

E-Journal (2014)

3. Jahrgang · 1

Forum
Interdisziplinäre
Begriffsgeschichte

Herausgegeben von Ernst Müller
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin

(FIB)

Fortschritt und Evolution im Neoevolutionismus

Fabian Deus

[0] Einleitung

Der Evolutionismus und mit ihm verbundene Deutungsmuster gesellschaftlicher und kultureller Entwicklung erfreuen sich seit einiger Zeit in populärwissenschaftlichen Diskursen neuer Beliebtheit.¹ Dies ist zunächst ein recht bemerkenswerter Befund, denn man kann wohl ganz allgemein feststellen, dass der Evolutionismus in den Sozialwissenschaften momentan einen schlechten Stand hat. Dazu kommt, dass sich der alte Evolutionismus des 19. Jahrhunderts mit seiner engen begrifflichen Koppelung von Evolution und Fortschritt auf die Autorität der biologischen Evolutionstheorie berufen konnte, denn auch in der biologischen Evolution glaubten viele Zeitgenossen Fortschrittsprozesse erkennen zu können. Im biologischen Fachdiskurs gilt es heute jedoch als ausgemacht, dass die Evolution gerade *keine* Richtung hat.²

Trotz dieser recht prekären Stellung in wissenschaftlichen Spezialdiskursen tauchen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts vermehrt Publikationen auf, die eine neue Spielart des Evolutionismus postulieren, der sich ohne jeden Zweifel an den klassischen Evolutionismus des 19. Jahrhunderts anlehnt, diesen aber gleichzeitig auch an verschiedenen Punkten verändert. Verschiedene Elemente dieses neuen populären Evolutionismus finden sich seit den 1980er Jahren zunächst bei Autoren wie Arno Karlen oder Stephen Boyden, deren Ansatz ›Biohistory‹ getauft wurde. Sie versuchen, historische Prozesse und Ereignisse (in letzter Instanz) als Ausdruck von ›tiefer liegenden‹ biologischen, besonders ökologischen und evolutionären Faktoren zu entschlüsseln. Eine evolutionsbiologisch fokussierte Heuristik zur Untersuchung gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungsprozesse propagiert auch Jared Diamond, dessen Werke diesem populären Evolutionismus wohl die entscheidendsten Konturen geliefert haben. Diamond untersucht verschiedene Variablen der Umwelt (Klimaaspekte, geographische Besonderheiten, das Vorhandensein

1 Ausführlicher zu diesem gegenwärtigen populären Evolutionismus, zu seinem Fortschrittsbegriff und auch zur Fortschrittskritik einiger der wichtigsten Vertreter sowie zu einigen politischen Implikationen vgl. Fabian Deus: »Vom Fortschritt zum Überleben der Art – Anmerkungen zur Geschichtssemantik des populären Neoevolutionismus«, in: Fabian Deus/Anna-Lena Dießelmann/Luisa Fischer/Clemens Knobloch (Hg.): *Zur diskursiven Renaturalisierung von Mensch und Gesellschaft – Neoevolutionismus als Kultur*, Bielefeld 2014, S. 51–74 (im Druck).

2 Zur Kritik am Fortschrittsdenken in der Biologie vgl. Stephen Jay Gould: *Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution*, Frankfurt a. M. 1998 sowie Franz M. Wuketits: *Naturkatastrophe Mensch. Evolution ohne Fortschritt*, München 2001. Einen Überblick über die Geschichte des Fortschrittsbegriffs in der Biologie liefert Georg Töpfer: »Fortschritt«, in: ders.: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 2010, S. 606–626. Dem Fortschrittsgedanken in der Evolution biologischer Arten, der im Anschluss an Darwin besonders von Ernst Haeckel prominent vertreten wurde, mangelt es besonders an einem verbindlichen Kriterium, an dem ein Fortschritt gemessen werden kann. Dieses Problem stellt sich aber, wie sich noch zeigen wird, analog bei der Evaluation von Entwicklungsprozessen im kulturellen Bereich.

oder Fehlen von bestimmten Säugetieren und Pflanzen zur Domestikation oder Entwicklung des Ackerbaus etc.) und versucht Rückschlüsse auf Technologie, Kultur oder Sozialstruktur der jeweiligen Gesellschaften zu unternehmen, um darin die ›tieferen Ursachen‹ und Gesetzmäßigkeiten von kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen aufzudecken. Diamond ist dabei nur der profilierteste Vertreter dieses Ansatzes; mit gleicher oder sehr ähnlicher Axiomatik operiert eine ganze Reihe von Autoren (zumeist Evolutionsbiologen), die dabei diskursiv höchst erfolgreich Deutungsansprüche geltend machen, die zuvor fest in der Hand der Kultur- oder Sozialwissenschaften waren.³ Es wird also auf Untersuchungs- und Erklärungsmuster aus dem Bereich der Naturwissenschaften zurückgegriffen, um diese in dezidiert sozialwissenschaftlichen Gegenstandsbereichen heranzuziehen. Und dabei präsentiert Diamond ein Erklärungsmuster der Geschichte von Gesellschaften, das als wesentliche Pointe deren Genese und Zukunftsperspektive gerade *nicht* als Fortschrittsprozess interpretiert. Besonders innovativ ist Diamonds wissenschaftliche Heuristik dabei freilich nicht: Theoriegeschichtlich lässt sich nachvollziehen, dass wesentliche Kategorien und Elemente dieses Ansatzes von einer bestimmten Schule aus der Geschichte der amerikanischen Ethnologie und Anthropologie entliehen wurden, die sich vor allem mit den Namen Leslie A. White und Julian H. Steward verbindet. Diese beiden Autoren gelten als Begründer des *Neoevolutionismus* in der Ethnologie.

Darüber hinaus kann man Neoevolutionismus in einem weiteren Sinne als einen gegenwärtig besonders stark auftretenden ›Denkstil‹ auffassen, der sich anhand von vier Merkmalen charakterisieren lässt:

[a] Zunächst rekurriert der Neoevolutionismus auf den Darwinismus und versucht dessen Kategorien für eine Analyse gesellschaftlicher und kultureller Phänomene fruchtbar zu machen.⁴ Die Annahme zweier distinkter Sphären, in denen jeweils eigene Gesetze gelten und die mit unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugriffen erforscht werden können, wird dabei üblicherweise systematisch verwischt.

[b] Der Erklärungsanspruch dieses Neoevolutionismus betrifft Gegenstandsbereiche, die zum Kerninventar sozial- und kulturwissenschaftlicher Selbstbeschreibungen gezählt werden. Er bietet zunächst natürlich ein Deutungsmuster für die Entwicklung von Gesellschaften und Kulturen. Darüber hinaus wird seit einiger Zeit aber auch erfolgreich eine große Palette von weiteren Themen abgedeckt (Ästhetik / Schönheit, Religion, Erkenntnis, Moral / Ethik, Sexualität, Sprache etc.).

[c] Der (offenen) Bevorzugung und Bewertung von bestimmten Kulturen, die dem Evolutionismus des 19. Jahrhunderts vorgeworfen wurde, stellt der Neoevolutionismus einen dezidierten Universalismus entgegen, der keine intrinsischen Wertungskriterien für Kulturen kennt.

[d] Während der frühe Neoevolutionismus in der Frage des Fortschritts noch geteilter Meinung war, wird im Neoevolutionismus mit der Verabschiedung evaluativer Aspekte die Auflösung der begrifflichen Koppelung von Fortschritt und Evolution auf theoretischer Ebene vollzogen.⁵

Keines dieser Merkmale taucht exklusiv beim Neoevolutionismus auf; im Verbund konturieren sie jedoch eine distinkte Spielart evolutionistischer Betrachtung von Mensch und Gesellschaft.

Im Folgenden soll exemplarisch aufgezeigt werden, wie die begriffsgeschichtlich entscheidende Koppelung von Evolution und Fortschritt im Neoevolutionismus zunächst explizit verteidigt (und reformuliert) und später aufgekündigt wird und zerbricht. Es soll also einer Transformation der Geschichtssemantik

3 Neben dem Bereich der Kultur- bzw. Gesellschaftsevolution, der neben Diamond z.B. auch von Ronald Wright mit verblüffend ähnlichem Zugriff oder im deutschsprachigen Raum von Josef Reichholf mit vergleichbarer Heuristik, aber eigener thematischer Schwerpunktsetzung vorgetragen wurde, gibt es inzwischen im Diskurs ein fast schon kanonisches Themenset, das mit neoevolutionistischem Zugriff behandelt wird. Vgl. Ronald Wright: *Eine kurze Geschichte des Fortschritts*, Reinbeck 2006 und Josef Reichholf: *Warum die Menschen sesshaft wurden. Das größte Rätsel unserer Geschichte*, Frankfurt a. M. 2008.

4 Diese Bezugnahme erfolgt üblicherweise beim jüngeren Neoevolutionisten direkter, bei den älteren Ethnologen und Anthropologen vermittelt und reflektierter.

5 Diese Merkmale beruhen auf Überlegungen, die für einen Sammelband zum Neoevolutionismus vorgenommen wurden, vgl. Fabian Deus/Anna-Lena Dießelmann/Luisa Fischer/Clemens Knobloch: »Einleitung der HerausgeberInnen«, in: dies. (Hg.): *Zur diskursiven Renaturalisierung von Mensch und Gesellschaft – Neoevolutionismus als Kultur*, Bielefeld 2014, S. 4–30 (im Druck).

innerhalb des Neoevolutionismus nachgegangen werden, das heißt im Wesentlichen den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen dem ethnologischen Neoevolutionismus Whites, der den Fortschrittsbegriff wissenschaftlich retten und objektivieren will, und der Neukonfiguration des Neoevolutionismus, in der eine gleichsam evolutionistische Axiomatik zur Zurückweisung des Fortschrittsbegriffs führt, die sich vor allem bei Steward und in jüngster Zeit bei Diamond findet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Deutungsmuster geschichtlicher Entwicklung von Kulturen und Gesellschaften, das der Neoevolutionismus anbietet, nicht nur in diachroner Dimension neuen Voraussetzungen angepasst wird (immerhin liegen zwischen der Formung des Neoevolutionismus bei White und Steward und dessen Aktualisierung und Popularisierung bei Diamond mehrere Dekaden), sondern auch aus dem wissenschaftlichen Spezialdiskurs in den Bereich der Populärwissenschaft übertragen wird. Begriffsgeschichtlich interessant ist hierbei also, dass sowohl die Grenze zwischen den ›Zwei Kulturen‹ in der Wissenschaft (und auch die interdiskursiv lange tradierte zwischen Natur und Kultur als zwei klar unterschiedenen Sphären), als auch diejenige zwischen verschiedenen Kommunikationsbereichen berührt wird. Dazu soll die Verteidigung des Fortschrittsbegriffs bei White genauer vorgestellt werden, bei der der Begriff notwendiger Bestandteil des Evolutionismus ist, um vor diesem Hintergrund die Aufkündigung der Koppelung von Evolution und Fortschritt bei Steward und im populären Evolutionismus zu skizzieren.

Dabei kann und soll das Werk Whites (oder ›der Neoevolutionismus‹ im Allgemeinen) natürlich nicht vollumfänglich dargestellt werden. Er erfolgt eine Konzentration auf Theorieelemente und Kategorien, die für den White'schen Fortschrittsbegriff und Kulturevolutionismus relevant sind; also seine Theorie der Entwicklung von Kulturen (und Gesellschaften) betreffen. Ausgeklammert werden dabei etwa auch die Schüler Whites und Stewards, die eine Synthese beider (in der Frage des Fortschritts doch unvereinbar erscheinenden) Ansätze versuchen und sich in der (augenzwinkernd so genannten) ›Mundial Upheaval Society‹⁶ organisierten. Bei einigen dieser Schüler geht der ›robuste‹ Materialismus, der dem Neoevolutionismus eigen ist und der kulturelle Merkmale unter Rekurs auf bestimmte Umweltfaktoren, Technologie, gesellschaftliche Organisation der Produktion und Arbeit oder Ökonomie in einem umfassenden Sinne erklären möchte, mit einer dezidierten politischen Betätigung einher. Allerdings kann auch die theoriegeschichtlich zweifellos interessante Frage des intellektuellen Einflusses des Marxismus auf den Neoevolutionismus hier nicht untersucht werden. Einzelne einschlägige Zitate⁷ finden sich bei White wie bei Steward, und auch eine Kapitalektüre Whites ist durch den Nachlass verbürgt. Reisen in die junge Sowjetunion erfolgen allerdings aus einem rein wissenschaftlichen Interesse, und »ganz sicher: Whites Engagement hatte die Distanz eines Wissenschaftlers«⁸. Allerdings kann auch nicht übersehen werden, dass der neoevolutionistische Materialismus eine ziemliche ›Einbahnstraße‹ beschreibt, der jede Dialektik fremd ist.⁹

6 Vgl. William Peace: »Columbia University and the Mundial Upheaval Society: A Study in Academic Networking«, in: Dustin M. Wax: *Anthropology at the Dawn of the Cold War*, London/Ann Arbor 2008, S. 143–165.

7 White zitiert z.B. die Feuerbachthesen, vgl. Johannes W. Raum: *Die Lehren der Neo-Evolutionisten Leslie A. White, Julian H. Steward und ihrer Schüler in ethnologischer Sicht*, unveröffentlichte Habilitationsschrift: München 1973, S. 39. Online: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12465> (letzter Aufruf 1.5. 2014).

8 Christian E. Guksch: »Leslie Alvin White (1900 – 1975)«, in: Wolfgang Marschall (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie: Von Montaigne bis Margret Mead*, München 1990, S. 277–294, hier S. 280.

9 Zum Verhältnis des Neoevolutionismus zum Marxismus vgl. Raum: *Lehren* (Anm. 7), S.14.

[1] Die Verteidigung des Evolutionismus bei Leslie White

Von den beiden Hauptvertretern des Neoevolutionismus in der US-amerikanischen Ethnologie zeichnet sich Leslie Alvin White (1900–1975) sicherlich durch eine größere Nähe zu den klassischen Evolutionisten des 19. Jahrhunderts aus, also zu Autoren wie Herbert Spencer, Edward B. Tylor oder, für White besonders wichtig, Lewis Henry Morgan. In den Jahren zwischen den Weltkriegen wurde die amerikanische Ethnologie intellektuell von Franz Boas und seiner Schule dominiert, deren Kulturrelativismus eine scharfe Zurückweisung der wichtigsten Elemente der Lehren der vorhergehenden Evolutionisten beinhaltete. White, der selbst 1927 bei Edward Sapir (einem Schüler Boas) promovierte, versuchte seit den späten 1930er Jahren den Evolutionsgedanken in der Ethnologie und Anthropologie zu rehabilitieren.¹⁰ Dabei vertrat er zunächst eine dezidierte Verteidigung der wichtigsten Lehren der Evolutionisten des 19. Jahrhunderts gegen die Angriffe der Boas-Schule, so dass zunächst kaum eine inhaltliche Abgrenzung zu diesen besteht. Ein Neoevolutionist ist White primär durch die Zugehörigkeit zu einer späteren Forschergeneration, nicht weil sich sein Ansatz qualitativ von vorhergehenden unterscheidet.

Grundsätzlich wandten sich Boas und seine Schüler gegen die wichtigsten Postulate der Evolutionisten, weil diese ihrer Ansicht nach zunehmend in Konflikt gekommen waren mit einer Fülle an neuen Erkenntnissen, die in diversen Feldforschungen der Zeit gewonnen werden konnten. Insbesondere die Annahme einer bestimmten Abfolge von Stufen oder Stadien in der Evolution von Kulturen sei kaum durch empirische Belege zu stützen, sondern stehe vielmehr im krassen Widerspruch zu den Ergebnissen »exaktwissenschaftlicher« Untersuchungen¹¹. Auch der Begriff des Fortschritts, der im Zentrum des alten Evolutionismus stand, entpuppe sich im Angesicht werturteilsfreier Forschung als subjektive Setzung, bei der die eigene Kultur als unhinterfragter Maßstab der Beurteilung herangezogen werde. Überhaupt sei eine objektive Bewertung von Kulturen unmöglich, insbesondere sei es nicht möglich, eine Kultur als »höher« oder »besser« als eine andere zu bezeichnen. White widerspricht dieser Kritik dezidiert in allen drei Punkten:

(1) »Evolutionary stages« is a realistic and scientifically valid concept; (2) Progress in culture change is something that can be defined in objective terms and measured by an objective standard, or standards, and that, therefore, (3) Cultures can be evaluated and graded in terms of »higher,« »more advanced,« etc.¹²

Der erste Einwand gegen die antievolutionistische Kritik, den White anführt, ist der Verweis auf den seiner Ansicht nach offenkundigen Konflikt der Thesen der Boas-Schule mit den Evidenzen des »common sense«:

Their position is truly remarkable when one pauses to reflect upon it. It declares in effect that the culture of the Mayas was not higher than that of the Fuegians; that the civilization of the United States today is no higher than that of medieval England or, for that matter, of the Old Stone Age. These assertions will probably strike most scholars as well as laymen as ridiculous. We shall show that they fly squarely in the face of science as well as of common sense.¹³

¹⁰ Vgl. Guksch: »White« (Anm. 8), S. 278.

¹¹ Raum: *Lehren* (Anm. 7), S.17.

¹² Leslie A. White: »Evolutionary stages, progress and the evaluation of cultures«, in: *Southwestern Journal of Anthropology*, 3 (1947) 3, S. 165–192, hier S. 165.

¹³ Ebd. S. 169.

Die Übereinstimmung mit dem ›common sense‹ oder einem ›gesunden Menschenverstand‹ ist einer der Trümpfe, die auch der jüngste Neoevolutionismus gerne ausspielt. Whites Zurückweisung der antievolutionistischen Kritik stützt sich selbstredend von diesem Ausgangspunkt ausgehend auf theoretisch begründetere Argumente. Hierbei interpretiert White die drei in Frage stehenden Punkte als unterschiedliche Aspekte des einen grundlegenden akademischen Streitpunktes zwischen Evolutionismus und Anti-Evolutionismus.¹⁴ Die drei einzelnen Kritikpunkte der ›Boasianer‹ beruhen nach White auf deren Ablehnung des Evolutionsbegriffes, und erst diese Ablehnung lasse sie auch die (doch so offenkundig nützlichen und gültigen) Begriffe Fortschritt oder Stufen bzw. Stadien der Evolution zurückweisen. Umgekehrt zeigt die Interpretation der drei Streitpunkte als Aspekte der grundlegenden Auseinandersetzung über den Evolutionsbegriff, dass für White kein Evolutionismus (sinnvoll) denkbar ist, der nicht auch annimmt, dass es Stufen der Kulturevolution gibt, dass Fortschritt eine wissenschaftlich wohlbegründete Kategorie sein kann und dass Kulturen nach klar definierten Kriterien gerechtfertigt als ›höher‹ oder ›besser‹ als andere bewertet werden können! Dies unterscheidet White, wie noch zu zeigen sein wird, klar von anderen Neoevolutionisten wie Steward oder auch Diamond.

Konsequenterweise stützt White seine Verteidigung nicht allein auf das Aufzeigen des (unausgesprochenen) Gebrauchs von evolutionistischen Kategorien durch die Boas-Schüler selbst oder die Widerlegung der behaupteten Unvereinbarkeit zu bestimmten partikularen Forschungsergebnissen¹⁵, sondern er stellt die Plausibilität und Unverzichtbarkeit des Evolutionsgedankens selbst heraus. Denn der Kern dieser Annahme, der Versuch der Rekonstruktion einer genetischen Abfolge (*genetic series*) verschiedener Ausprägungen, die auseinander hervorgehen (*members of a series*), werde in der Biologie selbstredend mit großem Erfolg praktiziert und erlaube die Erklärung von Phänomenen, die zuvor unerklärlich geblieben waren. Es gebe keinen Grund zur Annahme, dass eine analoge Betrachtung, die die Entwicklung von verschiedenen kulturellen Merkmalen (*forms*) als genetische Abfolge rekonstruieren will, weniger valide und weit reichende Ergebnisse zeitigen könnte. So wie es offenkundig unsinnig wäre, »Eohippus, Mesohippus, Hipparion, and Equus caballus«¹⁶, also das heutige Hauspferd und vorhergehende Arten, als distinkte und unverbundene Arten zu untersuchen, so würde auch die Erforschung z.B. von Tauschmitteln, Regierungs- oder Herrschaftsformen von einer so gearteten evolutionären Betrachtung profitieren. Ausgangspunkt einer solchen evolutionären Untersuchung ist nach White (in der Kulturanthropologie wie auch in der Biologie) die gegenwärtige Form, die empirisch am einfachsten zugänglich ist und üblicherweise am genauesten erforscht werden kann, und der andere Formen mit abnehmender Ähnlichkeit angeordnet werden können.¹⁷ Der Nutzen dieses ›Prinzips‹ ist für White ganz offensichtlich und kaum anzuzweifeln:

It is illuminating and fruitful. It explains things that are unintelligible without it. It is equally valid in the realm of culture. It can be applied not only to tools, but also [...] to social systems, economic institutions, religion and magic, systems of mathematics, etc. And, finally, we can gain an understanding and an insight from the use of this method that is obtainable in no other way.¹⁸

Mit der Behauptung einer prinzipiellen Vergleichbarkeit der Form der Evolutionsprozesse bzw. deren wissenschaftlicher Erforschung ist jedoch weder gesagt, dass White zufolge in beiden Bereichen die gleichen Gesetzmäßigkeiten gelten oder analoge konkrete wissenschaftliche Methoden zur Anwendung

14 Vgl. ebd. S. 170.

15 White versucht an einigen Beispielen nachzuweisen, dass die Schüler Boas nur Antievolutionisten in der Theorie sind, in ihrer Forschungspraxis jedoch oft von Kategorien der Evolutionisten Gebrauch machen. Da diese Punkte nachrangige Relevanz für die Geschichtssemantik Whites haben und primär von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse sind, wird an dieser Stelle auf eine Darstellung verzichtet.

16 Ebd. S. 175.

17 Vgl. ebd.

18 Ebd. S. 176.

gebracht werden könnten, noch dass der erfolgreiche Aufweis einer Serie garantiert, dass dies bei anderen Gegenständen auch möglich ist.¹⁹

Ein einfacher Reduktionismus, der Prozesse der kulturellen Evolution als Formen der biologischen Evolution erkennen möchte, scheidet im Falle Whites primär aufgrund des von ihm vertretenen Kulturbegriffes aus. Dieser Kulturbegriff macht aber auch Whites Verteidigung des Fortschrittsbegriffes erst voll verständlich.

[2] Kulturbegriff und ›Kulturologie‹

Whites Beschäftigung mit dem Kulturbegriff geht (wenig überraschend) von Edward B. Tylors Definition aus, die nach White um die Jahrhundertwende allgemein anerkannt war und nach der Kultur »jenes komplexe Ganze [ist], das Kenntnisse, Glaubensvorstellungen, Künste, Sitte, Recht, Gewohnheiten und jede Art von Fähigkeiten und Dauerbetätigungen umfaßt, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erwirbt.«²⁰ White selber bemüht sich um eine Präzisierung dessen, was dieses komplexe Ganze bildet, und will damit gleichzeitig einen spezifischen Gegenstandsbereich beschreiben, der von der Ethnologie bzw. der (nicht-biologischen) Anthropologie erforscht wird und sich von anderen Zugriffen, insbesondere der Psychologie, abgrenzt. Er versucht dies unter Rekurs auf den Symbolgebrauch bzw. das ›Symbolschaffen‹²¹, das nach White gleichsam als Distinktionsmerkmal zwischen Mensch und Tier dient.²² Allein der Mensch kann eine *aktive* Rolle in der Zuweisung von Bedeutung ausüben und diese auch als solche erkennen: »Unter ›Symbolschaffen‹ meinen wir, einem Ding oder einer Handlung einen Sinn geben, oder das Verstehen und richtige Einschätzen solcher Bedeutungen«²³. Die menschliche Sprachfähigkeit ist zweifellos die wichtigste Erscheinung symbolischer Betätigung des Menschen, keineswegs die einzige.

Dieses Symbolschaffen generiert nun einen besonderen Bereich von Entitäten, für die White den Terminus ›Symbolate‹ vorschlägt. Symbolate, also z.B. »ein gesprochenes Wort, eine Steinaxt, ein Fetisch, das Vermeiden der Schwiegermutter, Milch verabscheuen, ein Gebet sagen«²⁴ zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie auf der menschlichen Fähigkeit zum Symbolgebrauch beruhen, von diesem hervorgebracht werden.²⁵ Sie können aus zwei Perspektiven untersucht werden: Werden sie in Bezug gesetzt zum menschlichen Organismus und damit zu einem originären Teil des menschlichen *Verhaltens* sind sie Gegenstand der Psychologie. Im ›extrasomatischen‹ Kontext, das heißt in Beziehung *untereinander* (und somit als dezidierte Merkmale der *Kultur*) sind sie Gegenstand der ›Kulturologie‹.²⁶

Mit dem daraus resultierenden Kulturbegriff, nach dem Kultur »also eine Klasse von Dingen und Ereignissen [ist], die auf Symbolschaffen beruhen und in einem extra-somatischen Zusammenhang betrachtet werden«²⁷ geht die These einher, dass der so umfriedete Bereich der Kultur (und damit auch die kulturelle Evolution) einen Prozess *sui generis* markiert, der auch einzig durch einen spezifischen wissenschaftlichen Zugriff, einen ›kulturologischen‹ Zugriff, untersucht werden kann. In Whites

19 Vgl. ebd. S. 176 f.

20 Zitiert nach: Leslie A. White: »Der Begriff Kultur«, in: Carl August Schmitz (Hg.): *Kultur*, Frankfurt a. M. 1963, S. 358–390, hier S. 359.

21 Ebd. S. 363.

22 Tiere sind allein zum *Zeichengebrauch* fähig (z.B. bei Befehlen für Hunde), während der gleiche Gegenstand für den Menschen ein Symbol sein kann, vgl. Raum: *Lehren* (Anm. 7), S. 23.

23 White: »Begriff« (Anm. 20), S. 363.

24 Ebd. S. 364.

25 Die so gewonnenen Entitäten sollen denjenigen entsprechen, die nach Tylor »jenes komplexe Ganze« formen. White will so die Vagheit von Tylors Kulturbegriff überwinden, den er ansonsten retten will.

26 Vgl. Guksch: »White« (Anm. 8), S. 286 und White: »Begriff« (Anm. 20), S. 364 ff.

27 White: »Begriff« (Anm. 20), S. 369.

Terminologie gesagt: Die Erklärung eines Symbolates in einem extra-somatischen Zusammenhang kann nur erfolgen, indem andere Symbolate zur Erklärung herangezogen werden.²⁸ White denkt hierbei wohl sowohl an synchrone wie an diachrone Erklärungen: Einerseits kann ein kulturelles Merkmal (ein Symbolat) in Beziehung gesetzt werden zu anderen gleichzeitig auftretenden Symbolaten; z.B. könnten die Regularitäten der Vererbung in einer Gesellschaft erklärt werden unter Rekurs auf die Arbeitsteilung dieser Gesellschaft. Besonders große Aussagekraft erwartet White aber natürlich auch von Erklärungen, die Symbolate heranziehen, die frühere oder spätere Stadien des zu erklärenden Symbolates darstellen. Dies würde die oben genannte Rekonstruktion einer genetischen Abfolge darstellen, die für White das Spezifikum des evolutionistischen Ansatzes darstellt.

Die Übertragung biologischer Konzepte oder gar die wissenschaftliche Reduktion kultureller Probleme auf biologische wird so von White explizit ausgeschlossen: Kulturologie betrachtet Kultur als »eigenständige Ordnung von Phänomenen [...], die eigene Regeln kennt und sich nach eigenen Gesetzen richtet. Der Kultur-Prozeß wird als eigenständig und sich selbst-bestimmend angesehen«²⁹. Und zur Erforschung dieses Prozesses sind die Kategorien der Biologie explizit ungeeignet. »Kultur [...] muss in Termini der Kultur erklärt werden«³⁰. Wir werden darauf zurückkommen.

Schon Julian Steward macht auf den (auch von White unumwunden selbst so bezeichneten) Determinismus in dieser Konzeption aufmerksam.³¹ Da Kultur nach ihren eigenen Gesetzen evolviert, in denen das Individuum nur ›Katalysator‹ kultureller Mechanismen ist und nicht als deren Schöpfer in Betracht kommt, stellt sich die Frage nach der Beeinflussbarkeit dieses Prozesses (und des Nutzens einer Kulturologie).³²

[3] Objektivierung des Fortschritts

Whites Überlegungen zum Fortschrittsbegriff beruhen auf dieser Konzeption der Kultur: Die Befähigung zum Symbolschaffen ermöglicht den Menschen nicht nur den Austausch von Gedanken, sondern auch deren Akkumulation, und dies über Generationengrenzen hinweg. Besonders wichtig ist für White hierbei der spezifisch menschliche Gebrauch von Werkzeugen. Es ist weniger ein besonderes Geschick des Menschen, das seinen Werkzeuggebrauch so viel ›erfolgreicher‹ macht als etwa den von Menschenaffen, sondern es ist die Befähigung zur Akkumulation von dabei gemachten Erfahrungen und Erfindungen über Generationengrenzen hinweg. Diese Befähigung ist nach White die Grundlage jedes Fortschritts.³³

*It is precisely this process of accumulation and progress in technology that has lifted man from the level of the brute and carried him through savagery and barbarism to civilization.*³⁴

Deutlich wird schon hier der für Whites Evolutionismus eigentümliche ›robuste‹ Materialismus, der sich vor allem auf die Produktionstechniken von Gesellschaften konzentriert und die soziale Organisation derselben eher als abhängige Variable betrachtet. Der Fortschritt jedenfalls resultiert da, wo er auftritt,

28 Vgl. ebd. S. 377.

29 White 1968, zit. nach Guksch: »White« (Anm. 8), S. 286.

30 White: »Begriff« (Anm. 20), S. 380.

31 Vgl. Julian Haynes Steward: »Cultural Evolution«, in: *Scientific American*, Vol. 194 (1956): S. 69–80. Nachdruck in: ders.: *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation*, hg. v. Jane C. Steward und Robert F. Murphy, Urbana/Chicago/London 1977, S. 58–67, hier S.62.

32 »Nicht als Schöpfer der Kultur, sondern als Geschöpf, als unbedeutender Bestandteil eines unermesslichen soziokulturellen Systems, das bis in die ferne Vergangenheit zurückreicht, fasst White den Menschen auf. In diesem System ist der Einzelmensch nur Katalysator.« Raum: *Lehren* (Anm. 7), S.39.

33 Raum: *Lehren* (Anm. 7), S.23 f.

34 White 1942; zit. nach Raum: *Lehren* (Anm. 7), S. 24.

aus der Akkumulation von Wissen und Kenntnissen des Werkzeuggebrauchs und damit einhergehenden Entwicklung der Technologie.

Die Kultur ist also nach White eine veränderliche und evolvierende Größe. Dass eine solche Kulturrevolution unabhängig von subjektiven Werturteilen als Fortschritt verstanden werden kann, ist damit noch nicht gesagt. Der Vorwurf der Kulturrelativisten bestand ja gerade darin, dass der Fortschrittsbegriff der Evolutionisten eine unzulässige und unwissenschaftliche Wertung beinhalte; dass ein ›Höher‹ oder ›Besser‹ von Kulturen ein objektives Kriterium erfordere, wo als Maßstab immer nur die eigene Kultur herangezogen werde. White betont, dass Evolution und Fortschritt klar getrennt werden müssen.³⁵

Zur Verteidigung des Fortschrittsbegriffs macht White auf eine zunächst trivial erscheinende Unterscheidung von zwei Verwendungsweisen des Ausdrucks aufmerksam:

›Progress‹ may have two slightly different but nevertheless related meanings. It may mean nothing more than advance of a process which moves in accordance with a principle other than mere chance. It may also mean advance toward ›better‹ or ›higher‹ or ›lower‹ states.³⁶

White betont also hier, dass es einen völlig unproblematischen Gebrauch des Ausdrucks gibt, der das Voranschreiten eines klar erkennbaren Prozesses markiert und der semantisch ohne ein evaluatives Merkmal auskommt. White gibt das Beispiel einer Krankheit, die bis zum Tod des befallenen Organismus *fortschreitet*; und die Verwendung des Ausdrucks Fortschritt in diesen Fällen impliziert offensichtlich keine Bewertung des Prozesses. Wichtig ist hier, dass Fortschritt in dieser Verwendung als Attribut der Veränderung eines klar bekannten Prozesses fungiert. Ein nicht-evaluativer Gebrauch des Ausdrucks ist immer an ein Drittes gebunden; es muss sich thematisch um einen Fortschritt von etwas handeln. Anders gesagt, die Domäne ist entscheidend.

Die Fortschrittskritik nicht nur der Kulturrelativisten zielt auf etwas anderes ab: In Verruf gekommen ist der Fortschrittsbegriff im Bereich der Betrachtung und Beurteilung von Kulturen oder Gesellschaften als Ganze. Auf diesen Punkt zielt auch Reinhart Kosellecks Untersuchung des Fortschrittsbegriffs als *Kollektivsingular* ab, der »die Summe aller Einzelfortschritte in sich [bündelt]«³⁷. Erst auf dieser Ebene wird der Fortschritt zum ›geschichtlichen Perspektivbegriff‹ und »verselbstständigt sich [...] zum Fortschritt schlechthin, der zum Subjekt seiner selbst wird«³⁸.

Kulturkritische Fortschrittsskepsis im Allgemeinen und die Kritik der Kulturrelativisten im Besonderen klammert aus diesem Grund auch bestimmte Bereiche aus: So hatte Boas kein Problem damit, im Bereich der Wissenschaften und der Technologie Fortschritte zu erkennen;³⁹ Werkzeuge (und Technologien) haben schließlich eine klar definierte Funktion, und wenn die Veränderung eines Werkzeuges seine Funktion verbessert, dann ist diese Feststellung ein schlichtes, objektives (Erkenntnis-)Urteil. Den Kulturrelativisten zufolge ist die Beurteilung von Kulturmerkmalen jedoch etwas völlig anderes. So sei im Gegensatz zu einem Werkzeug der Zweck oder die Funktion von Kunst, Religion oder sozialen Institutionen wie der Ehe völlig unklar; eine Bewertung verbiete sich daher. Whites Zurückweisung dieser Kritik stützt sich auf zwei wesentliche Aspekte:

35 Die Konfusion von Evolution und Fortschritt ist einer der Standardvorwürfe, die die Kulturrelativisten an den alten Evolutionismus richteten. Nach White sei die Unterscheidung von Evolution und Fortschritt bereits bei Spencer, Morgan und Tylor klar herausgestellt worden. Dieses Missverständnis sei jedoch eine der Ursachen des Antievolutionismus der Boas-Schule, vgl. White: »Stages« (Anm. 12), S. 177 f.

36 White: »Stages« (Anm. 12), S. 179 f.

37 Reinhart Koselleck: »Fortschritt«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 1979, S. 351–423, hier S. 388.

38 Ebd. S. 389.

39 Vgl. White: »Stages« (Anm. 12), S. 180.

Einerseits macht White darauf aufmerksam, dass bei dieser Kritik unausgesprochen vorausgesetzt wird, dass kulturelle Merkmale unabhängig von ›ihrer‹ jeweiligen Kultur (›cultural whole‹) oder gar nicht beurteilt werden können: Kulturelle Eigenheiten seien aber immer nur in ihrem ›organischen Zusammenhang‹ zu verstehen. Wir erinnern uns: Symbolate können nur in Relation zu anderen Symbolaten erklärt werden. Diesen Zusammenhang abzuschneiden, versperrt nach White die freie Sicht auf das Problem:

This is like asking, which is better, fur, feathers, or scales? [...] These are hardly sensible questions. Fur is ›better‹ for a mammal, feathers ›better‹ for a bird, and scales ›better‹ for a fish. [...] The moral of all this is that things of this sort cannot be compared and evaluated against each other and apart from their organic contexts.⁴⁰

Dazu versucht White den von den Anti-Evolutionisten unbeachteten Zusammenhang zu erhellen. Anders gefragt: Wenn der Zweck eines Werkzeuges klar ist, worin besteht dann der Zweck oder die Funktion eines bestimmten kulturellen Merkmals im Kontext zur ›Gesamtkultur‹? White glaubt, eine klare Antwort geben zu können:

Man is an animal, and like all other animals he strives to live, to perpetuate his kind. He endeavors to make life secure and enduring. Culture is man's own way of carrying on the struggle for existence. It is a means of obtaining need-serving materials from nature, a means of defending one's self and one's group against enemies, a means of combating disease, of finding protection from the elements, etc. We may distinguish technological, sociological, and philosophic aspects of culture, but all have a common purpose and a common goal: the security and continuity of life.⁴¹

Der Zweck der Kultur ist nach White so klar wie offensichtlich: Sicherung des Lebens. Die Träger der Kultur bedienen sich ihrer, um im ›struggle for existence‹ Vorteile zu erhalten, und dies kann nur geschehen im Kontext ihrer jeweiligen Gruppe. Kultur vermittelt das einzelne Individuum mit dem Kollektiv und vermittelt das Kollektiv mit seiner Umwelt. Je besser dies gelingt, umso *fortgeschrittener* ist eine Kultur. Und in diesem Sinne können Kulturen auch verglichen werden.

Es ist also klar: Auch wenn White Kultur als Prozess sui generis beschreibt und der Kulturologie einen Gegenstandsbereich zuweist, der dezidiert nicht-biologische Erforschung erfordert, kann daraus nicht der Schluss gezogen werden, dass biologische, insbesondere evolutionäre Gesetze im Bereich der Kultur keine Gültigkeit mehr hätten – im Gegenteil besteht der Zweck einer jeden Kultur darin, das Überleben der Gruppe im Evolutionsprozess sicherzustellen. Kultur als spezifisch menschliche Form der Vergesellschaftung legt sich ›über‹ die Naturnotwendigkeiten, schaltet diese aber keineswegs aus.

Wenn die Funktion und der Zweck der Kultur so für White klar erkennbar sind, Fortschritt mithin als *Anpassung* von Kulturen im Evolutionsprozess verstanden werden kann, dann fragt sich, ob es ein klares Maß für den Erfolg oder Misserfolg von Kulturen geben kann. In diesem Sinne als ›besser‹ kann eine Kultur offensichtlich dann beurteilt werden, wenn sie sich gegen eine andere durchgesetzt hat: Wir können nach White z.B. nicht behaupten, dass die Religion oder die Moral der britischen Siedler, die Tasmanien kolonisieren, ›besser‹ war als die der dort zuvor lebenden Stämme der Aborigines. »But we can certainly say that the beliefs, ethics, family form, etc., of the invaders were integral parts of a culture that was far superior to that of the poor blacks they exterminate.«⁴²

40 Ebd. S. 181.

41 Ebd. S. 182.

42 Ebd. S. 184.

Die Überlegenheit von Kulturen, die White betrachtet (und dies ist *nicht* stets die Überlegenheit der westlichen Kultur, er glaubt auch z.B. die Überlegenheit der Maya-Kultur über die der Feuerländer erkennen zu können), manifestiert sich stets in deutlich fortgeschrittener Technologie und damit einhergehende oder daraus resultierend in massiver Überlegenheit in der materiellen Ausstattung. Wenn man nun nach einem einzigen validen, möglichst umfassenden und allgemeingültigen Maßstab für den Erfolg oder Misserfolg von Kulturen sucht, so ist das für White (neben weiteren in Frage kommenden Indizes wie Lebenserwartung, Säuglingssterblichkeit oder Produktivität verstanden als Menge von Gebrauchswerten, die pro Einheit menschlicher Arbeitskraft hervorgebracht werden)⁴³ die Energiemenge, die pro Kopf und Jahr genutzt (harnessed) wird. An dieser Größe kann man nach White wie an keiner anderen ablesen, wie erfolgreich eine Kultur ihre Funktion der Überlebenssicherung und –Erleichterung erfüllt. Nicht-materielle Phänomene können demgegenüber nur nachrangige Bedeutung haben: »The satisfaction of spiritual and esthetic needs through singing, dancing, myth-making, etc., is possible, however, only if man's bodily needs for food, shelter, and defense are met. Thus the *whole cultural structure depends upon the material, mechanical means with which man articulates himself with the earth*«⁴⁴

[4] Neoevolutionistische Fortschrittskritik

Die Absage an den Fortschrittsbegriff und das ›Kippen‹ des Neoevolutionismus hin zu einer Spielart der Kulturkritik kann in Ansätzen schon bei Julian Steward beobachtet werden. Am Beginn seiner akademischen Karriere wirkte Steward kurze Zeit an der University of Michigan in Ann Arbor, wo er die ersten Vorlesungen in Ethnologie hielt. Nach seinem Weggang 1930 nach Utah (von wo aus er später an die Columbia University wechselte, dem Zentrum der amerikanischen Anthropologie, wo er Vorsitzender der anthropologischen Abteilung war) wurde er in Ann Arbor durch Leslie White ersetzt, der den Lehrstuhl zu einem der führenden in den USA ausbaute.⁴⁵

Julian Steward versucht, ähnlich wie White, seit den 1930er Jahren gegen den anthropologischen und ethnologischen Mainstream an den Evolutionismus des 19. Jahrhunderts, vor allem an die Theorien Lewis H. Morgans, anzuknüpfen. Im Vergleich zu White ist Stewards theoretischer Bezug zum alten Evolutionismus jedoch viel vermittelter und auch seine Ablehnung des Kulturrelativismus deutlich weniger schroff. Auch Steward versucht mit seiner ›Kulturökologie‹ die Anpassungsleistungen von Kulturen an Umweltvariablen herauszuarbeiten; auch er orientiert sich am Erfolg der Evolutionstheorie in der Biologie, übernimmt sogar einzelne Kategorien (z.B. *Adaption* oder *ökologische Nische*), ohne einen Reduktionismus zu propagieren. Was ihn von den alten Evolutionisten wie von seinem Verbündeten und Gegenspieler White unterscheidet, ist der bewusste Verzicht auf eine universalgeschichtliche Pers-

43 Vgl. ebd. S. 187.

44 Leslie A. White: »Energy and the Evolution of Culture«, in: *American Anthropologist*, 45 (1943) 3, S.335–356, hier S. 335 f (Hervorhebung F. D.). White glaubt auf die Energienutzung auch eine valide Begründung universalgeschichtlicher Stufenfolgen stützen zu können; und zwar, wenn sich in verschiedenen, nicht verwandten Kulturen nicht nur eine quantitative Zunahme der nutzbar gemachten Energie pro Kopf feststellen ließe, sondern darüber hinaus in der Nutzbarmachung auch vergleichbare qualitative Veränderungen auszumachen wären (z.B. eine Phase könnte primär auf der Anwendung der Muskelkraft beruhen, die von der Nutzung solarer Energie im Ackerbau als Hauptquelle abgelöst wird usw.). Zu Whites Energie-Theorie und ihrer Einbettung in seinen Evolutionismus vgl. White ebd. sowie Raum: *Lehren* (Anm. 7), S. 75 ff.

45 Vgl. Johannes W. Raum: »Julian Haynes Steward (1902–1971)«, in: Wolfgang Marschall (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie: Von Montaigne bis Margret Mead*, München 1990, S. 249–276, hier S. 250 f. sowie Guksch: »White« (Anm. 8), S. 280 f. und Robert F. Murphy: »The Anthropological Theories of Julian H. Steward«, in: Steward/Murphy (Hg.): *Evolution and Ecology* (Anm. 31), S. 1–40.

pektive: Wo White, beruhend auf seiner oben skizzierten Konzeption einer Kulturologie,⁴⁶ den kühnen Entwurf einer universalgeschichtlichen Deutung der kulturellen Evolution »von den Anfängen bis zum Niedergang Roms«⁴⁷ versucht, untersucht Steward viel bescheidener die »multilineare Evolution«: Auch und besonders Steward strebt danach, *Gesetze* der kulturellen Entwicklung von Gesellschaften (vor allem mittels empirischer Feldforschung) herauszuarbeiten und aufzuzeigen; sein Interesse richtet sich primär auf Parallelen in nicht miteinander verwandten oder im Austausch zueinander stehenden Einzelkulturen. Können solche Parallelen in der Entwicklung von untereinander unabhängigen⁴⁸ Kulturen aufgezeigt werden, muss nach Steward angenommen werden, dass in der Kulturevolution einheitliche Kausalitäten wirken, die herauszuarbeiten sind. Den »unilinearen« Evolutionismus, also den Versuch der Beschreibung eines allgemeinen Idealtypus kultureller Evolution (zumeist als aufsteigende Stufenfolge), der sich unter Absehung der Besonderheiten im Werdegang einer jeden einzelnen Kultur finden lasse, lehnt Steward jedoch ab. Es überrascht daher nicht, dass Steward auch den Fortschrittsbegriff, der die Richtung und das grundlegende Prinzip der kulturgeschichtlichen Globalperspektive des alten Evolutionismus geliefert hatte, zurückweist. In der Annahme eines universalen Fortschritts erkennt Steward sogar das »Verderben« des alten Evolutionismus: »Their principal undoing was, of course, the notion that progress (i.e., toward the goal of European civilization) was the guiding principle in human development«⁴⁹.

Im jüngsten Evolutionismus, wie er insbesondere von Jared Diamond, aber auch in ganz ähnlicher Form z.B. von Ronald Wright⁵⁰ vertreten wird, kehrt die kulturhistorische Globalperspektive in aller Deutlichkeit zurück: Schon die Konzeption und der Untersuchungsgegenstand der Werke Diamonds lassen daran keinen Zweifel: Im mit dem Pulitzer-Preis prämierten *Arm und Reich*⁵¹ unternimmt Diamond den großangelegten Versuch, die ungleiche Entwicklung der Gesellschaften und ihrer Kulturen in verschiedenen Erdteilen (und die daraus resultierende Vorherrschaft »des Westens«) als Ergebnis von divergierenden geographischen Ausgangsbedingungen zu erklären, insbesondere Klima, Geographie, Flora und Fauna. Diamonds dabei gewonnene »Globalerklärung« wurde in der Rezeption oft als geographischer Determinismus oder Klimadeterminismus charakterisiert, wovon er sich selber distanziert.⁵² In *Vermächtnis*, seinem jüngsten Werk, untersucht Diamond mit seiner erprobten Optik, »was wir von traditionellen Gesellschaften lernen können«.⁵³ Das Erkenntnispotenzial der Untersuchung traditioneller Gesellschaften »für uns« begründet Diamond gerade aus der (heuristischen) Annahme, dass diese Gesellschaften mit ihrer Jäger- und Sammlerökonomie und daraus resultierenden Merkmalen ihrer Kultur und Sozialstruktur nichts anderes darstellen als Frühformen *unserer* Gesellschaften vor den kulturellen und sozialen Evolutionsprozessen der »letzten Jahrtausende«: »In ihnen [den traditionellen Gesellschaften, F.D.] finden wir noch Hinweise darauf, wie alle unsere Vorfahren über Zehntausende von Jahren hinweg und praktisch bis gestern gelebt haben [...] Selbst in die moderne Industriegesellschaft sind Bereiche eingebettet, in

46 Zum Verständnis der Eigentümlichkeit von Whites Entwurf ist auch seine Abgrenzung der evolutionistischen Perspektive (die *diachron* und *verallgemeinernd* vorgeht) von der historischen, die ebenfalls diachron, aber *partikularisierend* vorgeht, wichtig. Vgl. hierzu: Leslie A. White, (1945): »History, Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture«, in: *Southwestern Journal of Anthropology*, 1 (1945) 2, S. 221–248 sowie Raum: *Lehren* (Anm. 7), S. 56–66.

47 Raum: *Lehren* (Anm. 7), S.89 ff.

48 Wenn die Unabhängigkeit der Kulturen nicht sicher ist, muss natürlich zunächst von Diffusionsprozessen ausgegangen werden. Die Fokussierung auf Kulturen, die sich isoliert und nur mit geringem Austausch zu anderen entwickeln, zeigt ein grundlegendes Problem des Evolutionismus: »Reine« Kulturrevolutionen lassen sich nur beschreiben, wo kein kultureller Austausch stattfindet. Auch bei Jared Diamond findet sich die Bevorzugung isolierter Kulturen: Die Urform eines kulturellen »Ökozids«, die in Kollaps untersucht werden, beschreibt er am Beispiel der bereits vor der Ankunft der Europäer untergegangenen Hochkultur der Osterinsel. Vgl. Jared M. Diamond: *Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*, Frankfurt a. M. 2005, S. 103–153.

49 Steward: »Cultural Evolution« (Anm. 31), S. 59.

50 Vgl. Wright: *Geschichte* (Anm. 3).

51 Jared M. Diamond: *Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1998.

52 Jared M. Diamond: »What does »geographic determinism« really mean?« (o.J.), www.jareddiamond.org/Jared_Diamond/Geographic_determinism.html (letzter Aufruf 13.8.2014).

53 Jared M. Diamond: *Vermächtnis. Was wir von traditionellen Gesellschaften lernen können*, Frankfurt a. M. 2012.

denen nach wie vor traditionelle Mechanismen am Werk sind«⁵⁴. Im Vergleich mit den Industriegesellschaften scheint sich synchron, in der Gegenwart, ein früheres Stadium [!] der westlichen Gesellschaften zu zeigen; verschiedene gleichzeitig *nebeneinander* bestehende Gesellschaftsformen werden in ein *Vorher* und *Nachher* geordnet – die (auch reflektierte und heuristisch eingeschränkte) Annahme einer solchen ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ ist nur denkbar, wenn auch (unter Absehung der jeweiligen Besonderheiten; dem ideellen Durchschnitt nach) von *einer* Entwicklungslinie ausgegangen wird, die alle Gesellschaften durchlaufen. Ausgeklammert werden muss dabei die Frage, welche Evolutionsprozesse bei den traditionellen Gesellschaften stattgefunden haben (denn wenn angenommen wird, dass sie frühere Zustände der eigenen Gesellschaft zeigen, muss man letztlich antworten: Keine).

Während Diamond hier also klassische Vorstellungen des unilinearen Evolutionismus weiter tradiert, unterscheidet sich der gegenwärtige populäre Neoevolutionismus von seinen Vorläufern vor allem darin, dass sich aus der materialistischen Untersuchung von Gesellschaften und Kulturen heute nicht mehr die Erwartung einer zukünftigen Verbesserung der Verhältnisse plausibel ableiten lässt: Wo White den Fortschrittsprozess noch mit quantitativ zunehmender Energienutzung identifizieren konnte, da verkehrt sich vor dem Hintergrund der zwischenzeitlich aufgekommenen ökologischen Frage und breit diskutierten Endlichkeit der Ressourcen die resultierende Zukunftserwartung in ihr Gegenteil: Aus der stetig zunehmenden Nutzbarmachung von Energie ließ sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch die Erwartung ableiten, dass sich bisherige Verbesserungen weiter fortsetzen werden, der Lebensstandard weiter steigen wird und Fortschritt gerade darin real ist. In der Gegenwart zeigen uns die Neoevolutionisten, dass – gerade weil zu erwarten ist, dass sich an zunehmendem Ressourcenverbrauch, CO₂-Ausstoß und Umweltverschmutzung kaum etwas ändern wird – in nicht allzu ferner Zukunft der Zusammenbruch droht. Dies ist der Gegenstand von Diamonds *Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*.⁵⁵ Die Untersuchung verschiedenster⁵⁶ durch Umweltprobleme ausgelöster Zusammenbrüche von Gesellschaften (»Ökozide«) zeigt immer wieder ein ähnliches Bild: Einmal eingeschlagene Evolutionsprozesse, die zunächst vorteilhaft sind (und nicht nur so erscheinen!), können später nicht mehr gestoppt oder in eine andere Richtung gelenkt werden und führen zum gesellschaftlichen Zusammenbruch. Fortschritt entpuppt sich so als Illusion: Diamonds Untersuchungen lassen vielmehr die Vermutung zu, dass gerade die Gesellschaften, die zuvor als fortschrittlich galten, an ihrem Fortschritt scheitern könnten, während die weniger fortgeschrittenen ein dauerhafteres Naturverhältnis etablieren konnten, das sich letzten Endes als anpassungsfähiger und erfolgreicher erweist. Man könnte mit Diamond daher

fragen, ob nicht mit Ausdrücken wie ›Zivilisation‹ und ›Aufstieg der Zivilisation‹ stillschweigend unterstellt wird, Zivilisation sei etwas Positives, das Leben der Jäger und Sammler etwas Erbärmliches und die Geschichte der letzten 13 000 Jahre handele vom Fortschritt der Menschheit hin zu mehr Glück und Zufriedenheit. Um es ganz offen zu sagen: Ich unterstelle weder, dass Industrieländer ›besser‹ sind als Stammesgesellschaften von Jägern und Sammlern, noch dass die Aufgabe der Jagd- und Sammelwirtschaft einen ›Fortschritt‹ darstellt [...].⁵⁷

White glaubte in der Sicherung des Lebens die Funktion der Kultur erkennen zu können. Heute zeigt sich: »Die einzige dauerhafte Basis für Überleben und Erfolg einer jeden Zivilisation ist die Gesundheit von Land

54 Ebd., S. 18.

55 Vgl. Anm. 48.

56 Diamond untersucht die typischen Zusammenbrüche von Hochkulturen, z.B. der Mayakultur, aber auch unbekanntere Fälle wie die Anasazi, für die sich allerdings auch schon White und Steward interessieren.

57 Diamond: *Arm und Reich* (Anm. 51), S. 21.

und Wasser«⁵⁸. Während noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts am Nutzen intensiver Energienutzung oder weit entwickelter Technologie für die Sicherung des Lebens kaum ein Zweifel bestehen konnte, so wird es nach Diamond oder Wright nun unübersehbar, dass gerade diese einst nützlichen Merkmale von Gesellschaften nun zur Gefahr des Überlebens werden. Zugespitzt formuliert: Das Nichtvorhandensein des Fortschritts wird in der neoevolutionistischen Gesellschaftsanalyse zu einem Vorteil im ›struggle for existence«. ⁵⁹

[5] Ausblick

Besonders gut anzuwenden war die neoevolutionistische Heuristik schon bei White und Steward in Fällen kultureller Entwicklung, die von äußerer Beeinflussung durch kulturellen Austausch unbeeinflusst blieben, die also *endogen* ablaufen. Aus diesem Grund interessiert sich noch Diamond für die abgelegene und lange von jedem Austausch abgeschnittene Kultur der Bewohner der Osterinsel.⁶⁰ Hier fand der Kollaps schon vor der Ankunft der Europäer wie unter Laborbedingungen statt. Diese Bedingungen finden sich freilich in der ‚globalisierten‘ Welt kaum noch: Der Leser muss aber von Diamond kaum darauf hingewiesen werden, dass die Osterinsel wie eine Metapher für die heutige *globale* Situation erscheint: »Die Parallelen [...] liegen beängstigend klar auf der Hand. Durch Globalisierung, internationalen Handel, Flugverkehr und Internet teilen sich heute alle Staaten der Erde die Ressourcen [...]. Die Osterinsel war im Pazifik ebenso isoliert wie die Erde im Weltraum«⁶¹. Gerade dieses semantische Einrücken des Neoevolutionismus in Diskurse der Endlichkeit der Ressourcen, des Klimawandels und der Wachstumskritik erklärt sein spätes Wiederauferstehen in der Populärwissenschaft, verankern ihn aber auch neu im Feld der Kulturkritik.

Die Übertragung des neoevolutionistischen Ansatzes aus der Mitte des 20. Jahrhunderts in die Gegenwart zeigt also: Bei gleichbleibendem Kriterium des Fortschritts (Erfolg in der Sicherung des Überlebens) und sehr ähnlicher Heuristik ergeben sich völlig andere Zuordnungen davon, welche Gesellschaften oder welche kulturellen Merkmale als fortschrittlich gelten müssten. Der Fortschrittsbegriff wird interdiskursiv freilich noch stark mit Industrialisierung, Wirtschaftswachstum und Technisierung assoziiert. Eine Umdeutung dessen, was als Fortschritt gelten kann und was nicht, findet eher selten statt. Gerade weil der Fortschrittsbegriff diesen ›Ballast‹ des 19. und des 20. Jahrhunderts, der ihn einmal so erfolgreich gemacht hatte, nicht abschütteln kann, wirkt er heute oft so antiquiert, diskreditiert oder gar gefährlich. Deswegen wird er oft in Anführungszeichen gesetzt und deswegen trifft man öfters auf den ›sogenannten‹ oder ›angeblichen‹ Fortschritt.

58 Wright: *Geschichte* (Anm. 3), S.114.

59 Diese Überlegung wird bei Ronald Wright auf den Begriff gebracht, wenn er verschiedene ›Fällen des Fortschritts‹ formuliert.

60 vgl. Diamond: *Kollaps* (Anm. 48), S. 103 ff.

61 Ebd. S. 153.

Impressum

Hrsg. von Ernst Müller, Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Dr. h.c. Sigrid Weigel

© 2014 · Das Copyright und sämtliche Nutzungsrechte liegen ausschließlich bei den Autoren, ein Nachdruck der Texte auch in Auszügen ist nur mit deren ausdrücklicher Genehmigung gestattet.

Redaktion Ernst Müller (Leitung), Herbert Kopp-Oberstebrink, Vanessa Lux,
Dirk Naguschewski, Tatjana Petzer, Falko Schmieder, Georg Toepfer,
Stefan Willer

Wissenschaftlicher Beirat Faustino Oncina Coves (Valencia), Johannes Fehr (Zürich),
Christian Geulen (Koblenz), Eva Johach (Konstanz),
Helge Jordheim (Oslo), Christian Kassung (Berlin),
Clemens Knobloch (Siegen), Sigrid Weigel (Berlin)

ISSN 2195-0598

Gestaltung Carolyn Steinbeck · Gestaltung

Layout/ Satz Sarah Affenzeller

gesetzt in der ITC Charter