

1993

1993 Cole, Paynter and Reid Gegenwartige Tendenzen in der amerikanischen Kulturanthropologie

John W. Cole

Robert Paynter

Gerald F. Reid, *Sacred Heart University*

Gegenwärtige Tendenzen in der amerikanischen Kulturanthropologie¹

Von John W. Cole, Robert Paynter und Gerald F. Reid

1. Vorbemerkung

Seit mehr als zwei Jahrzehnten befinden sich die Sozialwissenschaftler² in einer Krisenstimmung. Die Gründe dafür sind unterschiedlicher Natur, stets jedoch spielten dabei Uneinigkeiten in der Fachgemeinschaft über Wissenschaftsauffassung, Fragestellungen und methodische Vorgangsweise der jeweiligen Kollegen eine nicht unwesentliche Rolle – mit dem Ergebnis, daß die Diskussion immer mehr im Stil ideologischer Argumentation geführt wurde, angeheizt

1 Zu Entwicklung und Umfang des Begriffs einer „Cultural Anthropology“ im anglo-amerikanischen Bereich vgl. die Einleitung des Herausgebers in: Frank Robert Vivelo: Handbuch der Kulturanthropologie. Hg. von Justin Stagl. München 1988, S. 13 – 24. Zu einer anderen Richtung kulturwissenschaftlichen Forschens in den USA siehe James R. Dow: Zur amerikanischen Volkskunde. Standortbestimmung der heutigen Theorie und Praxis. Mit einem Beispiel aus der Feldforschung bei deutsch-sprechenden Amerikanern (Amische Alter Ordnung). In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 92/43 (1989), S. 1 – 23. (Anm. d. Ü.)

2 Die „Social Sciences“ werden hier nach dem (auch im deutschsprachigen Raum gängigen) Einteilungskriterium begriffen, das auch eine „Ethnologie“ impliziert. Zu den innerhalb der anglo-amerikanischen Wissenschaftstradition bestehenden Unterschieden hinsichtlich des Verhältnisses von Soziologie und Anthropologie bzw. Ethnologie siehe Stagl a.a.O., S. 17 und A. Kuper: Anthropologists and Anthropology: The British School 1922 – 1972. Harmondsworth 1975. Im deutschen Sprachraum sind die Trennlinien zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften insgesamt recht unklar (institutionell ist etwa die Völkerkunde in Wien in der „grund- und integrativwissenschaftlichen Fakultät“ verankert); siehe zu Deutschland: Günther Schlee: Das Fach Sozialanthropologie/Ethnologie seit dem Zweiten Weltkrieg. In: Wolfgang Prinz, Peter Weingart (Hg.): Die sog. Geisteswissenschaften. Innenansichten. Frankfurt am Main 1990, S. 306 – 312. Siehe auch: Peter Weingart u.a. (Hg.): Die sog. Geisteswissenschaften. Außenansichten. Frankfurt am Main 1991. (Anm. d. Ü.)

von Vorwürfen und Gegenanklagen wie Essentialismus, Positivismus, Historizismus oder Irrationalismus. Heute ist eine allgemeine akademische Krise, insbesondere in den Geistes- und Sozialwissenschaften, unübersehbar geworden. Planstellen für Akademiker werden rar, Geldquellen für wissenschaftliches Arbeiten versiegen, der gesellschaftliche Nutzen unserer Arbeit wird von den politischen Entscheidungsträgern in Frage gestellt und die Öffentlichkeit interessiert immer weniger, was wir zu sagen haben. Das alles hat den intellektuellen Diskurs aufs äußerste verschärft, schließlich handelt es sich nicht mehr nur um geistige, sondern um materielle Konkurrenz. Dieser Kampf ums Dasein und um die Mittel für die eigene wissenschaftliche Existenz hat das akademische Leben recht kalt und hart gemacht.

Im folgenden wollen wir einige wissenschaftliche Standpunkte aufzeigen, wie sie im Rahmen der angedeuteten Situation und in Abhängigkeit von gewissen Tendenzen in der gegenwärtigen US-amerikanischen Gesellschaft eingenommen werden. Wir behandeln Themen, die an allen Fakultäten diskutiert werden, konzentrieren uns aber besonders auf in der Anthropologie relevante Fragen. Dabei beschäftigt uns hier vor allem die Beziehung zwischen intellektueller Tätigkeit und der Gesellschaftsform, in der sie stattfindet, der Einfluß neuer wirtschaftlicher, sozialer, politischer und ideologischer Entwicklungen auf den Wissenschaftsbetrieb. Wir sehen Wissenschaft als Teil ihres soziokulturellen Umfeldes, und uns interessiert, wie die Gesellschaft auf die Anthropologie einwirkt, wie der anthropologische Diskurs von seinen gesellschaftlichen Voraussetzungen geprägt wird. So wollen wir in einer Art „Anthropologie der Anthropologie“ die zentralen Punkte und Debatten unserer Disziplin erläutern, sie in der vielschichtigen Krise des Spätkapitalismus, in der wir uns derzeit befinden, lokalisieren und versuchen, die politischen Konsequenzen dieser anthropologischen Strömungen und ihr Verhältnis zu den verschiedenen Interessen in der amerikanischen Gesellschaft zu verstehen.

2. Reflexive Anthropologie

Einer der eindruckvollsten Richtungen der Anthropologie in den Vereinigten Staaten ist zweifellos die sog. reflexive Anthropologie, die, begründet in den 60er und 70er Jahren, im letzten Jahrzehnt mit viel Enthusiasmus vertreten wurde und heute im Publikationswesen,

auf Tagungen und im Lehrbetrieb des Faches beachtlichen Raum beansprucht. In studentischen Kreisen begeistert aufgenommen, wird sie von ihren Vertretern, in radikaler Abkehr von allen anderen Fachrichtungen, als die Anthropologie der Zukunft schlechthin gesehen. Entscheidend für diese Richtung waren die von Clifford Geertz in seinem Buch „The Interpretation of Cultures“³ vertretenen Argumente und – in letzter Zeit – das Werk von George Markus und Michael Fischer „Anthropology as Cultural Critique“⁴ sowie das von James Clifford und George Markus herausgegebene Buch „Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography“.⁵ Das zentrale Anliegen dieser Autoren ist es, die Erfahrung und das Verständnis des „Anderen“ einer nicht-westlichen Kultur für ein westliches Publikum zu interpretieren.⁶ Das hat, wie in anderen Wissenschaftszweigen auch, eine „linguistische Wende“⁷ genommen, in deren Folge eine große Zahl von Publikationen linguistischen, semiotischen und – in jüngster Zeit – literaturkritischen Inhalts erschien.⁸

In der reflexiven Anthropologie konzentriert sich die Forschung auf die Kommunikation mit dem „Subjekt“ als dem Mitglied einer anderen Kultur. Dieser Prozeß der Kommunikation setzt voraus, daß sich der Forscher seiner eigenen Rolle im Feld und der Abhängigkeit seiner Beobachtungen von den Erfahrungen seiner westlichen Herkunftskultur bewußt wird. In dem Bemühen, den „Sinn“ der Kultur des Subjekts zu verstehen, werden dessen Aktivitäten, ob als gespro-

3 Clifford Geertz: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1973. (In deutscher Übersetzung liegen aus dieser Aufsatzsammlung vor: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main 1983, S. 7 – 43, Anm. d. Ü.)

4 George E. Markus, Michael M. J. Fischer: Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago-London 1986.

5 James Clifford, George E. Markus (Hg.): Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley-Los Angeles-London 1986.

6 Das traditionelle Objekt der Kulturanthropologie waren die sog. „primitiven Kulturen“, also jene Gesellschaften, die der westlichen Zivilisation, aus der die Anthropologen kamen, am unvertrautesten waren. Und wenn sich diese einmal in der eigenen westlichen Gesellschaft umgeschaut haben, wurden sie im allgemeinen immer von den sozialen Gruppen fasziniert, die ihrem Herkunftsmilieu am wenigsten ähnelten – Bauern z.B. oder städtische Randschichten.

7 Richard Rorty (Hg.): The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago 1969.

8 Markus und Fischer 1986, S. 5.

chenes oder geschriebenes Wort oder nonverbale Handlung realisiert, als „Texte“ genommen, mit dem Ziel, die Sprache dieser Texte zu erlernen, das heißt zu verstehen, was mit ihnen vom Subjekt gemeint ist. Darüber hinaus geht es den reflexiven Anthropologen auch darum, diese Texte einem westlichen Publikum verständlich zu präsentieren. Unbefriedigt von der herkömmlichen ethnographischen Beschreibungstechnik, treten sie für neue Arten der ethnographischen Darstellung ein – bis hin zum Einsatz belletristischer Formen als völlig neuem Instrumentarium in der anthropologischen Werkstatt.

Damit ist für die reflexiven Anthropologen die Disziplin in eine innovative Phase des Experimentierens ein- und gegen jenes starre Reglement angetreten, das die alte Anthropologie der 50er und 60er Jahre beherrschte. Diese hatte ihrer Meinung nach das Paradigma der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, mit ihrem Anspruch auf positivistische Objektivität sich zum Vorbild gemacht und in ihrer Methodik von Forschung und Vermittlung ebenso kopiert wie in der Zielvorstellung, möglichst weitreichende Theorien über Sozialstrukturen zu konstruieren. Reflexive Anthropologie sah sich dagegen in einem „post-paradigmatischen“ Stadium, in dem die Kreativität des Forschers mehr gefragt ist als seine Fähigkeit, vorgeschriebener Programmatik zu genügen. Detailliert-anschauliche Beschreibung statt umfassender Theorien, lautete die Devise.

Der Grund für das Ausrangieren herkömmlicher anthropologischer Vorstellungen liegt zum einen in der konsequenten Anwendung eines auf sich selbst reflektierenden und hermeneutisch vorgehenden Wissenschaftsverständnisses, für das die positivistische Forderung nach Objektivität im Grunde nur Ausdruck der spezifisch westlichen Art zu denken ist, einer kulturell geprägten Denkart, die Sinn und Gehalt anderer Kulturen nur verzerrt begreifen kann. Zum anderen ist für die reflexive Richtung das physikalische Modell auch von seinem auf Instrumentalität festgelegten Forschungsziel her suspekt, das in einer Anwendung, also in der Manipulation von Objekten – und das sind diesfalls „kulturelle Objekte“ – besteht. Unter diesem Aspekt läuft die Anthropologie Gefahr, ihre Forschungs„objekte“ im Interesse eines „Fortschritts“ zu sehen und zu behandeln, der auf das engste mit den Interessen westlicher Industriestaaten verknüpft ist und für andere Kulturen in der Regel verheerende Folgen hat.

Auf philosophischem Niveau bedeutet das alles freilich auch eine Absage an die Aufklärung. Der Glaube an Entwicklung und Verbes-

serung der menschlichen Lebensumstände wird in einem grundsätzlichen Konnex mit westlicher Expansion und Hegemonie gesehen, unter welchem Titel auch immer diese firmieren. Unter dieser Prämisse sind Kontroversen innerhalb der Anthropologie, etwa zwischen Strukturalisten oder Marxisten, von geringer Bedeutung und nichts mehr als simple Meinungsverschiedenheiten weil Varianten ein und desselben Paradigmas. Die reflexive Anthropologie desavouiert jede fachliche Richtung, die sich den Überzeugungen der Aufklärung verpflichtet fühlt, als „modern“, d.h. an die Identität von Fortschritt und Verbesserung glaubend, und tritt solcherart als „postmodern“ und „post-paradigmatisch“ auf; so kann sie die Debatten der modernen Anthropologie umgehen, indem sie sich über diese erhebt. Statt der objektiven Wissenschaft der Moderne spricht sie dem intersubjektiven Verständnis anderer Kulturen das Wort, statt Fortschritt einem „neuen“ Kulturrelativismus. Als lediglich „nach-moderne“ Richtung proklamiert sie keinerlei neue Lösungen, sondern schlicht das Ende der Lösungsversprechen der Moderne. Und mit der Ablehnung des Programms der Aufklärung schwindet notwendig auch das Interesse am Studium der sozialen Institutionen, der Machtverteilungen und der materiellen Bedingungen menschlicher Existenz. Stattdessen konzentriert man sich im Verein mit symbolischer Anthropologie auf die Entstehung von und den Umgang mit Symbolen. Und wenn auch manche ihrer Vertreter eine Annäherung an die Politische Ökonomie herbeiwünschen⁹, widmet sich reflexive Anthropologie doch vorwiegend dem Studium symbolischer Formen und des geistigen Überbaus.

Der Erkenntnis, daß die inhaltlichen und methodischen Sujets, die wir hier in Vorstellung der reflexiven Anthropologie skizziert haben, bereits früher immer wieder Themen des anthropologischen Diskurses gewesen sind, können sich auch deren heutige Vertreter nicht verschließen. Sie bestehen allerdings darauf, daß diese Probleme erst im Schlaglicht reflexiver Anthropologie klar und in all ihrer Dringlichkeit gesehen wurden, und erheben so alleinigen Anspruch auf eine kritische Perspektive im Fach. Wir glauben freilich, daß diese Auffassung entweder auf bemerkenswerter Ignoranz oder absichtlicher Fehlinterpretation beruht.

⁹ Markus und Fischer 1986.

3. Kritische Anthropologie

Wir wollen zeigen, daß die genannten Punkte schon seit langem Anliegen einer Richtung der Anthropologie gewesen sind, die gewöhnlich als „kritische Anthropologie“ bezeichnet wird. Während allerdings der „reflexive“ Weg zu einer „postmodernen“ Variante des Kulturrelativismus⁹ führte, haben sich die kritischen Anthropologen stets allen relativistischen Tendenzen verweigert. Diesen attestieren sie zwar durchaus politisch-gesellschaftliche Virulenz, werfen ihnen jedoch vor, dieses Potential nicht genutzt zu haben und im großen und ganzen ihrerseits einem starren Paradigma im Sinne Thomas Kuhns¹⁰ verhaftet geblieben zu sein. Wir stimmen dem nicht ganz zu, wollen diesen Punkt jedoch nicht näher behandeln. Wichtig ist uns, daß viele Vertreter der US-amerikanischen Anthropologie – die Archäologie und die physische Anthropologie eingeschlossen – sich von den Prämissen materialistischer Kulturtheorie leiten ließen, auch wenn sie sich zu dieser nicht immer ausdrücklich bekannten.

Auf eine dieser Prämissen läßt sich das grundlegende Interesse der amerikanischen Anthropologie an biologischen Faktoren der kulturellen und sozialen Organisationsformen des Menschen zurückführen: Während rassische Theorien als wenig zielführend und überdies gefährlich aus der wissenschaftlichen Diskussion heute ausgeblendet sind, steht die Frage nach dem Wechselverhältnis von Biologie und Kultur nach wie vor im Mittelpunkt; so wird etwa der Einfluß der ökonomischen, politischen und ideologischen Praxis einzelner Bevölkerungsgruppen auf deren (auch physisches) Wohlbefinden thematisiert und beispielsweise der Frage nachgegangen, wieweit unterschiedliche Produktions- und Distributionsformen der Subsistenzmittel die durchschnittliche Mortalität, Krankheitshäufigkeit und Lebenserwartung beeinflussen – kurz, der „kritische“ Zugang sucht die materiellen Lebensumstände in ursächliche Beziehung zu ihrem kulturellen und sozialen Umfeld zu setzen. Zum zweiten geht kritische Anthropologie von der Auffassung aus, daß die Beschäftigung mit den physischen Lebensbedingungen nicht bloß das akademische In-

10 Thomas S. Kuhn: Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen. Frankfurt am Main 1976. Kuhn bestimmte den Begriff des „Paradignas“ als jene im Rahmen einer etablierten Disziplin von deren Vertretern anerkannten wissenschaftlichen Leistungen, die für eine gewisse Zeit als Modell für alle weiteren Lösungsversuche im Fach dienen.

teresse westlicher Intellektueller, sondern ein allgemein menschliches Bedürfnis spiegelt. Denn während, um mit B. Moore zu sprechen,¹¹ „gute“ Lebensqualität in den verschiedenen Kulturen verschieden definiert ist, erleben die Menschen materielle Not und Elend in interkultureller Einigkeit. Und schließlich vertritt die kritische Ausrichtung der Anthropologie die Überzeugung, daß die Dinge anders sein können, als sie sind, daß die menschliches Leid heraufbeschwörenden sozialen, kulturellen und demographischen Gegebenheiten veränderbar sind und verändert werden sollen.

Methodisch ging die Entwicklung der kritischen Anthropologie mit einer zunehmend ablehnenden Haltung gegenüber „objektiven“ Untersuchungen kleiner, raum-zeitlich isoliert gesehener Gemeinschaften einher. Schon in den fünfziger Jahren hatten die Anthropologen begonnen, nicht nur die ökologischen, sondern auch die kulturellen Zusammenhänge und den historischen Verlauf von lokalen Kulturen zu studieren. Das wurde im folgenden Jahrzehnt zur wissenschaftlichen Norm, eine Entwicklung, die fachinterne, aber auch gesellschaftspolitische Gründe hatte.

Fachintern wurde der Gegensatz von der Realität der Forschungsobjekte und ihrer Beschreibung durch die Anthropologen unübersehbar: Obwohl unzweifelhaft ein Teil der modernen Welt, lokalisiert im „Reservat“ einer europäischen Kolonie oder in einem der seit kurzem in die Unabhängigkeit entlassenen, um wirtschaftliche und politische Integration ringenden Staaten, wurden die untersuchten Kulturen als geschlossene Systeme von unberührter Ursprünglichkeit im ethnographischen Präsens geschildert. Das heißt, die Ethnographen beschrieben nicht, was sie im aktuellen Feld sahen, sondern das, wovon sie glaubten, daß sie es gesehen hätten, wären sie nur früher dort gewesen – eine Perspektive, die angesichts des rapiden kulturellen Wandels in den untersuchten Gemeinschaften freilich immer unplausibler und schwieriger zu rechtfertigen war. Konsequenterweise wurde diese ahistorische Einstellung, wie sie besonders von struktur-funktionalistischer Theorie vertreten wurde,¹² seit den fünfziger Jahren in einer

11 Barrington Moore, Jr.: Reflections on the causes of human misery und upon certain proposals to eliminate them. Boston 1973.

12 Zum Beispiel Robert M. Netting: Balancing on the Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community. Cambridge-New York 1981; Pier Paolo Viazzo: Upland Communities: Environment, Population and Social Structure in the Alps Since the Sixteenth Century. Cambridge 1989. An dieser Stelle soll als für den „kritischen“ Zugang repräsentativ genannt sein: William Rose-

Reihe von Studien abgelehnt, die dem ethnohistorischen Paradigma verpflichtet waren. In ihnen wurden lokale Gesellschaften nicht mehr unter dem Aspekt von „Ursprünglichkeit“ oder „Tradition“ gesehen, sondern als Produkte und in Abhängigkeit von der sie beeinflussenden bzw. beherrschenden europäischen Kultur; in ihnen wurde erstmals die Annahme einer „ursprünglichen Natur“ bestimmter Kulturen und die, Kulturkontakte und historische Dimension ignorierende Art ihrer Erforschung und Beschreibung in Frage gestellt,¹³ was dann in den 60er Jahren zu Projekten etwa an der Columbia University oder an der University of Michigan führte, in denen die Analyse des historischen Kontextes und des Einflusses nationaler bzw. internationaler Beziehungen auf lokale Gesellschaften selbstverständlicher Teil des Forschungsprogramms war.

In gesellschaftspolitischer Dimension hat das Engagement für die Menschen der Dritten Welt und für benachteiligte Randgruppen in den Vereinigten Staaten Auswirkungen auf die Anthropologie gehabt. Der Dekolonisationsprozeß nach dem Zweiten Weltkrieg war anfänglich von großem Optimismus begleitet: Man hielt die politische Unabhängigkeit nicht nur für den Garant eines wirtschaftlichen Aufschwungs in den sog. Entwicklungsländern, sondern glaubte auch, diese könnten mit zunehmender Prosperität eine Mittlerrolle zwischen der kapitalistischen Ersten und der realsozialistischen Zweiten Welt spielen.¹⁴ Es dauerte freilich nicht lang, bis dieser Optimismus einer nüchterneren Einschätzung über die Verhältnisse in den sog. unterentwickelten Ländern weichen mußte: „Unterentwicklung“ wurde nicht mehr mit einem im Überdauern traditioneller Verhaltensmuster gründenden „cultural lag“ verwechselt, sondern als das in den internationalen Beziehungen weiterwirkende Erbe des Kolonialismus verstanden. Von afrikanischer Seite wurde der Begriff des „Neokolonialismus“ geprägt,¹⁵ in Lateinamerika und der Karibik der Diskurs

berry: *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick 1989.

13 Morton H. Fried: *The Notion of Tribe*. Menlo Park 1975; Elman R. Service: *Cultural Evolutionism: Theory in Practice*. New York 1971; Eric R. Wolf: *Europe and the People without History*. Berkeley-Los Angeles-London 1982 (deutsch: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt - New York 1986).

14 Peter Worsley: *The Third World: A Vital New Force in International Affairs*. Chicago 1964.

15 Kwame Nkrumah: *Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism*. New York 1966.

über neue Abhängigkeitsverhältnisse¹⁶ und in Asien über den Imperialismus¹⁷ initiiert. In diesen Studien wurden nicht nur die ökonomischen und politischen Kräfte als „unpersönliche“ Faktoren analysiert, sondern zugleich deren zerstörerische Wirkung auf die Psyche des Individuums und seine soziale Praxis in den angestammten lokalen Kulturen.¹⁸

Die Bereitschaft, solche Problematik wahrzunehmen, wuchs während der 60er und 70er Jahre in den Vereinigten Staaten nicht nur in breiten Bevölkerungskreisen, sondern auch unter den Wissenschaftlern: Man stand unter dem Eindruck des US-amerikanischen Engagements im Vietnamkrieg, und in den Staaten selbst hatten die Bürgerrechts- und andere soziale Bewegungen ihre Spuren in der amerikanischen Gesellschaft hinterlassen. Doch, und das ist der springende Punkt, erstmals ausdrücklich vertreten wurden jene alternativen Perspektiven auf Gesellschaft und Kultur von Wissenschaftlern, die von ihrer Herkunft her die Welt von vornherein anders erfahren hatten und sahen als die Intellektuellen in den USA und anderen westlichen Ländern. Sie forderten die hiesigen Sozialwissenschaften auf allen Ebenen heraus, und insbesondere übten sie Kritik an einer Anthropologie, die ihre Herkunftskulturen als „ursprünglich“ oder „traditionell“ romantisierten. Für derartige Konstrukte konnten diese Leute aus der Dritten Welt durchaus kein Verständnis aufbringen: sie insistierten auf ihren Platz und auf ihre Rolle in einer modernen Welt, sie forderten Aufmerksamkeit für das Elend in ihrer Heimat und für seine Gründe, und sie wiesen die herrschenden Theorien über kulturelle „Entwicklung“ als falsch im doppelten Sinn des Wortes zurück – als nicht gerechtfertigten Optimismus über das Ende von kultureller Herrschaft und Ausbeutung und als wissenschaftlich getarnten Versuch, dieses zu verhindern. Es soll hier nicht behauptet werden, daß

16 Ronald H. Chilcote: *Theories of Development and Underdevelopment*. Boulder & London 1984; Eric Williams: *Capitalism and Slavery*. New York 1967.

17 Ramkrishna Mukerjee: *The Rise and Fall of the East India Company: a Sociological Appraisal*. New York - London 1974; Kavalam Panikkar: *Asien und die Herrschaft des Westens*. Zürich 1955.

18 Franz Fanon: *The Wretched of the Earth*. New York 1968.

Fanon stammt von der karibischen Insel Martinique, studierte Psychiatrie in Frankreich und arbeitete später als Armeepsychiater während der Revolution in Algerien. Aus seinen Erfahrungen entwickelte er seine Theorie von der „kolonisierten Persönlichkeit“, vgl. auch Peter Geismar: *Fanon: A Biography*. New York 1971.

die Forderung nach einer Forschungspraxis, die tatsächlich im Sinne und zum Vorteil der untersuchten Kulturen vorgeht, von den Kulturwissenschaftlern aus der Dritten Welt in einheitlicher Argumentation vorgebracht wurde; doch wie immer uneins man sich in bestimmten Punkten auch war – die so angeregte Diskussion gab den amerikanischen Wissenschaftlern jedenfalls viel zu denken und zu lernen.

Der Diskurs über ethnographische Theorie und Praxis war, wie dargelegt, aus Uneinigkeiten innerhalb der akademischen Gemeinschaft entstanden. Diese Spannungen manifestierten sich schließlich in Anklagen, wie sie in den 60er und 70er Jahren im In- und Ausland gegenüber der amerikanischen Scientific Community erhoben wurden. Verschiedene Ereignisse führten damals zu einer verstärkten öffentlichen Kritik an den herrschenden Praktiken in der amerikanischen Wirtschaft und Politik – und an jenen, die diese Praktiken unterstützten und rechtfertigten.¹⁹ Während so das Mißtrauen gegenüber verschiedenen Institutionen der USA sich auch auf die politische Rolle des akademischen Stabes erstreckte, unterstützten auf der anderen Seite viele amerikanische Intellektuelle diese Kritik und beteiligten sich ihrerseits an politischen Bewegungen, die diese Kritik artikulierten. Das führte zu einer Spaltung im akademischen Bereich – ob Student, Professor oder Verwaltungsbeamter, man nahm Stellung und ergriff Partei, in vorerst unversöhnlichem Pro und Kontra.²⁰

4. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule

Die politisch motivierten Gegensätze dieser Zeit nährten bei den amerikanischen Intellektuellen kritische, reflexive und hermeneutische Ansätze. Zudem verstärkten die von der Dritten Welt ausgehenden Einflüsse (s.o.) diesen Trend und führten zum Anwachsen einer internationalen Wissenschaftlergemeinschaft, die sich sowohl hermeneutisch als auch kritisch verstand.²¹

19 Erinnert sei als an eines der markantesten Beispiele an die Affäre um das legendäre, von der US-Army und dem „Department of Defence“ unterstützte sozialwissenschaftliche Projekt „Camelot“, das seinerzeit die politische Abhängigkeit und moralische Anfälligkeit von Wissenschaft einer breiteren Öffentlichkeit bewußt gemacht hat; Irving Horowitz: *The Rise and Fall of Project Camelot. Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics*. London 1967. (Anm. d. Ü.)

20 Everett C. Ladd, Jr., Seymour M. Lipsett: *The Divided Academy: Professors and Politics*. New York 1975.

Parallel dazu gab es in Europa bereits seit langem eine Forschungsrichtung, die sich mit derselben Problematik, wenn auch nicht unter ethno-, sondern historiographischem Aspekt beschäftigte. Sie war allerdings im wesentlichen an der Klärung von Ursprung und Entwicklung des Kapitalismus in Europa interessiert und legte auf dessen Einfluß in anderen Teilen der Welt nur wenig Gewicht. Ab den siebziger Jahren wurde diese Richtung – begründet durch die Herausgabe der Zeitschrift „New German Critique“, durch die Übersetzung der wichtigsten Werke französischer und deutscher Intellektueller und durch die Abfassung von Einführungen – auch von amerikanischen Wissenschaftlern verstärkt rezipiert, die somit, binnen kurzer Zeit, am europäischen Diskurs teilhaben konnten.

Im Mittelpunkt des Interesses stand dabei für die amerikanischen Intellektuellen die Frankfurter Schule und insbesondere die Arbeiten von Jürgen Habermas. Der zentrale Diskussionspunkt war dabei die Dichotomie von Basis und Überbau wie sie von der Kritischen Theorie gesehen wurde: Während für den orthodox-marxistischen, einem mechanischen Gesellschaftverständnis verpflichteten Standpunkt die Produktionsverhältnisse alle sozialen, politischen und ideologischen Beziehungen determinierten, fand die Kritische Theorie komplexere Antworten und beschrieb das Verhältnis von Basis und Überbau, im Anschluß an Georg Lukacs und Antonio Gramsci,²² mit reziproker Kausalität. Lukacs und Gramsci hatten in den 20er und 30er Jahren

21 Die Hermeneutik wurde als Methode zur Untersuchung von historisch weit zurückliegenden Texten entwickelt. Damit vergleichbar sind die Anstrengungen von Anthropologen, die kulturellen Praktiken von nicht-westlichen Gesellschaften verstehen zu können. Zur Bedeutung der Hermeneutik für die Anthropologie vgl. Robert C. Ulin: *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin 1984.

22 Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*. New York 1971; *Selections from Political Writings 1921 – 1926 with additional texts by other Italian Communist leaders*. New York 1978; *Selections from Cultural Writings*. Cambridge 1985. Vgl. auch Anne S. Sassoon (Hg.): *Approaches to Gramsci*. London 1982; Carole Counihan: *Antonio Gramsci and Social Sciences*. In: *Dialectical Anthropology*, 11, 1986, S. 3 – 10. Unser Verständnis der Frankfurter Schule orientiert sich vorrangig an den Veröffentlichungen von Martin Jay: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and Institute of Social Research 1923 – 1950*. Boston-Toronto 1973 (deutsch: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung*. Frankfurt a. Main 1976); *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Los Angeles-Berkeley 1984.

das holistische Konzept einer „sozialen Totalität“ entwickelt, das die Basis-Überbau-Dichotomie entschärfte und die Beziehung von Gesellschaft und Bewußtsein zum eigentlichen Thema machte. Beide beschäftigten sich mit der Entstehung und Verbreitung von jenem „hegemonialen“ Wissen, das die kapitalistischen Verhältnisse stützte und als „organisch“ positionierte.²³ Ihre Schriften thematisierten weiters zwei Probleme, die in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sind: Es ging ihnen um die Natur des kulturellen Verstehens sowie um die Verantwortung des Intellektuellen in kapitalistischen Gesellschaften.

Die Frankfurter Schule nahm diese Ideen zum Ausgangspunkt für die Entwicklung eines „kritischen Marxismus“. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als die revolutionären Bewegungen in Europa bereits niedergeschlagen waren und der Marxismus in der Sowjetunion zur Legitimation für einen zunehmend repressiver werdenden Staat rückentwickelt wurde. Gleichzeitig wuchsen faschistische Strömungen in Europa und triumphierten schließlich in mehreren Ländern. Aber im Gegensatz zu Lukacs und insbesondere Gramsci, die sich in erster Linie als politische Akteure sahen, waren die Mitglieder der Frankfurter Schule Theoretiker, die mit der nationalsozialistischen Machtergreifung isoliert und von politischen Handlungen ausgeschlossen worden waren.²⁴

Unter diesen Voraussetzungen mußte es ihnen als unmöglich erscheinen, daß die Gesellschaft allein aufgrund der inneren Widersprüche des Kapitalismus transformiert werden könne. Zwar mochten diese die objektiven Bedingungen für den Niedergang des Kapitalismus schaffen, die subjektiven hingegen waren davon nicht berührt. Um trotzdem eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse zu erreichen, schien es daher notwendig, ein kritisches Bewußtsein zu entwickeln, das inhaltlich durch die Kontrastierung von Ideal und Wirklichkeit des Kapitalismus formuliert und in methodischer Praxis durch die Kombination sozialwissenschaftlicher Forschungsstrategie mit der Tradition philosophischer Kritik exerziert werden sollte.²⁵ Für

23 Georg Lukacs: *Marxism and Human Liberation*. New York 1973; Agnes Heller (Hg.): *Lukacs Reappraised*. New York 1973.

24 Perry Anderson: *Considerations on Western Marxism*. London 1979.

25 Zur Diskussion über die Verwertung historisch-materialistischer Ansätze in der Anthropologie siehe: Eberhard Rüddenklau: Überlegungen zum historischen Materialismus. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin

die Mitglieder der Frankfurter Schule stand zudem fest, daß dieses Ziel nicht durch die Etablierung einer Elite erreicht werden konnte, die „wußte, worum es ging“ und die die Massen zum Verstehen und damit zur Beseitigung des Kapitalismus anleitete, sondern daß kritisches Bewußtsein in Kooperation von Arbeitern und Intellektuellen gemeinsam entwickelt werden mußte. Dies schloß die subjektive Verankerung in Geschichte und Gesellschaft zwar ein, betonte aber gleichzeitig auch die Möglichkeit der Überwindung dieser Schranken.

Die Vertreter der Frankfurter Schule glaubten bis in die 30er Jahre an die Möglichkeit einer radikalen Veränderung der Gesellschaft. Aber das folgende Jahrzehnt machte diese Hoffnungen weitestgehend zunichte. Konsequenz sah Theodor W. Adorno in seinem Entwurf einer „immanenten Kritik“ Gesellschaft und Bewußtsein durch Kapitalismus bzw. Staatskommunismus derart durchdrungen und wirksam beherrscht – gefördert durch eine auf Wissenschaft und Technologie gestützte Bürokratie –, daß eine soziale Umwälzung sehr unwahrscheinlich erschien. Und mit dem Höhepunkt der nationalsozialistischen Herrschaft zweifelte er grundsätzlich daran, daß sich jemals aus irgendeiner Form des westlichen Denkens ein befreites Bewußtsein entwickeln ließe.

Nach der Beseitigung des Faschismus in Europa interessierten sich Intellektuelle verschiedener Disziplinen in Frankreich, Deutschland, Ungarn und anderen Ländern für die Frankfurter Schule, ohne allerdings deren Pessimismus der letzten Jahre zu teilen. Zum bedeutendsten Nachfolger dieser Richtung wurde unzweifelhaft Jürgen Habermas mit seinem Begriff der „Kooperation“.²⁶ Zentral war dabei die Untersuchung der Dichotomie von „Deutung“ und „Bedeutung“ als Formen des „Verstehens“. Bedeutet „Verstehen“ bloß das tief in die kulturellen Prozesse eingebettete Mittel zur Manipulation, oder ist es mit einem kritischen Bewußtsein möglich, diesen Zirkel zu sprengen?

Daraus folgt, daß reflexiv-hermeneutische Fragen zentral für die Entwicklung der kritischen Theorie waren, ohne allerdings – wie bei den reflexiven Anthropologen – zu einer kategorischen Ablehnung der bestehenden Sozialwissenschaften zu führen, obwohl auch sie

1981, S. 291 – 321. (Anm. d. Ü.)

26 Raymond Geuss: *The Idea of Critical Theory: Habermas & the Frankfurt School*. Cambridge 1981; Rick Roderick: *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. Houndmills 1986.

bestimmte Einseitigkeiten kritisiert hatten.²⁷ Zudem stand Habermas einer relativistischen Herangehensweise an ein historisches und soziales Verständnis ausgesprochen kritisch gegenüber. R. Roderick stützt sich in seiner Aussage auf Habermas:

„Der Historizismus, geblendet von der Vielfalt von Weltsichten und kulturellen Objekten, reduziert deren Bedeutungen auf jene, die von den untersuchten Subjekten gegeben werden. Der Historizismus kann daher nichts über den Wahrheitsgehalt oder über möglicherweise verzerrte Sichtweisen der Subjekte aussagen. Die Diskussion konzentriert sich auf eine Beschreibung, auf eine logische Folgerichtigkeit und auf die Probleme der Interpretation. Um sich aber über die Grenzen von Positivismus und Historizismus hinwegsetzen zu können, bedarf es einer kritischen Wissenschaft – der kritischen Theorie von der Gesellschaft.“²⁸

Die reflexive Anthropologie gewichtet die von ihr proklamierte intersubjektivität höchst einseitig, indem sie ausschließlich die Perspektive ihrer Untersuchungsobjekte einzunehmen trachtet. Um diesen „Ethnologismus“ zu begrenzen, bedarf es unseres Erachtens einer kritischen Anthropologie. Diese hat, in Versuch, die Lebensbedingungen an der Peripherie des Weltkapitalismus zu verstehen, bedeutende Anstrengungen zu dessen Analyse unternommen. Gerade dieses Anliegen akzeptieren etwa auch Markus und Fischer,²⁹ die es (wenn auch eingeschränkt) ihren Kollegen von der reflexiven Anthropologie empfehlen. Freilich hat ihre Argumentation gegenüber der kritischen Anthropologie zwei zentrale Schwachstellen. Zum einen sehen sie nicht die hermeneutische und kritische Entwicklung innerhalb der materialistischen, in der europäischen Tradition stehenden Anthropologie, wie sie sich in zahlreichen Zeitschriftenbeiträgen (etwa in „Theory and Society“), Büchern, aber auch in zwei Neuherausgaben („Dialectical Anthropology“, „Critique of Anthropology“) mehrfach ausdrückt. Zum zweiten mißverstehen sie eines der zentralen Anliegen der politischen Ökonomie: Markus und Fischer machen deutlich, daß sie im Weltkapitalismus zwar eine homogenisierende Kraft sehen, die aber trotzdem die Vielfalt der Kulturen nicht zerstören konnte; die reflexive Anthropologie deutet derart die Unterschiede der Kulturen, während die politische Ökonomie ihre Konvergenz

27 Richard J. Bernstein (Hg.): Habermas and Modernity. Cambridge 1985.

28 Roderick 1986, S. 55.

29 Markus und Fischer 1986, S. 77 – 110.

erklärt. Das Buch von Eric R. Wolf „Europe and the People without History“ beispielsweise,³⁰ von Markus und Fischer als Kronzeuge für die politische Ökonomie herangezogen, behandelt die Verschiedenheiten der Kulturen als das Ergebnis der Weltgeschichte: So ist kritische, materialistisch orientierte Anthropologie darauf konzentriert, die Formation, die Reproduktion und die Transformation von Kultur zu erklären und die Rolle von verschiedenen Verständnisformen in diesen Prozessen zu untersuchen.

5. Anthropologie und Gesellschaft

Im abschließenden Teil dieses Aufsatzes setzen wir die reflexive und die kritische Anthropologie in Bezug zum politischen und ideologischen Umfeld der Vereinigten Staaten. Dabei sollen zunächst die beiden Richtungen auf ihr politisches Selbstverständnis befragt werden.

Wie bereits erwähnt, beansprucht die reflexive Anthropologie einen post-paradigmatischen und postmodernen Standpunkt; sie stellt ihre (intersubjektive) hermeneutische und relativistische Position in einen bewußten Gegensatz zu anderen im Fach vertretenen Richtungen und sieht sich solcherart losgelöst vom ideologischen Spektrum.³¹ Dies drückt sich etwa an ihrem geringen Interesse für materielle Lebensbedingungen aus (die als westliche Besonderheit mit geringer Bedeutung für andere Kulturen verstanden werden), womit sie sich zugleich von Fortschrittskonzepten distanziert, die sie lediglich als ideologischen Deckmantel für westliche Dominanz begreift. Stattdessen beschäftigt sie sich mit der „Bedeutung“ anderer Kulturen und mit deren Vermittlung für westliche Gesellschaften.

Ganz im Gegensatz dazu orientiert sich die kritische Anthropologie entschieden an der aufklärerischen Moderne. Sie ist geprägt von dem Bemühen, die inhärenten Widersprüche bei der (auch politischen) Interaktion mit den Forschungsobjekten aufzulösen. Dies hat zwar zu einer Ablehnung von westlichen Entwicklungsprogrammen geführt, nicht aufgegeben hingegen wurden die Ziele eines politischen und wirtschaftlichen Fortschritts. Ja gerade diesbezüglich alternative Vorstellungen bilden die Grundlage für eine Kritik von westlichen Modellen. Sie begreift sich selbst als Teil einer Ideologie, die für wirtschaftlich und politisch benachteiligte Menschen im In- und Ausland

30 Wolf 1982.

31 Markus und Fischer, S. XI.

Stellung bezieht. Dabei geht es ihr vorrangig um das Verhältnis von Wissen und Bedeutung zu den materiellen Lebensbedingungen und damit auch um eine Kritik an einer hegemonialen Ideologie. Schließlich will sie mit einem hermeneutisch entwickelten Verständnis zu einer Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen beitragen.

Die akademische Krise, wie wir sie eingangs kursorisch angedeutet haben, wird in den Vereinigten Staaten nicht zuletzt durch die Angriffe politisch rechts orientierter Kräfte geschürt, die ihre in den 60er und 70er Jahren verlorenen Positionen zurückzuerobieren suchen. Diese Bewegung ist hierzulande als „American Revitalization Movement“ (ARM) notorisch, und in ihr sieht und bekämpft die kritische Anthropologie nicht nur einen Gegner ihrer wissenschaftlichen Anliegen, sondern auch jener benachteiligten Menschen, mit denen sie ihre politischen Ziele teilt.

Obwohl auch reflexive Anthropologen einen gewissen Zusammenhang zwischen der Krise der Anthropologie und den politischen und ökonomischen Absichten der ARM diagnostizieren, reagieren sie doch entschieden anders: Sie sehen die Krise als immanentes Problem der Intellektuellen, mit anderen Worten als eine Phase in einem sich selbstregulierenden, zyklischen Prozeß, der dem akademischen Leben inhärent ist.

Der politische Angriff des „American Revitalization Movement“ auf die Universitäten macht die der reflexiven Position immanente Inkonsistenz nur zu deutlich. Denn die von der ARM vertretene ethische und moralische Überlegenheit der Traditionen und Werte des demokratischen Kapitalismus' und der westlichen, insbesondere der amerikanischen Zivilisation steht in offenkundigem Widerspruch zu jeder Art kulturrelativistischen Ansatzes. Einen solchen zu vertreten, würde daher notwendigerweise bedeuten, eine ideologische Position gegenüber der ARM zu besetzen.

Es ist freilich zweifelhaft, ob die reflexive Anthropologie zu einem Verständnis der Krise beitragen kann bzw. ob es ihr gelingen wird, eine brauchbare Antwort zu entwickeln. Denn selbst Markus und Fischer stellen eine gravierende Demoralisierung und einen auffallenden Zynismus unter gegenwärtigen Akademikern fest. Sie plädieren für individuelle Strategien, „zu tun, was notwendig ist“, um eine Finanzierung der Forschungsprogramme zu erreichen.³² Aber bedeutet nicht „zu tun, was notwendig ist“, die relativistische Haltung

³² Ebda.

aufzugeben? Auch die postmodernen Ästheten laufen – ähnlich jenen Sammlern, die die „primitive Kunst“ bewunderten und damit die Museen füllten, ohne die koloniale Ideologie zu gefährden – Gefahr, die Vermarktung von ethnographischen Texten zu fördern; und eine reflexive Anthropologie, die sich bloß der Produktion von Sammelbarem widmet, ist zumindest vorstellbar.

Der gegenwärtigen reflexiven Anthropologie bleibt in ihrer Situation nichts übrig, als alle „modernen“ Positionen als interessengeleitet zu verwerfen und ihre eigene Ideologie des Relativismus' als schlichte „Notwendigkeit“ zu behaupten. In ihrer Unfähigkeit, der gegenwärtigen Krise zu begegnen, folgt sie jedoch jenem intellektuellen Pessimismus, der sich von den späten Jahren der Frankfurter Schule bis zum unentrinnbaren „eisernen Käfig“ der Bürokratie, von dem Max Weber gesprochen hat, zieht. Denn eine intellektuelle Position, die in einer unakzeptablen Gegenwart keinen Weg in eine bessere Zukunft zeigen kann, ist Ausdruck eines intellektuellen Pessimismus.

Im Gegensatz dazu sieht die kritische Anthropologie, trotz ihrer Kritik am Universitätsbetrieb, theoretische und politisch-praktische Möglichkeiten zur Verteidigung von Wissenschaft. Sie hat Lösungsmodelle entwickelt, die auch die Interessen jener berücksichtigt, die heutzutage von der Wissenschaft vernachlässigt werden. Ein Erfolg des „American Revitalization Movement“ würde allerdings nicht nur für die Anthropologie, sondern für jede Form freier wissenschaftlicher Betätigung einen Rückfall in die finsternen Zeiten politischer Gängelei bedeuten.

Übersetzung: Reinhard Johler und Herbert Nikitsch