

"Different Cultures, Different Rationalities"? Marshall Sahlins und die Theorie kultureller Differenz

Kumoll, Karsten

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kumoll, K. (2006). "Different Cultures, Different Rationalities"? Marshall Sahlins und die Theorie kultureller Differenz. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 3260-3271). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-142972>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

»Different Cultures, Different Rationalities«?

Marshall Sahlins und die Theorie kultureller Differenz

Karsten Kumoll

1. Einleitung

Ich beginne meine Ausführungen mit einem Zitat von Lila Abu-Lughod, einer in den USA lehrenden Ethnologin:

»Culture« operates in anthropological discourse to enforce separations that invariably carry a sense of hierarchy [...] culture is important to anthropology because the anthropological distinction between self and other rests on it. Culture is the essential tool for making other. As a professional discourse that elaborates on the meaning of culture to account for, explain, and understand cultural difference, anthropology also helps construct, produce, and maintain it [...] Perhaps anthropologists should consider strategies for writing against culture« (Abu-Lughod 1991: 137–138).

Man kann diese Kritik für übertrieben halten; man mag auch darauf hinweisen, das Zitat sei ein gutes Beispiel für die *political correctness* der amerikanischen Ethnologie der 1980er und 1990er Jahre. Allerdings ist Abu-Lughods Kritik weiterhin aktuell; sie drückt eine tief empfundene Unsicherheit über den Kulturbegriff aus, die bis heute in der *cultural anthropology*, wie die amerikanische Ethnologie genannt wird, diskutiert wird. Dies ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass der Begriff »Kultur« im Lauf der letzten Jahre in der Soziologie erheblich an Bedeutung gewonnen hat (siehe Reckwitz 2000) – zu einer Zeit also, in der in der amerikanischen Ethnologie zuweilen die *Aufgabe* des Kulturbegriffs gefordert wird. Diese *writing-against-culture*-Debatte ist wichtig für die Soziologie, denn eine Quelle des *cultural turn* in der Soziologie ist die amerikanische Ethnologie; hier ist natürlich vor allem die symbolische Anthropologie von Clifford Geertz mit dem Konzept der »dichten Beschreibung« von Interesse (Geertz 1973). Von Bedeutung ist aber auch das Werk von Marshall Sahlins, einem der einflussreichsten amerikanischen Ethnologen des 20. Jahrhunderts. Sahlins gehört zu den Pionieren eines kulturhistorischen Ansatzes an der Schnittstelle von Ethnologie und Geschichtswissenschaft. Eines seiner Spezialgebiete ist die Analyse von Kulturkontakten und -zusammenstößen im Prozess der

europäischen Expansion (Sahlins 1981, 1985). Sahlins' Ansatz war sehr wichtig für die Entwicklung der Kulturgeschichte, der historischen Anthropologie und einer interkulturell orientierten *global history*. Sahlins' Ansatz steht aber in der postmodern orientierten *cultural anthropology* ähnlich unter Beschuss wie die symbolische Anthropologie von Clifford Geertz. Eine Analyse der ethnologischen Debatten über Sahlins' kulturtheoretisches Werk ist für die soziologische Theorie, die sich dem Kulturbegriff zunehmend öffnet, deshalb von hohem Interesse.

Ich gehe wie folgt vor. In einem *ersten* Schritt stelle ich Sahlins' kulturtheoretisches Spätwerk am Beispiel seiner bekannten kulturhistorischen Analyse über den Tod von James Cook auf Hawaii vor. *Zweitens* werfe ich einen Blick auf die so genannte ›Sahlins-Obeyesekere-Debatte‹, die im Anschluss an Sahlins' Studien zu Cooks Tod geführt wurde. Diese bekannte Kontroverse ist exemplarisch für die ausgedehnten Auseinandersetzungen über den Kulturbegriff in der amerikanischen Ethnologie. Im Anschluss daran gehe ich *drittens* von einer systematischen in eine historische Perspektive über und analysiere Sahlins' Werkentwicklung, denn immerhin galt Sahlins Anfang der 1960er Jahre noch als streitbarer Verfechter einer materialistischen Evolutionstheorie. Insbesondere versuche ich die Motivation herauszuarbeiten, die hinter Sahlins' *cultural turn* steht. Schließlich ziehe ich *viertens* einige Rückschlüsse für die soziologische Analyse kultureller Unterschiede. In diesem Kontext komme ich auch wieder auf Abu-Lughods Kritik am Kulturbegriff zurück.

2. Captain Cook auf Hawaii: Sahlins' These

Sahlins' Ansatz steht in einer langen Tradition historischer Arbeiten über Kulturkontakte im Prozess der europäischen Expansion. Die Historiographie der europäischen Expansion hat sich in den vergangenen hundert Jahren dramatisch verändert, und die Zeiten sind natürlich längst vorbei, als die Kolonialgeschichte in erster Linie als Entdeckungs- bzw. Eroberungsgeschichte geschrieben wurde (Bitterli 1986; Borofsky 2000; Calder 1999; Campbell 2003). Spätestens in den 1960er Jahren rückten die so genannten indigenen Bevölkerungen in den Mittelpunkt der Analyse, und die bekannten *fatal-impact*-Studien betonten die destruktiven Wirkungen des europäischen Expansionsprozesses auf die Kolonisierten in Amerika, Afrika oder Ozeanien (Moorehead 1966). Aus einer kulturhistorischen Perspektive waren aber auch diese Studien unbefriedigend, denn sie wiesen den Kolonisierten eine eher passive Rolle als handlungsunfähige Opfer zu, die sozusagen tatenlos zusahen, wie ihre Kulturen untergingen (Howe 1984). Marshall Sahlins' in den 1970er Jahren entwickelter Ansatz über Kulturkontakte und kulturellen Wandel im Pazifik betont demgegenüber die aktive Rolle der Nichteuropäer, die nicht mehr als passive Opfer

erscheinen, die ihrer Kultur beraubt werden, sondern im Gegenteil als Handlungsträger, die die Dynamik der Kulturkontakte mitbestimmen (Sahlins 1981, 1985, 1995). Damit stellt Sahlins' kulturhistorischer Ansatz einen gewaltigen Fortschritt gegenüber früheren kolonialhistorischen Ansätzen dar.

Ein wichtiger empirischer Referenzpunkt für Sahlins' Ansatz ist der Kulturkontakt auf Hawaii 1779. Auf der Suche nach der Nordwestpassage entdeckte James Cook auf seiner dritten Reise die hawaiianische Inselgruppe. Im Januar 1779 ging er an der hawaiianischen Küste vor Anker, um dort die Wintermonate zu verbringen. Der Empfang Cooks seitens der Hawaiier ist legendär: Tausende von Hawaiiern sollen Cook erwartet haben, angeblich gab es sogar religiöse Zeremonien ihm zu Ehren. Die Herzlichkeit der Hawaiier schien sich aber schnell zu wandeln und die Engländer wurden immer wieder gefragt, wann sie Hawaii wieder verlassen würden. Anfang Februar 1779 verließ Cook Hawaii, wurde aber dazu gezwungen, zurückzukehren, um eines seiner Schiffe zu reparieren. Als er wieder an der Küste auftauchte, war die Begrüßung der Hawaiier nicht im Entferntesten so herzlich wie zuvor. Im Gegenteil reagierten viele Hawaiier mit Misstrauen auf die Engländer, und vor allem die hawaiianischen Häuptlinge schienen Cook feindlich gesonnen. Es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, unter anderem zum Diebstahl eines Beibootes, und als James Cook den hawaiianischen König aufsuchen wollte, um ihn zur Rede zu stellen, wurde er in einem Handgemenge getötet.¹

Sahlins' Beitrag ist der Versuch, die Ereignisse, die zu Cooks Tod führten, nicht nur sozusagen *from the native's point of view*, also aus Sicht der Hawaiier, zu beschreiben, sondern zugleich die Dynamik des Geschehens aus den kulturellen Kategorien der Hawaiier abzuleiten. Cooks Landung an der hawaiianischen Küste im Januar 1779 erfolgte zur Zeit der so genannten Makahikifeiern, während dessen, so der hawaiianische Mythos, der Gott Lono über das Meer kommt, um das Land wieder für sich zu beanspruchen und die Herrschaft des rivalisierenden Gottes Ku zeitweilig aufzuheben. James Cook war, so Sahlins, zur richtigen Zeit am richtigen Ort, um von den Hawaiern als ihr Gott Lono verehrt zu werden. Zudem schien er sich wie Lono zu verhalten. Beispielsweise umsegelte er Hawaii rechtsbündig, und diese Bewegung glich der Prozession eines Lonobildnisses, das während des Makahiki ebenfalls rechtsbündig um die Insel getragen wurde. Cook verließ Hawaii auch ungefähr zu der Zeit, als die Makahikifeiern endeten. Als Cook jedoch nach Hawaii zurückkehrte, wurde die Tragödie in Gang gesetzt. Die Makahikifeiern waren vorbei, und dass Lono dennoch wieder auftauchte, konnte für die Bewohner Hawaiis nur eines bedeuten: Lono wollte das regierende Haus stürzen und selbst

¹ Die wichtigsten Primärquellen für diese Ereignisse sind die von Beaglehole herausgegebenen Logbücher der dritten Reise Cooks (Beaglehole 1967).

zur Macht greifen. Die Dinge nahmen ihren Lauf, und die Hawaiianer töteten ihren Gott (Sahlins 1981, 1985, 1989, 1995).

3. Die Sahlins-Obeyesekere-Debatte

Sahlins' Erklärung für den Tod von James Cook auf Hawaii wurde ursprünglich eher positiv aufgenommen. Schon in den 1980er Jahren gab es auch kritische Stimmen, die aber eher interessant schienen für Spezialisten polynesischer Geschichte und Ethnographie (Friedman 1987; Thomas 1990). Dies änderte sich, als 1992 die Kritik von Gananath Obeyesekere, einem aus Sri Lanka stammenden und in den USA lehrenden Ethnologen veröffentlicht wurde. Obeyesekere bündelte die zuvor an Sahlins geübte Kritik und stellte die These auf, Cook sei von den Hawaiianern nicht als ein Gott, sondern vielmehr als ein Häuptling angesehen worden. Obeyesekere warf Sahlins vor, eurozentrisch zu argumentieren: Sahlins reduziere die Hawaiianer auf Marionetten ihrer kulturellen Schemata und falle auf einen jahrhundertalten *westlichen* Mythos herein, dem zufolge nicht-westliche Kulturen die weißen Entdecker für Götter halten, ein Mythos übrigens, der mindestens auf die Eroberung Amerikas durch Cortés im 16. Jahrhundert zurückgehe (Obeyesekere 1997). Offensichtlich fühlte sich Sahlins von der polemischen Kritik Obeyesekeres und dessen weitgehend positiver Aufnahme herausgefordert und veröffentlichte 1995 als Antwort das Buch *How Natives Think. About Captain Cook, for Example* (Sahlins 1995), doch der Streit wurde damit nicht beigelegt. Im Gegenteil schalteten sich immer mehr Ethnologen, Historiker und Philosophen in die bis heute andauernde Sahlins-Obeyesekere-Debatte ein.²

Ich möchte im Folgenden drei Streitpunkte zwischen Sahlins und Obeyesekere hervorheben, die mir aus kulturtheoretischer Sicht besonders wichtig erscheinen. *Erstens* geht es in der Sahlins-Obeyesekere-Debatte um die Frage nach der ethnographischen Repräsentation der hawaiianischen Gesellschaft. Obeyesekere argumentiert, dass Sahlins letzten Endes einen jahrhundertalten westlichen Mythos weiterführt, dem zufolge nicht-westliche Kulturen die weißen Entdecker für Götter halten. Wenn die von Sahlins ausgewerteten Logbücher der Engländer darauf hindeuten, dass James Cook von den Hawaiianern als ihr Gott Lono empfangen wurde, sagt dies Obeyesekere zufolge weniger etwas aus über die hawaiianische Kultur am Ende des 18. Jahrhunderts, sondern eher etwas über die Engländer, die dem arroganten Glauben anhängen, sie seien für die Hawaiianer die Verkörperung göttlicher Wesen. Die These über den europäischen Mythos erweitert Obeyesekere

² Für den besten frühen Überblick der Debatte siehe Borofsky 1997.

auf die hawaiianischen Quellen, die im 19. Jahrhundert entstanden sind. Auch diese Quellen sind, so Obeyesekere, in einem westlichen Kontext entstanden – die Edition der Quellen lag in den Händen von Missionaren – und liefern deshalb keine Informationen über die hawaiianische Gesellschaft des 18. Jahrhunderts.

Die Fragen, die hier aufgeworfen werden, sind für die Analyse kultureller Unterschiede von hohem Interesse. Wie kann man Aussagen machen über eine untergegangene Kultur, die selbst keine Quellen produziert hat, in diesem Fall also die hawaiianische Kultur des 18. Jahrhunderts? Diese Frage zielt auf den allgemeinen Interpretationsrahmen interkultureller Analyse, der übrigens eng verflochten ist mit politischen Fragen, denn nicht wenige hawaiianische Aktivisten fordern, dass so genannte »westliche« Ethnologen wie Sahlins keine Aussagen mehr über die hawaiianische Kultur machen sollten. Hat ein westlicher Wissenschaftler also überhaupt das *Recht*, eine nicht-westliche Kultur zu erforschen, oder ist dies nur eine andere Form von Imperialismus?

Der *zweite* Streitpunkt in der Sahlins-Obeyesekere-Debatte ist der Zusammenhang von Kultur und sozialer Praxis. Wiederum geht es um die Repräsentation der Hawäianer, doch die hier zu Grunde liegende Frage ist die nach der hawaiianischen Handlungsfähigkeit. Während Obeyesekeres Hawäianer nutzenmaximierende Akteure sind, handeln die Hawäianer in Sahlins' Interpretation auf der Grundlage ihrer mythologischen kulturellen Schemata. Obeyesekere betont eine Eigenschaft, die er »practical rationality« nennt (Obeyesekere 1997: 19). Obeyesekeres »praktische Rationalität« unterscheidet sich etwa vom Geertz'schen *common sense* vor allem durch die Fähigkeit, über scheinbar selbstverständliche Dinge bewusst zu reflektieren. Deshalb sei es extrem unwahrscheinlich, so Obeyesekere, dass die Hawäianer James Cook tatsächlich als einen ihrer Götter ansahen. Obeyesekere argumentiert, dass es den Hawäianern doch hätte auffallen müssen, wie sehr sich einer *ihrer* Götter offensichtlich von ihrer eigenen Kultur unterschied: Cook sprach die hawaiianische Sprache nicht, er sah nicht aus wie ein Hawäianer, und sein Segelschiff ähnelte nur höchst oberflächlich dem hawaiianischen Bildnis Lonos (Obeyesekere 1997: 49–73). Mussten die Hawäianer diese Diskrepanzen nicht bemerken? Mehr noch: Muss man Sahlins nicht den Vorwurf machen, er reduziere die Hawäianer auf Marionetten ihrer Mythen und spreche ihnen die Fähigkeit rationalen Denkens ab?

Sahlins bestreitet jedoch weder die Fähigkeit der Hawäianer, rational zu denken, noch gesellschaftsinterne Differenzen von Interpretationen. Kein Hawäianer habe eine Vorstellung von der Gestalt Lonos gehabt, wie Sahlins anmerkt. Vielmehr wurde Cook, so Sahlins, als *Manifestation* des Gottes Lono angesehen, und es sei nicht vorab festgelegt gewesen, wie eine solche Manifestation auszusehen habe (Sahlins 1995: 166–177). Die hawaiianische Flexibilität, ihre kulturellen Kategorien der jeweiligen Situation anzupassen, betont Sahlins immer wieder. Er betont auch, dass es unterschiedliche Auslegungen der Ereignisse auf hawaiianischer Seite gege-

ben hat. Dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied in den Handlungstheorien von Sahlins und Obeyesekere. Wenn Sahlins das interessegeleitete Handeln der Hawaiianer betont, geht es ihm in erster Linie darum, soziales Handeln auf der Grundlage kultureller Kategorien zu untersuchen. James Cook wurde sowohl von den hawaiianischen Priestern als auch von den Häuptlingen für eine Manifestation Lonos gehalten, doch beide Parteien hatten in dieser Situation ganz unterschiedliche Interessen. Für Obeyesekere kommt jedoch schon allein die Tatsache, dass unterschiedliche soziale Gruppen innerhalb der hawaiianischen Gesellschaft Cook als Lono (oder als dessen Manifestation) betrachteten, einem kulturellen Determinismus gleich. Ist Kultur also ein gemeinsam geteilter Bedeutungshintergrund, vor dem rationales Handeln erst seinen Sinn erhält, oder eher eine Arena des instrumentellen Kampfes um Macht?

Sahlins' Thesen sind eingebettet in seinen kulturellen Relativismus, den *dritten* Streitpunkt in der Sahlins-Obeyesekere-Debatte. Um die Reichweite dieser Idee zu verstehen, ist es notwendig, einen Blick auf die Genealogie seines Werks zu richten. Einige von Ihnen kennen nämlich vielleicht einen ganz anderen Sahlins: vor allem den Sahlins aus *Stone Age Economics*, das, 1972 erschienen, bis heute eines der zentralen Bücher der Wirtschaftsethnologie darstellt (Sahlins 1972). In der damaligen Rezeption wurde vielfach auf die marxistischen Elemente von Sahlins' Theorie der Wirtschaft hingewiesen (Cook 1974). Als essentiell für das Verständnis der Sahlins-Obeyesekere-Debatte erweist sich jedoch Sahlins' *Kultur und praktische Vernunft*, das 1976 erschien und eine Abwendung vom marxistisch inspirierten Untersuchungsrahmen von *Stone Age Economics* darstellt (Sahlins 1976).

Zentrales Thema von *Kultur und praktische Vernunft* ist das Verhältnis zwischen produktivem Handeln in der Welt und symbolischer Organisation der Erfahrung. Konzeptionell gesehen ist es ein weiter Weg von *Stone Age Economics* zu *Kultur und praktische Vernunft*, denn hier stellt Sahlins die These auf, dass erst das Bedeutungssystem einer Gesellschaft die gesamte Funktionalität sozialer Verhältnisse entsprechend der spezifischen Strukturen der kulturellen Ordnung bestimmt. Die Priorität von Kultur impliziert für Sahlins, dass das praktische Interesse keine *grundsätzliche* Kategorie zur Erklärung gesellschaftlicher Verhältnisse sein kann. Vielmehr ist, so Sahlins, jegliches praktische Interesse immer schon symbolisch konstituiert. Auf dieser Grundlage skizziert *Kultur und praktische Vernunft* eine Theorie kultureller Differenzen, die Sahlins in seinen Analysen über Cooks Tod empirisch umsetzt.

»Different cultures, different rationalities« (Sahlins 1995: 14). Sahlins betont die Existenz unterschiedlicher Kulturen, die jeweils verstanden werden müssen als Systeme miteinander verknüpfter und aufeinander bezogener Bedeutungen. Ein Schlüssel zu ihrem Verständnis sind historisch überlieferte kulturelle Strukturen, zum Beispiel Mythen. Da die Weltwahrnehmung von Menschen gleichsam kulturspezifisch ist, gibt es zunächst keine inter-kulturelle, universale Rationalität wie

beispielsweise Obeyesekeres *practical rationality* oder auch Habermas' »kommunikative Rationalität«. Rationalitätsformen sind vielmehr kulturspezifische Ausprägungen von Denkweisen. Es ist deshalb sinnlos danach zu fragen, ob die Hawaiianer weniger rational waren als die Engländer. Ihre Rationalität wurde vielmehr durch andere kulturelle Bedeutungsgebilde definiert und kann deshalb nicht auf eine westliche Form der Rationalität verkürzt werden.

Heute sind die Schwächen eines radikalen kulturellen Relativismus, wie Sahlins ihn vertritt, gut erforscht. Ich möchte hier nur drei Kritikpunkte aufführen. *Erstens* unterschätzt Sahlins die enge Verknüpfung von Wissen und Macht und die daraus folgende mögliche Verzerrung der hawaiianischen Quellen. Sein Umgang mit den Quellen mutet manchmal etwas naiv an, und deshalb ist seine Repräsentation der hawaiianischen Kultur des 18. Jahrhunderts mit Vorsicht zu genießen. *Zweitens* gleitet Sahlins seit *Kultur und praktische Vernunft* zuweilen in einen kulturalistischen Determinismus ab, in dem Selbstreflexivität jenseits der kulturellen Kategorien kaum noch möglich erscheint. *Drittens* unterschätzt Sahlins Formen interkultureller Rationalität und überbetont zugleich Formen kultureller Homogenität und Geschlossenheit.³ Dies bedeutet natürlich nicht, dass man Sahlins' Ansatz durch den von Obeyesekere ersetzen sollte; vielmehr sollte man versuchen, die Vorzüge beider Forschungsprogramme systematisch miteinander zu verknüpfen. Doch die Polemik und Feindseligkeit, die den Ton der Sahlins-Obeyesekere-Debatte geprägt hat, zeigt, dass es hier um mehr geht als um die systematische Plausibilität und empirische Validität des ethnologischen Kulturbegriffs; es geht auch um dessen politische Implikationen. Um dies besser zu verstehen, versuche ich im Folgenden herauszuarbeiten, welche historischen Kontexte zu Sahlins' *cultural turn* beigetragen haben.

4. Sahlins' cultural turn

Bislang ging es in erster Linie um Sahlins' kulturhistorisches Spätwerk. Allerdings war Sahlins noch Mitte der 60er Jahre eine wichtige Person in der Schule des amerikanischen Neoevolutionismus um Leslie A. White und Julian H. Steward (White 1949; Steward 1955), bevor er sich vermehrt der marxistischen Wirtschaftsanthropologie zuwandte (Sahlins 1958, 1962). Ein Ergebnis dieser Werkphase sind die Aufsätze in *Stone Age Economics*. 1976 erscheint dann *Kultur und praktische Vernunft*, seine »kulturalistische Wende«. Seitdem arbeitet Sahlins an einer Historisierung die-

³ Zur Auseinandersetzung mit Sahlins' historischer Anthropologie siehe Borofsky 1997; Li 2001; Lukes 2000; Sewell 2001.

ser allgemeinen Kulturtheorie. Wie kam es aber zu dieser weitreichenden Werkentwicklung?

Es gibt ein welthistorisches Ereignis, das einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf Sahlins, aber auch auf die amerikanische Soziologie und Ethnologie im Allgemeinen, ausgeübt hat: dies ist der Vietnamkrieg. Mitte der 1960er Jahre protestiert Sahlins gegen das amerikanische Engagement in Vietnam, und er gehört zu den Begründern der so genannten *teach-ins* an der University of Michigan (Sahlins 2000: 205–268). Sahlins' politisches Engagement gegen den Krieg erscheint kaum vereinbar mit einer der Modernisierungstheorie nahe stehenden Evolutionstheorie, deren Erkenntnisgegenstand die Frage nach der universalen Entwicklung von Kulturen bzw. Gesellschaften von einfachen zu komplexen Formen ist. Sahlins wendet sich spätestens Mitte der 60er Jahre von der Untersuchung der universalen Entwicklung von Kultur und Gesellschaft ab. Diese Abkehr ist nicht plötzlich, sondern erfolgt in eher kleinen Schritten. Seine wirtschaftsanthropologischen Arbeiten sollen zunächst der Fundierung seiner Evolutionstheorie dienen. Doch unversehens beschäftigt sich Sahlins mit einem damals sehr wichtigen Gegenspieler der Modernisierungstheorie: dem Marxismus.

Der Schritt zum Marxismus ist natürlich keineswegs notwendig – man denke nur an die symbolische Anthropologie von Clifford Geertz. Geertz' Werkentwicklung ist in einem Punkt durchaus mit der von Sahlins vergleichbar, denn ungefähr zu der Zeit, als sich Sahlins vom evolutionistischen Paradigma entfernt, vollzieht Geertz eine Abkehr von Parsons' Modernisierungstheorie.⁴ Während Geertz aber verstärkt literaturwissenschaftliche Theorien rezipiert, ist für Sahlins eher die französische Debatte zwischen Marxismus und Strukturalismus bedeutsam. Sahlins hält sich Ende der 1960er Jahre am *Collège de France* bei Claude Lévi-Strauss auf und rezipiert die damals hitzige Debatte in den französischen Humanwissenschaften über den Strukturalismus. Für Geertz sind weder Marxismus noch Strukturalismus ernsthafte Optionen, doch für Sahlins wird Lévi-Strauss schnell zum wichtigen Referenzpunkt. In *Kultur und praktische Vernunft* lesen wir, warum dies so ist: Sahlins versteht die Debatte zwischen Marxismus und Strukturalismus in Frankreich als theoretisch avanciertere Form der Debatte zwischen englischem Strukturfunktionalismus in der Tradition von Radcliffe-Brown und amerikanischem Kulturalismus in der Tradition von Boas (Sahlins 1976: 1–54). Der marxistische Interpretationsrahmen von *Stone Age Economics*, in dem es zumindest implizit auch um die Frage geht, wie der Marxismus auf klassenlose Gesellschaften angewandt werden kann, weicht dem neuen Interpretationsrahmen von *Kultur und praktische Vernunft*, auf dessen Grundlage der Nachweis geführt werden soll, dass Theorien, die die Kategorie Kultur in den Mittelpunkt rücken – also der kulturelle Relativismus von Boas und

4 Vgl. dazu Geertz' autobiographische Anmerkungen in Geertz (1995).

der Strukturalismus von Lévi-Strauss, die Sahlins miteinander verknüpft – materialistischen, funktionalistischen und utilitaristischen Ansätzen überlegen sind, in Sahlins' Augen also beispielsweise der Marxismus und der Strukturfunktionalismus.

Sahlins' *cultural turn* hat also, wie ich glaube, zwei Quellen. *Erstens* tragen die politischen Umstände in den USA der 1960er Jahre dazu bei, dass sich Sahlins mit dem Marxismus beschäftigt, eine Theoriebewegung, mit dessen Hilfe Sahlins sein Unbehagen gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft artikulieren kann. Diese politische Motivation führt ihn *zweitens* zu einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus, der, wie Sahlins spätestens seit *Kultur und praktische Vernunft* glaubt, die symbolische Organisation der Erfahrung nicht erklären kann. Erst der Kulturalismus gibt Sahlins eine theoretische Grundlage für sein politisches Engagement gegen den Vietnamkrieg, da der kulturelle Relativismus die fundamentale Eigenständigkeit unterschiedlicher Kulturen betont und die Übertragung eigener Wertmaßstäbe auf andere Kulturen ausschließt. Insofern hat Sahlins' *cultural turn* nicht nur systematische Gründe, sondern basiert auch auf einer politischen Motivation, andere Kulturen nicht nur als Vorläufer einer moralisch überlegenen Supermacht USA zu sehen. Sahlins' politische Haltung, die sich im kulturellen Relativismus widerspiegelt, ist also vom Marxismus so weit nicht entfernt, wenn auch die theorie-systematischen Differenzen groß sind.

6. Folgen für die Soziologie

Ich möchte nun der Frage nachgehen, inwieweit eine historische Analyse des *cultural turn* im Werk von Sahlins fruchtbar gemacht werden kann für die soziologische Analyse kultureller Differenzen. Zwei Schlußfolgerungen scheinen mir besonders wichtig zu sein.

Erstens ist der *cultural turn* in der amerikanischen Ethnologie eng verknüpft mit einer Abkehr von modernisierungs- und evolutionstheoretischen Ansätzen. Der radikale kulturelle Relativismus von Sahlins ist Ausdruck dieser Bewegung. Aus einer historischen Perspektive ist Sahlins' *cultural turn* durchaus nachvollziehbar, doch die systematischen Folgen für das Studium kultureller Unterschiede sind prekär, da sich lange Zeit Modernisierungstheorien auf der einen und der ethnologische Relativismus auf der anderen Seite unversöhnbar gegenüber standen, übrigens nicht nur konzeptionell, sondern auch institutionell, man denke nur an die *development studies*, die lange Zeit wenig Kontakte pflegten zur Ethnologie. In der Soziologie scheint nun die Modernisierungstheorie eine Renaissance zu erleben; erinnert sei nur an das Konzept der *multiple modernities* (siehe dazu Knöbl 2001). Was aber, wie ich glaube, noch aussteht, ist die systematische Zusammenführung von Ansätzen,

die eher der Modernisierungstheorie nahestehen und Theorien, die aus der ethnologischen Tradition des kulturellen Relativismus hervorgehen.

Die *zweite* Konsequenz bezieht sich auf den ethnologischen Kulturbegriff selbst. Ich kehre nun zu Abu-Lughods These zurück, der Kulturbegriff sei essentialisierend oder sogar rassistisch. Aus einer *historischer* Perspektive ist dieser Vorwurf erstaunlich, denn Sahlins' kulturalistische Wende ist sehr eng verknüpft mit der amerikanischen *civil-rights*-Bewegung, der es ja gerade darauf ankam, den Rassismus zu bekämpfen. Die *writing-against-culture*-Debatte in der amerikanischen Ethnologie spiegelt damit eine bemerkenswerte Ambivalenz des Kulturbegriffs wider. Der Kulturbegriff scheint nicht nur eine libertäre und humanistische Funktion zu besitzen, sondern er scheint auch Gefahr zu laufen, Nährboden für reaktionäres oder gar rassistisches Gedankengut zu sein. Offensichtlich hat die These, Kulturen seien homogen und voneinander abgegrenzt, heute eben andere politische Implikationen als vor 30 Jahren. Die gemeinsame humanistische und libertäre Basis von Sahlins auf der einen und Abu-Lughod bzw. Obeyesekere auf der anderen Seite lässt aber vermuten, dass es sich lohnt, bei der Weiterentwicklung des Kulturbegriffs an beide Theorietraditionen anzuschließen. Das Ziel sollte also sein, Konzepte zu entwickeln, die sowohl aus systematischer Perspektive befriedigend sind als auch den postmodernen Einwänden gerecht werden, die im Kulturbegriff ein reaktionäres Element vermuten.

Die Debatten um Sahlins' Theorie sind das beste Beispiel dafür, wie sehr ein ursprünglich humanistischer Ansatz in einem interkulturellen Kontext in den Verdacht geraten kann, rassistisch zu sein. Es gehört jedoch zu den Ironien dieser Diskussion, dass gerade die Kritik seitens der *native anthropology* an Sahlins *selbst* unter dem Verdacht steht, kulturelle Grenzen zu reifizieren und damit dem Rassismus Tür und Tor zu öffnen. Man erinnere sich an die These, dass nur noch Hawaiier Aussagen machen sollten über die hawaiianische Kultur (Kame'eleihiwa 1994). Helfen kann in dieser Situation nur der interkulturelle Dialog. Das Studium kultureller Unterschiede ist also endgültig keine *westliche* Wissenschaft über westliche und nicht-westliche Kulturen mehr; vielmehr wird der interkulturelle Dialog zum zentralen Bestandteil einer soziologischen Analyse kultureller Unterschiede. Dies mag banal und selbstverständlich klingen; doch der Verlauf der Sahlins-Obeyesekere-Debatte, an der sich auch hawaiianische Wissenschaftler beteiligt haben, zeigt, wie sehr politische und epistemologische Barrieren diesem hehren Anspruch interkultureller Analyse noch entgegenstehen.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991), »Writing Against Culture«, in: Fox, Richard G. (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, S. 137–162.
- Beaglehole, J.C. (Hg.) (1967), *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery, III: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776–1780*, 2 Teilbände, Cambridge.
- Bitterli, Urs (1986), *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München.
- Borofsky, Robert (1997), »Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins«, *Current Anthropology*, Jg. 38, H. 2, S. 255–282.
- Borofsky, Robert (Hg.) (2000), *Remembrance of Pacific Pasts. An Invitation to Remake History*, Honolulu.
- Calder, Alex u.a. (Hg.) (1999), *Voyages and Beaches. Pacific Encounters, 1769–1840*, Honolulu.
- Campbell, I.C. (2003), »The Culture of Culture Contact. Refractions from Polynesia«, *Journal of World History*, Jg. 14, H. 1, S. 63–86.
- Cook, Scott (1974), »Structural Substantivism. A Critical Review of Marshall Sahlins' Stone Age Economics«, *Comparative Studies in Society and History*, Jg. 16, H. 3, S. 355–379.
- Friedman, Jonathan (1987), »No History is an Island«, *History and Theory*, Jg. 26, H. 1, S. 72–99.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York.
- Geertz, Clifford (1995), *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Chicago.
- Howe, Kerry (1984), *Where the Waves Fall. A New South Sea Islands History from First Settlement to Colonial Rule*, Sydney.
- Kame'eleihewa, Lilikala (1994), »Review of Gananath Obeyesekere: The Apotheosis of Captain Cook«, *Pacific Studies*, Jg. 17, H. 2, S. 111–118.
- Knöbl, Wolfgang (2001), *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist.
- Li, Victor (2001), »Marshall Sahlins and the Apotheosis of Culture«, *New Centennial Review*, Jg. 1, H. 3, S. 201–288.
- Lukes, Steven (2000), »Different Cultures, Different Rationalities?«, *History of the Human Sciences*, Jg. 13, H. 1, S. 3–18.
- Moorehead, Alan (1966), *The Fatal Impact. An Account of the Invasion of the South Pacific 1767–1840*, New York.
- Obeyesekere, Gananath (1997), *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton.
- Reckwitz, Andreas (2000), *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist.
- Sahlins, Marshall (1958), *Social Stratification in Polynesia*, Seattle.
- Sahlins, Marshall (1962), *Moala. Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor.
- Sahlins, Marshall (1972), *Stone Age Economics*, Chicago/New York.
- Sahlins, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago.
- Sahlins, Marshall (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor.
- Sahlins, Marshall (1985), *Islands of History*, Chicago.
- Sahlins, Marshall (1989), »Captain Cook at Hawaii«, *Journal of the Polynesian Society*, Jg. 98, S. 371–425.
- Sahlins, Marshall (1995), *How »Natives« Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago.
- Sahlins, Marshall (2000), *Culture in Practice. Selected Essays*, New York.

-
- Sewell, William H (2001), »Eine Theorie des Ereignisses. Überlegungen zur »möglichen Theorie der Geschichte« von Marshall Sahlins«, in: Suter, Andreas/Hettling, Manfred (Hg.), *Struktur und Ereignis*, Göttingen, S. 46–74.
- Steward, Julian H. (1955), *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana.
- Thomas, Nicholas (1990), *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge.
- White, Leslie A. (1949), *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York.