum betrachtet, kann Kultur zumindest graduell etwas über die in sie integrierten Individuen aussagen: „Even in the most permissive societies and the richest alternative roles, the planned actions – [...] – are never conjured up out of thin air but are drawn from the inventory of recurrent scenes characteristic of that particular culture.“⁴³⁰ Die erkenntnistheoretische Basis dafür ist, neben der schon angesprochenen Dichotomie zwischen Denken und Verhalten, eben jenes holistische Gesellschafts- und Kulturverständnis, das aus der empirischen Observation gewonnen wird. Jeder Mensch ist schon bei seiner Geburt in eine bestimmte Kultur integriert und dadurch von Anfang an enormen Einflüssen auf seine gesamte geistige Entwicklung ausgesetzt. So sind es nicht die Individuen, die eine Kultur ausmachen, sondern die Beziehungen zwischen diesen Individuen, die sich im Laufe der sozialen Evolution in Institutionen verankern deren Fortbestand unabhängig von bestimmten Individuen gewährleistet ist. Der Holismus hat damit durchaus eine epistemologische und ontologische Dimension da er ja die wissenschaftlichen Objekte mitkonstruiert; er bleibt jedoch ein primär theoretisches Prinzip weil die Konstruktionen der Holisten ihrerseits erst aus empirischen Beobachtungen hervorgehen.

Um Kriterien zu haben, mit Hilfe derer man Gesellschaften oder Kulturen als Holisten identifizieren kann, erläutert Harris universale Muster die allen Gesellschaften zugrunde liegen. Um diese Kategorien zu gestalten, stellt er die Frage was alle Gesellschaften gemeinsam haben und kommt zu folgender Antwort: „[...] each society must cope with

⁴²⁹ CM: 59.

⁴³⁰ CM: 60.

the problems of production – behaviorally satisfying minimal requirements for subsistence; hence there must be an *etic behavioral mode of production* [...] each society must behaviorally cope with the problem of reproduction – avoiding destructive increases or decreases in population size; hence there must be an *etic behavioral mode of reproduction* [Hervorhebung im Original]. ⁴³¹ Weiters, hat jede Gesellschaft eine ökonomische und politische Organisation und eine Verhaltenssuperstruktur (*behavioral superstructure*) die laut Harris auch etisch erfassbar ist. Aus diesen Überlegungen bildet er ein System von interagierenden Variablen, die jede Gesellschaft besitzt: *Mode of Production, Mode of Reproduction, Domestic Economy, Political Economy, Behavioral Superstructure*. Aus diesen fünf Kategorien macht Harris drei. Diese Kategorisierungen haben den Kulturmaterialismus, gerade wegen der vielen Kritiken die auf diese Dreiteilung (das von Kritikern so genannte *tripartite scheme*) folgten – zumindest in Amerika - bekannt gemacht. Den Produktionsmodus und den Reproduktionsmodus fasst Harris dann in eine Kategorie: *Infrastructure*. Auch die wirtschaftliche und politische Ökonomie fasst Harris innerhalb einer Kategorie: *Structure*. Nur die *Behavioral Superstructure* bildet alleine eine eigene Kategorie: *Superstructure*. Wieder sind es Ferguson und Price die dieser Einteilung auf ganzer Linie folgen. Diese Kategorisierung ist etisch, obwohl jede Kategorie als reales Phänomen in menschlichen Kulturen und Gesellschaften immer emische Komponenten hat. Dennoch vertritt Harris den Standpunkt dass alle emischen und mentalen Phänomene in der Sphäre der *mental and emic superstructure* zusammengefasst werden können, wobei diese Superstruktur sich zwar aus Emiken zusammensetzt, selbst jedoch natürlich auch etisch behandelt werden kann.⁴³²

Nachdem Harris also definiert hat welche Kategorien Gesellschaften kennzeichnen, kann er zeigen, welche theoretischen Prinzipien in und mit diesen Kategorien am Werken sind. In Anlehnung an Marx, der für Harris – wie für Engels – der Darwin der Sozialwissenschaft⁴³³ ist formuliert er also eine theoretische Gewichtung dieser drei Strukturen von der Basis zum Überbau: „The cultural materialist version of Marx’s great principle is as follows: The etic behavioral mode of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic and political economy, which in

⁴³¹ CM: 51.

⁴³² CM: 54.

⁴³³ Vgl. RAT: 21ff.

turn probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructures.“⁴³⁴
Dies ist das Prinzip des infrastrukturellen Determinismus.

INFRASTRUKTURELLER DETERMINISMUS

Die Formulierung dieses Prinzips und eindeutige Ableitung dessen von Marx, gehen auf Harris zurück, der diesbezüglich auch am meisten kritisiert wurde.⁴³⁵ Ferguson und Price folgen Harris hierin explizit und verteidigen dies in Harris-ähnlicher Pointiertheit. Dazu Ferguson: „The principle of infrastructural determinism begins with a simple premise: the physical world conforms to physical laws that must be accomodated by a society`s infrastructural organization. This interface with nature is what gives the infrastructure causal priority within sociocultural systems.“⁴³⁶ Und Price: „The investigative priority of the infrastructure or core is directed by the observation that much of life is actually spent in making a living, that this is a necessary condition for any other behaviors, and that the arrangements for doing this successfully will affect or influence other behaviors.“⁴³⁷

Das Prinzip des infrastrukturellen Determinismus verkörpert eine wissenschaftstheoretische Hierarchie, die ihrerseits auf den besprochenen epistemologischen Kernkomponenten aufbaut. Im Sinne des Materialismus wird die Grundlage einer Gesellschaft – und damit schon wesentliche Charakteristiken dieser – in ihrer Infrastruktur veranschlagt. Diese Infrastruktur orientiert sich an Marx Konzeption der *Basis/Überbau* Dichotomie wird jedoch bei Harris zu einer Gliederung in drei Teile Infrastruktur, Struktur und Superstruktur umformuliert – Ferguson und Price folgen Harris in dieser Dreiteilung. Das Prinzip des infrastrukturellen Determinismus bedeutet nun in erster Linie, dass kulturelle Phänomene immer dann auf Basis der Infrastruktur erklärt werden sollen wenn dies möglich ist; und dass es auch gleichzeitig bevorzugt darum geht diese infrastrukturellen Erklärungen anzustreben. Diese Priorität erklärt sich aus der grundsätzlich naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt. In die biologische Evolution übertragen bilden Gesellschaft und Kultur die Nische des

⁴³⁴ CM: 56.

⁴³⁵ „Ironically, Harris not only dismisses the dialectical method as hocus-pocus, but also congratulates White for avoiding it. In the end cultural materialism in Harris’s hands amounts to mechanical materialism. The dynamic and variable interaction of the parts of culture are downplayed, and one is left with a neat but monotonous formula in which ideology and social organization are the puppets of technology.“ Barrett: Rebirth: 50

⁴³⁶ Ferguson: Infrastructural: 23.

⁴³⁷ Price: Cultural Materialism: 715.

Menschen, die seinen reproduktiven Erfolg und damit den Fortbestand seiner Gattung sichern.⁴³⁸ Gesellschaft und Kultur sind also überlebenswichtige Elemente: „Like all bioforms, human beings must expend energy to obtain energy (and other life-sustaining products). And like all bioforms, our ability to produce children is greater than our ability to obtain energy from them. The strategic priority of the infrastructure rests upon the fact that human beings can never change these laws.“⁴³⁹ So gehen also die schon erwähnten Kriterien von *Science*, Materialismus, Evolution etc. wie auch die methodologischen Komponenten fließend in das Prinzip des infrastrukturellen Determinismus und dessen Primat über. Der Mensch als Einzelner, wie die Menschheit als Ganzes, ist immer noch an sein Überleben und Fortbestehen gebunden und dies gewährleistet ihm nunmal die Infrastruktur – daher hat sie Priorität bei der Erklärung kultureller Phänomene. Harris geht davon aus, dass sich die Wurzeln vieler gesellschaftlicher Phänomene in ihrer Infrastruktur finden lassen, auch wenn sie im ersten Moment vielleicht nicht wie infrastrukturell bedingte Phänomene wirken.

Eines der wichtigsten Kriterien für die Betrachtung und Beurteilung der Infrastruktur ist gemäß kulturökologischer und evolutionärer Prinzipien Anpassung. Bezüglich dieses Kriteriums stehen die Kulturmaterialisten in der Tradition von Julian Steward. Gleichzeitig hat auch Leslie White stark zur Entwicklung des Konzeptes der Infrastruktur beigetragen – denn die Infrastruktur kann nach energetischen Kriterien gefasst und auch bemessen werden. Harris betont jedoch auch, dass natürlich nicht alle gesellschaftlichen Phänomene auf Basis der Infrastruktur erklärt werden können. Sein Plädoyer gilt dem Umstand, dass dort wo dieses Prinzip angewendet werden kann, es auch angewendet werden soll. Für Price hat der infrastrukturelle Determinismus unter eben genannten Voraussetzungen auch einen methodologisch-praktischen Kern: „It is in the sphere of the material conditions of life and in phenomena demonstrably linked to them – the infrastructure – that criteria of relative efficiency can consistently be measured, universally applied, and causally linked to questions of differential stability and change.“⁴⁴⁰ Damit werden andere (nichtinfrastrukturelle) Phänomene nicht ausgeblendet oder verleugnet – Price betont lediglich dass gerade die infrastrukturellen Sphären jene sind, in denen wissenschaftliche Theoriebildung nach den Maßstäben von *Science* möglich ist. Diese Position stimmt nach Ferguson auch mit jener von Harris

⁴³⁸ „Infrastructure, in other words, is the principal interface between culture and nature [...]“ CM: 57.

⁴³⁹ CM: 56.

⁴⁴⁰ Price: Secondary State: 163.

eindeutig überein, da er nur Priorität infrastruktureller Erklärungen und nicht deren Ausschließlichkeit verlangt hat: „The question of possible autonomy of causal relationships independent of the infrastructure is not denied, but ‚postponed‘ until the possibility of infrastructural explanations is exhausted.“⁴⁴¹

Ferguson hat sich – wohl vorrangig auf Basis seiner historischen Interessen – gerade auf der infrastrukturellen Ebene von Harris zu distanzieren versucht. So leitet er einen Beitrag mit dem Titel *Infrastructural Determinism* beispielsweise mit folgenden Worten ein: „I disagree with many of Marvin Harris’s hypotheses, and have argued against ecological functionalism [...]. Nevertheless, I find a modified version of cultural materialism to be very useful in developing explanations of cultural variation and process.“⁴⁴² Fergusons zentrale Kritik an Harris theoretischem Schema orientiert sich jedoch theoretisch nur an der Reichweite seiner Theorien und Erklärungen (*scope of theories*) und nicht an dessen theoretischem Grundgerüst. Weder Harris, noch Price oder Carneiro haben je ein totalitäres Erklärungsbild für ihre Form des infrastrukturellen Determinismus gezeichnet und stets darauf hingewiesen, dass dieser Erklärungsmodus seine Grenzen hat. Doch Ferguson setzt sich als einziger, der hier behandelten Kulturmaterialisten⁴⁴³, wirklich explizit mit diesen Grenzen auseinander. Er stellt sich selbst die Frage, wie weit der infrastrukturelle Determinismus von Harris geht und findet darauf keine eindeutige Antwort, da sich dies von Werk zu Werk ändert. Dennoch ist dem Prinzip nach Ferguson wohl im Allgemeinen zu viel Aufmerksamkeit geschenkt worden und so spricht er sich explizit gegen zu reduktionistische Theoriebildung aus: „The multiple and interconnected inputs of infrastructure to structure mean that autonomy of structural processes exists within a fairly limited range of possibilities. The same applies to superstructure.“⁴⁴⁴ In der dazugehörigen Fußnote merkt er an, dass es sich bei infrastrukturellem Determinismus immer nur um eine Art Vorgabe verschiedener Möglichkeiten handelt die nur insofern deterministisch sind, als dass es beschränkte Wahlmöglichkeiten gibt und sich somit kulturelle Phänomene – auch infrastrukturelle – niemals direkt vorhersagen lassen. Ebenso können die

⁴⁴¹ Ferguson: *Infrastructural*: 24.

⁴⁴² Ferguson: ebd.: 21.

⁴⁴³ Grundsätzlich ist die Frage nach der zeitlichen Reichweite des infrastrukturellen Determinismus nämlich durchaus eine mit der sich praktizierende Kulturmaterialisten auseinandersetzen. So hat Jim Brown – Harris letzter Forschungsassistent – seine PhD-These genau der Frage gewidmet, wie lange, lange genug ist, damit des Prinzip des infrastrukturellen Determinismus greift. Die Arbeit wurde aber bisher noch nicht veröffentlicht.

⁴⁴⁴ Ferguson: *Infrastructural*: 25.

Ergebnisse verschiedener allgemeiner Prozesse immer sehr spezifisch sein. Daher schlägt Ferguson eine multiparadigmatische Zugangsweise und damit einen zielgerichteten Ekklektizismus vor, was für ihn jedoch nur pro forma eine Neuheit ist, denn er sieht seine Forderung in Harris Praxis bereits erfüllt.⁴⁴⁵

EVOLUTIONSTHEORIE

Obwohl alle Kulturmaterialisten epistemologisch gesehen ein evolutionäres Paradigma vertreten, haben sie sich nicht gleichermaßen mit Evolutionstheorien auseinandergesetzt. Harris evolutionäres Verständnis und Forschungsinteresse scheint immer stark hinter seinem kulturökologischen zurückzutreten⁴⁴⁶ und Ferguson hat sich generell wenig mit diachroner Theoriebildung auseinandergesetzt. Hiermit unterscheiden sie sich von Carneiro und Price deren Auseinandersetzungen mit Evolutionstheorie in einem diachronen Maßstab vor allem in Anlehnung an Leslie A. White geprägt worden ist. In einer Hinsicht haben jedoch alle Kulturmaterialisten an White angeschlossen und dies betrifft die Frage: Was kulturelle Evolution eigentlich ist und wie sie sich messen und erkennen lässt. Die übereinstimmende Antwort referiert auf Whites Gesetz des wachsenden Energiebedarfs: Kultur entwickelt sich so wie die Menge an nutzbar gemachter Energie pro Kopf und Jahr steigt (*culture evolves as the amount of energy harnessed per capita per year increases*).

Harris führt *Whites law* als eines von drei Kennzeichen der Evolution an,⁴⁴⁷ für Carneiro ist es - neben Spencers Definition der Evolution als einem Prozess von der Homogenität zur Heterogenität – das unumstrittene theoretische Grundprinzip der Evolution und Price ist vor allem in methodologischer Hinsicht von der Nutzmachung dieses Gesetzes überzeugt⁴⁴⁸. Price betont auch die besondere Verbindung zwischen Whites *energy-law* und Harris' infrastrukturellen Determinismus: „Causal priority of the infrastructure is thereby justified with reference to the concept of energy: it is infrastructure that is largely responsible for energy capture.“⁴⁴⁹ Das Gesetz - vormals als Theorie entwickelt hält also (vorrangig bei Carneiro und Price) Einzug in die theoretischen Prinzipien da es

⁴⁴⁵ Vgl. Ferguson: *Infrastructural*: 28ff.

⁴⁴⁶ Der österreichische Kulturmaterialist Khaled Hakami weist im Besonderen darauf hin: „[...] Harris never was a sophisticated evolutionist.“ In Hakami: *Why should*: 66.

⁴⁴⁷ Er erläutert, dass diese drei Charakteristiken (weitesten Perspektive) folgende sind: steigender Energiebedarf, Effizienz in der Produktion und Populationssteigerung. Vgl. CM: 67.

⁴⁴⁸ „Anything made by man represents the transformation of energy into matter, energy produced by and circulated in a human community.“ Price: *Secondary*: 165.

⁴⁴⁹ Price: *Cultural Materialism*: 722.

als Grundlage der evolutionären Entwicklung eine Basis für den Umgang mit der Evolution bildet und nicht an sich hinterfragt oder überprüft wird. Insofern findet es auch Einzug in die Ontologie da es ebenfalls in materialistischen Zügen vorgibt mit welcher Kategorie von Phänomenen sich ein Wissenschaftler beschäftigen sollte und wie er die Gegenstände, die aus diesen Kategorien folgen, konstruiert.

C.) KULTURMATERIALISMUS IN DER PRAXIS: AUSGEWÄHLTE THEORIEN ALS BEISPIELE

Bei der folgenden Darstellung handelt es sich notgedrungen nur um einen einführenden Überblick bezüglich der bekanntesten kulturmaterialistischen Beiträge zur Entwicklung von Gesellschaften und kulturellen Phänomenen.

MARVIN HARRIS

DIE INDISCHE HEILIGE KUH UND DAS SEMITISCHE SCHWEINEFLEISCHTABU

Bei der indischen Kuh und dem Schweinefleischtabu handelt es sich zwar um zwei verschiedene Themenkomplexe, beide stehen jedoch bezeichnenderweise für Harris populärste Form des Kulturmaterialismus und sind sich darüber hinaus sehr ähnlich. Es sind, neben der Theorie über die Erklärung des Kannibalismus von Harner und Harris, auch die Vorzeigebeispiele für den vorgeworfenen Reduktionismus des Kulturmaterialismus, da der deklarierte kausale Zusammenhang zwischen Proteinen und kulturellen Phänomenen für den Kulturmaterialismus immer wieder den Vorwurf einer zu großen Simplifikation mit sich bringt. Beide Theorien tauchen sowohl in seinen populärwissenschaftlichen Werken vermehrt auf, als sie auch fachwissenschaftlich und disziplintern bearbeitet und diskutiert wurden.⁴⁵⁰ Eine grundlegende Hypothese für beide Theorien ist Harris' Annahme, dass die Menschen einen speziellen Hunger auf Fleisch bzw. tierische Proteine haben, da diese gegenüber pflanzlichen Lebensmitteln für den Menschen immer einen besonderen Reiz haben: „[...] the higher quality and greater concentration of protein is only one, and not necessarily the most important, nutritional reason why humans find animal foods so attractive. Meat, fish, fowl, and other dairy products are also a concentrated source of vitamins such as vitamin A and the entire B complex, as well as vitamin E.“⁴⁵¹ Gerade weil die Menschen so gern Fleisch – neben anderen tierischen Produkten – essen, ist es für Harris besonders interessant herauszufinden, warum gerade die Inder keine Kühe essen und die Muslime und Juden das Schweinefleisch verabscheuen. Seine grundlegende These dazu, ist nach eigener Angabe von Eric Ross angeregt worden und lautet: „Cultures tend to impose supernatural

⁴⁵⁰ In der diskussions-orientierten amerikanischen Zeitschrift *Current Anthropology* wurde vor allem Harris' Theorie über die heilige Kuh mehrfach von vielen verschiedenen Anthropologen kritisiert und reflektiert vgl. III/A.

⁴⁵¹ Harris, Marvin: *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Illinois 1998 (orig. 1985): 35.

sanctions on the consumption of animal flesh when the ratio of communal benefits to costs associated with the use of a particular species deteriorates.“⁴⁵²

Harris ausgiebigste fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex der heiligen Kuh in einer wissenschaftlichen Zeitschrift fand 1966 in *Current Anthropology* statt, wo sein Artikel – gemäß der Natur dieser Zeitschrift – sofort von anderen Anthropologen begutachtet und gegebenenfalls auch kritisiert wurde. Er belegt ausführlich, dass das Phänomen der heiligen Kuh nach westlichen ökonomischen Standards als absurd erscheinen könnte, doch er argumentiert, dass sich dieses Vorurteil nicht rechtfertigen lasse, sofern man die gesamte ökologische Leistung der Kuh – vor allem auch in einer historischen Dimension – in Betracht zieht. Harris dekonstruiert das Vorurteil, dass die heilige Kuh ein disfunktionales Element in der indischen Landwirtschaft sei, und argumentiert statt dessen, dass das Tier in jeder Hinsicht nutzbar gemacht wird und diese vielfältigen ökonomischen Leistungen vermutlich ihre hohe gesellschaftliche Stellung kausal bedingt haben. Auch in *Cannibals and Kings* möchte er den Ursprung der besonderen Beziehung zwischen den Indern und ihren Kühen darlegen und veranschlagt sie wieder in einem historischen Prozess ökonomischer Notwendigkeiten: „As population density grew, farms became increasingly smaller and only the most essential domesticated species could be allowed to share land. Cattle were the one species that could not be eliminated. They were the animals that drew the plows upon which the entire cycle of rainfall agriculture depended. At least two oxen had to be kept per family, plus one cow with which to breed replacement when the oxen wore out. Cattle thus became the central focus of the religious taboo on meat eating.“⁴⁵³ Auch in *Good to Eat* aus dem Jahr 1985 thematisiert Harris wieder seine Theorie über die Heiligkeit der indischen Kuh aufgrund ihrer ökonomischen Nutzbarmachung in der Gesellschaft: „In the Case of Hindu India, [...], the ecological impracticality of meat production so far outweighs the nutritional benefits of carnivory that meat is avoided – bad to eat, and therefore bad to think.“⁴⁵⁴

Mit der Frage nach dem tabuisierten Schweinefleisch verhält es sich ähnlich. Auch hier ist das grundsätzliche Rätsel die unterschiedliche Bewertung des Schweines als einem Nahrungsmittel im europäischen Raum, im Kontrast zum mittleren Osten, wo das

⁴⁵² Harris: *Cannibals*: 196.

⁴⁵³ Harris: ebd.: 220.

⁴⁵⁴ Harris: *Good*: 16.

Schwein als schmutzig und des Essens unwürdig bezichtigt wird: „Why should gods so exalted as Jahwe and Allah have bothered to condemn a harmless and even laughable beast whose flesh is relished by the greater part of mankind?“⁴⁵⁵ Dass das Schwein schmutzig sei, ist für Harris keine zufriedenstellende Antwort, auch deshalb nicht, weil andere Tiere ebenso als „schmutzig“ interpretiert werden könnten und es keine logische Begründung dafür gibt warum das Schwein schmutzig ist und das Huhn oder die Ziege nicht: „In condemning the pig as the dirtiest of animals, Jews and Moslems left unexplained their more tolerant attitude towards other dung-eating domesticated species.“⁴⁵⁶ Die Antwort liegt nach Harris also nicht in dem göttlichen Gebot sondern im natürlichen Habitat und der ökonomischen Leistung der Tiere innerhalb diesem. Während Schweine in feuchten Regionen als Allesfresser sogar nicht einmal unbedingt gefüttert werden müssen, sondern sich selbst versorgen könnten, konkurrieren die Schweine in trockenen Gebieten – in denen sowohl Juden- als auch Christentum und Islam entstanden sind – mit dem Menschen um Nahrungsmittel und Fürsorge. Hierbei handelt es sich jedoch auch um eine historische Entwicklung weil die klimatischen Veränderungen und die Landwirtschaft aus dem mittleren Osten erst eine so trockene Zone gemacht haben. Für Nomaden sind Schweine ohnehin nicht praktikabel aber auch für die landwirtschaftlich lebenden Bauern bedeutet die Aufzucht eines Schweines in dieser Region mehr Kosten als sie dann an Nutzen einbringt, wenn das Schwein geschlachtet wird. Anders als die Kuh die in Indien in jeder Hinsicht genutzt wird, kann man ein Schwein nämlich in erster Linie nur essen und gerade in diesen trockenen Gebieten konkurrieren die Schweine dann um Lebensmittel mit den Menschen: „The nomadic Israelites could not raise pigs in their arid habitats, while for the semi-sedentary and village farming populations, pigs were more of a threat than an asset.“⁴⁵⁷ Er kontrastiert das Beispiel der „Schweinehasser“ mit einem Volk aus New Guinea, das er als „Schweineliebhaber“ bezeichnet und zeigt, so unterschiedlich die ökologischen Bedingungen sind, so unterschiedlich wird mit Schweinen emisch umgegangen: „While the presence of pigs threatens the human status of Moslems and Jews, in the ambience of pig love one cannot truly be human except in the company of a pig.“⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Harris: Cows: 36.

⁴⁵⁶ Harris: Good: 68.

⁴⁵⁷ Harris: Cows: 41.

⁴⁵⁸ Harris: ebd: 46.

MÄNNLICHE DOMINANZ, INFANTIZID UND KRIEG

Schon in *Cows, Pigs, Wars and Witches* hatte sich Harris die Frage nach den funktionalen Aspekten der Kriegsführung in simplen Gesellschaften gestellt. Hierbei wurde eine Verbindung zwischen einer starken Stellung des Mannes in der Gesellschaft und einer intensivierten Kriegsführung angedacht. Dennoch macht Harris diesen Gedanken nicht ganz explizit. Im Kapitel darauf beschäftigt er sich jedoch mit männlich dominierten Gesellschaften im Allgemeinen. William Divale hatte sich, als Harris dieses erste populärwissenschaftliche Buch veröffentlichte, ebenfalls schon längere Zeit mit Fragen, die den Krieg in simplen Gesellschaften betreffen, auseinandergesetzt. Zwischen Harris und Divale bestand eine Korrespondenz und kurze Zeit darauf auch eine Kooperation. Ausgangspunkt für Harris' und Divales Überlegungen waren latente Diskussionen in der Südamerikaforschung – vor allem Andrew P. Vayda hatte in den 60er Jahren mit Konzepten gearbeitet die Krieg im Einklang mit einem kulturökologischen Paradigma erklären wollten⁴⁵⁹. Nach Vaydas Theorie fungiere der Krieg als ein landwirtschaftliches Regulationsinstrument, in dem Krieg und Feindschaft zu größeren Pufferzonen im Amazonasgebiet geführt haben sollen, die gewährleisten, dass das Gebiet landwirtschaftlich nicht überbeansprucht ist, sondern im Equilibrium bleibt. Harris stellt diese Theorie in *Cows...* zwar vor, betont jedoch, dass es bei dieser Theorie noch an den gewissen Feinheiten mangelt.⁴⁶⁰

1976 konnten sich Divale und Harris dann direkt theoretisch an dieser laufenden Debatte beteiligen und veröffentlichten den Artikel *Population, Warfare, and The Male Supremacist Complex* der in der Zeitschrift *American Anthropologist* erschien. Harris und Divale bedienten sich der *Human Relation Area Files* (HRAF) und konstruierten ihre Erkenntnisse aus einem statistischen Sampling von primitiven Gesellschaften. So stellten sie anhand von Korrelationen beispielweise fest, dass es für Frauen immer wieder transferbedingte ökonomische Einrichtungen gibt - wie Brautpreis oder Mitgift – dass es aber nirgendwo eine vergleichbare Institutionen für Männer gäbe. Dieses Ungleichgewicht sei unabhängig davon, ob es sich dabei um patri- oder matrilineare Gesellschaften handelt und unabhängig davon, ob sie patri- oder matriloal sind. Dieser

⁴⁵⁹ In dem Artikel *Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists*, der 1961 im *American Anthropologist* erschien, stellte Vayda die These auf, dass Krieg die Funktion erfülle, Pufferzonen zwischen verfeindeten Gruppen zu schaffen, damit diese Gebiete sich von der landwirtschaftlichen Nutzung durch die Menschen erholen können.

⁴⁶⁰ Vgl. Harris: *Cows*: 69ff.

Umstand deutet auf eine unterschiedliche ökonomische Bewertung der Geschlechter hin und drückt einen inhärenten Unterschied aus. Divale und Harris weisen im gleichen Zusammenhang darauf hin, dass sich im gesamten ethnographischen Report keine matriarchalen Gesellschaften finden lassen. Es gäbe ausschließlich matrilineare oder matrilocale Gesellschaftsformen und diese kämen auch nur einen Bruchteil so häufig vor wie patrilineare und patrilokale (ca. ein Fünftel). Da Verwandschafts- und Heiratssysteme (kinship) in primitiven Gesellschaften für Harris in jedem Fall ein Ausdruck der ökonomischen Beziehungen zwischen den Menschen sind und die soziale Hierarchie widerspiegeln, deuten diese statistischen Daten darauf hin, dass es ein grundsätzliches Ungleichgewicht zwischen der gesellschaftlichen Dominanz von Frauen und Männer gibt. Harris und Divale deuten dieses Ungleichgewicht als eine ausgeprägte Dominanz der Männer gegenüber den Frauen: „Hunting with weapons is a virtually universal male speciality. [...] Nowhere in the world do women constitute the principle participants in organized police-military combat.“⁴⁶¹ Folglich stellen sie eine Frage über die Funktionalität und den kausalen Zusammenhang zwischen eben dieser männlichen Dominanz und dem Krieg.

Divale und Harris zeigen in dem Artikel auch, dass viele Gesellschaften bevorzugt Söhne aufziehen bzw. gesellschaftliche Moralvorstellungen und Werte haben, die eine Aufzucht von Söhnen als wertvoller erscheinen lassen kann, als die von Töchtern. (z.B. der Erstgeborene, der männlich sein muss/sollte). Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine ideologische Präferenz, denn Divale und Harris zeigen statistisch auf, dass viele Gesellschaften tatsächlich mehr Söhne als Töchter aufziehen. Dieser Umstand führt zu einem Ungleichgewicht in der Population. Für das Ungleichgewicht im Geschlechterverhältnis kann die Biologie aber nicht verantwortlich sein. Sie schlussfolgern also, dass es in diesen Gesellschaften zu direkten und indirekten Formen des Infantizides kommen muss und dass dieser fast immer nur Mädchen betrifft: „Many cultures with markedly skewed junior age-sex ratios deny that they practice infantizid. Hence it can be inferred that the sexual imbalance in favor of males is achieved as much through covert infanticide, including clandestine aggression and various forms of malign and/or benign neglect that adversely affect the survivability of female infants (...).“⁴⁶² Sie bringen diesen Umstand dann mit der Feststellung in Verbindung, dass Kriege in fast

⁴⁶¹ Divale, William Tulio/ Harris, Marvin: Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex, In *American Anthropologist* 78/3 1976, 521 – 538: 524.

⁴⁶² Divale/Harris: ebd: 525f.

allen Gesellschaften ausschließlich von Männern geführt werden und das sich das Ungleichgewicht, nochmal zu Gunsten der Männer verschiebt, je kriegerischer eine Gesellschaft ist – also je häufiger sie in den Krieg zieht. Sie stellen folglich die These auf, dass jene Gesellschaft am besten an ihre kriegerische Umwelt angepasst ist, die besonders viele Männer aufziehen kann: „Wherever preindustrial warfare occurs, we suggest that a premium survival advantage is conferred upon the group that rears the largest number of fierce and aggressive warriors.“⁴⁶³

Doch diese Überlegungen sind noch nicht die Wurzel bzw. der kausale Ursprung der frequentierten Kriege und der männlich dominierten Gesellschaften. Vor allem den Umstand, dass die Dominanz der Männer ein universales Charakteristikum im ethnographischen Rekord ist möchten Divale und Harris erklären ohne dabei auf eine biologische Überlegenheit der Männer zu referieren. Im Einklang mit den theoretischen Prinzipien des Kulturmaterialismus wollen sie den Ursprung des Krieges in der Regulation der Bevölkerung verankern. Sie erläutern folglich sehr anschaulich, wie stark die menschliche Population schon in der Urzeit hätte wachsen müssen, wenn es nicht bestimmte Formen des Infantizides gegeben hätte, die die Populationszahlen regulierten. Sofern Infantizid jedoch als Mittel zur Bevölkerungsregulation eingesetzt wird muss dieser – nach Divale und Harris – die Frauen betreffen. Da nur ein Mann auch hundert Frauen befruchten könnte, aber eine Frau meistens nur ein Kind von einem Mann austragen kann und dafür neun Monate braucht – liegt der Schlüssel zur Regulation des Bevölkerungswachstums, in Gesellschaften denen keine moderne Verhütungstechnologie zur Verfügung steht, in der Zahl der geschlechtsreifen Frauen in einer Gesellschaft. Laut Divale und Harris haben die Menschen also einen Mechanismus zur Bevölkerungsstabilisierung oder Reduktion entwickelt der den geringsten emotionalen und ökonomischen Verlust bedeutet, weil sie sich durch ihre offenkundige Wertschätzung der männlichen Nachkommen und ihre abschätzige Haltung gegenüber weiblichen Nachkommen selbst austrixen können. Divale und Harris betonen nämlich eine universale humanistische Natur des Menschen und das es natürlich keiner Mutter leicht fällt ihr Kind direkt oder indirekt abzutreiben oder zu töten. Nach einer bevölkerungsregulierenden Kosten-Nutzen-Rechnung ist die günstigste Lösung um ein Ansteigen der Bevölkerung zu verhindern oder zu verlangsamen also weiblichen Nachwuchs direkt, aber in den meisten Fällen indirekt, zu töten bzw. sterben zu lassen.

⁴⁶³ Divale/Harris: ebd: 526.

Diese Überlegungen sind etischer Natur – die Menschen selbst thematisieren den Umstand, dass es mehr Männer als Frauen gibt nicht und würden nicht zugeben, dass sie ihre Töchter vernachlässigen und sterben lassen. Emisch wäre das gesamte Phänomen also gar nicht feststellbar, die Bevölkerungszahlen – vor allem im Verhältnis zu den ausgeglichenen Raten bei der Geburt – sprechen für Divale und Harris aber eine eindeutige Sprache. Obwohl es sich hierbei um eine vollständig amoralische Theorie handelt, bringen Harris und Divale auch die moralischen Aspekte mit ein: „We suggest that male combat deaths were less costly emotionally and structurally than adult female deaths associated with abortion techniques that induce general body trauma.“⁴⁶⁴

Diese funktionalistisch wirkende Theorie hat eine evolutionäre Komponente, vor allem sofern es die männliche Dominanz betrifft, die Harris und Divale ja ursprünglich erklären wollten. Dieses System der Bevölkerungsstabilisierung durch Krieg und weiblichen Infantizid hat sich aber nicht deshalb entwickelt weil es die „beste“ denkbare Lösung ist (mit dieser Kritik werden funktionalistische Erklärung besonders häufig diskreditiert und deklassifiziert), sondern weil es sich gegenüber den Alternativen als „billigste“ Lösung herauskristallisiert hat. Diese besagt, dass dieses Regulationssystem als Anpassungsmechanismus deshalb ein fast universales Phänomen ist, weil es sich historisch als kostengünstigste (hier rechnen sie sowohl ökonomische als auch soziale und emotionale Kosten mit ein) herauskristallisiert hat. Im Rahmen der Theorie zum *Male-Supremacist Complex* erfüllt dieser eine doppelt regulatorische Funktion: Erstens, durch die bevorzugte Aufzucht von Männern und damit eingehend die geringere Quote an fortpflanzungsfähigen Frauen und Zweitens, durch den Krieg selbst, der kulturökologische Pufferzonen schafft und somit die Umwelt in Balance hält.

ROBERT L. CARNEIRO

DIE EVOLUTION VON GESELLSCHAFTEN UND *A THEORY OF THE ORIGIN OF THE STATE*

Carneiros lebenslanges Interesse gilt – wie schon erwähnt – der Evolution und zwar der Evolution von Kultur und Gesellschaft auf einer generellen Ebene. Daher bemüht er sich an vielen Stellen um die epistemologische Unterscheidung zwischen Evolution und Geschichte, da historische Fakten – anders als von vielen Historikern und Anthropologen immer wieder angedacht – nicht dem Prozess der sozialen Evolution entsprechen. So sagt Carneiro über sein Forschungsgebiet bereits 1960: „Scientific

⁴⁶⁴ Divale/Harris: ebd: 531.

understanding of a process is achieved when it can be shown to be the necessary consequence of known laws. [...] Considered in its broadest terms the culture process comprises all of the interactions that have occurred among cultural elements throughout the course of human history.“⁴⁶⁵ Innerhalb dieses Prozesses gibt es nach Carneiro Gesetze und Gesetzmäßigkeiten und für ihn manifestieren sich diese am besten in der Evolution von Gesellschaften. Seine bekannteste Theorie in diesem Zusammenhang betrifft zwar die Entstehung des Staates, doch auch mit der Entstehung von *Chieftdoms* hat sich Carneiro ausgiebig beschäftigt. Seine Auseinandersetzung mit dem Staat geht diesem Interesse jedoch voran und entspricht seiner bekanntesten Theorie *A Theory of the Origin of the State*, die als ein Klassiker der anthropologischen Theorie gilt und für einige Anthropologen noch heute einem echten evolutionären Gesetz entspricht. Der bekannteste Artikel mit gleichnamigem Titel erschien 1970 in der Zeitschrift *Science* und liegt damit in dem zeitlichen Bereich als diese Theorien gerade „in“ waren. Dementsprechend beginnt Carneiro den Artikel auch mit einem Überblick und den Zusammenfassungen verschiedener Theorien. Er gliedert diese in eine grundsätzliche Dichotomie, wonach es vor allem zwei Typen von Staatsentstehungstheorien gäbe. Einerseits Theorien deren Grundgedanke darauf hinausläuft, dass sich die Menschen freiwillig zu größeren Gesellschaften und schließlich Staaten zusammengefunden haben – diese nennt er *voluntaristic theories*. Andererseits Theorien die den Krieg als Auslöser und die Formierung größerer Verbände als Notwendigkeit ansehen – diese nennt er *coercive theories*. Wittfogels Staatsentstehungstheorie (vgl. I) gehört nach dieser Gliederung zur ersten Kategorie. Für Carneiro scheint aber vor allem die zweite Grundtendenz zu überzeugen, trotzdem merkt er an: „Yet, though warfare is surely a prime mover in the origin of the state, it cannot have been the only factor. After all, wars have been fought in many parts of the world where the state never emerged.“⁴⁶⁶ Um das Rätsel – wann der Krieg zur Staatsentstehung führt – zu lösen bringt Carneiro – als Kulturökologe – Umweltfaktoren in die Rechnung mit ein. Er stellt fest, dass die ersten Staaten – die sogenannten *primary* oder *pristine states* – alle in besonders fruchtbaren Gegenden mit natürlichen Begrenzungen entstanden sind. Diese verortet er in Mexico, Indien, Peru, Ägypten und Mesopotamien. Er sagt, dass durch die natürlichen Begrenzungen jener Flächen in denen Ackerbau möglich ist, der

⁴⁶⁵ Carneiro, Robert L.: „The Culture Process“, In Dole, Gertrude E. & Carneiro, Robert L. (Hg.): *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York 1960, 145 – 161: 147.

⁴⁶⁶ Carneiro, Robert L.: *A Theory of the Origin of the State*, In *Science* 169 1970, 733 – 738: 734.

Staatsentstehungsprozess bereits in dem Moment in Gang gekommen war, als der Ackerbau eine solche Effizienzsteigerung erreichte, das er rapides Bevölkerungswachstum ermöglichte und sich *tribes* zu *villages* formierten. Als das rapide Bevölkerungswachstum dann einsetzte entstand Bevölkerungsdruck. Da es durch die begrenzte Fläche nicht lange möglich war eine Siedlung zu teilen, wenn diese zu groß zu werden drohte kam es zum Konflikt. Durch die Kombination zwischen begrenzter Fläche, Bevölkerungswachstum und Bevölkerungsdruck entstand Krieg. Dieser führte dann zur Formierung immer größerer Gesellschaften – zuerst wurden *villages* zu *chiefdoms*, dann zu *kingdoms* und schließlich zu *states*: „Once valley-wide kingdoms emerged, the next step was the formation of multivalley kingdoms through the conquest of weaker valleys by stronger ones.“⁴⁶⁷ Am Ende dieses Prozesses etablierte sich dann das stärkste Königreich als ein Staat. Um seine Theorie weiter zu untermauern, kontrastiert Carneiro sie mit einer Region in Zentral-Südamerika wo es nicht zur Entstehung eines Staates kam. Er erläutert, dass das Amazonasdelta aber gewissermaßen als *circumscribed* interpretiert werden kann, da sich dort am Fluss besondere Ressourcenkonzentrationen befinden. Daher entstanden dort so große *chiefdoms* wie sie sich sonst nirgends in Zentral-Südamerika finden lassen. Schlussendlich möchte Carneiro auch Chagnons Theorie der sozialen *circumscription* (vgl. Kapitel 3) miteinbeziehen und weist auch diese als einen möglichen Faktor für das in Gang treten der politischen Evolution, hin zu größeren Gesellschaftsverbänden, aus. Abschließend sagt er: „In summary, then, the circumscription theory in its elaborated form goes far toward accounting for the origin of the state. It explains why states arose where they did, and why they failed to arise elsewhere. It shows the state to be a predictable response to certain specific cultural, demographic, and ecological conditions.“⁴⁶⁸

Ein weiterer recht bekannter Artikel von Carneiro stammt aus dem Jahr 1981 und beschäftigt sich mit der Evolution von *chiefdoms*. Carneiro bemerkt, dass sich die Forschung zwar primär auf die Entstehungsgeschichte von Staaten konzentriert hat, dass der wesentliche Prozess zur Entstehung größerer politischer Einheiten aber bereits mit *chiefdoms* eingesetzt habe: „The emergence of chiefdoms was a *qualitative* step. Everything that followed, including the rise of states and empires, was, in a sense,

⁴⁶⁷ Carneiro: Theory: 736.

⁴⁶⁸ Carneiro: ebd: 738.

merely *quantitative*.“⁴⁶⁹ Anknüpfend an den weiten theoretischen Rahmen der Evolution den er auch schon in *A Theory of the Origin of the State* angedacht hatte, beleuchtet er auch die Evolution von *chiefdoms* auf einer generellen Ebene und wiegt die Einflüsse verschiedener Faktoren ab. Ein Verständnis für die Faktoren, die das Entstehen von *chiefdoms* bedingt haben, sei aber gleichzeitig essentiell für eine Erklärung der Entstehung des Staates: „The areas where chiefdoms first arose, were of course, the areas where they had longest to develop, and as a result, a number of them evolved into states.“⁴⁷⁰ Als ultimative Ursache für die Entstehung von größeren Gesellschaftszusammenschlüssen führt Carneiro das Bevölkerungswachstum an, das nach der neolithischen Revolution begann. Mit dem Sesshaft-werden der Menschen, die vormals als Nomaden lebten stieg die Bevölkerung langfristig gesehen, rapide an.⁴⁷¹ *Chiefdoms* und *states* entstanden jedoch jeweils nur dort wo zusätzlich zum Bevölkerungsdruck auch eine *circumscription* gegeben war.

Da es sich bei der Erde schlussendlich auch um ein begrenztes Gebiet handelt, extrapoliert Carneiro seine Theorie in einem Artikel aus dem Jahr 2004, in Hinblick auf Frage, wann es zu einem Weltstaat kommen sollte. Hier identifiziert er viele, vor allem politisch motivierte, Autoren mit einer gewissen Utopie bezüglich des Weltstaates, die er als Materialist natürlich ablehnt. Er sagt aber: „Thus, world domination may result from the cumulative effect of [...] actions rather than being the longheld intent of political leaders.“⁴⁷²

R. BRIAN FERGUSON

DIE ERFORSCHUNG DES KRIEGES

Während der Krieg zwar ein konsistentes theoretisches Element innerhalb Carneiros Evolutionstheorie darstellt, beschäftigt er sich aber gar nicht mit Theorien zum Krieg an sich. Der Kulturmateriailist, dessen Spezialgebiet man tatsächlich im Krieg verorten muss, ist R. Brian Ferguson. Ferguson führt sein Interesse am Krieg schon auf seine Studienzeit und die Auseinandersetzung mit dem Vietnam-Krieg zurück. Er veröffentlichte eine Reihe von Artikeln, die sich mit Theorien zum Krieg in der

⁴⁶⁹ Carneiro, Robert L.: Chiefdom: Precursor of the State, In Jones, Grant D. & Kautz, Robert R. (Hg.): *The Transition to Statehood in the New World*, New York 1981, 37 – 79: 38.

⁴⁷⁰ Carneiro: ebd: 50.

⁴⁷¹ Vgl. Carneiro: ebd Appendix B: 78f.

⁴⁷² Carneiro, Rober L.: *The Political Unification of the World: Whether, When and How – Some Speculations*, In *Cross-Cultural Research* 38/2 2004, 162 – 177: 173.

Amazonasregion befassen, diese Auseinandersetzung mündete, wie schon erwähnt wurde, in der Publikation von *Yanomami Warfare* (1995). Die Kernaussagen der vorangegangenen Artikel unterscheiden sich nicht wesentlich von der im Buch postulierten Theorie, wonach es vor allem der Einfluss des Westens war, der die indigenen Völker Südamerikas besonders kriegerisch gemacht hat (vgl. III/C) „[...] there is now a substantial body of evidence from around the world indicating that the war patterns of indigenous peoples are not timeless patterns of culture. They are fully embedded in historical process and are modified, transformed, or generated by the encroachments of an expanding state.“⁴⁷³ Krieg mag auch in der Natur des Menschen liegen, wie neben Hobbes viele klassische Theoretiker immer wieder behauptet haben, doch erklären kann man bestimmte Kriege aus einer kulturmaterialistischen Perspektive damit nicht. Für Ferguson ist vor allem die Abhängigkeit von modernen Kulturgütern, welche als internationale Handelswaren auch Gesellschaften beeinflussen können, die noch einen vormodernen Charakter haben, der Schlüssel zur Erklärung des Krieges in Südamerika: „Dependence on steel tools typically develops years before an anthropologist or any literate observer arrives on the scene, frequently beyond the memory of the oldest informants [...] Western manufactures, in sum, quickly become necessary means of production. Therefore, Native people have made great efforts to obtain them, traveling long distance relocating settlements for better access [...] and] they have gone to war to get them.“⁴⁷⁴ Im Gegensatz zum weiten theoretischen Rahmen in dem sich Carneiro bewegt, argumentiert Ferguson bezüglich des Krieges auf einer sehr konkreten Ebene. Er stellt in diesem Zusammenhang aber so wie Carneiro fest, dass Bevölkerungsdruck nicht immer zum Krieg und damit zur Bildung größerer politischer Einheiten führen muss. Gleichzeitig versteht er Krieg nicht grundsätzlich als einen Anpassungsmechanismus (wie Divale/Harris oder auch Vayda): „Assessment of available evidence indicates that people are not in a better relationship to their natural environment because of war.“⁴⁷⁵ Seine umfangreichen Auseinandersetzung mit den Theorien anderer zum Krieg in Südamerika münden zur Überarbeitung und Integration diverser Aspekte – so überprüft Ferguson auch die Protein-Hypothese die von Harris, so wie Jane und Eric Ross vertreten worden war. Er bestätigt einige Aspekte dieser

⁴⁷³ Ferguson, R. Brian: Blood of Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia, In *American Ethnologist* 17/2 1990, 237 – 257: 237.

⁴⁷⁴ Ferguson: ebd: 244.

⁴⁷⁵ Ferguson, R. Brian: Ecological Consequences of Amazonian Warfare, In *Ethnology* 28/3 1989, 249 – 264: 258.

Theorie kommt aber zu dem Schluss, dass sie Krieg bei den Yanomami nicht erklären kann: „In support of the protein hypotheses, then it seems well established that decreasing availability of game will lead to intensifying interpersonal hostility and growing divisions within the local community. This essentially describes the process that leads to village fissioning. But does it account for war?“⁴⁷⁶ Fergusons Auseinandersetzungen haben weniger simplen Theoriecharakter, wie jene von Carneiro und Harris, da er viel differenzierter mit den Evidenzen umgeht. Er möchte in seinen frühen Artikeln zum Krieg in gängige Diskussionen eingreifen, stellt aber weniger konkrete Fragen mit eindeutigen Antworten zur Verfügung – dies mag auch mit seinem etwas differenzierten Wissenschaftsverständnis zusammenhängen. Einfache Antworten wie bei Carneiro und Harris gibt er seltener. So stellt er auch keine ursprüngliche Erklärung für den Krieg zur Verfügung sondern immer situationsbedingte. Dabei fasst er den Krieg in seiner offensten Definition, als gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Gruppen: „It is a condition of and between societies, with innumerable correlates in virtually every dimension of culture.“⁴⁷⁷ Im gleichen Zusammenhang manifestiert er auch seinen Materialismus dahingehend, dass er die These vertritt, dass nur materielle Gründe einen wirklichen Ausschlag für Krieg geben können: „Non-material goals will not regularly lead to war unless they accompany material objectives.“⁴⁷⁸ Er stellt folglich auch ein kulturmaterialistisches Richtlinienensystem zur Verfügung nach dem Krieg untersucht werden soll, was er sogar als Theorie bezeichnet.⁴⁷⁹ Die infrastrukturellen Faktoren haben einen kausalen Vorrang vor strukturellen und superstrukturellen Faktoren, alle sind jedoch fein miteinander verwoben und können in unterschiedlichen Frequenzen determinierenden Einfluss ausüben. Alle Ebenen sind aber als Holismen zu denken, da Gesellschaften sich anders als Individuen verhalten und daher als eigene Entitäten untersucht werden müssen.⁴⁸⁰ Ferguson investiert so wie Harris wesentlich mehr Energie darauf, seinen theoretischen Rahmen als solchen darzustellen und zu verteidigen, als er Theorien für konkrete

⁴⁷⁶ Ferguson, R. Brian: Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia, In *Journal of Anthropological Research* 45/2 1989, 179 – 206: 193.

⁴⁷⁷ Ferguson, R. Brian: Explaining War, In Haas, Jonathan (Hg.): *The Anthropology of War*, Cambridge 1990, 26 – 55: 26.

⁴⁷⁸ Ferguson: ebd. 29.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd. 54.

⁴⁸⁰ Vgl. Ferguson, R. Brian: Introduction: Violent Conflict and the Control of the State, In Ferguson, R. Brian (Hg.): *The State, Identity and Violence. Political disintegration in the post-Cold War world*, London 2003, 1 – 58: 2.

Phänomene aufstellt. Seine Theorie zum Krieg bei den Yanomami ist bis heute die hervorstechende Ausnahme.

BARBARA J. PRICE

DIE EVOLUTION VON SÜDAMERIKA UND *SECONDARY STATE FORMATION*

Die, von Price und William Sanders herausgegebene Studie zur Entwicklung Mesoamerikas wird von Carneiro als ein Meilenstein in der Geschichte der Evolutionstheorie bezeichnet. Hier zeigen Price und Sanders vor allem methodisch, wie mit archäologischem und ethnographischem Material umgegangen werden kann, wenn man ein konsistentes theoretisches Fundament hat, auf Basis dessen die Evidenzen geordnet werden. Theoretisch relevant scheint aber vor allem Price Auseinandersetzung mit der hydraulischen Theorie, deren Anwendbarkeit sie in ihrem Spezialgebiet Mesoamerika untersucht. Im Gegensatz zu Carneiro kann sie der hydraulischen Theorie hierbei sehr viel abgewinnen. Sie kritisiert die *circumscription theory* zwar nicht, hält aber folgendes Argument zu Gunsten der hydraulischen Theorie fest: „No geographic area has a fixed carrying capacity, carrying capacity is instead a variable, dependent on geographic factors in interaction with the technology of a population.“⁴⁸¹ Price kritisiert Wittfogel in dem sie darauf hinweist, dass er sich zu stark mit den Auswirkungen der hydraulischen Gesellschaft auf die in ihr befindlichen Individuen konzentriert und daher zu wenig Fokus darauf gelegt hat wie sich das System auf die Ökonomie auswirkt. So unterschätze Wittvogel die stärken seine Theorie zur Erklärung der Entstehung größerer Gesellschaftsverbände bis hin zum Staat. Sie schlägt daher eine alternative Verwendung des *irrigation* Konzeptes vor, die sich vermehrt auf die Gesellschaft als Ganzes konzentriert: „Irrigation [...] must be viewed in context [...] of agricultural intensification.“⁴⁸² Dabei ist die Irrigation eine von mehreren Möglichkeiten die Produktion bei steigendem Bevölkerungsdruck zu intensivieren, aber in Bezug auf ihr konkretes Fallbeispiel Mesoamerika stellt sie schließlich die These auf: „Both synchronic and diachronic evidence strongly suggest that the use of canal irrigation precedes the state.“⁴⁸³ Hierbei betont sie besonders, dass ein hydraulischer Staat potentiell schneller in der Lage ist eine Bürokratie zu entwickeln als das bei der Entstehung von Staaten

⁴⁸¹ Price, Barbara J.: Prehispanic Irrigation Agriculture in Nuclear America, In *Latin American Research Review* 6/3 1971, 3 – 60: 6.

⁴⁸² Price: ebd: 10.

⁴⁸³ Price: ebd: 44.

ohne einer so zentralen Institution der Fall wäre. Price bekennt sich auch dazu, dass der Wettbewerb zwischen verschiedenen Gesellschaften um Ressourcen einen zentraler Faktor und universales Merkmal darstellt. Dieser Wettbewerb muss aber noch nicht zwingend zur Bildung eines Staates führen. Wie Ferguson vertritt also Price ein differenziertes Theoriemodell und verweist auf ihre Darstellungen zumeist als *explanatory*. „Cultural evolution is seen ultimately as the result of a series of ecological processes operating in time, to intensify or to neutralize each other. No single practice or trait can be assigned as a priori causal preeminence; but some kinds of causal parameters will be more powerful determinants of development than will others.“⁴⁸⁴

Eine andere weitere theoretische Erweiterung, die Price zu allgemeinen Diskussionen beigetragen hat, betrifft die Formierung von Staaten, nämlich dann wenn diese nicht ursprünglich sondern in Interaktion zu anderen Gesellschaftsformen entstehen. Sie beginnt den Artikel *secondary state formation* mit dem Aufzeigen eines Forschungsdefizits: „Yet there has been almost no systematic theoretical treatment of the secondary state as a regular and lawful phenomenon.“⁴⁸⁵ Da die Bildung sekundärer Staaten im historischen Rekord jedoch weitaus öfter anzutreffen ist – und damit auch weitaus besser dokumentiert ist – als die Entstehung ursprünglicher Staaten, möchte Price eine erste Richtung in der Theoriebildung zu diesem Themenkomplex weisen. Gleichzeitig möchte sie operationalisierte Kriterien schaffen, die es ermöglichen zwischen ursprünglichen und sekundären Staaten zu unterscheiden. Hierfür skizziert sie ein allgemeines Szenario, welches sie im Anschluss vor allem mit Beispielen aus dem mesoamerikanischen Raum darstellt. Daran anknüpfend zieht sie auch interregionale und diachrone Vergleiche. Auf der Suche nach Regelmäßigkeiten kommt Price zu folgender Schlussfolgerung: Wenn ein ursprünglicher Staat entsteht, dann hat das Auswirkungen auf die Regionen um diesen Staat, denn Price macht ihre Prämissen des expansionistischen Charakters von Staaten transparent: „Underlying this statement is the assumption that states are inherently, institutionally expansionist – and that those empirically determined to be otherwise are merely unsuccessful in what is basically a competitive process.“⁴⁸⁶ Die evolutionäre Theorie kann keineswegs davon ausgehen, dass Regionen sofort von dem einen entstandenen Staat inkorporiert werden können und wie die anthropologische Theorie aufgezeigt hat, müssen viele Faktoren

⁴⁸⁴ Price: ebd: 54.

⁴⁸⁵ Price, Barbara J.: *Secondary State Formation*: 161.

⁴⁸⁶ Price: ebd: 179.

übereinstimmen damit es überhaupt zur Bildung eines Staates kommt. Diese zu bestimmen ist jedoch beim Erscheinen dieser Theorie immer noch in Diskussion. Verschiedene Publikationen haben bereits darauf verwiesen, dass sich die Interaktion eines Staates mit anderen Gesellschaftsformen nie eindeutig als durch den Staat dominiert erweist und sehr unterschiedlich ausfällt, je nach dem mit welcher Gesellschaftsform der Staat interagiert. Daher baut Price auf ein Modell von Morton Fried auf, der sich bereits mit der Frage beschäftigt hat, welche Auswirkungen das Vordringen eines Staates in die Gebiete von nicht-staatlichen Gesellschaften hat. Obwohl er von nicht-staatlichen Gesellschaften sprach hat er sich, nach Price, jedoch fast nur mit egalitären Gesellschaften beschäftigt und so möchte sie versuchen sein Modell auf bereits stratifizierte Gesellschaften anzuwenden. Im Einklang mit dem Titel des Artikels betont sie besonders, dass die Bildung sekundärer Staaten **eine** unter mehreren Möglichkeiten ist. Sie möchte nun Anhand der Interaktion des Staates Teotihuacán (Zentralmexiko) mit den Maya-Regionen in Guatemala zeigen unter welchen Voraussetzungen ein sekundärer Staat gebildet wird und unter welchen Voraussetzungen es zur *tribalization* – also der Auflösung stratifizierter Strukturen – kommt. Diese beiden möglichen Reaktionen werden von Frieds-Modell bereitgestellt und es ist möglich sie beide in diesem Gebiet zu untersuchen. Hierbei beachtet Price noch zwei weitere Fragen: inwiefern haben frühe Staaten urbanen Charakter⁴⁸⁷ und welche Bedeutungen und Auswirkungen hat reger Handel in diesen Prozessen. Am Ende ihrer Untersuchungen kommt sie zu drei Schlussfolgerungen⁴⁸⁸:

1. Wenn ein Staat sich in das Gebiet einer nicht-staatlichen Gesellschaft ausbreiten möchte – also dort auch koloniale Interessen hat – oder die nicht-staatliche Gesellschaft eine Infrastruktur aufweisen kann die in energietechnischer Hinsicht staatliche Institutionen tragen würde, wird sich ein sekundärer Staat bilden. Kann die Infrastruktur dies nicht kommt es zur *tribalization*.
2. Kann diese modifizierte Infrastruktur das neue Gesellschaftssystem jedoch nur für einen geringen Zeitraum tragen, so wird dieser sekundäre Staat sehr schnell instabil werden und damit wieder verschwinden. Dies ist jedoch keine Gesetzmäßigkeit für

⁴⁸⁷ Price weist darauf hin, dass der starke Einfluss von Gordon Childe in der Archäologie dazu geführt hat, dass die Bildung von Staaten mit der Urbanisierung von Regionen gleichgesetzt wird. Price betont nun, dass dies eine Verallgemeinerung ist, die nicht einfach dahingestellt werden kann, sondern erst durch den komparativen Vergleich bestätigt werden muss. Price: ebd: 175.

⁴⁸⁸ Ich zitiere an dieser Stelle nicht direkt, sondern versuche eine sinnngemäße Übersetzung.

sekundäre Staaten, denn in Anlehnung an Wittfogels hydraulische Theorie weist Price darauf hin, dass hydraulische Gesellschaften – primäre wie sekundäre – sich durch ein besonderes Maß an Stabilität auszeichnen.

3. Es bedarf wiederum einer speziellen Infrastruktur um einen sekundären Staat mit urbanem Charakter zu bilden, während alle ursprünglichen Staaten auch urbanisiert sind. So formuliert Price am Ende sogar ein explizites Gesetz: „Non-urban states are always secondary, although not all secondary states are nonurban.“⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ Price: Secondary: 183f.

III. DIE GROSSEN KONTROVERSEN DER KULTURMATERIALISTEN

Wie manifestiert sich eine wissenschaftstheoretische Kontroverse? Kann man nur dann von einer Kontroverse sprechen, wenn es eine tatsächliche Diskussion um einen theoretischen oder praktischen Gegenstand gegeben hat – mit Behauptungen, Gegenbehauptungen, Gegenüberstellungen etc.?

Es sollte einleuchtend sein, dass im Feld der Wissenschaftstheorie, die ja einen rein ideellen Gegenstand hat, auch Kontroversen vorhanden sein können, die nicht tatsächlich stattgefunden haben, oder in bestimmten Medien ausgetragen wurden. Für die Wissenschaftstheorie relevant sind beide Formen von Kontroversen, sowohl die direkt ausgetragenen mit Kritik und Antwort, als auch die unbeantworteten, nicht direkt ausformulierten oder impliziten Kritiken. Für die Analyse von kontroversiellem Potential scheint sich kaum eine Wissenschaftsbranche besser zu eignen als die amerikanische Anthropologie, denn wer hauptsächlich in der europäischen geisteswissenschaftlichen Welt zuhause ist, dem fällt schnell die verhältnismäßig stark ausgeprägte Kritikbereitschaft der amerikanischen Anthropologen untereinander ins Auge. Von einigen, wie beispielsweise Bohannan et al., ist dieser Umstand als Folge einer soziologischen Notwendigkeit im sehr kompetitiven universitären Feld Amerikas hervorgehoben und bezeichnet worden. So sagen sie: „Building a career (or ‚making a name‘) in academic anthropology in the United States is essentially a two-step process. First, the would-be careerist must ritually kill his or her intellectual ancestors; and, second, he or she must forge alliances with powerful contemporaries.“⁴⁹⁰ Sydel Silverman kommt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung: „Unlike traditions in which there is a sequence of influence from teachers to students American anthropologists have consistently reacted against their teachers and other precursors, and new ideas have usually emerged as they were counterposed against old ones. I believe this quality is related to the institutional structure of academia in the United States.“⁴⁹¹ Konkret weist auch Stephen Nugent darauf hin, der darauf aufmerksam macht, dass es in theoretischen Diskussionen zu regelrechten Verteufelungen (*demonization*) bestimmter

⁴⁹⁰ Bohannan et al: Paradigms: 22.

⁴⁹¹ Silverman: United States: 346.

Anthropologen als Folge ihrer wissenschaftlichen Arbeit kommt, dass eben diese aber besondere Merkmale modernen anthropologischen Diskurses sind.⁴⁹²

Weil Kritik in der amerikanischen Anthropologie so tief verwurzelt ist, ist es leicht möglich, die „bedeutendsten“ Kontroversen der Kulturmaterialisten zu behandeln, ohne sie nur auf den rein-interaktiven wissenschaftlichen Austausch tatsächlicher Debatten zurückzuführen. Kritik ist allgegenwärtig, sei es in Lehrbüchern, Monographien, Artikeln, *Reviews* etc. und ein gezielter Vergleich widerstreitender Positionen ist sowohl wissenschaftstheoretisch wertvoll als auch praktikabel, da interparadigmatische Vergleiche immer noch durchaus selten sind.

Nach metatheoretischen Parametern lassen sich die größten Reibungspunkte innerhalb der Zunft auf einen sehr kleinen paradigmatischen Nenner bringen. Um dies zu gewährleisten müssen die ausgearbeiteten Theorien natürlich in gewisser Weise reduktionistisch behandelt werden, doch diese Methode steht in der größeren Relation zu einem allgemeinen Verständnis der Diskussionen und Kontroversen in der amerikanischen Anthropologie. Die erklärten Zielsetzungen sind: einerseits zu zeigen, wo grundsätzliche Missverständnisse liegen; andererseits zu veranschaulichen, inwiefern sich wissenschaftliche Diskussionen und Kommunikationen erschöpfen, da sie an metatheoretische Grenzen geraten, hinter denen kein fruchtbarer Austausch mehr möglich ist. Dieser zweite Punkt baut auf Kuhns These der Inkommensurabilität von Paradigmen auf, da jedes Paradigma seine Grundlage in basisepistemologischen Prinzipien hat und Kuhn insofern zuzustimmen ist, als dass er behauptete, die Vertreter verschiedener Paradigmen würden in unterschiedlichen Welten leben und könnten in der Folge nicht immer fruchtbar miteinander kommunizieren.⁴⁹³

Kulturmaterialisten haben vor allem zwei Grundsatzkontroversen geführt. Diese beiden sind in gewisser Weise epistemologischer und heuristischer Natur und unterscheiden sich in der Folge stark durch ihre theoretischen Ausrichtungen. Die erste dreht sich um die Zulässigkeit eines nomologischen Ansatzes bei der Erklärung von Gesellschaften. Sie ist also mit dem Beharren darauf verbunden, dass sich die Wissenschaft nach einem

⁴⁹² Nugent, Stephen: *Anthropology and Public Culture: The Yanomami, Science and Ethics*, In *Anthropology Today* 17/3 2001, 10 – 14: 12.

⁴⁹³ „Wir sind schon auf mehrere Gründe gestoßen, warum den Befürwortern konkurrierender Paradigmata eine vollkommene Gegenüberstellung der gegenseitigen Standpunkte nicht gelingen kann. Zusammenfassend sind diese Gründe als die Inkommensurabilität der vor- und nachrevolutionären normal-wissenschaftlichen Traditionen beschrieben worden [...]“ Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, zweite revidierte Auflage Frankfurt am Main 1976: 159.

positivistisch-naturwissenschaftlichen Modell ausrichtet und dem Postulat folgt, dass Anthropologie *Science* ist. Auf dieser konzeptuellen Grundlage bauen metatheoretische und theoretische Inkommensurabilitäten auf, nämlich mit all jenen, die einen naturwissenschaftlichen Zugang zu Kultur(en) und Gesellschaft(en) verneinen. Dies charakterisiert – nach der interpretativen Wende der 70er und 80er Jahre – einen Großteil der Kulturanthropologen Amerikas und Europas.

Die andere große Kontroverse hat zwar auch einen epistemologischen Kern, doch die „Kontrahenten“ sind sich darin einig, dass Anthropologie als *Science* betrieben werden soll. Bei Beiden treten aber vollkommen andere wissenschaftstheoretische Parameter dafür auf, wie man zu wissenschaftlichen Ergebnissen in der Anthropologie kommen sollte und wie Mensch, Gesellschaft und Kultur als wissenschaftstheoretische Konzepte konkretisiert werden können.

Um dieses primär metatheoretische Kapitel abzurunden wird eine Kontroverse vorgestellt, die tatsächlich und über mehr als 30 Jahre lang ausgetragen wurde. Es ist dies eine der bedeutendsten Kontroversen in der amerikanischen Anthropologie im 20. Jahrhundert: die Debatte um die *Fierce People* – die Yanomami oder Yanomamö – wie sie von Napoleon Chagnon charakterisiert worden sind. Kulturmateriellen wie Soziobiologen haben sich in großem Maße in Debatten über diesen *tribe*⁴⁹⁴ verwickelt. Besonders interessant ist diese Kontroverse deshalb, weil sie sowohl innerparadigmatische wie interparadigmatische Diskussionen berührt. Diese facettenreiche Kontroverse veranschaulicht dem Leser, dass jeder wissenschaftliche Konflikt sowohl auf disziplinären und damit paradigmatischen Schwankungen aufbaut und in einer übergeordneten Ebene begriffen werden kann (Makrogeschichte); dass es im konkreten Fallbeispiel aber immer viele Nuancen gibt, die nur in einer Mikrogeschichte und nicht in einer Makrogeschichte berücksichtigt werden können.

⁴⁹⁴ Obwohl *tribes* passend mit Stämmen übersetzt werden kann, ist der englische Terminus weniger negativ konnotiert als der Deutsche, weshalb ich ihn beibehalte.

A) 1. GRUNDSATZKONTROVERSE:

„Über den Anspruch (Natur-)Wissenschaftler zu sein“

Kulturmaterialismus vs. Relativismus

Wie im ersten Kapitel bereits veranschaulicht wurde, hat Boas eine Tradition des Relativismus in der amerikanischen Anthropologie begründet. Wie aber aufgezeigt, tat er dies primär aus Vorsicht und hatte damit mehr methodische als epistemologische Interessen. Boas hatte die Möglichkeit einer szientistischen Anthropologie niemals grundsätzlich ausgeschlossen. Auch seine direkten Nachfolger waren zwar insofern Kulturrelativisten, als dass sie proklamierter Weise jede Kultur aus ihrem eigenen Kontext verstehen wollten, eine kategorische Ablehnung des Begriffes *Science* im anthropologischen Kontext – wie wir sie heute finden⁴⁹⁵ – gab es von Seiten der frühen Relativisten jedoch gar nicht. Im Gegenteil Lowie, Kroeber, Benedict, Mead und Co. verstanden sich selbst durchaus noch als *Scientists*, besonders sofern es die erkenntnistheoretische Seite betrifft.⁴⁹⁶ Auf Seiten theoretischer Konzeptionen hatte mit Boas ein Umdenken zugunsten historischer Genauigkeiten und der Betonung von Unterschieden stattgefunden. Boas und seine Nachfolger begründeten demnach einen theoretischen Relativismus, waren aber, erkenntnistheoretisch betrachtet, immer noch mehrheitlich Vertreter eines epistemologischen Universalismus.

Aus einer kulturmaterialistischen Perspektive sind aber beide Formen des Relativismus gleichermaßen unproduktiv für die Wissenschaft. Daher stehen schon seine frühen Formen vor allem in Harris' Magnum Opus *The Rise of Anthropological Theory* – das er ja vor der großen interpretativen Wende verfasst hatte – im Zentrum der Kritik. Wie gezeigt wurde, interpretierte er vor allem Boas' Relativismus als übertriebene Vorsicht und als theoretisch inkonsequent und zog daher andere Formen der anthropologischen

⁴⁹⁵ Die *American Anthropological Association* – auch *Triple A* genannt – gilt seit den 70er und 80er Jahren als eine von interpretativen Paradigmen dominierte Einrichtung. Im November 2010 hat sich die Triple A dann zum Ärger aller szientistisch ausgerichteten Anthropologen dafür entschieden, das Wort *Science* aus ihren Statuten zu verbannen, womit sie näherhin nicht nur festhalten, dass eine (nämlich die interpretativ-ausgerichtete) Form der Anthropologie nichts mit *Science* zu tun hat, sondern das *Science* im Rahmen von *Anthropology* gar nicht möglich sein soll. Siehe http://www.aaanet.org/about/Governance/Long_range_plan.cfm für das offizielle Statement der Triple A in dieser Angelegenheit.

⁴⁹⁶ Dies galt nicht nur auf der erkenntnistheoretischen sondern auch methodischen Ebene. So berichtet Clifford: „Sapir and Benedict had, after all, to hide their poetry from the scientific gaze of Franz Boas.“ Clifford, James: Introduction: Partial Truths, In Clifford, James & Marcus, George E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986: 1 – 26: 4.

Praxis vor, da diese für ihn im Wesentlichen wissenschaftlicher waren. Die Boas'sche Form des Relativismus war vor allem in den 1920 bis 1940er Jahren sehr populär und verlor nach dem zweiten Weltkrieg wesentlich an Bedeutung. Die hier relevanten Kulturmaterialisten, deren Schaffen sich ab den 1960er Jahren zu manifestieren begann, mussten sich daher mit einer anderen Form des Relativismus auseinandersetzen⁴⁹⁷, eines Relativismus, der vor allem ab den 70er und 80er Jahren immer mehr an Bedeutung gewann und der sich – zumindest aus kulturmaterialistischer Perspektive – durch eine Extremposition kennzeichnet. Diese wird zumeist, aber nicht ausschließlich, von den interpretativen und postmodernen Anthropologen vertreten, wie Harris schreibt: „[...] their ‚approach‘ is overtly (and often aggressively) antiscientific in the sense that they deny the validity of the canons of operational replicability, testability, parsimony, and theoretical coherence.“⁴⁹⁸ Ein gutes Beispiel für einen solch interpretativ-relativistisch ausgerichteten Anthropologen ist Stanley Barrett, der sich gegenüber einem *scientific approach* in seinem Buch über die Geschichte der Anthropologie wie folgt äußert: „However, [...] – a nomothetic approach to the study of mankind – had always *threatened to emerge* [meine Hervorhebung].“⁴⁹⁹ In welcher Weise oder inwiefern ein nomologischer Zugang zu Wissenschaften, die mit dem Menschen und seiner Kultur zu tun haben, eine *Gefahr* darstellen könnte, wird von Barrett in diesem Zusammenhang nicht weiter thematisiert. So bildet er ein hervorragendes Beispiel – denn er ist keineswegs eine singuläre Erscheinung – für jene Anthropologen, die ihren sehr idealistisch-strukturierten Zugang als einzige Möglichkeit postulieren und andere Zugänge kategorisch ablehnen, ohne ihre Kritiken an den abgelehnten Modellen argumentativ zu untermalen⁵⁰⁰, sondern diese als selbstverständlich präsentieren.

⁴⁹⁷ So schreibt Carneiro in einem Artikel von 1995 in Übereinstimmung mit Harris' Ansichten: „When I began working [...] the greatest threat to a science of culture, it seemed to me, came from those anthropologists who considered themselves humanists. Today, though, the picture changed radically. A much greater threat now comes from that large, amorphous host who march under the banner of post-modernism.“ Carneiro, Robert L.: Godzilla meets New Age Anthropology: Facing the Post-Modernist Challenge to a Science of Culture, In *Europaea* 1/1 1995, 3 – 22: 3.

⁴⁹⁸ Harris, Marvin: Anthropology: Ships that crash in the Night, In *Eres (Arqueología)* 2 1991, 7 – 48: 15.

⁴⁹⁹ Barrett: Rebirth: 45

⁵⁰⁰ Kulturmaterialisten sind keineswegs die einzige Fraktion der Anthropologie, die Vertreter interpretativer Paradigmen für ihren nicht-argumentierbaren Exklusivitätsanspruch kritisieren. So zeigt Lett in einem Artikel von 1991 deutliche Parallelen zwischen den Argumentationsweisen von *Interpretativisten* und Menschen die an übernatürliche Phänomene glauben. Er behauptet weiter, dass ein Konflikt zwischen *Scientists* und *Interpretivists* vor allem deshalb besteht, weil die Interpretativen ihren Zugang als alleinig Legitimen präsentieren: „The battle lines are necessarily drawn when interpretive

Der theoretische Relativismus der Boas'schen Anthropologie wurde im Zuge der sogenannten interpretativen Wende der 70er und 80er Jahre also gewissermaßen zu einem epistemologischen. Die Anthropologie wurde zur reinen Kulturanthropologie erklärt, in der es nun nicht mehr darum ging irgendetwas zu erklären, sondern im weiteren Sinne zu *verstehen*, aber vor allem zu *beschreiben*. Kroeber hatte die Aufgaben der Anthropologie zwar bereits in ähnlicher Weise thematisiert, in der Praxis haben die modernen interpretativen Paradigmen jedoch kaum mehr etwas mit seinen Arbeitsansätzen gemein.⁵⁰¹ Susan Hegeman sieht vor allem ideologische – weil moralische – Gemeinsamkeiten zwischen der Boas'schen und der modernen Anthropologie und sie verankert diese maßgeblich über deren Relativismus.⁵⁰²

Der moderne Relativismus als intellektuelle Strömung gewann vor allem ab den 1970er Jahren Zuwachs und transformierte sich ab den 80er Jahren langsam in einen Mainstream. Diese Bewegung wird auch symbolische Anthropologie oder ganz allgemein *Cultural Turn* genannt und ist maßgeblich mit den Namen von Clifford Geertz⁵⁰³, aber auch dem Einfluss von Claude Lévi-Strauss⁵⁰⁴ verbunden. Im Zentrum der Kritik stehen aber neben Geertz und Lévi-Strauss vor allem auch James Clifford, George E. Marcus,

anthropologists argue that their goal alone is legitimate and attainable.“ Lett, James: Interpretive Anthropology, Metaphysics, and the Paranormal, In *Journal of Anthropological Research* 47 1991, 305 – 329: 324.

⁵⁰¹ „Through the 1980s, ethnography addressed both new topics and topics that it had addressed before, regarding its core focus on culture and identities in change, but the conditions and styles of ethnography changed markedly.“ Marcus, Georg E.: Social Thought & Commentary: The Passion of Anthropology in the U.S., Circa 2004, In *Anthropological Quarterly* 78/3 2005, 673 – 695: 680.

⁵⁰² „[...] one of the significant ideological effects of cultural relativism as a theory: it offered both an evaluatively neutral, professional way to discuss ‚culture‘, the new ‚object‘ of the field, *and* it proposed a new moral position for anthropology that evoked a strongly ethical and humanistic respect for the complexity and integrity of cultural others. The professional and affective success of this theoretical moral position is perhaps best measured by the degree to which contemporary (professional) American anthropologists still strongly identify with this theoretical proposition as the core of their disciplinary identity. [Hervorhebung im Original]“ Hegeman, Susan: Franz Boas and Professional Anthropology: On Mapping the Borders of the „Modern“, In *Victorian Studies* 41/3 1998, 445 – 483: 468.

⁵⁰³ Die selbst interpretativ-ausgerichtete Anthropologin Mariza G.S. Peirano charakterisiert die Bewegung nach Geertz wie folgt: „Following Geertz’s interpretive proposal, postmodernism caught on as if by powerful magic.“ Peirano, Mariza G. S.: When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline, In *Annual Review of Anthropology* 27 1998, 105 – 128: 111.

⁵⁰⁴ Sherry Ortner verweist darauf, dass vor allem David Schneiders Version des Symbolismus an der Universität von Chicago auf Lévi-Strauss poststrukturalistischem Symbolkonzept aufbaut. Ortner weist im gleichen Zug darauf hin, das Schneiders Einfluss, gegenüber jenem von Geertz, nicht zu unterschätzen sei. Ortner, Sherry B.: Theory in Anthropology since the Sixties, In *Comparative Studies in Society and History* 26/1 1984, 126 – 166: 130. Auch Keesing führt Geertz und Schneider im gleichen Atemzug als wichtigste Vertreter der symbolischen Anthropologie an – wenngleich sich ihre Ansätze stark unterscheiden. Vgl. Keesing, Roger M.: Theories of Culture, In *Annual Review of Anthropology* 3 1974, 73 – 97: 80f. Von Marshall Sahlins, der seit Ende 70er Jahre ebenfalls zu den interpretativen Anthropologen zählt, ist die Insidergeschichte bekannt, dass eine Begegnung mit Lévi-Strauss seine gesamte anthropologische Weltsicht auf den Kopf gestellt hat und er seit seiner Reise zu ihm nach Frankreich sowohl kein Kollege, als auch kein Freund von Marvin Harris mehr war.

Stephen Tylor (der einzige bekennende Postmoderne unter diesen Anthropologen)⁵⁰⁵, Victor Turner sowie Michél Foucault. Was ein Kulturmaterialist unter Kultur und Anthropologie versteht, ist im Grunde genommen vollkommen inkommensurabel mit dem Wissenschafts- und Kulturverständnis nach Geertz oder Lévi-Strauss – die heute beide noch breite Trends in den Kultur- und Sozialwissenschaften verkörpert.⁵⁰⁶ Obwohl sich diese neuen Traditionen gegenüber jener von Boas und Kroeber durch unterschiedliche Methodologien, Epistemologien und Theorien kennzeichnen, teilen sie aus der Perspektive von Materialisten – und dies schließt auch beispielsweise Soziobiologen mit ein – vor allem ihren Idealismus und Relativismus als ein gemeinsames Merkmal, was sich in der Folge auch in verallgemeinernden Kritiken äußert. Carneiro kann mit seiner Definition des *Postmodernismus* – den er weit begreift, nämlich als die gesamte interpretative Wende und nicht nur im engen Rahmen – als paradigmatisches Beispiel herangezogen werden, denn er versucht Postmodernismus zu definieren und findet dafür nur ein Kriterium, das ihn gleichermaßen mit dem Humanismus verbindet: „Buzzwords aside, whatever else post-modernism might aspire to be, it is, at bottom, one more manifestation of the old, familiar prejudice against science.“⁵⁰⁷ Diese Gleichsetzung Carneiros zwischen dem Humanismus und der Postmoderne als Gegner von *Science* mag rechtfertigbar erscheinen, natürlich hat die Postmoderne aber einen anderen erkenntnistheoretischen Anspruch hinter ihrer *Science*-Kritik als der Humanismus und konstruiert sich selbst in Abgrenzung zu eben diesem und als etwas völlig Originäres. Gerade der interpretative Postmodernismus konstruiert seinen Gegenstand – die Ethnographie – nämlich als totalitär und in totalem Kontrast zu *Science*, was Carneiros grober Kategorisierung sehr entgegenkommt. Stephen A. Tylor trennt die Ethnographie von der – seiner Ansicht nach – Vorstellung von Wissenschaft, indem er sagt, die Ethnographie produziere und beschreibe nichts, sie *erzeugt* oder *beschwört* (*evocation*). Und diese Erzeugung sei das genaue Gegenteil von *Science*: „Evocation – that is to say ‚ethnography‘ – is the discourse of the post-modern world, for the world that made science, and that science made, has disappeared, and scientific thought is now an archaic mode of consciousness surviving for a while yet in

⁵⁰⁵ Vgl. Clifford: Partial: 21.

⁵⁰⁶ Für den deutschsprachigen Bereich gilt dies sogar als Gemeinsamkeit mit dem Mainstream der amerikanischen Universitäten. So hält Aleida Assmann beispielsweise fest, dass die Ethnologie (unter Ethnologie versteht sie ausschließlich eine Ethnologie nach Geertz und Foucault) die Soziologie als neue Leitwissenschaft der Geschichtswissenschaft abgelöst hat. Vgl. Assmann, Aleida: Einleitung, In Assmann, Aleida/ Gaier, Ulrich/ Trommsdorf, Gisela (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie, Frankfurt am Main 2004, 9 – 18: 10.

⁵⁰⁷ Carneiro: Godzilla: 4.

degraded form without the ethnographic context that created and sustained it.“⁵⁰⁸ Tylor ist ein bekennder Postmodernist, doch auch Cliffords Vorstellung der Ethnographie – dieser würde sich selbst in keinem Fall als Postmodernen bezeichnen – hat als Hauptcharakteristik die vollständige Ablehnung von dem, was Materialisten unter *Science* verstehen: „[...] Western science has excluded certain expressive modes from its legitimate repertoire: rhetoric (in the name of ‚plain‘, transparent signification), fiction (in the name of fact), and subjectivity (in the name of objectivity). The qualities eliminated from science were localized in the category of ‚literature‘.“⁵⁰⁹ Dies ist aber eine Trennung, die Clifford nicht verstehen kann und aufheben möchte. Auch wenn diese Aussage weniger aggressiv gegenüber *Science* erscheint und auch produktiv gemeint ist, so verkörpert sie doch im Sinne des Positivismus einen Angriff auf *Science*. Der besondere epistemologische Stellenwert von *Science* aus Sicht aller Materialisten wurde bereits mehrfach erörtert, es sollte logisch erscheinen, dass eine Gleichstellung des *Wahrheitsgehalts* zwischen dem szientistischem Unterfangen und der fiktionalen Literatur bzw. Poesie immer als ein Angriff auf den epistemologischen Stellenwert eben dieser *Science* verstanden werden muss.

IDEALISMUS & RELATIVISMUS

Die großen philosophischen Kategorien Idealismus und Materialismus haben in der modernen Wissenschaftsgeschichte, der Wissenschaftstheorie und fachwissenschaftlichen Debatten zwar als substantielle Kategorien wenig Relevanz, doch von Harris⁵¹⁰ und Lett⁵¹¹ ist eine gewisse Spaltung der Wissenschaft in idealistische und materialistische Lager ebenso beobachtet worden wie von Eric Wolf.⁵¹² In den U.S.A. ist die Anthropologie – die traditionell eine Disziplin war – mittlerweile

⁵⁰⁸ Tylor, Stephen A.: Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document, In Clifford & Marcus: Writing, 122 – 140: 123.

⁵⁰⁹ Clifford: Partial: 5.

⁵¹⁰ „Historically, the most fundamental schism in anthropology (and the other social sciences) is that between materialist and idealist paradigms.“ Harris: Ships: 14.

⁵¹¹ „[...] the interpretive program assumes that the goal of anthropology [...] should be the evocation and interpretation of cultural variability [...] interpretive anthropology assumes that traditional scientific knowledge of human affairs is either unattainable, unlikely, or unattractive, on the grounds that objective description and explanation are either impossible, improbable or impolitic.“ Lett: Paranormal: 310.

⁵¹² „[...] Harris] explicit materialism engenders unease in a discipline now ever more seriously divided between materialists and mentalists.“ Wolf, Eric R.: Materialists vs. Mentalists. A Review Article, In *Comparative Studies in Society and History* 24/1 1982: 148 – 152: 148.

sogar tatsächlich institutionell gespalten⁵¹³ und schließt sich damit einer mitteleuropäischen Tradition an. Für den generellen europäischen Raum, gibt es nach Adams seit deren Entstehen immer wieder Diskussionen über die Einheit dieser Wissenschaft.⁵¹⁴

Der Relativismus ist aber innerhalb dieser Dichotomie immer maßgeblich an den Idealismus gebunden und nicht mit einem Materialismus vereinbar. So liest man auch bei Harris, dass die Dichotomie schon bei der Konstruktion (also der Ontologie) des Gegenstands beginnt: [...] late 20th century cultural anthropology is permeated by idealist and mentalist thought and practice, starting with the very concept of culture itself, which is widely defined as a set of mental rules[...]“⁵¹⁵ In seinem letzten Buch *Theories of Culture in Postmodern Times* analysiert Harris, inwiefern diese idealistische Konstruktion von Kultur unumstrittener Mainstream ist und sagt dazu: „I concede that over the last fifty years, commencing with Alfred Kroeber’s surrender to Talcott Parson’s ideational construction of social systems [...], the majority of anthropologists have come to accept an exclusively ideational definition of culture.“⁵¹⁶ Von Seiten eben dieser idealistisch ausgerichteten Ethnologen ist eine solche Definition von Kultur weit schwieriger zu finden, lässt sich aber rechtfertigen. Dennoch gibt es einen gewissen Bruch, weil sie sich dabei – aus Sicht der Kulturmaterialisten – auf einen Teilbereich der Anthropologie, nämlich die Ethnographie, beschränken. Dieser Fokus auf Ethnographie in der postmodernen Anthropologie ist eine Folge der empfundenen Krise, in der die Anthropologie als Wissenschaft angeblich steckt, weshalb die traditionelle Vorstellung von Anthropologie als Wissenschaft ad acta gelegt wurde und ihre rudimentären Wurzeln nun gänzlich überwinden soll. Für traditionell orientierte Anthropologen ist jedoch gerade diese Fixierung auf Ethnographie als einzigem anthropologischem Gegenstand ein Absurdum, vor allem weil Ethnographie und Ethnologie traditionell immer zwei komplementäre Teile waren. Die interpretative Anthropologie trennt die Ethnographie jedoch grundsätzlich gänzlich von Ethnologie, wie Carneiro betont. Er bringt daher auch seine Verwunderung über den Umstand zum Ausdruck, dass die

⁵¹³ Neben der AAA gibt es die SASci (*Society for Anthropological Sciences*), die eine unabhängige Organisation der bekennenden *Scientists* unter den Anthropologen ist.

⁵¹⁴ Vgl. Adams, Marco Montani: Vom Selbstzweifel zur Selbstbehauptung: Die Ethnologie der achtziger Jahre, In *Archiv für Sozialwissenschaft* 31 1991, 675 – 695: 676f.

⁵¹⁵ Harris: *Ships*: 15.

⁵¹⁶ Harris, Marvin: *Theories of Culture in Postmodern Times*, New York 1999: 28.

Ethnographie zwar zu einem universalen Gegenstand erklärt wird, sich aber von ihrem theoretischen Überbau – der Ethnologie – abgespalten hat.⁵¹⁷

Kultur steht innerhalb dieses rein ethnographischen Verständnisses gleichzeitig für bestimmte Kulturen, wie auch für einen metatheoretischen Diskurs. Eine konkrete Definition von Kultur ist in diesem Zusammenhang tatsächlich schwer zu finden. Clifford gibt noch am ehesten Anregungen, wie man sich die neue Wissenschaft und ihren Gegenstand vorzustellen hat. So sagt er beispielweise, die Ethnographie sei „[...] actively situated *between* powerful systems of meaning.“ Und er charakterisiert ihre Aufgaben durch Studien „[...] that focus on meaning systems, disputed traditions, or cultural artifacts.“⁵¹⁸ An anderer Stelle erläutert er dann: „[...] what appears as ‚real‘ in history, the social sciences, the arts, even in common sense, is always analyzable as a restrictive and expressive set of social codes and conventions.“⁵¹⁹ Die Definitionen dieser neuen Wissenschaft und ihres Gegenstandes erscheinen von anderer Seite jedoch immer griffiger als von den Praktizierenden selbst. So erläutert Harris: „Culture for them constitutes a realm of pure idea which is accessible only through interactive discourse between live ethnographers and live natives.“⁵²⁰ Als mögliche Definition lässt sich bei Clifford nämlich nur folgende Aussage heranziehen: „If ‚culture‘ is not an object to be described, neither is it a unified corpus of symbols and meanings that can be definitively interpreted. Culture is contested, temporal, emergent. Representation and explanation – both by insiders and outsiders – is implicated in this emergence.“⁵²¹

Die grobe dichotomische Kategorisierung in Idealismus und Materialismus lässt sich auf Basis solcher Aussagen ontologisch begründen. Zumindest aus der Perspektive der Materialisten rechtfertigt sich eine zusammenfassende Charakterisierung der Interpretativisten als Idealisten damit, dass das große Merkmal dieser Verallgemeinerung ein einheitliches Charakteristikum eben dieser idealistischen Kulturrelativisten ist, nämlich ihre konsequente Ablehnung eines positivistisch-scientistischen Modells – nach naturwissenschaftlichem Vorbild – für die Anthropologie. Dieser Umstand hat seine Wurzel in der paradigmatischen Annahme, dass Kulturen speziell und kulturelle Phänomene nicht vergleichbar sind; in der postmodernen

⁵¹⁷ Vgl. Carneiro: *Godzilla*: 4f.

⁵¹⁸ Clifford: *Partial*: 2f.

⁵¹⁹ Clifford: *ebd.*: 10.

⁵²⁰ Harris, Marvin: *Cultural Materialism is Alive and Well and Won't Go Away until Something Better Comes Along*, In Borofsky: *Assessing*, 62 – 76: 63.

⁵²¹ Clifford: *Partial*: 19.

Entwicklung liegt die Wurzel in der Annahme, dass „Wirklichkeiten“ Konstruktionen sind und nach diesen Konstruktionen alle Interpretationen dieser Wirklichkeiten gleich valide sind. Somit gleichen sich die klassische und die postmoderne Form des Relativismus darin, dass sie die Einmaligkeit aller Phänomene betonen und sich darüber hinaus auf ideelle Gegenstände beziehen. Die Bezeichnungen: Interpretativisten, Postmodernisten, Partikularisten oder Relativisten können verwendet werden, da sie als paradigmatisch verwandt interpretiert werden können, auch wenn sich die so Bezeichneten selbst wohl nicht für diese Terminologien aussprechen würden und kaum ein Anthropologe mit solch groben Kategorien ausreichend charakterisiert werden kann. Für den Gegenstand spielt es jedoch keine Rolle, inwiefern sich die amerikanischen Anthropologen als Individuen in diese Kategorien einordnen lassen, sondern nur, das bestimmte ihrer Ansichten aus (kultur)materialistischer Perspektive als kollektivierbar erscheinen.⁵²² Für Harris war es nämlich eine Lebensaufgabe, die aus seiner Sicht unwissenschaftlichen Interpretationsstrategien als solche zu entlarven und weiter zu zeigen, wie irrelevant und austauschbar Interpretationsstrategien in manchen Bereichen der Wissenschaft sind bzw. sein können. Daher hat er alle Interpretativisten als Idealisten identifiziert und oftmals zusammenfassend kritisiert. Damit ist Harris jedoch nicht allein, denn die Mehrheit jener amerikanischen Anthropologen, die einen *scientific approach* vertreten, assoziiert einen unwissenschaftlichen und fehlerhaften antisozientistischen Mainstream mit dem Interpretativismus und der postmodernen Wende.⁵²³ Insofern mag die Charakterisierung der verschiedenen Paradigmen bzw. „Schulen“ als *idealistisch* zumindest aus Sicht der materialistischen Anthropologen gerechtfertigt sein und man kann zur Orientierung durchaus mit den Begriffen Idealismus und Relativismus arbeiten – vor allem dann, wenn man sich mit interpretativen oder postmodernen anthropologischen Ansätzen beschäftigt.

GEGENSTAND UND METHODE

⁵²² „The mentalists, [...] attract all those who believe in the primacy of Mind, who see humankind as spinning ever more complex webs of signification through autonomous processes of the symbolic faculty.“ Wolf: Materialists vs. Mentalists: 148.

⁵²³ „In recent years, however, science has become a dirty word in some circles within the discipline. Antiscience writers reject the idea that sociocultural phenomena are amenable to rational scientific inquiry or that it is possible for anyone to develop understandings of the world that accord with an objective external reality.“ Sidky, H.: Cultural Materialism, Scientific Anthropology, Epistemology and „Native Ethnographies of the Particular“, In Kuznar/Sanderson: Studying Societies: 66 – 77: 67.

Die Kritik am szientistischen Wissenschaftsmodell ist so modisch geworden, dass sie als selbstverständlich erscheint. Sie ist aber keine rein-postmoderne Erscheinung, die sich nur auf die Erkenntnisse des *Cultural Turn* und der Wissenschaftsgeschichte beschränkt. Wie gezeigt, wurde sie auch schon von den sogenannten historischen Partikularisten, also Boas und seinen Schülern, vertreten. Diese kritisierten aber nicht grundsätzlich die Wissenschaftstheorie des Positivismus ihrer Vorgänger, sondern primär deren Erkenntnisinteressen, deren Theorien und deren Methoden. Ausgangsbasis für die Professionalisierung der Anthropologie, die unter Boas begann, war ein humanistisches Interesse an anderen Kulturen und deren adäquater Beschreibung und Historisierung. Die Kritik am Evolutionismus beruhte vor allem auf dem Argument, dass Kulturen zu speziell für deterministische Mechanismen seien und eine naturwissenschaftliche Betrachtung von Gesellschaft daher insuffizient und nicht wünschenswert ist – aber nicht unmöglich. Die Kritik betrifft also vorrangig die Betrachtung des Gegenstandes – also die Heuristik – und was dann theoretisch mit diesem gemacht wird – Fragen/Theorien/Modelle. Doch schon der Relativismus von Kroeber ging über Boas hinaus. Dieser bezeichnete einen naturwissenschaftlichen Zugang zu Kultur nicht nur als insuffizient, sondern ging teilweise sogar so weit zu behaupten, man verunglimpfe kulturelle Phänomene indem man sie vergleichen und nach Determinismen untersuchen will: „The scientific approach *destroys* phenomena by systematic analysis in order to extract processes, and therefore ends, *per se*, in abstractions. [meine Hervorhebung]“⁵²⁴ Während Abstraktionen und Reduktionen für *Scientists* nicht nur notwendige ontologische Kategorien, sondern auch erstrebenswerte Theoriegrundlagen sind⁵²⁵, macht es für Kroeber keinen Sinn die Vielfalt auf allgemeine abstrakte Theorien zu reduzieren. Hierin liegt also schon der erste Punkt der Inkommensurabilität zwischen Materialisten und ihren interpretativ ausgerichteten Gegenspielern. Es handelt sich um eine heuristische Präferenz, die sich gleichwohl auch in einer Aussage über die Relevanz der jeweiligen heuristischen Präferenzen niederschlägt. Ortner charakterisiert diesen Konflikt als einen, der zwischen Kulturökologie und symbolischer Anthropologie besteht

⁵²⁴ Kroeber: So-called: 324.

⁵²⁵ Der Kulturökologe Allen Johnson bemerkt, dass in einigen Kontroversen der Südamerikaforschung an die materialistisch orientierten Kulturökologen der Vorwurf des Reduktionismus gerichtet wird. Er weist seinerseits aber darauf hin, dass dieser „Vorwurf“ wissenschaftstheoretisch betrachtet tautologisch ist: „It must be clear that reductionism is a natural and proper part of doing science and that we all are ‚guilty‘ of it at various times and to varying degrees.“ Johnson, Allen et al.: Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case [and Comments and Reply] In *Current Anthropology* 23/4 1982, 413 – 428: 417.

und sagt dazu, dass die Ersteren die Zweiten als „fuzzy headed mentalists“ bezeichnen und ihre Tätigkeit als „[...] involved in unscientific and unverifiable flights of subjective interpretation [...]“ Über die Kritik auf der anderen Seite sagt sie: „[...] the symbolic anthropologists considered cultural ecology to be involved with mindless and sterile scientism, counting calories and measuring rainfall, and willfully ignoring the one truth that anthropology had presumably established by that time: that culture mediates all human behavior.“ Ortner kritisiert in diesem Zusammenhang beide Zugänge als einseitig, betont aber „[...]both sides were weak [...] in being unable to handle what the other side did [...]“⁵²⁶ Dass sie nicht mit dem *umgehen* können, was die jeweils anderen tun, liegt aber primär daran, dass sich schon die Fragen, mit denen sie an ihren Gegenstand herangehen, grundsätzlich unterscheiden.

Neben diesen offensichtlichen Abweichungen im Interessensgebiet zwischen idealistisch und materialistisch ausgerichteten Anthropologen baut der Konflikt auch auf der ontologischen Ebene auf. Kulturmateriellen und Relativisten sind sich darin einig, dass Kultur eine eigene ontologische Kategorie darstellt. Sie bilden aber keineswegs einen Konsens darüber welche Form diese ontologische Kategorie hat. Die schon genannten Einflussträger Geertz, Lévi-Strauss und Schneider haben nämlich einen Großteil ihrer erkenntnistheoretischen Arbeit mit der Weiterentwicklung bzw. Transformation von Kroebers Kulturkonzept geleistet. Während die Kultur bei Kroeber scheinbar außerhalb der Individuen existiert und im Rahmen der kognitiven Anthropologie wie der Soziobiologie zu einem Phänomen wird, das sich im Individuum befindet, manifestiert sie sich bei Geertz in *Bedeutungen*, die nicht an das Individuum gebunden sind, sondern zwischen Individuen bestehen. Wie Keesing sagt: „[...] symbols and meanings are shared by social actors – between, not in them; they are public, not private.“⁵²⁷ Dass Kultur ontologisch betrachtet jedoch ausschließlich Bedeutung sein soll, ist keineswegs unumstritten und ebenfalls eine Frage, die sich nur auf Basis erkenntnistheoretischer Präferenzen beantworten lässt. Für die Kulturmateriellen ist Kultur – nach wie vor – am besten durch E. B. Tylor definiert worden, nämlich als dieses komplexe Ganze, das Bräuche, Riten, Verwandtschaftssysteme, Subsistenzsysteme, Sprache, Kunst etc. etc. miteinschließt. Denn dies sind alles Dinge, die auch materielle Manifestationen haben und die man somit auch methodologisch materialistisch untersuchen kann. „Bedeutung“ ist für einen Materialisten schon epistemologisch ein Problem, methodologisch wird es

⁵²⁶ Ortner: Theory: 134.

⁵²⁷ Keesing: Theories: 79.

umso schwieriger, adäquate Modelle zu finden, mit denen sich diese erfassen lässt. Spiro weist auf eben solch ein methodologisches Problem hin, wenn er schreibt: „[...] if empathy, Verstehen, and so forth, are employed not only as techniques for generating data, explanations, and interpretations (the context of discovery) but also as methods for assessing their truth value (the context of justification), then this subjective methodology suffers from critical logical and empirical problems.“⁵²⁸ Doch gerade diese logischen und empirischen Probleme scheinen von Seiten der postmodernen und interpretativen Anthropologen gar keine zu sein, denn die Subjektivität aller Zugänge gewährleistet immer den gleichen Grad methodischer Adäquanz und öffnet die Tore für ein *anything goes*. Auch wenn dies selten explizit aufs Tapet gebracht wird – wie bei Stephen Tylor⁵²⁹ –, so scheint es für Materialisten offensichtlich: „It’s a game *anyone* can play, and *everyone* can win, because there are no rules. There is no correct interpretation, no right answer. Any answer is as good as any other. [Hervorhebung im Original]“⁵³⁰

SCIENCE/HUMANITIES

Auch diese universale Debatte, die beispielsweise im deutschsprachigen Raum zu einem terminologischen und theoretischen Schisma zwischen Natur- und Geisteswissenschaften geführt hat, spiegelt sich im wissenschaftstheoretischen Konflikt zwischen Kulturmaterialisten und Relativisten wieder. Während Boas und beispielsweise Lowie sich selbst wohl als in beiden Bereichen tätig charakterisiert hätten, argumentierte schon Leslie A. White – der als Wegbereiter des hier präsentierten Kulturmaterialismus dargestellt wurde – dass die wissenschaftliche Epistemologie sich grundsätzlich von einer unterscheidet, die künstlerisch ausgerichtet ist: „But although working towards the same goal, science and art approach it from opposite directions.“⁵³¹

⁵²⁸ Spiro, Melford E.: Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique, In *Comparative Studies in Society and History* 38/4 1996, 759 – 780: 767.

⁵²⁹ Folgendes Zitat von Tylor kann ich beispielsweise nur so verstehen, als dass konsistente Methodologie in postmoderner Forschung gar nicht erwünscht ist: „Here, then, is a new kind of holism, one that is emergent rather than given, and one that emerges through the reflexivity of text-author-reader and privileges no member of this trinity as the exclusive locus or means of the whole. Moreover, this emergent whole is neither a theoretical object nor an object of theoretical knowledge, and is consequently neither evoked by explicit methods nor the derivational source of practice.“ Tylor: Post-modern: 133.

⁵³⁰ Carneiro: Godzilla: 5.

⁵³¹ White, Leslie A.: *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York 1949: 3.

Gerade an dieser künstlerischen Epistemologie seien die Humanisten nach Carneiro aber besonders interessiert: „At bottom, humanists do look at the world as artists.“⁵³²

Die frühen Humanisten unter den Anthropologen, also vor allem Boas und Lowie, vertraten aus Sicht der Kulturmateriellen zwar eine kulturellrelativistische und partikularisierende Position, gingen aber noch nicht so weit naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinnung und Theoriebildung für die Kulturanthropologie ganz und gar auszuschließen. So war Boas, wie gezeigt wurde, durchaus der Ansicht, dass eines Tages Gesetze der Anthropologie entdeckt werden könnten – diese waren jedoch nie sein primäres Interesse. Da es aus der Sicht eines wissenschaftstheoretischen Positivismus nicht zu rechtfertigen ist, eine Wissenschaft ohne direktes Anwendungsfeld zu haben und Wissen „nur“ zu sammeln, betrachtete bereits Kroeber die Anthropologie in einem ähnlichen theoretischen Spannungsfeld, in dem sich auch die Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert immer wieder befand.⁵³³ So betonte er beispielsweise, dass die Muse zur Beschäftigung mit dem Feld der einzige „Zweck“ der Anthropologie sei. Diese sei damit eine „Geisteswissenschaft“ und erfülle keine gesellschaftlichen Funktionen: „*Anthropology* shares with history the feature of never having seriously held the opinion that it is of practical utility, but of assuming that its end of understanding is sufficient justification in itself. [Hervorhebung im Original]“⁵³⁴ Demnach sollte sich die Anthropologie auch theoretisch und methodisch an der Geschichtswissenschaft orientieren: „The essential characteristic of the historic approach appears to be the endeavor to achieve a conceptual integration of phenomena while preserving the quality of the phenomena.“⁵³⁵

Für die frühen Relativisten bestand also eine Dichotomie zwischen *Science* und *Humanities* – wie für die Kulturmateriellen – und die erkenntnistheoretischen, wie theoretischen Spannungen beruhten im Grunde nur auf der Frage, ob Anthropologie *Science* oder *Humanities* ist. Der Sturz dieser dichotomischen Unterscheidungen zwischen *Science* und *Humanities* ist ein grundlegendes Charakteristikum der interpretativen Wende. Der auf die epistemologische Ebene überschlagende Relativismus – zuvor nur auf den Zweig der Kulturanthropologie und der Möglichkeit daraus Erkenntnisse naturwissenschaftlicher Qualität zu ziehen bezogen – wurde so

⁵³² Carneiro: *Godzilla*: 2.

⁵³³ Vgl. Winkler: „Geschichte schreiben...“: 47f.

⁵³⁴ Kroeber, A.L.: So-called Social Science, In *Journal of Social Philosophy* 1/ 4 1936, 317 – 340: 330.

⁵³⁵ Kroeber: So-called: 322.

weit ausgedehnt, dass man die relative Komponente allen Wissens betonte und damit den Streitfaktoren eine neue Richtung gab. Die interpretative Wende verkörpert nämlich in erster Linie einmal eine Absage an die wissenschaftliche Objektivität als einem absoluten Zustand und streitet Etik ab. Dabei steht jedoch der Text, oftmals allein der ethnographische Text – der als absolut betrachtet wird – im Zentrum der Kritik. So charakterisiert auch Clifford die Konsequenzen der interpretativen Wende: „A major consequence of the historical and theoretical movements traced in this Introduction has been to dislodge the ground from which persons and groups securely *represent* others. [meine Hervorhebung]“⁵³⁶ Die so typisierte Kritik ist zwar berechtigt, aber nicht neu und ein immerwährender Aspekt wissenschaftlicher Debatten. Harris sagt dazu: „Postmodernists have a valid point when they complain that scientific descriptions conventionally remove all traces of the observers personality in order to create what may very well be an illusory facade of objectivity.“⁵³⁷ Doch geht und ging es in der Ethnographie nie ausschließlich nur um adäquate Repräsentation. Einen anderen Gehalt gestehen die interpretativen Anthropologen der Ethnographie anscheinend aber nicht zu – da die Ethnologie ja bereits abgeschafft wurde. So kritisiert auch Carneiro, dass die Interpretativisten nicht nur behaupten, alle älteren Ethnographien wären verfälscht und daher alle älteren ethnologischen Theorien unbrauchbar, sondern die Ethnologie sei generell gar nicht mehr denkbar, weil es ja nur noch Ethnographie geben kann: „[...]nothing is what it *is*. It is what it *means*. [...] Not only does the new ethnographer refuse to start building himself, he would deny the *ethnologist* a building permit too. He is not content to say what *he* can't do, he also tells us what *we* can't do.“⁵³⁸

Carneiro unterstellt zwar vielen Humanisten eine *science*-feindliche Haltung – sofern diese die Sozialwissenschaften betrifft – als konkret-zitiertes Beispiel führt er jedoch Geertz an, der als Interpretativist schon der nächsten Generation der Relativisten in der amerikanischen Anthropologie angehört, sich selbst jedoch kaum als Postmodernen bezeichnen würde.⁵³⁹ Auch Harris verankert den Kern seiner Kritik am humanistischen Relativismus bei Geertz: „The true sin of Geertzian anthropology is not that it rejects the epistemological basis of modern science – there are many ways of knowing – but that it explicitly represents itself as a superior way of knowing the social world, and as an

⁵³⁶ Clifford: Partial: 22.

⁵³⁷ Harris, Marvin: Science, Objectivity, Morality, In Cerroni-Long, E. L. (Hg): Anthropological Theory in North America, Westport 1999, 77 – 83: 78.

⁵³⁸ Carneiro: Godzilla: 7.

⁵³⁹ Vgl. Carneiro: Godzilla: 2.

explicit replacement for positive social science, which it characterizes as a deluded and bankrupt intellectual effort.“⁵⁴⁰ Die Wurzel des Übels liegt aus materialistischer Perspektive zumeist also nicht in den Methoden und Theorien – obwohl Materialisten diese nicht nachvollziehen können – , sondern vor allem darin, dass die interpretative Wende, obwohl sie die Relativität und Subjektivität allen Wissens betont, sich als superiore Position, also als bessere Wissenschaft, bezeichnet. So impliziert es auch Clifford in der Einleitung zum Sammelband *Writing Culture*, wenn er sagt: „The authors in this volume *do not suggest that one cultural account is as good as any other*. [Hervorhebung meine]“⁵⁴¹ Aus einer szientistisch ausgerichteten Perspektive stellt sich dahingehend natürlich die Frage, wie die Skalierung als besser gerechtfertigt wird, wo der Interpretativismus vor allem methodisch vollkommen undurchsichtig erscheint.

Diese Legitimierung wird aber im Anschluss an die Boas'schen Erkenntnisinteressen in der moralischen Überlegenheit verankert und zwar deshalb weil man vor allem den Kritiken des Postkolonialismus tief verbudnen ist. Im Einklang mit diesem – der ein integraler Bestandteil der interpretativen Wende war – fußt die Kritik am Szientismus auf einem politischen Fundament, wie Lett hervorhebt: „Interpretive anthropologists do not only reject the appropriateness of the goals of scientific anthropology (objective description and explanation), they also deny the possibility that those goals can be realized [...]“ Die Argumentation für dieses Argument fußt wiederum auf der historischen Entwicklung der Wissenschaft: „[...] maintains that the epistemological procedures of science are the product of a particular tradition and hence have no greater claim to authority than the epistemological procedures of any other cultural tradition [...]“ Lett entgegnet aber: „[...] the historical origins of the scientific method are logically irrelevant to the claim that science yields objective knowledge [...]“⁵⁴²

Die interpretativen Anthropologen selbst positionieren sich hauptsächlich als eine neue Dimension, die die Anthropologie aus einer Krise führen soll, beanspruchen dabei aber tatsächlich das ganze Feld.⁵⁴³ Und sie tun dies mit einem künstlerischen Zugang, der die Grenzen zwischen *Art* und *Science* aufheben soll, indem sie Ethnographie als Kunstform

⁵⁴⁰ Harris: *Ships*: 16.

⁵⁴¹ Clifford: *Partial*: 24.

⁵⁴² Lett: *Paranormal*: 315.

⁵⁴³ So schreibt Clifford in der Einleitung zu seinem mit Markus herausgegebenen Sammelband – der im Rahmen der materialistischen Kritik am Interpretativismus gerne zitiert wird: „The essays in this volume occupy a new space opened up by the disintegration of ‚Man‘ as *telos* for a whole discipline [...]“ Clifford, James: Introduction: *Partial Truths*, In Clifford, James & Markus, George E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986: 1 – 26: 4.

betrachten und als solche analysieren. Eine überlegene Position gegenüber anderen Wissenschaftsformen – deren Beanspruchung die Materialisten an den Humanisten kritisieren – ist im Erkenntnisinteresse des Humanismus potentiell bereits impliziert, denn dieser betrachtete sich immer primär als moralisch und kulturell wertvoll – die postmoderne Wende machte diese impliziten Suggestionen jedoch tatsächlich explizit. Die kritische Beanspruchung der Ethnographie als einer Literaturgattung, deren Erkenntnisinteressen im Aufspüren von politischen und anderen qualitativ wertenden Subtexte liegt, erkennt dem ursprünglichen Inhalt der ethnographischen Texte keine Relevanz mehr zu und beansprucht somit wirklich eine überlegene Position gegenüber der ursprünglich üblichen Praxis und zwar deshalb, weil das wissenschaftliche Unterfangen *nur* als Kunstform interpretiert wird. Mit dieser Interpretation seines Schaffens wird jedoch kein Wissenschaftler zufrieden sein, denn Kunst und Wissenschaft sind für Materialisten nicht das gleiche und die Wissenschaft beschäftigt sich mit der Welt, so wie sie ist und eben nicht mit der Frage, wie wir denken, dass sie ist. Lett bringt diesen Aspekt besonders präzise auf den Punkt: „[...] worlds beyond discourse *are* possible (reality *is* independent of our perception of it); and the scientific version of reality is *not* an illusion (in fact, it is the most reliable approach to reality yet developed by humankind). [Hervorhebung im Original]“⁵⁴⁴

KONKRETE KRITIKEN

Die eben skizzierten Unterschiede zwischen den bekanntesten Interpretativisten und den bekennenden *Scientists* unter den amerikanischen Anthropologen verkörpern einen konstruierten Diskurs, innerhalb dessen es sehr selten zu direkten Auseinandersetzungen kommt. Die Basis für die eben geschilderte Abhandlung sind Kritiken von *Scientists* am Interpretativismus und der Postmoderne, der dialogische Charakter sollte durch Zitate aus Sicht des Interpretativismus untermalt werden, es gibt jedoch keine konkreten Auseinandersetzungen zwischen den oben genannten Personen und den Kulturmaterialisten. Nur Lévi-Strauss hat eine tatsächliche Debatte mit Harris geführt. Im Folgenden soll der universale Charakter dieser paradigmatischen Dispute untermalt werden und gleichzeitig veranschaulicht dargestellt sein, wie sich diese metatheoretischen Inkommensurabilitäten in konkreten Diskussionen niederschlagen. Eine ausformulierte erkenntnistheoretische Kritik an Harris betrifft beispielsweise seine epistemologische Dichotomie zwischen Emik und Etik. Die Etik wird auf Basis der

⁵⁴⁴ Lett: Paranormal: 317.

Argumentation negiert, dass es nur Emiken gäbe, weil Harris vielgelobte westliche Wissenschaft nur die Emik des amerikanischen Kapitalismus sei.⁵⁴⁵ Wie in II/B gezeigt wurde, präferenziert Harris die Etik gegenüber der Emik, weist jedoch beide als wichtige Bestandteile der ethnographischen Wissenschaft aus, was nur von wenigen Rezeptionen außerhalb materialistischer Lager anerkannt wird, wie beispielsweise von Erickson & Murphy.⁵⁴⁶

Eine weitere Inkommensurabilität konstruiert sich in der Praxis über das Falsifikationsmuster, beziehungsweise der Falsifikationsfrage. Von einem relativierenden Standpunkt aus betrachtet gibt es nämlich nur die absolute Objektivität und nicht wie für die *Scientists* eine probabilistische. Daher ist ein Gegenbeweis für eine Theorie schon Gegenbeweis genug um die Theorie zu verwerfen. Dieser Konflikt zwischen Theorie und Praxis hat universalen Charakter und betrifft nicht den Kulturmaterialismus im Speziellen. Von Harris gab es aber vor allem zwei Theorien, die insbesondere gerade auf Basis der Fallbeispiele kritisiert wurden: einerseits *The Male Supremacist Complex* und andererseits *The Cattle Complex*. Der *Male Supremacist Complex* verkörpert, wie in II/C erörtert, eine Theorie, die sich mit der Frage nach der scheinbar relativ universalen Dominanz der Männer auseinandersetzt und diese anders als biologisch erklären möchte. Lancaster und Lancaster kritisieren Divale & Harris auf der Basis ihres universalen Anspruchs und behaupten: „[...]their basic assumptions precede empirical proof and appear to represent *a priori* advocacy of the male-oriented materialist bias they describe. [Hervorhebung im Original]“⁵⁴⁷ Darüber hinaus kritisieren sie vorrangig die Quellen von Divale und Harris, können aber nicht bestreiten, dass das Phänomen ein Reales ist. Sie kritisieren den universalen Anspruch der Theorie als mit den Fakten nicht vereinbar. Auch Hirschfeld et al. kritisieren ausschließlich das statistische Sampling von Divale und Harris: „We contend that Divale and Harris’s data

⁵⁴⁵ Vgl. Sahlins Marschall: Culture as Protein and Profit, In *New York Review of Books* 25/17 1978, 45 – 53. Drew Westen bringt diese Kritik auf Basis der theoretischen Prinzipien des Kulturmaterialismus auf den Punkt: „[...] the methodological assumption of infrastructural determinism mandates precisely the cognitive relativism he wishes to combat: if cognition (whether scientific or otherwise) reflects infrastructural forces, then all cultures cognitive constructs are equally culturally and historically specific and the problem of emics and etics dissolves because there can be no etics.“ Westen, Drew et al: Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer? [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 25/5 1984, 639 – 653: 642.

⁵⁴⁶ „In Harris’s understanding of scientific anthropology, there is room for both emic and etic perspectives, but they must be kept separate and maintain their own operational definitions and data languages.“ Erickson & Murphy: History: 124.

⁵⁴⁷ Lancaster, Chet & Lancaster, Jane Beckman: On the Male Supremacist Complex: A Reply to Divale and Harris, In *American Anthropologist* 80/1 1978, 115 – 117: 116.

do not support [their] conclusion: their test of hypothesis depends on an inappropriate statistic applied to carelessly selected census materials, and it obscures a critical aspect of the data that contradicts their argument.”⁵⁴⁸ Beide Kritiken betreffen also nur die Verifikationsfrage der Theorie und sind insofern keine konstruktiven Kritiken, weil sie sich aufgrund der Verbindung zwischen Theorie und Daten ausschließlich für ein Verwerfen der Theorie aussprechen und keine Verbesserungsvorschläge oder Erklärungsalternativen bereitstellen. Ähnlich verhält es sich auch mit den Kritiken an der heiligen Kuh, diese sind aber umfangreicher und lassen mehr Rückschlüsse auf Inkommensurabilitäten zu. Drew Westen präsentierte beispielsweise 1984 in *Current Anthropology* eine metatheoretische Kritik am Kulturmaterialismus aus Sicht eines idealistischen Paradigmas – wie Paul Diener ein anderer Kritiker des Kulturmaterialismus in seinem anschließenden Kommentar betont hat.⁵⁴⁹ Westen untermauert seine Theorie mit dem Beispiel der heiligen Kuh, die Natur seiner Kritik ist aber ausschließlich metatheoretisch. Er kritisiert den gesamten epistemologischen wie theoretischen Rahmen⁵⁵⁰ von Harris, trotzdem schlussfolgert er am Ende: „[...] in providing a critique on Harris’s method I am not arguing that cultural materialist explanations should be abandoned.“⁵⁵¹ Aber anhand des Fallbeispiels der heiligen Kuh kann der Kulturmaterialismus aus Westens Perspektive nicht durchexerziert werden. Er schlägt eine alternative theoretische Überlegung vor, in der er sich auf Freud beruft und darauf hinweist, dass sich die Heiligkeit der Kuh aus einer – wie er es nennt – Kompromiss-Formation gebildet habe: „The function of a compromise-formation is to maximize pleasurable and minimize unpleasurable emotion, and in the Kerala case the combination of a tabooed behavior and a cognitive distortion was hedonically selected because it did precisely that.“⁵⁵² Jeffrey Ehrenreich, der Westens Kritik in *Current Anthropology* kommentiert hat, argumentiert in diesem Fallbeispiel zugunsten einer

⁵⁴⁸ Hirschfeld, Lawrence et al: Warfare, Infanticide, and Statistical Inference: A Comment on Divale and Harris, In *American Anthropologist* 80/1 1978, 110 – 115: 111.

⁵⁴⁹ „Westen criticizes Harris’s materialism from the perspective of idealism.“ Comment by Diener, Paul In Westen: Bum Steer: 646.

⁵⁵⁰ Die markantesten Sätze, die das belegen, sind beispielsweise: „Harris must presuppose a Platonic or Rousseauian lawgiver who, unlike everyone else around him, correctly sees the long-term good of the group and has the guilt to convince everyone that his cost/benefit analysis is holy wit.“ Oder „[...] ideas appear to have been the switchmen of history, and a theory that relegates ideas to the bottom of the causal heap loses explanatory value.“ Westen: Bum Steer: 641. Das erste Beispiel stellt das Prinzip soziologischer und materialistischer Theoriebildung in Frage und blendet den Aspekt der Evolution aus, das zweite Beispiel ist der klassische Satz zur Widerlegung jeder nomologischen Theorie im sozialen Bereich – beide Verwerfen das gesamte Modell von Grund auf, ohne theoretisch oder empirisch darauf einzugehen.

⁵⁵¹ Westen: Bum Steer: 645.

⁵⁵² Westen: Bum Steer: 645.

Inkommensurabilität. Er weist nämlich darauf hin, dass Westen das Paradigma des Kulturmaterialismus im Grunde genommen falsch verstanden hat: „Just as critics of Marx have consistently tried to render the thrust of his analysis false by attacking selected parts carefully isolated from the complex whole, so Westen attempts to paint Harris into mechanistic, reductionistic, and contradictory corner. [...] A major problem with Westen's analysis is that he would have us believe that cultural materialism is a view of social or individual psychology rather than an approach to and perspective on the origins and causes of macro-patterns of cultural development.“⁵⁵³

Gerade an den Kontroversen über die Theorie der heiligen Kuh lässt sich zeigen, dass es vor allem die evolutionäre – also die zeitliche – Komponente der Erklärung ist, die zu Inkommensurabilitäten führt. Westens Theorie basiert bereits auf dem Vorhandensein eines religiösen Gebots – Harris möchte aber gerade die Entstehung eines solchen religiösen Gebots erklären. Dass die zeitliche Dimension ein Problem darstellen kann, veranschaulicht auch die schriftliche Debatte von Frederick J. Simmons und Marvin Harris. Simmons veranschaulicht die Schwächen des Kulturmaterialismus ebenfalls an der *Sacred-Cow Controversy*. Er beginnt seinen Artikel mit der Feststellung, Harris hätte ihm unterstellt, die heilige Kuh als irrationale Ideologie zu bezeichnen. Gleichzeitig hätte Harris Gandhi reduktionistisch und falsch zitiert, um seine Theorie zu belegen, dass die Kuh ausschließlich dem ökonomischen *Surplus* diene.⁵⁵⁴ Er möchte jeden Aspekt von Harris Theorie diskreditieren, indem er in feinen Details den Umstand herausarbeitet, dass Harris keine Ahnung und kaum relevante Quellen miteinbezogen hat. Simmons argumentiert wie Westen, dass der Ursprung der Heiligkeit der Kuh religiös bedingt gewesen sei, weil dies von religiösen Obrigkeiten verordnet worden war. Es ist aber vor allem Harris Kernargument aus dem Artikel *The Cultural Ecology of Indias Sacred Cattle* von 1966, in dem er argumentiert, dass die Kuh eine sehr positive Funktion in der Ökonomie der Gesellschaft erfülle und deshalb im Laufe eines langen Prozesses für „heilig“ erklärt worden sei, das Simmons als falsch belegen möchte: „It is unfortunate, however, that Harris fails to stress sufficiently the negative impact of the sacred-cow concept. This failure derives from his approach to the problem – his commitment to a determinism in which the Hindu ban on cow slaughter and beef eating is expected to be

⁵⁵³ Comment by Ehrenreich, Jeffrey In Westen: Bum Steer: 647f.

⁵⁵⁴ Simmons, Frederick J. et al: Questions in the Sacred-Cow Controversy [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 20/3 1979, 467 – 493: 467.

a positive-functioned reflection of technoenvironmental pressures.“⁵⁵⁵ Simmons betrachtet die indischen Kühe nicht in einem historischen Kontext, sondern auf Basis eines modernen ökonomischen Modells, das die Landwirtschaft als unproduktiv klassifiziert, vor allem was die Rolle der Rinder innerhalb dieser betrifft. Simmons konzentriert sich ausschließlich auf die Jetzt-Zeit, während Harris Theorie eines kausalen Ursprungs mehr auf die Vergangenheit als die Gegenwart fokussiert. Dementsprechend kritisiert Simmons eine Theorie über den kausalen Ursprung, befindet sich dabei jedoch in einer anderen zeitlichen Dimension, als Harris sie in Betracht gezogen hatte. Simmons interessiert sich wohl auch nicht wirklich für den Ursprung, weshalb er keine Alternative für Harris Theorie vorschlägt, sondern lediglich schlussfolgert, dass Harris irrt, wenn er die heilige Kuh kulturökologisch erklären will, weil diese ein ökonomisch-irrationales und kontraproduktives Symbol sei. Mit der Theorie verwirft er auch gleich Harris gesamten Kulturmaterialismus: „I am forced to conclude, on the grounds that Harris has repeatedly ignored or summarily dismissed evidence contrary to his views, that his work on the sacred cow is seriously flawed and that his version of the ecological approach fails the test [...of...] handling the facts.“⁵⁵⁶

Ein anderer Kritiker der Theorie über die heilige Kuh findet sich in Frank J. Korom. Er beschäftigt sich erst nach der Jahrtausendwende – also rund 20 Jahre nach den eben genannten Kritikern – mit dem Thema und kritisiert hierbei Harris Darstellung. Er tut dies allerdings, ohne dabei auch nur im Entferntesten darauf einzugehen.⁵⁵⁷ Zwar erwähnt er Harris am Beginn des Artikels als einen Theoretiker, der ein umfassendes Interesse an der heiligen Kuh ins Rollen gebracht hat, er stellt aber weder den Kulturmaterialismus, noch Harris theoretische Überlegungen dar. Er erwähnt Harris, scheinbar aufgrund der historischen Dimensionierung der Debatte: „The debate was stimulated by Marvin Harris, whose cultural materialist position *reduced the symbolism* of the cow in Hinduism to a set of *irrational beliefs*. His alternative was to *see the cow's sacredness* in terms of calculus of calories. [meine Hervorhebung]“⁵⁵⁸ Korom macht diese Feststellung, wie erwähnt im Jahr 2000 – also lange nachdem Harris das letzte Mal

⁵⁵⁵ Simmons: ebd: 475.

⁵⁵⁶ Simmons: ebd: 476.

⁵⁵⁷ Seine theoretische Abhandlung über Harris beschränkt sich darauf, dass er ihn als marxistisch und in Anlehnung an Jonathan Friedman als vulgärmaterialistisch bezeichnet. Korom, Frank J.: Holy Cow! The Apotheosis of the Zebu, or Why the Cow is Sacred in Hinduism, In *Asian Folklore Studies* 59/2 2000, 181 – 203: 197. Obwohl er sich in postmoderner Manier von jeglichem Wahrheitsanspruch und damit auch von Kritik im weitesten Sinne distanzieren möchte (Korom: Holy Cow: 184) kann man sowohl diese reduktionistische Darstellung von Harris sehr wohl als Kritik verstehen.

⁵⁵⁸ Korom: Holy Cow: 181.

zu dem Thema publiziert hatte. Dabei muss miteingerechnet werden, dass Korom wohl alle Publikationen, die Harris zu dem Thema verfasst hat, zur Verfügung gestanden wären, dass er vermutlich aber nicht einmal eine davon wirklich gelesen hat. Zwar führt er drei in seiner Literaturliste an, bringt für seine oben genannte Kritik jedoch kein einziges direktes Zitat.⁵⁵⁹ Ein solches würde er mit ziemlicher Sicherheit aber auch gar nicht finden, denn Harris hat nicht den symbolischen Charakter der Kuh typisiert, sondern eine Frage über den Ursprung eines so konstituierten Glaubenssystems gestellt. Dabei reduzierte er den Symbolgehalt der Kuh nicht, ganz im Gegenteil: „Hindus venerate cows because cows are the symbol of everything that is alive. As Mary is to Christians the mother of God, the cow to Hindus is the mother of life.“⁵⁶⁰ Er bringt viele Beispiele dafür, wie bedeutend die Kuh für den Hindu ist und zeigt gerade, welche starke symbolische Dimension der *Cattle Complex* hat. Er sagt, die Kuh „erscheine“ wie ein irrationales Konstrukt, doch tatsächlich sei sie ökonomisch funktional. Das ist genau das Gegenteil von Koroms Anschuldigung, dass er ihren Symbolgehalt auf einen irrationalen Glauben reduziert. Koroms Kritik lässt sich also in keiner Weise rechtfertigen und er selbst hat sich die Mühe gar nicht gemacht, denn er führt das Buch, aus dem obiges Zitat stammt, sogar in seiner Literaturliste an. In dem Artikel *The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle*, den Korom ebenfalls auflistet, lässt Harris schon im Titel eigentlich keinen Zweifel daran, welchen Teilaspekt dieses Phänomens er betrachtet und erklären möchte. Harris hat in keiner Abhandlung zu dem Thema behauptet, dass er sich mit den symbolischen Dimensionen näher auseinandersetzen möchte – als *Scientist* weist er aber durchaus darauf hin, welches seine Erkenntnisinteressen sind. So sagt er in *Good to Eat*: „I do not doubt the symbolic power of the sacred cow. What I doubt is that the investment of symbolic power in one particular kind of animal and one particular kind of meat results from an arbitrary and capricious mental choice rather than from a definite set of practical constraints.“⁵⁶¹

⁵⁵⁹ Zwar findet sich auf S. 196 von Koroms Artikel ein Zitat, dieses ist jedoch aus dem Kontext zitiert und entspricht nicht Harris Interpretation. Im Original von 1966 heißt es nämlich „I have written this paper because I believe the irrational, non-economic, and exotic aspects of the Indian cattle complex, are greatly overemphasized at the expense of rational, economic, and mundane interpretations.“ Harris, Marvin [et al]: *The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle* (with Comments), In *Current Anthropology* 7/1 1966, 51f. Auf diese einleitenden Worte aus dem zweiten Absatz des Artikels folgen sieben weitere Absätze, in denen Harris beschreibt, dass es sich um ein Vorurteil aus Sicht der westlichen Ökonomen handelt, dass sie die Institution der heiligen Kuh als irrational und unökonomisch beschreiben. Harris Theorie zeigt nichts anderes, als dass es viele rationale und ökonomische Aspekte der heiligen Kuh gibt. Koroms Kritik legt aber die Vermutung Nahe, dass er über diesen zweiten Absatz vielleicht gar nicht hinausgelesen hat.

⁵⁶⁰ Harris: *Cows*: 11f.

⁵⁶¹ Harris: *Good*: 51.

Korom nimmt Harris aber nur als Beispiel für sein grundsätzliches Problem mit dem Forschungsstand zur heiligen Kuh. Hierbei zeigt er, dass sein Interesse ausschließlich idealisierender Natur ist, denn er betrachtet die Kuh ausschließlich als einzigartiges Symbol: „[...] what they all seem to overlook is the uniqueness of the cow as a deeply felt religious symbol in India.“⁵⁶² Hierbei scheint Korom nicht begriffen zu haben, dass gerade diese einmalige symbolische Heiligkeit für Harris den Anstoß gegeben hat, nach einer infrastrukturellen Erklärung für dieses superstrukturelle Phänomen zu suchen. Obwohl die beiden Positionen zueinander inkommensurabel erscheinen, wäre es einfach möglich Koroms deskriptive Darstellung der heiligen Kuh addierend zu Harris ursprünglicher Erklärung in Betracht zu ziehen. Während eine solche Addition von interpretativen Ansätzen zu kulturmateriellen oder anderen materialistischen Paradigmen durchaus gewünscht scheint – zum Beispiel von Lett⁵⁶³ wie auch Ferguson –, war Harris selbst immer eher in Opposition zu dem, was er als Idealismus bezeichnete. Dass sich die beiden Darstellungsweisen nicht unbedingt ausschließen müssen, merkt auch Korom in einem Kommentar an, als er sagt: „In this essay, I do not intend to refute the numerous positions briefly alluded above, nor do I intend to critique them.“⁵⁶⁴ Seine Darstellung von Harris Ansichten, die gleichwohl eine Missrepräsentation ist, entspricht meiner Einschätzung nach aber durchaus einer Kritik und obwohl er sagt, dass er niemanden kritisieren möchte, wendet er sich am Ende Textes noch einmal dezidiert gegen Harris: „[...] the stories, myths, and ritualistic behavior discussed in this essay cannot be pushed aside as what Harris refers to as mere ,irrational, non-economic, and exotic aspects of the Indian cattle complex‘.“⁵⁶⁵ Eine aus dem Kontext gegriffene und völlig falsche Wiedergabe von Harris Aussagen entspricht einer Kritik und noch dazu einer ungerechtfertigten. Diese „Auseinandersetzung“ kann also als ein weiteres paradigmatisches Beispiel dafür gewertet werden, wie ein Teil der interpretativen und

⁵⁶² An der gleichen Stelle legt er auch sein postmodern angehauchtes Wissenschaftsverständnis offen: „If we are to construct a holistic understanding of the cow in India, we need to broaden or scope of study by applying a hermeneutic method to the problem of the cow’s apotheosis, which I have outlined above, for no theory can claim precedence over others in the interpretive marketplace.“ Korom: *Holy Cow*: 184.

⁵⁶³ „If the principal goal of interpretive anthropology is to evoke human experience, and the principal goal of scientific anthropology is to explain human affairs, then obviously those two goals need not be contradictory [...]“ Lett: *Paranormal*: 324. Ferguson lässt schon in seinen theoretischen Prinzipien, wie gezeigt wurde, viel Raum für *agency* die natürlich auch ein Betätigungsfeld für interpretative Ansätze öffnet. Er selbst sagt: [...] in recent work, I have been trying to build a rigorous connection with symbolic or cultural approaches.“ Ferguson, Brian R.: *Tribal, „Ethnic“, and Global Wars*, In Fitzduff, Mari/Stout, Chris E.: *The Psychology of Resolving Global Conflicts. From War to Peace (Volume 1: Nature vs. Nurture)*, London 2006, 41 – 69: 42.

⁵⁶⁴ Korom: *Holy Cow*: 184.

⁵⁶⁵ Korom: ebd: 196.

symbolischen Anthropologieszene mit dem Kulturmaterialismus im Allgemeinen umgeht und so für einen Leser, der Korom vielleicht vor Harris begegnet ein völlig falsches Bild von kulturmaterialistischem Denken erzeugt.

Die erkenntnistheoretischen Wurzeln dieses Missverständnisses auf Seiten von Korom liegen hinter dem eigentlichen Text und lassen sich wieder auf eine Grunddichotomie herunterbrechen. Während ein *Scientist* in einfacher Sprache komplexe Phänomene, logisch und methodologisch nachvollziehbar aufschlüsseln will, verkompliziert der poetisch ausgerichtete Interpretativist aufs Neue den Gegenstand, indem er ihn immer komplexer verwebt. Korom mystifiziert⁵⁶⁶, was Harris entmystifizieren wollte und damit liegt die Wurzel ihres Missverständnisses – wie so oft – bei der Frage, welche Aufgabe die Anthropologie eigentlich hat. Für Korom ist dies ganz klar: „[...] a focus for further *musings* on mankind's spiritual relationship to nature. [Hervorhebung meine]“⁵⁶⁷ Sein Gegenstand ist dabei ein rein idealistischer, denn er verortet seine Heuristik in einer „[...] mythical galaxy of meaning [...]“⁵⁶⁸

B) 2. GRUNDSATZKONTROVERSE:

Wider den methodologischen Individualismus – Kulturmaterialismus vs. Soziobiologie

Wie im ersten Kapitel schon angeklungen, ist der *Nature* vs. *Nuture* Streit tief in der amerikanischen Anthropologie und ihrer Geschichte verwurzelt und spaltet die Disziplin in zwei grundsätzlich verschiedene Lager auf – jene, die Kultur durch die Natur des

⁵⁶⁶ Die Mystik des Textes erschließt sich schoaus seiner rhetorischen Gestaltung und der interpretative Fokus wirkt fast selbstüberschätzend, denn Korom sagt er möchte das indigene Verständnis der Natur der Kuh als religiösem Symbol im hinduistischen Glauben darstellen ohne dabei *jeglichem Reduktionismus* zu verfallen. Vgl. Korom: Holy Cow: 185. Wie schon gezeigt wurde ist Reduktionismus aber ein notwendiger epistemologischer Vorgang. Korom suggeriert auch, dass dieses emische und indigene Verständnis auf völlig anderen epistemologischen Kategorien beruht, seine Methode lautet daher wie folgt: „Relating time, space, and law to the cow is a manner by which to add concrete meaning to an otherwise abstract cognitive category.“ Korom: Holy Cow: 192.

⁵⁶⁷ Korom: ebd: 197.

⁵⁶⁸ Korom: ebd: 195.

Menschen erklären möchten und jene, für die Kultur etwas von der Natur des Menschen Losgelöstes und eigenständig Prägendes ist. Der Streit, inwiefern sich die Natur des Menschen auf seine Kultur(en) auswirken kann, zieht sich wie ein roter Faden durch die Anthropologie und ihre Geschichte. So thematisiert es auch Harris: „Throughout the entire course of the twentieth century, a battle has raged over the relative contributions of nature over nurture to the evolution of sociocultural systems.“⁵⁶⁹ Und Doyne Dawson hält fest, dass diese Debatte besonders prägend war und ist: „Clearly the debate between nature and nurture, perhaps the longest-running controversy in the history of science, is still vigorous.“ Im gleichen Kontext weist er auf die Themenfelder hin, in denen dieser Konflikt besonders umfangreich diskutiert wurde und hebt hervor, dass es vor allem deshalb besonders kontroversiell ist, weil diese Themenbereiche immer politische Dimensionen haben: „Its two main battlegrounds have always been warfare and gender [...] to take a scientific position on these issues is usually thought to imply a political agenda[...]"⁵⁷⁰

Die politischen Perspektiven – besonders die fragwürdigen politischen Instrumentalisierungsmöglichkeiten, die biologische Perspektiven auf den Menschen ermöglichen – sind in Kritiken an der Soziobiologie immanent, wie auch Joshua Goldstein sagt: „Given its disputed scientific basis, the rapid rise of sociobiology is seen by some as a conservative political movement – ‚right wing ideology dressed up to look like science‘.“⁵⁷¹ Wenngleich dies ein mehrheitlicher Tenor ist, der in einer Auseinandersetzung mit der Soziobiologie und ihrer wissenschaftshistorischen Entwicklungen unumgänglich ist⁵⁷², so ist eine solche Kritik gerade aus kulturmaterialistischer Perspektive wenig zulässig und daher nicht wirklich vertreten worden. Die politischen Dimensionen können die grundlegenden Kerninhalte der wissenschaftstheoretischen Kontroversen zwar in besonderem Maße ergänzen, stehen jedoch hier nicht im Vordergrund der Analyse.

⁵⁶⁹ Harris: Science: 81.

⁵⁷⁰ Dawson: War: 2.

⁵⁷¹ Goldstein, Joshua S.: The Emperor's New Genes: Sociobiology and War, In *International Studies Quarterly* 31/1 1987, 33 – 43: 39.

⁵⁷² Vor allem in Marshall Sahlins recht populärer Kritik an der Soziobiologie, wird ausführlich die ideologische Verbindung zwischen der soziobiologischen Theorie der *Natural Selection* und dem Kapitalismus ins Zentrum gerückt: „I take this conflation of contrasting positions, some of them implicit and some explicit, as evidence of the penetration of the biological theory of selection by the folk theory of action. Essentially, the process of ideological penetration can be divided into two broad phases corresponding to successive appropriations by biology of the mentality of simple commodity production – [...] – and that of a fully developed capitalism.“ Sahlins, Marshall: The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology, Ann Arbor 1976: 74.

Im Zentrum eines Konflikts zwischen Soziobiologen und Vertretern anderer Paradigmen steht neben einer politischen Komponente und neben den Fragen um die „Natur des Menschen“ – welche auch innerhalb der Soziobiologie selbst durchaus umstritten sind – vor allem die Diskussion um Kultur als einem ontologisch legitimen Gegenstand. Als solche untermalt die Kontroverse eine dynamische Perspektive, die direkten Anschluss an die eben dargestellte Kontroverse zwischen *Scientists* und *Humanists* hat. Während ein *scientific approach* die Kulturmaterialisten im besonderen Maße mit den Soziobiologen verbindet, stellt ein Zugang der Kultur(en) als ontologische Realitäten konstruiert ein verbindendes Element zwischen Kulturmaterialisten und den von ihnen kritisierten Humanisten dar. Während also im ersten Abschnitt dieses Kapitels untermalt wurde, was die Kulturmaterialisten in besonderem Maße von jenen, die man im weitesten Sinne als „Kulturologen“ bezeichnen kann spaltet, zeigt die folgende wissenschaftstheoretische Kontroverse – im Zeichen der Natur von „Kultur“ – was diese beiden, so konträren Positionen, dann doch wieder verbindet. Während der Kulturmaterialismus mit Kultur als ontologischer Kategorie arbeitet und insofern an Kroeber anschließt, verbindet sich die Soziobiologie vor allem methodologisch mit dem *Culture and Personality* Zugang, da für beide die Basis des Interesses im Individuum und seinen Charakteristiken veranschlagt ist. Auf diese Gemeinsamkeit weist auch Jerome H. Barkow hin, wenn er sagt: „Sociobiology resembles early Freudian thought. Both are paradigms (...), that is, widely applicable frameworks rather than simple theories to be proven or disproven.“⁵⁷³ Insofern entspricht der Begriff „Kulturologen“⁵⁷⁴ bzw. *culturologists*, mit dem auch Harris bei Zeiten identifiziert wird,⁵⁷⁵ dann wieder einem

⁵⁷³ Barkow, Jerome H.: Culture and Sociobiology, In *American Anthropologist* 80/1 1978, 5 – 20: 7.

⁵⁷⁴ Auf die umstrittene Position Leslie White's innerhalb der Geschichte der amerikanischen Anthropologie wurde bereits verwiesen (vgl. I). Die terminologische Gemeinsamkeit zwischen dem deutschen Wort Kulturologie und Whites proklamierter Neugründung der Anthropologie als *culturology* kann an dieser Stelle verwirrend sein, da White gleichzeitig – zumindest für Carneiro – der Begründer des Kulturmaterialismus ist. Die substantiellen Unterschiede zwischen einer holistischen Kulturkonzeption auf materialistischer und idealistischer Basis sind hoffentlich bereits zu genüge erläutert worden, Kritiker des Holismus und Vertreter des methodologischen Idealismus sehen hierbei jedoch keine Unterscheidung und werfen alle Formen holistischer Kulturkonzeptionen in einen Topf (Vgl. Hierzu vor allem die Kritik von Tooby & Cosmides unten), was eine Gleichstellung zwischen Kulturologie und *Culturology* zumindest in Hinblick auf die jetzt relevante Kontroverse rechtfertigt und diese daher nicht wieder genauer aufgeschlüsselt werden muss. Diese vollständige Gleichsetzung und daher Bezeichnung von Kulturmaterialisten als Kulturologen ist jedoch keineswegs Mainstream – unter Kulturologie wird schon im mehrheitlichen Sinne ein idealisierendes Paradigma nach Boas und Kroeber verstanden.

⁵⁷⁵ Richard G. Fox, beispielsweise, identifiziert Harris zwar nicht als Kulturologen verweist aber auf die theoretischen Gemeinsamkeiten zwischen Kulturologie und Kulturmaterialismus: The same systemic coercion, the same importunity accorded impersonal forces, the same absence of human consciousness, and the functionalist reification of society disarray culturology and cultural materialism.“ Fox, Richard G.: *Lions of the Punjab: Culture in th Making*, Berkeley 1985: 130.

Schisma, ähnlich dem zwischen *Scientists* und *Humanists* das sich nicht eindeutig paradigmatisch verorten lässt, sondern andererseits die Disziplin als Ganzes in zwei grundsätzliche Lager spaltet. Ein methodologischer Individualismus wird hierbei als ultimativer Materialismus⁵⁷⁶ und damit als methodologisch effizientester Zugang konstruiert und in einen scharfen Kontrast zur holistischen Kulturkonzeption gesetzt. Denn die holistische Konstruktion von Kultur wird gleichzeitig als idealistisch und ideologisch identifiziert und mit Argumenten der wissenschaftlichen Methodologie abgelehnt. Auch wenn vor allem Soziobiologen eine solche Argumentation gegenüber der Kultur vertreten, kennzeichnet dieses Argument trotzdem nicht eindeutig Soziobiologen per se. So gibt es eine große Gruppe jener, die eine ontologische Konstruktion von Kultur als ideologische Absurdität entlarven wollen und damit nicht gleichzeitig theoretische Soziobiologen sind. Ein Beispiel dafür ist Tim O'Meara, der die gespaltenen Disziplinen der amerikanischen Anthropologie durch *kausalen* Individualismus (er nennt es bewusst nicht methodologischen Individualismus) wieder vereinen will und vor allem Harris auf Basis seines kulturellen Holismus ausführlich kritisiert.⁵⁷⁷ O'Meara und Harris haben in diesem Zusammenhang einen längeren theoretischen Disput direkt ausgefochten. O'Meara – selbst nicht unbedingt biologisch orientiert – erhofft sich durch seine Kritik am Holismus durchaus eine Annäherung an die biologische und psychologische Anthropologie, was vor allem durch seine ausführliche Zitation von James Lett belegt sein dürfte. Schlussendlich konstruiert sich ein Konflikt zwischen Kulturmaterialismus und Soziobiologie vor allem durch moderne Soziobiologen, die Harris aufgrund seiner Ablehnung biologischer Zugänge insbesondere kritisieren. Während Brian Ferguson mit diversen Kritiken biologischer Modelle (*Yanomami*, *Ashkenazi Intelligence*) direkt an die Tradition à la Harris

⁵⁷⁶ Der Anthropologe Dan Sperber gilt als wichtigster Kritiker materialistischer Zugänge in der Anthropologie, da er zeigen wollte, dass diese in ihrer Ontologie alle gar nicht materialistisch sind. Den Kulturmaterialismus kritisiert er hierbei nur indirekt, indem er alle marxistisch inspirierten Materialismen als fehlgeleitet typisiert: „Self-contradictory materialism is a by-product of ill-digested Marxism. [...] The contradiction is blatant: the [...] claim, which contrasts a material and a non-material, or less material, or ideal side of the social domain, is dualistic. It is incompatible, therefore, with materialism in the ontological sense of the term.“ Sperber, Dan: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford 1996: 11. Von modernen Soziobiologen und evolutionären Psychologen wie Lett oder Tooby & Cosmides wird Sperbers neue Definition des Materialismus in der Anthropologie – der ein rein biologischer Materialismus ist – bevorzugt adaptiert und seine Kritiken an anderen Materialismen als manifeste Beweise zitiert.

⁵⁷⁷ „Anthropologists generally agree that culture, society, and meaning would have no existence without individual people. Nevertheless researchers have long claimed some kind of superorganic reality for the systems they study. Harris insists that even though 'sociocultural systems are abstractions,' they are nevertheless 'physically real'.“ O'Meara, Tim: *Causal Individualism And The Unification of Anthropology*, In Cerroni-Long: *Anthropological Theory*: 105 – 141: 108.

anschließt, lassen sich bei Carneiro und Price keine expliziten Kritiken soziobiologischer Ansätze finden, obwohl beide – wie bereits gezeigt wurde – ebenfalls Vertreter eines methodologischen Holismus sind.

SOZIOBIOLOGIE – DEFINITIONEN VIA GRUNDSÄTZLICHE KRITIKEN

Im Allgemeinen wird der Begriff Soziobiologie mit einem von Edward O. Wilson begründetem Paradigma verbunden, da dieser mit seinem äußerst erfolgreichen Buch *Sociobiology* vor allem den Terminus als solchen geprägt hatte. Der theoretische Ansatz, verhaltensbiologische Erkenntnisse aus biologischen Studien (Ethologie) auf den Menschen zu übertragen, wurde in diesem Buch von Wilson graduell übernommen geht aber keineswegs auf ihn zurück. Der österreichische Ethologe Konrad Lorenz und sein berühmtes Buch über Aggression (*Das sogenannte Böse*) zählen im weiteren Rahmen ebenso zur Kategorie Soziobiologie. Die neue Synthese – wie der Untertitel von Wilsons Buch lautete – brachte diesen biologischen Ansatz jedoch auf eine neue Ebene, indem das Wesen des Menschen vor allem mit seiner Genetik verbunden wurde. Obwohl Wilson in der Populärkultur als prominentester Vertreter der Soziobiologie gilt, stammen die berühmtesten und am meisten kritisierten Ansätze nicht von ihm. Er popularisierte aber den Terminus und entfachte gleichzeitig, gerade weil sein Buch sehr auflagenstark war, Diskussionen über die Natur des Menschen in der breiteren Öffentlichkeit. Diese ließen die wissenschaftsinternen *Nature vs. Nurture* Debatten insofern wieder aufleben, als dass sich vor allem die Kulturanthropologie ihres Gegenstandes beraubt fühlen konnte, weil Wilson große Teile menschlichen Verhaltens innerhalb genetischer Konstitutionen definieren und erklären wollte. Wilson ist jedoch weder Schöpfer noch theoretisch stärkster Einflusssträger soziobiologischer Paradigmen, vor allem deshalb nicht, weil er kein aktives Sprachrohr für den methodologischen Individualismus *per se* war und ist.⁵⁷⁸ William D. Hamiltons Theorie über *inclusive fitness* und Richard Dawkins Theoreme der *selfish genes* können in diesem Zusammenhang weit größeren theoretischen Einfluss verbuchen – und werden innerhalb fachlicher Kritiken

⁵⁷⁸ Als das markanteste Merkmal der Soziobiologie gilt im Allgemeinen ihr Individuenzentrierter Ansatz, wonach die natürliche Selektion immer auf der Ebene des Individuums operiert, weil die sogenannte *group selection* seit den 60er Jahren theoretisch ausgeschlossen wurde. Doch gerade in neuerer Zeit argumentiert Wilson vermehrt für die Anwendung einer *multi-selection theory*, welche sowohl die Selektion via Gruppen als auch über das Individuum miteinschließt. Vgl. Wilson, David Sloan & Wilson, Edward O.: Rethinking the theoretical Foundation of Sociobiology, In *Quarterly Review of Biology* 82/4 2007, 327 – 348.

auch weit öfter erwähnt.⁵⁷⁹ Hierbei gilt Hamiltons Theorie als die bahnbrechende theoretische Errungenschaft der Soziobiologie und gleichzeitig als ihr markantestes Merkmal. Hamilton war es gelungen, ein theoretisches Problem der darwinistischen Evolutionstheorie zu lösen, mit dem bereits Darwin gehadert hatte. Die Frage folgte auf die grundsätzliche Annahme der Selektionstheorie, dass jeder Organismus immer in seinem eigenen Interesse und zur Maximierung und Ausbreitung seines eigenen genetischen Potentials handle. Wie also könne man innerhalb einer solchen Evolutionstheorie altruistisches Verhalten erklären, das sich sowohl beim Menschen als auch bei Tieren finden lässt. Hamiltons Lösung war das Prinzip der *inclusive fitness*, wonach ein Organismus immer dann bereit sei altruistisch zu handeln, wenn er durch sein „Opfer“ einen genetisch Verwandten beschützen bzw. dessen Überleben gewährleisten kann. Hamiltons Theorie brachte observiertes Verhalten mit der Evolutionstheorie in Einklang und stärkte diese.⁵⁸⁰ Obwohl Hamilton selbst weniger in die soziologische Richtung ging und nicht vorrangig das Bestreben hatte damit auch menschliches Verhalten zu erklären, gilt die Verwendung seiner Theorie als eines der markantesten Merkmale zur Identifikation der Soziobiologie.⁵⁸¹ Als weitere Schlüsselkonzepte gelten in diesem Bereich die sogenannte *kin selection* und *reciprocal altruism*. Alle drei Konzepte laufen für Harris jedoch auf die selbe Schlussfolgerung hinaus: „In each instance the central idea is that human social behavior has been selected for its consequences for maximizing reproductive success.“⁵⁸²

Für die Kritiker der Soziobiologie ist vor allem die starke öffentliche Reputation soziobiologischer Theorien ein Stein des Anstoßes und verstärkte daher von Anfang an die Kritikbereitschaft der Sozialwissenschaftler an Soziobiologen. Eine

⁵⁷⁹ „Contrary to popular opinion, E.O. Wilson did not invent sociobiology. Nobody did. The modern impetus for sociobiology is sometimes traced to the work of William D. Hamilton concerning altruism and inclusive fitness, published in 1964 and thereafter taken up below [...]“ Freese, Lee: The Song of Sociobiology, In *Sociological Perspectives* 37/3 1994, 337 – 373: 368.

⁵⁸⁰ „Thus the development of the concept of inclusive fitness made it possible to explain the evolution of all genetically controlled variations in infrahuman animal behavior in conformity with the principle of natural selection.“ CM: 121.

⁵⁸¹ Maryanski erläutert beispielsweise: „The academic kickoff for sociobiology came when G. Williams, W.D. Hamilton and R. Trivers marshaled an attack against group selectionist theory.“ Maryanski, Alexandra: The Pursuit of Human Nature in Sociobiology and Evolutionary Sociology, In *Sociological Perspectives* 37/3 1994, 375 – 389: 377. Und Barkow definiert unter Soziobiologie all jene Ansätze die Errungenschaften aus der evolutionären Biologie auf die kulturelle und soziale Ebene übertragen wollen: „For sociobiology [...] our evolutionary history must mean that our biogrammar includes traits selected for because they (once, at least) tended to maximize their carrier's inclusive fitness in a *cultural context*. [Hervorhebung im Original]“ Barkow: Culture: 11.

⁵⁸² Harris: Ships: 39.

Diskussionsbereitschaft innerhalb der anthropologischen Disziplinen wurde vor allem durch die Popularität soziobiologischer Ansätze hervorgerufen und führte zu zahlreichen Kritiken, obwohl man die Soziobiologie in Ethnologie wie Soziologie wissenschaftlich nicht ganz ernst nahm, was diverse Kritiken vermuten lassen und Alexandra Maryanski explizit betont. Sie hebt hervor, dass beide Disziplinen dem wissenschaftlichen Wert soziobiologischer Ansätze ein kurzes Leben und jähes Ende verkündeten, zu welchem es, wie wir heute wissen, nicht kam.⁵⁸³ Im Gegenteil, die Soziobiologie hat nicht nur in der Öffentlichkeit eine starke Reputation, auch wissenschaftlich hat sie sich in den letzten Jahren enorm gestärkt, wenngleich die wenigsten modernen Vertreter soziobiologischer Ansätze sie als solche bezeichnen. Darauf weist auch Thorpe hin, der eine Kontinuität zwischen Soziobiologie und evolutionärer Psychologie ausweist und diese gleichzeitig mit einer gestärkten Position innerhalb der Sozialwissenschaften untermauert: „From the sociobiology of the 1960s to the evolutionary psychology of the 1990s there has been a steady growth in the acceptance of a significant role for biology in human culture.“⁵⁸⁴

Soziobiologie hat so wie der vulgäre Materialismus und teilweise auch der Kulturmaterialismus einen schlechten Ruf und Vertreter, die man zurecht als Soziobiologen bezeichnen könnte, charakterisieren sich selbst durch andere Terminologien. In dieser Abhandlung, in der Soziobiologie im weitesten Sinne des Wortes begriffen wird, sollen jedoch alle biologisch orientierten Vertreter des methodologischen Individualismus unter dem Begriff Soziobiologie verstanden werden. Hiermit schließe ich an die Kritiktradition innerhalb des Kulturmaterialismus nach Harris – die sich jedoch auch außerhalb, in der generellen anthropologischen Kritik (z.B. Sahlins) oder der Wissenschaftstheorie (z.B. Freese) findet – an, die Soziobiologie breit begreift und vor allem ihre erkenntnistheoretischen und heuristischen Fundamente kritisiert.

Marshall Sahlins Kritik fällt in die Entstehungszeit der modernen Soziobiologie. Dieser nahm die Popularität von Wilsons Buch zum Anlass um diese Strömung – die er nicht vorrangig über Wilson definiert – zu charakterisieren und sie gemäß der traditionellen

⁵⁸³ „Having sat out the heated discussions over sociobiology in the 1970s, many sociologists are unaware that sociobiology is now a reputable discipline with theories that command widespread attention. Moreover, the discipline in itself is now carved up into various subfields which include evolutionary biology, behavioral ecology and evolutionary psychology [...] despite predictions to the contrary, sociobiology has prospered.“ Maryanski: Pursuit: 376.

⁵⁸⁴ Thorpe, I. J. N.: Anthropology, Archeology, and the Origin of Warfare, In World Archeology 35/1 2003, 145 – 165: 146.

Nature/Nutture Kontroverse in einem breiten Zusammenhang zu kritisieren. Er nahm den Ausbruch der Diskussionen rund um Wilsons Buch zum Anlass eine Abhandlung über soziobiologische Zugänge zu schreiben, die er vor allem über ihre Ablehnung des Kulturbegriffes – und damit über ihren methodologischen Individualismus – typisiert: „*Sociobiology* challenges the integrity of culture as a thing-in-itself, as a distinctive and symbolic human creation. In place of a social constitution of meanings, it offers a biological determination of human interactions with a source primarily in the general evolutionary propensity of individual genotypes to maximize their reproductive success.“⁵⁸⁵ Er identifizierte in seinem Buch *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* aber vor allem einen vulgären soziobiologischen Ansatz – der wesentlich älter als Wilsons ist – als ideologisch gefährlich und instrumentalisierbar und verbindet diesen sogar mit Bronislaw Malinowski: „Taken generally, the vulgar sociobiology consists in the explication of human social behavior as the expression of needs and drives of the human organism, such propensities having been constructed in human nature by biological evolution.“⁵⁸⁶ Sahlins veranschaulicht also bereits in den 70ern, worauf auch Maryanski in den 90ern wieder hinweist, nämlich dass die Soziobiologie eine wesentlich breitere theoretische Strömung ist als der Terminus bei ihren Anhängern Verwendung findet. Von besonderer Bedeutung ist daher auch Sahlins Unterscheidung zwischen simplifizierenden Ansätzen, die Kultur direkt auf die biologischen Bedürfnisse von Menschen abstimmen und in ihrem plumpen Determinismus alsbald diskreditiert wurden/werden können und jener differenzierenden wissenschaftlichen Schule nach Wilson, Hamilton & Co., die wesentlich mehr Substanz und auch wissenschaftliche Anerkennung verbuchen kann. Sahlins verweist aber in seiner Kritik sehr stark auf die ideologischen Verwertbarkeiten der Soziobiologie, die sich, gleich ob vulgärer oder wissenschaftlicher Ansatz, eigentlich nicht unterscheiden. Oberflächliche Negierung und Diskreditierung auf Basis politischer Verwertbarkeit sagt aber nichts über den Wahrheitsgehalt einer Theorie aus. Zahlreiche Kritiken finden sich jedoch genauso auf den fundierten Seiten der Wissenschaftsphilosophie und -theorie.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Sahlins: *The Use*: x.

⁵⁸⁶ Sahlins: ebd.: 3.

⁵⁸⁷ Während Kritiker wie Harris, Ferguson, Barkow, Maryanski und Freese u.v.m. selbst in den Sozialwissenschaften tätig sind aber primär wissenschaftstheoretisch argumentieren hat auch der Wissenschaftsphilosoph Philip Kitcher 1985 eine ganze Monographie mit einer philosophischen Analyse und Kritik der Soziobiologie publiziert. Vgl. Kitcher, Philip: *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge 1985.

Im Gegensatz zu kulturanthropologischen Kritikern wie beispielsweise Sahlins – die, die Soziobiologie grundsätzlich ablehnen – erkennen vor allem Kulturmaterialisten, aber auch die biologische Anthropologie im Allgemeinen, die erkenntnistheoretischen Gemeinsamkeiten zwischen ihrem Paradigma und dem der Soziobiologie an. Das betont Harris: „Biologists find sociobiology plausible and attractive because of its forthright commitment to the general epistemological principles of science. In this respect, cultural materialism and sociobiology are natural allies. In every other respect however, the two strategies are far apart.“⁵⁸⁸ Dies argumentiert er, im Einklang mit Sahlins und der gesamten Kulturanthropologie, auf Basis des methodologischen Individualismus als theoretischem Dogma. Für Harris, der ja selbst *biopsychological needs* als Grundlage der Natur des Menschen typisiert hat, können biologische Erklärungen für kulturelle Phänomene, wenn überhaupt, nur einen sehr geringen Teilaspekt der zu untersuchenden Gegenstände umfassen und damit keinesfalls die Disziplin als Ganzes abdecken. Er weist aber sogar darauf hin, dass die Soziobiologen selbst sich des Umstandes durchaus bewusst sind, wie beschränkt die Ebenen ihrer Erklärungsspektren für menschliches Verhalten auf Basis biologischer Prinzipien sind.⁵⁸⁹ Trotzdem werden so prekäre Themen wie beispielsweise die Erklärungen des Krieges immer wieder mit Aggressionstrieben oder die Entstehung von Klassen durch Intelligenzquotienten oder andere biologische Simplifikationen erklärt und es ist dieser Umstand, der von Seiten des Kulturmaterialismus – vor allem von Harris und Ferguson – besonders kritisiert wird bzw. den grundsätzlichen Auslöser für die Kritik an der Soziobiologie darstellt. Als ein weiteres stark kritisches Beispiel bietet sich noch Lee Freese an, der aus einer soziologischen Perspektive argumentiert und hierbei die Kritik am methodologischen Individualismus der Soziobiologie an verschiedenen wissenschaftstheoretischen Charakteristiken festmacht. Freese betont nämlich einerseits gleich auf mehreren Ebenen, die logischen Fehler innerhalb der Soziobiologie und verbindet sie daher mit den folglich mythischen Dimensionen eines auf Genen basierten methodologischen Individualismus⁵⁹⁰ – was die Rhetorik auf der Gegenseite

⁵⁸⁸ CM: 119.

⁵⁸⁹ „Popular representations of sociobiology have created a false impression of how sociobiologists relate human social behavior to its genetic substrate. Sociobiologists do not deny that most human social responses are socially learned and therefore not directly under genetic control. [...] under the best of circumstances the search for human nature can yield only an understanding of the similarities in sociocultural systems and not of the vast repertory of the differences.“ CM: 126.

⁵⁹⁰ „Creation myths tell about origins. In sociobiology, this honor goes to the gene, sanctified as first cause and controller. [...] All human purposes were said to lie in genetic imperatives – a holy grail of sorts. [...] Of

wiederspiegelt, da die Vertreter eines methodologischen Individualismus ihrerseits Kultur- und Gesellschaftskonzepte als mythisch charakterisieren⁵⁹¹. Andererseits betont er wie Harris die Unzulänglichkeiten des Ansatzes für die Erklärung kultureller und sozialer Phänomene und fügt hierbei eine Kritik an den wissenschaftstheoretischen Kriterien per se hinzu. Denn für Freese hat die Aufteilung von Erklärungen in proximative und ultimative Ursachen (die im übrigen von Herbert Spencer stammt und von Kulturmaterialisten wie Soziobiologen vertreten wird) innerhalb der Soziobiologie eine eigenartige Konnotation bekommen. So betont er, Soziobiologen würden ultimative Ursachen mit Universalien, proximative Ursachen mit Partikularien identifizieren – eine Schlussfolgerung, die er als unlogisch charakterisiert.⁵⁹² Andererseits kann man der Soziobiologie auch kaum etwas abgewinnen, sofern sie nur auf die Ebene ultimativer Ursachen referiert, weil diese selten etwas über das konkrete Phänomen sagen können: „If one can describe and explain the proximate features of some sociocultural system, further reference to ultimate evolutionary causes is entirely superflous. [...] Given a condition of competition for vital resources, the manner in which that competition will be resolved most certainly is not predictable from the theory of natural selection or from some principle of genetic maximization.“⁵⁹³ Schlussendlich betont auch Freese, im Einklang mit Sahlins und Harris, dass der methodologische Individualismus der Soziobiologie ein Reduktionismus ist, der soziale und kulturelle Phänomene verschwinden lässt: „Methodological individualism gives us half a loaf.“⁵⁹⁴

Aufgrund solcher umfangreichen und zahlreichen Kritiken haben sich gerade die modernen Ansätze zusehends von dem Begriff Soziobiologie entfernt. So wie bei den Interpretativisten im vorigen Kapitel handelt es sich nicht um eine interne Charakterisierung, sondern um eine grobe aber systematische Kategorisierung von externer Seite. Direkte Auseinandersetzungen zwischen Soziobiologen und

the genes, it is written, we shall know them by their works, and the works they do are the design of natural selection, now a surrogate for the Grand Designer In The Sky.“ Freese: Song: 346.

⁵⁹¹ Barkow kann hier als paradigmatisches Beispiel herangezogen werden, wenn er gegen das Argument von einem biologischen Reduktionismus stattdessen von einem kulturellen spricht: „To reject sociobiology is to reject modern biological explanation and to fall into a reification of ‚culture‘ as an explanatory and causal agent – a cultural reductionism.“ Barkow: Culture: 15. Aber auch die bekanntesten Sprachrohre der evolutionären Psychologie Tooby und Cosmides vertreten ähnlich polemische Strategien, die ebenso in konziser wissenschaftlicher Rhetorik getarnt sind. Sie referieren im Anschluss an die Soziobiologen Daly und Wilson auf eine *Biophobie* der Sozialwissenschaften, die jeden methodologischen Individualismus ablehnt, egal wie viele wissenschaftliche Beweise zur Verfügung gestellt werden. Vgl. Tooby & Cosmides: Psychological: 36.

⁵⁹² Vgl. Freese: Song: 356.

⁵⁹³ Freese: ebd: 358.

⁵⁹⁴ Freese: ebd: 365.

Kulturmaterialisten sind aber zahlreicher als jene mit den Interpretativisten, da sie sich beide als *Scientist* verstehen und damit sowohl ihre Vorstellung von Wissenschaft als auch von adäquaten wissenschaftlichen Methoden teilen. Vor allem die Harris-Sympathisanten Stephen K. Sanderson und James Lett können mit einem soziobiologischen Paradigma identifiziert werden und möchten Harris aufgrund seines lebenslangen Einsatzes für eine *scientific anthropology* für ihre Zugänge adaptieren. Beide betonen an mehreren Stellen sowohl ihre Wertschätzung für Harris⁵⁹⁵ als auch den Umstand, dass der größte Fehler in seinem metatheoretischen Schema jener sei, dass er zu wenig auf die individuellen biologischen Ebenen referiere. So sagt Sanderson: „Looking back over those arenas in which Harris’s explanations seem to falter, I cannot help but notice that in every single case it is because he failed to take sociobiology seriously.“⁵⁹⁶ Und auch Lett sagt: „Marvin Harris explicitly rejected the ‚Neo-Darwinism‘ of evolutionary psychology; in the Boasian tradition, he remained ‚opposed to the application of these bioevolutionary principles to culture,‘ and he continued to regard culture as a distinct ontological realm that must be understood in its own unique terms (...). That was his major mistake.“⁵⁹⁷

EVOLUTIONÄRE PSYCHOLOGIE/(NEO)DARWINISMUS – VIELE TERMINI, EINE RICHTUNG

Von kulturmaterialistischer Seite gibt es keinen wesentlichen theoretischen Unterschied zwischen all den Ansätzen, die sich ausschließlich mit Kultur auf individueller, biologischer sowie kognitiver Ebene befassen. Während Sahlins und Freese dieser Kategorisierung wohl zustimmen würden, differenzieren all jene, die biologische Ansätze in ihre Forschung miteinbringen wollen, natürlich zwischen verschiedenen

⁵⁹⁵ Sandersons Wertschätzung für Harris kann man in keiner Abhandlung, in der er ihn erwähnt übersehen, aber exemplarisch hierfür ist beispielweise folgendes Zitat: „Harris was an elegant model of what a social scientist should be. It is unfortunate that he was underappreciated by much of anthropology and little known in sociology – despite my best efforts to draw the attention of sociologists to his work.“ Sanderson, Stephen K.: Marvin Harris, Meet Charles Darwin, In Kuznar/Sanderson: Studying, 194 – 228: 194. Lett hat keine Wertschätzung für den Kulturmaterialismus aber so wie Sanderson durchaus für Harris – vor allem als *Scientist*: „[...] Marvin Harris was a proponent of several essential propositions that will serve as a blueprint for the construction of a mature science of anthropology. The legacy of cultural materialism will be distinct from the legacy of Marvin Harris.“ Lett, James: The Enduring Legacy of Marvin Harris Cultural Materialism, Paper Presented at 101st Annual Meeting of the American Anthropological Association November 20th 2002, Abgerufen von <http://faculty.ircc.cc.fl.us/faculty/jlett> am 26. Jänner 2011: 1.

⁵⁹⁶ Sanderson: Meet: 215.

⁵⁹⁷ Lett: Enduring: 4.

soziobiologischen Traditionen⁵⁹⁸. In paradigmatischer Hinsicht können Soziobiologie, evolutionäre Psychologie, Neo-Darwinismus etc. aber ein und demselben Paradigma zugeordnet werden. Wie schon erwähnt führt in vielen Fällen ausschließlich der schlechte Ruf des Wortes Soziobiologie dazu, dass einige Wissenschaftler Wert darauf legen, den Terminus zu umgehen, obwohl sie im Grunde genommen im klassischen soziobiologischen Paradigma arbeiten. Eines von vielen Beispielen dafür findet sich in Doyne Dawson. Er präsentiert verschiedene biologische und ökologische Ansätze und schlussfolgert mit der Präsentation einer eigenen neuen Forschungsstrategie. Diese möchte er zwar in jedem Fall von der klassischen Soziobiologie abgrenzen, nennt sie aber *Cultural Darwinism*. Dies weist bereits terminologisch darauf hin, welcher der vorher präsentierten Traditionen er sich eher zugehörig fühlt und dementsprechend betont er auch den Anschluss an andere Konzepte: „Th[e] theory I have called \"cultural Darwinism.\" [...] has also been called 'evolutionary anthropology', 'biocultural anthropology', 'Darwinian cultural theory', 'the new sociobiology'. It means that the primary means of cultural evolution is the rapid, collective, sometimes rational and calculating diffusion of norms and values for the promotion of inclusive fitness.“⁵⁹⁹ Während generelle Zuordnungen zu Gruppen und Schulen in der amerikanischen Anthropologie von den Anthropologen selbst nicht gern gesehen werden⁶⁰⁰, wird gerade die Soziobiologie, wie oben gezeigt wurde, durch eben diese Verwendung des Konzeptes

⁵⁹⁸ Auch Sanderson und Lett vertreten als Sozialwissenschaftler einen wesentlich differenzierteren und gemäßigeren Ansatz als jene, die im Allgemeinen am öftesten mit dem Wort Soziobiologie identifiziert werden und deren plumper genetische Determinismus nicht von der Mehrheit der biologisch interessierten Wissenschaftlern vertreten wird. Während die Kernkritik hauptsächlich Vertreter wie beispielsweise Richard Dawkins, Timothy Crippen, Martin Daly und Margo Wilson, sowie auch Joseph Lopreato trifft, zählen Alexandra Maryanski, Stephen J. Gould, William Durham, David Rindos und Jerome H. Barkow ebenso wie Sanderson und Lett zu jenen, die versuchen die Biologie und die Natur des Menschen in ihre Forschungen miteinzubeziehen, ohne einem plumpen Determinismus oder Reduktionismus zu verfallen. Die Konzeption der evolutionären Psychologie nach Tooby & Cosmides stellt mit ihrem Angriff auf das Standard Social Science Modell jedoch wieder eine zunehmende Radikalisierung dar, da sie alle Vertreter eines von ihnen konzipierten SSSM – und dies sind alle namhaften Kultur- und Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts – aufgrund ihrer Ablehnung des methodologischen Individualismus kritisieren. Gleichzeitig kritisieren sie aber auch Vertreter gemäßiger biologischer Ansätze, insbesondere Stephen J. Gould und David Rindos, da diese ebenso wie alle Anhänger eines SSSM, den Menschen als Lernendes und nicht als a priori programmiertes Wesen begreifen.

⁵⁹⁹ Dawson, Doyne: The Origins of War: Biological and Anthropological Theories, In *History and Theory* 35/1 1996, 1 – 28: 24.

⁶⁰⁰ Dawson verweigert es, sich zu den Soziobiologen zu zählen; Chagnon weist es als unangebrachte Polemik von Ferguson gegen ihn aus, dass dieser ihn als Soziobiologen bezeichnet (vgl. Chagnon, Napoleon: Response to Ferguson, In *American Ethnologist* 16/3 1989, 565 – 570: 567.); Harris weigert sich ebenfalls im Rahmen der Yanomami-Kontroverse zu der „Protein-Schule“ gezählt zu werden (vgl. Harris, Marvin: Animal Capture and Yanomamo Warfare: Retrospect and New Evidence, In *Journal of Anthropological Research* 40/1 1984, 183 – 201: 196.) Und auch die interpretativen Ansätze und die Traditionen des historischen Partikularismus sehen es im Allgemeinen – wie gezeigt – nicht gern, wenn man sie als Schulen typisiert.

der *inclusive fitness* charakterisiert. Harris verweist beispielsweise auch in seinem letzten Buch *Theories of Culture in Postmodern Times*, das zu einer Zeit geschrieben wurde, als sich biologisch orientierte Anthropologen bereits mehrheitlich vom Terminus Soziobiologie distanziert hatten, darauf hin, dass der Neo-Darwinismus (auch Harris spricht in diesem Zusammenhang also nicht mehr von Soziobiologie), ein entscheidendes Charakteristikum hat, das ihn als solchen ausweist: „The post-Wilsonian neo-Darwinians seek to explain variation in human behavior by studying the contribution that particular behaviors make to the propagation of an individual's genes across the generations. Variations that confer relatively greater fitness (i.e. reproductive success) – inclusive of the reproductive rates of near relatives – get selected for; those with relatively less fitness get selected against.”⁶⁰¹ In der Kernproblematik, welche in diesem Zusammenhang auch das Zentrum einer Kontroverse zwischen Kulturmaterialisten und Soziobiologen darstellt, gibt es keinen Unterschied zwischen Dawsons *Cultural Darwinism* und allen anderen Ansätzen, die kulturelles Verhalten auf Basis eines genetisch oder psychologisch determinierten methodologischen Individualismus erklären wollen. Ein weiteres Beispiel für einen Anthropologen, der sich nicht dem Schirm der Soziobiologie unterordnen möchte, obwohl er nichts anderes praktiziert, ist Richard N. Adams. Dieser hatte 1981 eine umfangreiche Kritik am Kulturmaterialismus in *Current Anthropology* veröffentlicht, in der es auch darum geht, dass Harris zu wenig auf die individuelle Ebene und zu wenig auf die natürliche Selektion eingeht. Die Wurzel seiner Kritik liegt allein auf der Ebene des Holismus und so möchte er die Anthropologie der Biologie – methodisch wie theoretisch – annähern. Adams primäre Kritik gilt hier dem infrastrukturellen Determinismus, den er durch eine bessere Erklärungsalternative ersetzen möchte. Er nennt diese *Selection explanation*, bekennt sich also terminologisch zwar zu biologischen Richtungen, legt aber ebenso Wert darauf nicht als Soziobiologe identifiziert zu werden.⁶⁰² Eine tatsächlich stark differenzierte Form der Soziobiologie – zumindest theoretisch – findet sich aber bei jenen, die sich selbst als *cultural selectionists* bezeichnen. David Rindos hat für diese

⁶⁰¹ Harris: Postmodern: 100.

⁶⁰² Adams zitiert Wilson, Pianka und andere Soziobiologen ausführlich. Er referiert methodisch auf Ansätze in der Biologie („Its fundamental characteristic is that it argues that some events are the product of natural selection. Since natural selection usually takes a long time, the time element may appear to be of major importance, but I would suggest that this element is relative; it is the process of selection, not how long it takes, that makes this kind of explanation different from the other.“) und er spricht sich gleichwohl für das Konzept der *inclusive fitness* aus. Vgl. Adams, Richard N.: Natural Selection, Energetics, and „Cultural Materialism“ [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 22/6 1981, 603 – 624: 606-608.

neue biologische Tradition (mit der er vor allem namhafte Vertreter wie Boyd und Richarson sowie Cavalli-Sforza identifiziert) einen zusammenfassenden Artikel geschrieben, in dem er besonderen Wert darauf legt, dass sich diese kulturellen Selektionisten insofern von den Soziobiologen unterscheiden, als dass sie nicht jedes Verhalten als Fitness-verbessernd bzw. –steigernd interpretieren: „In contrast to sociobiology, cultural selectionism does not view cultural diversity within and between human populations as a secondary effect of the genetic differences between these individuals or populations, and it does not accept that genetic fitness (as sociobiologists understand it) will necessarily be enhanced even maintained as a result of culturally determined behaviors.“⁶⁰³ Trotzdem kommt auch Rindos dem theoretischen Dogma nicht aus, dass die Fähigkeit zur Entwicklung von Kultur (*cultural capacities*) NUR als positive und fitnesssteigernde Anpassung verstanden werden kann und so stimmt er folglich genauso dem soziobiologischen Dogma zu, wenn auch in eingeschränkter Form: „[...] universals are linked, and, in principle, could be explained by the sociobiological notion of maximization of genetic fitness.“⁶⁰⁴ Was bei den Soziobiologen ein „Reduktionismus“ auf Gene ist, wird bei den kulturellen Selektionisten durch einen „Reduktionismus“ auf Allele ersetzt, die der kulturellen Variation zwar eine breitere Vielfalt und Ausprägung gestatten, die Kultur methodologisch aber immer noch allein in individuellen Charakteristiken des biologischen Menschen verankern.

DIE NATUR DES MENSCHEN VIA *INCLUSIVE FITNESS*

Die biologischen Ansätze – und darunter die Soziobiologie stärker als andere – müssen sich also per definitionem auf menschliche Universalien konzentrieren. Dieses Dogma wird durch den methodologischen Individualismus bedingt: alles, was Kultur ist/ausmacht, muss in jedem Individuum veranlagt sein. Und weil die darwinistische Evolutionstheorie für (fast) alle Biologen keine Theorie, sondern ein Faktum ist, müssen diese individuellen Eigenschaften, die Kultur ermöglichen, in Übereinstimmung mit der Selektionstheorie biologisch begründet werden. Was die Fitness nicht steigert, wird gemäß der Evolutionstheorie ausselektiert. Auch dieses Dogma findet sich aber in differenzierten Ausprägungen wieder. Während es für Vertreter wie Barkow, Tooby und Cosmides, Wilson und Daly, Lopreato u.a. ein unumstößliches Gesetz darstellt, schließt

⁶⁰³ Rindos, David et al.: The Evolution of the Capacity for Culture: Sociobiology, Structuralism, and Cultural Selectionism [and Comments and Replies], In *Current Anthropology* 27/4 1986, 315 – 332: 316.

⁶⁰⁴ Rindos: Evolution: 319.

sich Maryanski beispielweise Stephen J. Gould an, der feststellt, dass nicht alles, was sich entwickelt, sofort einer positiven Anpassung entspricht und es der Biologie daher an einem Terminus mangelt, der zufällig entstandene Adaptionen, die sich nicht unbedingt fitnesssteigernd – zumindest nicht gleich – auswirken müssen, typisiert.⁶⁰⁵ Maryanski greift diesen Gedanken auf und erklärt im Einklang mit Kritiken an der Soziobiologie: „Even if we grant the assumption that all current behaviors are adaptive, the shift from food foraging to a sedentary lifestyle without a corresponding shift in human biology is likely to have skewed the direct historical relation between behavior and adaptation.“⁶⁰⁶ Im gleichen Kontext weist sie darauf hin, dass sich die Soziobiologie durch ihre Hauptthese des ausschließlich fitnesssteigernden Verhaltens in einer wissenschaftstheoretischen Tautologie verläuft und damit nicht wirklich etwas erklären kann.⁶⁰⁷ Und jene, die sich dieser strikten Tradition dann nicht anschließen und Raum für kulturelles Verhalten lassen, dass sich nicht nur dadurch erklärt, dass es eine Fitness-steigernde Wirkung hat, befinden sich wie David Rindos in dem Dilemma, zu erklären, warum sich die Fähigkeit zur Kulturbildung dann nicht evolutionär ausselektiert.⁶⁰⁸

Umstritten ist also die Frage, in wievielerlei Hinsicht die Natur des Menschen allein durch seine erfolgreichen Überlebensstrategien typisiert wird. Dass die Natur des Menschen jedoch mit der *fitness* – direkt wie inklusiv – vereinbar sein muss, ist für alle biologisch orientierten Anthropologen ein unumstößliches Gesetz. Die Existenz Fitness-steigernder (zumindest werden sie von Biologen als solche interpretiert) menschlicher Universalien fungiert folglich als die heuristische wie logische Begründung für den Gegenstand der biologischen Anthropologie als verallgemeinernder Wissenschaft. Die universale Natur des Menschen ist es, die der Soziobiologie überhaupt ihren Gegenstand zur Verfügung stellt und diesen im komparativen Vergleich der Kulturen legitimiert. So argumentiert beispielsweise Lopreato: „Many of the great social scientists have

⁶⁰⁵ Der Artikel *Exaptation – A Missing Term in the Science of Form* widerspricht hierbei natürlich nicht der Annahme der Evolutionstheorie, dass nur Dinge Bestand haben die als Adaptionen verstanden werden können – er differenziert aber Adaptionen in verschiedene Kategorien und schließt mehrerer Mechanismen und vor allem zeitliche Dimensionen die zu Adaptionen führen können mit ein. Vgl. Gould, Stephen J. & Vrba, Elisabeth S.: *Exaptation – A Missing Term in the Science of Form*, In *Paleobiology* 8/1 1982, 4 – 15.

⁶⁰⁶ Maryanski: *Pursuit*: 381.

⁶⁰⁷ „Why does social behavior exist? It exists because it promotes fitness. How do we know that it promotes fitness? It promotes fitness because, otherwise, it would not exist.“ Maryanski ebd. f.

⁶⁰⁸ „If cultural behavior in its specifics is decoupled from genetic determination, natural selection acting upon genes should bring about the loss of the cultural capacity in modern humans. Hence, we must consider the manner in which the capacity for culture might be coded within the human genome and the nature of the selective forces acting upon the genome that preserve the human capacity for an independent cultural inheritance system in the face of inevitable mutation.“ Rindos: *Evolution*: 316.

underscored certain themes or patterns of culture that appear universal across human societies: for example, ritual consumption, rites of passage, reciprocity, the tendency to avoid incest, forms of dominance and submission, various social concepts, territorial defense and so forth [...] Why not then hypothesize that such 'cultural universals' are manifestations of corresponding behavioral predispositions that explicate the various means 'forged by' natural selection, in part under cultural pressure, whereby humans tend to behave so as to maximize their fitness?"⁶⁰⁹

Während es wohl kaum einen Anthropologen – biologisch oder kulturell orientiert – gibt, der die Natur des Menschen in Abrede stellen und zumindest kein Kulturmaterialist bestreiten würde, dass die Fähigkeit zur Kultur in der Natur des Menschen liegt, ist es jedoch genau diese theoretische Verbindung der Natur des Menschen als reproduktionsorientiertem Wesen und die Verankerung von Kultur in eben diesem reproduktionszentrierten Ansatz, der die Hauptkritik an der klassischen Soziobiologie darstellt. Konkrete Theorien beziehen sich nämlich immer auf die von Lopreato umrissenen Phänomene und laufen in ihrer Conclusio immer auf die Interessen der individuellen Steigerung der Fitness hinaus. So schreiben auch Tooby und Cosmides: „[...] the fact that living things are machines organized to reproduce themselves and their kin, does not mean that evolutionary functional analyses focuses narrowly on such issues as copulation or pregnancy (things intuitively associated with reproduction) over, say, taste, preferences, vision, emotional expression, social categorization, coalition formation, or object recognition. A life history of successfully achieved reproduction (including kin reproduction) requires accomplishing the entire tributary network of preconditions for and facilitations of reproduction in complex ecological and social environments.“⁶¹⁰

Entgegen vieler Vorsätze und weitläufiger Versprechungen konnten weder die Soziobiologie noch ihre moderne Version in Form von Vertretern der evolutionären Psychologie ein anderes durchgängiges Charakteristikum der Natur des Menschen bereit stellen, als eben diese Feststellung, dass in der Natur des Menschen nichts verankert sein kann, das sich entgegen dem Prinzip der *inclusive fitness* auswirkt. Im Kontrast zu der großen Bandbreite an kulturanthropologischen Studien und Interessen

⁶⁰⁹ Lopreato, Joseph: From Social Evolutionism to Biocultural Evolutionism, In *Sociological Forum* 5/2 1990, 187 – 212: 201.

⁶¹⁰ Tooby, John & Cosmides, Leda: The Psychological Foundations of Culture, In Barkow, J./Cosmides L./Tooby J. (Hg.): *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York 1992, 19 – 136: 54.

wirkt diese sehr singulär ausgerichtete Schiene dann durchaus etwas mager und dementsprechend nicht wie ein legitimer Ersatz für andere Paradigmen im kulturellen und sozialen Bereich.

DIE NATUR DES MENSCHEN KONKRET

Marvin Harris wurde sowohl von Stephen K. Sanderson als auch von James Lett hauptsächlich aufgrund seiner *biopsychological principles* stark kritisiert. Mit diesen hatte Harris – wie in Kapitel 2 dargelegt wurde – eine minimale Skizze menschlicher Universalien veranschlagt, die er in eine Übereinstimmung mit der observierten kulturellen Vielfalt bringen wollte: „Nothing I have said about the gene-free status of most cultural variations is opposed to the view that there is a human nature shared by all human beings. Hence the disagreement about the human biogram is entirely a matter of substance rather than of principle – that is, precise identification of the content of the biogram.“⁶¹¹ Ein Teil der Inkommensurabilität findet sich dementsprechend in der Konzeption der menschlichen Natur. Harris biopsychologische Konstanten entsprechen nämlich in keiner Weise dem Spektrum, dass sich ein biologisch ausgerichteter Anthropologe von seinem Forschungsbereich erwartet und Harris’ kurze Liste wird kritisiert, weil sie keine Rücksicht auf den modernen Stand der Kognitionsforschung/ Psychologie etc. nimmt. So betont Lett: „In comparison to the expansive list of human universals identified by the newly emergent paradigm of evolutionary psychology (...) the list suggested by cultural materialism is strikingly incomplete.“⁶¹² Dass Harris aufgrund seines kulturellen Holismus gar keine Rücksicht auf den modernen Stand der Bioforschung nehmen muss, ist dabei die andere Seite der Inkommensurabilität. Er betont jedoch, dass es bei Soziobiologen in der Natur des Gegenstandes liegt, die Liste der biopsychologischen Konstanten unentwegt zu erweitern: „[...]sociobiologists are pre-disposed to accept a much broader range of widely recurrent aspects and elements of human social life as being genetically programmed as compared with proponents of other anthropological paradigms.“⁶¹³ Mit seiner konkreten Liste ist Harris, selbst wenn sich diese als falsch erweist, jedoch einen bedeutenden Schritt weiter als so manche evolutionäre Psychologen oder Soziobiologen. Denn Harris ist methodologisch

⁶¹¹ CM: 127.

⁶¹² Lett, James: The Theoretical Legacies of Cultural Materialism and Marvin Harris, In Kuznar/Sanderson: Studying: 56 – 64: 59.

⁶¹³ Harris: Ships: 36.

transparent, insofern er seine Liste anführt. Bei interessierten Recherchen durch die soziobiologische Literatur muss man nämlich länger suchen, bis sich eine konkrete Liste finden lässt, zahlreich sind hingegen die Versprechungen, dass sich eine solche Liste eines Tages erstellen lassen möge.

Konkretere Unternehmungen, eine Liste der Natur des Menschen zu erstellen, finden sich bei den modernen evolutionären Psychologen John Tooby und Leda Cosmides, die vor allem von James Lett besonders gerne zitiert werden. Ihr Artikel mit dem Titel *The Psychological Foundations of Culture* gilt manchen als das Sprachrohr der wissenschaftstheoretischen Neukonzeption der Natur des Menschen. Entgegen dem Titel geht es in dem Artikel jedoch hauptsächlich um eine Kritik am kulturellen Holismus, den sie fast ausschließlich an Argumenten gegen Clifford Geertz festmachen, sowie um eine Kritik an der generellen Konzeption der Psychologie des Menschen in allen Kultur- und Sozialwissenschaften erweitern. Sie argumentieren vorrangig für einen methodologischen Individualismus⁶¹⁴ und gegen die bis dato dominante Konzeption der Natur des Menschen als einem lernenden und sozialisierten Wesen. Ebenso wie die klassischen Soziobiologien geht es ihnen im Endeffekt um genetische Universalien – diese bezeichnen sie als die psychologische Architektur – die sie nun nicht mehr für bestimmte menschliche Eigenschaften, sondern für alle verantwortlich machen wollen. Kulturellen Holismus kritisieren sie dabei im Anschluss an Dan Sperber als keinen Materialismus und mit den naturwissenschaftlichen Epistemologien nicht vereinbar. Der produktive Inhalt des Artikels steht in keinem Verhältnis zu den negativ kritischen Inhalten, die präsentiert wurden; nach langem Suchen findet man jedoch zumindest einen Verweis auf die Neukonzeption der Natur des Menschen: „[...] statistical and structural regularities concerning humans are an immensely and indefinitely large class (...): adults have children; humans have a species-typical body form; humans have characteristic emotions; humans move through a life history cued by observable body changes; humans come in two sexes; they eat food and are motivated to seek it when they lack it; humans are born and eventually die; they are related through sexual reproduction and through chains of descent; they turn their eyes toward objects and events that tend to be informative about adaptively consequential issues; they often compete, contend, or fight over limited social or substantial resources; they express fear and avoidance of dangers; they preferentially associate with mates, children, and other

⁶¹⁴ „[...] the component parts of the population are individual humans, so any social dynamics must be anchored in models of the human psychological architecture.“ Tooby & Cosmides: Psychological: 47.

kin; they create and maintain enduring, mutually beneficial individuated relationships with nonrelatives; they speak; they create and participate in coalitions; they desire, plan, deceive, love, gaze, envy, get ill, have sex, play, can be injured, are satiated; and on and on.“⁶¹⁵ Sofern man von dieser Liste jedoch all jene Charakteristiken abzieht, die alle sexuell reproduzierenden Lebewesen miteinander teilen, zeigt sich schon wieder eine wesentlich kürzere Liste der spezifisch menschlichen Natur. Darüber hinaus sind gerade solche Aspekte wie Gefühle in der Kognitionsforschung noch zu wenig erforscht um sie tatsächlich als menschliche Universalien zu identifizieren. Im Gegensatz zu Harris kurzer Liste erscheint diese lange Auflistung nicht überzeugender. Das Kernargument, dass all dies immer nur der Reproduktion des Menschen diene, wird aber auch von Tooby und Cosmides nur in den Raum gestellt und damit weder belegt noch bewiesen. Selbst Jerome Barkow, der Anthropologe ist und zumindest augenscheinlich eine moderate Form der Soziobiologie vertritt, legitimiert den Erhalt der Kulturanthropologie gegenüber der Psychologie oder Humanethologie auch nicht durch Holismen in irgendeiner Form, sondern ausschließlich durch eine kulturelle Perspektive auf die immer als selbstverständlich präsentierte *inclusive fitness*: „The psychologists and ethologists can concentrate on the individual; only the anthropologist is in a position to relate traditions and institutions to inclusive fitness.“⁶¹⁶

KONKRETE KRITIKEN – INTELLIGENZ UND KRIEG

Nachdem sich die Soziobiologie definitionsgemäß auf ein sehr beschränktes Spektrum konzentrieren muss, sind auch die Felder, auf die sich konkrete Theorien und deren Kritiken beziehen können, gegenüber jenen, die sich auf allgemeine Aspekte berufen, in der Unterzahl. Zwei Themen, die vor allem von den Kulturmaterialisten Harris und Ferguson an der Soziobiologie kritisiert wurden, betreffen jedoch die Themen Intelligenz und Krieg.

Intelligenz wird von Soziobiologen klar typisiert und mit sozialem Erfolg in Verbindung gebracht. Harris kritisierte diese Achse in seinem Buch *Theories of Culture in Postmodern Times*, da es in den 90er Jahren eine heftige Diskussion um das Buch *The Bell Curve* von Richard Herrnstein und Charles Murray gegeben hatte, das sich durch genau so eine Argumentation auszeichnet. Murray und Herrnstein koppelten den sozialen Erfolg

⁶¹⁵ Tooby & Cosmides: Psychological: 89.

⁶¹⁶ Barkow: Culture: 15.

diverser Bevölkerungsschichten Amerikas an einen höheren Intelligenzquotienten dieser Bevölkerungsschichten, während die durchschnittlich-intelligenten Teile der Bevölkerung die größte Gruppe und den Mittelstand darstellten. Die ärmsten Bevölkerungsschichten müssen nach Murray und Herrnstein ein hartes Schicksal mit Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Drogenkonsum etc. erleiden, weil sie sich von Haus aus durch geringe Intelligenz auszeichneten. Harris attackiert die Thesen dieses Buches gleich in einer fundamentalen Hinsicht, Intelligenz sei nämlich keineswegs ein genetisches Charakteristikum, vor allem dann nicht, wenn man Intelligenz vorrangig über Bildung typisiert: „First there is the question of whether IQ scores are the measure of anything other than the ability to take intelligence tests [...]“⁶¹⁷ Die zweite Frage sei, ob sich sozioökonomische Variablen überhaupt von genetischen Charakteristiken wie dem Intelligenzquotienten ableiten lassen. Dass Bildung von jeher für reichere Bevölkerungsschichten leichter zugänglich ist und war (besonders in den Vereinigten Staaten), ist ein Faktum, ebenso, dass sich die höheren Gesellschaftsschichten durch größeres Bildungswissen auszeichnen. Ob sich diese Korrelation ultimativ darin begründet, dass diese Bevölkerungsteile von vornherein intelligenter waren, dass können die IQ-Forscher nach Harris nicht belegen, die Standhaftigkeit solcher Ansätze sei aber mehr auf politische Faktoren als auf wissenschaftliche Kohärenz zurückzuführen.⁶¹⁸ In denselben Bereich fällt auch Fergusons Auseinandersetzung mit der *Ashkenazi Intelligence*. Es handelt sich hierbei um einen Artikel, der von Ferguson online gestellt wurde und in keinem Journal erschienen ist – Ferguson selbst vermutet, dass er für die Publikation als Artikel einfach zu lange ist. Er äußert sich zur Online-Publikation, indem er ähnliche Intentionen wie Harris betont: „I wrote this not because investigators [...] have taken NHAi seriously – from what I can see, few do – but because NHAi became a major story in published media and on the web, it has reached a huge public, and the message that has been communicated is that different human populations vary in their social characteristics because their genes give them different human natures.“⁶¹⁹ NHAi ist hierbei das Kürzel für *Natural History of Ashkenazi Intelligence*, eine Studie, die belegen soll, dass Ashkenazi Juden über einen körperlichen „Gendefekt“ verfügen – der ihre Fitness eigentlich mindert und sich ausselektieren

⁶¹⁷ Harris: Postmodern Times: 93.

⁶¹⁸ Vgl. Harris: ebd. 95ff.

⁶¹⁹ Ferguson, R. Brian: How Jews Became Smart: Anti -“Natural History of Ashkenazi Intelligence“ Online abgerufen unter

[http://andromeda.rutgers.edu/~socant/How%20Jews%20Became%20Smart%20\(2008\).pdf](http://andromeda.rutgers.edu/~socant/How%20Jews%20Became%20Smart%20(2008).pdf) am 10. Oktober 2010: 3.

sollte, dies aber nicht tut, weil er höhere Intelligenz gewährleistet und die Fitness damit wieder ausgleicht. Eine Koppelung zwischen Intelligenz und Genen sei dabei in keiner Weise neu, die NHAI Studien zeichnen sich aber dadurch aus, dass sie den Selektionsprozess für diese Gene besonders detailliert nachzeichnen können, da die Juden im mittelalterlichen Europa bereits eine ausgegrenzte und in sich geschlossene Gruppe darstellten, was untermalt, warum nur die Ashkenazi Juden vermehrt über dieses intelligenzsteigernde Gen verfügen. In der Folge bringt Ferguson so wie Harris einerseits bereits methodologische und theoretische Kritiken im Bereich der Sampleerstellung an, andererseits argumentiert auch Ferguson entgegen der Annahme objektiver IQ-Tests auf deren selektive Kriterien: „[...]IQ, while not accurately reflecting real-world intelligence, may be strongly influenced by how much *abstract problem-solving*- of the sort measured in IQ tests – is emphasized within a population.“⁶²⁰ Schlussendlich bringt er auch noch eine kulturelle Erklärung für jüdische Intelligenz als Alternative: „NHAI asks ‚Why are there so many smart Jews?’ Before NHAI, we already had a very good answer – that Jews today partake of a cultural tradition emphasizing scholarship and abstract thought that may be without parallel in the Western world. That is a fact. The heterozygote intelligence boosters are very shaky speculation.“⁶²¹

Leider stehen diese Kritiken von kulturmaterialistischer Seite relativ im leeren Raum, dies bedingt sich jedoch auch dadurch, dass die wenigsten dieser Intelligenzforscher tatsächlich Anthropologen sind. Sie zeigen jedoch exemplarisch die Attraktivität biologischer Theorien – besonders für eine breitere Masse – und die kulturelle Konstruiertheit vieler Dinge, die als Schicksal oder biologisch begründet angenommen werden.

Streit um das Thema Krieg und inwiefern dieser auf die aggressive Natur des Menschen zurückzuführen ist, reicht bereits in die Philosophiegeschichte zurück, wobei Hobbes sich für die aggressive Natur des Menschen aussprach und Rousseau sich für die kulturelle Konstituierung des Menschen stark machte. Es herrscht allgemein Einigkeit darüber, dass dem Menschen die Fähigkeit zu aggressivem Verhalten angeboren ist, dieser Umstand allein jedoch keine Kriege erklären kann. Eine umfangreiche Abhandlung dieses riesigen Themenkomplexes kann an dieser Stelle keinesfalls angedacht werden, aber die Kontroverse um Krieg spiegelt sich in der Yanomami-

⁶²⁰ Ferguson: ebd. 28.

⁶²¹ Ebd. 30.

Kontroverse, die im letzten Abschnitt dieses Kapitels skizziert wird, wieder. Vor allem die soziobiologische Position wird hier von Chagnon vertreten, der sich als einer von wenigen soziobiologisch-orientierten Anthropologen dezidiert und konkret mit dem Thema Krieg befasst hat.⁶²² Daher verweise ich an dieser Stelle ausschließlich auf diverse Stimmen, die nicht von Harris und Ferguson stammen, sich aber ebenso gegen eine biologische Erklärung für Kriege aussprechen und damit eindeutig einem kulturellen Holismus anschließen. So sagte schon Julian Steward als Vorreiter des modernen Kulturmaterialismus: „Competition of one sort or another may be present, but it is always culturally determined and as often as not co-operation rather than competition may be prescribed. If, therefore, the nature of human communities is the objective of analysis, explanations will be found through use of cultural historical concepts and methods rather than biological concepts, although, as we shall show, historical methods alone are insufficient.“⁶²³ Marshall Sahlins als dezidierter Kulturrelativist spricht sich natürlich ebenso gegen eine biologische Konzeption des Krieges aus, wenngleich auch er damit keinesfalls individuelle psychologische wie biologische Motivationen ausschließt: „It is a priori difficult to conceive – and a fortiori even more difficult for an anthropologist to conceive – of any human disposition that cannot be satisfied by war, or more correctly, that cannot be socially mobilized for its prosecution. Compassion, hate, generosity, shame, prestige, emulation, fear, contempt, envy, greed – ethnographically the energies that move men to fight are practically coterminous with the range of human motivations. And that by virtue of another common place of anthropological or ordinary experience: that the reasons people fight are not the reasons wars take place.“⁶²⁴ Hierbei referiert Sahlins wieder auf eine holistisch-kulturelle Ebene, die zwar mit der individuellen interagiert, jedoch nicht auf diese reduziert werden kann. Thorpe ist ebenfalls eine prominente Stimme gegen biologische Kriegserklärungen, schließt sich jedoch wie Sahlins damit keinem Materialismus an: „The biological theories imply a constant level of violence, not supported by the archeological evidence, which demonstrates significant variations in evidence for conflict from virtually none to apparent massacres. The materialist theory would be far more convincing if there were a significant increase in conflict with the

⁶²² Für eine allgemeine aber kritische Zusammenschau soziobiologischer Positionen zum Thema Krieg siehe Joshua Goldstein *The Emperor's New Genes*. Für eine positivere Abhandlung der soziobiologischen Positionen siehe Doyne Dawson *The Origins of War: Biological and Anthropological Theories*.

⁶²³ Steward: Change: 32.

⁶²⁴ Sahlins: Use: 8.

adoption of culture.“⁶²⁵ Schlussendlich kommt hier noch Robert Carneiro zu Wort, der sich selten explizit gegen biologische Theorien äußert, da er wesentlich mehr Übereinstimmung mit soziobiologischen Positionen anerkennen würde als beispielweise Harris. Doch auch Carneiro stellt klar fest, dass Kultur allein Krieg erklären kann und nicht die Biologie: „War, [...], is not a spontaneous eruption, but has definite antecedent causes. And these causes are not in the genes but in the culture.“⁶²⁶

⁶²⁵ Thorpe: Warfare: 159.

⁶²⁶ Carneiro, Robert L.: War and Peace: Alternating Realities in Human History, In Reyna, S. P. & Dows, R. E.: Studying War: Anthropological Perspectives, Durham 1994, 3 – 27: 13.

C.) 3. EINE EXEMPLARISCHE KONTROVERSE:

Die Yanomami und der Krieg

Im vorherigen Kapitel wurde bereits angeschnitten, dass die Frage nach dem Krieg eine derjenigen ist, die Soziobiologen und Kulturmateriellen in reale Debatten um die Erklärung kultureller Phänomene verwickelt hat und damit in besonderem Maße, theoretisch wie wissenschaftsgeschichtlich, spaltet. Das berühmteste exemplarische Beispiel einer solchen Kontroverse stellt der Fall der Yanomami im Orinoco-Delta dar. Es ist dies eine der facettenreichsten und langlebigsten Kontroversen in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Diese Kontroverse wurde auch in der deutschen Rezeption aufgenommen, allerdings ohne Verbindung zu den originären eigenen Forschungsergebnissen der deutschen Anthropologie unter den Yanomami.⁶²⁷

Für eine Betrachtung des Kulturmateriellen ist dieses Fallbeispiel insbesondere sehr wertvoll, da sich sowohl Harris und Ferguson als auch Carneiro mit den Yanomami beschäftigten. Während Harris und Ferguson aktiv in eine Debatte um die Erklärung des Krieges bei den Yanomami involviert waren, hat sich Carneiro nur kurz an der Diskussion beteiligt, indem er die Proteinhypothese am Beispiel der Yanomami untersuchte.

DIE ERFORSCHUNG DER YANOMAMI oder YANOMAMÖ⁶²⁸

Unter *Yanomami* versteht die Ethnographie eine größere Gruppe indigener Kulturen in der Amazonas-Region zwischen Brasilien und Venezuela. Für Anthropologen war diese Region besonders interessant, da die dort heimischen Kulturen noch bis ins 20. Jahrhundert – zumindest teilweise und „scheinbar“ – ihren indigenen Charakter bewahren konnten. Insofern sah man vor allem in den Yanomami die Möglichkeit einer Zeitreise im evolutionistischen Sinne. Als relevanteste Feldforscher gelten in diesem Zusammenhang neben Napoleon Chagnon auch Judith Shapiro, Jane Benett Ross, Jaques Lizot, Bruce Albert, Alcida Ramos u.a.

⁶²⁷ Oesterdiekhoff erfasst die Kontroverse (allerdings nur den Teilaspekt der Kontroverse zwischen dem Protein-Argument und Chagnons Position – Fergusons Arbeiten wurden hier nicht berücksichtigt) im Jahr 2000 für den deutschsprachigen Raum und läutet sie mit der Feststellung ein, dass sie „[...]im wesentlichen im Sande verlaufen[...]“ sei. Oesterdiekhoff, Georg: Ökologie, Ernährungswirtschaft, Sozialstruktur und kriegerisches Verhalten im Regenwald, Onlinequelle <http://www.oesterdiekhoff.eu/textsammlung/10.pdf>

⁶²⁸ Beide Bezeichnung finden umfangreich Verwendung in der Literatur und werden abwechselnd aber als Synonym für die gleiche Bevölkerungsgruppe gebracht. Diese Abhandlung folgt der Gepflogenheit.

Napoleon Chagnon – ein Kollege von Carneiro und Schüler von Leslie White – gilt als ihr bedeutendster Ethnograph, denn er verschaffte den Yanomami mit seiner Darstellung internationale Bekanntheit und löste eine der größten Kontroversen in der amerikanischen Kulturanthropologie aus. Sowohl die Ethnographen dieser Region, als auch viele andere Anthropologen beteiligten sich an der Diskussion. Für diejenigen, die aktiv in die Debatten einstiegen ohne selbst Feldforschung in der Amazonasregion zu betreiben (v.a. Harris und Ferguson), diente daher das zahlreich vorhandene Material wie auch die theoretischen Beiträge der Ethnographen als Grundlage für die Kritik an Chagnon. In der folgenden Abhandlung werden die oben Genannten daher auch teilweise berücksichtigt – jedoch nur insofern sie Relevanz für das Herausarbeiten der kontroversiellen Bestandteile zwischen Kulturmateriellen und Soziobiologen haben.

CHAGNONS DARSTELLUNG DER YANOMAMI

Er begann seine Feldforschungen in den 60er Jahren, doch dies war nur der Startschuss für eine lange Auseinandersetzung mit dieser Gesellschaft. Bei ihm kristallisierte sich ein vorrangiges Interesse für die Frage heraus, was diese Gesellschaft so kriegerisch macht.⁶²⁹ Über die Jahre veränderten sich nicht nur Chagnons Darstellungsweise, sondern vor allem seine Theorien, wie metatheoretischen Prämissen darüber, wie man mit dem ethnographischen Material umgeht und wie das Verhalten der Yanomami am besten zu interpretieren sei.

Bevor seine große Monographie über die Yanomami verfügbar war, hielt er einen inhaltsgemäßen Vortrag bei der Fried-Harris-Murphy Konferenz über Krieg. In diesem Artikel hat er seine theoretischen Prämissen stärker als im Buch herausgearbeitet und auch als solche präsentiert. Er führt an, dass er den Krieg bei den Yanomami im Einklang mit Carneiros *Circumscription Theory* erklären möchte.⁶³⁰ Er stellt aber fest, dass bei den Yanomami kein Bevölkerungsdruck herrscht, daher gäbe es keinen Mangel an Land und somit keinen Kampf um Ressourcen im weitesten Sinn. Im Einklang mit Carneiros Theorie und seinen Studien zur Bevölkerungskapazität in der Amazonasregion erklärt Chagnon, warum sich die Yanomami nicht zu einem Staat verdichten, obwohl sie sich in

⁶²⁹ 1988 kommentiert Chagnon dies in seinem bekanntesten Artikel: „During the past 23 years I have visited 60 villages on 13 field trips and have spent 50 months living among the Yanomamö.“ Chagnon, Napoleon: Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population, In *Science* 239 1988, 985 – 992: 986.

⁶³⁰ Bei meinem Besuch in New York erfuhr ich, dass Chagnon und Carneiro gleichzeitig Schüler von Leslie White waren und ihr Leben lang Freunde blieben.

ständigem Kriegszustand befinden.⁶³¹ Er bedient sich zwar auch kulturökologischer Methoden, seine forschungsleitenden Prämissen sind aber soziopolitischer Natur.⁶³² Er möchte sich in dieser Publikation deutlich von psychologischen und ethologischen Aggressionstheorien á la Konrad Lorenz abgrenzen.⁶³³ So argumentiert er, dass, auch wenn die Veranlagung zu Krieg psychologisch gegeben ist, dies nicht ausreicht um den Krieg in einer bestimmten Kultur/Gesellschaft – in diesem Fall der Yanomami – zu erklären. Mit dieser Annahme stimmt er also (noch) mit den Kulturmaterialisten überein. Gemäß der deutschen Übersetzung sagt er: „Ich möchte hier die Hypothese aufstellen, dass eine militante Ideologie und die sich daraus ergebenden Kriege die Funktion erfüllen, in einem Milieu chronischer kriegerischer Aktivität die Souveränität unabhängiger Dörfer zu erhalten. Und der Ursprung dieses politischen Milieus ist meines Erachtens darin zu suchen, dass die politischen Institutionen der Yanomamö niemals stark genug waren, um dorfinterne Konflikte effektiv unter Kontrolle zu halten, Konflikte, die zu inneren Kämpfen, Dorfaufspaltung und schließlich Gründung neuer, unabhängiger und miteinander verfeindeter Dörfer führen.“⁶³⁴

Chagnon vertritt hier eine politisch-strukturelle These, die er aber zu keiner umfassenden Theorie ausarbeitet und die den Krieg als a priori Gegebenheit annimmt und ihn nicht ursprünglich erklärt. Zwar veranschaulicht er in Beispielen die Abläufe kriegerischer Verhältnisse bei den Yanomami, wagt aber keinen Exkurs zu einem erklärenden theoretischen Schema außer der funktionalistischen Feststellung, dass sie sich mit erhöhter Aggressivität soziopolitisch an ihre aggressive Umwelt anpassen.⁶³⁵ Er bleibt – aus kulturmaterialistischer Perspektive – bei den emischen Erklärungsgründen für Krieg und kriegerischem Verhalten, unter diesen vor allem politische Autonomie,

⁶³¹ „Territoriale Gewinne werden beim Austragen dieser Konflikte weder beabsichtigt noch erzielt.

[Hervorhebung im Original] Chagnon, Napoleon: Die soziale Organisation und die Kriege der Yanomamö-Indianer, In Fried/Harris/Murphy: Krieg, 131 – 189: 132.

⁶³² Wenn man im Fokus behält, dass sich die Kernfrage des Artikels auf die Frage nach dem Krieg bezieht, sticht diese Komponente in Chagnons Artikel besonders hervor. Denn seine Erklärung des Krieges bezieht sich am Ende ausschließlich auf die Begründung der Bewahrung politischer Souveränität: „Es geht bei diesem Bündnissystem stets vor allem um die Bewahrung der eigenen Autonomie und Souveränität, selten um Landerwerb.“ Chagnon: Yanomamö-Indianer: 189.

⁶³³ „Psychologie und Ethologie bieten uns auf diese Fragen keine sinnvollen Antworten an. [...] Es trifft zwar zu, dass die Menschen nun einmal mit Affekten und Aggressivität begabt sind, und es gibt auch recht überzeugende Gründe, die für eine ethnographische Universalität des Krieges sprechen; aber es ist ebenso unbestreitbar, dass es die Kultursysteme sind, die bestimmen und regeln, unter welchen Umständen der Mensch seiner Aggressivität nachgeben darf, in welchen Formen sie sich äußert, gegen wen oder was sie sich richtet und welches die legitimen Mittel ihres Ausdrucks sind.“ Chagnon: Yanomamö-Indianer: 136.

⁶³⁴ Chagnon: Yanomamö-Indianer: 134f.

⁶³⁵ Ferguson beschreibt dies später als „[...] adaptation to a hostile and ‚socially circumscribed‘ political environment, rather than to the natural environment.“ Ferguson, R. Brian: Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia, In *Journal of Anthropological Research* 45/2 1989, 179 – 206: 180.

sowie Aggression und Eifersucht. Die Autonomie hat aber bei den gesellschaftlich nicht sehr komplex stratifizierten Yanomami vor allem ein Charakteristikum: den Erhalt und die Selbstverwaltung bzw. die Vermehrung von Frauen zu gewährleisten.

Chagnon stellt fest, dass die Yanomami bevorzugt Jungen vor Mädchen aufziehen, weshalb sie weiblichen Infantizid betreiben. Dies sorgt dafür, dass es rund 30 % mehr Jungen als Mädchen gibt.⁶³⁶ Dieses Prinzip unterstützt zwar den ohnehin herrschenden Frauenmangel – der in der Folge zu Krieg führen kann, jedoch kein ausschließlicher Grund für Krieg ist – stellt allerdings für Chagnon kein Phänomen dar, das er in diesem Artikel für erklärungs-würdig hält. Auch wenn Frauen selten den direkten Grund für Krieg verkörpern, so ist der Frauendiebstahl immer eine inhärente Folge der kriegerischen Auseinandersetzungen, so Chagnon.

Die Kernfrage, warum es bei den Yanomami nun im Allgemeinen zum Krieg kommt, kann er nicht wirklich beantworten.⁶³⁷ Der Artikel steht allerdings erst am Anfang einer langen Publikationsreihe. Auch wenn Chagnons Studie selbst (noch) keine soziobiologischen Prämissen enthielt, so konnte sie von aufstrebenden Soziobiologen als Beispiel zitiert und popularisiert werden.⁶³⁸ Im Zuge der neu aufgeflammtten Yanomami-Debatten am Anfang des 21. Jahrhunderts – hervorgerufen durch Patrick Tierneys Buch *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalists devastated the Amazon* – in der sowohl Chagnon als auch sein ehemaliger Mentor James Neel neuer Kritik ausgesetzt waren, zeigte Michael Fischer auf, dass Chagnons kultur-anthropologische Verschränkung mit der soziobiologischen Anthropologie schon immer latent vorhanden

⁶³⁶ vgl. Chagnon: Yanomamö-Indianer: 168.

⁶³⁷ Chagnon erklärt den Krieg für sich zwar ausreichend mit dem Streben nach Autonomie, aber eine Erklärung der besonderen Aggressivität mancher Yanomamigruppen bleibt Chagnon schuldig. Zwar stellt er die These in den Raum, dass die Aggressivität bei kleinen Gruppen ausgeprägter ist, um Angriffe zu verhindern und damit Autonomie zu gewährleisten – eine funktionale soziopolitische These nach Harding (vgl. Chagnon: Yanomamö-Indianer: 133) – es bleibt allerdings die Frage im Raum, ob dieser Faktor wirklich ausreicht, um die skurrile Gewaltbesessenheit mancher Yanomami zu erklären, die Chagnon zwar umfassend beschreibt, aber nicht in Frage stellt. Dies lässt eine gewagte These zu: zwar hat er psychologische und ethologische Erklärungen am Anfang des Artikels zurückgewiesen eventuell lässt sich hier aber annehmen, dass die allgemeine Erklärung der Aggressivität der Menschen keiner Erklärung bedarf und so kann man Harris Auffassung teilen, dass wohl ein bisschen Soziobiologie schon in Chagnons frühen Werken steckt.

⁶³⁸ „He has been championed by such sociobiologists as E.O. Wilson and Irven DeVore for his insistence on the connection between violence and reproductive success, and even more recently by evolutionary psychologists such as Steven Pinker, who seems to know little anthropology and even less about the Yanomami but manages to be quoted on these topics by The New York Times (8 October 2000) nonetheless.“ Fischer, Michael M.: In the Science Zone: The Yanomami and the Fight for Representation, In Anthropology Today 17/4 2001, 9 – 14: 13.

gewesen war.⁶³⁹ Diese Vermutung trifft insofern zu, als, dass die biologisch begründeten Prinzipien der Kriegsführung bereits in der ersten Auflage von Chagnons Monographie gegenüber dem eben zitierten Artikel stärker herausgearbeitet wurden und dies einen Trend darstellt, der sich im Zuge der Zeit stetig intensivierte.

Kurz nach diesem Artikel erschien Chagnons Monographie *Yanomamö: The Fierce People* (1968). Aufgrund der kurzen Zeitspanne und dem ähnlichen Inhalt kann die erste Ausgabe des Buches wie eine Verlängerung des Artikels gelesen werden. Allerdings schlägt Chagnon in diesem Buch den Yanomami gegenüber einen wesentlich härteren Ton an. In der Einleitung lässt er keinen Zweifel an seiner Frustration darüber, dass diese ständig im Krieg lebenden „Primitiven“ genau das Gegenteil von dem „noblen Wilden“ darstellen, das er sich ausgemalt hatte.⁶⁴⁰ Trotz Chagnons bekundeter Enttäuschung liest sich das Buch aber wie eine klassische, teilweise sogar romantische Ethnographie. Die ganze Einleitung widmet er seinen Interaktionen mit den Yanomami und seinen anfänglichen Schwierigkeiten mit dieser fremden Kultur zu Recht zu kommen.

Er gliedert seine Studie in die Kapitel *Adaptation; Social Organization; Political Alliances, Trading and Feasting* und *Yanomamö Warfare*. Anhand dieser Gliederung lässt sich noch deutlich der kulturökologische Einfluss in seinen Arbeiten lesen. Chagnon folgt im Verlauf des Buches in veränderter Reihenfolge denselben Schwerpunkten wie in dem oben genannten Artikel, und auch theoretisch lassen sich an dieser Publikation keine veränderten Einflüsse feststellen. Für Harris gilt es jedoch als besonderes Charakteristikum, dass Chagnon den Krieg als natürliche Eigenschaft des Menschen hervorhebt: „Given *Warre* as part of a Hobbesian state of nature, Chagnon could then explain many other features of Yanomamo culture [...] Although Chagnon did not explicitly assert that warfare is natural, his use of the word ‚Warre‘ connotes the eighteenth-century Hobbesian notion that war is the ‚state of nature‘. [Hervorhebung im Original]“⁶⁴¹ In dieses Zitat von 1984 mag aber, ebenso wie bei Fischers Feststellung oben durchaus schon ein prognostischer Aspekt miteingeflossen sein, denn spätestens

⁶³⁹ „Chagnon worked for Neel first as a graduate student and then as a postdoctoral researcher; part of his job was to prepare the Yanomami to give blood, stool and mucus samples, and genealogical information.“ Fischer: Science Zone: 13.

⁶⁴⁰ „So much for my discovery that primitive man is not the picture of nobility and sensation I had conceived him to be [...]“ Chagnon, Napoleon: *Yanomamö: The Fierce People* (Case Studies in Cultural Anthropology), New York 1968: 6.

⁶⁴¹ Harris, Marvin: Animal Capture and Yanomamo Warfare: Retrospect and New Evidence, In *Journal of Anthropological Research* 40/1 1984, 183 – 201: 184.

seit dem Ende der siebziger Jahre bekannte sich Chagnon offiziell zu einer Sympathie mit dem soziobiologischen Paradigma. Während *Yanomamö: The Fierce People* in fachinternen Kreisen noch mäßig kritisiert worden war, steigerte sich das Kritikpotential erheblich, als Chagnon die von ihm charakterisierte *fierceness* als fortpflanzungssteigernde Eigenschaft darlegte und sich damit auch von seiner politisch-strukturellen These distanzierte. Darüber hinaus gab er 1979 zusammen mit William Irons ein Buch mit dem Titel *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective* heraus. Der Titel weist bereits die Richtung auf, in die sich Chagnons theoretische Interessen fokussierten. Das größte Aufsehen erregte er aber mit seinem 1988 in *Science* erschienenem Artikel *Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population*. In diesem Artikel formulierte Chagnon seine vielkritisierten Thesen über das biologisch-determinierte, aggressive Verhalten der Yanomami und baute das Prinzip der *inclusive fitness* in seine Theorie mit ein: „Blood revenge is one of the most commonly cited causes of violence and warfare in primitive societies, and it has persisted in many state-organized societies as well.“⁶⁴²

Im Einklang mit seinen früheren Artikeln zeigt Chagnon hier die graduellen Phänomene der Gewalttätigkeit der Yanomami und wie sie sich zum Krieg hin steigern. Als Krieg werden die Überfälle (*raids*) auf andere Dörfer definiert. Er betont, dass die Gründe für diese Überfälle entweder Rache für eine vorhergegangene Tötung oder der Kampf um Frauen seien. Er führt jedoch auch die Kooperationstheorie an, indem er nach Axelrod⁶⁴³ argumentiert, dass es sich bei diesem System von Überfällen und Gegenüberfällen um ein *tit for tat* (tft) System handelt, das den einzelnen Yanomami-Gruppen durch ihr aggressives Auftreten Sicherheit vor neuen Überfällen gewährleisten kann.⁶⁴⁴ Entgegen den vielen Kritiken, die allein auf die soziobiologische Komponente in Chagnons Denken eingehen⁶⁴⁵, führt er also schon ein komplexeres theoretisches System an, als sich aus

⁶⁴² Chagnon, Napoleon: *Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population*, In *Science* 239 1988, 985 – 992: 985.

⁶⁴³ Die Kooperationstheorien entstanden in den achtziger Jahren als ein Gegengewicht zu Kriegstheorien. Während in Kriegstheorien die Bildung größerer Einheiten durch Konflikte gewährleistet wird (Z.B. *Carneiros Circumscription Theory*) bedienen sich Kooperationstheorien, dem Prinzip der Spieltheorie (*Game Theory*) und formulieren ein abwägendes *tit for tat* (dies für das) System als Grundlage von Kooperationen oder Konflikten. Als bekannteste Einführung gilt hier Robert Axelrods Buch *The Evolution of Cooperation* (1984).

⁶⁴⁴ Chagnon: *Life Histories*: 986.

⁶⁴⁵ Neben den schon genannten Kritiken von Harris und Ferguson, kritisieren auch andere Ethnographen, die keine kulturökologischen oder kulturmaterialistischen Schwerpunkte haben, vor allem Chagnons biologischen Reduktionismus. Z.B. Bruce Albert: „With his new biological reductionist approach this disregard for warfare symbolism has been elevated to a theoretical premise. To explain Yanomami raiding

einzelnen Kritiken erschließen lässt, die nur den soziobiologischen Prämissenkern kritisieren. Dass Ferguson, Harris, Lizot u.a. primär die soziobiologischen Aspekte an Chagnons Theorie betonen, hat aber seine Berechtigung, denn auch die Basis für das tft-System liegt in der soziobiologischen Prämisse der *inclusive fitness*: „Losing a close genetic relative (for example, a parent, sibling, or child) [ein Risiko, mit dem man rechnen muss, wenn man überfallen wird] potentially constitutes a significant loss to one's inclusive fitness. Anything that counterbalances these losses would be advantageous.“⁶⁴⁶ Daher können sich die Yanomami laut Chagnon mit besonders aggressiven Präventivüberfällen oder teilweise sogar nur mit besonders aggressivem Auftreten – das ihnen Respekt verschafft – davor schützen, dass die eigene Gruppe überfallen wird.

Trotzdem Chagnon also ursprünglich von einer politikwissenschaftlichen Theorie ausgeht, betont er seine Zweifel an der Frage, ob sich kriegerisches Verhalten wirklich in Gruppen und damit nach holistischen Prinzipien erklären lässt. Er bringt Beispiele, wonach sich der innerdörfliche Zusammenhalt vor allem danach richten soll, wer angegriffen werden soll und dass es durchaus vorkommen kann, dass Krieger eine Partizipation an einem Überfall verweigern, weil sich in dem zu überfallenden Dorf ein genetischer Verwandter befindet und sie diesem nicht schaden wollen.⁶⁴⁷ Die Biologie hat also auch hier einen Primat gegenüber einer soziologischen oder soziopolitischen Erklärung. Neben dem politisch-biologischen Argument führt Chagnon auch noch eine weitere soziobiologische These für das aggressive Verhalten an. Nicht nur, dass sich die brutalsten Dörfer am wenigsten vor Überfällen fürchten müssen, die brutalsten Krieger bekommen auch die meisten Frauen, erhöhen damit ihre Fortpflanzungsquote und können somit dem männlich-biologischen Verlangen – Gene so weit als möglich zu verteilen – am besten nachkommen: „Men who are killers may gain marital and

in terms of universal male competition over 'means of production' (...) is to deny by definition any relevance to the complex framework of indigenous representations and institutions that informs the armed action. This neofunctionalist perspective precludes any comparative perspective on the cultural diversity of warfare.“ Albert, Bruce: On Yanomami Warfare: Rejoinder, In *Current Anthropology* 31/5 1990, 558 – 563: 561. Auch Jaques Lizot und Sarah Dart kritisieren vorrangig diesen Aspekt an Chagnons Arbeit: „This theoretical vision of warfare in primitive societies is at once suprising and paradoxical, both because warfare's character as a complete social event is ignored, the accent being put on individual competition, and because the actors are no longer considered except as simple organisms, submissive to their biological constitution.“ Lizot, Jaques/ Dart, Sarah: On Warfare: An Answer to N. A. Chagnon, In *American Ethnologist* 21/4 1994, 845 – 862: 846. Neben der Kritik warnen diese beiden auch vor der ideologischen Gefahr, welche Chagnons Position mit sich bringt. Vgl. ebd. 858.

⁶⁴⁶ Chagnon: *Life Histories*: 986.

⁶⁴⁷ „[...] men often refuse to participate in raids against the group whence they fissioned, pointing out that they wish their close kin no harm.“ Chagnon: ebd.: 988.

reproductive benefits.“⁶⁴⁸ Daraus folgt: „[...] cultural success leads to biological success [...]“⁶⁴⁹ und dies umreißt wohl am besten die Kernthese des soziobiologischen Paradigmas.

HARRIS UND DIE YANOMAMI

Harris erste direkte Auseinandersetzung mit den Yanomami kam in dem populärwissenschaftlichen Buch *Cows, Pigs, Wars and Witches* vor. In dem dritten und vierten Kapitel beschäftigte sich Harris mit zwei ganz allgemeinen Phänomenen, für die er die Yanomami als Beispiel heranzog. Im dritten Kapitel erklärt er *Primitive War*. Hier erläutert er die humanistischen Unzulänglichkeiten einer biologischen Kriegserklärung für ein fachfremdes Auditorium und für all jene hoffnungstragenden Befürworter friedlicher Lösungen von Konflikten in der für ihn typisch-pointierten Sprache: „[...] if wars are caused by innate human killer instincts, there is not much we can do about preventing them. If, on the other hand, wars are caused by practical conditions and relationships, then we can reduce the threat of warfare by changing those conditions and relationships.“⁶⁵⁰ Er charakterisiert die biologische These so: „[...] wars are fought, as some believe, primarily because man is ‚warlike‘, instinctually ‚aggressive‘, an animal who kills for sport, for glory, for vengeance, or for the sheer love of blood and violent excitement [...]“. Er argumentiert jedoch gleich anschließend darauf, dass dies nur die emische Perspektive des Krieges sei und damit mehr eine Folge dessen als der Ursprung davon.⁶⁵¹ Seine Alternative lautet wie folgt: „Primitive warfare is neither capricious nor instinctive; it is simply one of the cutoff mechanisms that help to keep human population in a state of ecological equilibrium with respect to their habitats.“⁶⁵² Harris alternative Erklärung beläuft sich auf zwei Aspekte, einerseits bewirkt der Krieg die Bildung so genannter Grauzonen – einem Gebiet zwischen verfeindeten Siedlungen, in dem die Natur sich relativ unbehelligt regenerieren kann. Andererseits bevorzugt eine kriegerisch agierende Gesellschaft die Aufzucht von Kriegern – also Männern – und tendiert daher stärker dazu weiblichen Nachwuchs (indirekt oder direkt) zu töten. Harris referiert auf Erkenntnisse von Andrew Vayda und betont, dass die Zahl der Männer in einer Gesellschaft unwesentlich für ihr Wachstum ist, dass die Zahl der

⁶⁴⁸ Chagnon: ebd: 989.

⁶⁴⁹ Chagnon: ebd: 990.

⁶⁵⁰ Eine von vielen Aussagen, die belegt wie „deterministisch“ der infrastrukturelle Determinismus in Harris Denken ist. Harris: *Cows*: 67.

⁶⁵¹ Harris: ebd: 62.

⁶⁵² Harris: ebd: 66.

Frauen in einer Gesellschaft jedoch erheblich zu ihrem Wachstum beiträgt bzw. beitragen kann. Die präsentierte These nimmt also bereits das Divale & Harris Argument vorweg. Der Krieg verhindere Bevölkerungswachstum nicht durch die Männer, die im Krieg sterben, sondern durch den Nebeneffekt der bevorzugten Aufzucht von Jungen vor Mädchen, der zu weniger Frauen in der Gesellschaft führt. Im Unterschied zu Chagnon, der zwar auch allgemeine Gesetze postuliert, sie jedoch nur am Beispiel der Yanomami veranschaulicht, bettet Harris seine zentrale Argumentation in ein allgemeines nomothetisches Schema ein und bedient sich nicht nur des Beispiels der Yanomami, sondern auch der Maring, Tsembaga oder Jivaro.⁶⁵³ Für die Schlüssigkeit dieser Argumentation ist eine Malthus-Prämisse unabdingbar. Wer diese jedoch akzeptieren kann, dem mag dieses Grundkonzept für die ultimative Erklärung des Krieges in primitiven Gesellschaften durchaus schlüssig erscheinen, denn soweit konstruiert es nur einen theoretischen Rahmen und noch keine direkte Determinationskette. Im vierten Kapitel dienen die Yanomami – von Chagnon als maskuline oder chauvinistische Gesellschaft charakterisiert, die Frauen kaum Rechte einräumt – als Extrembeispiel für männlich-dominierte Gesellschaften. Auch die Frage nach männlicher Dominanz möchte Harris aber nicht mit Biologie beantwortet wissen und argumentiert daher: „I do not more expect men to dominate women simply because they are taller and heavier, than I expect the human species to be ruled over by cattle or horse [...] sexual dominance [is settled] by which sex controls the technology of defense and aggression.“⁶⁵⁴ Im Folgenden erzählt Harris, wie sich die männliche Dominanz nach Chagnon auf die Frauen auswirkt und bezieht die Überlegung mit ein, dass es eine übertriebene Darstellung sei, die von Chagnons männlichem *bias* herrühre. Er führt dann jedoch an, dass auch Judith Shapiro berichtet habe, wie schlecht die Frauen der Yanomami behandelt würden und wie passiv ihre Rolle in der Gesellschaft sei.⁶⁵⁵ Harris hat auch lobende Worte für Chagnon in seinem Buch, was in Anbetracht des harten Tones, den er in den meisten seiner Kritiken anschlägt, durchaus bemerkenswert erscheint.⁶⁵⁶

⁶⁵³ Alle diese Kulturen sind sogenannte *slash and burn horticulturalists*, gelten somit zwar als *primitive*, (aufgrund der kaum vorhandenen gesellschaftlichen Hierarchien, der gering ausgeprägten Institutionen, keiner Schrift etc.) stellen aber nicht die ursprünglichste Gesellschaftsform dar, denn diese sind die Sammler und Jäger Gesellschaften. In evolutionären Termini sind die *slash and burn* Gesellschaften die nächst-höhere (komplexere) Gesellschaftsformation nach den Sammlern und Jägern.

⁶⁵⁴ Harris: Cows: 84.

⁶⁵⁵ Vgl. Harris: ebd: 90.

⁶⁵⁶ „Chagnon’s ability to survive under these conditions is nothing short of remarkable – a great tribute to his skill and courage as an ethnographer.“ Harris: ebd: 97.

Nachdem er Chagnons Buch in eigenen Worten also umfassend wiedergegeben hat, stellt er die Frage, warum die Yanomami so intensiven und brutalen Krieg führen und weist darauf hin, dass Chagnon keine Antwort auf diese Frage gesucht bzw. gegeben hat. Für Harris gibt es ein großes Paradoxon in Chagnons Darstellung wie in seiner Theorie. Aus emischer Perspektive scheint sich das ganze kriegerische Treiben der Yanomami um Frauen zu drehen, weil es ja tatsächlich an Frauen mangelt: erfolgreiche Krieger leben polygam mit bis zu sieben Frauen – sind aber nicht bereit diese zu teilen – und gleichzeitig werden 1/3 mehr Jungen als Mädchen aufgezogen. Will jeder Mann mindestens eine Frau haben, kann sich diese Rechnung also schon einmal nicht ausgehen. Das Paradoxe ist für Harris nun, dass diese Knappheit an Frauen durch den weiblichen Infantizid künstlich hergestellt wird: „Men demand that their first-born child is a male. Women kill their daughters until they can present a male child.“⁶⁵⁷ Daher bedarf dieses Phänomen paradigmatischer Weise einer kulturökologischen Erklärung, die nicht mit direkter Ressourcenknappheit vereinbar sein kann, weil die Yanomami mitten in einem großen Regenwald leben und es mehrere Studien gab, die vorrechneten, dass die Bevölkerung noch um einiges ansteigen könnte, bevor es zu Ressourcenknappheit käme. Die Alternative sollte als das *Protein-Argument* bekannt werden und entstand aus einer Vermutung, die nicht von Harris, sondern von Jane Benett Ross und Eric Ross stammt: „[...] protein scarcity and not libidinal surpluses account for the constant fissioning and feuding among Yanomamo villages.“⁶⁵⁸ Die These scheint für Harris auch dadurch gestützt, dass es bei den Yanomami ein eigenes Wort für einen speziellen Hunger nach Fleisch gibt. In den Überlegungen, die bei Harris zu diesem Protein-Argument führen, bezieht er vor allem die historische Komponente des westlichen Kontaktes mit ein. Er geht also nicht wie Chagnon davon aus, dass die Yanomami ein Abbild des *primitive man* darstellen. Sein Argument ist, dass sie durch westlichen Kontakt erst sesshaft und zu *slash and burn horticulturalists* geworden sind und dass es durch diese Sesshaftwerdung eines speziellen Systems bedarf um die Wälder nicht zu überwildern.⁶⁵⁹ Harris stimmt Chagnon zu, dass Sex als Motivator für

⁶⁵⁷ Harris: ebd: 99.

⁶⁵⁸ Harris: ebd: 102. Als biographisches Detail am Rande wurde mir bei meinem Aufenthalt in New York ebenfalls erzählt, dass Jane Ross immer der Ansicht war, Harris hätte ihre Theorie adaptiert und ihr dafür zu wenig *credit* gegeben. Ein Vorwurf der nicht nachvollziehbar scheint, da Harris bereits in *Cows, Pigs, Wars and Witches* darauf hinweist, um wessen Idee es sich handelt. Ein nettes Detail aber weil es zeigt, wie wenig die akademische Welt vor alltäglichen sozialen Charakteristiken gefeit ist.

⁶⁵⁹ „[...] villages compete for the same scarce resource, and that resource is not women but protein. I prefer this solution to the riddle of the savage male because it explains in practical terms why Yanomamo

Krieger fungiert und dieser möglicherweise auch eines der besten Belohnungssysteme für Krieger sein mag. Dies erkläre jedoch nicht die allgemeinen Erziehungsmethoden der Yanomami, die dem Bedürfnis der Gesellschaft entsprechen besonders brutale Krieger hervorzubringen. Dass es in einer Gesellschaft notwendig sein muss brutale Krieger zu erziehen, hat nach Harris nichts mit Sex zu tun, sondern ist eine kulturell hergestellte Verbindung zumeist aus ökonomischer Notwendigkeit.⁶⁶⁰

Die Theorie ist in diesem Buch allerdings erst eine Überlegung und keine solide wissenschaftliche Darlegung. Trotzdem entstanden aufgrund dieser Kapitel bereits einige Missverständnisse, für die sich Harris 1984 – als er sich noch einmal genauer mit den Yanomami auseinandergesetzt hatte – rechtfertigt: „Let me now admit that I committed a strategic blunder in *Cows, Pigs, Wars and Witches*. In my haste to counter the Warre approach to the Yanomamo, I overstated the case of protein shortage and depletion. [...] I compounded this mistake by asserting in a *Psychology Today* interview [...] that the ‚Yanomamo are starving for protein‘, without distinguishing between the emic and the etic senses of ‚starving‘. [...] I regret having made these statements, not because they have been proven incorrect, but because they lent themselves to facile misinterpretations.“⁶⁶¹ Tatsächlich gehört die Protein-Hypothese zu den umstrittensten und am meisten kritisierten, damit aber auch zu den prominentesten kulturmaterialistischen Theorien.

Harris erste genauere Auseinandersetzung, die sich dezidiert den Yanomami widmete, erschien 1979 in der Festschrift für Charles Wagley – einen seiner Lehrer. Gleich zu Beginn dieses Artikels weist Harris auf die Bedeutung der Yanomami-Kontroverse für die Kulturanthropologie hin: „The Yanomamö are crucial to any theory of ‚primitive‘ war, not only because they are one of the best-studied pre-state societies in which warfare is actively being practiced, but because their principal ethnographer, Napoleon Chagnon, has explicitly denied the likelihood that the high level of homicide within and between villages has anything to do with the competition for resources or population pressure.“⁶⁶² Harris empfindet Chagnons Erklärung für den Krieg bei den Yanomami

women actively collaborate in their own exploitation by killing and neglecting more female than male babies.“ Harris: ebd: 103.

⁶⁶⁰ Harris: ebd: 106.

⁶⁶¹ Harris: *Animal Capture*: 187.

⁶⁶² Harris, Marvin: The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies, In Carter, William E./ Margolis, Maxine L. (Hg.): *Brazil. Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley*, New York 1979, 121 – 132: 121.

weiterhin als unzureichend und erläutert in Anlehnung an die Divale-Harris These von 1976, dass der Krieg bei den Yanomami primär die Funktion der Bevorzugung männlicher Nachkommen habe, damit zu weiblichem Infantizid führe und es gerade darum ginge eben diesen weiblichen Infantizid zu erklären: „If the Yanomamö go to war because of a ‚shortage of women‘, why don’t they end that shortage by rearing as many girls as boys? It cannot be said that warfare prevents this. There is nothing logically incompatible between practicing warfare and rearing as many females as males. If warfare places a premium on the rearing of males for combat, the quickest way to rear more males is to rear more woman. *Only if rapid population growth is systematically undesirable does it make sense not to rear as many females as males.* [Hervorhebung im Original]“⁶⁶³ Es ist dies also wieder ein deutlicher Verweis auf den logische Widerspruch in Chagnons Denken, bzw. im soziobiologischen Denken per se – aus kulturmaterialistischer Perspektive.

Harris lässt dieser Widerspruch und Chagnons Uneinsichtigkeit bezüglich seiner Argumentation anscheinend auch keine Ruhe, da er immer wieder darauf hinweist und Chagnon niemals darauf antwortet. Die mehrheitliche anthropologische Rezeption stellt sich aber eher auf Harris als auf Chagnons Seite. So liefert die Ethnographin Alcida Ramos beispielweise ähnliche Argumente wie Harris um den Widerspruch zwischen künstlich hergestelltem Frauenmangel und einer soziobiologischen Erklärung für Krieg zu betonen. Wie schon dargestellt wurde, thematisierte Chagnon die dominante Rolle der Männer bereits in seinen frühen Publikationen ohne sie an dieser Stelle für erklärungs-würdig zu halten. Ramos weist nun darauf hin, dass er auch den weiblichen Infantizid in seinen frühen Publikationen durchaus beobachtete, aber ebenfalls nicht für erklärungs-würdig hielt. Sie betont weiter, dass er dieses Phänomen später, konkret ab der dritten Auflage von *The Fierce People*, unter den Tisch fallen ließ und es damit aus Darstellung wie Argumentation völlig verschwand: „Yesterday Yanomamö women shocked the world by killing their baby girls. Today no one would know that ever happened, were it not for Harris’s reminders from time to time.“⁶⁶⁴ Nach Harris infrastrukturellem Modell muss dem Reproduktionsmodus (also dem weiblichen Infantizid) höchste Priorität in einem erklärenden Modell eingeräumt werden. Daher gilt es diesen zuallererst zu erklären, darauf weist er auch in diesem Artikel deutlich hin. Es

⁶⁶³ Harris: ebd: 126.

⁶⁶⁴ Ramos, Alcida: Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic, In *Cultural Anthropology* 2/3 1987, 284 – 304: 288.

ist aus Harris Paradigma völlig unlogisch, dass Chagnon für diesen weiblichen Infantizid gar keine Erklärung hat, dass er ihn eigentlich nicht einmal theoretisch beachtet. Ebenso ist es nach Harris paradox, dass die Yanomami laut Chagnon eine „Macho-istische“ Gesellschaft sind, in der Frauen keinen Wert haben, aber für ihre Frauen einen Brautpreis zahlen müssen und nicht wie in anderen patriarchalen Gesellschaften die Frauen eine Mitgift in ihre Ehe einbringen müssen. Harris stellt fest, dass der Wert der Frau (nämlich der ökonomische Wert als Produzenten von Nahrung etc.) in der Gesellschaft weit höher ist, als die Yanomami-Männer und Chagnon sowie andere Soziobiologen zugeben würden. Dies betont er auch in dem 1984 veröffentlichten Artikel *Animal Capture and Yanomamo Warfare: Retrospect and New Evidence*, der im *Journal of Anthropological Research* erschienen ist.⁶⁶⁵ Anhand des Reproduktionsmodus und der Stellung der Frau weist Harris auf eine Tautologie in Chagnons Argumentation hin, die eine wichtige Frage für ihn nicht beantworten kann: Wo ist der Auslöser für diese Zusammenhänge zwischen Krieg und weiblichen Infantizid, wenn es wie Chagnon immer betont nicht die Ressourcen sind. Harris stimmt ihm zu, dass es nicht um die Ressource Land geht, doch Land ist schließlich nicht die einzige Ressource, um die Menschen Krieg führen können. So führt Harris 1984 noch einmal zusätzliche Studien an, die belegen sollen, dass der Ressourcenmangel von Wildtieren und damit von Protein herrührt.⁶⁶⁶ Er erzählt dem Leser ausführlich, wie er ausgehend von Vaydas Theorie über Krieg in *Band and Village Societies* über Einflüsse und Arbeiten von Robert Carneiro, Jane Ross und William Divale zu jener Theorie gelangt sei, die das Paradoxon für ihn zufriedenstellend löst. Zwar führen die Yanomami – wie Chagnon richtig festgestellt hat – keinen Krieg um Land und auch nicht plump um Wildtiere, sondern der Krieg und der mit ihm einhergehende weibliche Infantizid führen indirekt zur ökologischen Stabilisierung der Gesellschaft. Der Krieg erfüllt die Funktion Bevölkerungswachstum in dieser Region zu verhindern. Hierbei ist es unwesentlich, dass im Krieg Menschen sterben, denn diese Verluste könnten durch Geburten leicht

⁶⁶⁵ „[...] their roles as gardeners, food processors, gatherers, porters, and artisans confer on them an etic production value equal to that of men. And so it is typical of small, male-dominated, war-making societies such as the Yanomamo that men pay bride price or perform groom service [...] to get a wife, rather than paying dowry to get a daughter a husband.“ Harris: *Animal Capture*: 186.

⁶⁶⁶ „Good’s study shows that the constant need for meat (whatever its ultimate cause) places a great strain on the fabric of Yanomamo society and powerfully limits the size to which Yanomamo villages can grow without incurring diminishing returns that are unacceptable to the Yanomamo. Good’s study does not prove the reproductive-pressure theory of warfare.“ Harris: ebd: 193.

ausgeglichen werden.⁶⁶⁷ Die Anpassung und die Verhinderung des Bevölkerungswachstums wird aber durch den weiblichen Infantizid gewährleistet: „Suddenly, the Yanomamo were transformed from a unique male-sexist bellicose culture to a representative example of low-density virilocal, war-making population in which the contradictions noted above arise from Malthusian necessity.“⁶⁶⁸ Der Krieg zwischen den einzelnen Gruppen, so argumentiert Harris auch in diesem Artikel in Anschluss an Vayda, hat den zusätzlichen ökologischen Vorteil der Entstehung von Pufferzonen, in denen sich Tierbestände regenerieren können, was verhindert, dass tierische Ressourcen überjagt und zu stark ausgebeutet werden. Chagnon selbst hat laut Harris Daten zur Verfügung gestellt, die diese Theorie belegen, in dem er beispielsweise berichtet, dass die Jäger der Yanomami oft tagelang unterwegs sind und dann trotzdem mit leeren Händen zurückkommen.⁶⁶⁹ Harris stellt also – im Gegensatz zu Chagnon – fest, dass der Krieg gleich zwei ökologische Funktionen hat: eine stabile Populationszahl zu halten und die nachhaltige Versorgung mit tierischer Nahrung zu gewährleisten: „The whole point of regarding band and village warfare as a population-regulating system is that warfare can be seen to prevent general nutritional catastrophes and thereby maintain favorable levels of health and well-being under given infrastructural conditions.“⁶⁷⁰ Summa summarum hat sich zwischen 1974 und 1984 nichts an Harris grundlegender Theorie geändert, trotzdem er sich mit einer Vielzahl an Kritiken konfrontiert sah.

⁶⁶⁷ „[...] Vayda's proposal that prestate warfare regulated population growth, primarily through dispersion and combat deaths.“ Harris: Animal Capture: 185.

⁶⁶⁸ Harris: Animal Capture: 186.

⁶⁶⁹ Vgl. Harris: Animal Capture: 187.

⁶⁷⁰ Harris: Animal Capture: 188.

FERGUSONS INTERPRETATION DER YANOMAMI

Ferguson widmete sich den Yanomami bereits zweimal indirekt, nämlich 1984 in der Einführung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Warfare, Culture and Environment*, sowie 1989 im *Journal of Anthropological Research*, wo er einen Artikel mit dem Titel *Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia* veröffentlichte. Hier nimmt er die von Harris vertretene Proteinthese als Aufhänger und fragt, inwiefern sie Krieg zufriedenstellend erklären kann. Sein Argument fasst er selbst wie folgt zusammen: „The protein hypothesis, then is largely correct in identifying a dynamic that can lead from game scarcity to war, but is inadequate as a general explanation for Amazonian warfare.“⁶⁷¹ Während er dieser kulturmaterialistischen/kulturökologischen Perspektive einiges abgewinnen kann, sie jedoch nicht als alleinige zufriedenstellende Erklärung akzeptieren will, rechnet er der soziobiologischen Perspektive von Chagnon relativ wenig Potential zu, was man daran erkennt, dass er diese Argumentation in dem Artikel überhaupt nicht als ernst zu nehmende Theorie darstellt. Der Artikel besteht aus einer umfassenden Literaturstudie, in der primär die ökologischen Argumente dargelegt und gegeneinander aufgewogen werden. Ferguson schrieb den Artikel zu einem Zeitpunkt, als die Diskussion um Proteinmangel in vollem Gange war und sich sowohl Chagnon als auch andere Ethnographen der Yanomami intensiv damit beschäftigten nachzuweisen, dass es bei den Yanomami keinen Proteinmangel gäbe. Zentral an dieser Diskussion – so hatte auch Harris schon 1984 argumentiert – sei, dass die Protein-These nicht von einem akuten Proteinmangel ausgeht – wie Chagnon und Hames argumentiert hatten⁶⁷² – sondern von einem potentiellen Proteinmangel: „The protein hypothesis does not predict a deficiency of dietary protein. On the contrary, it predicts that a cultural response – war – will arrest the decline in protein intake before it reaches unhealthful levels.“⁶⁷³ Ferguson argumentiert aber ebenfalls, dass sich das Argument – sofern es um eine methodologische Festlegung geht – schwer beweisen oder widerlegen lässt: „One cannot simply count potential protein sources and reach any conclusion about their effective availability for human consumption.“ Er schlussfolgert daher: „In the cultural

⁶⁷¹ Ferguson, Brian R.: *Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia*, In *Journal of Anthropological Research* 45/2 1989, 179 – 206: 176.

⁶⁷² „[...] prominent exponents of the protein-deficiency hypothesis continued to argue that the Yanomamö were suffering from a shortage of protein, apparently because the theory suggested that this should be the case.“ Chagnon, Napoleon/ Hames, Raymond: *Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data*, In *Science* 203 1979, 910 – 913: 911.

⁶⁷³ Ferguson: *Game Wars*: 187.

materialist research strategy which informs my approach, ecological conditions are significant only in interaction with other components of the infrastructure.“⁶⁷⁴

Am Beginn scheint der Artikel dem vorrangigen Ziel gewidmet, die Protein-These zu prüfen und am Ende kommt er zu dem Schluss, dass sie zwar stimmig ist, den Kriegsausbruch bei den Yanomami aber nicht erklären kann, weil die Amazonas-Region dafür immer noch zu dünn besiedelt sei: „Movement is a very real alternative to war, an alternative which causes problems for the protein hypotheses.“⁶⁷⁵ Nichtsdestotrotz bleibt auch Ferguson auf der ökologischen und kulturmaterialistischen Seite und sucht nun eine andere Ressource bzw. einen anderen Rohstoff, der erklären kann, warum die Yanomami lieber Krieg um ihn führen als einfach abzuwandern. Fergusons Antwort war, dass es sich nicht um eine natürliche Ressource handelt, sondern um eine künstlich geschaffene, und zwar den Zugang zu westlichen Gütern, allem voran den Stahlprodukten, die den Yanomami ihre Subsistenzwirtschaft wesentlich vereinfachten. Dies umreißt grob Fergusons Kernthese und seinen theoretischen Beitrag zur Lösung der Frage nach den intensiven und häufigen kriegerischen Konflikten der Yanomami. In diesem Artikel, in dem er sich aber primär mit der Frage nach der Anwendung der Protein-These beschäftigt, füllt er seine Kernthese nicht so fundiert und facettenreich aus, wie er es in späteren Werken tut. Er bleibt bei einer genauen Studie der einzelnen Beiträge und argumentiert schließlich, dass der beschränkte Zugang zu westlichen Gütern zu Krieg und damit zur Bildung größerer Siedlungen geführt habe. Die Siedlungen waren dann größer, als das Habitat sie tragen konnte⁶⁷⁶, und das erzeugte den Mangel an tierischen Ressourcen, welche den Kern der Protein-These bildet. Die Protein-These ist also nach Ferguson durchaus eine funktionale theoretische Überlegung, allerdings ist sie Folge und nicht Ursprung des Krieges bei den Yanomami.⁶⁷⁷

Im selben Jahr erschien auch *Ecological Consequences of Amazonian Warfare*, ebenfalls ein Artikel, in dem sich Ferguson einer breiten Erfassung des Themas widmete und gängige Theorien miteinander, so wie mit der aktuellen Quellenlage, vergleicht. Hier

⁶⁷⁴ Ferguson: ebd: 184.

⁶⁷⁵ Ferguson: ebd: 195.

⁶⁷⁶ „[...] settlement size enters as a crucial variable affecting the significance of game availability.“
Ferguson: ebd: 185.

⁶⁷⁷ „[...] since large villages are the result of warfare, it suggests that the protein hypotheses is most applicable within a context of ongoing warfare, rather than as an explanation for the initiation of warfare.“
Ferguson: ebd: 186.

stellt Ferguson ganz zu Beginn die Frage, ob Krieg überhaupt als positive ökologische Anpassung in einer Gesellschaft interpretiert werden kann, und kommt zu überraschenden Ergebnissen für die kulturökologische Perspektive. So sagt er, dass es nicht unbedingt einen Zusammenhang zwischen regelmäßigen Umsiedlungen und Krieg gibt (denn diese lassen sich auch ohne Kriegsgeschehen immer wieder feststellen); und dass Krieg zwar dazu führt, dass die Populationsgröße in Siedlungen steigt, aber dass er nicht den oft geahnten Nebeneffekt – Populationen würden sich durch Krieg besser im vorhandenen Raum verteilen – habe. In diesen beiden Argumenten negiert er also die einfachen Determinismen hinter kulturökologischen Überlegungen, ohne das kulturökologische Paradigma selbst in Frage zu stellen.

Als nächstes widmet er sich der Frage nach den Auslösern des Krieges und betrachtet dafür vor allem die Divale und Harris These über weiblichen Infantizid. Auch in diesem Beispiel erteilt er Harris Thesen eine Absage: „[...] there does not seem to be an association of female infanticide and warfare among patrilocal peoples, and particularly among the Yanomamo.“⁶⁷⁸ Er verneint jedoch nicht nur den Zusammenhang zwischen Krieg und weiblichem Infantizid, sondern auch die Funktion des weiblichen Infantizides als bevölkerungsregulierender Maßnahme bei den Yanomami⁶⁷⁹, da die Ethnographen ein rapides Bevölkerungswachstum verzeichnen. Theoretisch verneint Ferguson in erster Linie den Zusammenhang zwischen Infantizid und Krieg, denn Infantizid kann auch ohne Krieg auftreten. Als Alternative präsentiert Ferguson eine komplexere Theorie für das malthusianische Equilibrium in der Amazonas-Region und nennt es die *pump-and-sink idea*. Er baut auf ein kombiniertes Modell zwischen Lathraps und Stewards Kulturökologie und fasst seine Kernthesen wie folgt zusammen: „[...] (1) forced population displacement, and the breakdown of complex forms of social organization, would be accompanied by major population losses; and (2) that the end points of these displacements, the areas of marginal productivity, may act as demographic sinks, with long-term population decline. Taking together, these two effects are theoretically capable of explaining relative population stability in Amazonia as a whole.“⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ Ferguson: Ecological Consequences: 254.

⁶⁷⁹ Sowohl die Divale-Harris These als auch die bevölkerungsregulierende Wirkung von weiblichem Infantizid werden von Ferguson nicht prinzipiell, sondern nur in Bezug auf das Fallbeispiel in Frage gestellt, da sie den Yanomami-Daten nicht ganz entsprechen. Es gibt jedoch – und darauf weist Ferguson auch deutlich hin – durchaus Fälle, in denen sich diese Theorien anwenden lassen. Vgl. ebd. f.

⁶⁸⁰ Ferguson: ebd: 256.

Dieser Artikel ist ein gutes Beispiel für innerparadigmatische und damit produktive Kritikausübung, denn Ferguson verwirft keine kulturökologischen Ansätze, sondern addiert Level der Komplexität. Er zeigt die Theorien nicht als grundsätzlich falsch, sondern nur als in diesem Falle nicht ausreichend und kritisiert daher primär den ultimativen Determinismus von Harris Theorie – nicht jedoch die einzelnen Bestandteile.

Fergusons Auseinandersetzung mit den Yanomami ist sehr intensiv und zieht sich über viele Jahre hin – länger als Chagnon oder Harris sich noch aktiv an diesen Debatten beteiligt hatten. Seine Hauptstudie der Yanomami erschien 1995 als eine große monographische Auseinandersetzung und als starke historische Studie, die seine schon formulierte These – Yanomami würden Krieg um den Zugang zu westlichen Gütern führen – detailreich illustriert.

Der letzte einschlägige Artikel bisher stammt aus dem Jahre 2001 – vermutlich vor dem Thierney Skandal, da sich Ferguson in diesem Artikel noch überhaupt nicht dazu äußert. Dem Titel entsprechend – *Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war* – vergleicht er erneut die Reichweiten einiger Theorien und inwiefern sie mit dem Datenmaterial kompatibel sind. In diesem Artikel betont Ferguson deutlich und explizit seine historische Variante des Kulturmaterialismus: „[...] wars occur when those who decide military policy believe it will serve their material interests [...] to protect or improve material circumstances in historically changing conditions.“⁶⁸¹ Neben den theoretischen Verfeinerungen von Harris Kulturmaterialismus bringt Ferguson seine Erkenntnisse, aus seinem bisherigen Magnum Opus, hier noch einmal auf den Punkt. Durch die Analyse von jedem zugänglichen Material schärft Ferguson Konzepte, operationalisiert seine Methode und hat somit einen durchwegs etischen Anspruch. So klärt er den Leser auch darüber auf, dass die verschiedensten Yanomami Gruppen in früheren Auseinandersetzungen allzu oft wahllos vermischt wurden und dass die sich widersprechenden ethnographischen Darstellungen von Chagnon, Lizot und Albert auch daher kommen, dass sie es mit unterschiedlichen Gruppen zu tun hatten – wobei Chagnon wirklich die „grimmigsten“ Yanomami observierte. Die Position der Frau sei beispielweise bei den meisten Yanomami keineswegs so schlecht, wie von Chagnon

⁶⁸¹ Ferguson, R. Brian: Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war, In *Anthropological Theory* 1/1 2001, 99 – 116: 100.

beschrieben.⁶⁸² Dort wo dies jedoch der Fall sei, ist es eine Folge des Umstandes, dass die ökonomische Position der Frau durch den Umgang mit westlichen Kulturgütern enorm geschwächt wurde: „Infrastructurally, the sedentism of villages around Western outposts changed female labor drastically reducing the wide-spectrum gathering of women in mobile groups, and turning them into haulers of water and firewood.“⁶⁸³ Es geht Ferguson jedoch weniger darum, seine Theorie noch einmal genau darzulegen, als vielmehr den letzten Stand der Diskussionen aufzugreifen und seine Theorie auch in Hinblick auf Kritik noch einmal zu rechtfertigen. Sofern er über *cultural approaches* spricht (er ordnet Bruce Albert und Jaques Lizot in diese Kategorie ein), gibt er durchaus zu, dass deren detailliertere Symbolstudien seine Arbeit gut ergänzen könnten. Getreu allen nomothetisch-orientierten Kulturmateriellen betont er jedoch, dass symbolisches oder interpretatives Wissen für eine komparative Perspektive des Krieges keine Notwendigkeit besitzt.⁶⁸⁴ Wesentlich ausführlicher widmet er sich den biologischen Theorien. Im Zentrum stehen die internen Kontradiktionen von Chagnons Arbeiten. So thematisiert Ferguson, dass Chagnon die Thesen der *inclusive fitness* und des reproduktiven Erfolges wahlweise als ein alternatives Ziel, als proximative oder ultimative Ursache ausweist. Diese theoretische Unschärfe ist zwar einerseits nicht wünschenswert, wäre jedoch nach Ferguson noch akzeptabel, sofern Chagnon nachweisen könnte, dass diese soziobiologischen Prinzipien bei den Yanomami tatsächlich zum Erfolg führen: „[...] active participation in war should pay off with more offspring [...]“⁶⁸⁵ Ferguson stellt jedoch einiges an Material zusammen, das belegen soll, dass sich Chagnon die Statistiken des Science-Artikels von 1988 für die Untermalung seiner These zurechtgelegt hat.⁶⁸⁶ Im Weiteren widmet er sich einem Überblick der soziobiologischen Literatur, die sich der Yanomami als Beispiel bedient, und widerlegt deren Thesen ausschließlich mit Zitaten von Chagnon und Hames. Damit weist er auf die weite Bedeutung hin, welche die Yanomami vor allem in der Populärkultur als Beispiel für primitive Menschen haben und wie wenig sich Soziobiologen, die sich der Yanomami

⁶⁸² Dieser Umstand wurde auch von Alcida Ramos bereits kritisiert: „[...] I feel it is my duty to protest against generalizations about the status of women that are at best applicable only to some of the Yanoama subgroups.“ Ramos, Alcida: On Women's Status in Yanoama Societies, In *Current Anthropology* 20/1 1979, 185 – 187: 187.

⁶⁸³ Ferguson: Materialist: 103f.

⁶⁸⁴ vgl. Ferguson: ebd: 106.

⁶⁸⁵ Ferguson: ebd: 107.

⁶⁸⁶ „Keeping in mind that Chagnon's data, with headmen factored out, show *at most* a statistical advantage for living *unokais*, it seems very possible that eliminating those killed in war from the sample has reversed the actual 'reproductive advantage' here, and that non-*unokias* [sic!] enjoy greater *lifetime* reproductive success than *unokais*. [Hervorhebungen im Original] Ferguson: ebd: 108.

als Beispiel bedienen, tatsächlich mit dem ethnographischen Material beschäftigt haben.⁶⁸⁷

KRITIK UND ANTWORT

1989 antwortete Chagnon direkt auf Fergusons Kritiken von 1984. Die Charakteristiken dieser Antwort verbinden sich direkt mit dem Inkommensurabilitätsgesetz – denn das, was von Ferguson im Kern kritisiert wird, ist nicht das, worauf Chagnon antwortet. Chagnon kritisiert dann seinerseits nur den epistemologischen Kern von Fergusons Paradigma und weist auf seine Verständnisschwächen hin. Zuallererst stellt Chagnon nämlich fest, dass Ferguson hauptsächlich das kritisiert, von dem Chagnon sagt, dass es weiterer Forschung in diesem Bereich bedarf.⁶⁸⁸ Als Zweites geht er auf statistische Ungereimtheiten seiner *unokai*⁶⁸⁹ Darstellung ein, auf die Ferguson in dem Artikel von 2001 wiederum antwortete. Die statistischen Feinheiten der Frage, ob *unokais* mehr Nachkommen haben und damit fitter sind als andere Yanomami, hat keine metatheoretische Komponente, sondern ist primär eine methodologische Frage (wer wird als *unokai* charakterisiert und wie sieht die statistische Vergleichsrechnung aus). Daher ist dieser Konfliktpunkt hier von geringerem Interesse. Gleich darauf kommt Chagnon allerdings schon auf die Kernfrage zu sprechen: Während Ferguson den Kampf um Ressourcen als wichtigsten Auslöser für kriegerische Konflikte betrachtet, argumentiert Chagnon, dass die Reproduktion der Grundfaktor für kriegerisches Verhalten darstellt: „Perhaps if he [Ferguson] viewed mating opportunities as a kind of resource (...) to which there is frequently differential access in sexually reproducing species (...) even in so-called ‚egalitarian societies‘, he might understand why many tribal conflicts between individuals begin over reproductive issues and how some of the

⁶⁸⁷ „Such evidence suggests that pseudospeciation is a pseudo-explanation for war.“ Ferguson: ebd: 111.

⁶⁸⁸ „R. Brian Ferguson seems to present as his critical discoveries [...] basically rewordings of what I myself laid out [...] as important empirical and/or theoretical questions.“ Chagnon, Napoleon: Response to Ferguson, In *American Ethnologist* 16/2 1989, 565 - 570: 565.

⁶⁸⁹ Die Bezeichnung *unokai* und ihre Bedeutung ist an sich eine kontroverse. So bezeichnet Chagnon nur Krieger als *unokai*, die sich besonders dadurch hervorgetan haben, dass sie im Kampf jemanden getötet haben. Diese *unokai* hätten nach Chagnon mehr Frauen und mehr Nachwuchs als nicht-*unokai* und haben damit – nach soziobiologischen Prinzipien – durch größere Aggressivität größeren reproduktiven Erfolg. Ferguson verweist seinerseits auf Kontradiktionen in Chagnons *unokai* Darstellung. Auch Jaques Lizot äußert sich in dieser Kontroverse und betont dass alle Menschen *unokai* sind und liefert somit keine Rechtfertigung für Chagnons Darstellung. Denn für Lizot macht der Kontakt mit Blut Menschen zu *unokai* und demnach wären auch menstruierende Frauen *unokai*: „Various people have to submit to the ritual and are called *unokai*: all murderers, whether the means of killing was a weapon or a magical substance (...) women who are having their first period, and the husbands of those women.“ Lizot, Jacques and Dart, Sarah: On Warfare: An Answer to N.A. Chagnon, In *American Ethnologist* 21/4 1994, 845 – 862: 858.

conflicts grow into ‚wars‘ in the absence of detectable material resource shortages.“⁶⁹⁰ Da Ferguson laut Chagnon die biologische Evolutionstheorie nicht beherzigt und die soziobiologische Version davon nicht richtig verstanden hat⁶⁹¹ kommt es also zu dem Missverständnis, dass Ferguson glaubt materielle Interessen wären den biologischen und reproduktiven überlegen.

Für Chagnon ist klar: „All theories of human behavior are *necessarily* based on assumptions about the nature of the human brain/mind. [Hervorhebung im Original]“⁶⁹² – Mit diesem Argument sind wir wieder in der metatheoretischen Schneise zwischen methodologischem Individualismus mit einem Reduktionismus auf biologische Konstanten und dem methodologischen Holismus, der kulturelles Verhalten weder auf biologisches noch auf das einzelne Individuum zurückführt – Kulturmaterialisten wie auch viele andere Kulturologen würden Chagnons Aussage nämlich so nicht unterschreiben. Ebenso erklärt Chagnon Ferguson, dass die Evolutionstheorie besagt, dass sich Organismen mehr auf ihre Reproduktion als auf ihren Selbsterhalt konzentrieren. Er bettet Ferguson damit gewissermaßen in sein eigenes Denkschema ein – entweder ist der Primärtrieb des Menschen ein reproduktiver, wie die Soziobiologen sagen, oder es ist ein materieller, wie die Kulturmaterialisten sagen. Das inkommensurable an dieser Aussage ist, dass der materielle Primärtrieb bei den Kulturmaterialisten nicht als Erklärung an sich zur Anwendung kommt, sondern nur die Grundlage kulturmaterialistischer Theoriebildung darstellt. Chagnon hingegen betont in diesem Artikel eindeutig, dass der Reproduktionstrieb des Menschen die ultimative Ursache von Kriegen ist.⁶⁹³ Er bringt sein Bestreben am Ende des Artikels noch einmal auf den Punkt: „I am trying to explore the utility of Darwinian theory as a source of ideas to help render intelligible all human behavior, not merely aggressive behavior, building on the theoretical insights and empirical research of specific colleagues [...] I am predicting that the result will be a better, more comprehensive, and more scientific theory of human affairs than what most contemporary cultural-materialist theories

⁶⁹⁰ Chagnon: Response Ferguson: 567.

⁶⁹¹ „He refers to himself as an ‚anti-genetic-determinist‘, but it is not clear if he thinks I hold this untenable view of relationship between genes and behavior, or, if *he* thinks that is what the relationship *is* between genes and behavior.“ [Hervorhebung im Original] Chagnon: ebd: 569. Aus meinem Verständnis ist Chagnon der Ansicht, Ferguson würde ihm vorwerfen, dass er behauptet zwischen Genen und Verhalten gebe es ein direktes Determinationsverhältnis und daraus entstehe Fergusons Ablehnung eines solchen biologischen Determinismus.

⁶⁹² Chagnon: Response Ferguson: 567.

⁶⁹³ „[...] I am interested in ultimate (reproductive) consequences, not just proximate (immediate material gain) consequences.“ Chagnon: ebd: 568 – er meint mit ultimativer Konsequenz natürlich *fitness*.

achieve.“⁶⁹⁴ Doch der Umstand, dass er glaubt jede Form des menschlichen Verhaltens mit Hilfe der Biologie besser verstehen/erklären zu können, muss in Anbetracht der vielen Widerlegungen von soziobiologischen Thesen innerhalb der Kulturanthropologie im Allgemeinen als äußerst grotesk anmuten und stellt auch eine ungeahnte Radikalisierung von Chagnons Paradigma dar – vor allem wenn sie mit der Position aus dem Artikel von 1968 verglichen wird, wo er den Einfluss ethologischer Faktoren noch durch sozio-politische Umstände minimieren wollte.

Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, handelt es sich im Kern der paradigmatischen Debatte ja nicht unbedingt darum, dass Kulturmaterialisten Soziobiologen jegliche Wahrheiten ihrer Erkenntnisse absprechen würden, sondern lediglich darum, dass biologische Grundlagen für die Kulturanthropologie insofern irrelevant sind, als sie per definitionem nicht dazu im Stande sein können kulturelle Unterschiede zu erklären. Oder – mit Freese gedacht – wenn die proximativen Ursachen ein Phänomen erklären, wozu dann ständig auf die ultimativen Fundamente verweisen. Auch wenn kriegerisches Verhalten in den Menschen genetisch veranlagt ist, kann dies nicht erklären, warum es zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Situation zu kriegerischen Auseinandersetzungen kommt – so lautet im Kern R. Brian Fergusons Kritik an den soziobiologischen Erklärungen des Verhaltens der Yanomami. Da sich seine Form des Kulturmaterialismus stark an die Historizität eines Phänomens bindet, versucht er durch seine Theorien gerade diese kritische Lücke zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken und liefert eindeutig die beste Erklärung für den Krieg bei den Yanomami – was natürlich dahingestellt lässt, ob diese akzeptiert wird oder nicht.

EINE KONTROVERSE – EINE LÖSUNG?

Während Harris nach 1984 aus der Diskussion ausstieg, in seinen späteren Büchern aber Fergusons Theorie adaptiert und in seiner Rezension von Fergusons *Magnum Opus* auch auf die Schlüssigkeit seiner Theorie hinweist, hat Chagnon nach 1989 nicht mehr direkt auf Fergusons Kritiken geantwortet. Er hat jedoch sein 1995 erschienenes Buch *Yanomami Warfare* 1996 im *American Anthropologist* rezensiert. In dieser Rezension über Fergusons Buch versteift er sich aber primär auf das Kapitel *The Yanomami and the Anthropologists: 1960 – 1966*, in welchem Ferguson argumentiert, dass Chagnon als Lieferant westlicher Kulturgüter womöglich wesentlich zur Kriegssteigerung bei den

⁶⁹⁴ Chagnon: ebd.

Yanomami beigetragen hatte.⁶⁹⁵ Er geht also wiederum kaum auf die theoretischen Komponenten von Fergusons Darstellung ein, sondern konzentriert sich auf andere Aspekte. So sagt Chagnon: „Ferguson comes uncomfortably close to claiming that my presence among the Yanomamö, especially between 1964 and 1970, ‚caused‘ the wars I described, a politically correct and increasingly popular theme in some of the anonymous hate mail denouncing me that has been put into circulation since 1993 and is occasionally claimed in print by some writers.“⁶⁹⁶ Gleichzeitig kritisiert er Ferguson dafür, seine Informationen nur aus der Literatur zu beziehen und dass er selbst nie vor Ort war. Seine stark denunzierende Kritik hat aber vermutlich eine weitere realpolitische Wurzel, da Fergusons Buch persönliche Folgen für Chagnon hatte. Bei Zeiten wurde ihm die Einreise nach Brasilien verweigert und gleichzeitig machte man ihn für den Militärputsch in Venezuela 1991, für die Ausbreitung der Malaria und für den Tod vieler Yanomami verantwortlich – alles auf Basis von Fergusons Buch.⁶⁹⁷ Der Fall der Yanomami veranschaulicht somit die gesellschaftspolitischen Bedeutungen, die wissenschaftliche Kontroversen annehmen können und somit auch den potentiellen Einfluss der Wissenschaftler auf das politische Leben – so gering dieser sein mag. Diese Kritik von 1996 scheint die letzte Auseinandersetzung von Chagnon mit Ferguson zu sein. Fergusons letzter Kommentar zu dem Thema stammt wie gezeigt aus dem Jahr 2001.

Als diese direkten Protagonisten das Feld verließen, wurde die Kontroverse trotzdem noch einmal aufgegriffen und zwar von wissenschaftstheoretischer Seite. Daniel Steel und Todd Jones befassten sich nämlich aus einer philosophisch methodologischen Perspektive mit der Gesetzgebung im anthropologischen Bereich und wählten den Fall der Yanomami als Exemplar. Steel nahm Fergusons Theorie als Beispiel für eine mögliche Bildung nomothetischer Theorien im soziologischen Bereich und zwar als passendes Beispiel dafür, dass kausale Theorien in der Sozialwissenschaft möglich und logisch sind, während ein *unification approach* durch die statistische Quellenlage, derer sich Ferguson bedient, nicht rechtfertigbar erscheint.⁶⁹⁸ Jones hält dagegen und meint,

⁶⁹⁵ „[...] I attempt to demonstrate that the wars and other conflicts of the middle 1960s – those made famous in Yanomamö: The Fierce People – are directly connected to changes in the Western presence around Boca Mavaca, including the arrival of Chagnon himself.“ Ferguson: Yanomami Warfare: 278.

⁶⁹⁶ Chagnon, Napoleon: Review: Yanomami Warfare: A Political History by R. Brian Ferguson, In *American Anthropologist* 98/3 1996, 670 – 672: 670.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd. 671f.

⁶⁹⁸ Steel, Daniel: Warfare and Western Manufacture: A Case Study of Explanation in Anthropology, In *Philosophy of Science* 65/4 1998, 649 – 671: 670.

dass die Theorie sehr wohl auch als Beispiel eines *unification approach* dienen kann: „Daniel Steel argues that a causal theory of explanation can account for Ferguson’s anthropological theory of Yanomami warfare but that a unification theory of explanation cannot. I argue that a unification theory can explain such an account, in a manner similar to Hempel’s view of explanation in history. I go on to argue that the unification theory allows for different explanations of specific and general social circumstances.”⁶⁹⁹ Abseits von den theoretischen Feinheiten dieser Diskussion, die außen vorgelassen werden, argumentieren beide Fergusons Theorie als besser beweis- und belegbar als Chagnons und zwar ausschließlich aus einer wissenschaftstheoretischen Perspektive. Die Theorie an sich wird dabei als schlüssiges Beispiel adaptiert und die Diskussion berührt ausschließlich die Reichweiten der wissenschaftstheoretischen Perspektiven.

2003 lässt auch Thorpe die Kontroverse noch einmal Revue passieren, als er gegen eine biologische Grundlage des Krieges anhand des Beispiels der Yanomami argumentierte: „[...] even the famously aggressive Yanomamö use drugs to work themselves up to fighting chest-pounding duels against members of neighbouring villages.“⁷⁰⁰ So lautet also noch einmal Thorpes Beitrag zur Dekonstruktion des hobbesianischen Kriegsinstinktes bei den Yanomami. Er argumentiert jedoch nicht primär gegen die aggressive Natur des Menschen, vielmehr greift er Fergusons Theorie auf und prüft, inwiefern sie nach wissenschaftstheoretischen Maßstäben eine kohärente Theorie darstellt. Obwohl Ferguson die wohl kohärenteste Theorie zur Erklärung des Krieges bei den Yanomami aufgestellt hat, merkt Thorpe an, dass sie unter Ethnographen kaum verbreitet ist. Chagnon habe mit seiner 1996 veranschlagten These – dass die Yanomami keinen Krieg führen um sich ein Monopol im Handel mit Stahlwerkzeugen zu verschaffen, sondern stattdessen weit entfernte Handelsrouten kontrollieren wollen – immer noch eine bessere Reputation als Ferguson, wenngleich diese Theorie öffentlich von Fergusons Überlegungen beeinflusst wurde.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Jones, Todd: Unification, Deduction, and History: A Reply to Steel, In *Philosophy of Science* 65/4 1998, 672 – 681: 672.

⁷⁰⁰ Thorpe: Warfare: 148.

⁷⁰¹ Thorpe: ebd: 150.

LITERATURLISTE

Quellenliteratur Kulturmaterialisten

Carneiro, Robert L. & Dole, Gertrude E.: Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White, New York 1960.

Carneiro, Robert L.: The Evolution of Society: Selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology, Chicago 1967.

Carneiro, Robert L. & Dillingham, Beth (Hg.): Leslie A. White: Ethnological Essays, Albuquerque 1987.

Carneiro, Robert L.: The Muse of History and the Science of Culture, New York 2000.

Carneiro, Robert L.: Evolutionism in Cultural Anthropology, Boulder 2003.

Carneiro, Robert L.: „The Culture Process“, In Dole, Gertrude E. & Carneiro, Robert L. (Hg.): Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White, New York 1960, 145 – 161.

Carneiro, Robert L.: Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution, In *Southwestern Journal of Anthropology* 18/2 1962, 149 – 169.

Carneiro, Robert L. & Hilse, Daisy F.: On Determining the Probable Rate of Population Growth during the Neolithic, In *American Anthropologist* 68/1 1966, 177 – 181.

Carneiro, Robert L.: A Theory of the Origin of the State, In *Science* 169 1970, 733 – 738.

Carneiro, Robert L.: Structure, Function, and Equilibrium in the Evolution of Herbert Spencer, In *Journal of Anthropological Research* 29/2 1973, 77 – 95.

Carneiro, Robert L.: The Four Faces of Evolution, In Honigmann, John J. (Hg.): Handbook of Social and Cultural Anthropology, 1974, 89 – 110.

Carneiro, Robert L.: Julian Steward and the Evolution of Culture, In *Reviews in Anthropology* 6/3 1979, 287 – 300.

Carneiro, Robert L.: Tree Felling with Stone Ax: An Experiment Carried Out Among the Yanomamö Indians of Southern Venezuela, In Kramer, Carol (Hg.): Ethnoarchaeology: Implications of Ethnography for Archeology, New York 1979, 21 – 58.

Carneiro, Robert L.: The Chieftdom: Precursor of the State, In Jones, Grant D./Kautz, Robert R. (Hg.): The Transition to Statehood in the New World, New York 1981, 37 – 79.

Carneiro, Robert L.: On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization, In *Journal of Anthropological Research* 42/3 1986, 355 – 364.

Carneiro, Robert L.: Godzilla meets New Age Anthropology: Facing the post-modernist Challenge to a Science of Culture, In *Europaea* 1/1 1995, 3 – 22.

Carneiro, Robert L.: The transition from quantity to quality: A neglected causal mechanism in accounting for social evolution, In *PNAS* 97/23 2000, 12926–12931.

- Carneiro, Robert L.: Leslie A. White, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 151 – 173.
- Carneiro, Robert L.: The Political Unification of the World: Whether, When, and How – Some Speculations, In *Cross-Cultural Research* 38/2 2004, 162 – 177.
- Divale, William Tulio/ Harris, Marvin: Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex, In *American Anthropologist* 78/3 1976, 521 – 538.
- Divale, William/Harris, Marvin/Williams, Donald T.: On the Misuse of Statistics: A Reply to Hirschfeld et al, In *American Anthropologist- New Series* 80/2 1978, 376 – 386.
- Divale, William/ Harris, Marvin: The Male Supremacist Complex Discovery of a Cultural Invention, In *American Anthropologist* 80/3 1978, 668 – 671.
- Ferguson, R. Brian (Hg.): Warfare, Culture and Environment (Studies in Anthropology), Orlando 1984.
- Ferguson, R. Brian: Yanomami Warfare: A Political History, Santa Fe 1995.
- Ferguson, R. Brian (Hg.): The State, Identity and Violence. Political disintegration in the post- Cold War world, London 2002.
- Ferguson, R. Brian: Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia, In *Journal of Anthropological Research* 45/2 1989, 179 – 206.
- Ferguson, R. Brian: Ecological Consequences of Amazonian Warfare, In *Ethnology* 28/3 1989, 249 – 264.
- Ferguson, R. Brian: Do Yanomamo Killers have more Kids?, In *American Ethnologist* 16/3 1989, 564 – 565.
- Ferguson, R. Brian: Blood of Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia, In *American Ethnologist* 17/2 1990, 237 – 257.
- Ferguson, R. Brian: Explaining war, In Haas, Jonathan (Hg.): The Anthropology of War, Cambridge 1990, 26 – 55.
- Ferguson, R. Brian: Infrastructural Determinism, In Murphy, Martin F. & Margolis, Maxine L.: Science, Materialism and the Study of Culture, Gainesville 1995, 21 – 38.
- Ferguson, R. Brian: The Causes and Origins of „Primitive War“: On Evolved Motivations for War, In *Anthropological Quarterly* 73/3 2000: 159 – 164.
- Ferguson, R. Brian: Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war, In *Anthropological Theory* 1/1 2001, 99 – 116.
- Ferguson, R. Brian: Introduction – Violent conflict and control of the state, In Ferguson, R. Brian (Hg.): The State, Identity and Violence. Political disintegration in the post- Cold War world, London 2002, 1 -58.
- Ferguson, R. Brian: Tribal, „Ethnic“, And Global Wars, In Fitzduff, Mari/ Stout, Chris E.: The Psychology of Resolving Global Conflicts – From War to Peace (Nature vs. Nurture Vol. 1) London 2006, 41 – 69.

Fried, Morton/ Harris, Marvin/ Murphy, Robert (Hg.): Der Krieg – Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts (Conditio Humana – Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen) Frankfurt am Main 1971.

Harris, Marvin: The Rise of Anthropological Theory, Walnut Creek 2001.

Harris, Marvin: Town and Country in Brazil. A socio-anthropological study of a small Brazilian town, Republished New York 1971.

Harris, Marvin: The Nature of Cultural Things, New York 1964.

Harris, Marvin: Cows, Pigs, Wars, and Whitches: The Riddles of Culture, Republished New York 1989.

Harris, Marvin: Cannibals & Kings: The Origins of Culture, New York 1977.

Harris, Marvin: Cultural Materialism: A Struggle for a Science of Culture, New York 1979.

Harris, Marvin/ Ross, Eric B. (Hg.): Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits, Philadelphia 1987.

Harris, Marvin/ Ross, Eric B.: Death, Sex, and Fertility. Population Regulation in Preindustrial and Developing Societies, New York 1989.

Harris, Marvin/ Headland, Thomas N./ Pike, Kenneth L. (Hg.): Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate (=Frontiers of Anthropology 7) 1990.

Harris, Marvin: Theories of Culture in Postmodern Times, Walnut Creek 1999.

Harris, Marvin [et all]: The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle (with Comments), In *Current Anthropology* 7/1 1966, 51 – 66.

Harris, Marvin & Morren, E. B.: The Limitations of the Principle of Limited Possibilities, In *American Anthropologist* 68/1 1966, 122 – 127.

Harris, Marvin: Why a Perfect Knowledge of All the Rules One Must Know to Act like a Native Cannot Lead to the Knowledge of How Natives Act, In *Journal of Anthropological Research* 30/4 1974, 242 – 251.

Harris, Marvin: History and the Significance of the emic/etic distinction, In *Annual Review of Anthropology* 5 1976, 329 – 350.

Harris, Marvin: The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies, In Carter, William E./ Margolis, Maxine L. (Hg.): Brazil. Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley, New York 1979, 121 – 132.

Harris, Marvin: History and Ideological Significance of the Separation of Social and Cultural Anthropology, In Ross, Eric (Hg.): Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism, New York 1980, 391 – 407.

Harris, Marvin: Animal Capture and Yanomamo Warfare: Retrospect and New Evidence, In *Journal of Anthropological Research* 40/1 1984, 183 – 201.

Harris, Marvin: A Cultural Materialist Theory of Band and Village Warfare: The Yanomamo Test, In Ferguson, R. Brian: Warfare, Culture and Environment (Studies in Anthropology), London 1984: 111 – 136.

Harris, Marvin: Cultural Materialism Is Alive And Well And Won't Go Away Until Something Better Comes Along, In Borofsky, Robert (Hg.): Assessing Cultural Anthropology, New York 1994, 62 – 76.

Harris, Marvin: Science, Objectivity, Morality, In Cerroni-Long, E. L. (Hg.): Anthropological Theory in North America, Westport 1999, 77 – 83.

Harris, Marvin: Anthropology: Ships that crash in the Night, In *Eres (Arqueología)* 2 1991, 7 – 48.

Price, Barbara J.: Prehispanic Irrigation Agriculture in Nuclear America, In *Latin American Research Review* 6/3 1971, 3 – 60.

Price, Barbara J. et al.: Shifts in Production and Organization: A Cluster-Interaction Model [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 18/2 1977, 209 – 233.

Price, Barbara J.: Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner, In *American Ethnologist* 5/1 1978, 98 – 115.

Price, Barbara J.: On „Facts“ and Paradigms, In *Current Anthropology* 19/2 1978, 403 – 406.

Price, Barbara J.: Secondary State Formation: An Explanatory Model, In Cohen, Ronald/Service, Elman R. (Hg.): Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution, Philadelphia 1978, 161 – 186.

Price, Barbara J.: Comment on Causality, In *Current Anthropology* 20/1 1979, 157-158.

Price, Barbara J.: The Truth Is Not in Accounts but Account Books: On the Epistemological Status of History, In Ross, Eric B. (Hg.): Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism, New York 1980, 155 – 180.

Price, Barbara J.: Cultural Materialism: A Theoretical Review, In *American Antiquity* 47/4 1982, 709 – 741.

Price, Barbara J.: Competition, Productive Intensification, and Ranked Society: Speculations from Evolutionary Theory, In Ferguson, Brian R. (Hg.): Warfare, Culture and Environment, Orlando 1984: 209 – 240.

Sanders, William T. & Price, Barbara J.: Mesoamerica. The Evolution of a Civilization, New York 1968.

Andere Quellenliteratur

Albert, Bruce: Yanomami „Violence“: Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation?, In *Current Anthropology* 30/5 1989, 637 – 640.

- Albert, Bruce: On Yanomami Warfare: Rejoinder, In *Current Anthropology* 31/5 1990.
- Barkow, J./Cosmides L./ Tooby J. (Hg.): The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture, New York 1992.
- Benedict, Ruth: Patterns of Culture, London 1952.
- Berger, Allen H. et al: Structural and Eclectic Revisions of Marxist Strategy: A Cultural Materialist Critique [and Comments and Reply], In *Current Anthropology* 17/2 1976, 290 – 305.
- Boas, Franz: Anthropology and Modern Life, with Introduction and Afterword by Herbert S. Lewis, New Brunswick 2004.
- Carter, William E./ Margolis, Maxine L. (Hg.): Brazil. Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley, New York 1979. Chagnon, Napoleon: Die soziale Organisation und die Kriege der Yanomamö-Indianer, In Fried, Morton/ Harris, Marvin/ Murphy, Robert (Hg.): Der Krieg – Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts (Conditio Humana – Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen) Frankfurt am Main 1971, 131 – 189.
- Chagnon, Napoleon: Yanomamö: The Fierce People (Case Studies in Cultural Anthropology), New York 1968.
- Chagnon, Napoleon/ Hames, Raymond: Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data, In *Science* 203 1979, 910 – 913.
- Chagnon, Napoleon: Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population, In *Science* 239 1988, 985 – 992
- Chagnon, Napoleon: Response to Ferguson, In *American Ethnologist* 16/3 1989, 565 – 570.
- Chagnon, Napoleon: Review: Yanomami Warfare: A Political History by R. Brian Ferguson, In *American Anthropologist- New Series* 98/3 1996, 670 – 672.
- Clifford, James & Markus, George E. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley 1986.
- Clifford, James: Introduction: Partial Truths, In Clifford, James & Markus, George E. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley 1986: 1 – 26.
- Cohen, Ronald/Service, Elman R. (Hg.): Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution, Philadelphia 1978.
- D' Andrade, Roy: Culture is not everything, In Cerroni-Long, E. L. (Hg.): Anthropological Theory in North America, Westport 1999, 85 – 104.
- Dawson, Doyne: The Origins of War: Biological and Anthropological Theories, In *History and Theory* 35/1 1996, 1 – 28.
- Gould, Stephen J. & Vrba, Elisabeth S.: Exaptation – A Missing Term in the Science of Form, In *Paleobiology* 8/1 1982.
- Haas, Jonathan (Hg.): The Anthropology of War, Cambridge 1990.

Heston, Alan: An Approach to the Sacred Cow of India, In *Current Anthropology* 12/2 1971, 191 – 209.

Hirschfeld, Lawrence A./Howe, James/Levin, Bruce: Warfare, Infanticide, and Statistical Inference: A Comment on Divale and Harris, In *American Anthropologist – New Series* 80/1 1978, 110 – 115.

Honigman, J. (Hg.): Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago 1973.

Howe, James: Ninety-Two Mythical Populations: A Reply to Divale et al, In *American Anthropologist* 80/3 1978, 671 – 673.

Jones, Todd: Unification, Deduction, and History: A Reply to Steel, In *Philosophy of Science* 65/4 1998, 672 – 681.

Korom, Frank J.: Holy Cow! The Apotheosis of the Zebu, or Why the Cow is Sacred in Hinduism, In *Asian Folklore Studies* 59/2 2000, 181 – 203.

Kroeber, A.L.: So-called Social Science, In *Journal of Social Philosophy* 1/ 4 1936, 317 – 340.

Kroeber A.L.: The Superorganic, In Kroeber A.L.: The Nature of Culture, London 1952, 22 – 51.

Kroeber, A.L.: White's View of Culture, In Kroeber, A.L.: The Nature of Culture, London 1952, 110 – 117.

Kroeber, A.L.: The Concept of Culture in Science, In Kroeber, A.L.: The Nature of Culture, London 1952, 118 – 135.

Kroeber, A.L.: Anthropology. Race – Language – Culture – Psychology – Prehistory, New York 1948.

Kroeber A.L.: The Nature of Culture, London 1952.

Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy, Boulder 2007.

Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K.: The Potentials and Challenges of Cultural Materialism, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy, Boulder 2007, 1 – 17.

Lancaster, Chet & Lancaster, Jane Beckman: On the Male Supremacist Complex: A Reply to Divale and Harris, In *American Anthropologist – New Series* 80/1 1978, 115 – 117.

Lett, James: Science, Reason and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry, Lanham 1997.

Lett, James: Interpretive Anthropology, Metaphysics, and the Paranormal, In *Journal of Anthropological Research* 47 1991, 305 – 329.

Lizot, Jaques/ Dart, Sarah: On Warfare: An Answer to N. A. Chagnon, In *American Ethnologist* 21/4 1994, 845 – 862.

Lowie, Robert H.: The History of Ethnological Theory, New York 1938.

- Lowie, Robert H.: Culture and Ethnology, New York 1966.
- Manson, William C.: The Psychodynamics of Culture. Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology (Contributions to the Study of Anthropology, Nr. 3) New York 1988.
- Margolis, Maxine L. & Carter, William E. (Hg.) : Brazil. Anthropological Perspectives – Essays in Honor of Charles Wagley, New York 1979.
- Maryanski, Alexandra: The Pursuit of Human Nature in Sociobiology and Evolutionary Sociology, In *Sociological Perspectives* 37/3 1994, 375 – 389.
- Morgan, Lewis H.: Die Urgesellschaft >> Ancient Society<< Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1908 Wien 1987.
- Murphy, Martin F. & Margolis, Maxine L. (Hg.): Science, Materialism and the Study of Culture, Gainesville 1995.
- O'Meara, Tim: Causal Individualism and the Unification of Anthropology, In Cerroni-Long, E. L. (Hg): Anthropological Theory in North America, Westport 1999, 105 – 142.
- Pauketat, Timothy R.: The Chieftdom and other Archeological Delusions, Lanham 2007.
- Ramos, Alcida: On Women`s Status in Yanoama Societies, In *Current Anthropology* 20/1 1979, 185 – 187.
- Ramos, Alcida: Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic, In *Cultural Anthropology* 2/3 1987, 284 – 304.
- Rindos, David et al.: The Evolution of the Capacity for Culture: Sociobiology, Structuralism, and Cultural Selectionism [and Comments and Replies], In *Current Anthropology* 27/4 1986.
- Ross, Eric B.: Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation of Animals in Amazon Cultural Ecology, In *Current Anthropology* 19/1 1978, 1 – 36.
- Ross, Eric (Hg.): Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism, New York 1980.
- Sahlins, Marshall & Service, Elman R. (Hg.): Evolution and Culture, Ann Arbor 1961.
- Sahlins, Marshall: The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology, Ann Arbor 1976.
- Sahlins Marschall: Culture as Protein and Profit, In *New York Review of Books* 25/17 1978, 45 – 53.
- Sanders, William T./ Price, Barbara J.: The Native Aristocracy and the Evolution of the Latifundio in the Teotihuacán Valley 1521 – 1917, In *Ethnohistory* 50/1 2003, 69 – 88.
- Sanderson, Stephen K.: Social Evolutionism. A Critical History, Cambridge 1990. Sahlins, Marshall: Evolution: Specific and General, In Sahlins, Marshall & Service, Elman R.: Evolution and Culture, Ann Arbor 1960, 12 – 44.
- Service, Elman R.: Cultural Evolutionism. Theory in Practice, Santa Barbara 1971.

- Sidky, H.: Irrigation and the Rise of the State in Hunza: A Case for the Hydraulic Hypotheses, In *Modern Asian Studies* 31/4 1997, 995 – 1017.
- Simmons, Frederick J. et al: Questions in the Sacred-Cow Controversy [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 20/3 1979, 467 – 493.
- Spencer, Herbert: The Survival of the Fittest, Kommentar in *Nature* (February I.) 1872.
- Sperber, Dan: Explaining Culture. A Naturalistic Approach, Oxford 1996.
- Spiro, Melford E.: Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique, In *Comparative Studies in Society and History* 38/4 1996.
- Sponsel, Leslie E.: Amazon Ecology and Adaptation, In *Annual Review of Anthropology* 15 1986, 67 – 97.
- Steel, Daniel: Warfare and Western Manufactures: A Case Study of Explanation in Anthropology, In *Philosophie of Science* 65/4 1998: 649 – 671.
- Steward, Julian H.: Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of early Civilizations, In *American Anthropologist* 51/1 1949, 1 – 27.
- Steward, Julian H.: Review of The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome by Leslie A. White, In *American Anthropologist* 62/1 1960.
- Steward, Julian H.: Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution, Urbana 1972.
- Steward, Julian H.: Concept and Method of Cultural Ecology, In Steward Jane C. & Murphy, Robert F. (Hg.): Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward, Urbana 1977, 43 – 57.
- Thorpe, I. J. N.: Anthropology, Archeology, and the Origin of Warfare, In *World Archeology* 35/1 2003, 145 – 165.
- Tooby, John & Cosmides, Leda: The Psychological Foundations of Culture, In Barkow, J./Cosmides L./ Tooby J. (Hg.): The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture, New York 1992, 19 – 136.
- Tylor, Eduard B.: On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent, In *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 18/1889, 245-272.
- Tylor, Stephen A.: Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document, In Clifford, James & Markus, George E. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley 1986, 122 – 140.
- Vaidyanthan A. et al: Bovine Sex and Species Ratios in India [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 23/4 1982, 365 – 383.
- Westen, Drew et al: Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer? [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 25/5 1984, 639 – 653.
- Wilson, David Sloan & Wilson, Edward O.: Rethinking the theoretical Foundation of Sociobiology, In *Quarterly Review of Biology* 82/4 2007, 327 – 348.

White, Leslie A.: Energy and the Evolution of Culture, In *American Anthropologist – New Series* 45/3 1943, 335 – 356.

White, Leslie A.: Foreword, In Sahlin, Marshall & Service, Elman R. (Hg.): *Evolution and Culture*, Ann Arbor 1961, v – xii.

White, Leslie A.: Evolutionism and Anti-Evolutionism in Ethnological Theory: Introduction to Part I, In Carneiro, Robert L. & Dillingham, Beth (Hg.): *Leslie A. White: Ethnological Essays*, Albuquerque 1987: 11 – 15.

White, Leslie A.: History, Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture, In: Carneiro, Robert L. & Dillingham, Beth (Hg.): *Leslie A. White: Ethnological Essays*, Albuquerque 1987, 17 – 40.

White, Leslie A.: „Diffusion vs. Evolution“: An Anti-Evolutionist Fallacy, In Carneiro, Robert L./Dillingham, Beth (Hg.): *Leslie A. White – Ethnological Essays*, Albuquerque 1987, 41 – 57.

White, Leslie A.: *The Science of Culture*, New York 1949.

White, Leslie A.: *The Evolution of Culture, The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York 1959.

Wittfogel, Karl: The Marxist View of Russian Society and Revolution, In *World Politics* 12/4 1960, 487 – 508.

Wittfogel, Karl A.: Results and Problems of the Study of Oriental Despotism, In *The Journal of Asian Studies* 28/2 1969, 357 – 365.

Wolf, Eric R.: Materialists vs. Mentalists. A Review Article, In *Comparative Studies in Society and History* 24/1 1982: 148 – 152.

Sekundärliteratur

Adams, Richard N. et al.: Natural Selection, Energetics, and „Cultural Materialism“ [and Comments and Reply], In *Current Anthropology* 23/6 1981, 603 – 624.

Adams, Marco Montani: Vom Selbstzweifel zu Selbstbehauptung: Die Ethnologie der achtziger Jahre, In *Archiv für Sozialgeschichte* 31 1991: 675 – 695.

Alland, Alexander Jr.: Why not Spencer?, In *Journal of Anthropological Research* 30/4 1974, 271 – 280.

Ansari, Ghaus: *Recent Trends in Cultural Anthropology* (studia cultura 2), Wien 1972.

Assmann, Aleida: Einleitung, In Assmann, Aleida/ Gaier, Ulrich/ Trommsdorf, Gisela (Hg.): *Positionen der Kulturanthropologie*, Frankfurt am Main 2004, 9 – 18.

Barfield, Thomas (Hg.): *The Dictionary of Anthropology*, Oxford 1997.

Barkow, Jerome H.: Culture and Sociobiology, In *American Anthropologist* 80/1 1978.

Barnard, Alan: *History and Theory in Anthropology*, Cambridge 2000.

- Barrett, Richard A.: The Paradoxical Anthropology of Leslie White, In *American Anthropologist* 91 1989, 986 – 999.
- Barrett, Stanley R.: The Rebirth of Anthropological Theory, Toronto 1984.
- Barrett, Stanley R.: Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method, Toronto 1996.
- Beardsley, Richard K.: An Appraisal of Leslie A. White's scholarly influence, In *American Anthropologist* 78/4 1976, 617 – 620.
- Bohannon, Paul/ Womak, Mari/ Saenz, Karen: Paradigms refound: The Structure of anthropological Revolutions, In Cerroni-Long, E. L. (Hg): Anthropological Theory in North America, Westport 1999, 19 – 31.
- Borofsky, Robert (Hg.): Assessing Cultural Anthropology, New York 1994.
- Castile, George Pierre: Purple People Eaters?: A Comment on Aztrec Elite Class Cannibalism á la Harris-Harner, In *American Anthropologist- New Series* 82/2 1980: 389 – 391.
- Cerroni-Long, E. L. (Hg): Anthropological Theory in North America, Westport 1999.
- Chappell, John E./ Matley, Ian M.: Marxism and Environmentalism, In *Annals of the Association of American Geographers* 57/1 1967: 203 – 207.
- Constas, Helen: Lewis H. Morgan in the Light of Modern Anthropological Theory, In Ulmen G.L. (Hg.): Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel, Den Haag 1978, 329 – 348.
- Dickson, Bruce D.: Circumscription by Anthropogenic Environmental Destruction: An Expansion of Carneiro's (1970) Theory of the Origin of the State, In *American Antiquity* 52/4 1987, 709 – 716.
- Diener, Paul/ Nungini, Donald/ Robkin, Eugene E.: Ecology and Evolution in Cultural Anthropology, In *Man* 15/1 1980, 1 – 31.
- Durham, William H.: Advances in Evolutionary Culture Theory, In *Annual Review of Anthropology* 19 1990: 187 – 210.
- Eggan, Fred: Introduction, In Lowie, Robert H.: Culture and Ethnology, New York 1966, v – xiv.
- Ember, Carol R. and Ember, Melvin: War, Socialization and Interpersonal Violence: A Cross Cultural Study, In *The Journal of Conflict Resolutions* 38/4 1994: 620 – 646.
- Erickson, Paul A. & Murphy, Liam D.: A History of Anthropological Theory, 2nd Edition Toronto 2003.
- Fischer, Michael M.: In the Science Zone: The Yanomami and the Fight for Representation, In *Anthropology Today* 17/4 2001, 9 – 14.
- Fox, Richard G.: Lions of the Punjab: Culture in th Making, Berkeley 1985.

- Freed, Stanley A. et al: Sacred Cows and Water Buffalo in India: The Uses of Ethnography [with Comments and Reply], In *Current Anthropology* 22/5 1981, 483 – 502.
- Freese, Lee: The Song of Sociobiology, In *Sociological Perspectives* 37/3 1994, 337 – 373.
- Freilich, Morris (Hg.): The Pleasures of Anthropology, New York 1983.
- Friedman, Jonathan: Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism, In *Man – New Series* 9/3 1974, 444 – 469.
- Goldstein, Joshua S.: The Emperor's New Genes: Sociobiology and War, In *International Studies Quarterly* 31/1 1987.
- Hakami, Khaled: Why should Marvin Harris meet Charles Darwin: A Reply to Stephen Sanderson's Criticism of Cultural Materialism, In Meleghy, Tamás et al. (Hg.): *The New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behavior and Social Change*, Boulder 2007: 64 – 75.
- Hauschild, Thomas: Kultureller Relativismus und anthropologische Nation – Der Fall der deutschen Völkerkunde, In Assmann, Aleida/ Gaier, Ulrich/ Trommsdorf, Gisela (Hg.): *Positionen der Kulturanthropologie*, Frankfurt am Main 2004, 121 – 147.
- Hegeman, Susan: Franz Boas and Professional Anthropology: On Mapping the Borders of the „Modern“, In *Victorian Studies* 41/3 1998, 445 – 483.
- Johnson, Allen et al: Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case [and Comments and Reply] In *Current Anthropology* 23/4 1982, 413 – 428.
- Kangas, Brian D.: Cultural Materialism and Behavior Analysis: An Introduction to Harris, In *The Behavior Analyst* 30/1 2007, 37 – 47.
- Keesing, Roger M.: Theories of Culture, In *Annual Review of Anthropology* 3 1974, 73 – 97.
- Kitcher, Philip: *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge 1985.
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1976.
- Kuper, Adam: *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*, New York 1988.
- Lesser, Alexander: Franz Boas, In Silverman, Sydel (Hg.): *Totems and Teachers. Keyfigurs in the History of Anthropology*, Second Edition Walnut Creek 2004, 1- 23.
- Lett, James: The Theoretical Legacies of Cultural Materialism and Marvin Harris, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): *Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Boulder 2007, 56 – 64.
- Lewis, Herbert S.: The Passion of Franz Boas', In Boas, Franz: *Anthropology and Modern Life*, with Introduction and Afterword by Herbert S. Lewis, New Brunswick 2004, 247 – 324.

- Lloyd, Kenneth E.: Behavioral Anthropology: A Review of Marvin Harris' Cultural Materialism, In *Journal of the Experimental Analysis of Behavior* 43/2 1985: 279 – 287.
- Lopreato, Joseph: From Social Evolutionism to Biocultural Evolutionism, In *Sociological Forum* 5/2 1990, 187 – 212.
- Manners, Robert A.: Julian Hayens Steward 1902 – 1972, In *American Anthropologist* 75/3 1973, 886 – 903.
- Marcus, George E.: Social Thought & Commentary: The Passion of Anthropology in the U.S., Circa 2004, In *American Quarterly* 78/3 2005: 673 – 695.
- Margolis, Maxine/Kottak, Conrad Phillip: Marvin Harris (1927 – 2001), In *American Anthropologist* 105/3 2003, 685 – 688.
- Meisner, Maurice: The Despotism of Concepts: Wittfogel and Marx on China, In *The China Quarterly* 16 1963, 99 – 111.
- Midlarsky, Manus I.: Environmental Influences on Democracy. Aridity, Warfare, and a Reversal of the Causal Arrow, In *Journal of Conflict Resolutions* 30/2 1995, 224 – 262.
- Mintz, Sidney W.: Ruth Benedict, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigurs in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 103 – 121.
- Mitchell, William P.: The Hydraulic Hypothesis: A Reppraisal, In *Current Anthropology* 14/5 1973: 532 – 534.
- Moore, Jerry D.: Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists, 3rd Edition, Lanham u.a. 2009.
- Moore, John H.: The Reproductive Success of Cheyenne War Chiefs: A Contrary Case to Chagnon's Yanomamo, In *Current Anthropology* 31/3 1990, 322 – 330.
- Murphy, Robert F.: Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward, In Steward Jane C. & Murphy, Robert F. (Hg.): Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward, Urbana 1977, 1 – 39.
- Murphy, Robert F.: Julian H. Steward, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigurs in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 125 – 147.
- Nicolaevsky, Boris I.: Marx and Lenin on Oriental Despotism, In Ulmen G.L. (Hg.): Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel, Den Haag 1978, 85 – 89.
- Nugent, Stephen: Anthropology and Public Culture: The Yanomami, Science and Ethics, In *Anthropology Today* 17/3 2001.
- Ortner, Sherry B.: Theory in Anthropology since the Sixties, In *Comparative Studies in Society and History* 26/1 1984, 126 – 166.
- Peace, William J. & Price, David H.: The Cold War Context of the FBI's Investigation of Leslie A. White, In *American Anthropologist* 103/1 2001, 164 – 167.
- Peace, William J.: Bernhard Stern, Leslie A. White, and an Anthropological Appraisal of the Russian Revolution, In *American Anthropologist* 100/1 1998, 84 – 93.

Peirano, Mariza G. S.: When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline, In *Annual Review of Anthropology* 27 1998, 105 – 128.

Peel, J.D.Y.: Introduction, In Peel, J.D.Y. (Hg.): Herbert Spencer: On Social Evolution (Heritage of Sociology) Chicago 1972.

Peel, J.D.Y. (Hg.): Herbert Spencer: On Social Evolution (Heritage of Sociology) Chicago 1972.

Peet, Richard: Introduction to Life and Thought of Karl Wittfogel, In *Antipode* 17/1 1985: 3 – 21.

Pelto, Pertti J. & Pelto, Gretel H.: Anthropological Research. The Structure of Inquiry, 2nd Edition Cambridge 1978.

Price, David H.: Wittfogel's Neglected Hydraulic/Hydroagricultural Distinction, In *Journal of Anthropological Research* 50/2 1994, 187 – 204.

Rüddenklau, Eberhard: Zur Theorie gesellschaftlicher Evolution, In Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/ Stagl, Justin (Hg.) Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion, zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage Berlin 1993, 331 – 358.

Sanderson, Stephen K.: Evolutionism and Its Critics. Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society, Boulder 2007.

Sanderson, Stephen K.: Marvin Harris, Meet Charles Darwin, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy, Boulder 2007, 194 – 228.

Sanderson, Stephen K./ Heckert, Alex D./ Dubrow, Joshua K.: Militarist, Marxian, and Non-Marxian Materialist Theories of Gender Inequality, In *Social Forces* 83/4 2005.

Sandstrom, Alan R.: Cultural Materialism, Rational Choice, and the Problem of General Ethnography. Marvin Harris and the Struggle for Science in Anthropology, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy, Boulder 2007, 78 – 102.

Sandstrom, Pamela E./ White, Howard D.: A Bibliometric Analysis of Harris's Writings, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy, Boulder 2007, 20 – 55.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/ Stagl, Justin (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion, zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage Berlin 1993.

Service, Elman R.: A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 – 1960 (Studies in Anthropology), Berkeley 1985.

Service, Elman R.: Leslie Alvin White 1900 – 1975, In *American Anthropologist* 78/4 1976, 612 – 616.

Service, Elman R.: Cultural Evolutionism. Theory in Practice, Santa Barbara 1971.

Sidky, H.: Cultural Materialism, Scientific Anthropology, Epistemology and „Native Ethnographies of the Particular“, In Kuznar, Lawrence A./Sanderson, Stephen K. (Hg.): Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy, Boulder 2007, 66 – 77.

Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004.

Silverman, Sydel: Introduction, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, xiii – xvii.

Silverman, Sydel: Margaret Mead, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004: 199 – 221.

Silverman, Sydel: The United States, In Barth, Frederik et al (Hg.): One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology (The Halle Lectures) Chicago 2005, 255 – 347.

Steward, Julian H.: Alfred Kroeber 1876 – 1960, In Biographical Memoirs (National Academy of Sciences Washington) Washington D.C. 1962, 192 – 215.

Steward, Julian H.: Initiation of a Research Trend: Wittfogel's Irrigation Hypothesis, In Ulmen G.L. (Hg.): Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel, Den Haag 1978, 3-14.

Ulmen G.L. (Hg.): Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel, Den Haag 1978.

White, Morton: Social Thought in America. A Revolt against Formalism, (sechster Druck) Boston 1966.

Whitehouse, Harvey (Hg.): The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography, Oxford 2001.

Wolf, Eric R.: Alfred L. Kroeber, In Silverman, Sydel (Hg.): Totems and Teachers. Keyfigures in the History of Anthropology, Second Edition Walnut Creek 2004, 26 – 47.

Andere Quellen

Homepage der American Anthropological Association

http://www.aaanet.org/about/Governance/Long_range_plan.cfm abgerufen am 12. Mai 2011

Ferguson, R. Brian: Marvin of Schermerhorn (Marvin Harris at Columbia in the 1970s), Paper presented at GSAS Alumni Day 2010. (Unpublished Manuscript)

Ferguson, R. Brian: How Jews Became Smart: Anti-„Natural History of Ashkenazi Intelligence“, Online Source:

[http://andromeda.rutgers.edu/~socant/How%20Jews%20Became%20Smart%20\(2008\).pdf](http://andromeda.rutgers.edu/~socant/How%20Jews%20Became%20Smart%20(2008).pdf) am 10. Oktober 2010

Lett, James: The Enduring Legacy of Marvin Harris Cultural Materialism, Paper Presented at 101st Annual Meeting of the American Anthropological Association

November 20th 2002, Abgerufen von <http://faculty.ircc.cc.fl.us/faculty/jlett> am 26. Jänner 2011

Oesterdiekhoff, Georg: Ökologie, Ernährungswirtschaft, Sozialstruktur und kriegerisches Verhalten im Regenwald, Onlinequelle abgerufen von <http://www.oesterdiekhoff.eu/textsammlung/10.pdf> am 10. Februar 2011

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem amerikanischen Kulturmateri­alismus – der in erster Linie eine Denkströmung oder auch als ein Paradigma begriffen wird. In diesem Zusammenhang orientiert sich die Arbeit an dem amerikanischen Anthropologen Marvin Harris, der den Begriff des Kulturmateri­alismus definiert und einschlägig geprägt hat. Im ersten Kapitel werden die historischen Vorläufer des KM beleuchtet zu diesen zählen Evolutionstheoretiker wie Herbert Spencer und Charles Darwin, Karl Marx sowie namhafte Persönlichkeiten aus der Geschichte der amerikanischen Kulturanthropologie wie Franz Boas und Alfred Kroeber. Als konkrete Vorläufer des Kulturmateri­alismus werden dann Karl Wittfogel, Julian Steward und Leslie Alan White typisiert und vorgestellt. Das zweite Kapitel widmet sich dem Leben und Werk jener Kulturmateri­alisten, die sich selbst auch als solche bezeichnen würden. Neben Harris zählen zu diesen Robert Carneiro, R. Brian Ferguson und Barbara Price. Ihre schriftlichen Arbeiten werden ebenso vorgestellt wie ihre berühmtesten Theorien, gleichzeitig wird der Kulturmateri­alismus als metatheoretisches Konzept anhand dieser vier Autoren wissenschaftstheoretisch aufgeschlüsselt. Das letzte Kapitel widmet sich schließlich einer Gegenüberstellung zwischen Kulturmateri­alismen und anderen theoretischen Positionen, die in erster Linie durch zwei Hauptströmungen charakterisiert werden. Um die starke metatheoretische Ausrichtung der Arbeit abzurunden wird am Ende eine konkrete, exemplarische Kontroverse aus dem 20. Jahrhundert vorgestellt.

Summary

This thesis focuses on american cultural materialism – which it interprets as an intellectual stream or paradigm. In this context its orientation is grouped around the anthropologist Marvin Harris and his basic conceptions, because it was him who defined cultural materialism as a term and who designed it as an intellectual and academic strategy. Following the ambition of presenting cultural materialism in its broadest possible interpretation the first chapter describes general anthropological and philosophical thinking in so far as it can be interpreted as an antecedent of cultural materialism. That's why it includes the works of Herbert Spencer and Charles Darwin as well as Karl Marx and thereafter the most prominent figures of american anthropology Franz Boas and Alfred Kroeber. As explicit antecedents of cultural materialism and its theories Karl Wittfogel, Julian Steward and Leslie Alan White are also included in the first chapter. In the end it raises questions about continuity and consistency. The second chapter is dedicated to the professional lifes of concrete modern cultural materialists – besides Harris it includes Robert Carneiro, R. Brian Ferguson and Barbara Price. Cultural materialism is defined and deconstructed in philosophical terms and thereafter the most prominent theories of the cultural materialists are presented. The last chapter then compares cultural materialism with its most opposite strategies which it defines in two general lines of argument. In this context questions of incommensurability are raised. To end this primarily theoretical chapter about scientific controversies one concrete example from the history of anthropolgy in the 20th century is presented.

CURRICULUM VITAE

akademischer Lebenslauf

Persönliche Daten

Bianca Winkler
Mag.^a phil.
05.06.1984
Rosa-Luxemburggasse 5/25/19
1160 Wien
☎ 0664 530 20 19
bianca@diekreativen.at/ bianca.winkler@univie.ac.at

Schulbildung:

September 1994 – Juni 1998	Sportgymnasium für Mädchen, Parhamerplatz
September 1998 – Juni 2003	HBLA Herbststrasse für künstlerisches Gestalten.
	Reife- und Diplomprüfung 18.06.2003

Studienverlauf

Oktober 2003 – Juli 2008	Diplomstudium der Geschichtswissenschaften an der historisch-kulturwissenschaftlichen Fakultät, Universität Wien
--------------------------	--

Studienschwerpunkte:

- Wirtschafts- und Sozialgeschichte der frühen Neuzeit
- Geschichte des Altertums
- Vergleichende Geschichtswissenschaft (orientiert an VSIG)
- Wissenschaftstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsforschung
- epistemologische und theoretische Grundlagen der Geschichtswissenschaft und der Anthropologie

Titel der Diplomarbeit:

- „Geschichte schreiben...“ Über historische Paradigmen und die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Mit einer empirischen Analyse der Publikationen der Mitarbeiter des Institutes für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien von 2000 – 2007. Durchgeführt am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte Universität Wien. Betreuer: Prof. Erich Landsteiner.

29. Juli 2008

Diplomprüfung mit Auszeichnung abgeschlossen. Vorsitz Prof. Peter Eigner, erster Prüfer Prof. Landsteiner, zweiter Prüfer Dr. Gottfried Liedl.

Oktober 2008 - 2011

Doktoratsstudium der Philosophie: Geschichte

- „Von der Infra- zur Superstruktur. Marvin Harris, die Kulturmateriellen und ihre Kontroversen im 20. Jahrhundert.“ Wissenschaftstheoretische und Wissenschaftshistorische Untersuchungen der amerikanischen Kultur- und Sozialanthropologie. Durchführung am Institut für Zeitgeschichte/Institut für Philosophie Universität Wien. Betreuer: Prof. Friedrich Stadler.

Weitere Qualifikationen

Ausgezeichnete Englischkenntnisse, gute Lateinkenntnisse, Basiskenntnisse: Altgriechisch, Spanisch, Französisch; Kurrentlesekenntnisse und Praxiserfahrung im Übersetzen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Kurrentschriften; Erfahrung mit quantitativen und qualitativen sozialwissenschaftlichen Methoden.

Publikationen

Winkler, Bianca, „Geschichte schreiben...“ Über historische Paradigmen und die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft, VDM Verlag Saarbrücken 2009.

Beiträge/ Mitarbeit

Kreuz, Gottfried Eugen (Hg.), Vapor & Vigor: Festschrift für Kurt Smolak, Wien 2009.

Ehrungen/Preise

Dr. Maria Schaumayer Preis 2008