

MATTHES
& SEITZ
& BERLIN
PAPER.
BACK

Philippe Descola

DIE ÖKOLOGIE DER
ANDEREN

Die Anthropologie und die
Frage der Natur

Aus dem Französischen
von Eva Moldenhauer

Matthes & Seitz Berlin

INHALT

Einführung	7
Der Streit um die Muscheln	12
Der richtige Gebrauch der Siphonen	12
Die spekulative Ökologie	18
Die zwei Naturen bei Lévi-Strauss	24
Der anthropologische Dualismus	32
<i>Natura naturans</i> und <i>natura naturata</i>	33
Ein paradoxer Gegenstand	39
Kontroversen und Konvergenzen	46
Jedem seine Natur	61
Wahrheit und Glaubensvorstellungen	63
Das Geheimnis der Modernen	66
Monismus und Symmetrien	70
Universalismus und Relativismus	82
Schlussfolgerung	87
Diskussion	95
Anmerkungen	123

EINFÜHRUNG

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind die jeweiligen Herangehensweisen und Bereiche der Naturwissenschaften und der Kulturwissenschaften endgültig abgegrenzt worden. Zum einen in der Theorie, durch die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Arbeiten, die den Akzent auf die methodischen Unterschiede zwischen den beiden Studienfeldern legten; zum anderen in der Praxis, durch die Festlegung der abgeschotteten Organisation der Universitäten und der Forschungsinstitutionen, so wie wir sie heute kennen. Wie bei jedem Spezialisierungsprozess hatte diese Aufteilung der Kompetenzen insofern positive Auswirkungen, als sie innerhalb der Wissenschaftsgemeinschaften Know-hows und Denkgewohnheiten, Qualifikationssysteme, Arbeitsmittel und gemeinsame Bewertungskriterien konzentrierten, wodurch die Bedingungen der Wissensproduktion verbessert wurden. Allerdings hatte diese verstärkte institutionelle Aufteilung zwischen Naturwissenschaften und Humanwissenschaften auch zur Folge, dass sie das Verständnis für Situationen im Grenzbereich zwischen materiellen Phänomenen und moralischen Phänomenen erschwerte. Wissenschaften, die sich die Beziehungen zwischen physischen und kulturellen Dimensionen zum Ziel gesetzt hatten – zum Beispiel die Geografie, die Psychologie oder die Ethnologie –, sahen sich letztlich innerhalb ihrer Disziplin gespalten zwischen den Anhängern des einen oder des anderen Ansatzes, wobei jede sich am Ende zu einer Trennung entschloss, bestenfalls auf gütliche Weise.

Auch der Anthropologie wurde diese Art Teilung nicht erspart, und der vorliegende Vortrag wird sich im Wesentlichen darauf beziehen. Eine erste Spaltung erfolgte bereits Ende des 19. Jahrhunderts zwischen denen, die sich der menschlichen Vielfalt über die biologischen Merkmale näherten, und den anderen, die den Ansatz über die kulturellen und sozialen Merkmale vorzogen, sodass die ursprüngliche Absicht, die Einheit des Menschen in der Vielfalt seiner Ausdrucksformen zu erfassen, am Ende verschwand: der physischen Anthropologie fiel die Herstellung der Einheit jenseits der Variationen zu, während sich die Sozialanthropologie meist damit begnügte, vor dem Hintergrund einer unwahrscheinlichen Einheit auf die Variationen zu verweisen. Die jüngsten Versuche, den Dialog wieder aufzunehmen, wovon die Entwicklung der Soziobiologie des Menschen, der Evolutionspsychologie oder der Memetik zeugt, haben bisher zu keinen schlüssigen Resultaten geführt, entweder weil die Behandlung der kulturellen Tatsachen hier derart armselig ist, dass nichts von ihren Besonderheiten übrigbleibt, oder weil die anfänglich herangezogenen biologischen Mechanismen einer sozialen Tatsache so allgemein sind, dass sie gar nichts mehr erklären.

Erinnern wir daran, dass die Soziobiologie des Menschen die Auswirkungen der Praktiken zur Maximierung des Reproduktionsvorteils in den Institutionen untersucht, während die Evolutionspsychologie versucht, in den heutigen menschlichen Fähigkeiten die Verhaltensweisen wiederzufinden, die früher im Laufe der Phylogenese für den Anpassungsvorteil, zu dem sie verhalfen, selektiert worden waren. Im einen wie im andern Fall besteht zwischen der Einfachheit des angeführten Mechanismus und der Komplexität der Institution, an deren Ursprung er stehen soll, ein solcher Abgrund, dass es unmöglich wird, diesem Mechanismus eine kausale Wirkung auf die sehr große For-

menvielfalt der Institutionen zuzuerkennen. Das klassische Beispiel hierfür sind die Verwandtschaftsbande. Aus der Sicht der Soziobiologie sollen diese die Funktion haben, den Altruismus zu kodifizieren und zu stabilisieren, das heißt meine Neigung, einem Verwandten unter Lebensgefahr das Überleben und damit auch einen Teil meines genetischen Erbes zu sichern. Doch diese *petitio principii* vermag die überaus unterschiedliche Art und Weise kaum zu erklären, wie verwandte Individuen klassifiziert und behandelt werden, von denen viele gerade zur Folge haben, entweder die nächsten Verwandten aus dem Kreis der Blutsverwandten auszuschließen, bei denen die Quote der genetischen Übereinstimmung doch sehr hoch ist, oder im Gegenteil Individuen einzuschließen, mit denen keinerlei genetische Verwandtschaft besteht.¹ Was die Memetik betrifft, einen von Richard Dawkins geprägten Begriff,² so beabsichtigt sie, die heutigen Kulturwissenschaften zu verdrängen, indem sie einen auf der Untersuchung der natürlichen Selektion der »Meme« gründende Herangehensweise in den Vordergrund rückt, für die Kultur konstitutive Elemente, von denen bestimmte zu einem Anpassungsvorteil verhelfen. Der kritische Punkt dieser letzteren Theorie ist ihre Unfähigkeit, eine nicht-triviale Definition dessen zu liefern, was eine diskrete Informationseinheit innerhalb eines Kultursystems ist, ein immerhin klassisches Problem in der Anthropologie seit den Debatten Ende des 19. Jahrhunderts über die Verbreitung der Techniken und Ideen, von denen die »Memetiker« jedoch nichts zu wissen scheinen.³

Dennoch verläuft die Teilung der unterschiedlichen Art und Weise, sich der Vielfalt der menschlichen Institutionen zu nähern, nicht allein zwischen der physischen Anthropologie und ihren neodarwinistischen Erneuerungen einerseits und den verschiedenen Sektoren der Sozial- und Kul-

turanthropologie andererseits, sondern auch innerhalb der letzteren und vielleicht noch ausgeprägter als in jeder anderen Disziplin, die die im Grenzbereich liegenden Gegenstände untersucht. Denn seit über einem Jahrhundert wird die Sozial- und Kulturanthropologie definiert als Wissenschaft der Vermittlungen zwischen Natur und Kultur, zwischen den physischen Determinationen, die das Leben der Menschen bedingen, einschließlich ihres eigenen Organismus, und der schwindelerregenden Vielfalt der Bedeutungen, die diesen Determinationen verliehen werden. Die Dualität der Welt, ihre Aufteilung zwischen universellen materiellen Regelmäßigkeiten und partikularisierten Wertesystemen ist zur grundlegenden Dimension des Gegenstands der Anthropologie geworden, zur Herausforderung, die anzunehmen sie versuchte, wobei sie einen großen Einfallsreichtum an den Tag legte, um die Kluft zwischen den beiden Realitätsordnungen zu verringern, mit deren Versöhnung sie beauftragt worden war.

Doch, und das möchte ich in diesem Vortrag aufzeigen, eine solche Aufgabe lässt sich unmöglich bewältigen, solange man an den Ausgangsprämissen festhält, das heißt, solange man die menschliche Erfahrung als Resultat der Koexistenz zweier Bereiche von Phänomenen begreift, die von unterschiedlichen Prinzipien beherrscht werden. Die Untersuchung einer Kontroverse soll dazu dienen, diese Diskussion zu eröffnen, da gelehrte Polemiken den Vorteil haben, die antagonistischen Positionen in klarerer Form als üblich darzulegen. Sie konfrontiert auf der einen Seite diejenigen, die behaupten, das Verhältnis des Menschen zu seinem Milieu müsse anhand der Zwänge betrachtet werden, die die Verwendung, die Kontrolle und die Umwandlung der sogenannten natürlichen Ressourcen mit sich bringen, mit denjenigen auf der andern Seite, die sich diesem Verhältnis eher anhand der Besonderheiten der symbo-

lischen Behandlung einer Natur nähern, die gleichwohl innerhalb ihrer Grenzen und ihrer Funktionsweise für homogen erachtet wird. So scharf der Konflikt zwischen den beiden Positionen auch erscheinen mag, so stellt er doch die von ihnen geteilten Voraussetzungen hinsichtlich des Dualismus von Natur und Gesellschaft nicht wirklich infrage. Deshalb muss man diese Voraussetzungen bloßlegen, indem man untersucht, auf welche Weise sie die diversen Etappen des anthropologischen Vorgehens betreffen: die Definition ihres Gegenstands, die zu dessen Behandlung verwendeten Methoden, die Debatten über den Status des Wissens über die Natur und insbesondere die Schwierigkeit, Rechenschaft abzulegen über die Art und Weise, wie sich diese letzte Frage für die Modernen stellt, wenn man die üblichen, für die ethnologische Forschung entwickelten Werkzeuge der Nichtmodernen benutzt.

Schließlich wird man sich fragen, wie sich diese Schwierigkeiten vermeiden lassen. Wie sich Natur und Gesellschaft, Menschen und Nichtmenschen, Individuen und Kollektive zu einem neuen Gefüge zusammensetzen lassen, in dem sie sich uns nicht mehr gleichsam zwischen Substanzen, Prozessen und Vorstellungen verteilt darstellen, sondern als instituierte Ausdrucksformen von Beziehungen zwischen vielfachen Entitäten, deren ontologischer Status und deren Handlungsfähigkeit je nach den Positionen variieren, die sie zueinander einnehmen. Es ist also eine Ökologie der Beziehungen, die Anleihen bei unterschiedlichen Wissenschaften des Lebens und des Verhaltens macht, zu der dieses neue Gefüge auffordert, dessen Prämissen man hier und dort erkennt und zu der die Anthropologie nur dann beitragen können, wenn sie willens ist, auf einen großen Teil ihres Anthropozentrismus zu verzichten.

DER STREIT UM DIE MUSCHELN

Die Soziologie und die Anthropologie der Wissenschaften haben uns gelehrt, dass eine gute Art, eine wissenschaftliche Problemstellung zu verstehen, im Studium einer Kontroverse besteht. Diejenige, die ich als Eröffnung gewählt habe, ist zwar nicht mehr ganz neu, bündelt jedoch wunderbar die unentwirrbaren Schwierigkeiten, in die die Anthropologie sich verstrickt hat, als sie sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft des Grenzbereichs zwischen Natur und Kultur konstituierte. Unsere Polemik findet 1976 in der anthropologischen Zeitschrift *L'Homme* statt und stellt zu beiden Seiten des Atlantiks zwei große Gestalten der Disziplin einander entgegen: Claude Lévi-Strauss, den Begründer der strukturalen Anthropologie, und Marvin Harris, damals Professor an der Columbia-Universität und Vordenker des kulturellen Materialismus. Die Debatte, die sehr lebhaft war, bezieht sich nicht auf ein australisches Verwandtschaftssystem oder auf ein Ritual aus Neuguinea, sondern auf die Größe, die Farbe und den Nährwert der Siphonen der *clams*, großer Muscheln, die an den Küsten Nordamerikas weit verbreitet sind.⁴

Der richtige Gebrauch der Siphonen

Erinnern wir kurz an die Umstände der Kontroverse. Vier Jahre zuvor hatte Lévi-Strauss die Gelegenheit des Gilderleeve-Vortrags ergriffen, den er auf Einladung des Barnard

College gehalten hat, um seine Auffassung der Rolle zu verdeutlichen, die die Operationen des Geistes und der ökologischen Determinationen bei der Arbeit des mythischen Denkens spielen, wenn es bestimmte Elemente des natürlichen Milieus zu signifikanten Systemen organisiert.⁵ Für ihn ging es darum, an Ort und Stelle auf die Idealismusbeschuldigungen zu antworten, die von einer wachsenden Anzahl nordamerikanischer Anthropologen gegen ihn erhoben wurden, die in den Zwängen, die die Umwelt auf eine Gesellschaft ausüben, sowie in den adaptiven Antworten, die diese auf sie gefunden hat, den Ursprung und die Ursache für die meisten ihrer spezifischen kulturellen Besonderheiten sahen. In seinem Vortrag, in dem er eine Argumentation aufgriff, die er bereits in *Das wilde Denken* entwickelt hatte, war Levi-Strauss zu zeigen bemüht, dass die Art und Weise, wie eine Gesellschaft diesen oder jenen Aspekt ihres Lebensraums selektiert, um ihm besondere Bedeutung beizumessen und in ihre mythischen Konstruktionen zu integrieren, weder automatisch noch vorhersehbar ist. Denn benachbarte Kulturen identifizieren bei ein und demselben Tier oder bei ein und derselben Pflanze oft völlig verschiedene relevante Merkmale, so wie sie Arten, die zu verschiedenen Gattungen, ja Reichen gehören, eine identische symbolische Funktion geben können. Die Willkür, die in der Wahl der Unterscheidungsmerkmale herrscht, die dieser oder jener Komponente der lokalen Ökosysteme zugeschrieben wird, wird indes durch die Tatsache abgemildert, dass diese Merkmale zu kohärenten Systemen organisiert werden, die sich als Transformationen der einen in die anderen gemäß einer kleinen Anzahl von Regeln begreifen lassen. Kurz, auch wenn Mythen aus einander nahestehenden Stämmen zu ein und demselben Zweck völlig unterschiedliche Eigenschaften der Fauna und Flora verwenden können, so ist die Struktur dieser Mythen dennoch

nicht zufällig und organisiert sich gemäß Spiegeleffekten der Inversion und der Symmetrie.

Zur Veranschaulichung dieser Grundprinzipien der strukturalen Anthropologie hatte Lévi-Strauss im Gilder-sleeve-Vortrag einige Mythen aus Nordamerika analysiert. Diejenigen, auf die die Kontroverse sich bezieht, stammen aus Britisch-Kolumbien und wurden von Franz Boas gesammelt. Die Bella Bella, ein Küstenstamm, erzählen, dass es einem von einer Menschenfresserin geraubten Kind nach verschiedenen Ereignissen gelingt, dank den Ratschlägen eines Schutzgeistes seine Freiheit wiederzuerlangen. Der Vater des Kindes konnte nun alle Reichtümer der Menschenfresserin an sich bringen – Kupferplatten, Pelze, gegerbte Häute, Trockenfleisch – und verteilte sie reihum, womit er den Potlatsch ins Leben rief. Doch die Art und Weise, wie sich das Kind seiner Entführerin entledigt, ist bizarr: nachdem es die Siphonen der von der Menschenfresserin gefangenen *clams* aufgelesen hat, steckt es sich diese an seine Fingerspitzen und schwenkt sie in Gegenwart der Menschenfresserin, womit es sie in solche Angst versetzt, dass sie rücklings ins Leere stürzt und den Tod findet. Warum aber, fragte sich Lévi-Strauss, soll sich eine riesengroße Menschenfresserin von diesen harmlosen kleinen Saughebern erschrecken lassen, die überdies so wenig geschätzt werden, dass sie als ungenießbar gelten?

Die Antwort auf dieses Rätsel sei in einem Mythos der Chilcotin zu finden, eines Stammes, der nicht weit von den Bella Bella entfernt ist, jedoch im Innern des Landes liegt, hinter der Bergkette, die einen großen Teil der kanadischen Pazifikküste säumt. Es ist die Geschichte eines kleinen Jungen, der von Eule geraubt wurde, einem mächtigen Zauberer, der ihn gut behandelte. Nach Jahren entdeckten die Eltern des Knaben seinen Zufluchtsort, und sie konnten ihn schließlich überreden, ihnen zu folgen. Da Eule Jagd

auf sie machte, erschreckte ihn der junge Held, indem er seine Hände, die er mit Bergziegenhörnern bestückt hatte, wie Krallen ausstreckte. Außerdem hatte er Sorge dafür getragen, sich aller Zahnschnecken von Eule zu bemächtigen, kleiner weißer Muscheln, die seitdem das kostbarste Gut der Chilcotin darstellen. Man sieht ohne Weiteres, kommentiert Lévi-Strauss, dass der Bella Bella-Mythos und der Chilcotin-Mythos das gleiche narrative Grundmuster aufweisen, da sie beide die Geschichte eines Kindes erzählen, das künstliche Krallen benutzt, um sich seines Entführers zu entledigen und sich seiner Schätze zu bemächtigen. Doch auch wenn die verwendeten Listen und die verfolgten Ziele identisch sind, so sind die Mittel der ersteren und die Natur der zweiten umgekehrt symmetrisch; die *clam*-Siphonen, weiche und harmlose Gegenstände aus der Meereswelt, ermöglichen es, die irdischen Schätze der Menschenfresserin zu erbeuten, während die Bergziegenhörner, harte und gefährliche Gegenstände aus der Erdwelt, es ermöglichen, die Meeresschätze von Eule zu erbeuten. Lévi-Strauss zufolge erklärt sich diese Umkehrung sowohl durch die der mythischen Logik eigentümlichen Transformationsregeln als auch durch die ökologischen Materialien, von denen diese Logik lebt. Denn bei den Küstenstämmen gehören die Produkte des Meeres zum Alltag, während die Produkte, in deren Besitz die Menschenfresserin ist, durch Tausch von den Stämmen des Innern erworben werden, die sich mit ihrer Hilfe die begehrten Zahnschnecken beschaffen. Der Strom der Gegenstände ist also dem Chiasmus analog, der die mythische Transformation kennzeichnet: Der Anhang einer Molluske, von den einen abgewertet, unterhält mit der Schale einer anderen Molluske, von den anderen aufgrund ihrer Seltenheit aufgewertet, die gleiche Beziehung symmetrischer Inversion, wie sie zwischen der jeweiligen natürlichen Umgebung der beiden Populationstypen vorherrscht.

Einer solchen Interpretation musste Harris' Zustimmung versagt bleiben, in dessen Augen die meisten Mythen, Rituale oder Ernährungsweisen auf einen praktischen Nutzen zurückzuführen sind und sich weit besser durch die adaptive Funktion, die sie erfüllen, erklären als durch das Spiel schwer verständlicher geistiger Operationen. Tief getroffen von der Tatsache, dass der Gildersleeve-Vortrag in seiner Abwesenheit in einer Institution gehalten wurde, die zu der Universität gehört, an der er lehrt, warf Harris nun Lévi-Strauss in ziemlich bissigen Worten vor, nicht zu wissen, dass die bescheidenen Muscheln der Menschenfresserin in Wahrheit *horse clams* (*Tresus capax* (Gold)) seien, sehr große Bivalven, zweiklappige Schaltiere, deren Siphon das Wasser einen Meter hoch schleudern könne; dass dieser Siphon, weit davon entfernt, eine wenig geschätzte Nahrung zu sein, ein überaus proteinreicher Leckerbissen sei; dass er in einer krallenähnlichen Wucherung ende; dass er einen besonders toxischen roten Mikroorganismus enthalte, dessen verderbliche Wirkungen die Aufmerksamkeit der CIA erregt habe; dass er schließlich eine offenkundige Ähnlichkeit mit einem Penis aufweise, ein Terminus, mit dem die Bella Bella ihn bezeichnen.⁶ Anders gesagt, unsere Menschenfresserin wird nicht von weichen und harmlosen kleinen Saughebern in Schrecken versetzt, sondern von den zehn riesigen und giftigen gehörnten Phalli, die das Kind vor ihrer Nase schwenkt. Es sei also nicht sinnvoll, den Chilcotin-Mythos zu bemühen, um den Bella Bella-Mythos zu erklären, ebensowenig wie komplizierte Chiasmen heranzuziehen, die überdies, Harris zufolge, von der Ethnografie der Gegend nicht gestützt würden.

Auf diese Kritik, deren »schleichenden Empirismus« er anprangert, antwortet Lévi-Strauss mit einem Feuerwerk an konchyliologischer und ethnografischer Gelehrsamkeit. Es genügt, hier den wesentlichen Punkt zu erwähnen: Alles

weist darauf hin, dass die fraglichen Bivalven keine *horse clams* sind, sondern tatsächlich gewöhnliche *clams*, in einigen Varianten des Mythos sogar nicht spezifizierte Muscheln. Eine Owikeno-Version des Mythos der Menschenfresserin ersetzt im Übrigen die Siphonen durch Byssus, Bündel seidiger Fäden, mittels deren die Muscheln sich an die Felsen heften. Es ist also sinnlos, eine mythische Bedeutung unbedingt mit den spezifischen Eigenschaften eines besonderen Organs einer einzigen Molluskenart verknüpfen zu wollen. Der Inhalt der Mythen steht nicht in alle Ewigkeit fest, sie spielen mit einer Palette, auf der sich, wie im vorliegenden Fall, diverse empirische Veranschaulichungen ein und desselben Organs verteilen sowie verschiedener Organe, die von unterschiedlichen Tierfamilien stammen können. Die strukturelle Analyse zeigt, dass sich alle Termini dieses Paradigmas vom mythischen Denken benutzen lassen, »unter der Bedingung, dass sie, um den Preis von Transformationen, die uns wiederherzustellen obliegt, Bedeutungen desselben Typus zum Ausdruck zu bringen erlauben, nicht jede auf eigene Rechnung, sondern durch Opposition zu anderen Termini, die gleichzeitig mit ihnen variieren«. ⁷

Der Streit um die Muscheln war beendet, nicht aber das Grundproblem, dessen konjunktureller Ausdruck er war. Soll man die Kultur als ein Dispositiv zur Anpassung an die natürlichen Zwänge betrachten, in letzter Instanz erklärbar durch Mechanismen, die den Gesetzen der Materie und des Lebens unterliegen, oder hat man in ihr einen völlig anderen Bereich der Realität zu sehen, der mit der ökologischen Umwelt und den Erfordernissen des menschlichen Stoffwechsels rein zufällige Beziehungen unterhält? Anders gesagt, sind die Kulturwissenschaften autonom, oder können sie Genauigkeit nur dann erwerben, wenn sie den Naturwissenschaften einen Teil ihrer Methoden und einige

ihrer Resultate entlehnen? Man wird hier eine Frage wiedererkennen, die die Epistemologie des 19. Jahrhunderts geklärt zu haben glaubte, die sich die Anthropologie jedoch fast achtzig Jahre später mit der gleichen Intensität weiterhin stellt. Um die Gründe für diese Fortdauer zu verstehen, müssen wir einen Augenblick auf die theoretische Position zurückkommen, zu deren Anwalt sich Lévi-Strauss' Gegner macht.

Die spekulative Ökologie

Marvin Harris ist der etwas heterodoxe Erbe einer materialistischen Strömung der nordamerikanischen Anthropologie, die sich in den 1950er Jahren um Julian Steward herausgebildet hat, dem Erfinder der »Kulturökologie«. Es war Stewards Ehrgeiz, in die Analyse der sozialen Realitäten die geografische Kausalität einzuführen als ein Mittel, den Komparatismus wissenschaftlich zu begründen, womit er einen Plan aufgriff, den zuvor Clark Wissler und Alfred Kroeber veranschaulicht hatten, als sie sich bemühten, zwischen den Kulturarealen der Indianer Nordamerikas und den ökologischen Zonen des Kontinents eine Korrelation herzustellen.⁸ Doch im Unterschied zu letzteren, die noch vom Einfluss des deutschen Diffusionismus geprägt waren⁹, sah Steward sein Unternehmen in einer deutlich evolutionistischen Perspektive. Es ging darum, in der Morphologie und in den sozialen Funktionen, die zu unterschiedlichen Kulturarealen gehören, jedoch ähnlichen Umweltbedingungen unterworfen sind, Konstante zu isolieren und dann die Veränderungen zu erklären, die diese Gesellschaften infolge der sukzessiven Neuorganisationen ihrer Anpassungsmodi an das Milieu unter dem Einfluss verschiedener Arten von Druck erfahren haben. Steward zufolge wirken die ökolo-

gischen Zwänge offenkundiger auf den »kulturellen Kern« (*cultural core*) ein – Zusammenfügen von Techniken, Verhaltensweisen und Institutionen –, die mit der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen zusammenhängen. Der Brennpunkt einer Gesellschaft, ihr dynamisches Gerüst bestehen also aus diesen Sektoren der sozialen, politischen und religiösen Systeme, von denen sich aufzeigen lässt, dass sie unmittelbar in den Umgang mit einem Milieu eingreifen: die Verteilung des Habitats, die Arbeitsteilung, die Autoritätsfunktionen, die Arten der Weitergabe von Rechten an den Ressourcen, die mit der Produktion der Subsistenzmittel verbundenen Zeremonien usw. Aufgrund der postulierten Homologie ihrer kulturellen Kerne lassen sich infolgedessen Gesellschaften, die sich dem Anschein nach stark voneinander unterscheiden, in Typen zusammenfassen – patri-lineare Horde, Stamm oder Häuptlingstum –, die für Stadien einer Evolution mit vielfältigen Verläufen repräsentativ sind.¹⁰

Eine solche Erklärung lässt allerdings viele kennzeichnende Elemente durch die Maschen ihres Netzes schlüpfen – die Ästhetik, die moralischen Werte, die Mythologie, bestimmte religiöse Vorstellungen oder rituelle Haltungen –, die von den Dispositiven der Anpassung an die Zwänge der Umwelt abgekoppelt zu sein scheinen und daher einer nicht deterministischen Interpretation unterliegen. Für Steward hängen diese »sekundären Merkmale« von den Zufällen einer kulturellen Entlehnung oder lokaler Innovation ab, und zwar deshalb, weil ihre Inhalte und Ausdrucksweisen so unterschiedlich sind und ihre Besonderheiten von denen, die sich zu ihnen bekennen, als Symbole ihrer kollektiven Identität so stark betont werden, dass alle diese Stil- und Wertunterschiede die tiefen strukturellen Analogien kaschieren, die zwischen Gesellschaften mit vergleichbaren Ökosystemen und ähnlichem technisch-ökonomischem

Kern existieren. Daher die Zwiespältigkeit von Stewards Vorgehen – auffällig in seinen Arbeiten der Synthese über die südamerikanischen Kulturareale –, der eine evolutionistische und deterministische Perspektive bei der vergleichenden Analyse der soziokulturellen Mechanismen der Anpassung an ein Milieu mit einem diffusionistischen und relativistischen Standpunkt kombiniert, sobald es darum geht, die immateriellsten Aspekte der Kultur zu behandeln.¹¹

Einige Forscher, die sich auf Stewards geistiges Erbe berufen, setzten diesen Weg fort. Zum größten Teil Archäologen, bemühten sie sich, die Ursachen für die diachronischen Variationen in der soziokulturellen Evolution anhand einer Untersuchung der Systeme der Interaktion zwischen einem Habitat und Techniken zu finden. Die Methode ist einfach, ja simplistisch: Es geht darum, einen begrenzenden ökologischen Faktor zu isolieren – die differenzielle Fruchtbarkeit der Böden zum Beispiel –, der es ermöglichen soll, die Variationen des institutionellen Komplexitätsgrads zu erklären, der von den diesem Zwang unterworfenen Gesellschaften erreicht wurde.¹² Andere dagegen, in erster Linie Harris, versuchen, die epistemologische und methodologische Schwierigkeit zu beheben, die Steward nicht zu überwinden vermochte, nämlich die Zuhilfenahme zweier Arten von je nach den Sektoren einer Gesellschaft völlig verschiedenen Erklärungen: deterministisch und evolutionistisch, was den sozialen Gebrauch der Ressourcen betrifft, diffusionistisch und akzidentell, was die Religion und die Werte betrifft. Und sie tun es, indem sie dem von Steward gebahnten, aber nur unvollkommen fortgesetzten Weg folgen, das heißt, indem sie versuchen, die »sekundären Merkmale« in das endlich vereinheitlichte Feld des ökologischen Determinismus zu integrieren. Die bizarren abergläubischen Vorstellungen, die scheinbar funktionslosen Bräuche, die großen Bewegungen des reli-