



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der Aufstieg des Individualismus“

verfasst von / submitted by

Alina Jeanne Marilu Brandstätter, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Dr. Helmut Lukas, Univ.-Doz.

Der Aufstieg des Individualismus

„Individualism is a belief system that privileges the individual over the group, private life over public life, and personal expression over social experience; it is a worldview where autonomy, independence, and self-reliance are highly valued and thought to be natural; and it is an ideology based on self-determination, where free actors are assumed to make choices that have direct consequences for their own unique destiny.“

Peter L. Callero (2009: 17)

*Für meine Mamsch, Papas, Omas und den Adrian.
Weil sie individuell so besonders, so verschieden und mir zusammen so wichtig sind.*

1. Vom Paradigma zur Theorie	1
Paradigmen und ihre Theorien - Science vs. Humanismus - Epistemologisches Prinzip, <i>Science - Scientistische Etik vs. humanistische Etik</i> - Humanismus als Anthropozentrismus - Humanismus als Subjektivismus - Ontologisches Prinzip, <i>Das Symbol und das Superorganische</i> - <i>Der Geist und der freie Wille</i> - Theoretisches Prinzip, <i>Materialismus - Idealismus</i> - Methodologisches Prinzip, <i>Holismus - Individualismus</i>	
2. Vom Anthropozentrismus zum Individualismus	28
Der Kulturrelativismus, <i>Franz Boas: Historische Partikularität von Kulturen</i> - Margaret Mead: <i>Kulturwandel durch Erziehung</i> - Ruth Benedict: <i>Psychologie der Kulturen</i> - Alfred Kroeber: <i>Der holistische Idealist</i> - Zusammenfassung: Kulturrelativismus - Analyse: Kulturrelativismus - Der Strukturalismus, <i>Levi-Strauss: Die universellen Denkstrukturen</i> - Mary Douglas: <i>Schmutz als Unordnung</i> - Marshall Sahlins: <i>Vom Scientisten zum Strukturalisten</i> - Zusammenfassung: Strukturalismus - Analyse: Strukturalismus - Die Interpretative Anthropologie, <i>Clifford Geertz: Kultur als Bedeutungsnetz</i> - George Marcus: <i>Kulturkritik und Experimentelle Ethnographien</i> - Lila Abu-Lughod: <i>Das Schreiben gegen Kultur</i> - Zusammenfassung: Interpretative Anthropologie - Analyse: Interpretative Anthropologie	
3. Der Organismus und seine Individuen	58
Wissenschaftshistorie: Makrosoziologie - Gesellschaft als Organismus - Kultur als Informationsnetzwerk von sozialen Organismen - Holistisch-materialistische Erklärungsweise - <i>Universelle Muster in soziokulturellen Systemen</i> - <i>Subsysteme eines Systems</i> - <i>Asymmetrische Veränderung der Teile</i> - Soziokulturelle Evolution - Kulturprozess auf individuellem Level - „Behavioral“ vs. „Mental Determinism“ - Marxismus als paradigmatische Hybridform - Der Aufstieg des Individualismus	
4. Der Aufstieg des Feminismus oder „Why Women Left Home“	85
Sherry Ortner: Die universelle Unterdrückung der Frau - Zusammenfassung: Sherry Ortner - Eleanor Leacock: Der egalitäre Status von Frauen in klassenlosen Gesellschaften - Zusammenfassung: Eleanor Leacock - Henrietta Moore: Die Differenzen innerhalb von Subjekten - Zusammenfassung: Henrietta Moore - Analyse der feministischen Ansätze, Ortner: <i>Von Westlichen Denkmustern zu offenen Fragen des Frauenrätsels</i> - Eleanor Leacock: <i>Von Produktionsmodus und Familienorganisation zur Frauenunterdrückung</i> - Henrietta Moore: <i>Von individuellen Differenzen zu Orten des imaginären Wandels</i> - Ausprägungen feministischer Strategien - Science: Der begründete Aufstieg des Feminismus - <i>Ebelicher und prokreativer Imperativ</i> - „Feminine Mystique“ - „Feminist Resurgence“ - Zusammenfassung: Maxine Margolis & Marvin Harris - Analyse: Feminismus als Antwort auf ökonomische Umstrukturierungen	
Quellen.....	120
Abstrakt	130

1. Vom Paradigma zur Theorie

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß [sic!] der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage. (Marx 1978: 5, [H.i.O.])

Der Individualismus bezeichnet eine Weltsicht und Lebensweise, die das Individuum über die Gruppe stellt und dessen Autonomie und Unabhängigkeit als direkte Ursache für das gesellschaftliche Zusammenleben versteht. Menschen, die einer individualistischen Lebensweise anhängen, begreifen sich als unabhängig von anderen, glauben an die Steuerung der individuellen Lebensverhältnisse, gestalten ihr Leben aktiv und zukunftsorientiert und finden sich vor allem in den WEIRDen¹ Gesellschaften. Sie machen einen Bruchteil der Weltbevölkerung aus. Daher ist der Individualismus als soziokulturelles Phänomen kein menschlich universelles Phänomen. Dennoch finden sich, abhängig von den jeweiligen Forschungsstrategien, Aspekte des Individualismus in den Erklärungsweisen für gesellschaftliche Phänomene wieder. Um an späterer Stelle den aufsteigenden Individualismus in der Anthropologie nachzeichnen zu können, werden wir uns zuerst mit den zugrundeliegenden Annahmen über die Beschaffenheit von Wissen und der Welt beschäftigen.

Zunächst sei festgestellt, dass wir jedes Ereignis in einem beliebigen Kontext, abhängig von unserem Ziel und Zweck, interpretieren können (White 1975: 294f.). Genauso wie wir beispielsweise den Mond innerhalb eines astronomischen, mythischen oder psychologischen Kontextes beleuchten können, ist es möglich, das Individuum mit seinen Glaubensvorstellungen, seinen Bräuchen und Ritualen, seiner Ernährungsweise oder seinem Arbeitsalltag, unterschiedlich zu begreifen. Ob wir den Antrieb für all diese Aktivitäten mit der Sonnenenergie, den religiösen Geboten und Verboten oder der individuellen Einstellung erklären, ist eine Frage des Ziels, das wir mit unseren Interpretationen verfolgen. So können wir ein Ereignis auf seine Zusammenhänge und Ursachen hin untersuchen oder als individuellen Fall auf seine Partikularität hin ergründen. Eine Interpretationsweise, die es den Menschen ermöglicht, Ereignisse in ihren größeren Zusammenhängen und Regelmäßigkeiten zu erfassen, ist das „*sciencing*“. Im Sinne einer „*practical rationality*“ bezeichnet es diejenige Erfahrungsform, die unser tägliches Leben leitet (Sidky 2016: 74), da wir damit beobachtbare Phänomene in einen kausalen Zusammenhang setzen und

¹ Akronym steht für „Western, Educated, Industrialized, Rich and Democratic“, vgl. Henrich et al. 2010.

sogenannte „Alltagstheorien“ produzieren (Egner 2010: 19), also vom Universellen auf ein partikulares Ereignis schließen. Eine konträre Interpretationsweise, die den Schluss vom Partikularen auf das Universelle konstituiert, drückt sich laut White, in der Kunst aus (1949: 3):

Science is one of two basic ways of dealing with experience. The other is art. And this word, too, may appropriately be used as a verb; one may *art* as well as science. The purpose of science and art is one: to render experience intelligible, i.e., to assist man to adjust himself to his environment in order that he may live. But although working toward the same goal, science and art approach it from opposite directions. Science deals with particulars in terms of universals [...]. Art deals with universals in terms of particulars [...]. Art and science thus grasp a common experience, or reality, by opposite poles.

Kunst und Science sind demnach menschliche Mittel und „Wege“ um mit Erfahrungen umzugehen, um das Erlebte zu verarbeiten und sich angepasster in der äußeren Umwelt zurecht zu finden. Daher macht es Sinn die beiden Erfahrungsformen in ihrer Verb-Form zu verwenden, also von „arting“ und „sciencing“ zu sprechen (ebd.). Denn viel eher als eine eigene Entität, als ein Segment der Realität, sind sie allen Menschen inhärente Verhaltensweisen, die eine Interpretation dieser Realität ermöglichen (ebd.: 6).

Wenn das „sciencing“ einer bestimmten Erkenntnismethodik folgt, wird es zur Science. Diese ist per Definition eine Form der generalisierenden Wissenserlangung oder Ernest Nagel zufolge, eine präzise, stringente und innerlich konsistente Version des „common sense“ (Lett 1997: 43). Als institutionalisierter Erfahrungsprozess löste die Science im Bereich der Sterne, der Flora und Fauna, der Einzeller-Organismen, der menschlichen Anatomie oder der soziokulturellen Lebensweise, animistische und anthropomorphe Philosophien ab (White 1949: 69). Indem ein bestimmtes Segment der Realität abstrahiert und behandelt wurde, als würde es nur für sich selbst existieren, konnten ausgehend vom Anorganischen, wie den Himmelskörpern, über die organische Umwelt, bis hin zum Körper des Menschen, spezifische Regel- und Gesetzmäßigkeiten erkannt werden. Obwohl alle Bereiche ein integrativer Teil des Kosmos sind, müssen Ereignisse, um sie untersuchen zu können, als eine Klasse von Phänomenen mit ihrem Wirkungsbereich abgesteckt werden (ebd.: 61). Erst dann können sie mit der Erfahrungsform des „sciencing“ erfasst und in den Wissenskorporus aufgenommen werden.

Die Science versucht mit bestimmten epistemologischen Verfahren, die empirisch getestet werden können, kausale, vorausschauende Erklärungen² für die Phänomene in den einzelnen Bereichen zu produzieren (Lett 1997: 3). „It is the desire for explanations which are at once systematic and controllable by factual evidence that generates science; and it is the organization and classification of knowledge on the basis of explanatory principles that is the distinctive goal of the sciences“,

² Erklärungen haben den Zweck, eine Beziehung zwischen separaten Phänomenen zu identifizieren (Moberg 2019: 6).

meint Ernest Nagel (1961: 4 zit. in Lett 1997: 43). Anhand von Generalisierungen³ soll möglichst viel mit möglichst wenig erklärt werden, was dem Grundprinzip folgt, „[t]he better the generalization, the more *probable* its applicability to the particular case, the more useful it is“ (Harris 1994: 66, [H.i.O.]). Das organisierte und klassifizierte Wissen findet seinen Ausdruck wiederum in erklärenden Theorien, die vorausschauend, testbar, sparsam, von breiter Reichweite und innerhalb eines kohärenten und sich erweiternden Korpus von Theorien integrier- oder kumulierbar sein sollen (ebd.: 64). Somit entstehen Theorien „als systematisierte und begründete Interpretation auf der Basis von systematisierter Wissenserzeugung“, so Schülein/Reize, und sind „[i]nsofern [...] die Idealform institutionalisierter Reflexion“ (2002: 21).

Paradigmen und ihre Theorien

Der Lokus der Science als institutionelle Form der Wissensgenerierung liegt in der jeweiligen Fachgemeinschaft, deren Mitglieder einerseits durch ihr Interesse am jeweiligen Forschungsbereich, andererseits durch ihre paradigmatischen Positionen verbunden sind. Ein bedeutendes wissenschaftsphilosophisches Erbe hinterließ Thomas Kuhn⁴, der feststellte, dass wissenschaftliche Forschung in Paradigmen organisiert ist, welche die geteilten Ansichten über die Realität strukturieren und „which arise not just for their explanatory power but for their congruence with the scientist’s worldview, identity, and even politics“ (Moberg 2019: 15). Damit bezeichnet das Paradigma den geteilten Hintergrund und Konsensus innerhalb der Disziplin zu einer bestimmten Zeit (ebd.: 17). Die Theorien, die daraus hervorgehen und in der Forschung angewendet werden, können als explizite Formulierungen der vorhandenen Glaubensvorstellung über die Welt verstanden werden (ebd.: 16). Ein *Paradigma* ist daher:

[...] a set of dominant beliefs within a field that establishes standards of scientific investigation. It does this in three ways: a) it defines the problems considered relevant for research – what is considered worthy of explanation; b) it sets forth a tentative explanation of those problems; and c) it establishes rules and standards for scientific procedure. In short, a paradigm determines at any one time within a field what are relevant data, what is considered an acceptable method of investigation, and how observations are interpreted. (Moberg 2019: 17)

Das heißt, der Begriff steht für die Konstellation an Meinungen, Werten, Methoden, die von den einzelnen Mitgliedern geteilt werden, aber auch die konkreten Problemlösungen, die als Vorbilder oder Beispiele dienen (Kuhn 1976: 186). Ganz allgemein bezeichnen Paradigmen die meist

³ Wenn wir versuchten, alle Partikularitäten eines individuellen Falls zu betrachten, würden wir nicht weit kommen. Aus menschlicher Sicht hat Partikularität keine Grenzen, da wir aufgrund unserer begrenzten Zeit und Ressourcen nie zu einer allumfassenden Erhebung kommen können. (Harris 1994: 66)

⁴ In seinem Hauptwerk „Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“ (1962) zeichnet Kuhn den kumulativen Entwicklungsprozess der Science nach und entwirft gleichzeitig eine Sozialtheorie des wissenschaftlichen Wandels bzw. „über die Natur der Wissenschaft“, wie er selbst sagt (Kuhn 1976: 219).

unausgesprochenen und impliziten Weltanschauungen von Wissenschaftlerinnen⁵, die das Verständnis von der Welt und die Forschung darüber bestimmen (Moberg 2019: 17).

Das Kuhn'sche Paradigma umfasst mit den Regeln und Normen für die wissenschaftliche Praxis, die Menge an Positionen, die Mitglieder einer bestimmten Wissensgemeinschaft vertreten (Kuhn 1997: 42). Ein Paradigma kann daher verstanden werden als "[a] set of *basic beliefs* (or metaphysics) that deals with ultimates or first principles. It represents a *worldview* that defines, for its holder, the nature of the 'world,' the individual's place in it, and the range of possible relationships to that world and its parts, as, for example, cosmologies and theologies do" (Guba/Lincoln 1994: 107, [H.i.O]). Als grundlegendes Glaubenssystem, basiert es auf ontologischen, epistemologischen und methodologischen Annahmen, die den Antworten auf die wissenschaftsphilosophischen Fragen⁶ entspringen (Guba/Lincoln 1994: 105, 107). Die Fragen befassen sich mit der Form und Natur der Realität und was davon gewusst werden kann; mit der Natur der Beziehung zwischen den Wissenden und dem was gewusst werden kann; und mit den Mitteln, mit denen das angenommene Wissen erhoben werden kann (ebd.: 108). Die Antworten drücken sich in den Wissenschaftsprinzipien aus und ergeben zusammen ein kohärentes System, das die Forschung und Theorienbildung anleitet. Die Prinzipien können unterschieden werden in Regeln zur Erhebung, Testung und Validierung von Wissen und Regeln zur Generierung und Evaluierung von Theorien (Harris 1994: 63). Auch wenn sie nicht immer explizit angegeben werden, finden sie sich implizit in allen Theorien und haben Konsequenzen für die praktische Durchführung der Forschung und die Interpretation der Ergebnisse (ebd.; Guba/Lincoln 1994: 108).

Die Prinzipien sind sowohl für sich, als auch in ihrem Zusammenspiel als Paradigma, relativ zu verstehen und sagen noch nichts über ihren Wert für die Erklärung von Phänomenen aus. Sie können jedoch aus zwei Standpunkten miteinander verglichen und evaluiert werden, nämlich sowohl hinsichtlich ihrer logischen Struktur und internen Kohärenz, als auch ihrer Fähigkeit, wissenschaftliche Theorien in Konformität mit bestimmten überprüfbaren Kriterien⁷ zu produzieren (Harris 1994: 63). Das Ziel der hervorgebrachten Theorien ist es, in Form von

⁵ Das fortlaufend verwendete Generische Femininum soll alle Gender-Identitäten inkludieren.

⁶ Ein Paradigma setzt sich zusammen aus der epistemologischen Frage „Was ist Wissen?“, der ontologischen Frage „Was kann ich wissen?“, der theoretischen Frage „Was hängt wie zusammen?“ und schließlich der methodologischen Frage „Wie erhebe ich Wissen?“

⁷ Kuhn definiert fünf Kriterien von Theorien, die auch wenn sie nicht immer gleich angeordnet waren, als grundlegende Merkmale allen Disziplinen zugrunde lägen (Kuhn 1997: 43, 423): Tatsachenkonformität (Richtigkeit), Widerspruchsfreiheit (Konsistenz), Reichweite (breiter Geltungsbereich), Einfachheit (Prinzip der Parsimonie) und Fruchtbarkeit. Diese Kriterien sind laut Kuhn, gewöhnlich auch eine unbewusste Begleiterscheinung der Theoriwahl und fungieren als Werte, die „von Leuten, die sie gleichermaßen achten, individuell oder kollektiv verschieden angewendet werden können“ (Kuhn 1976: 211).

Generalisierungen eine Beziehung zwischen Klassen von Phänomenen vorzuschlagen und zu erklären, warum bestimmte beobachtbare Regularitäten auftreten (Moberg 2019: 13). Im Grunde stellen Theorien eine Reihe an überprüfbaren Behauptungen über einen bestimmten Gegenstand dar, die über Hypothesen operationalisiert werden können (ebd.: 14). Die Schlussfolgerungsmethode ist Karl Popper zufolge deduktiv, das heißt, Wissenschaftlerinnen gehen, ausgehend von bestimmten Annahmen über die Realität, zur Sammlung von relevanten Beobachtungen über (ebd.). Popper, der mit seinem logischen Positivismus den Empirizismus von Francis Bacon überarbeitete, führte das Prinzip der Falsifikation ein (ebd.: 15). Dieses besagt, dass Aussagen, auf denen Theorien basieren, durch Beobachtungen potentiell als falsch beweisbar sein müssen und konfliktvolle Theorien immer nur vorläufig gültig sind, bis sie falsifiziert oder abgelehnt werden (ebd.). Das heißt, Paradigmen und Prinzipien, die die Weltansicht der Forscherinnen informieren, haben per se noch keinen Status als Theorie, sie sind nicht falsifizierbar (Harris 1994: 63). Obwohl sie dadurch nicht direkt miteinander verglichen werden können, ist es sehr wohl möglich, die Prinzipien als holistisches System anhand der daraus abgeleiteten falsifizierbaren Theorien, indirekt zu bewerten und aneinander zu messen⁸.

Science vs. Humanismus⁹

Als grundlegende erkenntnistheoretische Positionen stellen die Science und der Humanismus, in ihrem holistischen Zusammenspiel mit den Prinzipien, zwei unterschiedliche Weltphilosophien dar. Sie können selbst als Paradigma bezeichnet werden und bilden weitere Paradigmen aus. In der Anthropologie verfolgt die Science mit ihrem übergeordneten Ziel „[...] to discover the maximum amount of order inherent in the universe or in any field of inquiry“ (Harris 1968: 25), die Produktion von beschreibenden Verallgemeinerungen und erklärenden Gesetzen über die Funktionsweise von Gesellschaft und Kultur, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Gesellschaften und ihre Entwicklungen im Laufe der Zeit zu erklären (Salzman 2004: 366). Die humanistischen Strategien der Humanities streben wiederum danach, anhand von Erfahrungen und Sichtweisen der kulturellen Mitglieder, Einzelfälle zu interpretieren und soziokulturelle Phänomene zu verstehen (ebd.). Ein Vertreter dieser Strategien ist Max Weber, der die Ansicht vertrat, dass es keine absolut objektive wissenschaftliche Analyse von Kultur oder sozialen Phänomenen, unabhängig von „einseitigen Betrachtungsweisen“, geben könnte (Reyna 1994: 559).

⁸ Theorien sind erkenntnistheoretische Zugänge zur Realität und haben als „Wissen“ nur dann Gültigkeit, wenn sie unabhängig von den einzelnen Wissenschaftlerinnen bestehen. Sie müssen überprüfbar sein und darauf hin getestet werden können, ob sie angemessene Erklärungen für den untersuchten Gegenstand bieten.

⁹ In weiterer Folge werden die Begriffe *Science* und *Humanismus* bzw. *Humanities* verwendet, um auf eine bestimmte Epistemologie zu verweisen. Der deutsche Begriff „Wissenschaft“ ist in dieser Hinsicht zu unscharf, da er nicht zwischen erkenntnistheoretischen Positionen unterscheidet. Die Begriffe werden auch in ihrer Adjektiv-Form als *scientistisch* und *humanistisch* verwendet.

Weber forderte, dass es Aufgabe der soziologischen Analyse sei, „den subjektiv gemeinten Sinn zu rekonstruieren“ (Knoblauch/Schnettler 2004: 121). Bis heute sind sich die Vertreterinnen der anthropologischen Disziplin nicht einig, so Richard Lee, „whether it is a particularizing, historical discipline interested in understanding unit cultures, or whether it is a generalizing, nomothetic (i.e., lawgiving) science searching for the broadest possible explanatory frameworks“ (Lett 1997: 1). Eric Wolf ist der Ansicht, dass die Anthropologie als die humanistischste aller Sciences und die „most scientific“ aller Humanities beide Strategien verfolgen solle (1964: 88, zit. in Lett 1997: 1).

Die Definition und Anwendung von Theorien verweist auf die Ziele und Forschungsinteressen, die den jeweiligen Strategien zugrunde liegen. Theorien, die verkürzt als „Annahmen über kausale Zusammenhänge“ bezeichnet werden können, bilden einen integralen Bestandteil der Science; die Humanities legen keinen großen Wert auf Kausalbeziehungen bzw. arbeiten nicht mit genauen Theorievorgaben (Egner 2010: 9). Während in einer früheren Ausgabe von Atteslanders Band *Methoden der empirischen Sozialforschung*¹⁰ von 1984, eine Theorie noch als „ein System logisch widerspruchsfreier Aussagen über soziale Phänomene“ bezeichnet wurde, so Egner, enthält die Auflage von 2006 keine Definition von *Theorie* mehr (ebd.: 8). Wie die Politikwissenschaftler Pühretmayer und Puller in Bezug auf die „Grundlagen sozialwissenschaftlicher Denkweisen“ postulieren, liege für den Theorie-Begriff bislang kein „einheitliches, allgemein anerkanntes, wissenschaftstheoretisches Begriffsverständnis“ vor, stattdessen finde der Ausdruck der „Theoretischen Diskurse“ Anwendung (2011a, [H.i.O.]):

Theoretische Diskurse sind im Grunde intellektuelle Reaktionen und Aktionen: Sie reagieren reflektierend auf soziale, politische, kulturelle und wirtschaftliche Prozesse, Strukturen und Probleme, indem sie versuchen, *Analysen und Erklärungen für gesellschaftliche Verhältnisse und für die unterschiedlichen Sichtweisen der beteiligten AkteurInnen anzubieten*, aber auch Lösungen zu entwerfen, die (notwendigerweise) niemals "wertfrei" sind. Und sie agieren – aktiv- konstruierend –, indem sie *neue Denkmöglichkeiten eröffnen, verzerrende (ideologische) Thesen anderer Diskurse kritisieren*, bislang unerkannte Zusammenhänge bewusst machen und Bedingungen für veränderndes Handeln aufzeigen.

Demzufolge hänge ein „Theorieverständnis“ in Form von Diskursen stark mit der individuellen Reflexion und Analyse von soziokulturellen „Prozessen, Strukturen und Problemen,“ aber auch Erklärungen für unterschiedliche Sichtweisen zusammen. Ebenso sollen Lösungen für die kritisierten Verhältnisse angeboten werden, indem die neuen Denkmöglichkeiten „aktiv-konstruierend“ zu neuem Bewusstsein und folglich zu verändernden Handlungen von Seiten der Akteurinnen führen. Betont wird auch, dass sich „Wissenschaft“ von Ideologie durch „kritische Reflexion“ unterscheide und die „Grenze zwischen Wissenschaft und Ideologie [...] niemals streng

¹⁰ Atteslander, Peter (2006). *Methoden der empirischen Sozialforschung* (11. Auflage). Berlin, New York: de Gruyter.

gezogen werden [könne]“ (Pühretmayer/Puller 2011b). Das Ziel ist es, in Form von neuen Denkmöglichkeiten, Lösungen für die gesellschaftlichen Verhältnisse anzubieten¹¹. Daraus kann abgeleitet werden, dass der Erkenntnisgewinn mittels „kritischer Reflexion“ und der Interpretation¹² von Partikularitäten ein immanent anderer ist, als mittels „beschreibender Verallgemeinerungen und erklärender Gesetze“ von Ursachen und Zusammenhängen.

Im Kern sind Konflikte zwischen unterschiedlichen Paradigmen vor allem epistemologischer Natur. Ein Aspekt, der Letzt zufolge, in allen Disziplinen zu finden sei und vor allem die Debatten zwischen den Vertreterinnen der Science und Humanities betreffe (1997: 22). Aus dem Zusammenspiel der jeweiligen Wissenschaftsprinzipien der Paradigmen ergeben sich Erklärungsweisen über einen bestimmten Forschungsgegenstand, die nicht gleichzusetzen sind mit dem Abbild der Realität. Mit unterschiedlichen operationalisierenden Begriffen und Konzepten, die nach unterschiedlichen Arten von Daten streben (Moberg 2019: 21), wird die Welt auf eine bestimmte Weise strukturiert und der Forschungsgegenstand durch seine theoretische Erfassung konstituiert. In diesem Sinne streben die empirisch-analytischen Theorien der Science nach „objektiver Erkenntnis“ und die „kritischen Theorien“ der Humanities nach „gesellschaftlichem Engagement“ (Gabriel 2004: 13). Daher können Paradigmen als inkommensurabel verstanden werden, nicht nur weil ihre begrifflichen Systeme nicht-übersetzbar sind¹³, sondern weil sie im Kuhn'schen Sinne die unterschiedlichen Standpunkte und Weltansichten der Paradigma-Vertreterinnen abbilden (Kornmesser/Schurz 2014: 25). Während die Science als Weltansicht in der Anthropologie bis ca. in die 1980er Jahre neben humanistischen Zugängen bestand, stieß sie im Zuge der Postmoderne auf zunehmende Ablehnung. Seither wurde die Suche nach Erklärungen für soziokulturelle Zusammenhänge weitreichend durch die Interpretation von Kultur ersetzt. In der Folge schauen wir uns die Prinzipien, auf denen die unterschiedlichen paradigmatischen Weltbilder beruhen, genauer an. Diese werden in den weiteren Kapiteln als Analyse Kriterien eine zentrale Rolle spielen.

¹¹ Daraus lässt sich ableiten, dass beispielsweise Werke wie Ulrich Becks „Theorie der Individualisierung“ oder Niklas Luhmanns „Theorie sozialer Systeme“, zwar als „Theorien“ bezeichnet werden, aber eher „sozialphilosophischen Gesellschaftsentwürfen“ ähneln (Egner 2010: 9).

¹² Im Gegensatz zu Generalisierungen, so Moberg, beinhalten Interpretationen die Projektion von Bedeutungen und Emotionen einer Beobachterin auf ein Phänomen (2019: 6). „Interpretation, by its very nature, is highly personal, not subject to the consensus of observers, and therefore not subject to refutation or proof“ (ebd.).

¹³ Vgl. Feyerabend (1962); für eine ausführlichere Beleuchtung des Inkommensurabilität-Begriffs siehe Gattei (2008).

Epistemologisches Prinzip

Science

Die Science bezeichnet im Grunde eine Technik zum Erwerb von faktischem Wissen (Lett 1997: 41). Dafür verbindet sie die fundamentalen Prinzipien der Analyse mit praktischen Richtlinien zur Überprüfung von Beweisen (ebd.). „The scientific method is nothing more and nothing less than the systematic application of reason in the pursuit of propositional knowledge,“ meint Lett (ebd.). Zu den Grundpfeilern der Science zählt einerseits die Annahme, dass eine objektive Realität unabhängig von den Wahrnehmungen, Interpretationen, Motivationen, Gefühlen, Wünschen oder Bedürfnissen einzelner Menschen existiert und andererseits, dass diese objektive Realität einer menschlichen Untersuchung zugänglich ist; Menschen in der Lage sind, die Realität jenseits ihres eigenen Verstandes in gewissem Maße zu erfassen (ebd.: 42). Die Science behauptet nicht frei zu sein von Verzerrungen, Fehlern oder Täuschung, dafür aber einen überlegeneren Zugang zu propositionalem Wissen zu bieten, durch den sie besser in der Lage ist, Verzerrungen zu erkennen und zu korrigieren (ebd.: 41). Als propositionales Wissen zählen synthetische Aussagen, die mit empirischen Beweisen bestätigt oder widerlegt werden können (ebd.: 25, 28). Emotionale Aussagen hingegen, die in Form von wertenden Behauptungen, lediglich Informationen über die individuelle Erfahrungswelt vermitteln, zählen nicht dazu (ebd.: 25). Wertpräferenzen oder Idealvorstellungen, die die subjektive Wahrnehmung, die Vorlieben und Vorurteile eines Individuums ausdrücken, können nämlich nicht unabhängig von der individuellen Einstellung der Forscherin überprüft werden (ebd.: 28). Mit den Regeln der Falsifikation und öffentlichen Überprüfbarkeit können emotionale Werturteile von propositionalen Behauptungen unterschieden werden (ebd.: 41). Um dem Ziel der Science, „to achieve the highest possible degree of certainty about objective synthetic propositions,“ näherzukommen, wurde ein Set an Standards entwickelt, die es möglich machen, konkurrierende Behauptungen zu bewerten (ebd.: 42). Der Weg zu diesem Ziel ist ein aufgeschlossener und selbstkorrigierender Prozess, in dem Wissen immer nur vorläufig Gültigkeit findet (ebd.).

„Science in the most general sense“, so Richard Watson, „is an attempt to learn as much as possible about the world in as many ways as possible with the sole restriction that what is claimed as knowledge be both testable and attainable by everyone“ (1991: 276, zit. in Lett 1997: 43f.). Damit ist die Science eine objektive, logische und systematische Technik, um an synthetisch propositionales Wissen zu gelangen (ebd.: 44). Da Menschen die Welt durch ihre sensorischen Organe, sowie Interessen und Ziele, auf eine gewisse Weise wahrnehmen, umfasst Wissen immer eine unausweichlich menschliche Dimension (ebd.: 45). Objektivität kann nie in einem absoluten Sinn erreicht werden und bedarf eines Sets an epistemologischen Prozeduren, um zwischen

Erklärungsversuchen unterscheiden zu können. Daher müssen propositionale Behauptungen öffentlich überprüfbar und testbar sein (ebd.: 46). Die Regel der öffentlichen Überprüfbarkeit gibt vor, dass die Konzepte der Science präzise und eindeutig in einem konzeptuellen und operationalisierbaren Sinn definiert werden (ebd.: 47). Mit den methodologischen Richtlinien der Operationalisierbarkeit, in Form einer gemeinsamen Kommunikationssprache und der prinzipiellen und praktischen Wiederholbarkeit, kann man sich dem Ideal der öffentlichen Überprüfbarkeit annähern (ebd.: 48). Außerdem muss jede Behauptung falsifizierbar sein, also der logischen Möglichkeit unterstehen, durch Beweise widerlegt werden zu können (ebd.). Denn auch wenn Intuition und Imagination in der Formulierung von Theorien und Hypothesen angewendet werden, so muss Wissen immer durch Erfahrung validierbar, öffentlich überprüfbar und testbar sein (ebd.: 51). Falls das nicht der Fall wäre, dann wären die Prozeduren subjektiv und „there would be no limits (other than the limits of the human imagination) upon what could be claimed as knowledge“ (ebd.: 54).

Neben der Befolgung der Regel der Objektivität erfordert die Science eine logische Konsistenz und ein systematisches Vorgehen. Die Logik bezeichnet eine Reihe von Regeln, die die Gültigkeit von Schlussfolgerungen definieren und damit die Legitimität von Argumenten bewerten (ebd.: 57). Ein Argument besteht aus einer Gruppe von Aussagen, in denen eine als Schluss von den anderen, den Prämissen, abgeleitet wird. Die logische Analyse bestimmt, ob der Schluss von den Prämissen ableitbar ist (ebd.: 58). Das systematische Vorgehen bedeutet, dass es eine Methode in der Science-Forschung gibt (ebd.: 80). „Methode“ kann nach H. Russel Bernard, verschieden verstanden werden: „First, method refers to *epistemology*, to sets of assumptions about how we acquire knowledge,“ „[s]econd, method refers to *strategic approaches* to the accumulation of actual data,“ „[a]nd third, method refers to *techniques* or sets of techniques for collecting and analyzing data“ (1994: 168, zit in Lett 1997: 80, [H.i.O.]). In diesem Sinne verfolgt die Science zwei Ziele, nämlich die Anhäufung von propositionalem Wissen und die Identifizierung von kausalen Beziehungen. Daher ist sie einerseits kumulativ, weil sie einen kontinuierlichen Körper an Wissen produziert, und andererseits nomothetisch, weil sie einen Korpus an Theorien produziert, die gesetzmäßige Regularitäten identifizieren und vorhersehbare Kraft haben (ebd.). Zusammengefasst ist die Science, um es mit D’Andrades Wort zu sagen, „[...] simply a systematic way of trying to find out about the world“ (1995: 1, zit. in Lett 1997: 81).

Scientistische Etik vs. humanistische Etik

Ein epistemologisches Verfahren, das in der Erforschung von soziokulturellen Systemen Anwendung findet, ist die Unterscheidung von Wissen in den Kategorien der Emik und Etik, die

oftmals, aber nicht notwendigerweise, widersprüchlich sind (Harris 1994: 67). Es ist ein rein epistemologisches Mittel, das nicht auf der ontologischen oder hierarchischen Trennung von Wissen beruht. Emische Konstrukte umfassen „Darstellungen, Beschreibungen und Analysen“, die von Mitgliedern einer Kultur als sinnvoll und angemessen erachtet werden; etische Konstrukte jene, die von den wissenschaftlichen Beobachterinnen der transkulturellen Gemeinschaft in begrifflichen Schemata und Kategorien ausgedrückt werden (Lett 1996: 383). Zweite fallen nur dann in diese Kategorie, wenn sie mit den erkenntnistheoretischen Prinzipien übereinstimmen, d.h. etische Konstrukte müssen präzise, logisch, umfassend, replizierbar, falsifizierbar und beobachterunabhängig sein (ebd.). Mit diesem Werkzeug werden im Grunde kulturelle Weltansichten von wissenschaftlichen Erklärungen unterschieden. Denn alle Menschen, auch Anthropologinnen selbst, sind in kulturellen Systemen sozialisiert, die Erklärungen und Theorien für u.a. anthropologische Anliegen mitbringen¹⁴ (Lett 1997: 85). "If we are to make any claim to a privileged status for the answers we uncover as anthropologists," so meint Lett, „we must distinguish in some legitimate way between those answers that we offer as scientists and those answers that we offer as enculturated individuals" (Lett 1990: 132f.). Die beiden Kategorien korrespondieren mit zwei Klassen von Phänomenen, einerseits dem menschlichen Verhaltensstrom mit „all the body motions and environmental effects produced by such motions, large and small, of all the human beings who have ever lived“ und andererseits den mentalen Strömen mit „all the thoughts and feelings which we human beings experienced within our minds.“ (Harris 1976: 329). Damit werden mentale Ereignisse (Gedanken) vom Verhalten (Handlungen von Körperteilen und deren Umwelteinflüsse) getrennt und jeweils mit einer emischen und etischen Sichtweise betrachtet (Harris 1994: 66). Emisches Wissen, das Akteurinnen selbst als bedeutsam, real und akkurat ansehen, ist nicht nur wesentlich für ein intuitives und empathisches Verständnis einer Kultur, sondern bietet eine wertvolle Quelle für etische Hypothesen (Lett 1996: 383). Etisches Wissen wiederum, hängt von den phänomenalen Unterscheidungen ab, die von der Gemeinschaft der wissenschaftlichen Beobachterinnen als angemessen erachtet werden und als Standardeinheiten und -kategorien einen kulturübergreifenden Vergleich, „the sine qua non of ethnology,“ ermöglichen (ebd.).

Humanismus als Anthropozentrismus

Der Humanismus sieht sich selbst als Ausdruck der Kultur, die er versteht als das “[...] uniquely human realm of artifice in which human beings escape their natural animality to express rational

¹⁴ Beispielsweise Erklärungen für den Ursprung der Menschheit, für die Motivationen hinter menschlichen Verhaltensweisen, für die Charakteristika der menschlichen Natur und für die Form und Funktion von sozialen Systemen (Lett 1997: 85).

humanity as the only beings who have a ‘supersensible faculty’ for moral freedom” (Arnhart 1998: 64 zit. in Montanye 2020: 45). In seiner progressiven Form, so Montanye, betone der Humanismus die säkulare Vernunft und die Science, akzeptiere die Menschlichkeit als einen weiterentwickelten Aspekt der Natur und die ethischen Werte als pragmatische Mittel zur Befriedigung individueller Bedürfnisse und Interessen (ebd.). Weiter meint Montanye, gäbe es unter Humanistinnen einen Konsens hinsichtlich stilisierter Visionen der menschlichen Erfüllung, der moralischen Bedeutung von Beziehungen und der grundlegenden Elemente des Glücks (ebd.). Daher lässt sich die Essenz des zeitgenössischen Humanismus mit Steven Pinker, einem prominenten Psychologen und Aufklärungs-Humanisten, auf den Punkt bringen:

The goal of maximizing human flourishing—life, health, happiness, freedom, knowledge, love, richness of experience—may be called humanism....It is humanism that identifies what we should try to achieve with our knowledge. It provides the ought that supplements the is. It distinguishes true progress from mere mastery....There is a growing movement called Humanism, which promotes a non-supernatural basis for meaning and ethics: good without God. (Pinker 2018, 410 zit. in Montanye 2020: 43)

Der Humanismus wird als eine Bewegung gesehen, die vorgibt, welcher Zustand mit einem bestimmten „Wissen“ erreicht werden soll. Das humanistische Ziel liegt ganz allgemein in der „Maximierung des menschlichen Wohlbefindens“, das sich u.a. in den Kategorien wie „Leben, Glück, Freiheit, Wissen, Reichtum der Erfahrungen“ ausdrückt (ebd.).

Damit bezieht sich der Humanismus auf ein Set an philosophischen Überzeugungen, die sich mit Fragen der Moral, der Schönheit und dem Wissen auseinandersetzen (Lett 1997: 2). Als moralisch-ästhetische und epistemologische Prinzipien finden sie Anwendung in den Disziplinen der Humanities, „that are devoted to the collection, preservation, analysis, and appreciation of the intellectual achievements of humanity“ (ebd.). Das moralisch-ästhetische Prinzip des Humanismus bezieht sich auf ein Spektrum an Werten, die auf eine Vorliebe beispielsweise für die Künste, Sinnlichkeit, gute Speisen, Düfte und schöne Landschaften, hindeuten (ebd.). Es kann aber auch auf verschiedene Qualitäten, wie Sensibilität, Zuneigung, Freundlichkeit und Sympathie, oder bestimmte ethische Grundätze, wie die Werte der individuellen Freiheit oder Menschenwürde, Bezug nehmen (ebd.: 3). Im epistemologischen Sinne verweist der Humanismus „to a set of assumptions about the nature and source of knowledge,“ die als Prinzipien davon ausgehen, „[...] that knowledge is unavoidably both subjective and relative, that it is best achieved through a combination of intuitive insight and empathic imagination, and that the relative merit of competing accounts depends upon their inherent persuasiveness“ (ebd.). Die relative Überzeugungskraft konkurrierender Behauptungen wird anhand einer Vielzahl von Variablen bewertet, wie „logical consistency, moral authority, rhetorical style, aesthetic appeal, and emotional satisfaction“ (ebd.). Eine humanistische Perspektive lehnt die Ziele und Annahmen der Science ab und verschreibt sich

stattdessen der Verfassung erhellender, kontextbezogener Interpretationen (ebd.: 3,4). Vor allem zeichnet sie sich durch einen literarischen Schreibstil aus, bzw. in ihrer zeitgenössischen Ausführung durch einen „poetischen Zugang“ (ebd.: 4). Laut Jackson tendiere die humanistische Anthropologie daher dazu, „[...] to judge the value of an idea, not just against antecedent experiences or the logical standards of scientific inquiry but also against the practical, ethical, emotional, and aesthetic demands of life“ (1989: 13, zit. in Lett 1997: 4).

Daraus erschließt sich nun, dass dem Humanismus ein Anthropozentrismus zugrunde liegt, da es der einzelne Mensch ist, der im Zentrum seines Weltbildes steht. Der Anthropozentrismus ist einerseits ein Wertesystem, das vorgibt, welcher Zustand angestrebt werden soll, andererseits ein Analyseinstrumentarium, das ebendiese Werte unterstützt. Das heißt, um einen bestimmten angestrebten Soll-Zustand zu erreichen, wird die Welt auf eine bestimmte Weise gedacht und analysiert, so dass die Möglichkeit zur gewünschten Veränderung besteht. Es werden bestimmte soziale Probleme als Ist-Zustand in der Gegenwart definiert, deren Veränderung in der Zukunft angestrebt werden. Der moderne Humanismus zeichnet sich dadurch aus, dass er eine objektive Realität annimmt, in der Menschen über einen freien Willens verfügen und so mithilfe des humanistischen Analysewerkzeugs im Stande sind, einen veränderten Zustand herbeizuführen. Das heißt, auf dem paradigmatischen Spektrum befindet sich der Humanismus in der epistemologischen Mitte zwischen Objektivität und Subjektivität. Mit der Postmoderne erfuhrt der Humanismus als epistemologisches Prinzip eine Weiterentwicklung, womit der Anspruch auf objektive Analysen des Ist-Zustandes abgelegt wurde.

Paradigmatisches Spektrum¹⁵

EP: Science	-----	Humanismus	-----	Postmoderne
EP: Objektivität	-----		-----	Subjektivität
EP: Etik	-----		-----	Emik
OP: Organismus	-----		-----	Freier Wille
TP: Materialismus	-----		-----	Idealismus
MP: Holismus	-----		-----	Individualismus

Abb. 1

Während die Science von einem objektivistischen Realitätsverständnis und äußeren Gesetzmäßigkeiten ausgeht, führt der Humanismus die Ursachen von kulturellen Phänomenen auf den Geist des Menschen zurück. Mit der Postmoderne, die maßgeblich von einer ablehnenden Haltung gegenüber der Science geprägt ist, findet ein epistemologischer Relativismus Einzug in die Anthropologie. Die Grundannahme ist, dass alles „Menschliche“ nur mit subjektiven Mitteln erfasst werden könne, weshalb ein Objektivitätsanspruch in diesem Bereich nichts verloren hätte und zudem „Entmensliche“. In ihrer Abneigung gegen eine „Science of Culture“ haben frühe humanistische Schulen und spätere postmoderne Ansätze viel gemeinsam. „If not genetically related, the two have at least sprouted from the same seedbed“, meint Carneiro (1995: 1).

¹⁵ EP = Epistemologisches Prinzip; OP = Ontologisches Prinzip; TP = Theoretisches Prinzip; MP = Methodologisches Prinzip

Humanismus als Subjektivismus

Während moderne humanistische Strategien die Science als Methode noch anerkannten, wurde diese im letzten Drittel des 20. Jhd. mit dem Vorzug des Paradigmas der Interpretativen Anthropologie auf moralisch-ästhetischen und epistemologischen Grundlagen zunehmend abgelehnt (Lett 1997: 5). Die Interpretative Anthropologie, die in ihren Ursprüngen, Methoden und Zielen explizit humanistisch ist, umfasst ein diverses Set an epistemologischen, ästhetischen und theoretischen Perspektiven, mit Bezeichnungen wie „interpretativ“, „hermeneutisch“, „symbolisch“, „postmodern“, „dekonstruktivistisch“, „kritisch“, „reflexiv“, „postprozessual“, „poststrukturell“, und „literarisch“, die trotz verschiedener Anliegen, auf demselben Grundsatz basieren (ebd.). Sie alle teilen die Überzeugung, dass anthropologisches Wissen interpretativ hermeneutisch, vorläufig und relativ hinsichtlich Zeit, Ort und Autorin, anstatt positiv, schlüssig und universell ist (ebd.). Neben der Inspiration aus den Künsten und Humanities, stammt das intellektuelle Erbe der Interpretativen Anthropologie von Philosophen, wie Foucault und Derrida, und Literaturkritikerinnen, die einen Trend der Fusion von Anthropologie und Literaturtheorie begründeten. Die Interpretative Anthropologie repräsentiert, wie Shankman festhält, „an attempt to refocus anthropology - indeed all of social science - away from the emulation of the natural sciences and toward a reintegration with the humanities“ (1984: 261, zit. in Lett 1997: 5).

Die Neuausrichtung der Interpretativen Anthropologie leitete Clifford Geertz mit seinem Buch *The Interpretation of Cultures* (1973) ein, in dem er mit einem interpretativen Wissenszugang, die anthropologischen Ziele neu definierte (Lett 1997: 6). Anstatt der Suche nach Gesetzmäßigkeiten, sollte Kultur als Text, voll von symbolischen Bedeutungen, gelesen und interpretiert werden (ebd.: 7). Das Ziel war es mit der Anwendung von „empathy, Verstehen, insight, imagination, understanding, and the like“, die hinter der Kultur liegenden Bedeutungen zu erkennen und als partikularistische Interpretationen in einen generalisierten Rahmen zu stellen (ebd.: 9).

Mit der postmodernen Kritik (Clifford/Marcus 1986), die im epistemologischen Relativismus wurzelte und sich im „Writing Culture“-Manifest zuspitzte, verschob sich der Fokus von einer generellen Theorie über Kultur, hin zu einer Reflexion über das ethnographische Schreiben und die Feldarbeit (ebd.: 9). Kritisiert wurde die vermeintlich objektive Darstellung des Beobachteten und das Außenvorlassen der privaten Person der Anthropologin (Moberg 2019: 43,44). Es verbreitete sich eine generelle Skepsis gegenüber jeglichen Wahrheitsanspruch, der der postmodernen Philosophie zufolge, immer als vom Machtdiskurs beeinflusst zu verstehen sei. So schreibt Foucault, „[t]here are no power relations without the correlative construction of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations.“ (1984: 175, zit. in Moberg 2019: 45). Wissensfelder würden demnach immer in einem

Machtverhältnis produziert, weshalb ein Wissensanspruch immer als autoritär zu verstehen und abzulehnen sei. Dazu entwickelt Derrida seinen Einwand, dass alles Wissen als Produkt der individuellen Position und Identität der Individuen, sozial konstruiert sei; die Welt bestehe nicht außerhalb von Sprache und ihren konstruierten Bedeutungen (ebd.: 46). Demzufolge zwingen konzeptuelle Kategorien, wie sie die Science einsetzte, andere Menschen in diese Bedeutungssysteme und ordneten sie dem Westlichen System unter (ebd.). Mit einem neuen Verständnis von Ethnographie als ein „genre of storytelling,“ wird die Anthropologie als literarischer Diskurs gesehen (Lett 1997: 10). Damit sollte nicht mehr „über die Anderen“ geschrieben, stattdessen die Präsenz der Ethnographin dialogisch und reflexiv im Text mitvermittelt werden (ebd.: 10, 11).

Die postmoderne Kritik hatte nachhaltigen Einfluss auf die Ausrichtung der Interpretativen Anthropologie. Bedeutung wurde als subjektiv, Wahrheit als kontextuell und Wissen als illusorisch angenommen (Lett 1997: 12). An die Stelle von Beschreibungen und Erklärungen, rückten die Evokation und Interpretation von kultureller Variabilität, während „scientific knowledge“ über menschliche Angelegenheiten für etwas Unerreichbares erklärt wurde (ebd.: 12,13). Der Zweck der Anthropologie war es zu erforschen, wie Individuen ihre Kultur erleben und Ereignisse bewusst erfahren (ebd.). Die epistemologischen Prozeduren der Science wurden zum Produkt einer partikulären kulturellen Tradition – zum „cultural prejudice“ – erklärt, weshalb kein Autoritätsanspruch erhoben werden könne (ebd.: 14).

The current intellectual shift toward the humanistic pole called postmodernism has challenged intellectual authority in general, and that of science in particular, the postmodern position being that no particular viewpoint can be justifiably privileged, each being one of many possible interpretations, and that all opinions, perspectives, and viewpoints are equally legitimate. (Salzman 2004: 366)

Damit wurde das postmoderne Projekt mit seinen „multiplen Wissenswegen“ zu einer alternativen Vision, die Herzfeld ein “rearrangement of the very principles of intellectual perspective” nennt und die ein neues und pragmatisches Verständnis von Epistemologie eröffnete (2001: 2, 10, zit. in Sidky 2016: 67).

Ontologisches Prinzip

Das Symbol und das Superorganische

Die Science als Erfahrungsform und philosophische Tradition, beruht auf der Prämisse, dass es eine reale Welt außerhalb und unabhängig von unserer individuellen menschlichen Existenz gibt (Carneiro 1995: 7). „The belief in an external world independent of the perceiving subject is the basis of all natural science“ (Einstein 1934, 60 zit. in White 1949: 6), so Einstein, und verweist auf die Grundbedingung aller „naturwissenschaftlichen“ Science-Bereiche. Jedoch umfasst die

Annahme einer Mensch-unabhängigen Realität keine natürliche Grenze vor dem Menschen, sondern schließt ihn, als Organismus in Interaktion mit der äußeren Umwelt, in das Realitätsverständnis mit ein.

Science distinguishes living, sentient beings on the one hand, and an external world independent of sentient organisms on the other. Reality in this context consists of the organisms' interaction with the external world. As such it may be regarded as a one or as a many. It may be thought of as the totality of the interaction, or experience, of the organism; or, it may be analyzed into its component parts. (White 1949: 6)

Der Kosmos wird als Totalität an Interaktionen und Erfahrungen aller Organismen aufgefasst. Die Gesamtheit dieser Wirklichkeit, soweit sie für uns erfahrbar ist, kann in Einheiten, in Ereignisse zerlegt und als unendliche Anzahl von Teilen aufgefasst werden (ebd. 6f.). In diesem Ganzen, in dem alles miteinander verbunden ist, spielen auch die Beziehungen als Teile der Realität eine bedeutende Rolle; sie sind ein begriffliches Mittel, ein symbolisches Instrument, um das Zeit-Raum-Intervall zwischen den Ereignissen zu erfassen (ebd.: 7). In dieser Form kann die Realität als Prozess, in dem sich Ereignisse manifestieren, auch als vier-dimensionales Zeit-Raum-Kontinuum verstanden werden (ebd.). In diesem kosmischen System hat alles Lebende und Nicht-Lebende einen Platz und damit eine Funktion.

Der Mensch als *homo sapiens* unterscheidet sich von anderen Lebewesen aufgrund seiner besonderen Fähigkeit, Symbole zu erschaffen und über Symbole zu kommunizieren. Die aus der organischen Evolution hervorgegangene „symbolic faculty“ unterscheidet ihn von den Tieren, die lediglich über Zeichensysteme kommunizieren können (White 1949: 32). „All human behavior consists of, or is dependent upon, the use of symbols“, meint White, „[h]uman behavior is symbolic behavior; symbolic behavior is human behavior. The symbol is the universe of humanity“ (ebd.: 22). Mit der symbolischen Kommunikationsweise, deren bedeutendste Ausdrucksform die artikulierte Sprache ist, trat eine neue Lebensweise in Erscheinung: die Kultur (ebd.: 358). Als eine Klasse von Dingen und Ereignissen, die von der symbolischen Kommunikationsweise abhängig sind, folgt sie ihren eigenen Gesetzen und führt ein Eigenleben außerhalb des Menschen, in einem extrasomatischen Bereich (1959a: 234). Die kulturellen „symbolates“ (dt.: *Symbolate*; *Wortschöpfung L. White*) können sich als materielle Gegenstände, Institutionen und Philosophien, aber auch Konzeptionen, Einstellungen und Gefühle, konstituieren (ebd.: 239). Sie haben ihren Sitz sowohl innerhalb, als auch außerhalb, des menschlichen Organismus und sind über Beziehungen miteinander verbunden (ebd.: 236).

Abb. 2: **The locus of culture.** „If we define culture as consisting of real things and events observable, directly or indirectly, in the external world, where do these things and events exist and have their being? What is the locus of culture? The answer is: the things and events that comprise culture have their existence, in space and time, (1) within human organisms, i.e., concepts, beliefs, emotions, attitudes; (2) within processes of social interaction among human beings; and (3) within material objects (axes, factories, railroads, pottery bowls) lying outside human organisms but within the patterns of social interaction among them. The locus of culture is thus intraorganismal, interorganismal, and extraorganismal.“ (White 1959a: 235)

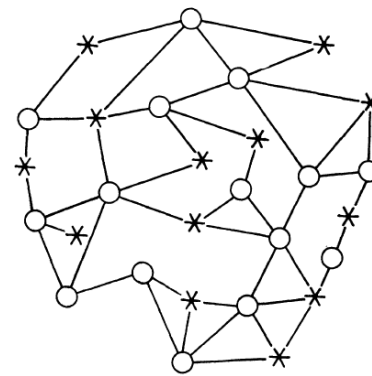


FIG. 3. The locus of culture.

Abb. 2

○ = persons
 * = objects
 — = lines of interaction, or interrelationship

Die „symbolats“ ergeben, in ihrem Zusammenspiel außerhalb der menschlichen Organismen, das emergente System der Kultur. Als Informationsnetzwerk von Gesellschaften wird Kultur über die symbolische Kommunikation von einer Generation an die nächste, von einem Zeitalter an das nächste, als kontinuierlicher Prozess, weitergegeben (White 1949: 140). Obwohl Dinge und Events von der „symbolic faculty“ der Menschen abhängen, erst dadurch zu Symbolen und übertragbaren kulturellen Elementen werden, muss der Kulturprozess aus sich selbst heraus, unabhängig vom Individuum, erklärt werden (ebd.: 141):

Culture is a continuum of interacting elements (traits), and this process of interaction has its own principles and its own laws. To introduce the human organism into a consideration of cultural variations is therefore not only irrelevant but wrong; it involves a premise that is false. Culture must be explained in terms of culture.

Damit konstituiert die Kultur einen eigenen ontologischen Bereich, der über den anorganischen und organischen Bereich hinausgeht und als *superorganisch* bezeichnet werden kann (vgl. Spencer 1863). Der Mensch ist mit seiner sozialen Organisationsform, der Gesellschaft, die in Analogie zu einem Organismus betrachtet werden kann, im superorganischen Bereich angesiedelt (Carneiro 1967: xli). Genauso wie die „symbolates“ der Kultur, besteht auch der soziale Organismus aus unterschiedlichen Teilen, die in ihrem Zusammenspiel ein emergentes System bilden. Das bedeutet, das System als Ganzes hat Eigenschaften, die die einzelnen Teile und Beziehungen nicht aufweisen. Die soziokulturelle Lebensweise des Menschen manifestiert sich daher im superorganischen Bereich, in dem sich der gesellschaftliche Organismus mittels des kulturellen Informationsnetzwerks erhält. Dieser ontologische Bereich besteht nur aufgrund der Symbolfähigkeit des Menschen und existiert in seiner systemischen Form in Interaktion mit Systemen aus anderen Bereichen.

Eine Science, die sich mit symbol-abhängigen Dingen und Ereignissen, in ihrem extrasomatischen Kontext, also in Bezug auf ihre Beziehungen zueinander und nicht zum menschlichen Organismus,

beschäftigt¹⁶, kann wie White vorschlägt „Culturology,“ oder ganz generell als „Science of Culture“¹⁷ bezeichnet werden (White 1959a: 231). Die Problemstellungen der „Kulturologinnen“ oder „Superorganic Scientists,“ unterscheiden sich nicht von anderen Sciences (White 1959b: 142). Im Grunde untersuchen sie Strukturen und Funktionen der Differenzierung und Integration von Systemen und interpretieren ihr Verhalten (ebd.). Die ontologische Grundlage dafür bietet die Annahme von gesetzmäßigen Entwicklungen und Zusammenhängen in allen Bereichen, die wiederum zu Erklärungen von Verhaltensmustern aufgrund von Determinanten und nicht aufgrund des „freien Willens“ führen (Carneiro 2000: 50). Carneiro erklärt die Bedeutung des Determinismus-Begriffs in der Anthropologie (ebd.: 56):

Let me try now to put the whole matter of determinism in human affairs in anthropological perspective. History can be thought of as the collective behavior, over time, of large masses of people. But the behavior of the masses is an aggregate of the behavior of particular individuals. And the actions of individuals are, in turn, the outcome of a complex interaction of motives within them. So that in the broadest sense, the processes governing history are a summation of all the factors that have operated on the persons taking part in historical events, leading them to do what they did, and not something else.

Das Verhalten der Einzelnen führt zu einem Aggregat aller Verhaltensweisen, das kollektive Verhalten, das als Geschichte gedacht werden kann. Eine anthropologische Perspektive in Form einer „Superorganic Science“ befasst sich daher mit den dahinterliegenden Prozessen, die die Individuen zu ihren Motiven und Handlungen bewegen.

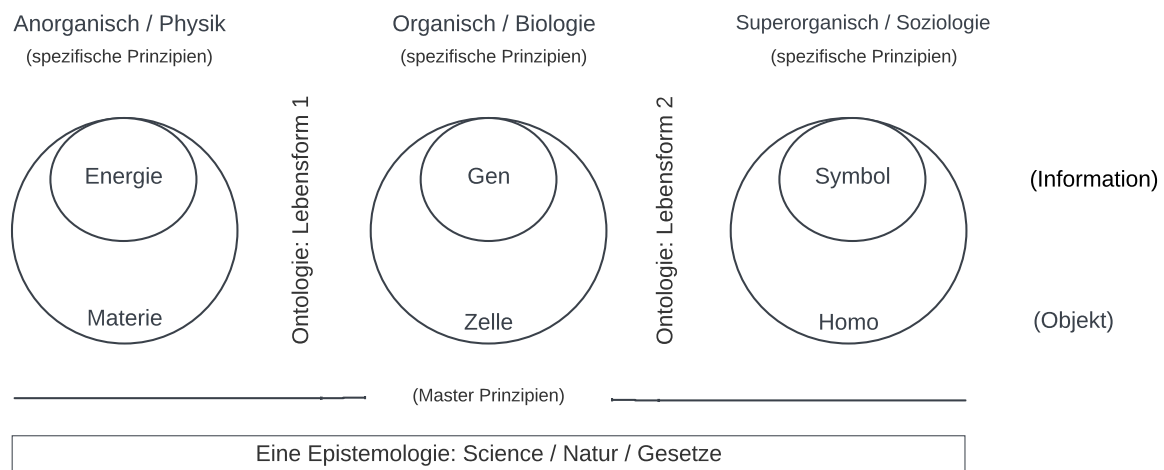


Abb. 3: Das Weltbild der Science

¹⁶ Die Psychologie wäre jene Science, die dieselben Dinge und Ereignisse, die vom Symbol abhängen, in Hinblick auf ihre Beziehung zu menschlichen Organismen, d.h. in einem somatischen Kontext betrachtet und interpretiert (White 1959a: 231).

¹⁷ Während bis ca. Mitte des 20. Jhd. einige Anthropologinnen für diese Erkenntnistheorie plädierten (vgl. White 1949, Steward 1955, Dole and Carneiro 1960), war es ab der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor allem Marvin Harris, der dieses Bestreben mit seinem Buchtitel „Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture“ bekundete (Lett 2016: 60). Zu den Vorläufern zählen u.a. Tyler, Durkheim, Kroeber, Lowie, oder Wissler (White 1949: xix).

Der Geist und der freie Wille

In seiner epistemologischen Ausführung beruht der Humanismus auf einer Trennung zwischen der Natur als „natürliche Umwelt“ und Kultur als dem vom Menschen „hervorgebrachten“ Bereich. Diese ontologische Trennung konstituiert das humanistische Weltbild und bildet, davon ausgehend, weitere Unterformen aus. Während Phänomene in der anorganischen und organischen Umwelt mit kausalen Gesetzmäßigkeiten erklärt werden, ist der Mensch mit seiner soziokulturellen Lebensweise davon ausgenommen. „The supreme perfection of man is that he acts freely or voluntarily, and it is this, which makes him deserve praise or blame“ (Descartes, *Philosophical Writings*, Vol. 1: 205, zit. in Udehn 2001: 339), schreibt Descartes und bezeichnet damit die grundlegende Vorstellung des Menschen als freies, autonomes Wesen, das rational seine eigenen Interessen verfolgt (ebd.). Diese Idee liegt der humanistischen Annahme zugrunde, dass im kulturellen Bereich, der Mensch, mit seinen kreativen Wahl- und Handlungsmöglichkeiten, über sein eigenes Schicksal bestimmt (Udehn 2001: 340). Der Humanismus erkennt die Entwicklung des *homo sapiens* als Teil des organischen Evolutionsprozesses an und stellt damit eine Opposition, gleichzeitig auch eine Alternative, zu kreationistischen Erklärungsmodellen dar (ebd.: 349). Denn für den Bereich der Kultur, der als Ausdruck des Geists des Menschen aufgefasst wird, werden Gesetzmäßigkeiten ausgeschlossen. Die anthropozentristische Vorstellung des Humanismus legt die Verantwortung für alle Taten in die Hände des Menschen und, so Lamont, „[...] assigns to man nothing less than the task of being his own savior and redeemer“ (1993: 283). Damit wird eine „black box“ an der Schnittstelle von Natur und Kultur, zwischen der „natürlichen“ und der „sozialen“ Realität, geschaffen. Diese Trennung, auf der die Humanities basieren, sei auch wiederkehrendes Thema in der Philosophie, wie Eric Wolf meint (2010: xxiv):

All the social sciences [humanities], including anthropology, straddle two realities: the reality of the natural world and its human transformations by technics and organization and the reality of schemata of organized knowledge and symbolic operations learned and communicated among human beings. The contradistinction between these two realities has bedeviled Western philosophy, including Marxian perspectives, and it continuously resurfaces in anthropology, no matter what dialectical prestidigitations we perform to leap across the divide.

Das heißt, der Humanismus beruht damit nicht nur auf einer ontologischen, sondern auch epistemologischen Trennung zwischen Natur und Kultur. Die Frage nach der Verbindung der beiden Bereiche wird geläufig ignoriert bzw. mit der Postmoderne in einem Relativismus aufgelöst.

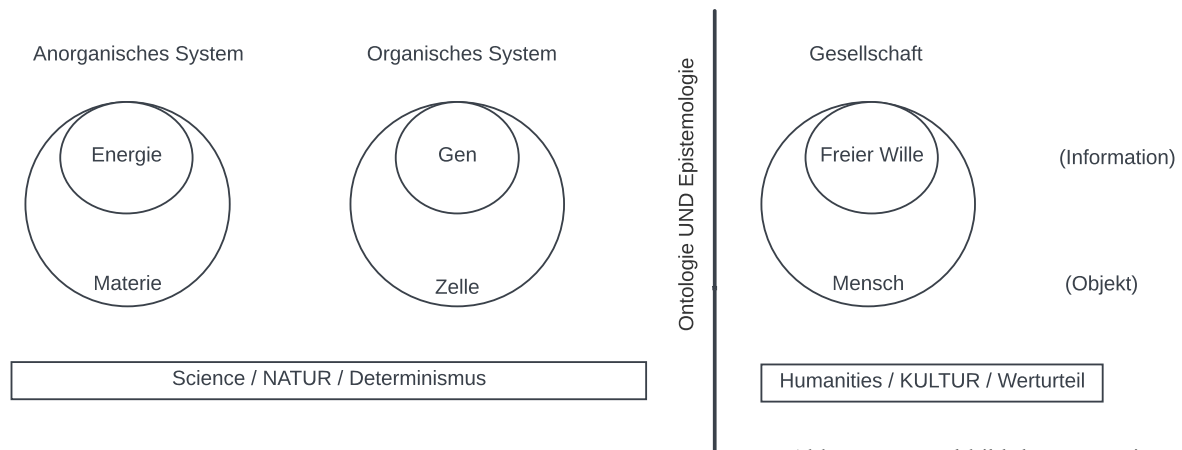


Abb. 4: Das Weltbild des Humanismus

Der Ursprung der Vorstellung des Menschen, ausgestattet mit einem Geist und einem „freien Willen“, der für sein Handeln verantwortlich ist, liegt in der Westlichen Philosophiegeschichte (Udehn 2001: 339). Die Argumentationslinie nimmt ihren Ausgangspunkt im menschlichen „Bewusstsein“ – Descartes *cogito ergo sum* – woraufhin gefolgert wird, dass der Mensch die Welt erfahren („sciencing“), interpretieren („arting“), aber auch ganz in seinem Sinne verändern kann. Damit steht der Mensch in gewisser Weise über den kosmischen Gesetzmäßigkeiten und ist befreit von der Ursache-Wirkungs-Kette, die aus humanistischer Sicht rein in der „Natur“ existiert. White meint (1949: 68):

[...] [U]nsophisticated man feels, there is a point beyond which outside forces cannot go, boundaries which they cannot cross. Deep within him, naïve man believes, is a citadel that is impregnable, a sanctuary inviolable. Here he lives – his real self, his essential character, his very soul. The „human spirit“ or Will is free, he thinks, subject to no laws natural or physical. He sees himself as subject only; he is unable to regard the self as an object, as an event in the world of nature. The distinction between self and not-self at this point lies beyond his grasp and comprehension.

Demzufolge ist der einzelne Mensch, ausgestattet mit einem freien Willen, kein „Objekt“ der „Natur“, sondern ein bewusstes „Selbst“, ein „Subjekt“, das sich mit seinem „Geist“ von seiner Umwelt abhebt und sein kulturelles Leben von innen heraus gestaltet.

In humanistischen Strategien findet sich meist keine einheitliche Definition, auch selten eine Trennung, von Kultur und Gesellschaft. Als Konzept wird Kultur sehr unterschiedlich verstanden, beispielsweise als erlerntes Verhalten, oder als Abstraktion von Verhalten; als materielle Gegenstände, oder keinesfalls als materieller Gegenstand; als etwas das nur im Kopf existiert, oder als beobachtbare Dinge und Ereignisse in der Außenwelt; nur als Ideen, mit Sitz in Köpfen der Menschen oder den Köpfen der Anthropologinnen (White 1959a: 227). Zusammengefasst hat Kultur aus humanistischer Sicht keine ontologische Realität und bezeichnet lediglich eine Abstraktion oder eine Abstraktion von Verhaltensweisen (ebd.: 228). Der verbreitete Glaube ist, so White, „[that] [i]t is not culture that does things; it is people, real flesh and blood human beings.

It is always the individual who really thinks, and feels, and acts. Anyone can see this for himself! How absurd then to talk of a science of culture; what a distortion of reality!“ (1949: 413). Dem liegt der Zirkelschluss zugrunde, dass einzelne Menschen als kulturelle Wesen in ihrer Kultur eingebettet sind, diese aber auch gleichzeitig beeinflussen und gestalten. Dieser philosophisch humanistischen Tradition zufolge, entspringt Kultur dem Geist der Individuen und, „[...] if we are to understand culture and explain its content and course of change, we must do so in terms of the individual“ (White 1949: 164). Indem diese moderne Vorstellung dem Individuum als autonomen Subjekt den höchsten Wert zuschreibt¹⁸, so de Coppel, werde die Gesellschaft selbst immer weniger vorstellbar (1992: 59f.). So würde die Annahme von Gesellschaft als Ganzes schon seit dem Mittelalter, vor allem aber seit der Aufklärung, kontinuierlich abgewertet werden, was zur Folge habe, dass sie heute lediglich als eine einfache Ansammlung von Individuen betrachtet wird (ebd.: 60). „Speaking properly, a thing composed of parts is never really *one*,“ meint Leibnitz über Gesellschaft, „[i]t is *one* only by external denomination, like a pile of sand [...]“ (Leibniz 1987 [1716]: 102, zit. in de Coppel 1992: 60, [H.i.O.]). Folgt man diesem Bild, wäre die menschliche Gesellschaft, als Teil der „Kultur“, auf die Summe all der individuellen Denk- und Verhaltensweisen zu reduzieren und wird zu einem Bereich, der vom Rest des Universums getrennt und unterschieden werden muss (ebd.).

Theoretisches Prinzip

Materialismus

Aus der Kombination der ontologischen und epistemologischen Strategie erschließt sich das theoretische Prinzip, das vorgibt, wie Theorien über die soziale Realität zu formulieren sind. Als erklärendes Prinzip gibt es Aufschluss über die kausalen Zusammenhänge der verschiedenen Teile der Gesellschaft und liefert damit den Erklärungsrahmen für soziokulturelle Phänomene. Es konstituiert die Anleitung für die Bildung von Theorien.

Die Science verfolgt das Ziel, Theorien in einer größeren Reichweite aufzustellen, um die Entwicklung und umfassenden Zusammenhänge von gesellschaftlichen Systemen zu erklären. Der Anspruch von Theorien ist es, einen breiten Geltungs- und Anwendungsbereich zu haben, logisch miteinander verknüpfbar und kohärent zu sein (Harris 1979: 114). Genau diesem Anspruch versucht das Paradigma, das auf einem Kulturmaterialismus basiert, gerecht zu werden, indem es Theorien über soziale Systeme entwickelt, die die gesetzmäßigen in der Natur vorkommenden Regelmäßigkeiten miteinbeziehen (Harris 1979: 56). Die Grundannahme ist, dass materielle und

¹⁸ Siehe auch Dumont (1991).

strukturelle Bedingungen in Ideen, Ideologien und Werte – also kulturelle Elemente – übersetzt werden, die Menschen zu ihren Handlungen motivieren, auch wenn diese sogar gegen die eigenen materiellen Interessen gehen (Elwell 2013: 21). Bedeutend ist die Trennung zwischen Gedanken und Verhaltensweisen und zwischen den Wissenskategorien der Emik und Etik. Kultur wird als ein sich entfaltender Prozess gesehen, in dem individuelle Variabilität keinesfalls übersehen wird,

...[y]et, it would be completely self-defeating to limit the definition of culture and the scope of the social sciences to the bedrock of individual thought and activity. Although we cannot see or touch entities such as a mode of production or a transnational corporation or a sociocultural system, to the extent that these are logical and empirical abstractions built up out of the observation of individual-level events, they possess a reality that is not inferior to any other reality. (Harris 1994: 63)

Materiellen Prozessen wird dieselbe Realität zugesprochen wie den Gedanken und Handlungen der Menschen bzw. werden die Gedanken und Handlungen auf die materiellen Prozesse zurückgeführt.

Als Basis für die Formulierung von Theorien gilt ein asymmetrisches Modell, das die materiellen Ursachen für Veränderungen von Gesellschaften an der Schnittstelle von Umwelt und soziokulturellen Systemen sucht. Soziokulturelle Systeme werden mit universellen Strukturen gedacht, die auf materiellen Determinanten basieren. Damit folgt das Paradigma in seinen Grundgedanken dem Marx'schen Prinzip von Basis-Überbau, wonach es die materiellen und sozialen Umstände sind, die das Bewusstsein der Menschen determinieren. Mit Marvin Harris fand das Prinzip eine Erweiterung in Form eines infrastrukturellen Determinismus.

The cultural materialist version of Marx's great principle is as follows: The etic behavioral modes of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic and political economy, which in turn probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructures. For brevity's sake, this principle can be referred to as the principle of infrastructural determinism. (Harris 1979: 55-56)

Eine der drei systemischen Ebenen ist die Infrastruktur, die die „Basis“ bildet und am wahrscheinlichsten Ursachen für Veränderungen auf den beiden anderen Ebenen, der Struktur und Superstruktur, vermittelt. Alle Ebenen sind aufeinander abgestimmt und befinden sich in einem ständigen Austausch. Der Grundgegebenheit, dass alle Bioformen Energie aufwenden müssen, um Energie und andere lebenserhaltende Produkte zu erhalten, wird mit den auf der Infrastruktur angesiedelten etischen Verhaltens-Modi der Produktion und Reproduktion Rechnung getragen (Harris 1979: 51). Obwohl eine kausale Abhängigkeit¹⁹ der Struktur und Superstruktur von der Infrastruktur besteht, sind diese nicht passive Nebenerscheinungen, sondern tragen zur

¹⁹ Veränderungen und Optimierungen des Systems, die einem Kosten-Nutzen-Verhältnis der individuellen Bedürfnisbefriedigung dienen, gehen von der etischen Infrastruktur aus und führen zu Veränderungen im restlichen System.

Kontinuität und dem Wandel des Systems bei (Harris 1994: 70). Innerhalb des Systems kommt es zu positiven Rückkopplungsschleifen, welche eine Stabilisierungsfunktion aufweisen und innerhalb der Grenzen und Möglichkeiten der demo-techno-ökologischen Bedingungen auftreten. Das materialistische Prinzip führt also zu Erklärungen von soziokulturellen Unterschieden und Ähnlichkeiten, indem es in der Formulierung von Hypothesen und Theorien die Komponenten der ethischen Verhaltensinfrastruktur als unabhängige Variablen, und die Komponenten der Struktur und Superstruktur als abhängige Variablen behandelt (Harris 1994: 69). Damit können keinesfalls Antworten auf alle möglichen Fragen gegeben werden, jedoch theoretische Vergleiche zwischen emischen und etischen Ausprägungen von Phänomenen, sowohl diachron als auch synchron, panglobal und panhuman, angestellt werden (Harris 1979: 114).

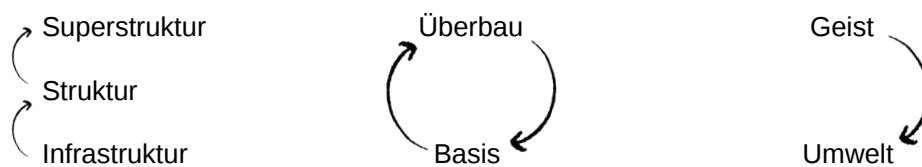


Abb. 5: Modelle des theoretischen Prinzips

Das theoretische Prinzip lässt sich auch als Spektrum von materialistischen bis zu ideellen Positionen denken. Entweder werden die Ursachen für bestimmte Denk- und Verhaltensweisen in der materiellen Umwelt oder in den mentalen Schemata, wie sie von Menschen selbst definiert werden, gesucht. Manche gehen auch den pragmatischen Weg und weisen dem materiellen Verhalten und den mentalen Objekten gleiche Wichtigkeit und gleichen Wert zu (Wolf 2010: xxiv). Während Materialistinnen Repräsentationen wie „Glaube“, „Kultur“ oder „Superstruktur“ als Ergebnisse der materiellen Umstände erfassen, werden sie von Idealistinnen eher als Ursachen der materiellen Umstände gesehen (Sperber 1996: 64, zit. in Lett 2016: 57).

Idealismus

Während materialistische Strategien die Ursachen für Phänomene in der materiellen Umwelt suchen, tun dies idealistische Strategien auf der Gedankenebene der Menschen. Die Grundidee, dass die Welt durch den Geist der Menschen bestimmt ist, findet sich u.a. bei Weber, der in den ideologischen Überzeugungen und Werten, die realen Kräfte für die Entwicklung ökonomischer Verhältnisse sieht (vgl. 2016). Dahinter befindet sich die ontologische Annahme eines „freien Willens“ und die Vorstellung von Gesellschaft als die Summe ihrer individuellen Köpfe. Idealistische Strategien, so White, „[...] are asserting that the individual is a prime mover, a determinant: that he is the cause, culture the effect; that it is the individual who ‘is responsible’ for change in the culture process; and that, therefore, an explanation of ‘the larger configuration’ of culture must lie in a consideration of the individual” (White 1949: 168). Demnach werden soziale und kulturelle Phänomene ausschließlich aus einer emischen Perspektive erfasst, das heißt, die Gesellschaft oder soziale Gruppen existieren aufgrund von Selbstzuschreibungen und der gemeinsamen Werte der Mitglieder (Harris 1979: 46). Gesellschaftliche Veränderungen und

Zusammenhänge werden mit der Erfahrungswelt der Individuen erklärt und materielle äußere Faktoren als vernachlässigbar angesehen oder erst gar nicht berücksichtigt²⁰. Im Extremfall verneint der Idealismus die Existenz einer Außenwelt, über die sinnvoll gesprochen werden kann und mündet im Solipsismus.

Das idealistische Grundprinzip der Humanities reicht weit in die Geschichte zurück. Im Zeitalter der Aufklärung findet sich die Verknüpfung einer bestimmten Moralvorstellung mit der individuellen Freiheit. Wie Ritsert argumentiert, hätten die philosophischen Überlegungen zu Gerechtigkeit und Freiheit einen großen Einfluss auf die Debatten der „Gesellschaftswissenschaften“ (2001: 2). Diese enthielten immer eine normative, ethisch-politische Grundvorstellung davon, wie ein „vernünftiges“ Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aussehen könnte“ (Ritsert 2001: 3). Er sagt, „[d]er Freiheitsproblematik des Subjekts kann sich [...] keine moderne sozialwissenschaftliche Theorie entziehen, die sich mit dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft beschäftigt“ (ebd.). Das autonome Individuum nimmt in Humboldts Bildungstheorie eine prominente Rolle ein, in der es um die Selbstentfaltung des Einzelnen und in weiterer Folge um Selbstbestimmung und Freiheit geht (Zenkert 2019: 85, 89). Dieser Vorstellung kommt Kant zuvor, der das Vermögen des einzelnen Menschen zur Idee der Freiheitsverwirklichung heranzieht. Auch Hegel schließt sich der „Idee der konkreten Freiheit“ des Individuums an, zu deren Vorläufern Aristoteles Gerechtigkeitstheorie zählt (Ritsert 2001: 2, 3). Demnach wäre jeder Einzelne, durch das bewusste Entscheiden und Ausführen seiner Handlungen in der Lage, ein freies Leben zu führen (vgl. *agency*-Konzept)²¹. In diesem Sinne schreibt Lamont (1993: 169, [H.i.O.]),

[e]very free choice is equivalent to a *free cause*. In short, *you* – a thinking, initiating, choosing agent – can be and frequently are the free cause of your own actions. Human freedom of choice provides a firm foundation for the creativity of man; and the more conscious you as an individual are of that freedom, the more creative you are likely to be.

Das „mehr oder weniger vernünftige Denken und Handeln“, der sich ihrer Freiheit bewussten Individuen, wird zur Bedingung einer Gesellschaft, deren (kulturell) universelles Ideal die „moralisch gute“ Gesellschaft ist (Harris 1968: 40). Wenn man den Menschen nur die individuelle Freiheit des Denkens geben würde, war Kant mit seinen eurozentrischen Aufklärungsbestrebungen überzeugt, würde sich das gesellschaftliche Leben radikal verändern. Genau diese Idee, dass alle Menschen mit dem Gebrauch ihrer Vernunft, zur Gestaltung einer „besseren“, aufgeklärten Gesellschaft beitragen könnten, ist Teil der humanistischen Denkentwicklung. Die Berufung auf

²⁰ Die Annahme eines „freien Willens“ schließt die Erklärung von menschlichem Verhalten mittels Ursache-Wirkungs-Gesetzen aus (Carneiro 2000: 2).

²¹ *agency*: „[...] creative acts of intentioned individuals that generate social form and meaning“ (Erickson/Murphy 2001: 160).

die „Gedankenebene“ geht also zurück auf Philosophinnen der „europäischen Moderne“, die gesellschaftliche Veränderungen mit dem autonomen Subjekt, dem individuellen „Herausdenken“ aus den eigenen (natürlichen) Umständen, zu erklären versuchten (Harris 1968: 39).

Zu den frühen Denkern dieser Spielart des kulturellen Idealismus, der sich soziokulturellen Unterschieden mit Berufung auf das menschliche Vernunftpotential nähert, zählen Condorcet, Voltaire und Montesquieu, die annahmen, dass es die rationalen geistigen Entscheidungen der Menschen waren, die die menschliche Geschichte lenkten (Harris 1968: 40). Das Grundprinzip, dass gesellschaftliche Systeme und deren Entwicklung, Produkte individueller Entscheidungen sind, liegt am augenscheinlichsten dem Narrativ der geschichtlichen „moral success story“ zugrunde. Dieser Erzählung zufolge, waren es ideenreiche Individuen, die mit ihren Erfindungen und Entdeckungen den „Naturzustand“ hinter sich ließen und den Verlauf der „Menschheit“ steuerten (vgl. Carneiro 2000: 47f.). Folgt man der humanistischen Annahme der individuellen Wahlfreiheit, basieren Gesellschaften und deren Entwicklung auf den spontanen Entscheidungen der einzelnen Menschen, die frei sind, ihre Welt so zu gestalten, wie sie es für richtig halten.

Methodologisches Prinzip

Holismus

Ein methodologisch holistisches Prinzip bezeichnet im Grunde eine „ganzheitliche“ Betrachtung und Erklärungsweise von soziokulturellen Systemen und ihren Phänomenen. Dabei werden Gesellschaften mit ihren unterschiedlichen Teilen und gegenseitigen Beziehungen betrachtet, deren Zusammenspiel für die Analyse relevant ist. Eine spezifische Form dieses Prinzips ist eine materialistisch holistische Zugangsweise, die auf dem Prinzip der Emergenz beruht und davon ausgeht, dass das soziale Ganze nicht auf die Summe der einzelnen Teile, der Handlungs- und Gedankenebenen von Individuen, reduziert werden kann (Harris 1999: 50). Ein methodologisch supra-individueller Ansatz, „is based on the philosophical assumption that the whole is more than the collection of its component parts. Therefore, social reality cannot be explained by reference to individuals and their individual actions, but must be explained on the basis of its own principles“ (Subrt 2017: 234). Damit haben Gruppen, Institutionen, Gesellschaften, usw., emergente Eigenschaften, welche die sie konstituierenden Teile nicht aufweisen, und die bei der alleinigen Betrachtung des Individuums nicht erfasst werden (Lett 1997: 65). Zudem determiniert das Ganze die Natur der Teile, die nicht isoliert vom Ganzen verstanden werden können (Harris 1999: 51). Die individuellen Handlungen sind folglich die Konsequenzen der soziokulturellen Umstände, die auf sie wirken (Subrt 2017: 235). In der Betrachtungsweise wird das Individuum nicht ausgeklammert, sondern gemäß der Reichweite des Erklärungsrahmens mit seiner Position im Kontext des Ganzen erfasst. „The individual cannot be left utterly out of account any more than

can the molecular composition of an ivory ball used in a physics experiment; but if the object of study is the ball, or the society, it is just and proper to deal with it as an entity, not as a sum of its constituent elements“ (Sumner/Keller 1927: 40). Das Ziel sind Erklärungen von Phänomenen, die über die individuelle Ebene hinausgehen, weshalb das System als Ganzes als Erklärungsrahmen herangezogen wird. Um auf ein höheres System schließen zu können, müssen zunächst die Teile und Beziehungen der Teile zueinander identifiziert werden, von denen die kleinsten Teile, die Handlungen und Gedanken der Individuen, logisch und empirisch abstrahiert werden (Harris 1999: 55)²². Vom soziokulturellen Ganzen kann wieder zurück auf das Individuum geschlossen, und die Beziehung zwischen Kultur und Individuum nur durch eine Kombination aus beiden Sichtweisen erklärt werden (ebd.).

Es kommt auch vor, dass sich humanistische Strategien einem holistischen Zugang verschreiben, wenn sie größere Zusammenhänge, wie Institutionen oder den materiellen Kontext (des Individuums) der Analyse hinzuziehen. Jedoch ist mit holistisch in diesem Sinne gemeint, dass eine „ganzheitlichere“ Position eingenommen wird, die aber nicht zwingend von einem deterministischen Zusammenspiel der Ursache-Wirkungs-Kräfte oder einer Organismus-Analogie, ausgeht. In diesem Fall, kann von einer unterschiedlichen Betonung des Kollektivs gegenüber dem Individuum gesprochen werden (Salzman 2004: 367). So betonen einige Forscherinnen wie z.B. Durkheim und Geertz, den kollektiven Charakter von Bewusstsein und Kultur, was sie methodisch zur Untersuchung kollektiver Phänomene wie z.B. Institutionen, Glaubenssystemen und Ritualen führt. Andere wiederum folgen Webers und Barths individualistischer Orientierung und betonen das individuelle Bewusstsein und Handeln bei der Gestaltung von Gesellschaft und gesellschaftlichem Wandel. Dies führt zur Konzentration auf „individual interests, actions and decisionmaking, and upon the goal-oriented activity manifested in transactions, innovations, and manipulations.“ (ebd.)

Individualismus

In den Humanities findet sich aufgrund des Zusammenspiels der genannten Prinzipien die methodische Subkomponente des methodologischen Individualismus. Dieser geht davon aus, dass soziale Phänomene in Abhängigkeit von sozial eingebetteten Individuen und deren Vorstellungen und Handlungen, im Zusammenspiel mit der materiellen Umwelt, existieren (Lohse 2019: 216). So werden zur Erklärung soziokultureller Entwicklungsprozesse, wie beispielsweise in den

²² Erst durch den Prozess der logischen und empirischen Abstraktion der kleinsten Teile, den Handlungen und Gedanken der Individuen, kann auf das soziokulturelle Ganze geschlossen werden. Dafür gilt es zunächst die einzelnen Teile und Beziehungen der Teile zueinander zu identifizieren (Harris 1999: 55).

Paradigmen der „handlungszentrierten Kulturwissenschaft“, „absichtsvoll handelnde Subjekte fokussiert“ (Kornmesser/Schurz 2014: 21). Subrt fasst die individualistische Sichtweise zusammen:

Generally speaking, individualistic opinion attributes primacy to the subjective, sovereign, individual free will, applied in the actions of human individuals. The individualistic perspective brings a “view from below” that sees the individual as an actor who creates social reality with activities on the basis of how they understand the world affairs around them, how they interpret such affairs, and what meaning or significance they attribute to the actions. Society, social institutions, structures and systems, are something built (if need be constructed) from below, as a result of the interconnected actions of individuals, and thus the result of interpersonal interactions. (Subrt 2017: 234)

Individualistische Zugänge nehmen im Extremfall soziale Systeme als konstruiert an, „von unten“ über die Erfahrungen, Handlungen und Interaktionen der Individuen. Soziale Phänomene werden nicht als Entitäten sui generis verstanden, dafür das Individuum als sozial eingebettete Entität, „die in vielfachen Beziehungen zu anderen Individuen steht und durch diese Beziehungen geprägt wird“ (Lohse 2019: 40, 41). Die zentrale These ist, dass sich alle sozialen Phänomene mikroreduzierend, insbesondere „unter Rückgriff auf individualistische Mechanismen [...] und detaillierte Narrative über individuelle Akteure“, erklären lassen (ebd.: 216f.). In diesem Sinne sind die Ursachen für gesellschaftliche Phänomene ausgehend von den Denk- und Verhaltensweisen der Individuen zu erklären.

Es kann jedoch ausgeweitet werden, was als Phänomen auf individueller Ebene gilt. So meint Epstein, dass wir eigentlich gar nicht die individualistische Ebene meinen, wenn wir von der „individualistischen Ebene“ sprechen (Zahle 2021: 6450). Es seien eher Dinge von individueller Größe gemeint, die mikroskopische Ebene der Teile, aus denen sich eine Gesellschaft zusammensetzt, oder alles, was kausal mit Individuen interagiere. “In short [...] we slide from individuals to individual-territories, or else from individuals to things that are not in any respect individualistic“ (Epstein 2015: 48, zit. in Zahle 2021: 6450). Zahle spricht von verschiedenen Formen des methodologischen Individualismus, die sich darauf beziehen, wie weit die Erhebung oder Beschreibung der individuellen Umstände und Motive, materiellen Bedingungen, Institutionen oder Beziehungen (aus Sicht des Individuums gesehen) reicht (ebd.: 6444). Nach Udehn findet beispielsweise der „Institutionelle Individualismus“, als dominierende Version des methodologischen Individualismus, breite Zustimmung in der Politikwissenschaft und der neuen Institutionenökonomie (ebd.). Dieser würde zum Beispiel als Erklärung behaupten, dass es bestimmte Individuen (a, b, c) in einem bestimmten (diktatorischen) Land gelungen sei, andere Menschen davon zu überzeugen, dass es ihnen besser gehen würde, wenn sie den Diktator stürzten (ebd.).

Das Gegensatzpaar des methodologischen Individualismus und des Holismus umfasst die beiden gegensätzlichen Referenzrahmen, welche auch die Methodik zur Erlangung von Wissen über den Forschungsgegenstand vorgeben. Die methodischen Verfahren der Science haben zum Ziel, systemische und präzise Informationen über die relevanten Variablen zu sammeln, um bestimmte Hypothesen über die Beziehung zwischen den Variablen eindeutig testen zu können.

The methodologies favoured by anthropologists of a scientific leaning would include general surveys, observations of behaviour patterns, tests and other formal exercises of information collection, structured interviews, sampling of the population studied, and comparison of different neighbourhoods, communities or cultural groups. (Salzman 2004: 366)

Das Ziel der methodologisch individualistischen Erhebungsarten der humanistischen Strategien ist es hingegen, Einzelfälle zu interpretieren und die Erfahrungswelten der Individuen zum Vorschein zu bringen.

The methodologies favoured by humanistic anthropologists would include the use of empathy, as in participation in local activities to gain a feeling for local life, the collection through casual conversation, interviews and life-histories of expressions by local people of their perspectives, understandings, and experiences, and the recording of collective expressions of local culture such as myths, proverbs, songs, stories, rituals, and ceremonies. (Salzman 2004: 366)

Im Zuge der verschiedenen postmodernen „turns“ (vgl. Bachmann-Medick 2014) vergrößerte sich die Bandbreite der Erhebungsmethoden in der qualitativen Forschung und umfasst heute u.a. sprachanalytische, diskursanalytische, semiotische, psychoanalytische, partizipative und performative Verfahren (vgl. Denzin/Lincoln 2005). Diese finden vordergründig Anwendung in Kombination mit neuen Mikro-Themenfeldern, wie die Erforschung von Identitäten, Repräsentationen und Diskursen, also interpretierbaren Phänomenen, die nichts mit der Formulierung von größeren „Makro-Theorien“ gemein haben. Folgt man Clifford, sollten ethnographische Darstellungen als Bilder von Repräsentationen keine exakten Übersetzungen von Bedeutungen liefern, sondern das Ergebnis einer ‚konstruktiven Aushandlung‘ zwischen der Ethnographin und den Informantinnen sein (Reyna 1994: 575). Der daraus resultierende Text wäre demnach ein ‚Dialog und eine Polyphonie‘ von interpretierenden Bildern (ebd.). Somit kann mit Gingrich geschlossen werden, dass die anthropologische Postmoderne inhaltlich „das methodische Prinzip des polyzentrischen und selbstreflexiven Dialogs als Teil der ethnographischen Empirie, vor allem der Feldforschung, [etablierte]“ (1999: 201).

2. Vom Anthropozentrismus zum Individualismus

Man is interested in himself and things like himself; but, for this very reason, is less able to understand them than things and events more remote because of the greater difficulty of disengaging himself, his ego, from the external world in the case of things close to, and like, himself.
(White 1949: 115)

Wie eingangs schon angedeutet wurde, breitete sich die Science als Erfahrungsform vom anorganischen, über den organischen, hin zum superorganischen Bereich aus²³; ausgehend von jenen Bereichen, die dem Menschen physisch am entferntesten sind und deren Gesetzmäßigkeiten am wenigsten Steuerungskraft auf ihn ausüben. Daraus lässt sich ableiten, „[s]cience emerges first and matures fastest in fields where the determinants of human behavior are weakest and most remote; conversely, science appears latest and matures slowest in those portions of our experience where the most intimate and powerful determinants of our behavior are found“ (White 1949: 69). Je näher ein Forschungsgegenstand an den Körper des Menschen reicht, desto schwerer fällt es diesem, sein vermeintliches Ego davon abzukoppeln. Daher finden sich für die Phänomene im Bereich der Kultur nicht rein zufällig Erklärungen, die auf den Geist der individuellen Menschen zurückgehen. Nachfolgend wird mit der Darstellung und Analyse der großen Paradigmen und wichtigsten Vertreterinnen der humanistischen Anthropologie gezeigt, wie Kultur und Gesellschaft theoretisiert werden, und welche Rolle das Individuum für die Erklärung von soziokulturellen Phänomenen spielt. Wie wir sehen werden, lässt sich damit eine Entwicklung vom Anthropozentrismus zum Individualismus nachzeichnen.

Der Kulturrelativismus

Franz Boas: Historische Partikularität von Kulturen

Der als „Gründervater“ in die Geschichte der amerikanischen Kulturanthropologie eingegangene Franz Boas, etablierte zu Beginn des 20. Jhd. den Kulturrelativismus mit seinem Prinzip des historischen Partikularismus. Damit wandte er sich gegen pseudo-evolutionistische²⁴ Strategien des 19. Jhd., die mit ihren Theorien über die Entwicklung von niedrigeren zu „höherwertigen“

²³ Alfred Kroeber (1948: 409) merkt an, dass auch die Chemie in den anorganischen Bereich gehört und sich nach Whites schematischer Nachzeichnung der Wissenschaftsentwicklung vor der Anatomie und allen Ebenen darüber hinaus entwickelt haben müsste. Jedoch, so argumentiert er, sei die Chemie eine bekanntlich junge Wissenschaft. Er begründet dies mit der historischen Verspätung einer systematischen Erprobung, die nichts mit den Ebenen zu tun habe. (ebd.)

²⁴ Der Evolutionismus besagt nicht das Durchlaufen bestimmter Stufen, oder die Entwicklung aller Gesellschaften zu einem gemeinsamen System. Diese veraltete Theorie wird oft als Strawman-Argument benutzt, um soziale Evolution zu verwerfen (Elwell 2013: 26).

Westlichen Kulturformen den Nährboden für rassistische Denkweisen boten. Als Rassismus-Gegner verfolgte Boas mit seinem berühmten Werk *The Mind of Primitive Man* (1922 [1911]) eine Strategie, die die Unterlegenheit von „primitiven“ gegenüber „zivilisierten“ Gesellschaftsgruppen, aufgrund ihrer physiologischen Eigenschaften und geistigen Fähigkeiten, widerlegt. Darin argumentiert er, dass alle Menschen dieselben mentalen Voraussetzung teilen, um Informationen zu organisieren, zu analysieren und Schlüsse zu ziehen. Er zeigt, dass es weder eine Korrelation zwischen „rassistischer Abstammung“ und kultureller Entwicklung, noch eine Rückständigkeit von Stämmen oder Entwicklungsstufen im Verhältnis zu höheren Formen, gibt. Die kulturübergreifend ähnlichen physischen Eigenschaften und Sprach-Merkmale würden nicht derselben Entwicklungs-Quelle entspringen, weshalb kulturelle Entwicklungsstufen nicht als universell, sondern von historischen Ursachen abhängig, zu betrachten seien. (ebd.)

Boas ging es nicht darum, die Suche nach gesetzmäßigen Regelmäßigkeiten in der Geschichte und die vergleichende Methode zu ersetzen, sondern mit seinem historischen Partikularismus eine Ergänzung dazu zu schaffen (Harris 1968: 274). Er meint, die inneren Zusammenhänge einer Kultur und ihre Individualität könnten nicht in Form von Gesetzen erklärt werden (Boas 2014 [1932]: 30). Die Anthropologie sollte eine historische Wissenschaft sein, die sich darauf konzentriert, einzelne Phänomene zu verstehen, wofür Gesetze nicht dienen können (ebd.).

Cultural phenomena are of such complexity that it seems to me doubtful whether valid cultural laws can be found. The causal conditions of cultural happenings lie always in the interaction between individual and society, and no classificatory study of societies will solve this problem. The morphological classification of societies may call to our attention many problems. It will not solve them. In every case it is reducible to the same source, namely, the interaction between individual and society. (Boas 2014 [1932]: 30)

Sein Forschungsinteresse galt den ursächlichen Bedingungen für kulturelle Ereignisse, die immer in der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft zu suchen seien (ebd.: 29).

Als Forschungsgegenstand der Kulturanthropologie sah er die mentalen Prozesse der Individuen, die nicht von biologischen Faktoren, sondern von Kultur determiniert seien. Er sagt, „[...] it is necessary to base the investigation of the mental life of man upon a study of the history of cultural forms and of the interrelations between individual mental life and culture“ (ebd.: 26). Die wahre Quelle menschlicher Verhaltensweisen läge in der Beziehung zwischen dem Individuum und seiner Kultur, die bis dahin kaum Beachtung gefunden hätte (ebd.: 31):

The problems of the relation of the individual to his culture, to the society in which he lives have received too little attention. The standardized anthropological data that inform us of customary behavior, give no clue to the reaction of the individual to his culture, nor to an understanding of his influence upon it. Still, here lie the sources of a true interpretation of human behavior. It seems a vain effort to search for sociological laws disregarding what should be called social psychology, namely the reaction of the individual to culture. They

can be no more than empty formulas that can be imbued with life only by taking account of individual behavior in cultural settings.

Dem Boas'schen Kulturmodell liegt ein zirkulärer Prozess zugrunde, so wären Individuen immer kulturell geprägt, hätten mit ihren Handlungen aber auch einen Einfluss auf die Kultur (Moore/Sanders 2014: 2). Boas meint, dass erst mit der Erforschung der menschlichen Denk- und Verhaltensweisen, die nie „natürlich“, sondern Ausdruck der Kultur seien, auf die Kultur als Ganzes geschlossen werden könne (Boas 2014 [1932]: 31). Daher solle es Aufgabe der Anthropologie sein, in all den Variationen des menschlichen Verhaltens jene zu finden, die der Menschheit gemein sind; und „[b]y a study of the universality and variety of cultures anthropology may help us to shape the future course of mankind“ (ebd.).

Die Grundannahme des Kulturrelativismus ist, dass ein Kulturvergleich nur begrenzt möglich ist und die Einzigartigkeit von Kulturen nur durch die Beschreibung lokaler Zusammenhänge verstanden werden kann. Boas verfolgte das Ziel, die inneren Zusammenhänge einer Kultur, mittels genauer monografischer Beschreibungen, darzustellen (Hahn 2013: 89).

Margaret Mead: Kulturwandel durch Erziehung

Zu den berühmten Boas-Schülerinnen zählt Margaret Mead, die sich in der kulturrelativistischen Tradition mit unterschiedlichen soziokulturellen Phänomenen befasste. Als ihr frühestes und berühmtestes Werk gilt die Monografie *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (1961 [1928]), die sie unter der Anweisung von Boas verfasste. Sie fuhr nach Samoa, um die Frage zu untersuchen: „Are the disturbances which vex our adolescents due to the nature of adolescence itself or to the civilisation? Under different conditions does adolescence present a different picture?“ (ebd.: 11). Es ging also darum zu beweisen, dass die Zeit der Pubertät, die für die amerikanische Jugend als turbulent und konflikthaft aufgefasst wurde, nicht mit biologischen und körperlichen Faktoren, sondern ausschließlich mit den kulturspezifischen Einflüssen und Prägungen zusammenhängt. Wie Boas im Vorwort erklärt, sei diese Frage mit Hilfe des Individuums zu beleuchten:

Courtesy, modesty, good manners, conformity to definite ethical standards are universal, but what constitutes courtesy, modesty, good manners, and ethical standards is not universal. It is instructive to know that standards differ in the most unexpected ways. It is still more important to know how the individual reacts to these standards. (Boas 1961 [1928]: ix)

In diesem Sinne stellt Mead einen Vergleich zwischen dem geschlechtsspezifischen Heranwachsen von Jugendlichen in der amerikanischen und samoanischen Kultur an.

In ihrer kulturpsychologischen Studie fokussiert sie spezifisch auf die kulturbedingten charakterlichen Prägungen junger Frauen, deren Lebensalltag sie detailliert beschreibt. Sie sagt, „[...] I have tried to present to the reader the Samoan girl in her social setting, to describe the course of her life from birth until death, the problems she will have to solve, the values which will guide her in solutions, the pains and pleasures of her human lot cast on a South Sea island“ (1961 [1928]: 12). In ihren Darstellungen der Familiensituation, Geschlechterbeziehungen, Freundschaften, sexuellen Verhaltensweisen, usw. erklärt sie, dass vor allem die Erziehung eine große Rolle in der kulturellen Konditionierung von Individuen in der Kindheit spiele. Die Samoanische Kultur und das Sexualleben junger Frauen beschreibt sie äußerst idyllisch und freizügig, was in späterer Folge immer wieder kritisch beleuchtet und angefochten wurde (vgl. Mead-Freeman-Debatte; Cote 2000). Jedenfalls sieht Mead in der Kultur die Macht, die Entwicklung und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen Menschen zu bestimmen und dessen Charakter zu formen (Hahn 2013: 96, 99). Mit ihrem Kulturvergleich versucht sie alternative Formen aufzuzeigen und erkennt in der Erziehung eine Möglichkeit, menschliches Denken, Fühlen, Wünschen und Handeln zu verändern.

And, because of the particular problem which we set out to answer, this tale of another way of life is mainly concerned with education, with the process by which the baby, arrived cultureless upon the human scene, becomes a full-fledged adult member of his or her society. The strongest light will fall upon the ways in which Samoan education, in its broadest sense, differs from our own. And from this contrast we may be able to turn, made newly and vividly self-conscious and self-critical, to judge anew and perhaps fashion differently the education we give our children. (Mead 1961 [1928]: 13)

Mit der Darstellung von Erziehungsformen der Samoanischen Kultur soll ihr Buch der amerikanischen Gesellschaft als Rätegeber dienen, um daraus zum Wohle ihrer Jugendlichen zu lernen (vgl. ebd.: 233). Mead sieht soziokulturelle Phänomene nicht biologisch, sondern kulturell determiniert und in weiterer Folge über ein „bewusstes Umdenken“ veränderbar. Daher plädiert sie, „man should democratically take control of his own destiny and build himself a world that is fit to live in“ (White 1949: 107).

Ruth Benedict: Psychologie der Kulturen

Die zweite berühmte Schülerin von Boas, enge Vertraute von Mead und ebenso Vertreterin der „Culture and Personality School“, ist Ruth Benedict. Im Gegensatz zu Mead traf sie in ihren Studien keine geschlechtsspezifische Unterscheidung, sondern behandelt Kulturen als kollektive Persönlichkeiten, deren Charakter sie insgesamt untersuchte (Hahn 2013: 94, 97). Indem sie Kulturen aus ihrer inneren Logik heraus beschreibt, entsprechen ihre Analysen dem historischen Partikularismus von Boas (Hahn 2013: 94). In ihrem berühmten Buch *Patterns of Culture: An Analysis of Our Social Structure as Related to Primitive Civilizations* (1934) vergleicht sie in Ansätzen die drei Kulturen der Kwakiutl, Zuni und Dobu, betont aber deren Unvergleichbarkeit, da jede Kultur ein

inneres Muster aufweisen würde, dem sich jeder Einzelne zu fügen hätte (Hahn 2013: 94). Auch in diesem Werk hinterließ Boas seine Spuren, wenn er in der Einleitung schreibt:

The desire to grasp the meaning of a culture as a whole compels us to consider descriptions of standardized behaviour merely as a stepping-stone leading to other problems. We must understand the individual as living in his culture; and the culture as lived by individuals. The interest in these socio-psychological problems is not in any way opposed to the historical approach. On the contrary, it reveals dynamic processes that have been active in cultural changes and enables us to evaluate evidence obtained from the detailed comparison of related cultures. (Boas 1934: iii)

Benedict beschreibt diese Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft, die nicht Gegenspieler, sondern untrennbar miteinander verbunden seien (2014 [1934]:43). Während die Kultur dem Menschen Instrumente und Traditionen biete, würde das Individuum im Verhältnis zu den Instrumenten und Theorien wiederum einen Beitrag liefern (ebd.).

Society in its full sense [...] is never an entity separable from the individuals who compose it. No individual can arrive even at the threshold of his potentialities without a culture in which he participates. Conversely, no civilization has in it any element which in the last analysis is not the contribution of an individual. Where else could any trait come from except from the behaviour of a man or a woman or a child? (Benedict 2014 [1934] 44).

Auch wenn traditionellerweise ein Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft angenommen würde, so Benedict, nehme sie an, dass Kultur immer mit den Individuen ausverhandelt wird (ebd.: 44). Sie sagt, „[t]he problem of the individual is not clarified by stressing the antagonism between culture and the individual, but by stressing their mutual reinforcement. This rapport is so close that it is not possible to discuss patterns of culture without considering specifically their relation to individual psychology“ (ebd.). Im Grunde würde die Mehrheit der Individuen jenes Verhalten annehmen, das ihnen von der Gesellschaft angeschafft wird (ebd.).

In ihrer Studie vergleicht sie psychische Charaktereigenschaften, die kulturell gefördert oder als abweichend empfunden werden. Neben dem überwiegenden Teil der Menschen, die ihr Verhalten an die Kultur anpassten, gäbe es in allen Stämmen nicht-partizipative Individuen, deren Verhaltensweisen kein institutionelles Angebot fänden und ein Dilemma darstellen, wenn sie kategorisch als „abnormal“ angenommen werden (ebd.: 46, 47). Dies werfe eine Kluft zwischen dem Individuum und den Kulturmustern auf (ebd.: 46). An den Beispielen von Homosexualität und Trance zeigt sie, dass der Umgang der Gesellschaften, die Anerkennung und Abweichungsmöglichkeit, kulturell sehr unterschiedlich sein können (ebd.: 48). Als Beispiel nennt sie psychiatrische Einrichtungen in den USA, die von geringer Toleranz und Anerkennung für individuelle Verschiedenheit zeugen würden (ebd.: 50). Für die Zukunft prognostiziert sie eine tolerantere Gesellschaft:

Much more deviation is allowed to the individual in some cultures than in others, and those in which much is allowed cannot be shown to suffer from their peculiarity. It is probable

that social orders of the future will carry this tolerance and encouragement of individual difference much further than any cultures of which we have experience. (Benedict 2014 [1934]: 50)

Benedict meint, dass ein klinisches Bild der Kultur, gemessen an den individuellen Standpunkten, Auskunft über das sozial anerkannte Verhalten, über deren „Normalität“, geben würde (ebd.: 51). Daran zeige sich, dass sich die akzeptierten und „abnormalen“ Verhaltensweisen über die Generationen der Kultur veränderten (ebd.: 52). Mit der Anerkennung einer kulturellrelativistischen Position könnte ihrer Meinung nach, der kulturelle Rückstand und dessen Glauben, das „Alte“ im „Neuen“ wiederfinden zu müssen, zurückgelassen werden. Dadurch würde wiederum die Grundlage für ein toleranteres und besseres Zusammenleben geschaffen werden (ebd.). Sie sagt:

As soon as the new opinion is embraced as customary belief, it will be another trusted bulwark of the good life. We shall arrive then at a more realistic social faith, accepting as grounds of hope and as new bases for tolerance the coexisting and equally valid patterns of life which mankind has created for itself from the raw materials of existence. (Benedict 2014 [1934]: 52)

Alfred Kroeber: Der holistische Idealist

Der letzte im Bunde der Kulturrelativistinnen, Alfred Kroeber, bildet eine Ausnahme seiner Generation, da er zum Teil auch eine kulturologische Sichtweise einnimmt. In seinem Aufsatz *The Superorganic* (1917), der Teil einer Debatte zwischen ihm und Edward Sapir war, beschreibt er Kultur als eine Kraft außerhalb des Individuums. Er sprach sich dagegen aus, vom individuellen Geist auf das Kulturelle zu schließen und schrieb, “[s]ocially – because knowledge must be a social circumstance - it is knowledge, not the greater development of one individual or another, that counts; [...] A super-Archimedes in the ice age would have invented neither firearms nor the telegraph” (1917: 195). Er setzte sich für eine autonome Betrachtungsweise von Kultur ein und nannte die Persönlichkeitsstudien seiner Kolleginnen eine Modeerscheinung, die das Soziale und Kulturelle nicht trennen würden. Er schreibt, „[...] personality is the slogan of the moment; and so they clamor by the dozens and hundreds to be told the latest final insight into culture and personality, without being very clear as to what either is“ (Kroeber 1948: 413).

In *The Concept of Culture in Science* (2014 [1952]) argumentiert Kroeber, dass soziokulturelle Phänomene, wie Bräuche, moralische Werte, Ideologien, Moden oder Sprachen, als superpersonelle Manifestationen, letztlich immer auf der psychosomatischen Ebene angesiedelt seien (ebd.: 34). In deren Untersuchung müssten immer die vier „Organisationsebenen“, nämlich Körper, Psyche, Gesellschaft und Kultur, die aufeinander aufbauten bzw. sich voraussetzten, unterschieden werden (ebd.: 33). So meint Kroeber, unterliege das Anorganische dem Somatischen und das Psychische dem Sozialen und Kulturellen (ebd.). Obwohl daher ein historische

makroskopischer Blick, der die Ebenen übereinander betrachtet und auf kulturelle Aspekte fokussiert, in gewisser Weise von organischen und physikalischen Aspekten abstrahiere, dürften die Phänomene nicht als reine „Abstraktionen“ missverstanden werden (ebd.: 34).

But cultural phenomena are not more abstract than physical or organic phenomena in the sense of being more abstruse, rarefied, unconcrete, or conceptualized. [...] It is only culture as a generalized concept that is abstract; but so are society, psyche, body, matter, and energy abstract. What is much more significant than abstractness is that cultural phenomena occur organized on different principles from social phenomena, social phenomena from psychic, and so on down the series. (Kroeber 2014 [1952]: 34)

Da Veränderungen kultureller Formen und Organisationen einer langen und komplexen Geschichte unterlägen, seien sie als „irrationale“, meist anonym und historisch gewachsene Ergebnisse zu verstehen, die sich einzelne Menschen nicht einfach „ausdachten“ (ebd.: 35). Dennoch gelte es die Beziehungen von kulturellen Phänomenen untereinander zu berücksichtigen, die sich in Form, Wert und Bedeutung, nicht aber im Sinne wirksamer Ursachen, gestalteten (ebd.). „The efficient causes of cultural phenomena are the actions or behavior of men – of psychosomatic individual human beings. A denial of this proposition seems to leave no alternative but admission of a set of insulated, self-contained cultural forces operating in and on a self-sufficient cultural substance“ (ebd.). Das heißt, Kroeber geht davon aus, dass kulturelle Phänomene immer Nebenprodukte von organischen Aktivitäten und Phänomenen waren, aber auch einzelne Individuen einen Einfluss auf den Strom der Kultur nehmen konnten (ebd.: 36).

Predominantly it will be the psychosomatic actions of human beings that contain the immediate causality of cultural phenomena. But human beings, with their extraordinarily high symbolizing faculties, which means cultural faculties, are always culturalized. That is, they are culturally determined – and heavily determined – by the time they reach the age at which they become potential causes of culture. What is therefore operative is a powerful system of circular causality. [...] So it is clear that, while human beings are always the *immediate* causes of cultural events, these human causes are themselves the result of antecedent culture situations, having been fitted to the existing cultural forms which they encounter. (Kroeber 2014 [1952]: 36)

Damit sind in Kroebers Ansatz die einzelnen Menschen Übermittler, Träger und genauso Modifizierer von Kultur, die per se als superorganisches Phänomen außerhalb des individuellen Organismus agiert.

Zusammenfassung: Kulturrelativismus

Mit Franz Boas fand der Kulturrelativismus Verbreitung in der amerikanischen Anthropologie und wurde u.a. von seinen Schülerinnen Mead, Benedict und Kroeber weitergeführt. Sie gehen von der Unvergleichbarkeit von Kulturen aus, die nur aus sich selbst heraus, in der detaillierten Beschreibung innerer Zusammenhänge, verstanden werden konnten. Zentral ist die Betrachtung der Wechselbeziehung zwischen dem Individuum und der Kultur, die sich gegenseitig prägen, wobei die Kulturbeiträge letztlich dem Geist des Menschen entspringen. Diese Idee wurde mit der

„Culture and Personality School“ weitergesponnen, die mit ihren Charakterstudien den Fokus auf die Psyche der Menschen legte. Die Annahme, dass Kultur aus den Beiträgen der einzelnen Menschen besteht, führt dazu, dass man glaubte, über kulturvergleichende Studien die Menschen zum Umdenken zu bewegen und so letztendlich eine Gesellschaftsveränderung herbeizuführen.

Analyse: Kulturrelativismus

Der Kulturrelativismus etablierte sich als Gegenposition zu universalistischen und evolutionistischen Theorien und nahm eine kritische Haltung gegenüber universellen Standards und Werten, Vergleichen und dem Aufstellen von Gesetzen über menschliches Verhalten, ein. Aufgrund der Annahme, dass Kulturelemente nur innerhalb ihres historischen und kulturellen Kontexts erfasst werden können, entwickelte Boas den historischen Partikularismus, „‘historical‘ because Boas described the present in terms of the past and ‚particular‘ because Boas considered the history of each culture to be unique“ (Erickson/Murphy 2001: 75). Vor allem traten Boas und seine Schülerinnen mit ihren Arbeiten gegen rassistische Theorien und für eine tolerante Sichtweise auf Kulturen auf. Sie waren der Ansicht, dass alle Menschen eine gemeinsame Verfassung teilten, die sich in unterschiedlichen Kulturen äußerte und deshalb nur aus sich selbst heraus verstanden und nicht miteinander verglichen werden konnten. Ins Forschungsinteresse rückten die inneren kulturellen Zusammenhänge.

Kultur wurde ein wichtiges Konzept im deutschen Denken des frühen 19. Jhd. und Arbeiten wie die von Wilhelm von Humboldt, einem Schlüsselarchitekten der modernen Kulturtheorie, hatten bedeutenden Einfluss auf Boas (Engelke 2018: 29). Damit diente Kultur als organisierendes Konzept, mit dem das Bekenntnis zur Partikularität ausgedrückt werden konnte (ebd.).²⁵ Boas studierte ursprünglich Physik in Kiel, zu einer Zeit als die Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften noch wenig verbreitet war (ebd.). Möglicherweise hatte er deshalb auch nicht die Absicht, die Suche nach Gesetzmäßigkeiten aufzugeben, sondern sagte selbst, dass das häufige Auftreten von ähnlichen Phänomenen in unterschiedlichen kulturellen Gebieten, auf eine Entwicklung nach gleichen Gesetzen verweise (Harris 1968: 274). Dennoch war ein grundlegendes Element von Boas' Kultur-Ansatz die Wissensgenerierung von „innen heraus“ und die Betonung des „inneren Lebens“ (ebd.: 269). Der Ursprung dafür findet sich in den Philosophien von Giambattista Vico oder dem „Lebensphilosophen“, Hermeneutiker und bedeutenden Vertreter des Deutschen Historismus Wilhelm Dilthey (1833-1911)²⁶, der in scharfer Entgegensetzung zu

²⁵ Humboldt war auch der Meinung, dass jede gegebene Nation in Bezug auf ihr spezifisches Genie gefeiert werden sollte (Engelke 2018: 29).

²⁶ Helmut Lukas machte mich darauf aufmerksam, dass Dilthey entgegen der Behauptung von Harris (1968: 268) und Erickson/Murphy (2001: 130) kein Neukantianer war. Dilthey setzte sich aber mit dem Neukantianismus auseinander und beeinflusste seinerseits die Neukantianer.

den Naturwissenschaften das Konzept der „Geisteswissenschaften“ entwickelte. Dilthey unterschied in seiner Publikation „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883) zwischen den nomothetischen (gesetzfindenden) „Naturwissenschaften“ („natural sciences“) und den idiographischen²⁷ „Geisteswissenschaften“ („humans sciences“), wobei er die Erkenntnis in den Geisteswissenschaften als „Verstehen“, in den Naturwissenschaften jedoch als kausales Erklären charakterisierte²⁸. Er war der Überzeugung, dass erst mit dem Verstehen des Individuums²⁹ die „Schöpfung der Menschheit“ nachvollzogen werden konnte (Harris 1968: 268).

Der Kulturrelativismus lehnt etische Beschreibungen und Vergleiche von soziokulturellen Ähnlichkeiten und Unterschieden ab und erklärt nur emisches Wissen für gültig (Harris 1979: 45). Boas beharrte darauf, dass zwei Kulturelemente nicht dasselbe waren, wenn sie für Menschen unterschiedliche Bedeutung hatten (Harris 1968: 316). Daher brachte der „ethnographische Partikularismus“ Studien hervor, welche die Bedeutungswelt der Befragten abbildeten. Harris schreibt, „Boas‘ turn to ethnography from physics and of his selection of the historical method as opposed to the method of science was that thereafter the definite test of a good ethnography was whether or not it faithfully mirrored the world of the natives *as the natives saw it*“ (1968: 316, [H.i.O.]). Boas versuchte die Wahrnehmung der „Eingeborenen“ zu erfassen, die seiner Ansicht etwas zu tun hatte „[...] with the world’s ordering in some set of localized terms. You don’t just see the world, you see the world as a young woman from the Solomon Islands, or even more specifically, a young woman in the Anglican Church from the island of Makira“ (Engelke 2018: 31). Um dem Anspruch der vollständigen Beschreibungen gerecht zu werden, kamen „alle verfügbaren Techniken“ zum Einsatz, die Erklärungen anhand einer Bandbreite an theoretischen Annahmen liefern sollten (Harris 1968: 284). Darin zeichnet sich eine philosophische Position ab,

²⁷ Idiographisch (idio- „eigen, selbst, eigentümlich, besonders“): einzelfallbeschreibend; das Eigentümliche, Einmalige, Unwiederholbare, Singuläre beschreibend.

²⁸ Die Hauptvertreter der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus, Heinrich Rickert (1863-1936) und Wilhelm Windelband (1848-1915), leugneten die Existenz objektiver Gesetze des Geschichtsprozesses. Sie gingen davon aus, dass alle geschichtlichen Erscheinungen absolut einmalig und nicht wiederholbar, daher auch nicht vergleichbar und folglich auch keiner Verallgemeinerung zugänglich seien. Erkenntnisziel der Geistes- bzw. (bei Rickert) Kulturwissenschaft seien daher nicht Gesetze, sondern besondere historische Tatsachen, die es nicht zu erklären, sondern nur zu beschreiben gelte (idiographische Methode). Rickert und Windelband proklamierten einen methodologischen Dualismus, i.e. unterschiedliche Methoden für die Natur- und Geisteswissenschaften: die Naturwissenschaften stellen Gesetze fest, während die Geisteswissenschaften beschreiben und nur einzelne, individuelle Erscheinungen erfassen. Die Naturwissenschaften generalisieren und widmen sich der Auffindung und Formulierung allgemein gültiger Gesetzmäßigkeiten, während die Geisteswissenschaften individualisieren. (Persönliche Korrespondenz mit Helmut Lukas)

²⁹ Grundlegende Methode der Geisteswissenschaften ist nach Dilthey die Hermeneutik, das Verstehen menschlichen Handelns, das nachvollziehende, genauer: nacherlebende Erfassen bzw. Nachfühlen fremder Sinnformen bzw. fremder Seelenzustände. (Persönl. Korrespondenz mit H.L.)

wie Harris meint, „with which probably the vast majority of practicing Western anthropologists would most like to associate themselves“ (ebd.)³⁰.

In den Debatten der ersten Hälfte des 20. Jhd., um die Gewichtung des Verhältnisses zwischen Kultur und Individuum, verbreitete sich die Anwendung eines psychologischen Reduktionismus als Form des idealistischen Prinzips (Moore/Sanders 2014: 2). Die „Culture and Personality School“ erlangte mit Mead und Benedict Prominenz, die in der Kultur die Determinante sahen, die die Persönlichkeit der Individuen prägte. Sie sahen in der Kultur den wirkmächtigen Faktor, durch den Menschen geformt wurden und erforschten in ihren kulturpsychologischen Studien die Einwirkung der Kultur auf die Menschen (Hahn 2013: 104). Im Wechselverhältnis von Kultur und Individuum, wird die Psyche oder der „Geist“ zum Untersuchungsgegenstand, und so schreibt Benedict über Boas „[i]t has never been sufficiently realized,“ [...] „how consistently throughout his life Boas defined the task of ethnology as the study of ‚man’s mental life‘, ‚fundamental psychic attitudes of cultural groups‘, ‚man’s subjective worlds““ (White 1949: 95). Im Grunde war die Boas’sche Generation der Kulturrelativistinnen vordergründig mit der universellen psychologischen Konstitution des Menschen und kulturell verschieden geprägten Persönlichkeiten befasst.

Daraus geht hervor, dass der Kulturrelativismus auf dem methodologischen Individualismus beruht. Die Grundannahme ist, dass in der Kultur der Schlüssel zum Verständnis von Gesellschaft liegt und diese ein Produkt der Individuen ist. In der kulturrelativistischen Strategie findet sich weder eine eindeutige Definition von Kultur, noch von Gesellschaft als soziale Organisationsform. Eine Ausnahme bildet Kroeber, der Kultur als eine Klasse an Phänomenen sui generis, außerhalb der Menschen, formuliert, und Individuen den Kulturmustern unterstellt sieht. Seine Kolleginnen können dem wenig abgewinnen und bezichtigen ihn einer „mystischen Phraseologie“. Boas schreibt, „[i]t seems hardly necessary to consider culture a mystic entity that exists outside the society of its individual carriers and that moves by its own force“ (1928: 235, zit. in White 1959a: 240). Letztlich vertritt Kroeber aber keinen konsistenten kulturologischen Standpunkt, da er kein materialistisches Prinzip anwendet, die Ursachen von kulturellen Phänomenen nicht materiell

³⁰ Wie Harris darlegt, ist die „vollständige Beschreibung“, egal wovon, ein Ding der Unmöglichkeit. Keine Theorie setzt sich aus der Beschreibung jedes einzelnen Aspekts eines Phänomens zusammen. Denn es können nie alle Informationen zu einem Thema gesammelt werden. Daher brauche man, so Harris, nur zu beobachten, wie Vögel fliegen oder Steine fallen, um zu der Einsicht zu kommen, dass Galileos Formulierung der Bewegungsgesetze unmöglich aus der Sammlung von Tatsachen allein entstanden sein kann. Folglich sei der Modus des wissenschaftlichen Vorgehens auch etwas anderes als vollständige Beschreibungen. „Cultural phenomena, with their dependence upon complex levels of logico-empirical abstraction, could undoubtedly provide facts in correspondingly higher degrees of infinity.“ (Harris 1969: 288)

begründet. In gewisser Weise verfolgt er daher gleichzeitig eine holistische und auch eine humanistische Strategie. Damit vertritt er wie die anderen Boas-Schülerinnen einen idealistischen Standpunkt. Ferner legt White dar, dass Kroeber auch meinte, dass die Anthropologie zu den historischen Wissenschaften gehöre und daher Verallgemeinerungen, die sich mit nicht-zeitlichen Aspekten kultureller Phänomene befassten, der Psychologie zuzuordnen seien (White 1949: 91). Daher gelang es Kroeber nicht, Gesetzmäßigkeiten in der Kultur zu erfassen, sondern er sprach lediglich von Gesetzen, „which *underlie* culture, and these are ,the laws of psychology“ (ebd., [H.i.O.]).

Der kulturellrelativistischen Strategie liegt ein Anthropozentrismus und damit Humanismus der modernen Art zugrunde. Kulturelle Phänomene werden auf den Geist und freien Willen der Menschen zurückgeführt und materiell begründete Ursachen ausgeschlossen. Einerseits werden die äußeren objektiven Umstände als Ist-Zustand akzeptiert, andererseits wird auch angenommen, dass der Mensch auf diese Welt zurückwirkt. Das heißt, es besteht gleichzeitig ein objektivistisches und subjektivistisches Weltbild, das davon ausgeht, dass die Welt zwar auf eine bestimmte Weise existiert, diese aber durch das „Umdenken“ der Menschen beeinflusst werden kann. In diesem Sinne werden in den kulturellrelativistischen Studien auch Soll-Aussagen getätigt, die den Zweck verfolgen einen veränderten Bewusstseinszustand der Menschen und damit Kulturzustand herbeizuführen. In ebendieser Annahme, dass Kulturen den individuellen Denk- und Verhaltensweisen der Menschen unterliegen und dadurch verändert werden können, zeigt sich die politisch-idealistische Seite des Kulturrelativismus.

Der Strukturalismus

Levi-Strauss: Die universellen Denkstrukturen

Als einflussreichste anthropologische Strategie im zeitgenössischen Westlichen Europa gilt der Französische Strukturalismus (Harris 1994: 165). Sein bekanntester Protagonist Claude Levi-Strauss untersuchte die sozialen Äußerungen wie Verwandtschaftsbeziehungen, Siedlungsformen, Sprache, Religion oder Kunst zugrundeliegenden Strukturen. „Anthropology ... is a conversation of man with man“, schreibt Levi-Strauss „[...] all things are symbol and sign which act as intermediaries between two objects“ (1951: 11, zit. in Leacock 1981: 209). Sein Struktur-Konzept unterschied sich von jenem der Britischen Schule insofern, als er die Struktur der sozialen Beziehungen auf einer tieferen, „vormals vernachlässigten“ Ebene suchte (1960: 80, zit. in Leacock 1981: 210):

[...] that of those unconscious categories which we may hope to reach by bringing together domains which, at first sight, appear disconnected to the observer: on the one hand, the social system as it actually works, and on the other, the manner in which, through their

myths, their rituals, and their religious representations, men try to hide or to justify the discrepancies between their society and the ideal image of it which they harbor.

Die strukturalistische Vorstellung von Struktur weist Kontinuitäten und Diskontinuitäten mit älteren Konzepten auf, u.a. von Boas, der Kulturen als gemustertes Ganzes sieht, und Durkheim (Moore/Sanders 2014: 7). Von Émile Durkheim (1858-1917) stammt die Idee eines „Kollektivbewusstseins“ (franz.: „conscience collective“)³¹, die außerhalb des individuellen Bewusstseins liegt und als Set von Ideen eine „coercive force“ über die individuellen Gedanken und Handlungen ausübe (Harris 1979: 166). Daran ist das axiomatische Prinzip geknüpft, dass die sozialen Tatsachen als Systeme behandelt werden müssen, in denen Bedeutung und Zweck von individuellen Elementen nur mit Referenz zur Gesamtheit der sozialen Tatsachen verstanden werden können (Moore/Sanders 2014: 7). Daraus entspringt wiederum die Idee einer unbewussten Ordnung, „die den Erscheinungen zugrunde liegt und strukturierend die äußeren Prozesse bestimmt“ (Amborn 1992: 347).

Die Grundannahme des Strukturalismus ist, dass der geistigen Operationsfähigkeit, sowie dem Verhalten, eine bestimmte binäre Denkstruktur zugrunde liegt (MacCormack 1989: 70). Angenommen wird, dass diese mit der Strukturanalyse, die sich von Techniken der linguistischen Analyse ableitet, entschlüsselt werden kann (ebd.). „The social fact *par excellence*,“ so Levi-Strauss, ist konstituiert durch „an analogy of structure among various orders of social fact and language“ (zit. in Leacock 1981: 211, [H.i.O.]). Inspiration für den Vergleich von Kultur und Sprache fand er bei Boas und de Saussure (Levi-Strauss 1963: 19). Boas schrieb, dass mit fehlenden Kenntnissen der Grammatik, den Sprecherinnen die Struktur einer Sprache unbekannt bliebe; indem sie dem Denken begriffliche Schemata auferlege, präge sie den Diskurs jenseits des individuellen Bewusstseins (ebd.: 19). De Saussure wiederum, erfasst in seiner Strukturtheorie Sprache als ein überindividuelles soziales System. Von ihm übernimmt Levi-Strauss die Unterscheidung zwischen *langue*, als die formale Dimension von Sprache und *parole*, als die gesprochenen Worte der Rede; damit auch die Idee, Sprache als Zeichenordnung isoliert von kulturellen Produkten zu erfassen (MacCormack 1989: 70; Wolf 2010: 16). Die soziale Struktur setzte er in Analogie zur *langue*, die als abstraktes Regelwerk ohne Geschichte die diachrone Struktur der *parole*, die Äußerungen der Menschen in Echtzeit, beherrsche (Windschuttle 1996: 79). Mit seinen Studien zu Verwandtschaftssystemen und Mythen, zeigte er, wie Struktur analog zur Sprache in Form von Codes wirksam würde (ebd.: 70). Die Beziehungen der strukturellen Elemente seien als Binäropositionen organisiert, die als gegenteilige Ideen, wie u.a. ich:andere, Leben:Tot,

³¹ Unter Kollektivbewusstsein verstand Durkheim „die Totalität der Meinungen und Gefühle, die dem Durchschnittsbürger der gleichen Gesellschaft vertraut sind“ (Durkheim, 1893, *De la division social*, zit. in Israel 1972: 177).

Kultur:Natur, die Strukturen konstituieren (Harris 1979: 167). Darin zeigt sich der Versuch, das Kollektivbewusstsein in Bezug auf eine pan-humane unbewusste Dialektik erklären zu wollen, die dem Denken Grenzen setzt und vorgibt was „gut zu denken ist“ (ebd.). Demzufolge äußerten sich die scheinbar disparaten Gedanken immer in ähnlichen Bedeutungen, die auf gegenteilige Ideen reduzierbar sind (ebd.). Das strukturalistische Ziel war es, diese Binäroptionen über die Grenzen des Bewusstseins hinaus mit der Strukturanalyse aufzufindig zu machen und, so Levi-Strauss, „to discover, beyond men's idea of their society, the hinges of the ‚true‘ system“ (1976: 67, zit. in Leacock 1981: 212).

In *Structural Anthropology* (1963) betont Levi-Strauss, dass die Anthropologie eine komplementäre Ergänzung zur Geschichte darstelle, da sie die unbewussten Grundlagen hinter den geschichtlichen Ausdrücken des sozialen Lebens untersuchte (ebd.: 18).

In anthropology as in linguistics, therefore, it is not comparison that supports generalization, but the other way around. If, as we believe to be the case, the unconscious activity of the mind consists in imposing forms upon content, and if these forms are fundamentally the same for all minds – ancient and modern, primitive and civilized (as the study of the symbolic function, expressed in language, so strikingly indicates) – it is necessary and sufficient to grasp the unconscious structure underlying each institution and each custom, in order to obtain a principle of interpretation valid for other institutions and other customs, provided of course that the analysis is carried far enough. (Levi-Strauss 1963: 21)

Die synchrone Struktur, die hinter dem Chaos an Regeln und Bräuchen liege, so Levi-Strauss, operiere nicht in verschiedenen örtlichen und zeitlichen Kontexten (ebd.: 21, 22). Vielmehr lasse sie sich auf bestimmte Korrelations- und Oppositionsbeziehungen reduzieren, die in allen Gesellschaften zu finden wären (ebd.). Daraus ist zu schließen, dass es Levi-Strauss mit seiner Suche nach der sozialen Struktur, vordergründig darum ging, „die Allgemeingültigkeit mentaler Strukturen und die Gemeinsamkeit menschlichen Denkens auf der Strukturebene zu beweisen“ (Amborn 1992: 353).

Mary Douglas: Schmutz als Unordnung

Die britische Sozialanthropologin Mary Douglas folgt in ihren Arbeiten dem strukturfunktionalistischen Weg, indem sie Levi-Strauss' Strukturalismus mit funktionalistischen Ansätzen von Radcliffe-Brown verbindet. Mit ersterem eint sie die Suche nach der Ordnung hinter der scheinbaren Unordnung; die beiden trennt jedoch die funktionalistische Annahme, dass Ordnungssysteme, die in einer Gesellschaft Gültigkeit haben, durch Abstraktion aus der Empirie ableitbar sind (Amborn 1992: 341, 346). In ihrem berühmtesten Buch *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966) verknüpft Douglas die Vorstellung sozialer Ordnung und Unordnung mit symbolischen (religiösen) Vorstellungen von Reinheit, Unreinheit und Tabu, wie

u.a. Sexualgeboten und Nahrungstabus. Sie argumentiert, dass symbolische Systeme unterschiedliche Vorstellungen von Schmutz und Verunreinigung hervorrufen, die wiederum eine Gefahr für die Ordnung der Gesellschaft darstellen. „As we know it, dirt is essentially disorder. [...] Dirt offends against order. Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organise the environment“ (ebd.: 2). In Form von Reinigungsritualen könne der Schmutz d.h. die Unordnung wieder beseitigt werden (ebd.: 3).

In chasing dirt, in papering, decorating, tidying, we are not governed by anxiety to escape disease, but are positively re-ordering our environment, making it conform to an idea. There is nothing fearful or unreasoning in our dirtavoidance: it is a creative movement, an attempt to relate form to function, to make unity of experience. If this is so with our separating, tidying and purifying, we should interpret primitive purification and prophylaxis in the same light. (Douglas 1966: 3)

Wie sie selbst sagt, zeige sie in ihrem Buch, dass Rituale der Reinheit und Unreinheit eine Einheit der Erfahrung schafften und positive Beiträge zur „Sühne“ seien (ebd.: 3). „By their means, symbolic patterns are worked out and publicly displayed. Within these patterns disparate elements are related and disparate experience is given meaning“ (ebd.). Reinigungsprozesse in Form von Ritualen hätten damit den Zweck, die soziale Struktur zu organisieren und zu erhalten.

Douglas postuliert, dass ein Verständnis von Schmutz und Reinheitsregeln ein tieferes Verständnis der Sozialstruktur biete (ebd.: 4). Die Basis der sozialen Ordnung bestünde aus Kategorien, welche Elemente trennten und zueinander in Beziehung stellten (Zaloom 2020: 416). In Form von Dingen, Handlungen oder Menschen, würden auch Anomalien produziert, die nicht in die Kategorien passten und in Form von symbolischem Schmutz, Ängste der Verunreinigung auslösten (ebd.). Schweinefleisch beispielsweise würde als unrein gesehen, weil es keinem gängigen Klassifikationsmuster zugeordnet werden kann und die Basis der sozialen Ordnung bedrohe (Kalender 2012: 59). Ebenso stelle die Vorstellung einer Verunreinigung, die mit dem Kontakt von weiblichen oder männlichen Sexualflüssigkeiten verbunden ist, eine symbolische Gefahr für die soziale Ordnung dar (Douglas 1966: 4). Die Idee der Verunreinigung beziehe sich in diesem Fall analog auf die Gesellschaft, indem sie als Ausdruck von Symmetrie und Hierarchie gesehen werden kann (ebd.). Daher, so ist Douglas überzeugt, biete die Studie der symbolischen Strukturen im Zusammenhang mit Schmutz einen tieferen Einblick in die Gesellschaft. Sie sagt:

The more we know about primitive religions the more clearly it appears that in their symbolic structures there is scope for meditation on the great mysteries of religion and philosophy. Reflection on dirt involves reflection on the relation of order to disorder, being to non-being, form to formlessness, life to death. Wherever ideas of dirt are highly structured, their analysis discloses a play upon such profound themes. (1966: 6f.)

Marshall Sahlins: Vom Scientisten zum Strukturalisten

Ein letztes Beispiel zur Veranschaulichung der strukturalistischen Methode lässt sich mit Marshall Sahlins nachzeichnen. Er stellt ein interessantes Beispiel dar, da er in seinen frühen wissenschaftlichen Jahren als strikter Scientist arbeitete, sich aber später einer strukturalistischen Erklärungsweise zuwandte. Diese beiden Seiten, die sich doch recht konträr zueinander verhalten, seien kurz illustriert.

Mit seinem Artikel *Evolution: Specific and General* (1973) liefert Sahlins einen im Gegensatz zum Konzept der „unilinearen“ bzw. „multilinearen“ Evolution differenziertere Sichtweise des dualen Charakters der kulturellen Evolution. Demnach kann der Kulturprozess aus zwei Perspektiven gesehen werden, entweder spezifisch als „the phylogenetic, ramifying, historic passage of culture along its many lines, the adaptive modification of particular cultures“ oder generell als „passage from less to greater energy transformation, lower to higher levels of integration, and less to greater all-round adaptability“ (ebd.: 38). Die beiden Perspektiven stellten zwei Aspekte desselben Prozesses, nicht unterschiedliche Realitäten, dar und würden sich fundamental darin unterscheiden, dass erstere eine zusammenhängende, historische Abfolge von Formen ist und letztere eine Abfolge von Stufen, die durch Formen einer bestimmten Entwicklungsreihenfolge veranschaulicht werden (ebd.: 13, 33). In diesem Prozess versteht Sahlins Kultur als das menschliche Mittel der Anpassung (ebd.: 24):

Culture provides the technology for appropriating nature's energy and putting it to service, as well as the social and ideological means of implementing the process. Economically, politically, and in other ways, a culture also adjusts to the other cultures of its milieu, to the superorganic part of its environment. [...] Cultures are organizations for doing something, for perpetuating human life and themselves. Logically as well as empirically, it follows that as the problems of survival vary, cultures accordingly change, that culture undergoes phylogenetic, adaptive development.

Sahlins erwähnt, dass kulturelle Konvergenzen, also die unabhängige Entwicklung ähnlicher Kulturformen, als Konsequenz der ähnlichen Anpassung an eine ähnlich Umwelt, im Bereich der Kultur vergleichsweise häufig vorkomme; anzunehmen sei, dass die allgemeine Ähnlichkeit und Einheit der Menschen – die „psychic unity of mankind“ – die Variationen begrenze (ebd.: 28). Ein zu beobachtendes Phänomen in Verbindung mit der zunehmenden Rundum-Anpassung sei die zunehmende Verbreitung der anthropozentristischen Sicht auf den gesamten kulturellen Prozess (ebd.: 37f.). Das heißt, je mehr Energie und Habitat gemeistert werden, desto mehr seien Menschen von ihrer eigenen Kontrolle über ihr Schicksal überzeugt und beriefen sich auf eine anthropozentrische Sicht des kulturellen Prozesses (ebd.). So meint Sahlins, „[i]n the past we humbly explained our limited success as a gift of the gods; we were *chosen* people; now we are *choosing* people“ (ebd.: 38). Weiter meint er, dass zur Untersuchung der kulturellen Anpassung eine

relativistische Perspektive einzunehmen sei, während die Erklärung des generellen Kulturprozesses absolute Kriterien, die für alle Organismen unabhängig von ihrer Umgebung gelten, erfordere (ebd.: 20). „Adaptive advances considered as such are relative. Like morals they are to be judged as more or less effective specializations. But general progress also occurs in culture, and it can be absolutely objectively, and nonmoralistically ascertained“ (ebd.: 27).

Das Buch *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (1981) markiert Sahlins Abkehr von der Science. In diesem Werk greift er zur Interpretation geschichtlicher Ereignisse auf die strukturalistische Theorie zurückgreift. Seine Schilderung rund um die Ermordung Captain Cooks durch die Eingeborenen Hawaiis im Februar 1779, stellt in gewisser Weise den Versuch dar, die strukturalistische Trennung zwischen Geschichte und Struktur aufzuheben, indem er die Geschichte der Struktur unterordnet (Windschuttle 1996: 80). Scharfe Kritik an Sahlins Darstellung übte Gananath Obeyesekere³², was letztlich zu einer der öffentlichsten Debatten in der Anthropologie führte. Keith Windschuttle (1996) liefert eine ausführliche Darlegung der beiden Positionen³³. Sahlins erläutert, dass Cook zur Zeit des Makahiki-Festivals in Hawaii anlegte, wo er von den Eingeborenen rituell empfangen und als ihr Gott Lono verehrt wurde (ebd.: 254). Nachdem Cook und seine Schiffstruppe abgereist waren und unvorhergesehener Weise nach zehn Tagen wieder auf die Insel zurückkehrten, wurden er und vier seiner Leute vom Häuptling Kalani'opu'u und dessen Anhängern getötet (ebd.: 259). Sahlins erklärte das Ereignis damit, dass Cook zu einer rituell unpassenden Zeit – nämlich zur Zeit des Gottes Ku – zurückkam, in der der Häuptling die Autorität von Lono untergrub und dessen Verkörperung tötete, um dessen göttliche Kräfte an sich zu reißen (ebd.). Es sei zu einer „umgekehrten Version“ eines hawaiianischen Rituals und einer „strukturellen Krise“ gekommen (ebd.: 267): „The transition comes suddenly, at the moment the king is made to perceive Cook as his mortal enemy“, schreibt Sahlins, „[t]his is the structural crisis, when all the social relations begin to change their signs“ (ebd.). Den Hintergrund bildet Levi-Strauss Annahme, dass schriftlose „nicht-zivilisierte“ Gesellschaften als „kalte Kulturen“ in ihrem prä-historischen Modus keinen Sinn für sozialen Wandel und Zeit hätten (ebd.: 79). Sahlins versuchte nun das Aufeinandertreffen der Hawaiianischen „geschichtslosen“ Kultur mit den Europäern zu erklären, indem er die Trennung zwischen diachron und synchron, zwischen Geschichte und Struktur, aufhob (ebd.: 80). Mit der „Umkehr der Zeichen“, durch die „Einbeziehung des existentiell Einzigartigen in das begrifflich Vertraute“, so Sahlins, „betteten die Menschen ihre Gegenwart in die Vergangenheit

³² Auf Obeyesekeres Kritik in *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (1992) antwortete Sahlins in *How 'Natives' Think* (1995).

³³ Vgl. Windschuttle 1996, Kap. 3 „Bad Language and Theatrical Gestures“ (pp. 77-90); Kap. 9 „The Return of Tribalism“ (253-283).

ein“ (ebd.: 81). Sein Beitrag zur strukturalistischen Theorie sollte zeigen, dass trotz der dominierenden Strukturen, besondere Ereignisse eine Wirkung haben können. Als Teil der veränderten Struktur werden sie in die bestehende Kultur aufgenommen (ebd.).

Obeyesekere deckt in Sahlins Erklärung nicht nur faktisch fehlerhafte und verzerrte Darstellungen auf, sondern demontiert das strukturalistische Projekt als ethnozentrisch und „die-Fakten-an-die-Theorie-anpassend“. Die Erzählung von der Identifizierung Cooks mit dem Gott Lono sei ein Europäischer Mythos, den Sahlins nutzte, um seiner strukturalistischen Theorie Glaubwürdigkeit zu verleihen. Obeyesekere argumentiert, dass die Eingeborenen Cook nicht töteten, weil sie ihn für einen Gott hielten, sondern weil sie sich bedroht fühlten und sich daher verteidigten (ebd.: 88). Eine strukturalistische Theorie würde den hawaiianischen Beteiligten eine „practical rationality“ absprechen und sie als Gefangene einer kulturellen Denkweise verorten, aus der heraus sie ein Ritual durchführten, das auf Westlichen Konzepten beruhte (ebd.: 271). Der Strukturalismus, so Windschuttle, schreibe den Mitgliedern der „kalten Kulturen“ eine „tribale mentality“ zu, was sie der Fähigkeit beraubt, Ereignisse außerhalb ihrer kulturellen Weltsicht wahrzunehmen (ebd.: 258). Innerhalb dieses theoretischen Rahmens habe Sahlins eine Erklärung entwickelt, in der eine bestimmte Erzählweise, seine strukturalistische Theorie belege. Das heißt, während Sahlins in seiner früheren scientistischen Phase, geschichtliche Sequenzen als spezifische Anpassungsformen eines generellen Kulturprozesses erklärte, verstand er sie nun als Anhänger des strukturalistischen Paradigmas, als Ereignisse, die der Struktur des Mentalen unterliegen.

Zusammenfassung: Strukturalismus

Der Strukturalismus in der Tradition von Levi-Strauss erklärt kulturelle Phänomene mit universellen Strukturen, die dem menschlichen Denken und Verhalten zugrunde liegen. Inspiriert wurde der Strukturalismus von de Saussures‘ Linguistik, in der ein Vergleich zwischen den Zeichensystemen von Sprache und Kultur gezogen wird. Die Strukturen befinden sich als binäres (Denk)system hinter dem Bewusstsein und konstituieren die Formen kultureller Systeme. Sie bilden die synchrone Grundlage geschichtlicher Ereignisse und sind als solche anhand der Strukturanalyse zu untersuchen. Levi-Strauss zufolge können die Strukturen als unbewusstes Ordnungssystem nicht von der Empirie abgeleitet werden. In diesem Punkt unterscheidet sich Mary Douglas‘ Strukturkonzept vom traditionellen Strukturalismus, da sie die symbolische Struktur mit der sozialen Ordnung funktionell verknüpft. Marshall Sahlins versucht, ein geschichtliches Moment in den Strukturalismus einzuführen, indem er zeigt, wie die Sozialstruktur historische Ereignisse einschließt.

Analyse: Strukturalismus

Der Strukturalismus ist der wichtigste Vertreter der kulturidealistischen Tradition. Die Suche nach universellen Strukturen führt Strukturalistinnen zum Geist der Menschen, der durch eine „conscience collective“ mit der Totalität der Dinge ausgestattet wird. Durkheim, der Begründer dieser Idee, sagt:

The collective consciousness is the highest form of the psychic life, since it is the consciousness of the consciousness. Being placed outside of and above individual and local contingencies, it sees things only in their permanent and essential aspects, which it crystallizes into communicable ideas ... it alone can furnish the mind with the molds which are applicable to the totality of things and which make it possible to think of them. (Durkheim 1915: 444, zit. in Harris 1979: 167).

Demnach würden die „Formen des Geistes“ von jeder Kultur mit ihrem eigenen Inhalt gefüllt. Die Hinwendung zu den unbewussten Bedeutungssystemen war stark von den Entwicklungen in der Linguistik beeinflusst (Wolf 2010: 16). De Saussures Strukturtheorie sah Sprache als überindividuelles System aus linguistischen Formen, die in allen Äußerungen normativ identisch blieben (ebd.). Eric Wolf erläutert, dass diese Sichtweise sprachliche Zeichen mit anderen sprachlichen Zeichen in Beziehung setzt, ohne Bezug darauf zu nehmen, wer zu wem, wann und worüber sprach (ebd.). Er sagt, „[i]n the same way, meanings were defined in terms of other meanings, without reference to the practical contexts in which they appear“ (ebd.). Demzufolge würden in strukturalistischen Theorien die materielle Umwelt und äußere Beziehungen ausgeschlossen werden (ebd.).

Daraus erschließt sich, dass der Strukturalismus einen Mentalismus, eine Art der „psycho-logic,“ verfolgt (Harris 1979: 167). Es wird nämlich versucht, die Idee der grundlegenden mentalen Prozesse mithilfe einer pan-humanen neurologisch basierten Dialektik zu erklären (ebd.). Die Dialektik, die dem Hegel'schen Idealismus entstammt, ist in seiner strukturalistischen Ausführung, so Leacock, nicht mit der dialektischen Reformierung von Marx zu vergleichen (Leacock 1981: 213). Denn Marx nutzte die Dialektik über Einbindung der Produktionsverhältnisse zur Beschreibung von Prozessen unter bestimmten historischen Bedingungen und zog die Produktionsverhältnisse hinzu (ebd.). Levi-Strauss hingegen ließ infrastrukturelle Komponenten komplett außen vor, auch wenn er einräumte, die Marx'sche Hypothese des Primats der Infrastruktur zu akzeptieren (ebd.: 214). Äußere Variablen bezog er nicht in seine Analysen mit ein und sagte selbst, dass sich die Ethnologie in erster Linie mit der Psychologie befasse (vgl. Levi-Strauss 1973: 155). Die Erforschung der Infrastruktur würde anderen Disziplinen zufallen, so Levi-Strauss:

It is to this theory of superstructures, scarcely touched on by Marx, that I hope to make a contribution. The development of the study of infrastructures proper is a task which must be left to history – with the aid of demography, technology, historical geography and

ethnography. It is not principally the ethnologist's concern, for ethnology is first of all psychology. (Levi-Strauss 1966: 130-131, zit. in Harris 1979: 166)

Im Zentrum der strukturalistischen Analyse sind dialektische Begrifflichkeiten, in Form von Gegensätzen, Transformationen und Ebenen, die sich im Geist der Menschen und losgelöst von Zeit und Raum konstituierten (Leacock 1981: 213). „One could therefore argue,“ so Harris, „that structuralism is a synchronic form of Hegelian idealism, a stationary dialectic – a dialectic lacking movement in time and space, if such a thing is conceivable“ (Harris 1994: 168).

Der Levi-Strauss'sche Strukturalismus verfolgt einen Ahistorismus, den Sahlins zu überwinden versucht. Sahlins, der einen fundamentalen Beitrag zu den Prinzipien der kulturellen Evolution lieferte, wandte sich in späteren Jahren der strukturalistischen Strategie zu. Im Bemühen die möglichen Ursachen der Ermordung Cooks auszumachen, versucht Sahlins die praktischen Handlungen der Menschen mit den Strukturen zu verbinden. Windschuttle schreibt (1996: 80):

Sahlins was trying to use Cook to introduce history and practical action in the world into structuralism, and to overcome the distinction between diachrony and synchrony, or between history and structure. In doing this, his aim was not to merge history and ethnography on an equal footing, but to subsume history within the domain of structuralism on terms dictated by the latter.

In seiner Theorie des sozialen Wandels geht Sahlins davon aus, dass die in der Praxis angetroffenen Situationen, sowohl die traditionell kulturellen Kategorien reproduzierten, als ihnen auch Werte aus dem pragmatischen Kontext heraus verliehen (Windschuttle 1996: 269). „In the structure of the conjuncture, the values that are present in real events are always the product of traditional values but their modifications in practice ‘have the capacity then of working back on the conventional values’“ (ebd.). Demnach sind kulturelle Kategorien oder Strukturen von Zeichen immer vorgegeben und die historischen Ereignisse werden mit ihrem Eintreten an die vorgegebenen Kategorien angepasst (ebd.: 81).

Die einzelnen Individuen spielen für die strukturalistische Analyse der Denkmuster, die in Form von Kategorien und Strukturen im Bereich des Unbewussten angenommen werden, keine Rolle. Sie werden in ihrem Denken von der universalen Struktur geleitet, was sich wiederum in verschiedenen kulturellen Äußerungen zeigt. So würden tribale Gesellschaften ihren „native mentalities“ unterstehen, die ihren Kosmos und ihre Weltsicht determinierten (Windschuttle 1996: 258). Damit haben alle Menschen ihre eigene kulturelle Wahrnehmung, innerhalb der sie die Dinge denken.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Kategorien der Strukturen von den Strukturalistinnen im Grunde selbst ausgedacht wurden. Denn Binäropositionen wie Natur/Kultur oder

häuslich/sozial entspringen einer Westlichen Denkweise und sind daher eurozentrische Erklärungsmodelle. Die idealistischen Theorien, die der Strukturalismus hervorbringt, sind nicht operationalisierbar und lassen sich daher nicht überprüfen. Dies lässt wiederum den Schluss zu, dass die strukturalistischen Strukturen nur in den Vorstellungen der Strukturalistinnen selbst existieren (Harris 1979: 167).

Ebenso könnte man feststellen, dass Beschreibungen und Interpretationen von kulturellen Variationen, nur zur Unterstützung der Konzepte des Strukturalismus dienen, der mit seiner Struktur die Gesamtheit des menschlichen Verhaltens zu erklären versucht. In gewisser Weise wird die Welt der Struktur angepasst, um die eigene Theorie zu bestätigen. Geertz schreibt, „[t]he final message of *Tristes Tropiques*, and of the oeuvre that unfolds from it, is that anthropological texts, like myths and memories, exist less for the world than the world exists for them“ (Geertz 1988: 48, [H.i.O.]).

Die Interpretative Anthropologie

Clifford Geertz: Kultur als Bedeutungsnetz

Mit seinem Buch *The Interpretation of Cultures* (1973) wurde Clifford Geertz zu einem der berühmtesten Vertreter der Interpretativen Anthropologie. Während der Strukturalismus darauf fokussierte, Kultur wie Sprache und die symbolische Struktur dahinter zu studieren, fand mit der interpretativen Anthropologie ein Wechsel der Aufmerksamkeit von der Sprache zur Bedeutung des Gesagten statt (Moore/Sanders 2014: 9). Geertz kritisiert vormalige Definitionen und Konzepte von Kultur und führt einen semiotischen Kulturbegriff in den anthropologischen Diskurs ein.

The concept of culture I espouse, [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical. (Geertz 1973: 5)

Die menschlichen Verhaltensweisen waren nach Geertz immer symbolisch und die Kultur ein öffentlich zugängliches, ineinandergreifendes System auslegbarer Zeichen (ebd.: 10). Die Ethnographie sollte in Form von dichter Beschreibung die kulturellen Zeichensysteme, aus überlagerten und verknüpften konzeptuellen Strukturen, erfassen und wiedergeben (ebd.). Als Ziel der Anthropologie definierte er (ebd.: 14):

[...] the enlargement of the universe of human discourse. That is not, of course, its only aim – instruction, amusement, practical counsel, moral advance, and the discovery of natural order in human behavior are others; [...] As interworked systems of construable signs [...], culture is not a power, something to which social events, behaviors, institutions, or

processes can be causally attributed; it is a context, something within which they can be intelligibly – that is, thickly – described.

Damit erklärt Geertz Kultur zu einem konstruierten Kontext, dem keine kausalen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zugeschrieben werden können.

Anthropologische Texte sind Geertz zufolge immer Interpretationen einer höheren Ordnung und als solche Fiktionen, „[...] fictions, in the sense that they are ‚something made‘, ‚something fashioned‘ [...] ‚a making‘ (ebd.: 15). Die konstruierten Texte des Erlebten, die immer in einem imaginativen Akt entstünden, waren daher nie objektiv und konnten nur an ihren Interpretationen bewertet werden (ebd.: 16, 18). Ethnographinnen würden soziale Diskurse „einschreiben“, sie sozusagen „niederschreiben“, wodurch ein vorübergehendes Ereignis als Bericht nachgeprüft werden könnte (ebd.: 20). Eine Kulturanalyse bestünde daher daraus, die Bedeutungen zu erraten, die als dichte Beschreibungen Interpretationen des sozialen Diskurses waren; sozusagen der Versuch, das „Gesagte“ in überzeugenden Begriffen zu fixieren (ebd.: 20f.).

Die Interpretative Anthropologie stellte für Geertz das Bekenntnis zu verhandelbaren ethnographischen Behauptungen, und nicht die Perfektionierung eines Konsensus dar (ebd.: 29). Denn die konzeptuellen Theorien waren immer nur Andeutungen und standen in einem Spannungsverhältnis zwischen Interpretation und Analyse (ebd.: 24, 25). Geertz sagt, „[t]he whole point of a semiotic approach to culture is, as I have said, to aid us in gaining access to the conceptual world in which our subjects live so that we can, in some extended sense of the term, converse with them“ (ebd.: 24). Mit der dichten Beschreibung könnten Bedeutungen, so genau wie möglich, festgehalten und innerhalb eines lesbaren Rahmens als soziale Diskurse analysiert werden (ebd.: 26, 27).

Our double task is to uncover the conceptual structures that inform our subject's acts, the ‚said‘ of social discourse, and to construct a system of analysis in whose terms what is generic to those structures, what belongs to them because they are what they are, will stand out against the other determinants of human behavior. In ethnography, the office of theory is to provide a vocabulary in which what symbolic action has to say about itself – that is, about the role of culture in human life – can be expressed. (Geertz 1973: 27)

Geertz Verständnis zufolge boten Theorien den Wortschatz, um Aussagen symbolischer Handlungen und die Rolle von Kultur im menschlichen Leben auszudrücken (ebd.: 28). In diesem Sinne beantworteten die Interpretationen von Kulturen nicht tiefgehende Fragen, sondern machten Antworten zur Verfeinerung der Debatte zugänglich (ebd.: 29, 30).

George Marcus: Kulturkritik und Experimentelle Ethnographien

George Marcus zählt zu den berühmtesten Vertreterinnen der anthropologischen Postmoderne, die er mit seinem Kollegen James Clifford und dem gemeinsam herausgegebenen Sammelband *Writing Culture: The Poetics and Politics in Ethnography* (1986) maßgeblich prägte. Die Beiträge spielen auf unterschiedliche Bedeutungen der Ethnographie an, nämlich die Beschreibung von Kultur, die Kultur des Schreibens und Festschreibens und die wiederum damit verbundene Konstruktion von Kultur (Roehl 2012). Marcus hält fest, „[a]t the heart of the critique was the manner in which ethnographic authority is constructed rhetorically in the textual production of anthropological knowledge“ (1994: 43). Kritisiert wurde die autoritäre Rolle der Ethnographinnen, die mit ihren interpretativen Texten ein bestimmtes Bild von Kultur schufen, das nicht vorgeben konnte, die Realität abzubilden. Viel eher sollte das Schreiben über Kultur als diskursiver Prozess verstanden werden. So postuliert Clifford in der Einleitung zu *Writing Culture* (1986: 12):

Once cultures are no longer prefigured visually - as objects, theaters, texts - it becomes possible to think of a cultural poetics that is an interplay of voices, of positioned utterances. In a discursive rather than a visual paradigm, the dominant metaphors for ethnography shift away from the observing eye and toward expressive speech (and gesture). The writer's 'voice' pervades and situates the analysis, and objective, distancing rhetoric is renounced.

Die literarische Rolle der Ethnographin beschäftigte eine kontroverse Debatte in der Anthropologie der 1980er und 90er Jahre, die zur „Krise der ethnographischen Repräsentation“ führte. Es kam zu einer Auseinandersetzung mit Objektivitätsansprüchen in der Wissenschaft und dem Kontext der Wissensproduktion über „die Anderen“.

In seinem Artikel *After the Critique of Ethnography: Faith, Hope, and Charity, But the Greatest of These Is Charity* (1994) rekapituliert Marcus, welche Veränderungen die „Kritik der Rhetorik“ der 1980er Jahre, im Denken und der Praxis sozialwissenschaftlicher Disziplinen, nach sich zog. Er beleuchtet die daraus hervorgegangene Kritik an der Ethnographie in der Anthropologie und stellt eine experimentelle Umgestaltung des ethnographischen Projekts vor. Die Grundlage der Kritik kam von Seiten der Philosophie und Literaturtheorie, die eine neue Sicht auf die Rolle von Sprache in der Erklärung, Beschreibung und Konzeptualisierung von Realitäten bot (Marcus 1994: 40):

Discourses of the ‚real‘ have been demonstrated to be of a piece with the rhetoric of fiction and to possess the fully literary character of language as narrative, subject to tropes, figuration, and self-consciousness. Blurring the categories of the literary and the scientific in language use has also raised questions that fuel the deeply skeptical element in Western philosophy, namely about the limits of representation and the referential capacity of language.

Demnach hätte die poststrukturalistische Kritik an sozialwissenschaftlichen Diskursen zu alternativen Projekten von Theorie und Forschung geführt (ebd.). Marcus erläutert, dass neben einer radikaleren Diskurskritik, mit ihrer Forderung nach der Auflösung der Disziplin, eine neue

substantielle Position des Experimentalismus bestehe. „The impulse governing experimentalism is that once the conventions and rhetorical nature of realist discourse are exposed, the opportunity exists to formulate new questions, to materialize new objects of study, and to explore new discursive spaces through experiments with form“ (ebd.: 41). Die neuen experimentellen Zugänge, die Theorie und Methode dekonstruierten, könnten Marcus zufolge einen Dialog zwischen Theorie und Forschungspraxis und damit eine Vermeidung von Hierarchien und Autorität bieten (ebd.: 42).

Die Ethnographie als das Kernstück der Anthropologie hätte mit dieser Art von Kritik die Möglichkeit, sich im Westlichen Diskurs neu zu definieren, von der „historischen Identifikation mit dem Exotischen und Primitiven“ zu befreien und als beispielhafte Disziplin voranzugehen, „that not only heeds the continuing critique of its practices and discourses, but embraces such critique as the very source of its projects of knowledge“ (ebd.: 42). So hätten sich die Kritiken an der kolonialen Rolle der Anthropologie und der Trennung des Eigenen vom „exotisch“ Anderen mit der „Writing Culture“ zugespitzt, die mit ihrer Kritik an rhetorischen Wissenskonstruktionen nach einem neuen Vokabular verlangte (ebd.: 43, 44). Marcus postulierte, dass es für die transkulturellen Prozesse, die Kultur diversifizieren, deterritorialisieren und homogenisieren würden, eine neue Beschreibungsrhetorik bräuchte (ebd.). In diesem Sinne etablierte sich in den späten 1980er Jahren ein neues Interesse in der Ethnographie, Kultur als gelebte lokale Erfahrung aus einer globalen Perspektive zu verstehen und den Fokus auf die Verhandlung kollektiver und individueller Identitäten an verschiedenen Orten zu richten (ebd.: 44). Dies beinhaltete eine neue Auseinandersetzung mit den Transformationen von Identitäten der Subjekte und der Ethnographinnen, was die Aufgabe umfasste, Phänomene aus getrennten Welten zu verbinden und Dualismen, welche Theorie und Forschung strukturieren, zu überwinden (ebd.).

In short, the practical analytic task of much contemporary ethnography (and its greatest contribution to theory at the very same time) is to redesign the spatial-temporal means for representing cultural processes in response to a perception that anthropology must deal with the fragmentation, discontinuity, and simultaneity that seem so characteristic of contemporary global and local realities. (Marcus 1994: 45)

Marcus stellt sechs experimentelle Strategien zur Veränderung ethnographischer Rhetorik und Diskurse vor, welche die beiden Schlüsselstrategien der Reflexivität und, wie er es nennt, des „Widerstands“ bzw. der „Unterbringung“, inkorporierten (ebd.: 45). Erstere beziehe sich auf die dialogische und kollaborative Beziehung zwischen Informantinnen und Ethnographin in der Textkonstruktion, zweites auf die Formation von kollektiven und persönlichen Identitäten in lokalen und globalen Kontexten (ebd.: 46). Die experimentellen Strategien umfassen die

Umgestaltung, einerseits des Beobachteten, andererseits der Beobachterin und konstituieren zusammen ein kritisches Projekt für die Ethnographie „toward the postmodernist problematic of experimenting with ways of narrating (and thus understanding) the contemporary variety of simultaneously global und local forms of life“ (ebd.: 46). Indem das Räumliche, Zeitliche und die Perspektive problematisiert werden, soll der komplexe Formationsprozess von individuellen und kollektiven Identitäten in ein Raum-Zeit-Diskursfeld als Montage der Mehrstimmigkeit eingebettet werden (ebd.: 47, 48). Kollektive Repräsentationen könnten am effektivsten durch persönliche Repräsentationen gefiltert und Stimmen als Produkte eines komplexen Sets an Erfahrungen sichtbar gemacht werden (ebd.: 48, 49). Die Umgestaltung der Beobachterin wiederum, würde durch eine reflexive, dialogische Auslegung der Konzepte erfolgen, durch die Reflexion der Beziehung der Beobachterin und der Beobachteten und das kritische Aufzeigen von alternativen Möglichkeiten (ebd.: 49, 50). Marcus fasst die kritischen Interventionen und Beiträge der experimentellen Ethnographie zusammen (ebd.: 59f.):

The function of the experimental ethnography is primarily one of cultural critique. This involves critique not only of one's discipline (through an intellectual alliance with the subject) and of one's society that in the increasing condition of global integration is always bifocally related in transcultural process and historical perspective to the site of ethnographic attention), but of conditions within the site of ethnographic focus itself – the local world which it treats. Given the general commitment of experimental ethnographies to explore the full range of possibilities for identities and their complex expressions through voice in any one setting, the enactment of this exploration is a key form of cultural critique also. It involves the distinct and committed voice of the ethnographer in his or her text. And it operates from the critical attitude that things as they presently are need not be that way.

Letztlich stellen die Innovationen in der empirischen Praxis den Versuch dar, so Marcus, die Realität unterschiedlicher kultureller Formen der Menschheit zu repräsentieren. Darüber hinaus, ermögliche „[t]he postmodernist treatment [...] tracing roads not taken or possibilities not explored“ (ebd.: 51).

Lila Abu-Lughod: Das Schreiben gegen Kultur

Eine Kritik und gleichzeitig Erweiterung der Positionen der *Writing Culture*-Debatte lieferte Lila Abu-Lughod, der die Kritik an den rhetorischen Kulturdiskursen nicht weit genug reichte. In ihrem Artikel *Writing Against Culture* (1991) zeigt sie an den Gruppen der Frauen und „halfies“³⁴ das Dilemma des „totalisierenden Kulturbegriffs“, der auf der anthropologischen Trennung zwischen dem Selbst und den Anderen beruhte (ebd.: 137). Die Praxis der beiden Gruppen würde Grenzen durcheinanderbringen, was es ermöglichte über die politischen Effekte und den Wert des Kulturkonzepts nachzudenken. Sie argumentiert, „[...] that ‚culture‘ operates in anthropological

³⁴ Damit bezeichnet Abu-Lughod „people whose national or cultural identity is mixed by virtue of migration, overseas education, or parentage“ (1991: 137).

discourse to enforce separations that inevitably carry a sense of hierarchy“ (ebd.: 137f.). Abu-Lughod stellt daher eine Strategie vor, um „gegen Kultur zu schreiben“, in Form von „Ethnographien des Partikularen“, die sich auch als Instrumente eines „taktischen“ Humanismus erweisen würden (ebd.: 138).

Feministische und „halfie“-Anthropologinnen würden Abu-Lughod zufolge Elemente der Selbst/Andere-Beziehung aufzeigen, die auf Kultur beruhte. So würde die feministische Theorie daran erinnern, dass das Selbst immer konstruiert sei und im Gegensatz zum Anderen geschaffen werde. Abu-Lughod behauptet, dass der Trennung zwischen dem Selbst und den Anderen drei Probleme inhärent wären, nämlich die Situiertheit von Sichtweisen und Sprechakten, das Fehlen einer eindeutigen Zielgruppe und die Schaffung von Ungleichheit (ebd.: 141-143).

Because of their split selves, feminist and halfie anthropologists travel uneasily between speaking ‚for‘ and speaking ‚from‘. Their situation enables us to see more clearly that dividing practices, whether they naturalize differences, as in gender or race, or simply elaborate them, as I will argue the concept of culture does, are fundamental methods of enforcing inequality. (Abu-Lughod 1991: 143).

In der Kultur sieht Abu-Lughod das „essential tool for making other“, da es zuerst kulturelle Differenz konstruiert und reproduziert, um sie dann zu erklären (ebd.: 143). Indem das Kulturkonzept Differenzen „einfriert“, stelle es eine Parallele zum Feminismus dar, der Differenzen innerhalb konstruierter Gruppen übersehe (ebd.: 145). In beiden Fällen würde Kohärenz überbetont und die Gemeinschaft als gebunden und diskret wahrgenommen werden (ebd.: 146). „If ‚culture‘, shadowed by coherence, timelessness, and discreteness, is the prime anthropological tool for making ‚other‘, and difference, as feminists and halfies reveal, tends to be a relationship of power, then perhaps anthropologists should consider strategies for writing against culture“ (ebd.: 147). Abu-Lughod stellt sich die Frage, wie man über Andere schreiben und sie dabei als weniger „anders“ konstituieren könnte.

Um dem Problem der Generalisierungen, die Homogenität, Kohärenz und Zeitlosigkeit produzierten, zu entgehen, schlägt Abu-Lughod drei Modi vor: 1) Diskurs und Praxis, 2) Verbindungen, 3) und Ethnographien des Partikularen (ebd.: 153). Während erste nützlich waren, um gegen die kulturelle Gebundenheit zu arbeiten und den Fokus auf nationale und transnationale Prozesse lenkten, stellte die Ethnographie des Partikularen ein Werkzeug dar, um das Kulturkonzept zu erschüttern und den „Othering“-Prozess zu untergraben (ebd.: 147-150). Denn nur ein Fokus auf Partikularität könnte die Auswirkungen extralokaler und langfristiger Prozesse erfassen, die sich lokal und spezifisch in den Handlungen von Individuen, eingeschrieben in ihre Körper und Worte, manifestierten (ebd.: 150-151). Generalisierungen würden hingegen im

objektiven Gewand und Schreibprozess über die Anderen, Unterordnung schaffen (ebd.: 152). In dieser Hinsicht kritisiert Abu-Lughod auch die Beteiligten der *Writing Culture*, die mit ihrer professionalisierten Sprache die hierarchische Trennung zwischen ihnen und Anderen verstärkten (ebd.). Daher schlägt sie vor, mit narrativen Ethnographien des Partikularen zu experimentieren und Geschichten über partikulare Individuen in Zeit und Raum zu erzählen (ebd.). Denn damit könnten die tatsächlichen Umstände und Beziehungen, die die Erfahrungen der Individuen konstituierten, im Sinne von „verhandelten Interpretationen von Erlebtem“, gezeigt werden (ebd.: 153). Sie sagt, „[b]y focusing on particular individuals and their changing relationships, one would necessarily subvert the most problematic connotations of culture: homogeneity, coherence, and timelessness“ (ebd.: 154). Da sich die äußeren Kräfte in den Handlungen der Individuen ausdrückten, könnten sie von Ethnographien des Partikularen am besten erfasst werden (ebd.: 156).

Für Abu-Lughod stellt die Ethnographie des Partikularen eine Strategie dar, um gegen kulturelle Differenz zu schreiben (ebd.: 157). Mit ihr würde ein Diskurs des Vertrauten geboten, um Menschen mit ihren alltäglichen Entscheidungen und Gefühlen zu begreifen (ebd.: 158). Obwohl er übersehe, dass Subjekte in Machtdiskursen konstruiert sind, würde der Humanismus hierfür die geeignete Sprache bieten (ebd.). „Humanism is a language with more speakers (and readers), even if it, too, is a local language rather than the universal one it pretends to be. To have an effect on people, perhaps we still need to speak this language, but to speak it knowing its limitations“ (ebd.: 158). Abu-Lughod resümiert, dass einerseits ein taktischer Humanismus politisch notwendig sei, um gegen die Ungleichheit entlang „kultureller“ Differenz zu schreiben, andererseits hätten die anthropologischen Beiträge eine Bedeutung für die Individuen in verschiedenen Kontexten (ebd.: 159-160).

Zusammenfassung: Interpretative Anthropologie

Die Interpretative Anthropologie markiert den Bruch mit vorangegangenen anthropologischen Traditionen und deren Streben nach universellen Erklärungsweisen für soziokulturelle Phänomene. Ausgehend von Clifford Geertz, der Kulturen als zu interpretierende Zeichensysteme verstand, kam es in den 1980er Jahren mit poststrukturalistischen Einflüssen aus Philosophie und Literaturtheorie zur *Writing Culture*-Debatte, die das autoritäre Schreiben über andere Kulturen und die vermeintlich objektive Wissensverbreitung von kulturellen Interpretationen kritisierte. Da Ethnographien nicht vorgeben konnten, die Realität abzubilden, sollte nicht ein Anspruch auf Objektivität erhoben, stattdessen die Position der Forscherinnen reflektiert werden. Die Aufmerksamkeit verschob sich auf die Phänomenologie von Diskursen und Prozessen, durch die

Kultur – und Realität selbst – konstruiert wurden; damit fiel auch die Trennung zwischen Forscherinnen und Beforschten (Murphy 1994: 56f.). Die Debatte führte zur „Krise der ethnographischen Repräsentation“, die von konstruktivistischen Positionen und der Frage begleitet war, ob Autorinnen jemals das abbilden können, was sie zu dokumentieren vorgaben (Hahn 2013: 201). Die postmoderne Wende war geprägt von der Infragestellung von Wahrheitsansprüchen und der Kritik an Formen analytischer Klassifikation und Repräsentation. Mit Ideen von Foucault und anderen wurde Wissen immer in Relation zu Macht gesehen, was zu Veränderungen in methodologischen Herangehensweisen und Textproduktionen führte. Ebenso kam es zur Ablehnung von Kategorien, die Partikularitäten und individuell gelebte Realitäten, mit ihren Differenzen und Widersprüchen, nicht erfassten. Vielmehr galt es Macht- und Wissens-Diskurse, in denen individuelle und kollektive Identitäten konstruiert wurden, zu beleuchten.

Es kam zu Veränderungen des interpretativen Kulturbegriffs. Anfangs wurde darunter noch verstanden, dass jedes Ereignis mit Bedeutung versehen war und in der Gedankenwelt des Einzelnen interpretiert werde; demnach war Kultur bedeutungsvoll und im Denken, Sprechen und Handeln der Menschen konstituiert (Hahn 2013: 34). Mit der Kulturkritik verschob sich das Interesse dahin, zu beschreiben, wie Individuen Kultur wahrnehmen und sich ihren sozialen Platz und ihre Identität in der komplexer werdenden Welt sicherten (ebd.: 35). Lila Abu-Lughod sprach sich für ein Zurücklassen des Kulturbegriffs aus, da er als totalisierende Idee, Gruppen homogenisieren und dynamische Beziehungen verdecken würde. Die Realitäten und Identitäten von Menschen wurden als komplexes Zusammenspiel aus lokalen und globalen Diskursen verstanden, die mit experimentellen Methoden und Ethnographien des Partikularen erschlossen werden sollten. Das alte Kulturkonzept konnte dem nicht dienen, weshalb es eine Umdeutung als verhandelbar, dynamisch und hybrid, erfuhr. Hahn schreibt: „Das neue Konzept ist flexibler; es ist besser geeignet, Kultur nicht mehr nur als Ansammlung von Normen, Regeln und Fakten zu betrachten, sondern den Blick auf Bewertungen zu lenken. Kultur steht nun nicht mehr über den Menschen, sondern wird von ihnen aktiv gestaltet. Menschen sind in eine Kultur eingebettet, aber sie haben zugleich selbst Einfluss auf sie“ (2013: 37). Heute liege die Betonung auf der „Praxis und Erfahrung und Diversität von Stimmen“, wie Moore und Sanders konstatieren, wobei der Bezug auf das Individuum nicht ganz neu sei; neu seien die Infragestellung von Wahrheitsansprüchen und neue Begriffe und Konzepte wie Praxistheorie und Diskurs (Moore/Sanders 2014: 13).

Mit der Postmoderne verbreitete sich die Vorstellung von Gesellschaft als Zusammenspiel von diskursiven Praktiken, durch die Individuen konstituiert sind, die wiederum mit ihren Handlungen und Ideen den öffentlichen Diskurs beeinflussen. Empirische Forschung zielt auf die individuelle

Praxisebene und institutionelle Muster ab. Charakteristisch für jüngere Forschungsarbeiten, sowohl auf theoretischer, als auch praktischer Ebene, ist „the call to action“, wie es Guba und Lincoln nennen (2005: 201). Die aktionistische Forschung umfasst die politische Analyse und soziale Dekonstruktion gesellschaftlicher Realitäten. In Interaktion mit den Forschungssubjekten, und der Anerkennung aller Wahrheitsansprüche, soll eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse erreicht werden. Zu diesem Streben gesellen sich neue dominante Metaphern, wie „hybrids, networks, flows, and emergence“, mit denen sich auch die Orte und die Natur der Feldarbeit veränderten (Moore/Sanders 2014: 16):

The challenge for anthropology is that truth claims must be based on the changing nature of other's imaginations, on the way they see the world, their culture, their response to globalization, unequal power relations, and inequalities, as well as the opportunities they perceive for change, for personal and social advancement, for well-being, and for security.

Daher gehe es nach Moore und Sanders in der anthropologischen Epistemologie heute um die Art wie wir uns andere als Menschen vorstellen, da die Frage „Was kann ich über die Welt wissen?“ immer damit verbunden sei, wer man meint zu sein, für sich selbst und für andere (ebd.).

Analyse: Interpretative Anthropologie

Mit dem Übergang zur Interpretativen Anthropologie, von der Moderne zur Postmoderne, kam es zur Verschiebung vom Anthropozentrismus zum Individualismus. Der Fokus verlagerte sich vom Universellen zum Partikularen und der Relativismus etablierte sich als epistemologisches Prinzip. Bereits mit der Vorstellung von Kultur als selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe, das sich interpretativ erschließt, wurde das soziale Leben als Herstellung und Aushandlung von Bedeutungen angedeutet. Die alltäglich gelebte Erfahrung, in der Individuen einander begegnen und in Form von Symbolen und Bedeutungen interagieren, wird zur einzigen sozialen Realität, die es zu erforschen gilt (Harris 1994: 319). Die hermeneutische Methode dient dazu, diese Symbole und Bedeutungen zu durchdringen und erklären. Daraus ergeben sich neue epistemologische, ästhetische und theoretische Perspektiven, die u.a. als „postmodern“, „dekonstruktivistisch“, „kritisch“, „reflexiv“, „postprozessual“ oder „poststruktural“ bezeichnet werden (Lett 1997: 5).

Die postmoderne Kritik an der autoritären Stimme und den festgeschriebenen Repräsentationen in ethnographischen Schriften, führte zu einer Abschaffung von Wahrheits- und Wissensansprüchen. Da keine Interpretation gültiger sei als eine andere, sollten so viele Stimmen wie möglich zu Wort kommen. Philosophen, die sich mit der Interpretation von Bedeutung beschäftigen, lehnten die Annahme ab, dass Vernunft und Objektivität unser Verständnis der Welt leiten können. Schon Heidegger war der Überzeugung, dass das Wissen der Einzelnen immer durch seine Kultur, Identitäten und soziale Positionen bedingt war (Moberg 2019: 391). Dem schloss sich

Derrida an, indem er zu wissen meinte, dass alle Kulturen Bedeutungswelten konstruieren, die für Außenstehende undurchdringlich sind (ebd.). Objektive Annäherungen an Kultur würden die „einheimischen Bedeutungen“ in fremde begriffliche Kategorien drängen (ebd.). Damit entfernte man sich vom Versuch kulturelle Phänomene zu erklären und fokussierte auf die emischen Konzepte und Begrifflichkeiten der Individuen, die als Interpretationen der Forscherinnen zu Wissen werden.

Die interpretative und postmoderne Anthropologie beruht auf einem theoretischen Idealismus. Als Erbe der Philosophinnen und Literaturkritikerinnen werden soziokulturelle Ereignisse auf die Motivationen und Pläne der unmittelbaren Erfahrung und des gemeinschaftlichen Konsenses reduziert. Damit beschränkt sich Kultur auf die mentalen und emischen Phänomene und umfasst den Bereich der Ideen, der durch einen interaktiven Diskurs zwischen Forscherinnen und den „natives“ zugänglich ist (Harris 1994: 63). Mit sprachlichen Konzepten sollen die Diskurse erfasst werden, womit die materielle Existenz soziokultureller Systeme, universeller Komponenten und Prozessen ausgeschlossen ist.

Im heutigen Diskurs wird Kultur nicht als empirische Kategorie, sondern als analytisches Werkzeug verstanden (Földes 2009: 509). Laut Kirsten Hastrup erfordere das Kulturkonzept Distanz, denn „Kultur sei eher eine Verstehens-fördernde Analysekategorie als ein objektiv beobachtbares Phänomen, das es nur zu finden oder zu entdecken gilt“ (ebd.: 506). In ihrer Gesamtheit wird Kultur als nicht fassbar gesehen, weshalb der Gegenstand der Untersuchung auf kleinere, eindeutig abgrenzbare Einheiten beschränkt wird (Hahn 2013: 29). Eine Entwicklung, so Hahn, die sich in der Ethnographie bis heute fortsetze und durch das gegenwärtige Kulturverständnis gerechtfertigt würde (ebd.):

Der Handelnde [sic!] als Subjekt tritt immer mehr in den Vordergrund, während die Kultur als Bezeichnung für die Gesamtheit gesellschaftlicher Erscheinungen immer weniger Erklärungskraft hat. Im Sinn einer beschreibenden Erfassung der sozialen und gesellschaftlichen Realität wird die Existenz von Kultur als universaler Erscheinung zwar vorausgesetzt, sie erscheint jedoch nicht mehr als wissenschaftlicher Gegenstand, sondern wird zu einer Angelegenheit des Feuilletons.

In zeitgenössischen anthropologischen Diskursen ist zu beobachten, dass „Kultur“ als „essentialisierender“ Begriff eher auf Ablehnung stößt, während er in öffentlichen Diskursen sowohl romantisierend, als auch negativ konnotiert gebraucht wird.

In den Ethnographien des Partikularen verlagerte sich der Forschungsfokus auf Repräsentationen, Diskurse und Identitäten, damit auf Bedeutungssysteme, die auf einen methodologischen Individualismus zurückgehen. Mit unterschiedlichen experimentellen, hermeneutischen und

kreativen Methoden sollen die individuellen Erfahrungswelten erschlossen werden. Die Konstruktion der Realität und Aushandlung diskursiver Prozesse beschränkt sich nicht nur auf das Gesagte und Geschriebene, weshalb neben literarischen auch visuelle, körperliche und performative Formen der Wissensgenerierung in das Methoden-Spektrum aufgenommen werden (vgl. Denzin/Lincoln 2005). Sie alle dienen dem Zweck, unterschiedliche Narrative erfahrbar zu machen oder zu dekonstruieren. Theoretische Differenzen bedingen methodologische Anwendungen und Forschungsagenden, die u.a. als „postkoloniale“ oder „feministische“ Perspektiven proaktive Forschung als direktes soziales Engagement verfolgen (Salzman 2004: 366). Dem liegt die Annahme zugrunde, dass anthropologische Forschung [oft] implizit oder explizit den Status quo oder Wandel unterstützt und als Mittel eingesetzt werden kann, um die Interessen unterdrückter Gruppen voranzutreiben (ebd.: 366f.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass mit dem Übergang zur Postmoderne ein Übergang vom „objektiven“ (etischen) zum „subjektiven“ (emischen) Individualismus stattfand. Während dem modernen Humanismus, wie er sich u.a. im Kulturrelativismus ausdrückt, ein objektives Weltbild zugrunde liegt, kommt es mit Einzug des postmodernen Relativismus zu dessen Auflösung. Das heißt, das Individuum, das zuvor auch im Zentrum stand, aber den objektiven Umständen – wie materiellen Gegebenheiten und Kultur – ausgesetzt war, wird im postmodernen Humanismus nur noch aus einer rein subjektiven (introspektiven) Perspektive behandelt. In beiden Fällen wird die Weltsicht auf eine Weise strukturiert, so dass das gesellschaftliche Zusammenleben verändert werden kann. Allerdings steht heute nun weniger der Mensch allgemein im Fokus, als das subjektive Individuum, dessen individuelle Sichtweise in Interaktion mit der Forscherin verhandelt wird.

3. Der Organismus und seine Individuen

Living human beings cannot help but exert themselves, and everything they do counts for something in one way or another. Far from wishing to ignore this, we wish to emphasize it. But this is not the question raised by the culturologist, the cultural determinist. What he claims is, not that it is futile to try because what one does counts for nought, but that what one does, how he does it, and the end and purpose for which it is done is culturally determined, is determined by the culture of the group rather than by the free will of the individual or of the group. (White 1949: 353)

Im vorangegangenen Kapitel haben wir gesehen, dass humanistische Strategien in ihrer Anwendung des idealistischen und individualistischen Prinzips soziokulturelle Phänomene nicht abgekoppelt vom menschlichen Ego erklären. Die Science hingegen löste als Erfahrungsform und Interpretationsweise auch im Bereich der Kultur supernaturalistische Philosophien ab und untersucht soziokulturelle Phänomene unabhängig vom einzelnen Menschen. Mit der Anwendung des materialistischen und holistischen Prinzips werden Gesellschaft und Kultur als emergente Systeme gesehen, die ihren Ausdruck über die individuelle Ebene – die Denk- und Verhaltensweisen der Individuen – finden. Die Erklärungsstrategie der „Superorganic Science“ findet nachfolgend am Phänomen des Individualismus Anwendung.

Wissenschaftshistorie: Makrosoziologie

Die „Superorganic Science“ findet ihren modernen Ausdruck u.a. in der „Makrosoziologie“, deren Grundannahmen auf soziale Theoretiker wie Malthus, Marx, Spencer, Durkheim und White zurückgehen. Die forschungsanleitenden Grundprinzipien, die sich in den Erklärungsweisen und Theorien der Strategie zeigen, sind in ihren Grundsätzen materialistisch, systematisch und evolutionär. In diesem Sinne wird vordergründig der Versuch angestellt die Verbindungen zwischen sozialen Phänomenen nachzuzeichnen.

Social theorists could be thought of as cartographers of the sociocultural world. Like cartographers, they attempt to determine on the basis of evidence what phenomena are real and how they are related to one another. They decide on what social elements they wish to map, what social processes and relationships they are trying to capture—from micro theories of interactions among bureaucrats to macro theories that attempt to cast in language the relationships among sociocultural systems. (Elwell 2013: 5)

In ihrer Rolle als „Kartographinnen der soziokulturellen Welt“ erstellen Sozialtheoretikerinnen eine Landkarte der soziokulturellen Prozesse und Beziehungen, die den Wissensbestand über die Ordnungen im soziokulturellen Universum erweitern soll.

Die Annahme von Gesellschaft als organisiertes System führt konsequenterweise zur Analyse ihrer Funktionen, anhand derer sich Wechselbeziehungen unter soziokulturellen Phänomenen beschreiben lassen (Elwell 2013: 14). Spencer meint: “[t]here can be no true conception of a structure without a true conception of its function. To understand how an organization originated and developed, it is requisite to understand the need subserved at the outset and afterwards” (1967 [1876]: 8, zit. in Elwell 2013: 14). Darum stützen auch zeitgenössische Makro-Theoretiker wie Harris, Lenski, Carneiro oder Sanderson ihre Arbeiten auf funktionelle Begrifflichkeiten, mit denen erforscht werden kann, wie sich gesellschaftliche Phänomene gegenseitig, und das Ganze, beeinflussen (ebd.: 13). Die Funktionsanalyse ist ein Mittel, um das komplexe soziale Beziehungsnetz zu begreifen.

Most people seem to think in linear terms: A causes B, and perhaps goes on to affect C. Life, however, is rarely that simple. We live in a world of systems—physiological, psychological, sociocultural, biological, and physical: systems that have many parts that not only affect one another and the whole but also interpenetrate and affect one another. Functional analysis is the elaboration of the systemic character of social life; it is an attempt to account for the web of the world and the influence of this web on social behaviour. (Elwell 2013: 17f.)

Im Gegensatz zum Humanismus, der in den Individuen die Ursache für soziokulturelle Phänomene sieht, nimmt ein holistischer Zugang den größeren soziokulturellen Kontext als determinierend für die individuellen Gedanken und Handlungen an. Das heißt, Gesellschaften werden als organisierte Systeme betrachtet, in denen es nicht nur die Zusammenhänge der unterschiedlichen Teile und Akteurinnen zu entschlüsseln gilt, sondern auch die ursächlichen Auslöser für weitere Veränderungen im ganzen System. Demnach sind Gesellschaften mit ihren Mitgliedern – den Individuen – integrierte emergente Einheiten, die ein funktionales Zusammenspiel ergeben.

Die Makrosoziologie arbeitet mit einer ökologisch-evolutionären Systemtheorie, die sich mit den Ursprüngen, der Erhaltung und dem Wandel von gesellschaftlichen Systemen beschäftigt (vgl. Elwell 2013). Soziokulturelle Systeme können mit ihren unterschiedlichen Dimensionen, sowohl in ihrem synchronen Zustand, als auch in ihrem diachronen Entwicklungsprozess betrachtet werden. Synchron gesehen, befinden sie sich in einem bestimmten Zeit-Raum-Gefüge, in dem all ihre Elemente, Strukturen und Funktionen eine bestimmte Form aufweisen. Mit ihrer zeitlichen und räumlichen Entwicklung kommt es zu Veränderungen in allen Komponenten des Systems. Es gibt nun unterschiedliche Zugänge und Methoden, um die Eigenschaften von Systemen in ihren verschiedenen Stadien zu erheben. Während sich beispielsweise die Geschichtswissenschaft tendenziell ideographisch, auf besondere oder einmalige Ereignisse konzentriert, sucht die Makrosoziologie nach Universalien oder gemeinsamen Mustern von Strukturen und Veränderungen innerhalb des Systems (Elwell 2013: 35). Mit der Verwendung einer historisch-vergleichenden Methodologie können die erhobenen Generalisierungen getestet werden.

Makrosoziologinnen greifen z.B. auf die prähistorische Archäologie, die präliterale Ethnographie oder die Geschichte aller menschlichen Gesellschaften zurück, um historische Daten zu überprüfen und kumulative Veränderungen soziokultureller Systeme zu vergleichen (ebd.). Das heißt, während sich manche Disziplinen mit den Ausprägungen und Merkmalen von Gesellschaften zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort befassen, versucht die Anthropologie, als Superorganic Science, die Verbindungen und Wechselbeziehungen in ihren diachronen Entwicklungen zu erklären.

Gesellschaft als Organismus

Die superorganische Organisationsform des Menschen bezeichnen wir als Gesellschaft. Als solche ist sie nicht nur „a means of sustaining life“, so White, „it is a *form* of life: of the life process itself“ (White 1959b: 208). Die menschliche Gesellschaft ist eine Art von Organisation, die bis zu einem gewissen Grad und in bestimmten Aspekten, geordnet, regelmäßig und einheitlich ist (ebd.: 213) und in ihrem Aufbau und ihrer Funktionsweise in Analogie zu einem Organismus gesehen werden kann (vgl. Spencer 1967: 3-8). Genauso wie Organismen in anderen kosmischen Bereichen wie Moleküle und Atome im Anorganischen, Zellen und mehrzellige Körper im Organischen, besteht die Gesellschaft im Superorganischen aus einzelnen Teilen (White 1975: 3), die in ihrem Zusammenspiel ein emergentes Ganzes ergeben³⁵. Der soziale Organismus bildet ein integriertes System; „[b]y system we mean an aggregation of things and events joined in interaction and interdependence to form an integral whole“ (White 1975: 3). Das heißt, die Teile, mit ihren Verbindungen und Beziehungen bilden einen essentiellen Bestandteil des Organismus, der sich durch seine Integrität auszeichnet. Als Aggregat besteht er über Zeit und Raum und überdauert das Leben der einzelnen Teile und Individuen. Spencer schreibt:

[...] the life and development of a society is independent of, and far more prolonged than, the life and development of any of its component units; who are severally born, grow, work reproduce, and die, while the body politic composed of them survives generation after generation, increasing in mass, completeness of structure, and functional activity.“ (Spencer 1972: 57)

Die Integrität des Organismus äußert sich darin, dass trotz des Ablebens einzelner Mitglieder, die Gesellschaft als Ganzes erhalten bleibt, indem Individuen in ihren Rollen und Funktionen ersetzbar sind. Der Organismus bildet als Ganzes andere Eigenschaften aus, als die einzelnen Teile „[...] and it is the permanence of the relations among component parts which constitutes the individuality of a whole as distinguished from the individualities of its parts“ (Spencer 1967: 1).

³⁵ Da soziale Organismen Energie aufnehmen und abgeben, folgen sie den Prinzipien der Thermodynamik (vgl. White 1949: 367f.)

Der soziale Organismus weist Analogien mit einem biologischen Organismus auf. Die zusammenhängenden Teile üben unterschiedliche Funktionen aus, um die Solidarität und Kohäsion des Ganzen zu erhalten (Spencer 1967: 8). Vergleichbar mit den Zellen und Organen eines biologischen Organismus, führen die ungleichen Teile ungleiche Tätigkeiten für das Ganze aus; sie sind reziprok und in ständiger Abhängigkeit (ebd.: 3). Die unterschiedlichen Teile bestehen aus Einheiten wie Segmenten, Klassen oder speziellen Strukturen (White 1959b: 143). Segmente (z.B. Familien, Klans, Moieties) haben eine integrative Funktion, während Klassen³⁶ (z.B. nach Geschlecht, Alter, Beziehungsstatus, etc.) Differenzen produzieren, indem sie die Gesellschaft in ungleiche Teile spalten (ebd.: 145). Obwohl sie eine andere Rolle im sozialen Gefüge einnehmen, komplementieren und bedingen die Teile einander. Segmente und kooperative Gruppen zeichnen sich durch ein gemeinsames und vereinendes Netzwerk an Beziehungen aus (ebd.). Klassen hingegen, sind durch emisch spezifizierte Kriterien, aber nicht zwangsläufig durch eine gemeinsame Organisation verbunden. Sie unterscheiden sich in Struktur und Zusammensetzung, und produzieren differenzierte Verhaltensweisen und Beschäftigungen (ebd.: 182). Beispielsweise bezeichnen die Bourgeoisie und das Proletariat, der Adelsstand und die Bauern, herrschende und beherrschte Klassen, die unterschiedliche Tätigkeiten verrichten, und ihr gegenseitiges Leben und das des Ganzen, ermöglichen (bzw. erschweren). Zusätzlich können sich spezielle Strukturen, die die Aufgaben und Tätigkeiten überprüfen und regulieren, als Kontrollmechanismen herausbilden. Beispiele hierfür wären Schamanen, Häuptlinge, Könige, Parlamente oder die Polizei (White 1959b: 193; 1949: 204). Die Beständigkeit des Systems hängt letztlich von den beständigen Beziehungen der einzelnen Teile ab, die durch unterschiedliche Funktionen der Integration, Regulation und Kontrolle zusammengehalten werden (White 1959: 142f.). Die Summe der ganzen Gesellschaft ergibt eine andere Individualität als die der Teile, deren Beziehung determiniert ist von ihrer Beziehung zum Ganzen. „Hence arises in the social organism, as in the individual organism, a life of the whole quite unlike the lives of the units, though it is a life produced by them“, meint Spencer (1967: 7).

Eine Grundeigenschaft von Organismen ist, dass sie mit zunehmender Größe auch an Struktur zunehmen. Ein Embryo beispielsweise entwickelt sich mit zunehmender Masse von wenigen unähnlichen Teilen hin zu mehreren und differenzierteren Teilen (Spencer 1967: 3). Dasselbe gilt für den sozialen Organismus, der bei einer Vergrößerung, entweder durch die Fusion mit anderen

³⁶ Klassen *können* mit biologischen Eigenschaften korrelieren, *müssen* sie aber nicht. Gesellschaftliche Kategorien sind immer kulturell definiert, z.B. umfassen Geschlechterklassen auch neutrale Geschlechter oder Zwischengeschlechter und geben Anweisung wie sich eine Person – u.a. als Frau, Mann, Berdache oder Eunuch – in gesellschaftlichen Rollen zu kleiden, beschäftigen oder sogar zu sprechen hat. Ebenso *kann* die Arbeitsteilung mit biologischem Geschlecht oder zugewiesenen sozialen Geschlechterrollen korrelieren. (vgl. White 1959b: 184, 188-191)

Gruppen oder den Anstieg der Geburtenraten, in seinen Unterteilungen zahlreicher und entschiedener wird (ebd.). Im Vergrößerungsprozess bildet das Organismus-Aggregat weitere Strukturen und Funktionen aus, die zu einer größeren Abhängigkeit der Teile führen und es in seiner Integrität immer schwerer zerstörbar machen (ebd.: 6f.). Mit zunehmender Struktur werden die Teile aber nicht einfach ungleicher, sondern unterschiedlicher und abhängiger, um sich ihr gegenseitiges Bestehen zu ermöglichen (Spencer 1967: 3). „The entire mass is integrating and at the same time differentiating from other masses;“ so Spencer, „while each member of it is also integrating and at the same time differentiating from other members“ (1972: 71). Die Teile werden in ihrer Größe, Form, Textur und Komposition differenzierter und übernehmen spezialisiertere und funktionalere Aufgaben (White 1959b: 143). Steigt die Population beispielsweise so rapide an, wie es mit der Agrarrevolution der Fall war, müssen mehr Menschen versorgt, größere Mengen produziert und Mitglieder mit unterschiedlichen Tätigkeiten koordiniert werden. So war beispielsweise eine soziale Konsequenz der steigenden Produktivität der menschlichen Arbeit, dass nur noch ein Teil der Bevölkerung in der Landwirtschaft Nahrung für das restliche System produzieren musste, während die anderen Menschen u.a. künstlerische und handwerkliche Tätigkeiten verrichten konnten (White 2008: 15). Dieser systemische Integrationsprozess führte zu immer kleineren Arbeitsteilungen und zunehmend voneinander abhängigen Arbeiterinnen (Spencer 1972: 57). Das heißt im Vergrößerungsprozess von Gesellschaften werden Spezialisierungen definitiver, wo sie bereits existieren, und etablieren sich dort, wo sie im Entstehen sind (Spencer 1972: 50).

Kultur als Informationsnetzwerk von sozialen Organismen

Gesellschaften als emergente und integrierte Systeme beruhen auf den sozialen Bindungen und Abhängigkeiten der Mitglieder, die sich nicht auf direktem physischen Weg, sondern mittels einer besonderen Fähigkeit austauschen: der „symbolic faculty“ (Spencer 1967: 7; White 1949: 22). Sie bezeichnet die Fähigkeit, allen Dingen im Kosmos, Wert und Bedeutung zuzuschreiben. White spricht deshalb von allen „Dingen“, weil sie in den mannigfaltigen physischen Formen erscheinen können, wie u.a. als materielle Objekte, Farben, Geräusche, Gerüche, Objektbewegungen oder Geschmäcker, deren als Symbol erfasste Bedeutung nicht mit sensorischen Mitteln empfunden werden kann (White 1949: 25, 26). Die bedeutendste Ausdrucksform dieser symbolischen Vermittlung ist die artikulierte Sprache (ebd.: 33). Im Grunde ist die symbolische Kommunikation eine Form der Ausbreitung, indem durch die Vibration des einen Körpers die Verhaltensweisen des anderen Körpers beeinflusst werden (White 1959b: 209). „The *form* of interorganismal influence within the human species and peculiar to it is *symbolic*. But symbolic interaction among human beings is merely a particular form of interaction among material bodies in general“, meint

White (ebd., [H.i.O.]). Da sie eine Interaktion der Individuen über die direkten Zwischenräume sowie größere Distanzen hinweg ermöglicht, schafft sie ein Netzwerk, das die sozialen Systeme über Zeit und Raum zusammenhält (Spencer 1967: 8).

Durch die Symbolfähigkeit trat eine neue, vom Menschen unabhängige Ordnung von Phänomenen in Erscheinung: die Kultur. Als Folge der emergenten qualitativen Veränderung des Primatengehirns entstand sie gleichzeitig mit der „symbolic faculty“ (White 1949: 32f.). White meint, „[i]t was the exercise of the symbolic faculty that brought culture into existence and it is the use of symbols that makes the perpetuation of culture possible. Without the symbol there would be no culture, and man would be merely an animal, not a human being“ (ebd.: 33). Auch wenn Kultur nicht ohne den Menschen besteht, muss sie als eigenständiger Bereich, unabhängig von anderen Phänomenen betrachtet werden. Daher folgt sie nicht denselben Prinzipien und Gesetzen wie der menschliche Organismus, sondern ihren eigenen³⁷. Sie ist sozusagen ein System *sui generis*, das nur aus sich selbst heraus als eigene Realität, erklärt werden kann (ebd.: 167). „Culture,“ so White, „may thus be considered as a self-contained, self-determined process; one that can be explained only in terms of itself“ (ebd.: xviii). Die Kultur bildet wie der soziale Organismus auch ein emergentes System, und ist daher mehr als die Summe ihrer „symbolates“ (*dt.: Symbolate*).

Als Kontinuum von interagierenden Elementen führt die Kultur ein Eigenleben außerhalb des Menschen. Obwohl sie mit der Symbolfähigkeit des Menschen entstand und mit ebendieser weitergegeben wird, besteht sie unabhängig vom menschlichen Organismus in einem extra-somatischen Bereich. Sie kann wie die DNA eines biologischen Organismus, als Informationsnetzwerk des sozialen Organismus gesehen werden. Sie wird auf materiellem, sozialem und ideellem Weg durch soziale Mechanismen schnell und leicht von einem Individuum, einer Generation, einem Zeitalter auf ein anderes übertragen (White 1949: 363f.). „Culture is so to speak, a form of *social* heredity. We thus view culture as a continuum, a supra-biological, extra-somatic order of things and events, that flows down through time from one age to the next“ (ebd.). Kultur bezieht sich daher auf das gelernte Repertoire an Gedanken und Handlungen, die unabhängig von genetischer Vererbung über die Generationen weiter gegeben wird und zur Kontinuität der Gesellschaft beiträgt. Da neue Elemente in den kulturellen Strom hinzukommen, andere herausfallen, die Kontrolle über die Naturkräfte immer größer und das Leben dadurch

³⁷ Neben White gehen auch einige andere Wissenschaftlerinnen von der Autonomie von Kultur, also ihrer logischen Unabhängigkeit von ihren menschlichen Trägerinnen aus: „Culture, while it exists only through or in men, has an existence of its own“ (Kroeber 1928: 493); „The reality of a societal tradition as a separate aspect of the universe is no longer doubted“ (Lowie 1937: 256); „[C]ollective ways of acting or thinking [i.e., culture] have a reality outside ... individuals ... they exist in their own right“ (Durkheim 1938 [1895]: lvi).“ (vgl. White 1975: 5f.)

immer sicherer zu werden scheint, ist Kultur als ein symbolischer, kontinuierlicher und kumulativer Prozess zu sehen (ebd.: 140). Dieser umfasst die komplette Ordnung von Handlungen, Objekten, Ideen und Gefühlen wie Verhaltensmuster, Werkzeuge, Glaubensvorstellungen und Werte der Menschen, die zusammen das kulturelle Informationsnetzwerk bilden, das Gesellschaften über die Generationen und Habitate hinweg zusammenhält (ebd.: 139). Kultur hat in diesem symbolischen Sinn keine „physische Existenz“, sie „ist“ nicht, sondern ist als Konzept in Analogie zur Sprache zu sehen (White 1975: xi). Als solche vermittelt sie zwischen den Individuen und könnte auch nicht ohne sie bestehen, folgt aber letztlich ihrer eigenen Logik, auf die die Individuen keinen direkten Einfluss haben. Damit ist die Kultur eher als elaborierter Mechanismus zu verstehen, mit dem menschliche Individuen ihrem Leben Inhalt und Form geben und sich im gesellschaftlichen Zusammenschluss als soziale Organismen an die Umwelt anpassen (ebd.: 363).

Holistisch-materialistische Erklärungsweise

Eine Science-Strategie, die der Erklärung von Veränderungen in soziokulturellen Systemen dient und auf einem materialistischen Prinzip beruht, ist der Kulturmaterialismus. Die Prinzipien des kulturmaterialistischen Paradigmas zielen darauf ab, sowohl die Beziehungen der System-Teile, als auch deren Entwicklung zu verstehen (Harris 1979: 47). In diesem Sinne hat die holistische Betrachtung von Gesellschaft auch strategische Gründe, um zu wirksamen und testbaren Theorien zu kommen (ebd.). Aus dieser Perspektive bezeichnen soziokulturelle Systeme den Zusammenschluss einer Bevölkerung, Gesellschaft oder Kultur als eine abgegrenzte Anordnung von Menschen, Gedanken und Aktivitäten (ebd.). Anders ist es in idealistisch begründeten Strategien, die Gesellschaften und soziale Gruppen aus Sicht der Mitglieder, welche sich ebendiesen selbst zuschreiben und gemeinsame Werte und Ziele teilen, definieren (ebd.). Kultur wird daher auf die emischen Gedanken und Verhaltensweisen der Individuen zurückgeführt und „soziales“ Verhalten vordergründig mit kooperativen Verhaltensweisen in Verbindung gebracht (ebd.: 46). Folgt man jedoch einer kulturmaterialistischen Science-Strategie, verhält sich eine Gruppe oder Gesellschaft als Organismus, unabhängig davon, ob deren Mitglieder sich „zugehörig“ fühlen (ebd.: 47). In diesem Fall hat die „soziale“ Natur von Gesellschaften nicht zwangsläufig etwas mit unterstützenden, kooperativen Interaktionen zu tun, sondern wird von einer Dichte an menschlichen Interaktionen in einem bestimmten Raum-Zeit-Gefüge abgeleitet (ebd.). Die Annahme der systemischen Natur von menschlichen Zusammenschlüssen ist als ein analytisches Konzept zu verstehen, das die theoretische Basis für weitere Erklärungen schafft.

Demzufolge sind Gesellschaften logische Systeme, die sich innerhalb von sozialen Parametern entwickeln, funktionieren und sich verändern (Murphy/Margolis 1995: 1). Als theoretisches

Modell und Forschungsstrategie, so Murphy und Margolis, bietet der Kulturmaterialismus eine Anleitung und einen Rahmen, um Daten zu sammeln, zu organisieren und letztendlich die Organisation und Integration von Gesellschaften, zu jeder Zeit, zu erklären (ebd.: 2, 4). Als Kultur werden all die sozial erlernten Wege des menschlichen Zusammenlebens mit all den sozial bedingten Aktivitäten und Gedanken bezeichnet. Daher umfasst ein kulturmaterialistisches Kulturkonzept sowohl die etischen und Verhaltens-Komponenten als auch emischen und mentalen Komponenten des sozialen Lebens (Harris 1994: 63).

This definition of culture stands opposed to the fixed, „essentialist“ notions that inspire those who define culture as a realm of pure and uniform ideas hovering over the hub-bub of the daily life of specific individuals. For cultural materialists, culture elements are constructed (more specifically, abstracted) from the bedrock of the immensely variable thoughts and behavior of specific individuals. (Harris 1994: 63)

Im Gegensatz zu idealistischen Zugängen wollen die Vertreterinnen des kulturmaterialistischen Paradigmas die Gründe und Ursachen menschlicher Motivationen herausfinden und nicht lediglich die Motivationen an sich. “The idealist likes to begin the causal analysis with the unquestioned motivating power of ideas,” meint Robert Carneiro, “[t]he materialist prefers to begin the analysis one step further back, going behind the ideas to see how they arose in the first place and came to enter people’s heads” (2003: 216, zit. in Elwell 2013: 21). Dem liegt die Annahme zugrunde, dass materielle und strukturelle Bedingungen in Ideen, Ideologien und Werten – also kulturelle Elemente – übersetzt werden, die die Menschen wiederum zu ihren Handlungen motivieren (ebd.).

Universelle Muster in soziokulturellen Systemen

Zur Untersuchung von Ursachen und Zusammenhängen soziokultureller Phänomene kommen bestimmte epistemologische Prinzipien zum Einsatz. Die universellen Strukturen soziokultureller Systeme beruhen einerseits auf den biologischen und psychologischen Konstanten der menschlichen Natur und andererseits auf der Trennung zwischen den Gedanken und Verhaltensweisen der Menschen (Harris 1979: 51). Zu diesen Unterscheidungen gesellt sich ein bedeutendes epistemologisches Werkzeug, das im 1. Kapitel bereits vorgestellt wurde: die Trennung von Emik und Etik. Damit können die Gedanken und Verhaltensweisen von Individuen jeweils aus einer emischen oder einer etischen Perspektive erklärt werden und sind als unterschiedliche Wissenskategorien für die Erklärung von soziokulturellen Systemen relevant. Ein gängiges Missverständnis besteht in der Annahme, dass Interpretationen, die auf etischen Kategorien basieren, den emischen Erklärungen überlegen sind oder ihnen sogar die Realität absprechen. Das dem nicht so ist, erklärt Harris, der mit seiner materialistisch-holistischen Forschungsstrategie lediglich zwischen unterschiedlichen Kategorien, die für Erklärungen herangezogen werden, unterscheidet. Der Grund dafür sei, “everything we experience or do is not equally effective for explaining why we experience what we experience and do what we do” (Harris

1976: 331). Die Trennung ist auch deshalb entscheidend, weil die interagierenden Teile von sozialen Systemen mit etischen Kategorien behandelt werden.

In der Weltsicht des kulturmaterialistischen Paradigmas ist die Umwelt das Fundament aller soziokulturellen Systeme. An diese müssen sie sich möglichst gut anpassen, um ihr Leben zu sichern. Im Vordergrund stehen ausreichend Nahrung für die Mitglieder, Schutz vor den Naturelementen und Abwehr von feindlichen Angriffen. All das erfordert aufeinander abgestimmte Verhaltensweisen und Mechanismen, welche die genauen Aufgaben- und Rollenverteilungen an die Individuen miteinschließen. Der soziale Organismus als funktionierendes Ganzes bietet hierfür aufeinander abgestimmte Regulatoren, welche die Anpassung an die Umwelt ermöglichen und das integrierte Ganze erhalten. Das heißt es gibt zusätzlich zu den Unterteilungen in Segmente, Klassen und spezielle Strukturen, eine horizontale Unterteilung des Ganzen in drei Ebenen, innerhalb deren die unterschiedlichen Verhaltens-Kategorien gebündelt sind. Harris bezeichnet sie als *Infrastruktur*, *Struktur* und *Superstruktur*. Während die ersten beiden ausschließlich die Verhaltens-Komponenten umfassen, bündelt die Superstruktur die parallel verlaufenden mentalen und emischen Komponenten aller drei Systeme (Harris 1979: 54). Daraus ergeben sich vier große Komponenten, nämlich die etische Verhaltens-Infrastruktur, -Struktur und -Superstruktur, sowie die emische und mentale Superstruktur (Harris 1979: 54). In Summe sind alle Verhaltens-Kategorien mit ihren verschiedenen soziokulturellen Phänomenen auf diesen drei Ebenen verortet und können mit den Funktionsweisen des Ganzen erklärt werden. Das Grundschema des Modells ist der wiederkehrende Aufbau von Systemen, der auf alle vergangenen und gegenwärtigen Gesellschaften angewendet werden kann.

Subsysteme eines Systems

In erster Linie müssen Gesellschaften einen befriedigenden Lebensunterhalt für ihrer Mitglieder schaffen, sie am Leben halten, indem sie sich um die Produktion und Reproduktion kümmern (Harris 1979: 51). Als materielle, technologische Basis des Systems umfasst die *Infrastruktur* all jene Strategien, mit denen Menschen mit ihrer Umwelt in Beziehung stehen und sich reproduzieren (ebd.). Damit umfasst sie alle Mechanismen, welche die Balance zwischen der Reproduktion von Menschen (Kontrolle der Bevölkerung) und ihrem Konsum von Energie aus der endlosen Umwelt (Ausbeutung des Habitats) herstellen (ebd.: 52). Die infrastrukturelle Basis kann daher unterteilt werden in den Produktionsmodus „[...] consisting of material and social technologies (including the division of labour) aimed at satisfying requirements for subsistence“ und den Reproduktionsmodus „[...] consisting of demographics and the behaviours, technologies, and conditions that affect them, such as mating patterns, fertility, mortality, contraception, and abortion“ (Elwell 2013: 27).

Um die ökonomischen und lebenserhaltenden Prozesse und damit die Zuordnung von Arbeit und Waren zu regeln, ist eine Organisation der häuslichen und politischen Ökonomie mit ihren internen und externen Beziehungen nötig (Harris 1979: 51). Dazu gehört der sichere und geordnete Umgang der Individuen und Gruppen untereinander und mit anderen Gesellschaften, was sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen, in kollektiven und individuellen Verhaltensmustern, ausdrückt. Die *Struktur* als struktureller, soziologischer Mittelbau umfasst mit allen sozialen und politischen Institutionen die Organisationsform des Systems. Dies inkludiert die unzähligen Formen der familiären und nicht-familiären Organisationen und Vereinigungen, genauso wie die politischen Strukturen, die das Leben organisieren (Murphy/Margolis 1995: 2). Daher kann der strukturelle Mittelbau in die häusliche Ökonomie als „[t]he organization of reproduction and basic production, exchange, and consumption within camps, houses, apartments, or other domestic settings“ (Harris 1979: 52) und die politische Ökonomie als „[t]he organization of reproduction, production, exchange, and consumption within and between bands, villages, chiefdoms, states, and empires“ unterteilt werden (Harris 1979: 53). Während zur häuslichen Ökonomie beispielsweise Familienstrukturen, häusliche Arbeitsteilung oder Alters- und Geschlechterrollen zählen, finden wir in der politischen Ökonomie Verhaltens-Phänomene wie die politische Organisation, Arbeitsteilungen, Steuern, Hierarchien, Polizei oder militärische Kontrolle (ebd.: 52-53).

Zu diesen beiden Verhaltenssystemen kommt noch die oberste und letzte Ebene, die *Superstruktur*, als der ideelle und philosophische Überbau des Systems. Sie umfasst neben den eigenen etischen Verhaltens-Komponenten, auch die emischen und mentalen Komponenten aller Systeme. Zu ersteren zählen wiederkehrende produktive Verhaltensweisen, menschliche Sprechakte und für die menschliche Psyche bedeutende symbolische Prozesse, die zu etischen, freizeitlichen, sportlichen und ästhetischen Produkten und Dienstleistungen führen (ebd.: 52). Als Beispiele können alle Formen der Kunst, Werbung, Spiele und Sport, Rituale und die Wissenschaft, genannt werden (ebd.: 53). Die emische mentale Superstruktur umfasst wiederum „the patterned ways in which the members of a society think, conceptualize, and evaluate their behavior“ (Elwell 2016 [2006]: 42). Dazu zählen im weitesten Sinne alle säkularen und religiösen Ideologien, Glaubensvorstellungen, Normen und Werte (Murphy/Margolis 1995: 2). Elwell meint,

I often think of such cultural items as the (mostly) shared sense of reality that members of a sociocultural system have about the world and their role in it. The basics of this symbolic map of reality that each of us carries in our head are developed in our early socialization and are continually refined and shaped throughout our lives in interaction with others. (Elwell 2013: 13)

Somit ergeben alle emischen und mentalen Komponenten der Superstruktur in ihrer Summe die bewussten und unbewussten kognitiven Ziele, Kategorien, Regeln, Pläne, Werte, Philosophien und

Überzeugungen über das Verhalten, die von den Individuen selbst erläutert oder von den Beobachterinnen abgeleitet werden (Harris 1979: 54).

Die drei Systeme, das materielle, strukturelle und ideelle, ergeben sich aus den ganz praktischen Umständen des täglichen Lebens, sie sind "based on the simple premise that human social life is a response to the practical problems of earthly existence" (Harris 1979a, ix). Die Ebenen befinden sich in einem kontinuierlichen und dynamischen Austausch miteinander. Wir können uns auch hier eine Organismus-Analogie mit Interdependenzen zwischen den verschiedenen Komponenten des „sozialen“ Körpers vorstellen. Eine systemische Betrachtung von Gesellschaft gibt vor, dass alle Teile des sozialen Systems - wirtschaftliche Institutionen, Regierung, Familie, Werte und Normen – insofern miteinander verbunden sind, als dass die Veränderung eines Teils, unweigerlich Auswirkungen auf andere Teile hat (Elwell: EOF: 128).

Asymmetrische Veränderung der Teile

Ausschlaggebend für die Analyse ist nun, wie wir die Verknüpfungen der unterschiedlichen Teile erklären oder anders ausgedrückt: wie wir zu testbaren Theorien über soziokulturelle Differenzen und Ähnlichkeiten kommen. Wir versuchen beispielsweise im letzten Kapitel zu erklären, warum sich die einen von der feministischen Bewegung angezogen fühlen und die anderen davon unberührt bleiben. Dafür rufen wir uns erneut das Ziel der Science in Erinnerung: die Suche nach der maximalen Ordnung im Universum. Zu dieser gelangen wir nur, wenn wir unabhängige und abhängige Variablen bestimmen, um damit Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zu überprüfen. Das heißt, wir brauchen eine allgemeingültige Formel, an die wir uns auf unserer Suche nach Ordnung halten. Im Sinne des kulturmaterialistischen Paradigmas³⁸ lautet diese (Harris 1979: 55f.):

The etic behavioral modes of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic and political economy, which in turn probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructure. For brevity's sake, this principle can be referred to as the principle of infrastructural determinism.

Im Fall von sozialen Systemen wird den Komponenten der etischen Verhaltens-Infrastruktur der Vorzug gegeben, welche die kausalen Faktoren bilden, die alle anderen Komponenten am wahrscheinlichsten determinieren (ebd.). Mit anderen Worten, die Ursachen für Veränderungen auf struktureller oder superstruktureller Ebene müssen zunächst in der Infrastruktur – mit ihrer Populationsgröße und ihren Produktionstechnologien – gesucht werden. Veränderungen der Infrastruktur sind wiederum primär das Resultat von Veränderungen in der Beziehung von Gesellschaften mit ihrer Umwelt und führen mit der Zeit zu funktional kompatiblen Veränderungen in den sozialen und politischen Institutionen (Strukturen) und in der säkularen und

³⁸ Vgl. Kapitel 1 „Theoretisches Prinzip: Materialismus“.

religiösen Ideologie (Superstruktur) (Murphy/Margolis 1995: 2). Mit der strategischen Priorität der ethischen Verhaltens-Komponenten vor den emischen und mentalen Bedingungen und Prozessen können systemische Zusammenhänge bestimmt und als Theorien formuliert werden (Harris 1979: 56).

Der Vorzug der infrastrukturellen Basis hat den einfachen Grund, dass wir Menschen die unveränderbaren Gesetzmäßigkeiten der Natur nicht nach Belieben verändern oder ausschalten können. Deshalb müssen wir sie in die Bildung unserer Theorien inkorporieren. Jene Komponenten des sozialen Lebens, die am unmittelbarsten die Befriedigung der biopsychologischen Bedürfnisse und Aversionen ermöglichen, bilden das kausale Zentrum soziokultureller Systeme. Die Produktions- und Reproduktionsweisen vermitteln diese Last, indem sie die demographischen, technologischen, ökonomischen und ökologischen Prozesse verbinden. (Harris 1994: 68) „Infrastructure constitutes the interface between nature in the form of unalterable physical, chemical, biological, and psychological constraints on the one hand, and culture which is *Homo sapiens*'s primary means of optimizing health and well-being, on the other“ (ebd.). Je weiter die Komponenten des Systems von dieser Schnittstelle zwischen Natur und Kultur entfernt sind, desto weniger determinierend sind sie für Veränderungen im Ganzen. Indem wir in der Theoriebildung die Priorität auf jene Sektoren legen, die am stärksten von der Natur beschränkt sind, können wir den natürlichen Gesetzmäßigkeiten Rechnung tragen. Da Gesellschaften als materielle Systeme immer in Abhängigkeit zu ihrer Umwelt bestehen, sind die Ursachen für deren Veränderungen nicht nur, aber primär, in der materiellen Basis zu suchen.

Das Modell umfasst nun keinesfalls simple, mechanische Korrespondenzen zwischen den materiellen Bedingungen und den strukturellen und ideologischen Phänomenen (Murphy/Margolis 1995: 3). Obwohl strategisch wahrscheinliche Beziehungen und Einflussrichtungen vorgegeben sind, können die strukturellen und superstrukturellen Systeme nicht lediglich als deren Folgeerscheinungen oder passive Nebenprodukte gesehen werden (Harris 1994: 70). Sie haben eine bedeutende Funktion des Zusammenhalts und spielen eine vitale und systemerhaltende Rolle (ebd.). Die drei Ebenen befinden sich in konstanter Interaktion, sind durch Rückkopplungsschleifen miteinander verbunden und geben dem System Stabilität (Elwell 2013: 12). Das heißt, die häusliche und politische Organisation ist funktional abhängig von den produktiven und reproduktiven Prozessen; die Werte, Regeln und Glaubensvorstellungen sind funktional abhängig von der internen und externen Organisation. Mit den ideologischen Verpflichtungen werden Kooperationen verstärkt und/oder die Kosten zur Erhaltung der Ordnung minimiert, und tragen, wie alle anderen Teile, zum Erhalt und Wandel von

Infrastrukturen bei (Harris 1994: 70). Die initiierten Veränderungen bewegen sich innerhalb der Grenzen und Möglichkeiten, die den gegebenen „demo-techno-ökono-ökologischen“ Bedingungen innewohnen (ebd.). Die materiellen Bedingungen drücken sich daher in allen Teilen aus, auch wenn, wie Murphy und Margolis einräumen, spürbare Veränderungen in den anderen Systemen mit Zeitverzögerung eintreten können (1995: 3). Wichtig bei dem Modell ist, dass die Ausdrucksformen und Veränderungen nicht exakt und im Detail vorhersehbar sind, jedoch die Beziehungen zwischen ihnen.

Soziokulturelle Evolution

Da Energie und Materie involviert sind, unterstehen soziale Systeme einem thermodynamischen Prozess. „All life is a struggle for free energy“, meint White, und das gelte genauso für soziale Organismen, die freie kosmische Energie aus lebenden und nicht-lebenden Systemen beziehen und möglichst effizient verteilen müssen (White 1949: 366f.). Das Mittel dazu ist die Kultur, als „[...] a mechanism for harnessing energy and putting it to work in the service of man [...]“ (White 1949: 390f.). Da Gesellschaften, neben der körperlichen Arbeitskraft, mithilfe von technologischen Mitteln Energie aus der Umwelt generieren, sind soziale Systeme auch Ausdrucksformen der technologischen Kontrolle der Menschen über ihre Umwelt. Whites grundlegendes Gesetz der kulturellen Evolution lautet daher: „Other factors remaining constant, culture evolves as the amount of energy harnessed per capita per year is increased, or as the efficiency of the instrumental means of putting the energy to work is increased“ (ebd.: 368f.). Als Konsequenz der steigenden Kontrolle über die Naturkräfte, der größeren Menge an zugeführter Energie, entwickelt sich die Kultur. Der Prozess geht in Richtung komplexerer Organisation mit einer größeren Differenzierung der Struktur, einer größeren funktionalen Spezialisierung, höheren Integrationsebenen und größeren Graden der Energiekonzentration (ebd.: 367). Gesellschaften werden aber nicht einfach komplexer weil sie größer werden, so Carneiro, sondern eine Gesellschaft, die erheblich an Größe zunimmt und gleichzeitig einheitlich und integriert bleibt, *muss* ihre Organisation ausbauen (1967b: 239). In diesem Prozess gilt es Wachstum und Entwicklung zu unterscheiden, denn „[g]rowth is an increase in substance, while development is an increase in structure, and the interplay of the two, giving rise to successively more differentiated forms, constitutes evolution“ (ebd.: 240). Erreicht das quantitative Wachstum einen gewissen Punkt, übersteigt der Druck die „elastischen Limits“ der sozialen Struktur und zwingt ein System dazu sich zu spalten oder mit qualitativen Transformationen, also Entwicklung, darauf zu antworten (ebd.: 240f.). Daher ist die kulturelle Evolution nicht lediglich eine Erweiterung von Systemen, sondern ein Zusammenspiel aus quantitativen und qualitativen Veränderungen (ebd.: 242). Dabei gilt, je höher der Komplexitätsgrad steigt, desto mehr nimmt auch der Abhängigkeitsgrad zwischen

den Individuen zu; gleichzeitig sinkt, proportional gesehen, das Wissen der Einzelnen über die Gesamtgesellschaft³⁹. Zusammengefasst bezeichnet der Prozess der zunehmenden Differenzierung der Teile die Veränderung einer homogenen zu einer heterogenen Struktur, oder evolutionär gesehen, das Durchlaufen eines gleichförmigen hin zu einem vielförmigen Zustand (Carneiro 1967a: xvii). Damit führt der Austausch des Menschen mit seiner Umwelt zu einem selbst-stimulierenden und selbst-erweiternden Kulturprozess und zur sozialen Evolution als „[...] largely the struggle to increase structure in proportion to size“ (Carneiro 2000: 12927).

Die Entwicklung von soziokulturellen Systemen umfasst, wie gesagt, einen symbolischen, kontinuierlichen, kumulativen, aber auch progressiven Prozess, der zu zunehmender struktureller Differenzierung und funktionaler Spezialisierung führt. Die Infrastruktur als Gelenkverbindung zwischen Mensch und Kosmos ist dabei nicht einfach ein „Motor“, sondern ein riesiges Zusammenspiel von demographischen, technologischen, wirtschaftlichen und umweltbezogenen Variablen (Harris 1979: 74). In diesem Zusammenspiel ist es ausschlaggebend, dass soziale Systeme einer Balance zwischen der Vermehrung und dem Verbrauch von Energie finden, da diese ihr gegenseitiges Wachstum bedingen (Elwell 2013: 27, 34). Das Verhalten von Systemen ist intrasystemisch und extrasystemisch. Der Anreiz für Veränderungen ergibt sich entweder durch Veränderungen der natürlichen Umwelt oder aus dem kumulativen Prozess des Wandels selbst. Neue Technologien oder strukturelle oder kulturelle Elemente werden alten hinzugefügt; alte Elemente selten verworfen (ebd.: 25). Manche Teile passen sich dem Wandel an, andere behalten wiederum die Kontinuität mit der Vergangenheit bei. White beschreibt den Kulturprozess als (1949: 166):

[...] a stream of interacting cultural elements – of instruments, beliefs, customs, etc. In this interactive process, each element impinges upon others and is in turn acted upon by them. The process is a competitive one; instruments, customs, and beliefs may become obsolete and eliminated from the stream. [...] New elements are incorporated into the cultural stream from time to time. [...] New combinations and syntheses of cultural elements – i.e., inventions and discoveries – are continually being formed in this interactive process.

Alle Teile des Systems, auch jene, die nicht direkt mit dem technologischen System zusammenhängen, sind indirekt mit ihm verbunden und dienen dazu, die verschiedenen Sektoren der Gesellschaft miteinander zu koordinieren und sie in das Ganze zu integrieren (White 1949: 376f.).

³⁹ Dunbars Zahl besagt, dass das durchschnittliche soziale Netzwerk, das ein Individuum überschauen kann, bei 150 Personen liegt (vgl. Dunbar o.D.).

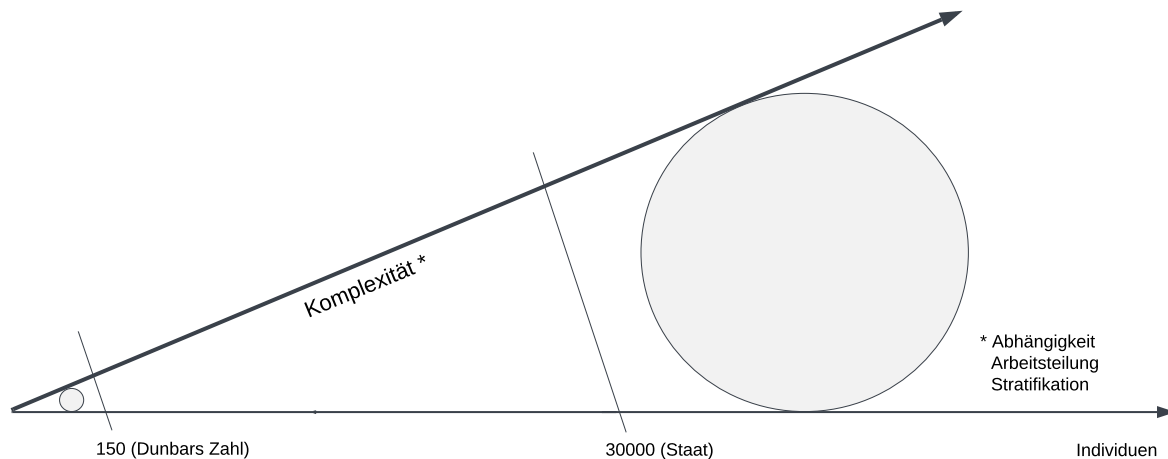


Abb. 6: Komplexitätssteigerung des sozialen Organismus

Der Evolutionsprozess lässt sich anschaulich am Beispiel der Staatsentstehung⁴⁰ darstellen. Robert Carneiro zeigt mit seiner „circumscription theory“⁴¹ (vgl. 1970; 1988), dass die ersten Staaten in jenen Gebieten entstanden, die von ihrer Umwelt begrenzt waren. Die anfänglich autonom und sesshaft lebenden neolithischen Dorfgemeinschaften betrieben eine hortikulturelle Subsistenzwirtschaft, wodurch sie von Agrarland abhängig waren. Mit dem steigenden Bevölkerungswachstum stieg auch der Druck, größere Energiemengen zu produzieren. Damit veränderte sich die Art der Kriegsführung von kleinen Fehden hin zu ökonomischen Kämpfen um Land, die in ihrer Häufigkeit und Intensität zunahmen (1970: 735). Da in diesen Gebieten die Fluchtmöglichkeit nach kriegerischen Auseinandersetzungen beschränkt war, mussten sich die überlebenden Verlierer den siegreichen Gruppen ökonomisch und politisch unterordnen (ebd.). In diesem Prozess kam es zum Zusammenschluss immer größerer territorialer Einheiten, von autonomen Dörfern, zu Chieftdoms, über Königreiche, bis sich schließlich mächtige Staaten formierten (ebd.). Dieser Prozess war begleitet von einer internen politischen Evolution, mit der sich neue Strukturen der politischen Einheiten herausbildeten (ebd.: 736). Die neuen Rechte und Pflichten führten zu Organisationsformen in Lineages und Clans. In den Staaten bildete sich eine politische Herrscherklasse, die den Überschuss der Nahrungsmittelproduktion einforderte. Es entstanden neue Arbeitsbereiche, wie Administration, Ausbau der Bewässerungsanlagen, sowie Straßen – und Gebäudebau. In den neuen Städten und Dörfern formierten sich Handwerker-Klassen, die ihre Arbeitskraft oder Waren gegen Lebensmittel eintauschten. Während die Veränderung von autonomen Dörfern hin zur überdörflichen Integration schwierig war und lange

⁴⁰ Als Staat bezeichnet Carneiro „an autonomous political unit, encompassing many communities within its territory and having a centralized government with the power to collect taxes, draft men for work or war, and decree and enforce laws“ (1970: 733).

⁴¹ *Circumscription theory*, genauer: die Theorie der Begrenzung (circumscription) in ihrer erweiterten Form, i.e. die Theorie der umweltbedingten Abgegrenztheit (environmental circumscription) ergänzt durch die Theorie der sozialen Begrenzung (social circumscription).

dauerte⁴², ging alles danach, die Entstehung großer Imperien und komplexer Zivilisationen – innerhalb von 2000-3000 Jahren – vergleichsweise schnell. (ebd.) Ein Prozess, angetrieben von einem steigenden Bevölkerungsdruck und von Krieg als Ausgleichsmechanismus, in einem ökologisch begrenzten Gebiet, das nur die Option eines komplexen organisatorischen Zusammenschlusses übrig ließ.

Kulturprozess auf individuellem Level

Nun stellt sich noch die Frage um die Rolle der Individuen in gesellschaftlichen Systemen⁴³. Sie sind die kleinste Einheit des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und als solche der Ort des Kulturprozesses und das Vehikel seines Ausdrucks (White 1949: 165). Kein Mensch gleicht einem anderen in seinem neurologischen, glandulären, muskulären und sensorischen Aufbau und genauso wenig in seinem individuellen Verhalten (White 1987a: 308). Dennoch haben Menschen bestimmte Wünsche und Bedürfnisse, die sich nicht zufällig ergeben, sondern ganz generell in Verbindung mit ihrer Kultur stehen (White 1949: 338f.). Ihre Verhaltensweisen sind das Ergebnis des Kulturprozesses oder anders ausgedrückt, „human behavior is the response of the organism man to a class of external, extra-somatic, symbolic stimuli which we call culture“ (ebd.: 139). Das heißt, menschliche Verhaltensweisen sind die abhängige, und Kultur ist die unabhängige Variable:

The *individual* in each case is merely an organization of cultural forces and elements that have impinged upon him from the outside and which find their overt expression through him. So conceived, the individual is but the expression of a supra-biological cultural tradition in somatic form his culture seizes upon him at birth and as he grows and matures equips him with language, customs, beliefs, instruments, etc. In short, it is culture that provides him with the *form* and *content* of his behavior as a human being. (White 1949: 287, [H.i.O.])

Ein plakatives Beispiel für die kulturelle Konditionierung ist der amerikanische „Hobo“⁴⁴, das individualistischste – autonomste – Individuum mit der größten Wahlfreiheit, das es zur Zeit Leslie Whites gab (1987a: 319). „Hobos“ gab es jedoch nicht bei den Crow oder Zulu (ebd.: 311). Nicht zufällig lebten sie zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten sozialen System. Sie waren das Produkt ihrer Kultur (ebd.). Dennoch sind Individuen keine komplett passiven Objekte, sondern wie der soziale Organismus auch, ein thermodynamisches System (ebd.: 302). White sagt, das Individuum „[...] does not merely *undergo* experiences; it *does* something about them“ (ebd.; [H.i.O]). Die kulturellen Elemente wirken auf den menschlichen Organismus, welcher sie als dynamisches

⁴² Die Menschheitsgeschichte zurückgerechnet bis zur Entwicklung des homo erectus dauerte 2 Mill. Jahre.

⁴³ Für eine ausführliche Besprechung des Individuums im Kulturprozess vgl. White 1987b.

⁴⁴ In den USA ist „Hobo“ die umgangssprachliche Bezeichnung für migrantische Wanderarbeiter oder Personen, die keinen fixen Wohnsitz haben und von einem Ort zum nächsten ziehen (vgl. Hobo/Bedeutung im Cambridge Dictionary). Vor allem in den 1930 Jahren – zur Zeit der großen Depression – stieg die Zahl der Hobos an. Hobos gelten auch als Symbole der „Beat Bewegung“ rund um Autoren wie Jack Kerouac und Allen Ginsberg, die das „unangepasste“ Vagabundenleben, befreit von „gesellschaftlichen Zwängen“, idealisierten (vgl. Cardenas o.D.).

System festhält, ordnet, korreliert und synthetisiert. Entscheidend dabei ist die Reihenfolge, in der kulturelle Ereignisse erlebt werden (ebd.). Zwei menschliche Organismen können biologisch gleich sein und im selben Umfeld aufwachsen, trotzdem werden sie aufgrund ihrer Erfahrungen zu unterschiedlichen Personen (ebd.). In ihrer Funktion sind sie aber das Medium, durch das sich der Kulturprozess ausdrückt; sie sind die Instrumente, durch die der Kulturprozess Veränderungen erzielt und Ergebnisse produziert (ebd.: 308).

Aus diesem Grund muss Kultur mit Kultur erklärt werden. Denn die kulturellen Institutionen sind die Ursache für die Erfahrungen der Individuen, nicht umgekehrt. Das ideologische System stattet den Menschen mit Philosophien aus, mit Interpretationen der Welt, die sein Verhalten bestimmen. Der Superstruktur fällt die Funktion zu, Empathie zwischen den Individuen herzustellen und den Zusammenhalt der Sozialstruktur zu gewährleisten. Als ideeller Überbau eines bestimmten technologischen Systems umfasst sie unterschiedliche integrative Praktiken wie Bräuche, mit denen Regeln und Regelmäßigkeiten, Uniformitäten und Kontinuitäten des sozialen Verhaltens im Alltag sichtbar werden (White 1959b: 214). Ein anderes kulturelles Orientierungssystem für menschliches Verhalten sind Ethiken und Etiketten als Verhaltenscodizes, die als moralische Imperative für Teile der Gesellschaft, die Integration und Regulierung des sozialen Systems gewährleisten (ebd.: 216). Während die Ethik ein generelles Set an Werten, Normen und Glaubensvorstellung für die gesamte Gesellschaft umfasst (zur vermeintlichen Förderung der Wohlfahrt), regulieren die Etiketten das Verhalten der Klassen und produzieren unter anderem Solidarität und Einheit unter den Mitgliedern (ebd.: 231).

Die Superstruktur begünstigt moralisch „gute“ oder „schlechte“ Verhaltensweisen. Diese hängen nicht von inhärenten Eigenschaften, sondern vom jeweiligen Kontext ab. Systeme bringen nicht immer für alle Mitglieder denselben Kosten- und Nutzen-Vorteil, das heißt, dass Moralvorstellungen und Verhaltenskodizes nicht immer Deckungsgleich mit den Interessen der Individuen sind (White 1959b: 217).

The fact that modes of production and reproduction are selected for in conformity with optimizing principles does not mean that every member of a society benefits equally from this selection process. Where marked differences of power have evolved as between sexes and stratified groups, the benefits may be distributed in a completely lopsided and exploitative fashion. (Harris 1994: 72)

So können normative Verhaltenskodizes für bestimmte Individuen einschränkend sein (z.B. Körpermodifikationen, Kleidervorschriften) oder dazu tendieren, das Wohlbefinden der Einzelnen zu minimieren. Die ideellen Ausdrucksformen von kulturellen Systemen und deren Veränderungen führen nicht zwangsläufig zu einem gesellschaftlichen Zustand, der den größte Vorteil für die größte Anzahl von Menschen bringt (Harris 1979: 61). Während ein Bruch der ethischen Vorgaben

über legislative Mechanismen wie Gericht und Polizei, sanktioniert werden kann, reguliert sich ein Bruch von Etiketten eher über soziale Sanktionierungen in Form von Bestrafung oder Ausschluss (White 1949: 221f.). Die Kraft der ideellen Vorschriften zeigt sich am Beispiel der ökonomisch ärmsten Kastenmitglieder in Indien, die zu ihrem eigenen ökonomischen Nachteil viel Geld für Hochzeiten ausgeben (Harris 1979: 62). Sie tun dies, um nicht ihre Identität und Mitgliedschaft in ihrer Kaste zu verlieren, ohne die ihnen der Zugang selbst zu den schlechtesten aller Jobs entzogen würde (ebd.). Es liegt also außerhalb der praktischen Möglichkeiten jener, die am untersten Ende der Privilegien-Pyramide stehen, die Last der angehäuften Privilegien der oberen Kaste abzuwerfen „[and] hence, perverse as it may seem, those who benefit least from the system ardently support it in daily life“ (ebd.). Hierbei ist die Rede von Generalisierungen und Tendenzen, derer es bedarf, um Zusammenhänge und Entwicklungen zu erklären. Damit wird keinesfalls abgestritten, dass es davon abweichende Verhaltensweisen und individuelle Eigenartigkeiten von Menschen gibt (White 1959b: 227). Dennoch zeigt sich darin der Einfluss der Kultur auf menschliches Verhalten, das wiederum erst innerhalb eines Systems als „gut“ oder „schlecht“ definiert wird (ebd.). Diese entwickeln sich nicht hin zu moralisch „besseren“ Systemen, sondern umfassen bestimmte Moralvorstellungen und Verhaltenskodizes, die funktional angepasst sind (ebd.: 220, 223).

Eine systemische Forschungsstrategie untersucht die Systemteile mit ihren Beziehungen zu anderen Teilen und zum Ganzen, womit Funktionen und Dysfunktionen für verschiedene Gruppen identifiziert und Veränderungsmuster abgebildet werden sollen (Elwell 2013: 15). Indem kulturmaterialistische Theorien eine Verknüpfung zwischen der Verhaltens-Wahl von Individuen und Aggregatreaktionen des Systems aufzeigen, können sie erklären, warum bestimmte Verhaltensweisen in einem bestimmten Kontext eher vorkommen als andere (Harris 1979: 61). Zu Veränderungen kommt es aufgrund von Anpassungsprozessen, die sich durch die Handlungen der Individuen realisieren. Als Modifikationen beginnen die angepassten Verhaltensweisen bei den produktiven und reproduktiven Praktiken und wirken sich auf die Aggregatmuster von institutionellen Strukturen und kulturellen Superstrukturen aus (Elwell 2013: 88). Prinzipiell sind soziokulturelle Systeme „konservativ,“ da sie tendenziell wenig Energie aufwenden und ihren Zustand beibehalten wollen; sie tendieren dazu ihre Stabilität aufrechtzuerhalten und sind relativ wandlungsresistent (ebd.: 15). Systemische Aktivitäten wie beispielsweise aufgrund von Machtungleichheiten, von denen mächtige Gruppen als Eliten profitieren, können auch negative Funktionen – Dysfunktionen – für manche Gruppen und als Folge negative Konsequenzen für das System als Ganzes haben (ebd.: 14). Sie führen zu Stress, Widersprüchen und Druck für Wandel. Der Druck führt zu veränderten Verhaltensweisen der Individuen, deren emischen

Gründe – also Motive – für ihr angepasstes Verhalten von den systemischen Funktionen zu unterscheiden sind, wie Elwell meint (ebd.: 15):

Functions are the ways in which a sociocultural trait contributes toward the maintenance or adaptation of the sociocultural system; dysfunction refers to a trait's impact on the system that lessens adaptation. Motives are the subjective orientations of the individuals engaged in behaviour. Functions and motives are often (though not always) very different.

Ein Beispiel dafür wäre der offenere Umgang mit der sexuellen Orientierung in der jüngeren Vergangenheit der amerikanischen Gesellschaft (ebd.: 16). Die Einstellungen und Gesetze zur Verurteilung von Homosexualität waren einst funktional für das soziokulturelle System des Westens. Sie waren jedoch auch dysfunktional für einen bedeutenden Teil der Bevölkerung, was zu Belastungen in Form von Spannungen und Widersprüchen, und schließlich offenen Konflikten innerhalb des Systems führte. Die Kämpfe um Lockerung bzw. Aufhebung des Verbots von nicht auf Fortpflanzung ausgerichteter Sexualität waren erst erfolgreich, als die Eliten kein Interesse mehr hatten, das Bevölkerungswachstum zu fördern, welches bereits zu einem starken Wettbewerb um Ressourcen geführt hatte. Viele homosexuelle Menschen gaben als Motiv für ihr Outing an, dass sie stolz auf ihre sexuelle Orientierung seien und sie aktiv für die Gleichberechtigung eintreten wollten; dies hatte jedoch wenig mit dem dahinterliegenden Bevölkerungsdruck zu tun, der die Anpassung der Verhaltensweisen erzwang und somit die Verbesserung ihrer individuellen Situation ermöglichte. (ebd.)

„Behavioral“ vs. „Mental Determinism“

Die ideologische Gedanken- und Verhaltensebene ist wichtig für das System und für die Menschen individuell. Trotzdem können keine Erklärungen für Ursachen von gesellschaftlichen Phänomenen rein mithilfe der Betrachtung dieser Ebene gefunden werden. Zu Veränderungen der Produktions- und Reproduktionsmuster kommt es erst durch die Veränderung im Verhältnis von Natur und kulturellem System. Weder Willensakte, noch Gedanken allein führen zu Veränderungen, wenn sie nicht von Körperbewegung – also Handlungen – begleitet sind (Harris 1979: 58). Vertreterinnen des idealistischen Lagers sind der Überzeugung, dass unser Verhalten nicht von den äußeren Strukturen determiniert wird, sondern von den Gedanken, die aus uns entspringen. Demnach seien sie der Akt unserer mentalen Ziele und moralischen Regeln (ebd.: 59). Diese „Allmacht der Gedanken“, wie sie einst von Sigmund Freud erforscht wurde, sei laut Harris so falsch wie unsere Intuition, dass die Erde flach ist und hänge mit der limitierten zeitlichen und kulturellen Perspektive der gewöhnlichen Erfahrung zusammen (ebd.: 59f.). Die Gedanken, die uns helfen mit Plänen und Routen einen Pfad durch die alltäglichen Komplexitäten des sozialen Lebens zu finden, stellten lediglich eine Auswahl aus dem Inventar an charakteristisch wiederkehrenden Szenen einer Kultur dar (ebd.: 60). Um eine Handlungsentscheidung zu treffen, wägen wir zunächst die Alternativen,

also alle möglichen Handlungsverläufe ab, und kommen am Ende dieses Prozesses zu unserem tatsächlichen Verhalten, das verstanden werden kann „as the end product of a psychological tug-of-war among the various considerations present in our minds“ (Carneiro: 2000: 50). Schlussendlich geht es nicht darum, ob unser „Geist“ die Gedanken leitet, sondern ob er die Auswahl des Inventars an kulturell verfolgbaren Gedanken determiniert (Harris 1979: 60). Wenn wir nun gesellschaftliche Phänomene mit den Denkweisen der Individuen erklärten, bliebe immer noch die Frage offen, wie die einzelnen Menschen zu ihren Ideen kommen. Letztlich können Verhalten und Ideen in einer Rückkopplungsbeziehung gesehen werden; „[i]n the short run, ideas do guide behavior; but in the long run, behavior guides and shapes ideas“ (Harris 1999: 28).

Schlussendlich sind unsere täglichen Verhaltensweisen mehr im Einklang mit einem Determinismus als mit einem freien Willen, meint Carneiro (2000: 50). Denn auch wenn viele Menschen darauf beharren, sei das Gefühl, über einen freien Willen zu verfügen, eine Illusion (ebd.). Obwohl jede Erfahrung dafür sprechen mag, spricht jede Theorie dagegen (ebd.: 49). Von determinierenden Variablen in der Beschaffenheit und Veränderung von soziokulturellen Systemen auszugehen, heißt lediglich, Strukturen und Ideen zu beleuchten, die determinierend sind für die Interessen und Motivationen der Menschen, die sie – soweit mit den materiellen Bedingungen kompatibel – wiederum in Handlungen umsetzen (Carneiro 2003: 216). Im Gegensatz zu einer fatalistischen Erklärungsweise, wird lediglich von Ereignissen in einer Kausalkette gesprochen, die nur dann eintreten, wenn eine bestimmte Menge an Vorbedingungen gegeben ist (Carneiro 2000: 50). Viele Menschen sehen sich darin ihrer „Menschlichkeit“, oder, wie unter Künstlerinnen verbreitet angenommen, ihrer Freude, Spontaneität und Kreativität beraubt (ebd.: 51). Aus deterministischer Sicht sei es nach Carneiro kein Zufall, dass gerade jene Individuen am meisten an den freien Willen glaubten, die am individualistischsten lebten (ebd.). Aber auch sie agierten nicht außerhalb der Kausalität, sondern produzieren Dinge, die sich bewusst oder unbewusst in ihrer Psyche „herumtreiben“ (ebd.). Im Vergleich dazu wäre ein tatsächlicher freier Wille, der dem Zufall und der Willkür unterworfen sei, wie ein mechanischer Münzwurf und viel entpersönlicher (ebd.). Im menschlichen Verhalten findet sich hingegen eine enorme Menge an Ordnung und Regelmäßigkeiten, ohne die wir Wörter wie „Brauch“, „Tradition“ oder „Gewohnheit“ nicht bräuchten, um sie zu benennen (ebd.: 50). Arthur Schopenhauer bringt dies gewissermaßen auf den Punkt, indem er sinngemäß sagt: „Der Mensch kann zwar tun was er will, aber er kann nicht wollen, was er will“ (Zitat A. Schopenhauer 2021).

Marxismus als paradigmatische Hybridform

Der Marxismus stellt in gewisser Weise eine Hybridform aus einer materialistischen und idealistischen Erklärungsweise dar. Karl Marx legte mit seinen Studien zum Ursprung, der Struktur und den Funktionsweisen des Kapitalismus den Grundstein für ein asymmetrisches Gesellschaftsmodell, dessen Determinanten er in der materiellen Basis sah:

The mode of production in material life determines the general character of the social, political, and spiritual processes of life. It is not the consciousness of men that determines their existence, but on the contrary, their social existence determines their consciousness (Marx 1970 [1859]: 21, zit. in Harris 1979: 55).

Marx nahm an, dass die Produktionsweise einer bestimmten Gesellschaft nicht nur das Bewusstsein, sondern die Gesamtheit der für die Gesellschaft charakteristischen Ideen und gesellschaftlichen Institutionen bestimmt. Damit wächst im Marxismus der „Überbau“ aus der ökonomischen „Basis“ heraus, entspricht ihr und wirkt aktiv auf sie zurück. Die marxsche Basis (Produktionsweise) setzt sich zusammen aus den „Produktivkräften“ und den „Produktionsverhältnissen“; letztere wurden von Harris für sein kulturmaterialistisches Modell aus der Produktionsweise herausgeschält und zur nächsthöheren „Struktur“-Ebene gemacht⁴⁵. Die Harris'sche „Infrastruktur“ setzt sich somit aus den marxschen Produktivkräften plus dem Reproduktionsmodus (demographische Gesetzmäßigkeiten)⁴⁶ zusammen. Während Marx keine Trennung zwischen Infrastruktur und Struktur vornimmt, trifft er die grundlegende Unterscheidung zwischen „Basis“ und „Überbau“, mit der er die unabhängigen materiellen Bedingungen als Ursache für die restlichen Bereiche einer Gesellschaft festlegt.

Marx verstand den Kapitalismus als ein ökonomisch-politisches Weltsystem, das im letzten Drittel des 15. Jhd. auf den Feudalismus folgte, und das aufgrund der veränderten Produktionsweise, eine steigende Arbeitsteilung, sowohl innerhalb, als auch zwischen den Nationalstaaten vorantrieb (Elwell 2013: 184). Der grundlegende Mechanismus des Kapitalismus bestünde darin, dass durch ständig wachsende Produktivität ein Mehrwert in Form von Profiten für eine bestimmte Elite – die Klasse der Kapitalisten – geschaffen werde (ebd.: 167). Dieser Prozess beruhe auf der Ausbeutung des Proletariats, der Arbeiterklasse, die ohne Zugang zu Produktionsmitteln nur ihre eigene Arbeitskraft verkaufen könne. Marx Analyse zeigt, dass sich mit den historisch verändernden Technologien und Produktionsverhältnissen auch die Beziehungen zwischen den dominanten und untergeordneten Gruppen verändern (ebd.: 76). Die Individuen der jeweiligen

⁴⁵ Harris überarbeitete das Marx'sche Prinzip, da er folgende Unzulänglichkeiten feststellte: Epistemologische Widersprüche im „Produktionsmodus“, Außerachtlassung von „Reproduktionsmodus“, fehlende Trennung von Emik/Étik und Verhalten/Gedanken (vgl. Harris 1979: 55). Für die Ausführung weiterer unscharf und zu kurz gefasster Analysekatégorien im Marxismus vgl. Harris 1979: 64f.

⁴⁶ Position von Marx: Produktionsweise determiniert die demographischen Gesetzmäßigkeiten

Gruppen sind in seiner Theorie „Personifikationen“ ihrer Klasse, die nicht „gut“ oder „böse“ geboren werden, sondern deren Verhalten und Ideale erst durch die Klasseninteressen geformt würden (ebd.). Daraus zieht er den Schluss, dass Menschen zugleich „Schöpfer und Kreaturen“ ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse sind, da sie durch ihre Arbeit nicht nur die Natur, sondern auch sich selbst transformierten (ebd.: 240). Damit zeichnet Marx ein materialistisch begründetes Bild von der Entwicklung gesellschaftlicher Systeme, deren soziale und ideelle Organisation von den ökonomischen Bedingungen geprägt ist.

Neben der materialistischen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft liegt dem Marxismus eine weitere Komponente zugrunde: Hegels Dialektik. Hegel war der Ansicht, dass Dinge immer der Ausdruck von Ideen seien und sich in ihr Gegensätzliches – in ihre Verneinung – verändern würden. Daher gelte es, deren Widersprüche zu analysieren. Und genau das tat Marx: „[t]he core of Hegel’s contribution to Marx is the recognition that change, movement, and vitality arise out of „contradictions“ (Harris 1979: 142f.). Er analysierte die Geschichte als eine Aufeinanderfolge widersprüchlicher Produktionsmodi, als andauernde Klassenkämpfe, deren Zuspitzung sich im Kapitalismus zeigen würde. Der grundlegende Widerspruch des Kapitalismus liege laut Marx in dessen Produktionsweise, also darin, dass Kapitalisten Arbeit ausbeuten müssten, um Profit zu machen (ebd.). Dieser moralische Widerspruch, dass Arbeiter, die selbst nicht über Produktionsmittel verfügten, ausgebeutet werden, würde den Kapitalismus in eine Reihe von sich vertiefende Krisen zwingen, die letztendlich zu einer Vereinigung revolutionärer Kräfte und zu einer klassenlosen Gesellschaft führten (ebd.: 143, 144). Wenn sich die Arbeiterklasse aus den „Fesseln“ des Produktionsprozesses befreien würde, könnten „höhere“ Produktionsverhältnisse, wie das kommunale Eigentum, eine neue Produktionsweise und eine Ökonomie des Überflusses, anstelle der Knappheit, ermöglichen. Mit der Dialektik analysierte er die Klasseninteressen als gegensätzlich und unversöhnlich, also widersprüchlich, und sagte als Ziel des Klassenkampfes ein neues gesellschaftliches System – die kommunistische Gesellschaft – voraus. (ebd.: 66)

In diesem Sinne, stellt der Marxismus mit der dialektischen Methode, mit der er den Kategorien des Kapitals und Profits eine vorrangige Rolle zuschreibt (ebd.: 226), eine Mischform aus einer materialistischen Science und einem idealistischen Humanismus dar. Er vereint damit eine deterministisch-materialistische Ursache-Wirkungs-Erklärungsweise mit dem humanistisch-idealistischen Streben nach einer „gerechteren“ Gesellschaftsordnung. In seiner elften These über Feuerbach, „[d]ie Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt [sic!] drauf

an, sie zu verändern“ (1845)⁴⁷, die auf der hegelschen Dialektik basiert, tut Marx seinen kämpferischen Idealismus kund. Das heißt, der eigentliche Widerspruch liegt aus einer Science-Perspektive im Marxismus selbst, in der Vision einer kommunistischen Gesellschaft, und nicht den Ausbeutungsverhältnissen des Kapitalismus. Denn damit vermischt Marx zwei sehr unterschiedliche epistemologische Strategien in einer Weltanschauung. Wie Hegel an die Entwicklung eines Weltgeists glaubte, so glaubte Marx an die klassenlose Gesellschaft, die nach dem solidarischen Kampf des Proletariats gegen die herrschende Klasse der Bourgeoise eintreten würde. „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!“ lautet der bekannte Schlusssatz in Marx und Engels *Kommunistischen Manifest* (1848)⁴⁸, in dem der Versuch steckt, aus einer Klasse ein Segment zu machen. Wie wir gesehen haben, sind Klassen jedoch keine kooperativen Gruppen, weshalb sie sich nicht zwangsläufig einander zugehörig fühlen oder Solidarität zeigen. Die idealistische Seite im Marxismus geht also davon aus, dass eine Veränderung des ideologischen Überbaus – ein „Umdenken“ der Menschen – zu einer Veränderung in der ökonomischen Basis führen würde. Dies spießt sich mit seiner materialistischen Analyse, dass immer die Produktionsweise – also die Infrastruktur – den Überbau determiniere. Zutreffen kann nur das Eine oder das Andere. Beides gleichzeitig, das wäre ein Widerspruch.

Der Aufstieg des Individualismus

Bereits zu Beginn dieser Arbeit haben wir festgestellt, dass der Individualismus als Phänomen für eine bestimmte Art von Gesellschaften charakteristisch ist: den „WEIRD societies“ (Henrich et al. 2012). Sie alle teilen gewisse Eigenschaften, nämlich sind sie westlich, gebildet, industrialisiert, reich und demokratisch und in diesem Sinne historisch und kulturell einzigartig. Daher ist es auch kein Zufall, dass die Amerikanerinnen im Durchschnitt, die am individualistischsten lebenden Menschen sind (ebd.: 74). Der moralische und soziale Wert, der dem Individuum zugesprochen wird, ist eine Besonderheit des Westlichen Denkens (Rapport 2014: 242). In dieser Tradition umfasst der Individualismus als eine bestimmte historisch-kulturelle Konzeptualisierung der Person und des Selbst, Vorstellungen vom höchsten Wert und der Würde des menschlichen Individuums, seiner moralischen und intellektuellen Autonomie, seiner Rationalität und Selbsterkenntnis, seiner freiwilligen Einbindung in die Gesellschaft und seinem Recht auf Privatsphäre und Selbstentfaltung (ebd.: 238f.). Die Ausbreitung einer Denkweise, die diese Vorstellungen umfasst, in Kombination mit einer bestimmten Verhaltensweise, lässt sich als Aufstieg des Individualismus bezeichnen; als aufsteigendes und sich global ausbreitendes Phänomen (Santos et al. 2017: 1236).

⁴⁷ Vgl. Marx (1978: 7).

⁴⁸ Vgl. Marx/Engels (1990: 493).

Der Individualismus ist mit seinen Werten und soziokulturellen Praktiken, Ausdruck einer Lebensweise, die das Pendant zu einer kollektivistischen Organisationsform darstellt. Unzählige Studien haben sich bereits mit der kulturellen Verschiebung von kollektivistischen zu individualistischen Ausdrucksformen und Institutionen beschäftigt (vgl. Santos et al. 2017: 1228f.). Der Kollektivismus bezeichnet ein soziales Muster aus eng verbundenen Individuen, die sich als Teil eines Kollektivs sehen, dessen Normen und Pflichten sie sich unterordnen und dessen gemeinschaftliches Wohl sie über ihr eigenes stellen (Hamamura 2012: 3). Der Individualismus bezeichnet das Gegenteil, nämlich lose verbundene Individuen, die sich unabhängig von einem Kollektiv sehen, von ihren eigenen Präferenzen motiviert sind und ihre eigenen Ziele und Vorteile priorisieren (ebd.). Zusammengefasst:

Individualism promotes a view of the self as self-directed, autonomous, and separate from others. Conversely, collectivism fosters an interconnected view of the self as overlapping with close others, such that one's thoughts, feelings, and behaviors are embedded in social contexts. Individualist cultures prioritize independence and uniqueness, whereas collectivist cultures emphasize family ties and fitting in. (Santos et al. 2017: 1228)

Die kulturübergreifenden Differenzen der beiden Ausdrucksformen zeigen sich in Normen, Werten und Sozialisationspraktiken; sie unterscheiden sich u.a. darin, welche Wichtigkeit den Freunden und der Familie, der Unabhängigkeit der Kinder oder der Selbstverwirklichung zugesprochen wird (Santos et al. 2017: 1232). In der sozialen Organisation zeigen sie sich an der Haushaltsgröße, der Kinderanzahl und dem Beziehungsstatus (ebd.). So finden sich Studien, die eine Verschiebung hin zum Individualismus in kulturellen Produkten und Praktiken zeigen, z.B. im Trend der Amerikaner und Japaner, ihren Kinder eher einzigartige Namen zu geben, in der Abnahme von Multigenerationenhaushalten, in der zunehmenden Verwendung von Wörtern, die individualistische Themen ausdrücken (wie „selbst“, „einzigartig“, „persönlich“, „mir/mein“) oder im zunehmenden Bedürfnis der Menschen, sich selbst auszudrücken (ebd.: 1229).

Zum Aufstieg des Individualismus kam es mit dem Aufstieg der industriellen Produktionsweise. Als Komponente eines Wertekomplex ist der Individualismus mit der Entwicklung eines bestimmten ökonomischen Systems und dessen sozialen Strukturen verbunden. Werte, die u.a. über Sozialisationspraktiken weitergegeben werden, sind zu verstehen als, „[...] criteria or standards by which alternatives to action are selected [...] [and] thus channel, guide, control, and direct individual and collective action“ (Turner 1971: 127). Wie Turner zeigt, zog der Veränderungsprozess von einer traditionell landwirtschaftlichen Subsistenzweise zur modernen Industrieproduktion, einen Wertewandel von einem familiären-gegenwartsbezogenen-passiven, zu einem individualistischen-zukunftsbezogenen-aktiven Komplex nach sich (ebd.: 126). Zwar veränderten sich nicht alle Komponenten des Wertesystems gemeinsam, aber auch nicht rein

zufällig (ebd.: 135). Vor allem der Individualismus und der Aktivismus stiegen in den Anfängen der Industrialisierung rasant an (ebd.: 136). Die familiären Werte, die in der gemeinschaftlich organisierten Landwirtschaft eine starke Familienloyalität erforderten, verloren mit der ansteigenden Differenzierung von Haushalt und Arbeitsplatz und der Ausbreitung von Statusrollennetzwerken ihre Funktion (ebd.: 135). In der etwas späteren Phase der zunehmenden Professionalisierung und Bürokratisierung, als es Teil der Arbeitsaktivitäten wurde, die Zukunft zu planen, und dies auch außerhalb der Arbeit umgesetzt werden konnte, stieg die zukunftsbezogene Wertekomponente an (ebd.). Mit der zunehmenden Kontrolle über die soziale und physische Umwelt, steigenden Einkommen und der Familien-Unabhängigkeit kam es zu individualistischeren, aktiveren und zukunftsorientierteren Lebensweisen.

Daran zeigt sich, der Individualismus ist als ideologisches Phänomen an ein bestimmtes sozioökonomisches System geknüpft: den Kapitalismus. Als superstrukturelle Ausprägung der industriell-kapitalistischen Produktionsweise fördert er die ethischen Mechanismen, von denen er abhängt, indem er Konkurrenz und Spezialisierung sicherstellt. Die industrielle Intensivierung beschleunigte das Wachstum von Bürokratien und „white-collar“-Jobs, und damit eine zunehmend differenziertere Arbeitsteilung (Elwell 1991: 130). Als Folge stieg die Wichtigkeit von sozialer und geografischer Mobilität, bei einer gleichzeitigen Abnahme des Werts von primären Gruppen, wie Familien und Gemeinschaften. Aufgaben, die früher von der Familie übernommen wurden, wie Kinderfürsorge, Pflege, Ausbildung, Beratung oder finanzielle Hilfe, werden von öffentlichen Einrichtungen und Services angeboten (ebd.: 17). Die Geburtenraten fielen, die Scheidungsraten stiegen und Einzelhaushalte sind lange schon keine Seltenheit mehr. Damit folgt der individualistische Überbau der Logik des kapitalistischen Marktes und findet seinen Ausdruck in der modernen Arbeits- und Lebensweise.

Die individualistischen Gesellschaften sind komplexe soziokulturelle Systeme, die in ihrem Aufbau, ihren Strukturen und Funktionen, hoch stratifiziert, integriert und differenziert sind. Ihre Mitglieder sehen sich als unabhängig vom Rest der Gesellschaft und wiegen sich in einem zunehmenden Freiheitsgefühl. Dabei ist real genau Gegenteiliges der Fall. In diesen Systemen ist es nicht mehr möglich, das Wissen und den Gesamtüberblick über alle Prozesse und Abläufe zu haben. Die komplexen ökonomischen Zusammenhänge, die differenzierte Arbeitsteilung und die losen Familienverbände führen zwar zu einer Vereinzelung der Individuen, gleichzeitig aber auch zu deren exponentiell zunehmenden Abhängigkeit; voneinander und vom System als Ganzen. Dabei klappt die Emik und Etik des Systems auseinander, da die Vorstellung von Unabhängigkeit und Freiheit steigt, während sie systemisch gesehen, abnimmt. Als Vergleich lassen sich

kollektivistische Jäger- und Sammlergesellschaften anführen, die mit ihrer geringen Bevölkerungszahl strukturell egalitär organisiert sind und alle sozialen und kulturellen Abläufe kennen. Würde man die Frage der „Freiheit“ in diesen Systemen stellen, könnte man einwerfen, dass alle Mitglieder einen freieren Zugang zu den notwendigen Ressourcen haben und den Großteil der Subsistenzaktivitäten selbst verrichten. Zwar leben sie gemeinschaftlich, könnten individuell aber eher überleben als die Individualistinnen der Westlichen Welt. Weder ist eine individualistische Denkweise in kollektivistisch organisierten Gesellschaften zu finden, noch würde sie für die Menschen in diesen Systemen Sinn machen. Damit ist der „Marsch der Menschheit“ hin zu staatlich demokratischen Systemen – so wie es gerne verkauft wird – keiner hin zu einer größeren individuellen Freiheit, sondern zu einer hoch komplexen Organisationsform, die uns daran glauben lässt.

Das individualistische Glaubenssystem ist angefangen von der Bildung, über die Populärkultur, bis hin zu den Medien, weit verbreitet zu finden. Es zeigt sich im kulturellen Narrativ des „American Dream“, dem Glauben, dass mit individueller Selbstständigkeit, Entschlossenheit und harter Arbeit, alle sozialen Schranken überwunden werden können (Callero 2009: 20f.). Dieses Narrativ findet sich in Literatur, Musik, Film, Fernsehen, wo jene gelobt und gefeiert werden, die als Individuen erfolgreich sind, vor allem wenn sie es als „underdogs“ alleine geschafft haben (ebd.). Der „Mythos des Individualismus“, wie ihn Callero bezeichnet, reicht in der europäischen Literatur bis ins 16. und 17. Jhd. zurück, als Helden wie Dr. Faust, Don Quijote und Don Juan aber noch nicht als Individualisten gefeiert, sondern für ihren übermäßigen Egoismus bestraft wurden (ebd.: 22). „Erst im achtzehnten Jahrhundert, als die Bewegungen in Richtung demokratische Regierungsführung, wissenschaftliche Erkenntnisse und religiöse Unabhängigkeit die westliche Zivilisation veränderten, finden wir positive Bilder von Figuren, die als Individualisten handeln“ (ebd.). Daniel Defoes *Robinson Crusoe* aus dem Jahre 1719 ist laut Callero die erste Geschichte, die ein günstiges Bild eines Helden entwirft, der getrennt von der Gemeinschaft gedeiht. Ebendieses Bild, das auf Werte wie Erfolg, Selbstbestimmung und Leistung abzielt, wird den Kindern bereits in Geschichten, in diesem Fall in amerikanischen Schulbüchern, vermittelt (Imada 2012). Wie Imada analysiert, liefern amerikanische Schulbuch-Geschichten ein starkes und besonders individualistisches Rollenbild, in dem die Akteurin immer das erreicht, was sie will (ebd.: 586). Japanische Geschichten hingegen lehren, nett, bescheiden, altruistisch und Mitglied einer Gruppe zu sein (ebd.). Die Vermittlung der kulturellen Botschaft des amerikanischen Traums beginnt also bereits im jungen Alter. Dadurch findet eine Philosophie ihre Verbreitung, die besagt, dass Eigeninteresse belohnt wird (Callero 2009: 27).

Wie eine aktuelle Studie (Scheffer et al. 2021) zeigt, befinden wir uns mit dem Aufstieg des Individualismus mittlerweile in einer postfaktischen Ära, die ihren Anfang in den 1980er Jahren nahm. So zeichnet sich in den letzten Jahrzehnten eine deutliche Verschiebung im öffentlichen Interesse vom Kollektivem zum Individuum, vom Rationalen zum Emotionalen, ab (ebd.: 1). Eine Analyse von Büchern, Medien und Google Suchanfragen von den Jahren 1850-2019 ergab, dass ab 1850, der Modernisierung und Säkularisierung geschuldet, weniger Begriffe verwendet wurden, die mit Gefühlen, Glauben und Spiritualität, stattdessen mit Fakten und Rationalität zu tun haben (ebd.). In den 1980er Jahren drehte sich der Trend und die Sprache wurde emotionaler und weniger faktenzentriert, was sich ab 2007 nochmal beschleunigte (ebd.). Im Sprachgebrauch, der ein Indikator dafür ist, wie die Menschen die Welt sehen, zeigt sich eine Verschiebung von einer kollektiven und gesellschaftsorientierten Weltsicht hin zu einer individualistischen Auffassung (ebd.). Im zeitgenössischen postfaktischen Diskurs bildet sich diese historische Neuorientierung ab, in der es nun mehr um individuelle Befindlichkeiten, als um Fakten und Argumente geht (ebd.). Ausdruck findet dieser subjektive Individualismus in der Darstellung und Betonung von Identität, was es im modernen Humanismus in dieser Form nicht gab.

Im vorangegangenen Kapitel haben wir bereits den Übergang vom Anthropozentrismus zum Individualismus in der humanistischen Anthropologie nachgezeichnet. Der Individualismus ist Ausdruck des Humanismus und liegt damit als Weltbild den Humanities zugrunde. Nach einer systemischen Beleuchtung des Phänomens lässt sich nun deutlicher feststellen, dass der Individualismus als methodisches Prinzip nicht zufällig Verbreitung in den Humanities findet. Diese basieren in ihrer epistemologischen Strategie auf einem humanistischen Wertekomplex, für den die Erfahrungen des Menschen – später des Individuums – eine zentrale Rolle spielen. Indem die Humanities auf einem Individualismus beruhen, der als Ausprägung der humanistischen Weltanschauung das Individuum in den Fokus von Erklärungen rückt, üben sie als Teil der Superstruktur eine Funktion zur Stabilisierung der Gesellschaft als Ganzes aus.

4. Der Aufstieg des Feminismus oder „Why Women Left Home“

To claim the political-moral high ground one must have reliable knowledge. We have to know what the world is like, who is doing or has done what to whom, who and what are responsible for the suffering and injustice we condemn and seek to remedy. If this be so, then science-minded anthropologists can plausibly claim that their model is not only moral but morally superior to those that reject science as a source of reliable knowledge about the human condition. (Harris 1995a: 424)

In diesem letzten Kapitel werden wir sehen, wie sich der aufsteigende Individualismus in der Entwicklung feministischer Strategien abzeichnet. Dafür werden feministische Fallbeispiele aus der humanistischen und postmodernen Literatur auf ihre Wissenschaftsprinzipien hin analysiert. Die Erklärungsstrategien sind zum Teil angelehnt an die ideologischen Ausprägungen der amerikanischen Frauenbewegung der 1960er Jahre, die gegen das traditionelle Frauenbild, das eine bestimmte Hausfrau- und Mutterrolle prägt, rebellierten. Inwiefern der reale Kampf um Gleichberechtigung für einen Teil der amerikanischen Frauen notwendig wurde, werde ich mittels einer alternativen kulturmaterialistischen Strategie beleuchten. Damit lässt sich zeigen, dass der Aufstieg des Feminismus mit dem Aufstieg des Individualismus einherging.

Sherry Ortner: Die universelle Unterdrückung der Frau

Sherry Ortner widmet sich in ihrem Artikel *Is Female to Male as Nature is to Culture* (1974) der Erklärung, warum Frauen in allen Gesellschaften einen niedrigeren Status haben als Männer. Wie sie selbst meint, nimmt sie trotz der variierenden kulturellen Konzeptionen und Symbolisierungen von Frauen, deren Unterordnung als pan-kulturelles Faktum an (ebd.: 67). In ihrer Analyse bezieht sie sich nicht auf spezifische kulturelle Daten, sondern versucht die unterliegende Logik des kulturellen Denkens offen zu legen, indem sie „Kultur“ als „special sort of process in the world“ analysiert und dessen übergreifende Ideologie und tieferen Annahmen zu verstehen versucht (ebd.: 68, 69). Als Beispiel der tatsächlichen Universalität der Frauen-Unterdrückung erwähnt sie die matrilineare Crow-Gesellschaft, in der Frauen zwar hohe Positionen besetzten, während ihrer Menstruation jedoch von gesellschaftlichen und rituellen Tätigkeiten ausgeschlossen seien (ebd.: 70).

Damit die Erklärung nicht einem biologischen Determinismus überlassen bleibe, so Ortner, müsste die weibliche Unterordnung in der Struktur der generalisierten Situationen, denen alle Menschen ausgesetzt sind, gesucht werden (ebd.: 71). Daher fragt sie nach der Ursache in der „generalized structure“ und den „conditions of existence“ in allen Kulturen, die zur niedrigeren Stellung von

Frauen führten (ebd.). Ortner's These ist, dass Frauen symbolisch immer mit der Natur identifiziert werden würden (ebd.: 71f.):

Specifically, my thesis is that woman is being identified with – or, if you will, seems to be a symbol of – something that every culture devalues, something that every culture defines as being of a lower order of existence than itself. Now it seems that there is only one thing that would fit that description, and that is “nature” in the most generalized sense. Every culture, or, generically, “culture,” is engaged in the process of generating and sustaining systems of meaningful forms (symbols, artifacts, etc.) by means of which humanity transcends the givens of natural existence, bends them to its purposes, controls them in its interest. We may thus broadly equate culture with the notion of human consciousness, or with the products of human consciousness (i.e., systems of thought and technology), by means of which humanity attempts to assert control over nature.

Die Kategorien „Natur“ und „Kultur“ versteht sie als konzeptuelle Kategorien, die in der „actual world“ nicht getrennt wären und kultur-abhängig starke Gegensätze darstellten (ebd.: 72). Universell sei aber, dass Kultur immer höher als Natur angenommen wird, weil sie in der Lage sei Natur zu „sozialisieren“ und „kulturalisieren“ (ebd.: 73). Da Frauen mit Natur und Männer mit Kultur assoziiert werden, sei es durch die Kultur „natürlich“, die Frau unterzuordnen bzw. zu unterdrücken (ebd.). Obwohl Frauen auch Teil des Kulturprozesses seien, würden sie näher der Natur – in ihr verwurzelter – gedacht als Männer (ebd.).

Warum Frauen näher der Natur gesehen werden, beantwortet Ortner mit den prokreativen Funktionen des weiblichen Körpers. Es seien drei Ebenen – physisch, sozial, psychologisch – auf denen das physiologische Faktum eine Rolle spiele: 1) der Körper der Frau ist mehr involviert mit dem „species life“, 2) aufgrund ihres Körpers besetzt sie soziale Rollen, die einen niedrigeren Rang in der kulturellen Ordnung haben, 3) die traditionelle soziale Rolle statet sie mit anderen psychischen Strukturen aus. Alle diese Ebenen würden näher an der Natur gesehen. (ebd.: 73f.)

Die Nähe der weiblichen Physiologie an der Natur wurde schon von Simone de Beauvoir, auf die sich Ortner hier bezieht, in ihrem Werk *The Second Sex* (1949)⁴⁹ betont (ebd.: 74). De Beauvoir argumentiert, dass ein verhältnismäßig großer Teil von Abläufen im weiblichen Körper nicht der individuellen Erfüllung der Frau, sondern dem Zweck der Fortpflanzung diene, woraus sie schließt: das Weibliche „is more enslaved to the species than the male, her animality is more manifest“ (1953: 239, zit. in Ortner 1974: 74). Während Frauen das Leben durch Fortpflanzung erhalten würden, täten Männer dasselbe aufgrund ihrer alleinigen Existenz, in der sie bedeutungsvollen Handlungen nachgehen können (ebd.: 75). Frauen wären zur bloßen Reproduktion des Lebens, zur Schaffung von vergänglichen Menschen verdammt; Männer hingegen machten ihre Kreativität durch technische Medien und Symbole „künstlich“ nach außen hin geltend und schafften damit

⁴⁹ Vgl. de Beauvoir (1956)

ewige, transzendente Objekte (ebd.). Dadurch würde eine klare Überlegenheit jenem Geschlecht zugesprochen werden, das sein Leben riskiert und nicht dem, das Leben hervorbringt (ebd.). Ortner meint, dass Frauen aber auch ein Bewusstsein hätten und am sozialen Dialog teilnähmen, was sie genauso zu Mitgliedern der Kultur mache (ebd.:76). Indem Frauen der kulturellen Logik folgten, akzeptieren sie ihre untergeordnete Rolle (ebd.):

Indeed, the fact of woman's full human consciousness, her full involvement in and commitment to culture's project of transcendence over nature, may ironically explain another of the great puzzles of "the woman problem" – woman's nearly universal unquestioning acceptance of her own devaluation. For it would seem that, as a conscious human and member of culture, she has followed out the logic of culture's arguments and has reached culture's conclusions along with the men.

Ortner zufolge, sei es Teil des Rätsels um das „Frauenproblem“, wie sie es nennt, dass Frauen mit ihrem Bewusstsein und ihrer Teilhabe an der Kultur universell ihre eigene Unterdrückung akzeptierten und die kulturelle Sichtweise einnahmen (ebd.). Dies wäre auch der Grund, weshalb die Frau als etwas „zwischen Kultur und Natur“ erscheint.

Während Männer frei wären, kulturelle Bedeutung künstlich zu schaffen, so Ortner, kreierten Frauen ihr Sein aus einer Innerlichkeit heraus, was sie wiederum in eine soziale Rolle näher an der Natur bringe (ebd.: 76, 77). Die Aktivitäten der Frau wären aufgrund ihrer physiologischen Funktionen, wie dem Stillen von Säuglingen, auf den häuslichen Bereich der Familie beschränkt, à la „woman's place is in the home“ (ebd.: 77). Sie würden mit den Kindern assoziiert werden, die als tierähnliche Wesen und nicht volle Gesellschaftsmitglieder gesehen werden, was sie selbst auch näher an der Natur erscheinen lässt (ebd.: 77, 78). Zur weiteren strukturellen Erklärung der Frauen-Position zieht Ortner die von Rosaldo entwickelte häuslich/öffentlich-Opposition hinzu. Diese Grunddichotomie bildete wiederum die Basis in Levi-Strauss *Elementary Structure of Kinship* (1969), in der er argumentierte, dass im Gegensatz zu einer häuslichen Einheit, der die Aufgabe zufiel neue Gesellschaftsmitglieder zu reproduzieren und sozialisieren, eine öffentliche Einheit bestand, die sich durch Netzwerke aus Allianzen und Beziehungen konstituierte (Ortner 1974: 78). Demzufolge gäbe es in jedem sozialen System einen Gegensatz zwischen häuslichem/öffentlichem Bereich, der ebenso den Gegensatz zwischen Natur und Kultur konstituierte (ebd.: 79). So bildeten Familieneinheiten die emergente Einheit der Gesellschaft, die sich auf einem höheren Level befände und in Form von Allianz-Bünden, die Dominanz des Sozialen über dem Biologischen gewährleiste (ebd.). Nach Levi-Strauss seien die Aktivitäten der Männer in religiösen, rituellen, politischen und anderen Bereichen des kulturellen Denkens und Handelns, am Level der interfamiliären Beziehungen verortet, während sich Frauen als primäre Akteurinnen in der frühen Sozialisation der Kinder im häuslichen Kontext befänden (ebd.). Daraus folgt, dass Frauen einerseits der Natur näher, aber auch zwischen der Natur/Kultur-Dichotomie standen, da sie die

tierähnlichen Kinder in kultivierte Menschen, oder auch rohe Ressourcen in gekochte, kultivierte Produkte, transformierten (ebd.: 79, 80).

Die dritte und etwas kontroversiellere Ebene, die Ortner in ihrer Analyse ausführt, behandelt die Psyche der Frau, die letztlich auch näher zur Natur stünde (ebd.: 81). Ortner bezieht sich in ihrer Annahme, dass Frauen nicht nur einen anderen Körper, sondern auch eine andere psychische Struktur haben, auf die Thesen von Nancy Chodorow (ebd.). Ihr zufolge gäbe es eine universelle, nicht-angeborene „feminine psyche“, deren spezifische Charakteristika sich durch die weibliche Sozialisationserfahrung formierten. Chodorow nimmt an, dass sich die weibliche Persönlichkeit mit ihrer relativen Konkretheit von der relativen Abstraktheit im Denken der Männer unterscheide. Da Frauen mehr mit konkreten Gefühlen, Dingen und Menschen, als mit abstrakten Einheiten zu tun hätten, würden sie zu mehr „Personalismus und Partikularismus“ tendieren (ebd.). Obwohl Chodorow die geschlechtsspezifischen Charaktereigenschaften auf Studien stützte, die in Westlichen Gesellschaften durchgeführt wurden, sieht sie darin eine pan-kulturell anwendbare Dimension (ebd.). Ortner meint, „[...] Chodorow sees their findings on the differences between male and female personality – roughly, that men are more objective and inclined to relate in terms of relatively abstract categories, women more subjective and inclined to relate in terms of relatively concrete phenomena – as ‚general and nearly universal differences‘“ (ebd.). Die strukturellen Differenzen würden sich in den universellen Eigenschaften der Familienstruktur reproduzieren, in der Frauen größtenteils für die Kindererziehung und die weibliche Sozialisation zuständig waren. Die Annahme ist, dass sich zunächst alle Kinder mit dem Verhalten, den Werten und Einstellungen der Mutter identifizierten, was schließlich zu einer weiblichen Rollenidentität bei den Mädchen führe. Die Jungen hingegen, würden sich im Jugendalter am Vater orientieren und zu einer männlichen Rollenidentität wechseln (ebd.: 82). In einem Generationen-Kreislauf würden sich jene Rollendifferenzen reproduzieren, in denen die „feminine personality“ als weniger kulturell gesehen wird als die Persönlichkeit der Männer.

Zusammengefasst ließen diese drei Ebenen die Frau tiefer in der Natur verwurzelt erscheinen und machten sie in gewisser Weise zur „Vermittlerin“ zwischen Natur und Kultur⁵⁰ (ebd.: 84). Jede Kultur würde auf die ein oder andere Weise diese Vorstellung einschließen. Indem auch ihre „Zugehörigkeit“ und notwendige Teilnahme an der Kultur anerkannt würde, befände sich die Frau in einer Zwischenposition in der Hierarchie von Natur bis zur Kultur (ebd.). Aus diesem Grund

⁵⁰ Die Kultur/Natur-Trennung sieht Ortner als ein Produkt von Kultur und Kultur wiederum als „[...] being minimally defined as the transcendence, by means of systems of thought and technology, of the natural givens of existence“ (1974: 84).

seien Frauen mit größeren Restriktionen und Beschränkungen konfrontiert und würden polarisierende und widersprüchliche Bedeutungen, wie beispielsweise als Hexe und gleichzeitig als Muttergöttin⁵¹, zugeschrieben bekommen (ebd.: 85, 86). Von ebendieser Zwischenposition aus könnte auf den kulturübergreifend niedrigeren Rang der Frauen geschlossen und somit die universell kulturelle Tendenz erklärt werden, wonach Frauen nicht nur abgewertet, sondern auch in ihren Funktionen eingeschränkt werden (ebd.: 87). Letztlich müsse die Kultur ihre Kontrolle über symbolische Mechanismen erhalten, wofür jene eingeschränkte Position notwendig sei, um Natur in Kultur umzuwandeln (ebd.).

Abschließend erklärt Ortner, dass das von ihr entwickelte Schema ein Konstrukt der Kultur und kein Fakt der Natur sei. „In echt“ wären Frauen der Natur nicht näher, da sie genauso sterblich und mit einem Bewusstsein ausgestattet seien wie Männer (ebd.: 87). Die Crux sei jedoch, dass sich die beschriebene Denkweise in einem „feedback system“ reproduziere, in dem die physischen, sozialen und psychologischen Aspekte dazu beitrugen, die Frau näher an die Natur zu rücken (ebd.). Wiederum eingebettet in institutionelle Formen reproduziere diese Sichtweise die untergeordnete Stellung der Frauen (ebd.). Ortner wünscht sich einen sozialen Wandel, erkennt aber gleichzeitig den Zirkelschluss in ihrer Argumentation, indem sie sagt: „The implications for social change are similarly circular: a different cultural view can only grow out of a different social actuality; a different social actuality can only grow out of a different cultural view“ (ebd.). Ihrer Ansicht nach, müssten Veränderungsbemühungen sowohl auf institutioneller Seite, z.B. in Form von Gesetzen zur gleichen Bezahlung, aber auch kultureller Seite, durch „Bewusstseinsbildung“ mittels der Überarbeitung von Bildungsmaterialien und den Medien-Bildern, passieren. Wenn Frauen und Männer gleich in das Projekt involviert wären, dann könnte es dazu kommen, dass auch Frauen als Teil der Kultur angesehen werden (ebd.).

Zusammenfassung: Sherry Ortner

Ortner stützt ihr Argument universeller Frauenunterdrückung auf die These, dass Frauen pan-kulturell näher zur Natur gedacht werden. Männer hingegen nehmen den Platz der Kultur ein, die konzeptionell immer über der Natur steht. In der Natur/Kultur-Hierarchie, die kulturell hervorgebracht und von allen Kulturen inkorporiert wird, befinden sich Frauen aufgrund ihrer Natur-Nähe in einer Zwischenposition, einer Vermittler-Rolle zwischen Natur und Kultur. Mit dem Zusammenspiel von drei Ebenen, der physischen, sozialen und psychologischen, begründet sie die untergeordnete Stellung von Frauen. Aufgrund der physiologischen Funktionen ihres

⁵¹ Repräsentation von Leben und Tod

Körpers, ist die Frau mit dem Gebären und Erziehen von Kindern, also dem „Arterhalt“ beschäftigt. Diese Tatsache verortet sie zwangsläufig im strukturell untergeordneten häuslichen Kontext, der mit der Aufgabe betraut ist, tierähnliche Säuglinge in kultivierte Gesellschaftsmitglieder zu verwandeln. Die „Psyche der Frau“, die durch die Sozialisation auf die Mutterrolle zugeschnitten wird, neigt zu mehr „Personalismus“ und wird im Zuge der Kindererziehung als Geschlechtsidentität an die Mädchen weitergegeben. All diese Faktoren reproduzieren in einem zirkulären System die kulturelle Denkweise, der zufolge Frauen universell in die untergeordnete Vermittler-Rolle von Natur und Kultur gebracht werden.

Eleanor Leacock: Der egalitäre Status von Frauen in klassenlosen Gesellschaften

Eleanor Leacock argumentiert in ihrem Artikel *Women's Status in Egalitarian Society. Implications for Social Evolution* (1978), dass die Analyse des Status von Frauen in egalitären Gesellschaften, untrennbar mit der Analyse der jeweiligen sozioökonomischen Struktur als Ganzes verbunden sei. Diese Analyse läuft Gefahr, durch Konzepte verzerrt zu werden, die auf der hierarchischen Struktur unserer eigenen Gesellschaft basierten (ebd.: 225). Die Zuschreibung von Macht- und Eigentumsbeziehungen, die für kapitalistische Gesellschaften charakteristisch seien, verdeckte die qualitativ unterschiedlichen Beziehungen egalitärer Gesellschaften, in denen es keine Dichotomie zwischen privater und öffentlicher Sphäre gebe und die ökonomische Abhängigkeit des Individuums direkt mit der Gruppe als Ganzes verknüpft sei (ebd.). Ein historischer Ansatz und die Vermeidung einer ethnozentrischen Phraseologie würden zeigen, dass in diesen Gesellschaften Frauen den Männern gleichgestellt waren (ebd.). Leacock kritisiert, dass Anthropologinnen in ihren Verallgemeinerungen den qualitativen Unterschied zwischen klassenlosen und ihren eigenen Gesellschaften häufig ignorierten und Frauenfragen gar nicht stellten, oder Lücken ohne empirische Belege mit Klischees ausfüllten (ebd.). In ihrer Argumentation für einen geschlechtlichen Egalitarismus kombiniert Leacock theoretische und empirische Fallbeispiele aus dem Korpus ethnographischer Aufzeichnungen (ebd.: 227).

Das Problem der Analyse der Stellung der Frau in egalitären Gesellschaften sei Leacocks Ansicht nach theoretischer Natur. Denn die Tatsache, dass Frauen in diesen Gesellschaften autonom waren, d.h. in gleichem Maße wie die Männer über ihr Leben und ihre Aktivitäten entschieden, sei nicht zu verstehen, solange der grundsätzliche Charakter individueller Autonomie in solchen Gesellschaften nicht erkannt wird (ebd.: 226). Leacock kritisiert, dass in der Regel nicht-klassenbasierte Gesellschaften in Bezug auf Führungs- und Entscheidungsprozesse qualitativ nicht anders gesehen wurden als klassenorganisierte Gesellschaften (ebd.). Sie sagt:

Differences are seen as purely quantitative, and the possibility that altogether different sets of relationships from those involving economic power might be operating in non-class

society is not followed through. Instead, as a result of intellectual habits that stem from Platonic metaphysical traditions, universalistic categories are set up on the basis of individual behavior and are named, counted, described, or otherwise reified by the failure to move on to a discovery of the social-economic processes that lie behind them. (Leacock 1978: 226)

Leacock kritisiert, dass verdinglichte Konzepte aus der eigenen Kultur, wie hierarchische Muster, auf alle anderen Gesellschaften übertragen und die Entwicklung von Entscheidungsprozessen quantitativ, als fortschreitender Wandel hin zu Westlichen Formen der Macht und Kontrolle, gesehen werden (ebd.). Indem Geschlechterrollen mit demselben hierarchischen Schema betrachtet würden, gingen grundlegende qualitative Unterscheidungen verloren (ebd.). So sei es vor allem die als universell angenommene Gegenüberstellung einer öffentlich-männlichen Autorität und einer privaten-weiblichen Einflussphäre, die die sozial anerkannte Autorität von Frauen verdecke (ebd.). Die öffentlich-privat-Dichotomie ist ihr zufolge aber unangemessen für Gesellschaften, die nicht in Klassen strukturiert sind. Dieser Gegensatz sei nämlich nur in jenen Gesellschaften zu beobachten, in denen einzelne Familien zu konkurrenzfähigen Einheiten wurden, die mit Familien, bands oder Verwandtschaftsgruppen in Konflikt stehen (ebd.). Außerdem könne der niedrige Status von Frauen nicht einfach aus der Tatsache abgeleitet werden, dass sie mit unterschiedlichen Rollen wie dem Kinderkriegen und Stillen betraut waren (ebd.). Laut Leacock könne die Autonomie von Frauen nur verstanden werden, wenn die Band-Organisation ohne die Übertragung hierarchischer Familien-Konzepte untersucht wird. Der springende Punkt ist nämlich, dass die geschichtliche Entwicklung kein Kontinuum sei, in dem soziale Formen quantitativ immer mehr der Unseren ähneln, sondern vielmehr eine Reihe qualitativer Transformationsprozesse darstellt, in deren Verlauf sich die Beziehungen zwischen den Geschlechtern vollkommen verändert haben (ebd.: 227).

Leacock beschreibt den tiefgreifenden Unterschied in der Organisationsform von Band-Gesellschaften vor und nach ihrer Einbindung in koloniale Abhängigkeitsbeziehungen (ebd.: 227). So bildeten Band-Gesellschaften in ihrer früheren Form, wie die der Montagnais-Naskapi im 17. Jahrhundert, saisonale und regionale Aggregat-Koalitionen, die als grundlegende sozioökonomische Einheit aus mehreren Familien bestanden. Diese Koalitionen aus kleineren Gruppen waren hoch flexibel; sie trafen sich, um kooperativ zu jagen und trennten sich danach wieder. Moderne Banden (*bands*) bestanden hingegen aus lose gruppierten Nuklearfamilien, die ökonomisch vom Handel oder der Arbeit außerhalb der Gruppe bzw. auf Regierungszuwendungen oder Unterstützung von Missionaren abhängig waren. Aus diesem Grund bildete sich ein Anführer heraus, meist ein Mann, der die Gruppen-Interessen vertrat und die Verhandlungen führte. Als Begleiterscheinung der Abhängigkeit von politischen und ökonomischen Beziehungen außerhalb

der Gruppe, formierte sich ein öffentlicher Bereich, der mit den Männern assoziiert wurde und sich zur ökonomisch und politisch wichtigeren Domäne im Gegensatz zu einer privaten „familiären“ Sphäre herausbildete. (ebd.: 227)

Die Struktur egalitärer Band-Gesellschaften erforderte keine Führungsrolle. Laut Leacock wurden Entscheidungen Konsens-basiert innerhalb und zwischen den multifamiliären Einheiten getroffen – entsprechend dem Grundprinzip egalitärer band-Gesellschaften, demzufolge Menschen die Entscheidungen über jene Aktivitäten trafen, für die sie selbst verantwortlich waren (ebd.: 228). Ebenso wurden Nahrungsmittel und andere lebensnotwendige Güter von allen arbeitsfähigen Erwachsenen beschafft oder hergestellt und direkt von den Erzeugerinnen verteilt (ebd.). Damit gab es keine Form der Ressourcenkontrolle durch Einzelpersonen und daher auch keine Autorität, wie sie in unserem Sinne verstanden wird (ebd.). „It is not generally recognized, however, that the direct relation between production and consumption was intimately connected with the dispersal of authority“, meint Leacock (ebd.: 227). Wenn es zu Meinungsverschiedenheiten kam, wurden sie von Männern und Frauen, die gemäß der geschlechtlichen Arbeitsteilung als Interessengruppen definiert waren, auf „öffentliche“ Art und Weise geschlichtet (ebd.: 228). Aufgrund der Zersplitterung von Autorität in Band-Gesellschaften gab es keine Dichotomie von öffentlich und privat oder juristisch und familiär, wie sie für hierarchisch organisierte Gesellschaften so wichtig sei (ebd.: 228).

Laut Leacock sehe die Struktur von egalitären Band-Gesellschaften keine wirtschaftlichen und sozialen Verpflichtungen der Frau gegenüber dem Mann vor, weshalb dieser in der Untersuchung der Frauen-Autonomie nicht berücksichtigt werden müsse (ebd.: 228). Dem geläufigen Argument, dass die männlichen Domänen der Jagd und des Krieges mit Macht und Prestige, zum Nachteil von Frauen verbunden seien, entgegnet Leacock, dass Frauen zum Teil ebenso sowohl jagten, als auch an bedeutenden Jagdzügen teilnahmen (z.B. bei den Ojibwa) – und in geringem Maß sogar an Kriegen (ebd.). Sie vertritt die Position, dass sich die Verbindung zwischen Jagd, Krieg und männlichem Durchsetzungsvermögen bei Jäger- und Sammlergesellschaften nicht finde⁵². Als Bereiche der männlichen Ritualisierung dürften sie nicht überbewertet werden, da Männer ebenso von Frauenritualen ausgeschlossen wurden. Die dichotomisierte Geschlechtersymbolik habe wiederum eine Funktion zur Aufrechterhaltung der Gruppe (ebd.). Erst mit der Entwicklung einer Rangordnung sei sie zum Mittel geworden, um männliche Dominanz durchzusetzen. Nach Leacock, war es die Klassenentwicklung, die Geschlechterideologien und Ungleichheiten verstärkte, die den Ausbeutungsprozessen zugrunde lagen (ebd.: 229). Als Vergleich erwähnt sie

⁵² Außer begrenzt in Australien.

Frauen in kapitalistischen Gesellschaften, die notwendige aber unbezahlte Dienstleistungen im Haushalt erbrachten und damit „private“ Hausarbeit verrichteten (ebd.). Sie hätten eine strukturell ganz andere Position als Frauen in Gesellschaften, in denen die „Haushaltsökonomie“ die gesamte Wirtschaft umfasste (ebd.). Daraus schließt Leacock, dass die Anerkennung von Rechten und Pflichten der Mitglieder immer im Rahmen der gesamten Gesellschaftsordnung gesehen werden muss (ebd.).

Die relative Dominanz von Männern und die Ehrerbietung von Frauen, sei ständiges Thema in ethnographischen Aufzeichnungen, die mit ihrem nicht-historischen Ansatz eine Jahrhunderte alte Veränderung übersähen. Leacock kritisiert ethnozentrische Interpretationen in widersprüchlichen Beschreibungen von Jagdgesellschaften, wie in Ruth Landes *The Ojibwa Woman* von 1938, worin sie mit klischeehaften Darstellungen von Geschlechterrollen, die Stellung der Frau abwertete (ebd.: 230, 231). Landes hätte die sozioökonomische Stellung der Frau, die mit der veränderten Abhängigkeit von Handelsgütern zusammenhänge, weder kritisch noch historisch betrachtet (ebd.: 231). Leacock sieht in Aufzeichnungen über die Irokesen ähnliche Widersprüche und „biases“ hinsichtlich der Darstellung des Frauen-Status. So argumentiert sie, dass Irokesen-Frauen im 17. und 18. Jhd. einen hohen Status gehabt hätten, da Ländereien matrilinear vererbt wurden, Frauen wirtschaftliche Angelegenheiten verwalteten, auch Ehen arrangierten, Sachems⁵³ des Stammesrates ernannten, „Hüterinnen des Glaubens“ waren und sich auch scheiden lassen konnten (ebd.). Wie Leacock aufdeckt, bildete sich in den Aufzeichnungen über Irokesen-Frauen ein Kontrast ab, der von Verallgemeinerungen wie „alle Autorität in den Händen der Frau“ (Lafitau, 18. Jhd.) bis hin zu „die Frau als Unterlegene und Dienerin des Mannes“ (Morgan, 19. Jhd.) reichte und auf die unterschiedlichen Zeitalter der Verschriftlichungen zurückzuführen sei (ebd.: 231, 232).

Leacock entlarvt einen „male bias“ und eine ethnozentrische Sichtweise in den unterschiedlichen Erzählungen ethnographischer Studien. Dabei seien Wirtschaftsbeziehungen, die Haushaltskollektive verwandelten und sowohl Frauen als auch Kinder von Männern abhängig machten, nicht beachtet worden (ebd.: 232). Denn vor den kolonialen Abhängigkeitsbeziehungen hätten Frauen eine autonome Rolle gehabt. Obwohl ihr Status kein „gleichberechtigter“ war, wären sie als Personen mit eigenen Rechten, Pflichten und Verantwortlichkeiten gesehen worden, die jene des Mannes ergänzten und ihm nicht untergeordnet waren.

Women's status in Iroquois society was not based on their economic contribution per se. Women make an essential economic contribution in all societies, but their status depends on how this contribution is structured. The issue is whether they control the conditions of their work and the dispensation of the goods they produce. In egalitarian societies, women

⁵³ Algonkinsprachige Bezeichnung für Häuptling.

are limited by the same technological and ecological considerations as men are, but there is no socially defined group that directs their activities. (Leacock 1978: 232)

Das heißt, was den Irokesen-Matronen ihre Macht verlieh, war die Kontrolle über die Verteilung ihrer von ihnen produzierten Lebensmittel (ebd.). Ihre Art der „Haushaltsführung“ umfasste gleichzeitig die Führung der „öffentlichen“ Wirtschaft. Dies stehe im Gegensatz zu der Führungsart von Kern- oder Großfamilien in patriarchalischen Gesellschaften, in denen Frauen ihre Männer zwar überreden, manipulieren oder einschüchtern könnten, aber dies immer hinter der Fassade, die den privaten vor dem öffentlichen Bereich verberge (ebd.: 232, 233). Die Annahme, dass die Haushaltsführung in der egalitären Gesellschaft einen öffentlichen Charakter hat, übernimmt Leacock von Engels, der die Ansicht vertrat, dass es erst mit der Kolonialherrschaft zur Stärkung der „öffentlichen Sphäre“ kam (ebd.: 233). Leacock erkennt dies im Übergang von Langhausgemeinschaften zu Siedlungen mit Kernfamilien, wodurch es zur Schwächung der sozialen Stellung der Frauen und der Untergrabung ihrer Autonomie gekommen sei (ebd.: 234).

Wie die Irokesen wurden Gesellschaften auf der ganzen Welt durch das kapitalistische Wirtschaftssystem umgestaltet, das sich in Europa im „langen“ sechzehnten Jahrhundert von 1450-1640 herausbildete (ebd.: 234). Leacock bezieht sich für ihre Analyse auf Immanuel Wallersteins Unterscheidung von sozialen Systemen als „Minisysteme“ und „Weltsysteme“ (ebd.). Wallerstein argumentiert, dass die Jahrhunderte lange in sich geschlossene Arbeitsteilung in Minisystemen u.a. durch Handel, Raubzüge, Besteuerung und Lohnarbeit untergraben, und die Menschen durch Missionierung zur individualisierten Arbeitsethik und Kernfamilie gedrängt wurden. Daher gäbe es keine Mini-Sozialsysteme mehr, sondern nur noch eine Art des Weltsystems: die „kapitalistische Weltwirtschaft“ (ebd.). Dies sei in der kulturübergreifenden Untersuchung von Frauen zu berücksichtigen, da die Verflechtungen mit der sich entwickelt habenden kapitalistischen Weltwirtschaft, tiefgreifende Auswirkungen auf die Produktions-Beziehungen und Verteilung grundlegender Bedürfnisse, also den Quellen der Entscheidungsmacht, habe (ebd.). „However, socioeconomic systems separated from the economic and political constraints that in part define them cannot be treated as direct representations of sex-role definitions in contrasting societies,“ meint Leacock (ebd.). Sie kritisiert daher zeitgleiche anthropologische Studien, wie „Women, Culture, and Society“ (Rosaldo/Lamphere 1974) und „Women and Men“ (Friedl 1975), für ihren ahistorischen Analysemodus und die Annahme der universellen männlichen Dominanz und Frauenunterdrückung (Leacock 1978: 234). Das Ergebnis derer ahistorischen Perspektive sei, dass Geburt und Stillen die Grundlagen für eine vermeintliche Unterordnung in der Vergangenheit bildeten, die sich in der Zukunft ändern könnte (ebd.: 235). Damit tappten sie in die Falle, die frühere Arbeitsteilung und heutige Unterordnung der Frau mit dem Kindergebären zu verknüpfen; diese rein quantitative Statusveränderung ignoriere die Kontrolle jedes Mitglieds über die

Verteilung von Ressourcen und Produkten (ebd.). „Thereby the source of transformation in women's status is bypassed: the development of trade and specialization to the point that relations of dependence emerge outside of the band, village, or kin collective, undermine individual control and personal autonomy, and lay the basis for hierarchy“ (ebd.).

Leacock fasst zusammen, dass ethnographische Beispiele und Vergleiche aus der Literatur, strukturelle Veränderungen zeigten, die darauf hinwiesen, dass Vorstufen im Prozess der Klassenentwicklung tatsächlich mit der Verschlechterung des Status von Frauen einhergingen, wie es von Engels ursprünglich angenommen wurde (1978: 235):

The link between women's reduced status, on the one hand, and the growth of private property and economic classes, on the other, was in Engels's view the emergence of the individual family as an independent economic unit. Taking shape within and subverting the former collective economy, the family as an economic unit transformed women's work from public production to private household service. The critical development that triggered the change was the specialization of labor that increasingly replaced the production of goods for use by the production of commodities for exchange and set up economic relationships that lay beyond the control of the producers.

Engels zufolge, hebe die Warenproduktion die kollektive Produktion und Aneignung auf und erhebe die Aneignung durch Einzelne zur allgemeinen Regel (ebd.). „The seeds of private property and class exploitation are planted, and the single family as an economic property-owning and inheriting unit develops within and destroys the collective“ (ebd.). Damit veränderte sich die Arbeitsteilung außerhalb der Familie und Frauen wurden von Männern als Produzenten der kommerziell relevanten Güter abhängig (ebd.). „In the context of the individual family,“ meint Engels, „the woman was degraded and reduced to servitude, . . . a mere instrument for the production of children“ (1972: 121, zit. in Leacock 1978: 235). Abschließend postuliert Leacock, dass zu den globalen Prozessen, die mit der Verwandlung von Gebrauchsgütern in „Waren“ verbunden seien, die Dichotomisierung von "öffentlicher" und "privater" Sphäre, sowie die Institutionalisierung und ideologische Rationalisierung der männlichen Überlegenheit zählten (ebd.).

Zusammenfassung: Eleanor Leacock

Leacock argumentiert in ihrem Artikel, dass die Untersuchung des Status von Frauen in egalitären Gesellschaften mit der Struktur der Gesellschaft als Ganzes verknüpft werden muss. In anthropologischen Studien werde die öffentliche und autonome Rolle von Frauen in egalitären Gesellschaften missverstanden, da nukleare Familienkonzepte der kapitalistischen Gesellschaft, in der Frauen von Männern abhängig sind, auf die soziale Struktur der Jäger- und Sammlergesellschaften projiziert werden. Die Beziehungen in Band-Gesellschaften sind von einer qualitativ anderen Art, da die Gesellschaft als Ganzes die ökonomische Einheit bildet, es keine

Eigentumsverhältnisse als Grundlage für individuelle Autorität gibt und Entscheidungen von denen, die sie ausführen, getroffen werden. Die komplexen Prozesse, die Klassen- und Staatsformationen initiierten, dürfen nicht unberücksichtigt bleiben. In vorkolonialen hortikulturellen Gesellschaften waren Frauen in öffentliche ökonomische Entscheidungen involviert. Erst mit neuen ökonomischen Abhängigkeitsverhältnissen und der Verbreitung der Warenproduktion verloren Frauen in den neuen wirtschaftlichen Beziehungen ihre Autonomie. Das Kollektiv der gemeinsamen Haushalte wurde untergraben und Frauen verloren allmählich die direkte Kontrolle über die Produktion. Die neu etablierten Strukturen der geschlechtlichen Arbeitsteilung und die Trennung der häuslichen und der öffentlichen Sphäre, brachten neue Abhängigkeiten, die zur Unterdrückung von Frauen als private Dienstleisterinnen in Einzelhaushalten führten. Dieser Prozess vollzog sich nicht einfach und schnell, wie Beispiele von Frauen zeigen, die sich als Händlerinnen eine gewisse wirtschaftliche Autonomie behielten. Leacocks Analyse der sozialen Rolle der Frau soll verdeutlichen, dass klassenlose Gesellschaften nicht lediglich eine Vorform von heutigen kapitalistischen Gesellschaften sind, sondern die Entwicklung dorthin ein qualitativer Prozess war, der tiefgreifende Veränderungen der Beziehungen zwischen Frauen und Männern nach sich zog. (Leacock 1978: 236)

Henrietta Moore: Die Differenzen innerhalb von Subjekten

Henrietta Moore diskutiert in ihrem Kapitel *The Differences Within and the Differences Between* (1993) im Band *Gendered Anthropology*, theoretische Ansätze der anthropologischen Erforschung von Gender und Genderbeziehungen und plädiert für die Berücksichtigung von Differenzen innerhalb von Personen. Demnach wurden in der feministischen Anfangsphase, der „Anthropologie der Frauen“, Erklärungen für die Universalität der männlichen Dominanz mit der Untersuchung von analytischen Dichotomien, wie Natur/Kultur oder öffentlich/privat, die für Genderbeziehungen in allen Gesellschaften charakteristisch sein sollten, gesucht (ebd.: 193). Die Überprüfung der Dichotomien anhand neuer ethnographischer Daten würde laut Moore zeigen, dass diese Kategorien ein Merkmal des anthropologischen Diskurses und nicht der sozialen und symbolischen Systeme der Gesellschaften waren (ebd.). Bereits Collier und Yanagisako, die auf die „pervasive nature“ dieser Kategorien verwiesen, sahen das binäre Denken, speziell in der Erklärung von Genderbeziehungen, als Teil des Westlichen „Volks-Modells“ (ebd.: 193, 194).

It is, therefore, quite unsurprising to discover, as has been suggested by other scholars, that culture/nature, public/private and production/reproduction are actually transformations of one another, since they are all part of the same Western folk model. They should be understood as features of anthropological discourse rather than as features of other cultural discourses (1987b: 20). They are clearly anthropological imports rather than natural facts. (Moore 1993: 194)

Moore's Kritikpunkt an den analytischen Dichotomien ist, dass diese immer hierarchisch und einschließend organisiert seien, da beispielsweise Kultur über Natur stehe oder die öffentlich-männliche die privat-weibliche Domäne miteinschließe (ebd.). Hierarchie und Einschließung seien daher immer Teil des anthropologischen Verständnisses von Geschlechterdifferenz, von Differenzen zwischen Weltbildern und den Rollen von Männern und Frauen. Moore kritisiert, dass dadurch keine Diskussion über Gleichheit und Differenzen möglich sei, ohne Hierarchie und Einschließung zu implizieren (ebd.).

Moore schildert, dass Debatten über Gleichheit und Differenz zentral in der Anthropologie, und wichtig für die Erforschung von Gender und Genderbeziehungen, seien. So wurden schon seit den frühen Anfängen der feministischen Kritik, interkulturelle Unterschiede der Kategorien „männlich“ und „weiblich“ und der Verhaltensweisen von Männern und Frauen untersucht (ebd.: 194). Der Fokus sei dabei vordergründig auf kulturellen und geschlechtlichen Differenzen, und kaum auf Ähnlichkeiten gelegen (ebd.: 195). Vor allem aber seit die Debatte mit der Kritik an der einheitlichen Kategorie „Frau“ neuen Impetus bekam, so Moore, würde die Befassung mit Gleichheit und Differenz analytische Schwierigkeiten bereiten (ebd.). Denn daraus folge die Anerkennung, dass neben Gender auch andere Differenzformen wie „race“, „class“, „sexuality“, „religion“, etc. bestehen, was wiederum die Fragen aufwirft, wie man mit den Differenz-Intersektionen theoretisch und politisch umgehen sollte (ebd.). Damit verlor die Genderdifferenz ihren vorrangigen und stabilen Konzept-Status (ebd.).

Collier und Yanagisako brachten die Debatte einen Schritt weiter, indem sie anzweifeln, dass die biologischen Sex-Differenzen, die Basis für Genderdifferenzen waren. Sie sagen:

Although we do not deny that biological differences exist between men and women (just as they do among men and among women), our analytic strategy is to question whether these differences are the universal basis for the cultural categories 'male' and 'female'. In other words, we argue against the notion that cross-cultural variations in gender categories and inequalities are merely diverse elaborations and extensions of the same natural fact. (1987b: 15, zit. in Moore 1993: 195)

Ihr Beitrag verschob den anthropologischen Diskurs von einer problematischen, zu einer nicht notwendigen, Beziehung zwischen sex und gender (ebd.: 196). Collier und Yanagisako hinterfragen die biologische Basis von Genderkategorien, also dass hinter den kulturell determinierten Genderkonstruktionen ein Set an biologischen Kategorien als Ausgangspunkt liege (ebd.). Zusammengefasst sagen sie, dass natürliche Differenzen zwischen Männern und Frauen, Teil der Westlichen Konzeption sind und somit auch als soziale Konstruktionen gesehen werden sollten (ebd.). Damit führten sie hin zur Analyse der Arten und Formen von Differenz, die Kulturen zwischen Frauen und Männern konstruieren (ebd.). Ihr Ansatz war geradezu ein Ruf nach einer

„radikaleren Foucault'schen Lesart“ von variablen Genderdiskursen (ebd.). Foucaults Argument in *The History of Sexuality Vol. I* ist, „Sex' is an effect rather than an origin, that far from being a given and essential unity, it is, as a category, the product of specific discursive practices“ (ebd.: 197). Demnach wären die sex-Kategorien, die Körpern zugeschrieben werden, nicht natürlich/unveränderlich, sondern, mit ihren Bedeutungen, Effekte von Diskursen (ebd.). Mit dieser Ansicht brach die Trennung zwischen sex und gender in der feministischen Anthropologie weg und führte zur Position, dass nicht nur Genderkonstrukte, sondern auch die Kategorien der sexuellen Differenz, variabel sind (ebd.).

Moore hält fest, dass zwischen der sozialen Konstruktion der binären sex-Kategorien und der Existenz physischer Variationen, die der sexuellen Reproduktion von menschlichen Populationen dienen, unterschieden werden müsse. Diese korrelierten aber nicht zwangsläufig mit den Westlichen Kategorien (ebd.: 198).

It is clear that the recognition of such physical differences and capabilities does not automatically produce a discrete, fixed, binary categorization of sex in the manner of Western discourse. Ethnographic material suggests that the differences between women and men which other cultures naturalize and locate in the human body, and in features of the physical and cosmological environment, are not necessarily those which correspond to the constellation of features on which Western discourse bases its categorizations. (Moore 1993: 198)

Als Beispiel für den Kollaps der Westlich etablierten sex/gender-Differenz, nennt Moore Hildegard Diembergers Studie bei den Khumbo in Nepal, wo die Kategorien „weiblich“ und „männlich“ symbolisch als „Fleisch und Knochen“ im Diskurs konstruierte Merkmale der körperlichen Identität bildeten (ebd.). Offensichtlich seien männlich/weiblich und Fleisch/Knochen nicht nur Teil der Ebene des Gendersymbolismus sondern auch der Kategorien der sex-Differenz (ebd.). Diembergers Analyse ist nahe an Foucaults Ansatz und sieht sexuelle Differenzen in der diskursiven Praxis konstruiert, wodurch Vorstellungen von Identität und Subjektivität produziert werden würden (ebd.). Demzufolge befänden sich Differenzen, die den Khumbo-Diskurs beschäftigen, innerhalb und nicht zwischen den Körpern (ebd.). Moore postuliert, dass sich die Anthropologie jedoch schwer damit täte, sex-Kategorien, die nicht mit den differenzierten physischen Körpern korrelierten, zu verstehen (ebd.: 199).

Rezente Studien würden laut Moore zeigen, dass Gesellschaften nicht immer eine einzige Genderideologie, die auf den Kategorien „weiblich“ und „männlich“ basiert, besitzen (ebd.). So könnte es nebeneinander mehrere Arten dieser Kategorisierung geben (ebd.). Dafür verweist Moore auf Serge Tcherkezoffs Studie über die analytische Erfassung von Genderbeziehungen im Samoanischen Diskurs, in der gezeigt wurde, dass Schwestern und Brüder nicht in jedem Kontext als Frauen und Männer assoziiert werden würden, sondern nur jene Personen, die in einer sexuellen

Beziehung zueinander standen (ebd.: 200). Demzufolge gäbe es zwei Ideologien, die das Selbstverständnis der Genderidentität von Frauen und Männern beeinflussten und die nicht durch anthropologische Fragen nach der kulturellen Konstruktion von „weiblich“ und „männlich“ erhellt werden könnten (ebd.). Im anthropologischen Diskurs würden Personen mit bestimmten körperlichen Merkmalen (z.B. weiblichen Genitalien) als Mitglied der Kategorie „Frau“ betrachtet werden, weshalb es zu Schwierigkeiten komme, wenn Schwestern mit ebendiesen Merkmalen nicht in jedem Kontext zu dieser Kategorie zählten (ebd.). „This is because of the complex set of links that it establishes between sex, gender identity and personhood. In Western discourse, sex/gender is at the core of personhood, so much so, that if someone you know as a man suddenly announces that he is a woman, he literally becomes a different person“ (ebd.: 201). Dies zeige sich deutlich in der anthropologischen Erforschung von indigenen Persönlichkeits-Konzepten, wo einzelne Personen fixe Zuschreibungen bekämen, deren Konzeptualisierung zwischen, aber nicht innerhalb, der Kulturen variere (ebd.). Ebenso würden Frauen und Männer als verschiedene Arten von Personen, mit verschiedenen Eigenschaften und Fähigkeiten, gedacht. Dieses kulturell Westliche Ideal beachte nicht die ausschlaggebenden Differenzen innerhalb einer Person (ebd.).

Nach Moore ergebe sich in Hinsicht auf Persönlichkeitskonzepte eine Schwierigkeit aus der Frage, ob Gender immer deren Kern bilde, so wie es der anthropologische Diskurs annehme. Forschungen zeigten, dass es keine eins-zu-eins Korrespondenz zwischen Gender und Identität gibt, also individuelle Personen zwar biologische Merkmale, aber nicht eine einzelne Genderidentität haben (ebd.). Als Beispiel nennt Moore die Studie von Anna S. Meigs bei den Hua in Papua Neuguinea, wo Personen anhand der männlichen und weiblichen Körpersubstanzen, mit denen sie in Kontakt kommen, klassifiziert werden würden (ebd.: 202). Persönlichkeitskonzepte und Vorstellungen von moralischem Wert, „agency“ und Autonomie wären zwar vergeschlechtlicht, hingen in diesem Fall aber nicht mit biologischen sex-Kategorien zusammen (ebd.). Dies sei der Beweis für die Instabilität der anthropologisch klassifizierten sex/gender-Trennung, welche die Erforschung von indigenen Persönlichkeitskonzepten verkomplizieren würde (ebd.). Daher postuliert Moore, „[o]nce more, it becomes crucial to investigate differences within categories and entities, as well as between them, and this applies to the categories woman and man, the categories female and male, and the social entities of cultures, bodies and persons“ (ebd.: 202).

Abschließend schreibt Moore, dass es die post-aufklärerische Vorstellung von einer Person als autonom, rational und selbst-bestimmt sei, der die anthropologische Theoretisierung geschuldet ist (ebd.: 202). Obwohl diese Annahme in zeitgenössischen postmodernen und dekonstruktivistischen

Arbeiten bereits vielfach kritisiert wurde, würden Studien immer noch auf impliziten Annahmen basieren, dass die physische, diskrete Natur des Körpers, der Beweis für die Einheit einer Person sei (ebd.: 202, 203). Aus diesem Grund sei es der Anthropologie, die über Personen und „Selbst“, aber kaum über Subjekte spricht, unmöglich, die Differenzen innerhalb von individuellen Subjekten zu erforschen (ebd.: 203). Auch wenn ethnographische Daten die illusionäre und fiktive Einheit des Subjekts zeigten, so Moore, würde die Vorstellung von der konstruierten Natur von Konzepten der Person und persönlichen Identität, wenig Unterstützung in der Anthropologie finden (ebd.). Sie analysiert, dass das Beharren auf der einheitlichen, autonomen und rationalen Natur von menschlichen Subjekten mit dem anthropologischen Problem der politischen Repräsentation „der Anderen“ zusammenhänge, deren Interpretationen und Erfahrungen als valide behauptet werden müssten (ebd.). Moore schlägt vor, die neo-Lacan'sche Idee der Subjekt-Konstitution für die Analyse hinzuzuziehen, um das dringende Problem in der Anthropologie zu lösen, die multiplen Differenzen und multiplen Identitäten innerhalb eines Subjekts anzuerkennen (ebd.: 203, 204). In Zukunft sollte anerkannt werden, wie Personen in und durch Differenz konstituiert werden würden (ebd.: 204):

This problem is acute because if anthropology is to be able to theorize the similarities and differences between people, and if feminist anthropology is to be able to theorize and politically organize in the face of the recognition of differences between women, then we can no longer proceed as if categories of difference were simply attached to persons. We have to begin to recognize how persons are constituted in and through difference. Multiple forms of difference—race, class, gender, sexuality—intersect within individuals, and identity is therefore premised on difference. The pressing task for the anthropology of the future is that we must begin to acknowledge the differences within rather than simply the differences between.

Zusammenfassung: Henrietta Moore

Moore beleuchtet in ihrem Artikel die Entwicklung theoretischer Ansätze in der anthropologischen Genderforschung und kritisiert deren Unvermögen, die Differenzen innerhalb, anstatt nur zwischen individuellen Subjekten zu erfassen. Die anfänglichen Dichotomien in der Untersuchung von universellen Geschlechterbeziehungen haben in ihrem Erklärungsansatz immer Hierarchien impliziert und sind als Teil des Westlichen Diskurses aufgedeckt worden. Obwohl die Erforschung von Gleichheit und Differenz ein integraler Teil des anthropologischen Diskurses ist, stellt sie eine analytische Schwierigkeit dar. Denn es ist nicht klar, wie mit Differenzen unabhängig der Kategorien „männlich“ und „weiblich“ und ihrer Intersektion mit anderen Differenzformen umgegangen werden soll. Anhand von Beispielen veranschaulicht Moore, dass Genderdifferenzen nicht zwangsläufig mit biologischen sex-Kategorien, sondern mit Konzeptionen innerhalb der Körper korrelieren und diverse Genderideologien, Personen nicht unbedingt mit Zuschreibungen als „weiblich“ und „männlich“ konzeptualisieren. Der anthropologische Diskurs lässt Differenzen

innerhalb einer Person außer Acht und weiß sie auch nicht zu erfassen. Dies veranschaulicht die anthropologische Erforschung von Persönlichkeitskonzepten. Im Kern liegt ihnen Gender immer zugrunde, obwohl Identitäten durch unterschiedliche Merkmale und Konzepte konstruiert werden, die nicht mit sex-Kategorien korrelieren. Daher ist es bedeutend, die Differenzen innerhalb und zwischen den Kategorien „männlich“ und „weiblich“, den sozialen Einheiten, Körpern und Personen zu erforschen. Die Anthropologie hat ein Problem damit, multiple Differenzen und multiple Identitäten innerhalb der Subjekte anzuerkennen, da sie Differenz-Kategorien an einzelnen Personen verhaftet. Eine zukünftige Anthropologie, so Moore, muss jedoch anerkennen, dass Identitäten auf multiplen überschneidenden Differenzformen innerhalb von Individuen begründet, Personen also durch Differenz konstituiert, sind.

Analyse der feministischen Ansätze

Sherry Ortner: Von Westlichen Denkmustern zu offenen Fragen des Frauenrätsels

Ortners symbolisch-struktureller Erklärungsansatz ist in Levi-Strauss ahistorischen Strukturalismus verwurzelt. Levi-Strauss basiert sein Verwandtschaftsmodell auf der häuslich/sozial-Dichotomie, wonach Frauen immer der niedriger geordneten häuslichen Sphäre zugeteilt wären. Dieses dichotome Modell mit seiner Erweiterung um privat/öffentlich und Natur/Kultur wurde bereits vielfach von unterschiedlichen Seiten kritisiert⁵⁴. Die Dichotomien beruhen nämlich auf ethnozentrischen Kategorien und unterstellen kulturübergreifend allen Menschen dieselbe Westliche Denkweise, von der auf die soziale Organisation und kulturelle Verhaltensweisen geschlossen wird. Es gibt unzählige ethnographische Belege, dass die dargestellte Natur/Kultur-Dichotomie nicht den ideologischen Vorstellungen aller Kulturen unterliegt. Die Trennung der beiden Bereiche ist charakteristisch für das humanistische Weltbild, das Ortner einfach als kulturell universell annimmt, ohne dabei ihre Analyse auf empirisches Material, das die emischen Kategorien untermauern würde, zu stützen. Letztlich ist die Natur/Kultur-Dichotomie eine Annahme, die ihren Ursprung in Ortners eigener Westlichen Kultur hat, wo der ideologisch „natürliche Platz“ der Frau tatsächlich über lange Zeit zuhause bei den Kindern war (vgl. Margolis 2000).

Ortners Argumentation beruht auf einem theoretischen Idealismus und teilweise sogar Psychologismus. Sie nimmt an, dass Kultur dem menschlichen Bewusstsein entspringt und sich durch die Sozialisation wiederum in der Psyche der Menschen manifestiert. Basierend auf einer Neo-Freud'schen Analyse geht sie von einer „weiblichen Psyche“ aus, die über die Mutterrolle

⁵⁴ Für Kritik an universalistisch basierten Thesen der Frauen-Unterdrückung, siehe Sammelband MacCormack/Strathern (1980).

weitergegeben wird. Die Charaktereigenschaften der „weiblichen“ und „männlichen“ Persönlichkeiten basieren auf ethnozentrischen Zuschreibungen und Kategorien. Zudem begründet Ortner die ideelle Zuordnung der Frau näher an der Natur mit ihrem physischen Körper. Obwohl sie eine biologistische Erklärungsweise ablehnt, verankert sie damit selbst ihre These in der Biologie, dem Körper der Frau, was einem biologischen Determinismus entspricht.

Damit vertritt Ortner einen methodologischen Individualismus. Die Gesellschaft als System erkennt sie überhaupt nicht an, sondern verharret auf der individuellen Ebene. Sie unterscheidet lediglich zwischen Männern und Frauen, die mit ihren symbolischen Zuschreibungen die Unterordnung produzieren und durch den kulturellen Sozialisationsprozess reproduzieren. Eine empirische Analyse von infrastrukturellen und strukturellen Bedingungen in den soziokulturellen Systemen lässt sie komplett außen vor. Daher erkennt sie nicht, dass die Rolle und der Status von Frauen nicht universell gleich sind, sondern in Abstimmung mit den infrastrukturellen und strukturellen Bedingungen des gesellschaftlichen System untersucht werden müssen. Mit Einbindung der restlichen System-Komponenten konnte die universelle Frauenunterdrückung empirisch bereits widerlegt werden.

Arbeiten von frühen feministischen Anthropologinnen wie beispielsweise Rayna Reiter's Band *Toward an Anthropology of Women* (1975) haben Wurzeln in der Frauenbewegung und suchen nach Antworten auf Fragen der Geschlechter-Ungleichheit, die Feministinnen bei ihrem Kampf gegen Sexismus in der Gesellschaft helfen sollen (Prodolliet 1995: 8). So versucht auch Ortner die These der universellen Frauenunterdrückung zu untermauern, um jedoch am Schluss ihrer Analyse zur Veränderung aufzurufen. Ortner folgt einem modernen Humanismus, indem sie eine objektive Realität zu erklären versucht, die es zu verändern gilt. Jedoch erwähnt sie selbst den widersprüchlichen Teil ihres „Frauenrätsels“, nämlich dass Frauen ein Bewusstsein haben und damit den Kulturprozess mittragen und reproduzieren – im Grunde ihre eigene Unterdrückung akzeptieren. Damit vertritt sie einerseits zwar einen kulturellen Determinismus, erkennt ihn aber andererseits nicht an. Ihr ist bewusst, dass die Veränderung eines Phänomens, das dem Geist der Menschen entspringt, kein leichtes Unterfangen darstellt. Sie sieht selbst einen Zirkelschluss darin, dass eine andere kulturelle Sichtweise nur aus einer anderen sozialen Gegebenheit entstehen kann, jedoch eine andere soziale Gegebenheit nur aus einer anderen Sichtweise entspringt (Ortner 1974: 87). Daher müsste es ihrer Ansicht nach, zu Veränderung auf institutioneller Ebene und über „Bewusstseinsbildung“ kommen.

Eleanor Leacock: Von Produktionsmodus u. Familienorganisation zur Frauenunterdrückung

Leacocks marxistisch-materialistischer Ansatz stellt eine Gegenposition zu symbolisch-strukturalistischen Ansätzen, wie jenen von Ortner, dar. Sie kritisiert im Eurozentrismus begründete Unterdrückungsthesen, die einen sozialen Wandel in gesellschaftlichen Organisationsformen, aufgrund von sozioökonomischen und historischen Veränderungen, verkennen. Außerdem veranschaulicht sie anhand detaillierter Rezensionen ethnozentrische Sichtweisen und einen „male bias“ in gängigen Darstellungen und Betrachtungsweisen des Frauen-Status. Sie wendet selbst einen historischen Analysemodus an und verknüpft die untergeordnete Stellung der Frau mit dem Aufkommen des Kapitalismus und der Klassengesellschaft.

Als feministische Anthropologin mit marxistischem Hintergrund basiert Leacock ihre Analyse auf dem theoretischen „Basis-Überbau“-Prinzip, wonach die Produktionsweise als Organisations-Basis alle weiteren Formen des gesellschaftlichen Systems, wie Arbeitsteilung, Verwandtschaft, Geschlechterbeziehungen, politische Institutionen, religiöse Vorstellungen, etc. determiniert. In ihrer Analyse des Status der Frau, folgt sie der klassischen marxistischen Argumentation, die die soziale Ungleichheit mit der Kontrolle über die Produktionsmittel verknüpft. Umgemünzt auf den Status der Frau heißt das, dass dieser von der Art und Weise abhängt, wie Frauen zur Produktion beitragen und welche Kontrolle sie über den Produktionsprozess haben. Machtbeziehungen im Allgemeinen und auch zwischen den Geschlechtern sind folglich abhängig vom Zugang und der Kontrolle über die Haushaltsökonomie. Leacock argumentiert, dass vor der Einführung des Privateigentums die Geschlechterverhältnisse egalitär waren, da sowohl Männer als auch Frauen in der Produktion und Verteilung von Gebrauchsgütern involviert waren und gemeinsam zum Wohl der Gesellschaft beitrugen. Ausschlaggebend sei der Modus der konsensualen Entscheidungsfindung und die Abwesenheit von Führerschaft in Band-Gesellschaften gewesen.

Mit Bezug auf Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) geht Leacock von einer Evolution von egalitären Band-Gesellschaften zur hierarchisch organisierten Klassengesellschaft aus. Obwohl sie mit ihrem Artikel einen Beitrag zur Erklärung der „social evolution“ liefern möchte, ist ihr Analysemodus mit Rückgriff auf Wallersteins Modell zwar ein historischer, aber kein evolutionärer⁵⁵, denn sie erklärt die soziale Evolution nicht unabhängig vom Kontakt mit Westlichen Gesellschaftssystemen. Ein Anstieg der Populationsgröße, zunehmende Komplexität und Hierarchie oder Krieg als Mechanismus, sind bei ihr nicht-beachtete Faktoren.

⁵⁵ Die Unterscheidung zwischen Evolution und Geschichte wird u.a. von White erläutert. So bezeichnet die Geschichte die einmaligen Abläufe von Events, die in Zeit und Raum lokalisiert sind, während die Evolution als eine Klasse von Ereignissen, ohne spezifischen Zeit-Raum-Bezug, den generellen Transformationsprozess darstellt. (vgl. White 1945: 238; 1949: 19)

Daher beschreibt sie vordergründig die historische Transition zum kapitalistischen Weltsystem, in das alle Gesellschaftssysteme eingebettet werden. Das Modell besagt, dass tribale Systeme nicht isoliert betrachtet werden können und Veränderungen durch die kapitalistische Produktionsweise zu innergesellschaftlichen Ungleichheiten führen. In Bezug auf den Status von Frauen in tribalen Gesellschaften bedeutet das, dass mit zunehmenden Abhängigkeitsverhältnissen, den Frauen zunehmend die Kontrolle über den Produktionsprozess entzogen wird. Mit Engels nimmt sie also an, dass alle klassenlosen Gesellschaften egalitär organisiert waren und erst mit dem Einzug des Kapitalismus hierarchisch umstrukturiert wurden.

Leacock's analytischer Vergleichshorizont ist inkonsistent, da sie lediglich zwischen tribalen Gesellschaften und der westlich kapitalistischen Gesellschaft unterscheidet. In ihrer Argumentation vermischt sie Beispiele aus unterschiedlichen Gesellschaftstypen, die unterschiedliche Strukturen aufweisen. Einerseits spricht sie von Jäger- und Sammlergesellschaften, andererseits von Hortikulturalistinnen, wie den Irokesen. Erstere waren egalitär organisiert, letztere aufgrund ihrer Sesshaftigkeit hoch stratifiziert. Daher ist der Status von Frauen in den beiden Gesellschaften qualitativ nicht vergleichbar. Das Vorzeigebeispiel ihrer Analyse ist die Gruppe der Irokesen, bei denen Frauen aufgrund der egalitären Struktur einen hohen Status genossen hätten. Dem kann jedoch entgegengesetzt werden, dass Frauen in matrilinearen Gesellschaften tendenziell einen höheren Status haben, da eine matrilocale Residenzform dazu führt, dass mehrere Generationen an Frauen gemeinsam den Kern des Haushalts bilden. David Adams (1983) zeigt, dass Gesellschaften mit einer externen Kriegsführung eher die matrilocale (genauer: uxoriokale) postnuptiale Residenzregel⁵⁶ befolgen und die Frauen manchmal sogar an Kriegszügen teilnehmen⁵⁷. In Gesellschaften mit patrilocalen Residenzsystemen und interner Kriegsführung hingegen sind Frauen von den kriegerischen Aktivitäten ausgeschlossen, weil sie im Kampf gegen die eigenen Väter und Brüder in einen Interessenkonflikt geraten würden (Adams 1983: 1). In beiden Fällen werden politische Entscheidungen letzten Endes von Männern getroffen und aufgrund der fehlenden Kontrolle über Waffen sind Frauen von weiteren entscheidenden Machtbereichen ausgeschlossen (Adams 1992: 2f.). Obwohl sich das Zusammenleben recht gleichberechtigt gestaltet, sind der Status und die Autorität von Frauen in tribalen Gesellschaften, abhängig von den kriegerischen Aktivitäten, nicht unbedingt egalitär. Aus historischer Perspektive ist es richtig, dass Irokesen mit der Umstellung auf ein patrilocales System hierarchischer wurden, jedoch war es das Verbot der externen

⁵⁶ Zur matrilocalen (genauer: uxoriokalen) Residenz siehe Lukas et al. 1993-1997.

⁵⁷ Nach der von William T. Divale (1974) aufgestellten Hypothese hängen die Variablen wie rezente Migration, matrilineare Deszendenz und matrilocale (uxoriokale) Residenz mit der Bevorzugung externer Kriegsführung zusammen.

Kriegsführung, das die entscheidenden Veränderungen hervorrief. Somit können nicht alle klassenlosen Gesellschaften einheitlich als „tribal“ bezeichnet werden; es gibt systemische Differenzen, die nicht mit einer rein historischen Perspektive ausfindig gemacht werden können.

Methodologisch konzentriert sich Leacock auf Frauen und Männer als Klassen und lässt dabei Segmente (kooperative Gruppen) wie Clans, Lineages oder Societies außer Acht. Am Ende geht es bei ihr um Frauen und Männer und nicht um die soziale Struktur an sich. Trotzdem betrachtet Leacock die Gesellschaft als holistisches System, das von ökologischen und ökonomischen Faktoren bestimmt ist. Aus Science-Perspektive ist das marxistische Basis-Überbau-Modell aber zu undifferenziert (siehe oben „Marxismus als Hybridform“). Es enthält keine Trennung von Infrastruktur und Struktur und fasst unterschiedliche Faktoren als Produktionsweise zusammen, mit der alle anderen systemischen Ausprägungen erklärt werden. Ebenso wenig ist die Populationsgröße ein Faktor, der eine Rolle spielt. Daher ist Leacocks systematische Analyse aus ethnohistorischer Perspektive als richtig, aus evolutionärer Sicht jedoch als falsch, zu beurteilen.

Im Gegensatz zu klassisch humanistischen Arbeiten finden sich in Leacocks Artikel keine subjektiven, emischen Narrative und auch nicht – wie sonst in marxistischen Schriften üblich – ein ausgeprägter moralischer Imperativ. In ihrem Buch *Myths of Male Dominance* (1981)⁵⁸ zeigt sich jedoch Leacocks politisch marxistische Seite⁵⁹. Sie folgt Engels' Argumentation, dass Frauen erst dann aus ihrer Unterdrückung befreit werden würden, wenn das weibliche Geschlecht zurück in die öffentliche Industrie gebracht werde, was die Abschaffung des Privateigentums und der monogamen Familie als ökonomische Einheit voraussetze (ebd.: 305). Für die Zerstörung der Familie als ökonomische Einheit müsste im Übergang zum Kommunismus gekämpft werden, so Leacock, da dies nicht automatisch mit der Etablierung des Sozialismus passiere (ebd.: 306).

It might seem that Engels' discussion of family arrangements that have long ceased to exist in their pristine forms is somewhat esoteric and of little relevance today. However, it is crucial to the organizations of women for their liberation to understand that it is the monogamous family as an economic unit, at the heart of class society, that is basic to their subjugation. (Leacock 1981: 306)

Außerdem plädiert Leacock für den Aufbau einer vereinten Organisation aller Gruppen, vor allem der Bewegungen von Mittelklasse- und Arbeiterklasse-Frauen, da alle unterdrückenden Beziehungen verknüpft und im System als Ganzes eingebettet wären (ebd.: 307). Im Kampf vereint, könnten die Hürden, die den Bewegungen im Weg stehen, überwunden und zu einer Verbesserung des Status aller Menschen, so auch der Frauen, erreicht werden (ebd.). Somit verfolgt

⁵⁸ Zeigt sich schon früher in ihrer Einleitung zu Engels Werk zur Ursprung der Familie (1972).

⁵⁹ Leacock setzte sich privat für den Klassenkampf und gegen die Unterdrückung der Frau ein (vgl. Wengraf o.D.).

Leacock das idealistische Streben des Marxismus, mit der Veränderung der Produktionsverhältnisse und der Abschaffung der privaten Kernfamilie als Ort der Frauenunterdrückung, eine revolutionäre Systemveränderung herbeizuführen.

Henrietta Moore: Von individuellen Differenzen zu Orten des imaginären Wandels

Moore gilt als prominente Vertreterin des feministischen „Differenzansatzes“, der sich mit den postmodernen Veränderungen in der anthropologischen Denk- und Schreibweise etablierte. In ihrem Artikel fordert Moore, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von Geschlechtergruppen und Menschen generell anerkannt werden sollen. Sie plädiert für eine feministische Theorie der verkörperten Subjektivität, die neben Geschlecht, alle Differenzformen in der Analyse von Identitätskonstruktionen berücksichtigt. Dabei gelte es den Einfluss von Diskursen auf die individuelle Erfahrung zu untersuchen.

Vordergründig befasst sich Moore in ihrem Artikel mit begrifflichen und konzeptuellen Veränderungen in der feministischen Theoriegeschichte. Es wird kein soziokulturelles Phänomen auf systemischer Ebene, wie beispielsweise institutionalisierte Geschlechterungleichheit, untersucht, sondern die Frage abgehandelt, wie der Forschungsgegenstand konzeptuell zu erfassen ist. Vor allem kritisiert Moore das Unvermögen der feministischen Anthropologie, konstruierte Differenzen im Denken, bzw. in Diskursen, zu theoretisieren. Untersuchungen von Gender und Genderbeziehungen, die auf dichotomen Kategorien beruhen, seien Produkte des Westlichen Diskurses und würden in ihrer Anwendung Hierarchien auf andere kulturelle Systeme übertragen. Ausgangspunkt für diese Überlegung ist die sex/gender-Debatte, die die Trennung zwischen Natur und Kultur, damit das humanistische Weltbild abbildet. Im Grunde geht es hierbei um die ontologische Frage, inwiefern die Kultur von der Natur determiniert ist bzw. die beiden verbunden sind. Moore sagt selbst “[...] the terms of the sex/gender debate in all its various forms revolve around the question of nature versus culture, essentialism versus construction, substance versus signification“ (Moore 1999: 167f.). Die Konstruktion von gender wird genauso wie die Konstruktion von Weltbildern, auf den einzelnen Menschen und individuelle Prozesse zurückgeführt. Demnach hat Kultur ihren Sitz auf der mentalen Ebene, im Geist der Menschen und entspringt den Individuen.

Der Artikel veranschaulicht, dass es mit der Postmoderne auch in feministischen Strömungen zur Auflösung von Kategorien kommt. Dementsprechend wird die Suche nach Ursachen von kulturellen Ähnlichkeiten und Unterschieden durch die Beforschung von Differenzen zwischen Individuen abgelöst. Verallgemeinernde Theorien über systemische Zusammenhänge werden nicht

mehr angestrebt, da Generalisierungen die komplexen Lebensrealitäten und individuellen Erfahrungen nicht berücksichtigten.

In ihrer Abhandlung verfolgt Moore einen theoretischen Idealismus und Psychologismus. Mit der Interpretation von emischen Denkweisen, sollen Identitätskonstruktionen und Persönlichkeitskonzepte erforscht werden. Die Analyse ist rein auf der subjektiven Gedankenebene verortet. Im besprochenen Artikel wurde eine Subjektanalyse mit Lacan'schen Ansätzen nur kurz angeschnitten, später wurde sie von Moore in ihrem Buch *The Subject of Anthropologie* (2007) ausführlicher behandelt. Darin versucht sie ein neues Modell zu entwickeln, um in der Verbindung von Anthropologie und Psychoanalyse, Personen als „vergeschlechtlichte“ Wesen zu verstehen (Fagertun 2014: 123). Lacans Grundidee hinsichtlich der Beziehung von Körper und Subjektivität schlägt vor, dass Subjekte in der Sprache, in Prozessen der Bedeutungsgebung, konstituiert sind (Moore 1994: 89). Moore folgt daraus weiter, dass diese Idee mit sozialen Diskursen und der diskursiven Praxis verbunden werden sollte, damit das „Ich“ als „complicated field of competing subjectivities and competing identities“ verstanden werden kann (ebd.: 92). In diesem Sinne ist das (weibliche) Subjekt ein Ort der Differenzen, die ein spezifisches Bewusstsein konstituieren (ebd.).

In ihrem jüngsten Buch *Still Lives: Hopes, Desires and Satisfaction* (2011) wendet Moore ihre Subjekttheorie an und beleuchtet soziale Transformationen ausgehend von subjektiven Perspektiven. Darin konzeptualisiert sie eine „ethical imagination“ als Form und Mittel, durch die Individuen ihre Beziehungen in der Welt imaginierten (Fagertun 2014: 122). Diese Vorstellungskraft sei der „Ort der kulturellen Erfindung“, weil sie damit befasst sei, wie das Selbst in Beziehung zu anderen, „historische Möglichkeiten“ produzierte (ebd.). Damit nimmt Moore an, dass Menschen durch ihre Vorstellungen die Bedingungen der sozialen Transformation produzierten (ebd.). Indem sie die Rolle der Fantasie und des Imaginären in der Beziehung zwischen Individuen und kultureller Ordnung analysierte, erforschte sie bereits in *The Subject of Anthropology*, warum sich Subjekte mit bestimmten Positionen identifizierten und der hegemonialen Ordnung entkamen (ebd.: 123). In *Still Lives* argumentiert sie, dass affektive Praktiken neue Formen der Subjektivierung gestalteten, die am Ende die Orte des sozialen Wandels wären (ebd.: 124). In Moores Arbeit ist die Vorstellungskraft der Individuen daher zentral für die Gestaltung von gesellschaftlichen Veränderungen.

Moores Differenzansatz basiert auf einem methodologischen Individualismus. Gesellschaft als soziale Struktur oder Kultur als Mechanismus sind hierin nicht zu finden. Es geht um die

Erforschung der individuellen Gedankenebene bzw. um unterschiedlich konstruierte Identitäten, die im weitesten Sinne zu einer Auflösung des konkreten Individuums führen. Die Analyseeinheit bilden nicht Personen, sondern konstruierte Subjekte, die in ihrer Differenz unvergleichbar sind. Moore plädiert für die Auflösung von Geschlechterkategorien und die Befassung mit Genderdiskursen. Damit zeichnet sich in der Tradition postmoderner feministischer Ansätze ein subjektiver Individualismus ab.

Ausprägungen feministischer Strategien

Die Analyse feministischer Erklärungsstrategien in der Anthropologie zeigt, dass eine Verschiebung von der Erforschung von „Frauen und weiblichen Lebensrealitäten“ hin zu „differenten Identitäten und Subjektpositionen“ stattgefunden hat. Es geht weniger darum Unterdrückungserfahrungen einer ganzen Gruppe zu erklären, sondern stattdessen Identitätskonstruktionen von Individuen zu interpretieren. Universalistische Strategien wurden von relativistischen Positionen abgelöst. Dies zeigt sich auch darin, dass es nicht mehr die *eine* feministische Position gibt, die allgemein vertreten wird. Feminismus als Überzeugung und auch als theoretische Position kann mittlerweile unterschiedlichste Ausprägungen umfassen. Der Fokus verschob sich weg von Ähnlichkeiten aufgrund bestimmter Zuschreibungen wie Geschlecht, hin zu Differenzen aufgrund verschiedenster Erfahrungen. Heute geht es vor allem um die Anerkennung der Vielfalt von Geschlechtern, Körpern, Sexualitäten und individuellen Lebensentwürfen. Die moralischen Grundlagen feministischer Strömungen sind Selbstbestimmung, Freiheit und Gleichheit für alle Menschen, die im öffentlichen und privaten Leben verwirklicht werden sollen.

Während sich die ersten feministischen Forscherinnen in der Anthropologie mit ihrer Kritik an der androzentrischen Wissenschaft und dem „male bias“ für ein neues Feld zur Untersuchung der kulturellen Frauenrolle und Geschlechterverhältnisse einsetzten, herrscht heute Uneinigkeit darüber, ob solch ein eigenes Subfeld in der Disziplin etabliert werden soll (Prodolliet 1995: 25f.). Heutige feministische Positionen wollen mit ihrer Kritik die Gesellschaft als Ganzes, und nicht spezielle „Frauen- oder Genderbereiche“, im Blick haben (ebd.: 26). Mittlerweile gibt es eine Fülle an feministischer Literatur, die großteils davon geleitet ist, Differenzen und soziale Ungleichheit zu erklären. Der Fokus der Theorien liegt vordergründig darauf, „Geschlecht als Ungleichheitssystem“ zu verstehen, das normativ verändert werden soll. So meint Janet Saltzman Chafetz über „feministische Theorien“, dass „[...] in addition to or instead of a focus on gender as difference, a theory must recognize gender as a system of inequality, assume that it is a mutable rather than constant or necessary feature of human societies, and normatively espouse a

commitment to a gender equitable system“ (2002: 613f.). Der Anspruch ist, mit dem Aufzeigen von Ungleichheit zu einer Veränderung „ungleicher“ gesellschaftlicher Verhältnisse beizutragen.

Feministinnen mussten bald erkennen, dass sich ihrem Kampf gegen die Unterdrückung des Patriarchats nicht alle Frauen – als „global sisters“ im Geiste vereint – anschlossen. Ihnen wurde immer mehr klar, dass es nicht die eine universelle Frauenunterdrückung gibt und Frauen nicht eine kooperative Gruppe mit einem Zugehörigkeits- und Solidaritätsgefühl bilden. Die ersten Kritiken in diese Richtung kamen von Black Feminists und Women of Color, die aufzeigten, dass sie andere Unterdrückungserfahrungen machten, als weiße Mittelklasse-Frauen. Wie Prodoliet erwähnt, mussten schon die alten Frauenbewegungen die Erfahrung machen, „dass Frauen in einigen Angelegenheiten sich solidarisieren können, dass aber politische und religiöse Überzeugungen, sowie die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen sozialen Schichten, eine alle Frauen umfassende Solidarität verunmöglichen oder zumindest erheblich erschweren“ (1995: 26f.). Eine wiederkehrende Problematik, die auch die neue Frauenbewegung seit Mitte der 1960er Jahre bis heute beschäftigt (ebd.).

Es kam also zu einer Infragestellung der Kategorie „Frau“ und einer Befassung mit unterschiedlichen Diskriminierungsachsen bezüglich einzelner Individuen. Vor allem Macht und deren Beziehung zu anderen individuellen Subjekt-Erfahrungen rückten in den Forschungsfokus. Westliche Forscherinnen entgegneten der Kritik damit, ihre eigene Position zu reflektieren und mit aktivistischer Forschung zur Auflösung von Herrschaft- und Machtmechanismen beizutragen. Indem Diskriminierungs- und Unterdrückungserfahrungen von Subjekten dargestellt werden, soll ein Beitrag zu „Bewusstseinsänderung“ und Auflösung von Ungleichheiten geleistet werden. „Feminists also wanted to know how anthropologists intended to improve the lives of those with whom they worked, reinforcing the original, but now reconfigured, activist strain always present in our work“, meinen Silverstein und Lewin (2016: 12). Daher kam es mit dem feministischen Projekt zu methodologischen und repräsentativen Innovationen innerhalb der Humanities (ebd.). Feministinnen leisteten sozusagen Pionierarbeit in der partizipativen Aktionsforschung (ebd.: 13). Diese Innovationen äußern sich heute in experimentellen ethnographischen Formen, wie die Verwendung von Fiktion und Drama, die dazu dienen sollen, ethnographische Analysen zu Problemen wie Affekt, Sexualität und Körper zu präsentieren (ebd.). Es wird versucht, eine Wissensproduktion von „oben-herab“ und die Übertragung der eigenen Kategorien zu vermeiden, indem man Frauen mit ihren eigenen Erklärungen zu Wort kommen lässt (ebd.: 24). Feministische Standpunkttheorien versuchen durch das Einbeziehen möglichst vieler marginalisierter Perspektiven und dem Aufzeigen von Unterdrückungserfahrungen, die „privilegierte

Wissensproduktion“ zu dekonstruieren (Saltzman Chafetz 2002: 618). Mit der Wiedergabe von individuellen Geschichten soll die Aufmerksamkeit auf lokale Probleme gelenkt werden. Zur politisch effizienten Verbindung von Lokalem und Globalem, wird aber kein genauer Rahmen vorgegeben, sondern eher der Versuch angestellt, neue Wege aufzuzeigen, wie die soziale Gerechtigkeit erhöht und genderbasierte Ungleichheit überall verringert werden können (Silverstein/Lewin 2016: 24, 28).

Der Fokus feministischer Strategien liegt heute auf Differenzen und individuellen Diskriminierungserfahrungen. Es soll anerkannt werden, dass Machtverhältnisse unterschiedliche Positionen produzieren, ebenso zwischen Personen, die demselben Geschlecht zugehören. Daher wird es in Untersuchungen abgelehnt, einzelne Menschen als Gruppen in Kategorien zusammenzufassen, stattdessen wird die Erfahrung von Personen als individuelle Subjekte betont. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass der Feminismus heute nicht mehr den „Kampf von Frauen“, sondern den „Kampf von Individuen“, bezeichnet.

Science: Der begründete Aufstieg des Feminismus

Die historischen und soziokulturellen Hintergründe der amerikanischen Frauenbewegung werden von Maxine Margolis in *True to her Nature* (2000) und Marvin Harris in *Why Women left Home* (1981) nicht nur nachgezeichnet, sondern es wird auch erklärt, warum sich die gesellschaftliche Rolle der Frau und damit das ideologische Frauenbild in den 1960er Jahren veränderte. Margolis konzentriert sich in ihrer Analyse auf die unterschiedlichen ideologischen Ansprüche in historischen und neueren Büchern und populären Schriften, die den amerikanischen Frauen als Ratgeber für ihre Rollen als Mutter, Ehefrau und Arbeiterin dienten (2000: 5). Mit Daten zu Anstellungs- und Einkommensverhältnissen, die bis in die Kolonialzeit zurückreichen, liefert sie die notwendigen Parameter, um eine Verknüpfung zwischen Fortpflanzungsideologien, häuslicher Organisation und Produktionsmodus in unterschiedlichen US-amerikanischen Zeitaltern herzustellen (ebd.: 3). Da Harris in seiner Argumentation bezüglich des Ausbruchs und Zuspruchs feministischer Kämpfe denselben analytischen Weg verfolgt, lassen sich die beiden Texte einander ergänzend kombinieren. Mit deren inhaltlichen Darlegung verfolgen wir nun die Frage, warum es überhaupt zur feministischen Bewegung und den ideologisch emanzipatorischen Umbrüchen in der amerikanischen Gesellschaft kam.

Margolis hält zunächst fest, dass der Glaube falsch sei, dass Frauen durch den Feminismus „befreit“ wurden, um außerhalb des Heims zu arbeiten (2000: 127). Die Trennung zwischen Heim und Arbeitsplatz ist eine sehr neue, die der industriellen Zeit nicht vorausgeht (ebd.). Frauen waren über die meiste Zeit in der Geschichte in Gesellschaften als Jägerinnen, Sammlerinnen und

Hortikulturalistinnen genauso in produktive Aktivitäten involviert und es gab nicht Hausarbeit und Kindererziehung als Vollzeit-Aufgaben (ebd.). Die Ideologie der ökonomischen Abhängigkeit, so Margolis, sei klassen-verknüpft und geographisch limitiert und kam zuerst in den mittleren und oberen Klassen in östlichen und südlichen Regionen der USA auf (ebd.). Das heißt, man musste es sich leisten können, daran zu glauben, dass der Platz der Frau im Haus ist, wie Robert Smuts meint, „a family had to have the means to support its women in sheltered idleness before it could come to believe that this was their natural state“ (1971: 137, zit. in Margolis 2000: 128). Nicht alle gesellschaftlichen Sektoren konnten sich Vollzeit-Hausfrauen-Mütter leisten. So haben Schwarze und immigrierte Frauen in den USA vergleichsweise immer schon in größeren Zahlen gearbeitet (ebd.).

Ehelicher und prokreativer Imperativ

Im 19. Jhd. war die weibliche Arbeitskraft vor allem jung und unverheiratet und es wurde immer mehr zur Doktrin, dass Frauen nicht arbeiten sollten und in der privaten Sphäre ihren Platz hatten (Margolis 2000: 134f.). In Bereichen wie der Baumwollindustrie, wo Maschinenarbeit mechanischer und schwerer wurde und die Arbeitskraft männlicher Immigranten billiger, wurden Frauen ab 1850 zunehmend durch Männer ersetzt (ebd.: 131). Um 1890 war der Frauenanteil am Arbeitsmarkt nur 17% und davon die Mehrheit alleinstehend, verwitwet oder geschieden (Harris 1981: 87). Frauen, die bis zum 1. Weltkrieg einer Beschäftigung nachgingen, taten dies auf Farmen, als Hausfrauen, Krankenschwestern oder Stenografinnen, also überwiegend in wachsenden niedrig qualifizierten Bereichen (Margolis 2000: 136). Während der beiden Weltkriege stieg die Nachfrage nach weiblichen Arbeitskräften, und Frauen wechselten in höher qualifizierte und besser bezahlte, männliche Berufssparten (z.B. Zugschienenverlegung, Fabrikarbeiten), wo sie nach Beendigung des Kriegs ihren Platz wieder für Kriegs-Heimkehrer räumen sollten (ebd.: 136f.). In den 1920er Jahren kam es trotz des erkämpften Frauenwahlrechts nur zu wenigen emanzipatorischen Bewegungen (ebd.: 137f.). Das Credo war immer noch, dass Frauen ab der Heirat ihren Job aufgeben und ihre Zeit dem Heim widmen sollten (ebd.). Dies war ganz im Sinne der Industrienationen, die in der Anstellung von verheirateten Frauen in Fabriken eine Gefahr für die Quantität und Qualität der Arbeiterklasse sahen (Harris 1981: 86). Bis zum 2. Weltkrieg kamen der eheliche und prokreative Imperativ und die Rolle der verheirateten Hausfrau der Regierung, den Kirchen und Arbeitgebern, aber vor allem auch den Alleinverdiener-Ehemännern, gelegen (ebd.). Denn arbeitende Frauen stellten eine doppelte Bedrohung dar, sie konnten sowohl die dominante Rolle des Ehemanns untergraben, als auch die Löhne runtertreiben (ebd.: 87). Daher wurde der

Stand der verheirateten Hausfrau von Männern aus allen Klassen über die meiste Zeit der amerikanischen Vergangenheit bekräftigt (ebd.)⁶⁰.

„Feminine Mystique“

In den Nachkriegsjahren, der Zeit der „feminine mystique“, schienen Ideologie und Praxis auf Kollisionskurs zu sein. Nach wie vor hielt sich der pro-natalistische Imperativ, möglichst rasch zu heiraten und Kinder zu kriegen, was sich auch im Nachkriegs-„baby boom“ und Geburtenratenpeak 1957 zeigt (Harris 1981: 80). Während aber der öffentliche Druck auf verheiratete Frauen stieg, wieder an ihren „natürlichen Platz“ bei den Kindern daheim zurückzukehren, schwärmten so viele wie nie zuvor auf den Arbeitsmarkt aus (ebd.: 88). Margolis erklärt (2000: 144):

Ideology and practice seemed to be on a collision course in the 1950s. The feminine mystique celebrating the joys of home and family flourished at a time when more women than ever before were taking jobs. While articles in women's magazines affirming the delights of domesticity were aimed at mother-house-wives, these were precisely the women going out to work, a trend so marked that by the end of the decade the typical woman worker was a middle-aged wife and mother. But, as we will see, the collision was more apparent than real. Much of the discourse on women and work was attuned to the era's specific labor needs.

Was brachte die vielen Frauen plötzlich dazu, nach Arbeit zu suchen, und welche Jobs waren es, die am Arbeitsmarkt für sie bereit standen (Harris 1981: 90)? Harris meint, „[t]his break was not caused by a rise in feminine consciousness; rather it was caused by the beginning of the Great Inflation“ (ebd.: 91). Es war die hohe Inflation der 1950er/60er Jahre, die ein zweites Familien-Einkommen notwendig machte, um den gestiegenen Mittelklasse-Lebensstandard halten zu können (ebd.: 91f.). Die Finanzierbarkeit neuer Konsumgüter wie Fernseher und Elektrohaushaltsgeräte, aber auch Schulbildung, Gesundheitsvorsorge und Wohnungen für die Kinder, steigerten den ökonomische Druck auf Frauen aus der Hausfrauenrolle auszubrechen (ebd.: 90). Gleichzeitig fand nach dem 2. Weltkrieg eine Umstrukturierung der Beschäftigungen von „blue-collar“ zu „white-collar“-Sektoren statt (ebd.: 92). Im privaten Sektor war es rentabler geworden, die Produktion von Services anstatt Waren auszudehnen, wobei die Nachfrage nach weiblicher Arbeitskraft anstieg (Margolis 2000: 146). Die neuen frauendominierten Bereiche hielten Informations- oder Dienstleistungsjobs als Sekretärinnen, Krankenschwestern, Volksschullehrerinnen oder Verkäuferinnen bereit, in denen mehr als 70% der Angestellten Frauen waren (Harris 1981: 92; Margolis 2000: 145). Diese sogenannten „white-“ oder „pink-collar-jobs“

⁶⁰ In Österreich musste bis ca. 1975 eine verheiratete Frau, die außerhalb des Haushalts arbeiten wollte, ihren Mann um Erlaubnis fragen (schriftliche Zustimmung!). Auch ein Bankkonto konnte eine verheiratete Frau nur mit Zustimmung ihres Gatten eröffnen (erst von Justizminister Christian Broda initiierte gesetzliche Änderungen beseitigten diesen Missstand in Ö.).

waren mit nur 58% des durchschnittlichen Gehalts eines Mannes schlecht bezahlt, wurden auf teilzeit-Basis vergeben und erforderten wenig bis gar kein Jobtraining (Harris 1981: 92; Margolis 2000: 145). Anfangs suchten noch mehrheitlich ältere Frauen mit älteren Kindern nach Jobs, aber ab den frühen 1960er Jahren waren es zunehmend jüngere Frauen mit kleinen Kindern (Margolis 2000: 146). Das heißt, einerseits stieg die Nachfrage nach weiblicher Arbeitskraft, andererseits hatten Frauen aufgrund steigender Lebenskosten und sinkender Löhne der Männer einen höheren Bedarf zu arbeiten (ebd.: 147). Verheiratete Frauen wurden als Zweitverdienerinnen immer anerkannter, solange sie keine Karriere verfolgten und ihre mütterliche Hausfrauenrolle erfüllten (ebd.). Ihre „eigene Erfüllung“ sollten sie nicht im Job suchen, sondern zuhause bei Ehemann und Familie, andernfalls wurden sie als „neurotische“ Karriere-getriebene Feministinnen, die dadurch ihre Weiblichkeit verlieren würden, abgestempelt (ebd.).

„Feminist Resurgence“

Ende der 1960er Jahre holte schließlich die Realität der arbeitenden Frauen die amerikanische Gesellschaft ein und fand als „Frauenbewegung“, die vormals noch als „bra burning movement“ belächelt wurde, verspätete ideologische Anerkennung (Margolis 2000: 151f.). Harris meint (1981: 93f.):

The timing of the feminist outburst at the end of the 1960s marks the moment of collective realization that women, married or not, would have to continue to work as a consequence of inflation and of the growing dearth of males who held genuine breadwinner jobs, and that unless they rebelled they would continue to get the worst of all possible worlds: dull, boring, dead-end jobs at work, and cooking, cleaning, child care, and chauvinist males at home.

Einerseits drängte die Inflation Frauen auf den Arbeitsmarkt, andererseits landeten diese im sich ausweitenden Service- und Informationsbereich, der niedrige Löhne und keine Karriereaussichten für sie bereithielt (ebd.: 94). Das Familienleben mit Kindern auf einem Mittelklasse-Standard erforderte das zweite Einkommen der Frau, auch wenn es um einiges niedriger war als das der Ehemänner (ebd.). Dies zeigt sich in den Zahlen, zwischen 1947 und 1978 waren es 25 Mill. neue Jobs, die von Frauen besetzt wurden und 1980 bereits 2 aus 3 Jobs (ebd.: 90). Weder Firmen, noch Regierungen hatten noch mehr Interesse daran, den ehelichen und prokreativen Imperativ aufrecht zu erhalten (ebd.: 94). Angelangt im Zeitalter der Atomwaffen, waren hohe Geburtenraten auch keine Militärpriorität mehr und der Nutzen für Regierung und Firmen an angestellten Frauen war höher als die Nachteile einer fallenden Geburtenrate (ebd.: 94). Der „baby-boom“ kollabierte und Fruchtbarkeitsraten begannen ihren historischen Fall auf ca. 1.8 Kinder pro Frau 1980⁶¹ (ebd.: 89). Männer wollten aber so weitermachen wie bisher, nämlich eine fürsorgliche Frau zuhause haben,

⁶¹ Die Pille hatte keinen großer Einfluss auf die fallenden Geburtenraten, da sie noch nicht weit verbreitet verfügbar war (Harris 1981: 89).

die nun aber auch mit ihrem Gehalt zum Familieneinkommen beisteuerte (ebd.: 95). „Women were being asked to work in two places at once: to work for half a man’s pay on the job and for no pay at all off the job, and to remain submissive and obedient to sexist husbands who no longer supported them. And so it was women who had most to gain and least to lose by kicking at the hollow pillars of the temple of marriage and childbirth“ (ebd.). Die doppelte Belastung war für Frauen nicht mehr tragbar, sie konnten und wollten ihre Rolle als gebärfreudige und fürsorgliche Ehe- und Hausfrau nicht mehr einnehmen, und forderten eine Veränderung jenes Systems, in dem sie keine Vorteile mehr für sich erkennen konnten (ebd.).

Während zu Beginn der Frauenbewegung den Realitäten der arbeitenden Frauen, die die Wiederbelebung des Feminismus einleiteten, noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, änderte sich dies mit der Zeit allmählich (Margolis 2000: 151f.). Die Rolle der arbeitenden Ehefrau wurde mit den Jahren immer anerkannter, bis Mitte der 1970er Jahre schließlich auch Hausfrauenmagazine der Realität und Relevanz der Jobs, die diese für ihre Leserinnen spielten, beipflichteten (ebd.: 151). Margolis schildert, wie es gegen Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur zu Zustimmung für arbeitende Mütter und Ehefrauen kommt, sondern sogar Ratschläge an Frauen erteilt werden, wie sie mit der doppelt besetzten Rolle als Hausfrau und Arbeiterin umgehen können (ebd.). Mit Verspätung wurde die Realität der Frauen von der populären Meinung und den Medien, die zu Beginn die Frauenbewegung noch mit ihren „Untaten“ diffamierten, anerkannt und unterstützt (ebd.: 152). Margolis schreibt (ebd.):

During the post-World War II era traditional ideologies about women and work were gradually transformed. Consumerism, inflation, falling male wages, and an increase in demand for labor in female occupations all created a virtual revolution in women’s employment activities. As more and more wives and mothers went to work and as the two-income family became standard, a great awakening occurred, and the fact of women’s financial contribution to their families was finally given some of the recognition it deserved. What historian Carl Degler (1967) called ‚a revolution without ideology‘ now had one. Spurred on by feminism, a movement that was itself partly a response to the reality of work in women’s lives, women’s domestic advisors, public opinion, and the popular media belatedly acknowledged that perhaps women’s place was not really in the home.

Die Konsequenzen der aufsteigenden Service- und Informationsökonomie und die Veränderungen der geschlechtlichen Zusammensetzung der Arbeitskraft, zeigen sich in der rapiden Umstrukturierung des häuslichen Lebens in den USA (Harris 1981: 95f.). Die Muster der Familienstrukturen haben sich in den Bereichen der Residenz, Heirat und Kindererziehung verändert (ebd.: 97). In den 1980er Jahren erfüllten bereits nur noch 6% der häuslichen Einheiten das traditionell normative Familienmodell mit einem alleinverdienenden Ehemann und zwei oder mehr Kindern (ebd.). Es zeigt sich ein Trend zu immer mehr alleinerziehenden Müttern, kleineren

Familien, steigenden Scheidungsraten und fallenden Heirats- und Geburtenraten (ebd.: 96). Mittlerweile leben viel mehr Menschen in Alleinerzieherhaushalten, wiederverheiratet, kinderlos oder den Großteil ihres Lebens allein, was ein krasses Gegenbild zur traditionellen Kernfamilie, in das noch die „baby boom“-Generation hineingeboren wurde, darstellt (ebd.: 96f.).

Margolis sieht keinen zukünftigen „backlash“ in der Frauenrolle, da es nicht danach aussieht, als würde die Ära des Familienmodells mit Vollzeit-Hausfrau-Mutter und Alleinverdiener-Ehemann zurückkehren. Aktuelle Anstellungs-Trends zeigen, dass Frauen zunehmend „Karrieren“ verfolgen (2000: 153). Allerdings verdienen Frauen immer noch um einiges weniger als Männer, 1998 lag der Median von Vollzeit-Arbeiterinnen bei 76% des Gehalts der Männer (ebd.: 150). Schlecht bezahlte, aber eine gute Ausbildung erfordernde „white-collar“-Stellen, werden aufgrund der geschlechtlich segregierten Struktur des Arbeitsmarktes, immer noch lieber an Frauen vergeben (ebd.). Jedoch wird der Ruf nach gleicher Bezahlung immer lauter und geht damit einher, dass auch die ungleich verteilte Hausarbeit in Frage gestellt wird (ebd.: 153). Ebenso hat sich die Sicht auf die Mutterrolle und Kindererziehung verändert. Frauen sollen nun auch als Mütter, unabhängig von den Kindern, ihre „eigene Identität bewahren“, wie Margolis meint (ebd.: 155):

Today the completed fertility rate of American women is as low as it has ever been, and more married women than ever before are employed, What does this mean for the maternal role? As we have seen, most child-rearing experts have backed away from their call for an omnipresent Mom to ensure children's proper development. One recent advice manual even argued mothers should hold jobs outside the home to preserve their own identity and enhance their offspring's independence (Peters 1998). No, an exclusive mother-child dyad is no longer seen as necessary for healthy offspring, and Dad has returned to the child-rearing stage as a central player. Moreover, the myth that children are inevitably damaged by alternative forms of child care, including day-care centers, has been laid to rest.

Auch wenn der Haushalt noch immer in individuellen Kernfamilien-Einheiten organisiert ist, führte die Entwicklung dazu, dass nun auch Väter eine immer größere Rolle im Haushalt und bei der Kindererziehung spielen (ebd.: 156). Abschließend lässt sich sagen, dass, obwohl Frauen heute am Arbeitsmarkt mehrheitlich gleich viel wie Männer arbeiten, die Arbeit zuhause für sie immer noch weitergeht (ebd.).

Zusammenfassung: Maxine Margolis & Marvin Harris

Margolis und Harris behandeln die Frage, warum es zur feministischen Bewegung und einer Veränderung des Frauenbilds in den USA der 1960er Jahre kam. Vor allem Margolis zeigt mit ihrer Analyse von publizierten Büchern und Zeitschriften, die bestimmte Rollenbilder von Frauen als Mütter, Hausfrauen und Arbeiterinnen verbreiteten, verändernde ideologische Trends in verschiedenen Epochen der amerikanischen Gesellschaft. Beide verknüpfen Daten zu Geburten- und Anstellungsraten mit der häuslichen Organisationsform und den damit einhergehenden

ideologischen Ausprägungen bezüglich des „natürlichen Platzes“ der Frau. Bis zum 2. Weltkrieg haben verheiratete weiße Frauen in verhältnismäßig geringen Zahlen gearbeitet und das Ideal für Frauen war, sich um Kinder und Hausarbeit zu kümmern. Frauen waren von vielen Berufssparten komplett ausgeschlossen und wurden als Bedrohung für die Gehälter der Alleinverdiener-Ehemänner der Arbeiterklasse gesehen. Ein Umbruch kam in der Nachkriegsperiode und der Zeit der großen Inflation in den 1950er/60er Jahren, als immer mehr verheiratete Frauen mit Kindern einen Job außerhalb von zuhause annahmen, um mit ihren zweiten Einkommen den konsumeristischen Mittelklasse-Lebensstandard der Familie zu erhalten. Mit der ökonomischen Umstrukturierung taten sich neue „white-collar“-Jobs im Service- und Informationssektor auf, die in großen Zahlen Frauen mit schlechter Entlohnung und kaum Aufstiegsmöglichkeiten Anstellung boten. Frauen waren nun am Arbeitsmarkt und zuhause bei den Kindern beschäftigt und sollten immer noch die fürsorgliche Hausfrauenrolle einnehmen. Ende der 1960er Jahre begannen Frauen gegen diese doppelte Belastung, die keine Perspektiven für sie bereit hielt, zu rebellieren. Mit Verzug fiel der eheliche und prokreative Imperativ, der auch keine Vorteile mehr für Regierung und Firmen darstellte. Die Veränderungen in der amerikanischen Ökonomie, mit den sinkenden Geburtenraten, führten zu Umstrukturierungen im amerikanischen Familienleben, in dem Frauen nun nicht mehr nur als Hausfrauen und Mütter gesehen werden.

Analyse: Feminismus als Antwort auf ökonomische Umstrukturierungen

Margolis und Harris begreifen in ihrer Analyse den Feminismus und die amerikanische Frauenbewegung als soziokulturelle Phänomene, deren Ursachen in äußeren materiellen Faktoren zu suchen sind. Mit einem diachronen und methodologisch holistischen Zugang untersuchen sie die amerikanische Gesellschaft als organisches System, in dem alle Teile zusammenspielen⁶². Dafür befragen sie nicht lediglich individuelle Akteurinnen, sondern beziehen sich auf demographische Daten, Statistiken und publizierte Schriften. Ein grundlegendes epistemologisches Mittel in ihrer Untersuchung ist die Unterscheidung zwischen allgemeinen Denk- und Verhaltensweisen und emischen und etischen Wissenskategorien. Das heißt, sie trennen zwischen systemisch unabhängigen und abhängigen Variablen und beleuchten die Ausprägungen aller zusammenhängenden System-Teile. Als Vertreterinnen des kulturmaterialistischen Paradigmas ist

⁶² Die Zusammenhänge des amerikanischen Systems als gesellschaftlicher Organismus zeigt sich deutlich in Harris Buch „Amerika Now“ (1981), aus dem der besprochene Artikel „Why Women Left Home“ stammt und in dem alle Kapitel zusammenhängen. Im nachfolgenden Kapitel „Why the Gays Came Out of the Closet“ erklärt er die Auswirkungen, die der fallende prokreative Imperativ auf die Schwulenbewegung hatte. In „Why There’s Terror on the Streets“ erklärt er wie die hohen Anstellungsraten von weißen Mittelklasse-Frauen zu einer Verdrängung Schwarzer Männer vom Arbeitsmarkt führte und sich damit auf eine erhöhte Kriminalitätsrate aufgrund chronischer Arbeitslosigkeit unter bestimmten Gruppen auswirkte.

ihr Ziel, kulturelle Variationen und Lebensweisen zu erklären. Letztendlich zeigen sie, dass nicht der Feminismus für die Befreiung der Frau aus der gebärfreudigen Hausfrauen-Rolle verantwortlich war, sondern äußere materielle Faktoren zum „Umdenken“ in der amerikanischen Gesellschaft und zur feministischen Rebellion führten.

Um die Frauenrolle und die sie unterstützenden Ideologien in der amerikanischen Gesellschaft zu erklären, wenden sie das theoretische Prinzip des infrastrukturellen Determinismus an. Dieses entspringt dem Kulturmaterialismus, der das Sprichwort ablehnt, dass „Ideen die Welt verändern“ und annimmt, dass „over time changes in a society’s material base will lead to functionally compatible changes in its social and political structures along with modifications in its secular and religious ideologies, all of which enhance the continuity and stability of the system as a whole“ (Margolis 2000: 2). Variationen von Geschlechterrollen werden daher mit umweltmäßigen, technologischen und demographischen Faktoren, der Art des Lebensunterhalts und sozialen und politischen Arrangements in Zusammenhang gebracht (ebd.). Das heißt, dass weder Biologie, noch die Gedankenebene, das Schicksal von Frauen bestimmt, sondern:

[...] the diverse roles that women play in different cultures, along with varying ideologies about women’s nature, are linked to and molded by such mundane factors as subsistence strategies and population pressure. From a materialist point of view women’s roles are neither grounded in biology nor indeterminate in nature, fluctuating through time for no apparent reason. Ideas about women’s capabilities and proper place do not change at random – they are ultimately shaped by a society’s sexual division of labor, which in turn is causally related to its productive and reproductive imperatives. (Margolis 2000: 3)

Ideologien über den „richtigen Platz“ von Frauen und Rollen, die sie ausführen, ob sie nun schwere körperliche Arbeit verrichten oder zu „zart“ dafür befunden werden, hängen mit äußeren Faktoren eines soziokulturellen Systems zusammen und verändern sich über die Zeit (ebd.).

Margolis und Harris erklären die ideologischen Veränderungen mit ihren Ursachen in den infrastrukturellen und strukturellen Komponenten. Die grundlegende Frage ist, welche Faktoren zusammenspielten, dass der anhaltende Antifeminismus plötzlich das Gegenteil zuließ (Harris 1981: 80). Über lange Zeit hielt sich der eheliche und prokreative Imperativ, der mit einer geringen Zahl an arbeitenden Frauen korrelierte. Es brachte keinen ökonomischen Vorteil, Frauen einen Platz am Arbeitsmarkt zu geben. Doch mit dem Übergang von einer industriellen Produktionsweise zum Service- und Informationskapitalismus fand eine Umstrukturierung der Arbeitssektoren statt und es wurden Jobs geschaffen, die zur Bürokratisierung des Systems führten. Diese Jobs verlangten nicht nur nach weiblicher Arbeitskraft, sondern fanden auch arbeitsbereite Frauen, die aufgrund der steigenden Lebenskosten, zum Einkommen der Familie beisteuern wollten. Damit veränderte sich die geschlechtliche Zusammensetzung des Arbeitsmarkts und es

etablierten sich „Frauenbereiche“, die schlecht bezahlt und ohne Karriereaussichten waren. Frauen waren nun doppelt angestellt, am Arbeitsmarkt und zuhause. Mit den Veränderungen im Arbeitsleben und in der Familie konnten Frauen das Ideal der Hausfrau und Mutter nicht mehr erfüllen, was auch den strukturellen Gegebenheiten nicht mehr angemessen war. Die rebellischen Handlungen wurden in gewisser Weise notwendig und die feministische Bewegung, die die niedrige Bezahlung, Segregation weiblicher Arbeit und die Ungerechtigkeit des „double day“ in Frage stellte, fand verbreitet Zuspruch. Das Bewusstsein veränderte sich über die materiellen Faktoren und die Frauenbewegung war letztlich ein Ergebnis und keine Ursache der Unzufriedenheit von Frauen (Margolis 2000: 156).

Was Margolis und Harris in ihrer Analyse nicht tun, ist den Status von Frauen in unterschiedlichen Epochen zu untersuchen. Ihnen geht es lediglich darum, die veränderte ideologische Rolle mit ihren systemischen Ursachen zu erklären. Eine systemisch vergleichende Analyse in der Erforschung des Einfluss- und Autonomie-Bereichs von Frauen, über kulturelle Systeme und Klassen hinweg, kann mit dem Genderstratifikations-Modell, angelehnt an die Arbeiten von Rae Lesser Blumberg und Randall Collins, durchgeführt werden (vgl. Wermuth/Maat-Ka-Re Monges 2002). Indem das Modell die institutionellen Beziehungen von Frauen und Männern in den Bereichen der Ökonomie, Politik und Familie integriert, bietet es ein Werkzeug zur Untersuchung von Kräften, die die soziale und ökonomische Situation von Frauen beeinflussen (ebd.: 1). Die Grundprinzipien des Modells besagen, dass Frauen eher dann gleichgestellt sind, wenn sie 1) eine relativ größere Kontrolle über Sexualität und Fruchtbarkeit, Zeitpunkt der Heirat, und Partnerwahl haben und 2) wenn für sie die Möglichkeit besteht, sich von gewaltsamen Ehemännern zu trennen, oder geteilte Haushaltsautorität und lokalen politischen Einfluss auszuüben (ebd.). Generell kann gesagt werden, dass der direkte Zugang zu knappen und wertvollen Ressourcen ein wichtiger Korrelationsfaktor mit dem Status von Frauen ist; oder wie es Saltzman Chafetz ausdrückt, „[i]n general, women fare best where population density and fertility rates are low and where there is a shortage of men“ (2002: 618). Allgemein lässt sich festhalten, dass Studien in den letzten Jahrzehnten ein gesunkenes Genderstratifikations-Level in den wohlhabenden Nationen zeigen (ebd.: 623).

Der Ideologie des Feminismus ist als Ausprägung der Superstruktur zu sehen, die sich an die neuen ökonomischen und politischen Gegebenheiten anpasste. Denn alle System-Komponenten, Infrastruktur, Struktur und Superstruktur befinden sich in einem ständigen Austausch und sind aufeinander abgestimmt. In diesem Sinne drücken sich die Veränderungen der ökonomischen und häuslichen Struktur, mit weniger großen Familieneinheiten und freieren Arbeitsverhältnissen, in

der ideologischen Komponente des Individualismus aus. In der amerikanischen Gesellschaft, stellvertretend für die WEIRDen Gesellschaften, wurde die freie Wahl des Arbeitsplatzes und eine flexible Arbeits- und Familiensituation, nicht nur für Frauen, sondern für Menschen im allgemeinen wichtiger. Dies drückt sich in den individuellen Lebensentwürfen und dem Glauben an die unabhängige Steuerung der gesellschaftlichen Verhältnisse aus. Damit lässt sich resümieren, dass der Aufstieg des Feminismus mit dem Aufstieg des Individualismus einherging.

Quellen

- ABU-LUGHOD, Lila (1991). Writing Against Culture. In: Richard G. Fox (Hrsg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-162.
- ADAMS, David (1983). Why There are so Few Women Warriors. *Behavior Science Research*, Vol. 18(3), 196-212.
- ADAMS, David (1992). Biology does not Make Men more Aggressive than Women. In: K. Björkqvist & P. Niemelä (Hrsg.), *Of Mice and Women: Aspects of Female Aggression*, Academic Press, 17-25.
- AMBORN, Hermann (1992). Strukturalismus: Theorie und Methode. In: Hans Fischer (Hrsg.), *Ethnologie: Einführung und Überblick (3. Auflage)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 337-365.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (2014). *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (5. Auflage)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- BENEDICT, Ruth (1934). *Patterns of Culture: An Analysis of Our Social Structure as Related to Primitive Civilizations*. New York, NY: Penguin Books.
- BENEDICT, Ruth (2014 [1934]). The Individual and the Pattern of Culture. In: Henrietta L. Moore & Todd Sanders (Hrsg.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. MA, Oxford, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc., 43-52.
- BOAS, Franz (1922 [1911]). *The Mind of Primitive Man*. New York: The Macmillan Company.
- BOAS, Franz (1934). Introduction. In: Ruth Benedict, *Patterns of Culture: An Analysis of Our Social Structure as Related to Primitive Civilizations*. New York, NY: Penguin Books. i-iii.
- BOAS, Franz (1961 [1928]). Forward. In: Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: Morrow Quill Paperbacks. iii-x.
- BOAS, Franz (2014 [1932]). The Aims of Anthropological Research. In: Henrietta L. Moore & Todd Sanders (Hrsg.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. MA, Oxford, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc., 22-31.
- CALLERO, Peter L. (2009). *Myth of Individualism: How Social Forces Shape Our Lives*. Lanham, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- CARNEIRO, Robert L. (1967a). Editor's Introduction. In: Robert Carneiro & Herbert Spencer (Hrsg.), *The Evolution of Society. Selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology*. Chicago, London: The University of Chicago Press, ix-lvii.
- CARNEIRO, Robert L. (1967b). On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 23(3), 234-243.
- CARNEIRO, Robert L. (1970). A Theory of the Origin of the State. *Science*, Vol. 169(3947), 733-738.

- CARNEIRO, Robert L. (1988). The Circumscription Theory: Challenge and Response. *American Behavioral Scientist*, Vol. 31(4), 497-511.
- CARNEIRO, Robert L. (1995). Godzilla meets New Age Anthropology: Facing the Post-Modernist Challenge to a Science of Culture. *Europea* (1), 1-12.
- CARNEIRO, Robert L. (2000). *The Muse of History and the Science of Culture*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- CLIFFORD, James (1986). Introduction: Partial Truths. In: James Clifford & George Marcus (Hrsg.), *Writing Culture: The Poetics and Politics in Ethnography*. Berkely: University of California Press, 1-26.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics in Ethnography*. Berkely: University of California Press.
- COTE, James E. (2000). The Mead-Freeman Controversy in Review. *Journal of Youth and Adolescence*, Vol. 29(5), 525-538.
- DE BEAUVOIR, Simone (1956). *The Second Sex*. H. M. Parshley (Hrsg.). London: Jonathan Cape.
- DE COPPET, Daniel (1992). Comparison, A Universal for Anthropology: From ‚Re-presentation‘ to the Comparison of Hierarchies of Values. In: Adam Kuper (Hrsg.), *Conceptualizing Society*. London, New York: Routledge, 59-74.
- DENZIN, Norman K. & LINCOLN, Yvonna S. (2005). *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (3. Ausgabe). Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc.
- DIVALE, William Tulio (1974). Migration, External Warfare, and Matrilocal Residence: An Explanation for Matrilineal Residence Systems. *Behavior Science Research*, Vol. 9, 75-133.
- DOUGLAS, Mary (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge.
- DUMONT, Louis (1991). *Individualismus: zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- EGNER, Heike (2010). „Wahrheit und Methode“ – Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Geographie. In: Heike Egner, *Theoretische Geographie*. Darmstadt: WBG, 5-69.
- ELWELL, Frank W. (1991). *The Evolution of the Future*. New York: Praeger Publishers.
- ELWELL, Frank W. (2013). *Sociocultural Systems: Principles of Structure and Change*. Edmonton: AU Press.
- ELWELL, Frank W. (2016 [2006]). *Macrosociology: Four Modern Theorists*. Oxon, New York: Routledge.
- ENGELKE, Matthew (2018). *How to Think like an Anthropologist*. Princeton: Princeton University Press.
- ENGELS, Friedrich (1979 [1884]). *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates: im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen* (9. Auflage). Berlin: Dietz Verlag.

- ERICKSON, Paul A./Murphy, Liam D. (2001). *A History of Anthropological Theory*. New York & Lancashire: Broadview press.
- FAGERTUN, Anette (2014). The Effect of ‚Affect‘: Henrietta Moore’s Turn. *Social Analysis, Vol. 58(2)*, 120-126.
- FEYERABEND, Paul K. (1962). Explanation, Reduction, and Empiricism. *Scientific Explanation, Space, and Time, Vol. 3*, 28-97.
- FÖLDES, Csaba (2009). Black Box ‚Interkulturalität‘: Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache, Rückblick, Kontexte und Ausblick. *Wirkendes Wort Vol. 59*, 503-525.
- FRIEDL, Ernestine (1975) *Women and Men: An Anthropologist’s View*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- GABRIEL, Manfred (2004). Die Soziologie und ihre Paradigmen: Einleitende Vorbemerkungen. In: Manfred Gabriel (Hrsg.), *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 9-20.
- GATTEI, Stefano (2008). Incommensurability. In: Stefan Gattei, *Thomas Kuhn’s ‚Linguistic Turn‘ and the Legacy of Logical Empiricism: Incommensurability, Rationality and the Search for Truth*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 73-136.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- GINGRICH, Andre (1999). Wege zur transkulturellen Analyse. Über die Paradigmenwechsel euro-amerikanischer Sozial- und Kulturanthropologie im 20. Jh. In: Andre Gingrich, *Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung*. Wien: Böhlau, 176-203.
- GUBA, Egon G. & LINCOLN, Yvonne S. (1994). Competing Paradigm in Qualitative Research. In: Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Hrsg.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc., 105-117.
- GUBA, Egon G. & LINCOLN, Yvonne S. (2005). Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences. In: Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Hrsg.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc., 191-216.
- HAHN, Hans P. (2013). *Ethnologie: Eine Einführung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- HARRIS, Marvin (1968). *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company, Inc.
- HARRIS, Marvin (1976). Histroy and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review Anthropology, Vol. 5*, 329-350.

- HARRIS, Marvin (1979). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House, Inc.
- HARRIS, Marvin (1981). *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*. New York: Simon & Schuster.
- HARRIS, Marvin (1981). Why Women left Home. In: Marvin Harris, *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*. New York: Simon & Schuster, 76-97.
- HARRIS, Marvin (1994). Cultural Materialism Is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along. In: Robert Borofsky (Hrsg.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc., 62-76.
- HARRIS, Marvin (1999). *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek, Lanham, Oxford: AltaMira Press.
- HENRICH, Joseph & HEINE, Steven J. & NORENZAYAN, Ara (2010). The Weirdest People in the World? *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 33(2-3), 61-83.
- IMADA, Toshie (2012). Cultural Narratives of Individualism: A Content Analysis of Textbook Stories in the United States of Japan. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 43(3), 576-591.
- ISRAEL, Joachim (1972). *Der Begriff der Entfremdung: Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- KALENDER, Mehmet (2012). Mary Douglas, Purity and Danger. In: Claus Leggewie & Darius Zifonum & Anne Lang & Marcel Siepmann & Johanna Hoppen (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften*. Bielefeld: transcript Verlag, 58-60.
- KNOBLAUCH, Hubert & SCHNETTLER, Bernt (2004). Vom sinnhaften Aufbau der kommunikativen Konstruktion. In: Manfred Gabriel (Hrsg.), *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 121-138.
- KORNMESSER, Stephan & SCHURZ, Gerhard (2014). Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften: Einleitung und Übersicht. In: Stephan Kornmesser & Gerhard Schurz (Hrsg.), *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden: Springer VS, 11-46.
- KROEBER, Alfred (1917). The Superorganic. *American Anthropologist New Series*, Vol. 19(2), 163-213.
- KROEBER, Alfred (1948). White's View of Culture. *American Anthropologist*, Vol. 50(3/1), 405-415.
- KROEBER, Alfred (2014 [1952]). The Concept of Culture in Science. In: Henrietta L. Moore & Todd Sanders (Hrsg.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. MA, Oxford, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc., 32-36.
- KUHN, Thomas S. (1976 [1962]). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (2. rev. Auflage)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- KUHN, Thomas S. (1997 [1978]). *Die Entstehung des Neuen: Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (5. Auflage)*, Lorenz Krüger (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

- LAMONT, Corliss (1993). *The Philosophy of Humanism* (7. Ausgabe). New York: Half-Moon Foundation, Inc.
- LEACOCK, Eleanor B. (1972). Introduction to Origin of the Family, Private Property and the State, by Frederick Engels. In: Friedrich Engels & Lewis H. Morgan & Eleanore Leacock (Hrsg.), *The Origin of the Family, Private Property and the State: in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publ., 1-44.
- LEACOCK, Eleanor B. (1978). Women's Status in Egalitarian Society. Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*, Vol. 19(2), 225-259.
- LEACOCK, Eleanore B. (1981). *Myths of Male Dominance: Collected Articles of Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- LETT, James (1990). Emics and Etics: Notes on the Epistemology of Anthropology. In: Thomas N. Headland & Kenneth L. Pike & Marvin Harris (Hrsg.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park: Sage Publications, 127-142.
- LETT, James (1996). Emic/Etic Distinctions. In: David Levinson & Melvin Ember (Hrsg.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt & Company. 382-383.
- LETT, James (1997). *Science, Reason, and Anthropology: the Principles of Rational Inquiry*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- LETT, James (2016 [2007]). The Theoretical Legacies of Cultural Materialism and Marvin Harris. In: Lawrence A. Kuznar & Stephen K. Sanderson (Hrsg.), *Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*. New York: Routledge, 56-64.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1963). *Structural Anthropology*. New York, NY: Basic Books.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1973). *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- LOHSE, Simon (2019). *Die Eigenständigkeit des Sozialen: Zur ontologischen Kritik des Individualismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MACCORMACK, Carol P. (1989). Natur, Kultur und Geschlecht: Eine Kritik. In: Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hrsg.), *Von fremden Frauen: Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 68-99.
- MACCORMACK, Carol P. & STRATHERN, Marilyn (1980). *Nature, Culture, and Gender*. New York: Cambridge University Press.
- MARCUS, George (1994). After the Critique of Ethnography: Faith, Hope, and Charity, But the Greatest of These Is Charity. In: Robert Borofsky (Hrsg.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc., 40-54.
- MARGOLIS, Maxine (2000). *True to her Nature: Changing Advice to American Women*. Illinois: Waveland Press, Inc.

- MARX, Karl (1978). Thesen über Feuerbach (1845). In: *Marx-Engels-Werke, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, 5-7.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1990). Manifest der Kommunistischen Partei (1848). In: *Marx-Engels-Werke, Band 4*. Berlin: Dietz Verlag, 461-493.
- MEAD, Margaret (1961 [1928]). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: Morrow Quill Paperbacks.
- MOBERG, Mark (2019). *Engaging Anthropological Theory. A Social and Political History*. New York: Routledge.
- MONTANYE, James A. (2020). Humanism: Progressive Philosophy at Odds with Itself. *Journal of Libertarian Studies, Vol. 24*, 42-72.
- MOORE, Henrietta L. (1993). The Differences Within and the Differences Between. In: Teresa del Valle (Hrsg.), *Gendered Anthropology*. London & New York: Routledge, 193-219.
- MOORE, Henrietta L. (1994). ‚Divided We Stand‘: Sex, Gender and Sexual Difference. *Feminist Review, Vol. 47*, 78-95.
- MOORE, Henrietta L. (1999). Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crisis in Anthropology. In: Henrietta Moore (Hrsg.), *Anthropological Theory Today*. Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 151-171.
- MOORE, Henrietta L. (2007). *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- MOORE, Henrietta L. (2011). *Still Lives: Hopes, Desires and Satisfaction*. Cambridge: Polity Press.
- MOORE, Henrietta L. & SANDERS, Todd (2014). Anthropology and Epistemology. In: Henrietta L. Moore & Todd Sanders (Hrsg.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. MA, Oxford, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc., 1-18.
- MURPHY, Martin F. & MARGOLIS, Maxine L. (1995). An Introduction to Cultural Materialism. In: Martin F. Murphy & Maxine L. Margolis (Hrsg.), *Science, Materialism, and the Study of Culture*. Florida: University Press of Florida, 1-4.
- MURPHY, Robert F. (1994). The Dialectics of Deeds and Words. In: Robert Borofsky (Hrsg.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc., 55-61.
- OBEYESEKERE, Gananath (1992). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- ORTNER, Sherry (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? In: Michelle Z. Rosaldo & Louise Lamphere (Hrsg.), *Women, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 68-87.

- PRODOLLIET, Simone (1995). Feministische Ansätze in der Ethnologie – von den Anfängen bis Mitte der achtziger Jahre. In: Stefanie Burri & Wolfgang Marschall & Jürg Schneider (Hrsg.), *Arbeitsblatt Nr. 13*, Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- RAPPORT, Nigel (2014). Individualism. In Nigel Rapport, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts* (3. Ausgabe). Oxon, New York: Routledge, 238-245.
- REITER, Rayna R. (1975). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- REYNA, S. P. (1994). Literary Anthropology and the Case Against Science. *Man* (N.S.), Vol. 29, 555-581.
- RITSERT, Jürgen (2001). *Soziologie des Individuums: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ROSALDO, Michelle & Lamphere, Louise (1974). *Women, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SAHLINS, Marshall D. (1973). Evolution: Specific and General. In: Thomas G. Harding & Marshall Sahlins (Hrsg.), *Evolution and Culture*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 12-44.
- SAHLINS, Marshall D. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- SAHLINS, Marshall D. (1995). *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- SALTZMAN CHAFETZ, Janet (2002). Theoretical Understandings of Gender: A Third of a Century of Feminist Thought in Sociology. In: Jonathan H. Turner (Hrsg.), *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 613-631.
- SALZMAN, Philip C. (2004 [1996]) Methodology. In: Alan Barnard & Jonathan Spencer (Hrsg.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge, 364-367.
- SANTOS, Henri C. & VARNUM, Michael E. W. & GROSSMANN, Igor (2017). Global Increases in Individualism. *Psychological Science*, Vol. 28(9), 1228-1239.
- SCHEFFER, Merten & VAN DE LEEMPUT, Ingrid & WEINANS, Els & BOLLEN, Johan (2021). The Rise and Fall of Rationality in Language. *PNAS*, Vol. 118(51), 2-8.
- SCHÜLEIN, Johann A. & REITZE, Simon (2002). Wieso Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie? In: Johann A. Schülein & Simon Reitze, *Wissenschaftstheorie für Einsteiger*. Wien: WUV, 18-28.
- SIDKY, Hodayun (2016 [2007]). Cultural Materialism, Scientific Anthropology, Epistemology, and „Narrative Ethnographies of the Particular“. In: Lawrence A. Kuznar & Stephen K. Sanderson (Hrsg.), *Studying Societies and Cultures. Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*. New York: Routledge, 56-77.
- SILVERSTEIN, Leni M. & LEWIN, Ellen (2016). Introduction: Anthropologies and Feminisms: Mapping Our Intellectual Journey. In: Ellen Lewin & Leni M. Silverstein (Hrsg.), *Mapping*

- Feminist Anthropology in the Twenty-First Century*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 6-37.
- SPENCER, Herbert (1863). *First Principles*. London: Williams and Norgate.
- SPENCER, Herbert (1967). *The Evolution of Society: Selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology*. Robert L. Carneiro & Herbert Spencer (Hrsg.), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- SPENCER, Herbert (1972). *On Social Evolution: Selected Writings*. JDY Peel (Hrsg.), Chicago: The University of Chicago Press.
- SUBRT, Jiri (2017). *The Perspective of Historical Sociology: The Individual as Homo-Sociologicus Through Society and History*. Bingley, UK: Emerald Publishing Limited.
- SUMNER, William G. & Keller, Albert G. (1927). *The Science of Society (4 Volumes)*. New Haven: Yale University Press.
- TURNER, Jonathan H. (1971). Patterns of Value Change During Economic Development: An Empirical Study. *Human Organization*, Vol. 30(2), 126-136.
- UDEHN, Lars (2001). *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. New York: Routledge.
- WEBER, Max (2016). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe*. Hamburg: Nikol Verlag.
- WERMUTH, Laurie & MAAT-KA-RE MONGES, Miriam (2002). Gender Stratification: A Structural Model for Examining Case Examples of Women in Less-Developed Countries. *A Journal of Women Studies*, Vol. 23(1), 1-22.
- WHITE, Leslie (2008). *Modern Capitalist Culture*. Burton J. Brown & Benjamin Urish & Robert L. Carneiro (Hrsg.), California: Left Coast Press, Inc.
- WHITE, Leslie A. (1945). History, Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 1(2), 221-248.
- WHITE, Leslie A. (1949). *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Farrar, Strauss & Co.
- WHITE, Leslie A. (1959a). The Concept of Culture. *American Anthropologist*, Vol. 61(2), 227-251.
- WHITE, Leslie A. (1959b). *The Evolution of Culture*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc.
- WHITE, Leslie A. (1975). *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York und London: Columbia University Press.
- WHITE, Leslie A. (1987a). Individuality and Individualism: A Culturological Interpretation. In: Robert L. Carneiro & Dillingham B. (Hrsg.), *Ethnological Essays*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 297-316.

- WHITE, Leslie A. (1987b). The Individual and the Culture Process. In: Robert L. Carneiro & Dillingham B. (Hrsg.), *Ethnological Essays*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 283-295.
- WINDSCHUTTLE, Keith (1996). *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*. New York: The Free Press.
- WOLF, Eric (2010 [1982]): Preface (1997). In: Eric Wolf, *Europe and the People Without History*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, xix-xxi.
- ZAHLE, Julie (2021). Limits to Levels in the Methodological Individualism-Holism Debate. *Synthese*, Vol. 198, 6435-6454. Springer Online: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02469-2>.
- ZALOOM, Caitlin (2020). Mary Douglas, Purity and Danger (1966). *Public Culture*, Vol. 32(2), 415-422.
- ZENKERT, Georg (2019). Individualität, Entfremdung, Identität? Die Koordinaten der Bildung bei Humboldt und Hegel. *beiEDUCATION Journal*, Vol. 3, 81-100.

Online

- DUNBAR, Robin (o.D.). *Dunbar's Number*. NewScientist, [online]
<https://www.newscientist.com/definition/dunbars-number/> [letzter Zugriff: 04.04.2022].
- LUKAS, Helmut & SCHINDLER, Vera & STOCKINGER, Johann (1993-1997). *Interaktives Online-Glossar: Ehe, Heirat und Familie*. Institute for Social and Cultural Anthropology, Vienna, [online] <https://www.univie.ac.at/voelkerkunde/cometh/glossar/heirat/heirat.htm> [letzter Zugriff: 18.05.2022].
- PÜHRETMAYER, Hans & PULLER, Armin (18.01.2011a). *Theorie und sozialwissenschaftliche Theorie*. Grundlagen sozialwissenschaftlicher Denkweisen, Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität Wien [online] <https://www.univie.ac.at/sowi-online/esowi/cp/denkenpowi/denkenpowi-2.html> [letzter Zugriff: 04.04.2022].
- PÜHRETMAYER, Hans & PULLER, Armin (18.01.2011b). *Wahrheit und Objektivität, Wissenschaft und Ideologie*. Grundlagen sozialwissenschaftlicher Denkweisen, Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität Wien [online] <https://www.univie.ac.at/sowi-online/esowi/cp/denkenpowi/denkenpowi-3.html> [letzter Zugriff: 04.04.2022].
- ROEHL, Max (01.02.2012). *Writing Culture*. Userwikis der Freien Universität Berlin, [online] <https://userwikis.fu-berlin.de/display/sozkultanthro/Writing+Culture> [letzter Zugriff: 04.04.2022].
- WENGRAF, Lee (o.D.). *How Women Became Less Equal*. International Socialist Review, [online] <https://isreview.org/issue/63/how-women-became-less-equal/> [letzter Zugriff: 04.04.2022].

Hobo / *Bedeutung im Cambridge Dictionary* (o.D.). Cambridge Dictionary, Cambridge University Press [online] <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/hobo> [letzter Zugriff: 19.05.2022].

CARDENAS, Daniel (o.D.). *The American Hobo: Don't Hit the Road, Beat It*. Wakelet [online] https://wakelet.com/wake/F3HMKQSQmu_9giarjZlzw [letzter Zugriff: 19.05.2022].

ZITAT Arthur Schopenhauer (21.07.2021). Zitate berühmter Personen [online] <https://beruhmte-zitate.de/zitate/716014-arthur-schopenhauer-der-mensch-kann-wohl-tun-was-er-will-aber-er-kann/> [letzter Zugriff: 19.05.2022].

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Paradigmatisches Spektrum, die Autorin

Abbildung 2: „The Locus of Culture“, Quelle: White, 1959a, S. 236

Abbildung 3: Die Weltsicht der Science, die Autorin

Abbildung 4: Die Weltsicht des Humanismus, die Autorin

Abbildung 5: Modelle des theoretischen Prinzips, die Autorin

Abbildung 6: Komplexitätssteigerung des sozialen Organismus, die Autorin

Abstrakt

Deutsch

Der Individualismus zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er an die Freiheit und Unabhängigkeit der Menschen glauben und dabei die sozialen und kulturellen Determinanten verschwinden lässt. Als soziokulturelles Phänomen findet er seinen Ausdruck nicht nur in der Westlichen Lebensweise, sondern auch in den Grundannahmen und Erklärungsstrategien der Humanities, die sich mit den Strategien, Formen und Ausprägungen von Gesellschaften befassen. Mit der Nachzeichnung der epistemologisch humanistischen Paradigmen der Anthropologie, deren Weltbild am einzelnen Menschen ausgerichtet ist, lässt sich eine Entwicklung vom Anthropozentrismus zum Individualismus feststellen. Umgekehrt gestaltet es sich in der Science, die als Forschungsstrategie ihr Weltbild weder an das Individuum koppelt noch ihre Theorien davon ableitet. Gesellschaften werden analog zu Organismen gedacht, deren Untersysteme sich gegenseitig bedingen und in Abstimmung neue Formen und Veränderungen hervorbringen. In diesem Ganzen ist der Individualismus als Ausprägung des Humanismus und damit der ideologischen Glaubens- und Philosophie-Ebene zu verstehen, die eine Funktion der Integrität und Anpassung von Gesellschaften hat. Als Superstruktur zieht sie sich durch alle gesellschaftlichen Bereiche, womit erklärt werden kann, warum individuelle Denk- und Verhaltensweisen nicht nur in sozioökonomischer Hinsicht, sondern auch in den Strategien der Humanities im Mittelpunkt stehen. In allen Gesellschaften, auch in jenen, in denen Menschen nach individueller Erfüllung und Selbstverwirklichung, individuellem Glück und Wohlstand streben, sind es die integrativen und differenzierenden Strukturen und adaptiven Mechanismen, die für die Aufrechterhaltung des Systems und die Weitergabe der notwendigen Glaubens- und Verhaltensweisen sorgen. Am empirischen Beispiel der feministischen Bewegung in den USA – dem Aufstieg des Feminismus – lässt sich damit die Frage beleuchten, ob es einzelne Frauen waren, die ihre eigene „Befreiung“ aus der Hausfrau- und Mutterrolle in die Wege leiteten oder doch die damit verknüpften und veränderten sozioökonomischen Gegebenheiten, die auch unserem diskutierten Phänomen zugrunde liegen: dem Aufstieg des Individualismus.

Schlagwörter: Individualismus, Individuum, Gesellschaft, soziokulturelles System, Makrosoziologie, Paradigma, Wissenschaftsprinzipien, Epistemologie, Science, Humanismus, Postmoderne Anthropologie, Marxismus, Methodologischer Individualismus, Methodologischer Holismus, Idealismus, Kulturmaterialismus, Infrastruktur, Superstruktur, soziokulturelle Evolution, Feminismus, Frauenbewegung

English

Individualism is particularly characterized by the fact that it makes one believe in the freedom and independence of human beings, thereby making the social and cultural determinants disappear. As a socio-cultural phenomenon, it finds expression not only in the Western way of life, but also in the basic assumptions and explanatory strategies of the humanities, which deal with the strategies, forms, and characteristics of societies. By tracing the epistemologically humanistic paradigms of anthropology, whose worldview is oriented towards the individual human being, a development from anthropocentrism to individualism can be observed. The opposite is true in science, which as a research strategy, neither links its worldview to the individual nor derives its theories from it. Societies are thought of as analogous to organisms whose subsystems are mutually dependent and produce – in coordination – new forms and changes. In this whole, individualism is to be understood as a manifestation of humanism and thus of the ideological level of belief and philosophy, which has a function of integrity and adaptation of societies. As superstructure, it runs through all social spheres, which can explain why individual ways of thinking and behaving are central not only in socio-economic terms, but also in the strategies of the humanities. In all societies, including those in which people strive for individual fulfilment and self-realization, individual happiness and prosperity, it is the integrative and differentiating structures and adaptive mechanisms that ensure the maintenance of the system and the transmission of the necessary beliefs and behaviors. Using the empirical example of the feminist movement in the USA - the rise of feminism - we can thus shed light on the question of whether it was individual women who initiated their own "liberation" from the role of housewife and mother or whether it was the associated and changed socio-economic conditions that also underlie our discussed phenomenon: the rise of individualism.

Keywords: individualism, individual, society, sociocultural system, macrosociology, paradigm, scientific principles, epistemology, science, humanism, postmodern anthropology, Marxism, methodological individualism, methodological holism, idealism, cultural materialism, infrastructure, superstructure, sociocultural evolution, feminism, women's movement