

Christian Dayé

## Spielarten der Fortschrittsidee in der „jungen“ Anthropologie

Überlegungen zu Bernd Weilers *Die Ordnung des Fortschritts*<sup>1</sup>

„*The perform'd America and Europe grow dim, retiring in shadow behind me,  
The unperform'd, more gigantic than ever, advance, advance upon me.*“<sup>2</sup>

Als Walt Whitman im Jahre 1865 diese Zeilen seines Manifests *Years of the Modern* veröffentlichte, waren die westlichen, europäisch-nordamerikanischen Gesellschaften von einem starken Glauben an den Fortschritt erfasst. Die Welt war für sie kein großer, unerforschter, potenziell gefährlicher Planet mehr, sie war überschaubar geworden. Alles an und in ihr konnte zumindest potenziell erklärt werden. Transkontinentale und bald darauf (1866) auch transatlantische Telegraphenkabel ermöglichten es, über bislang unerreichte Distanzen hinweg zu kommunizieren. Die Eisenbahn drang in bis dahin unerschlossene Gebiete vor und erstaunte vielleicht noch „Hinterwäldler“ wie den Knierutscher-Jochem, den Peter Rosegger in einer berühmten Erzählung beschreibt – für den Großteil war sie hingegen bereits alltäglich geworden. Der durch diese und andere technischen Neuerungen gestärkte Glaube an den Fortschritt findet sich auch in Kunst und Philosophie. Walt Whitman sah große Zeiten kommen. Endlich würde es gelingen, sich althergebrachter Fesseln zu entledigen: „I see the frontiers and boundaries of the old aristocracies broken, / I see the landmarks of European kings removed.“<sup>3</sup>

In dieser von Brüchen, Übergängen und Zukunftshoffnungen gekennzeichneten Zeit bildete sich eine neue Wissenschaft aus, deren Geschichte von den ersten Anfängen an engstens mit dem Glauben an Fortschritt verbunden war: die Anthropologie. Der Soziologe und Kulturwissenschaftler Bernd Weiler (1971–2006) ist in seinem 2006 erschienenen Buch *Die Ordnung des Fortschritts* dem Verhältnis der Gründer der Anthropologie (im Folgenden der jungen Anthropologie) zu den

zeitgenössischen Konzepten des Fortschritts nachgegangen.<sup>4</sup> Auf zahlreiche wissenschaftshistorische Quellen gestützt und mit einem ausgeprägten Gespür für ideengeschichtliche Zusammenhänge, die Fächergrenzen überschreiten, gelang es ihm aufzuzeigen, wie dominant – und zugleich auch wie irreführend – die Fortschritts-idee in der Entstehungszeit der Anthropologie war. Die Aufgabe des vorliegenden Essays ist es, die von Weiler dargestellten Bedeutungsebenen der Fortschrittsidee konzeptuell zu fassen.

Im ersten Teil seines Buches präsentiert Bernd Weiler „[e]inige Überlegungen zum ‚Geist‘ der Naturwissenschaften in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“.<sup>5</sup> Dieser ‚Geist‘ der Naturwissenschaften, der sich, vor allem im deutschsprachigen Raum, in teils heftiger Auseinandersetzung mit naturphilosophischen Strömungen artikulierte, legte den ideengeschichtlichen Grundstein für das Projekt der Anthropologie.

Im zweiten Teil seines Buchs zeichnet Weiler die für die neue Disziplin entscheidenden Jahre von 1854 (Entdeckung von Pfahlbauten am Zürichsee) bis 1871 (dem Erscheinungsjahr von Darwins *The Descent of Man*) nach. Er erörtert „einige ideengeschichtliche Meilensteine der Schlüsselperiode der modernen Anthropologie“ und setzt sie in Bezug zu anderen, so genannten realgeschichtlichen Ereignissen.<sup>6</sup> Er zeigt, wie sich die jungen Anthropologen auf die rhetorischen Ressourcen der Naturwissenschaften stützten und sich selbst als Exponenten einer neuen naturwissenschaftlichen Disziplin inthronisierten. Auch deshalb wurde ‚Fortschritt‘ die Leitidee ihrer Disziplin. Auf der Ebene der Theorien vom Gegenstand formulierte die junge Anthropologie fast ausschließlich evolutionistische Stufenschemata, in die ‚Fortschritt‘ gleichsam als Naturgesetz eingeschrieben war. Das Konzept Fortschritt wurde aber auch leitend für die Distanzierung von den etablierten Humanwissenschaften, insbesondere von der Geschichtswissenschaft, deren Methoden und Ansprüche in den Augen der jungen Anthropologen veraltet, unzeitgemäß waren.

Im dritten Teil seines Buches demonstriert Weiler an zwei anthropologischen Schulen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, wie das Konzept Fortschritt nach den Gründerjahren verstärkt in Zweifel geriet. Es kam sogar, so Weiler, zu einer anti-evolutionistischen Wende. Weiler machte dies an der *Cultural Anthropology* von Franz Boas und Schülern<sup>7</sup> sowie an der *Wiener Schule der Ethnologie* um Pater Wilhelm Schmidt<sup>8</sup> fest. Bei allen Unterschieden einte die beiden Schulen ihre radikale Kritik an der Fortschrittsidee und insbesondere an der mit ihr legitimierten Vorstellung, bestimmte Teile der Menschheit hätten sich von einem Zustand der Kulturlosigkeit zu Kulturvölkern entwickelt.

## Die Vielschichtigkeit des Konzepts Fortschritt

Es ist Bernd Weilers Verdienst, die Vielschichtigkeit des Konzepts Fortschritt in der anthropologischen Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet zu haben.<sup>9</sup> Dieser Beitrag ist ein Versuch, Weilers Überlegungen zu systematisieren. Ich stütze mich vor allem auf den zweiten Teil von Weilers Buch, der die Jahre der jungen Anthropologie chronologisch darstellt und jedem Jahr – mit Ausnahme der Jahre 1861 bis 1869, die in einem Kapitel zusammengefasst sind – ein eigenes Kapitel widmet.

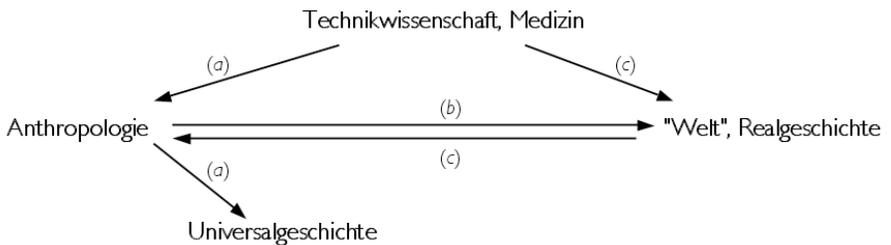
Die chronologische Darstellung hat zweifelsfrei ihre historisch-analytischen Vorzüge, jedoch kommt in *Die Ordnung des Fortschritts* die zusammenfassende Interpretation der besprochenen historischen Einzelbefunde zu kurz. Weiler entwirft kein Schema, in das sich die von ihm identifizierten Spielarten der Fortschritts-idee einordnen ließen.

Ich fasse Fortschritt als eine rhetorische Ressource auf, die seitens der „jungen“ Anthropologen in mehreren Diskursen eingesetzt wurde, wobei ich an Michel Foucaults Verständnis von Diskurs anschließe. Diskurse können als *Interdiskurse* (Jürgen Link) bezeichnet werden, sofern sie ausdrücklich Bezugnahmen zwischen verschiedenen Wissenschaften oder zwischen einer Wissenschaft und der „realen Welt“ herstellen.<sup>10</sup> Hingegen sind *Spezialdiskurse* Diskurse innerhalb eines wissenschaftlichen Bereiches. Das hier entwickelte Schema ist ein Versuch, die maßgeblichen Diskurse, in die die Anthropologie im Zuge ihrer Etablierung involviert war, zu versammeln. Diese eröffnen sich zwischen der Anthropologie und zwei weiteren Diskursfeldern, nämlich den bereits erfolgreich etablierten Natur- und Technikwissenschaften inklusive der Medizin und der Geschichtsschreibung. Jedes dieser wissenschaftlichen Diskursfelder hat überdies eine permeable Grenze zur „realen Welt“, zur „Realgeschichte“ (um mit Weiler zu sprechen), deren Rolle in Bezug auf die Anthropologie nicht auf die Diskursebene reduziert werden kann. Sie ist zwar schon die Bühne, auf der die Anthropologie ihre Weltsicht präsentiert; sie ist aber auch jener nicht-sprachliche Ort, in der die Anthropologie ihre Forschungsobjekte findet.

Die von Weiler gesammelten historischen Daten können zunächst zwei Interdiskursen zugeordnet werden: (a) dem Interdiskurs zwischen wissenschaftlichen Disziplinen, in dessen Rahmen sich die Anthropologie von der bis dahin betriebenen Geschichtswissenschaft abzugrenzen suchte und sich dem ‚Geist‘ der Naturwissenschaften verschrieb: Dieser Interdiskurs verbindet das Diskursfeld der Anthropologie mit den Diskursfeldern der Geschichtswissenschaft und der Natur- und Technikwissenschaften; (b) dem Interdiskurs zwischen der Anthropologie und der „Welt“, in dem die Theorien der Anthropologie begannen, das herrschende Weltbild zu prägen.

Der hauptsächlich durch technische und wissenschaftliche Innovationen hervorgerufene rasche Wandel der „realen Welt“ prägte zudem auch den anthropologischen Spezialdiskurs (c), der in einem dritten Abschnitt besprochen wird. Er ist bestimmt durch Unruhe über die Folgen des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts für die „Welt“ und für die sie beforschende Anthropologie.

Weilers *Die Ordnung des Fortschritts* offenbart in vorzüglicher Weise die semantische und ideologische Vielschichtigkeit und – man wird den Eindruck nicht los: Beliebigkeit –, mit der Anthropologen das Konzept Fortschritt als Ressource einsetzen. Diese Vielschichtigkeit lässt sich, wie ich zeigen möchte, auf drei Dimensionen reduzieren, die den drei genannten Diskursebenen entsprechen.



Die Grafik veranschaulicht die diskursiven Bezugnahmen zwischen den vier Feldern als Pfeile; die Richtung der Pfeile symbolisiert, ob ein Konzept von Fortschritt von den jungen Anthropologen in den Interdiskurs eingebracht wurde, oder ob sie es vorfanden und übernahmen. So übernimmt die junge Anthropologie vom Diskursfeld der technischen und medizinischen Wissenschaften das dort propagierte Konzept eines wissenschaftlich-technologisch induzierten ‚Fortschritts‘ (a), während sie ihr selbst entwickeltes Konzept eines menscheitsgeschichtlichen Entwicklungs- und Fortschrittskontinuums in das Diskursfeld der „realen Welt“ exportiert (b).

Es geht hier also um eine Rekonstruktion der Weltansicht der Vertreter der jungen Anthropologie und der Art und Weise, wie sie das Konzept des Fortschritts im Zuge ihrer Etablierung einsetzten. Das Konzept Fortschritt wird, in meiner Darstellung, von der Anthropologie immer als Ressource für ihre Zwecke verwendet. Gegenpositionen werden fast zur Gänze vernachlässigt. Das hängt auch damit zusammen, dass die namhaft gemachten Diskurssprecher überwiegend aus den Reihen der jungen Anthropologie (und zu einem geringen Teil, wie Whitman, aus der zeitgenössischen belletristischen Literatur) kommen.

„... der jüngste Zweig am Baum der Naturwissenschaften“:<sup>11</sup>  
Der Interdiskurs zwischen Anthropologie, Naturwissenschaft und  
Universalgeschichtsschreibung

Als die Wegbereiter und Erfinder der Anthropologie begannen, ihr Arbeitsfeld und ihre Arbeitsweise als wissenschaftliche Disziplin zu entwerfen und ihren Platz im Kontext der etablierten Wissenschaften zu definieren, stellten sie mit großer Verve klar, dass die Anthropologie eine Naturwissenschaft zu sein habe. Die moderne Anthropologie „bediene sich ausschließlich der strengen, induktiven, exakten Methode; der gleichen Methode, welche dem seit einigen Jahrzehnten sich vollziehenden ungeheuren Aufschwung der Naturwissenschaften zugrunde liege.“<sup>12</sup>

Die junge Anthropologie wird eine Vermessungswissenschaft. Ihr liebstes Objekt sind menschliche Schädel, die vermessen und abgewogen werden und deren Gehirnmasse und andere Charakteristika sich errechnen lassen.<sup>13</sup> Die Daten eignen sich zum Vergleich unterschiedlicher Völker und Rassen. Eine überwiegende Mehrheit der jungen Anthropologen<sup>14</sup> – allen voran die drei Gründerväter Rudolf Virchow in Deutschland, Paul Broca in Frankreich und Carl von Rokitansky in Österreich – hatten Medizin studiert und waren praktizierende Ärzte.<sup>15</sup>

Durch den Einsatz der induktiven Methode sollte der Anthropologie gelingen, was der Naturwissenschaft in den Jahrzehnten zuvor gelungen war: die Zurückweisung der spekulativen Philosophie, die nach Ansicht der jungen Anthropologen zu lange den Blick auf die Natur getrübt, wenn nicht gar verstellt hatte. Ein prominentes Gegenüber, aus dessen Zurückweisung sich die jungen Anthropologen eine Konturierung des eigenen Projekts erwarteten, waren philosophisch spekulierende Formen der Universalgeschichtsschreibung. Von dieser Form der Geschichtsschreibung abzulassen, erschien eine Vorbedingung für den Erfolg der Anthropologie. Erst wenn „das Unkraut gerupft ist, die Philosophen verscheucht und mühselig die Samen wahrer wissenschaftlicher Forschung gesät worden seien“, so schrieb Bernd Weiler in Übernahme eines sprachlichen Bildes des Anthropologen Adolf Bastian, „dann, ja dann erst dürfe man sich auf eine gute Ernte freuen.“<sup>16</sup>

Die Abgrenzung von spekulativen Formen der Geschichtsschreibung erfolgte mit zwei ineinander verschränkten Argumenten. Das erste ergab sich aus dem bereits beschriebenen Selbstverständnis der jungen Anthropologen: Da sich ihr Fach ausschließlich der in den Naturwissenschaften etablierten induktiven Methode bediene, sei binnen absehbarer Zeit ein ähnlich manifester Erkenntnisfortschritt zu erwarten. Auch in Bezug auf die Geschichte des Menschen werde die Anthropologie imstande sein, endlich wahrhaft wissenschaftliche Ergebnisse zu liefern, während man von der Universalgeschichte, dieser nebulösen Geisteswissenschaft, solches offenbar nicht erwarten könne.

Das zweite Argument war ein wenig komplexer und ungleich interessanter. Nachdem im Winter 1853/54 der Wasserspiegel vieler Schweizer Seen aufgrund von Trockenheit deutlich gesunken war, wurden an einigen Seen, vor allem am Zürichsee, Reste von Pfahlbauten entdeckt. Diese Pfahlbauten historisch einzuordnen wurde zu einer diffizilen Herausforderung. Welches ‚Volk‘ hatte sie erbaut? Rudolf Virchow schrieb dazu:

„[A]ls man da fragte, woher sind sie gekommen, welchem Volke können sie angehört haben, da ergab sich, dass keine Möglichkeit vorhanden war, sie mit einem historischen Volke in Zusammenhang zu bringen, da kam man an dem Grenzpunkte an, wo die überlieferte Geschichte, das, was man bis dahin als die Grenze menschlichen Wissens betrachtet hatte, unzureichend wurde; man musste hinausgehen über die Geschichte und so entstand die Prähistorie.“<sup>17</sup>

Die „alte“ Geschichtsschreibung habe Kultur mit Schrift identifiziert und daher den Beginn der Geschichte dort angesetzt, wo erstmals schriftliche Zeugnisse vorlagen.<sup>18</sup> Die nun entdeckten Pfahlbauten bewiesen jedoch, dass auch schon in vorschriftlichen Zeiten Völker Kulturleistungen von beeindruckender Qualität erzeugt hatten. Da die Pfahlbauten nicht im philologischen Paradigma der Geschichtswissenschaft erklärt werden konnten, mehr noch, da mit naturwissenschaftlichen Methoden der Materialuntersuchung nachgewiesen wurde, dass die Pfahlbauten aus einer Zeit stammten, um die sich Historiker bis dahin nicht gekümmert hatten, konnte sich die Anthropologie „dieses herrenlosen Zeitraums vor der Geschichte“<sup>19</sup> annehmen. Die Herrschaft philologisch-historischer Methoden habe, so argumentierte sie, in Ermangelung schriftlicher Quellen ihr Ende erreicht. Allein die Naturwissenschaft sei offenkundig in der Lage, die verschütteten Wurzeln der menschlichen Kultur freizulegen.

In diesen wissenschaftlichen Gründungsdiskurs, der wesentlich als Diskurs zwischen der neuen Wissenschaft und bereits etablierten Fachwissenschaften entstand, waren Vertreter der Natur- und Technikwissenschaften, der Geschichtswissenschaft („Universalgeschichte“) und eben der jungen Anthropologie involviert. Den Anthropologen war es ein vorrangiges Anliegen, ihren Ansatz als methodologischen und kognitiven Fortschritt gegenüber der überwiegend philologisch verfahrenen Geschichtswissenschaft zu präsentieren. Die Fortschrittsidee bezog sich in diesem ersten Diskursfeld auf das stetige Anwachsen des wissenschaftlich gesicherten Wissens mittels geeigneter Methodenwahl. Das Konzept Fortschritt wurde in diesem Interdiskurs als Ressource der Anthropologen eingesetzt, um sich als ernst zu nehmende Wissenschaftsdisziplin darzustellen.

## Die „Welt“ der Anthropologie: Der Interdiskurs zwischen Anthropologie und „Welt“

Die Entdeckung der Pfahlbauten am Zürichsee führte, wie auch die folgenden Entdeckungen des Neandertalers und des Cro-Magnon-Menschen, zu einer Ausdehnung des semantischen Feldes von ‚Geschichte‘. Die „wahren Wurzeln“ der menschlichen Kultur (Singular!) waren in eine schriftlose Zeit entrückt, deren Erkundung sich geisteswissenschaftlichen Methoden entzog. Es war eine Extension der Geschichte, von der nun über Tausende von Jahren nicht auf der Grundlage von überlieferten Erzählungen erzählt werden konnte: „In nur wenigen Jahren geologischer, paläontologischer und prähistorischer Forschung war die Menschheit um Äonen gealtert.“<sup>20</sup> Trotz der Jahrtausende, die zwischen den ersten und den modernen Menschen lagen, war „der moderne Mensch“ nach anthropologischer Auffassung mit dem Menschen der Prähistorie verbunden: Er stammte von ihm ab und hatte sich aufgrund seiner Fähigkeit, Wissen zu akkumulieren, zu dem entwickelt, was er geworden war. Dass die Fähigkeit zur Wissensakkumulation höchst bedeutsam war und alles auf eine stetige Verbesserung der Kultur- und Lebensqualität der Menschheit hinführe, galt der jungen Anthropologie als gewiss. „Das erste ‚große Gesetz‘ [...], das die Anthropologie in ihren Untersuchungen verkündete oder auch stillschweigend [...] ihren Untersuchungen zugrundelegte“, so schreibt Bernd Weiler, „war der Gedanke einer *kontinuierlichen* Entwicklung, die über viele Stufen von den ‚Naturvölkern‘ zu den ‚Kulturvölkern‘ führte.“<sup>21</sup>

In dieser Sichtweise war „die Welt“ eine Welt des kontinuierlichen Fortschritts. Ihre Völker wurden als unterschiedliche Entwicklungsstufen eines alles umfassenden evolutionistischen Schemas dargestellt, an dessen Spitze die europäischen „Kulturnationen“ standen. Andere Völker schienen in ihrer gesellschaftlichen, zivilisatorischen, kulturellen und kognitiven Entwicklung noch nicht so weit *fortgeschritten*. Aus welchen Gründen immer erfolge die von den Kulturnationen bereits vollzogene Entwicklung bei „den Wilden“ nur in schwachen Ansätzen und deutlich langsamer. Dass diese Weltsicht bald von philanthropischen Missionaren und anderen Idealisten übernommen wurde, die auszogen, um so genannte „Entwicklungshilfe“ zu leisten, ist bekannt. Dass sie implizit auch dem Kolonialismus Vorschub leistete, ist bekannt.

Die evolutionistischen Stufenschemata selbst waren keine Erfindung der naturwissenschaftlichen Anthropologie. Turgot, Condorcet, Saint-Simon, und schließlich der Gründervater der Soziologie, Auguste Comte: Sie alle hatten Mehrstadiengesetze der menschlichen Entwicklung formuliert, denen die Idee vom Fortschritt hin zu einem besseren Stadium inhärent war.<sup>22</sup> Die Innovation bestand vielmehr in der Einbeziehung „vorgeschichtlicher“ / „prähistorischer“, d. h. vor allem schriftloser

Völker, die nun nicht mehr als „kulturlos“, sondern als „kulturarm“ bezeichnet wurden.

Dies und die Begriffe „Naturvolk“ und „Wilde“ verweisen auf die bemerkenswerte rhetorische und diskursive Leistung der jungen Anthropologie. Es gelang ihr, unter diesen Begriffen Völker aus völlig unterschiedlichen Zeiten und mit ganz verschiedenen kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Systemen zu vereinen. So wurden die Unbekannten, die die Pfahlbauten am Zürichsee erbaut und bewohnt hatten, ebenso als Naturvolk bezeichnet wie die Mitglieder der Doko, eines zentralafrikanischen Stammes, den der deutsche Missionar Johann L. Krapf in seinen 1858 erschienenen Aufzeichnungen *Reisen in Ost-Afrika* beschrieb.<sup>23</sup> In Zentralafrika und anderen, noch nicht von „der (westlichen) Zivilisation“ erreichten Gegenden der Welt lebten die Menschen in der Sicht der jungen Anthropologie, abgesehen von durch klimatische oder sonstige Umweltfaktoren hervorgerufenen Unterschieden, genauso wie die „prähistorischen“ Vorfahren der Bewohner des Zürichsees.

Der *homo totius mundi ferocissimus*, der „wildeste Mensch des gesamten Erdballs“, begann viele Anthropologen zu faszinieren, und zwar aufgrund seiner subtilen diskursiven Doppelfunktion. In einer an den Rousseau'schen Urzustand erinnernden Konzeption des anthropologischen Gegenstandes wurde behauptet, die Zivilisation habe die meisten natürlichen Charakteristika des Menschen kulturell überformt. Wollte man diese natürlichen Charakteristika finden, müsse man einen Umweg in Kauf nehmen. Die wilden Völker der Gegenwart standen, als Teil desselben Kontinuums menschlichen Fortschritts, auf der Stufe jener Völker, die mit ihrer Zivilisierung der Untergang ereilt hatte. So wurden die Naturvölker zum „strategic research material“ (Robert K. Merton) der Anthropologie.<sup>24</sup> An ihnen „tritt so vielfach unverhüllt und ungeschminkt auf, was in dem Kreise der Civilisation nur verschämt, verschleiert, verstellt sich zeigt und, obgleich verborgen, doch mächtig wirksam, nicht zu Tage treten wagt.“<sup>25</sup> „Der ‚Wilde‘ war fortan nicht mehr jenseits der ‚Geschichte‘, sondern wurde gleichsam zu einem lebenden Zeugnis der Vergangenheit der eigenen Gesellschaft und Kultur.“<sup>26</sup> – wie Bernd Weiler dazu treffend bemerkte.

Die Suche nach dem *homo totius mundi ferocissimus* sollte der Anthropologie dazu verhelfen, die noch weitgehend unbekannteste erste Stufe des von ihr propagierten Fortschrittskontinuums auszumachen. Es gab aber noch andere Gründe, warum die Suche nach dem Wildesten der Wilden so viele Anthropologen der ersten Stunde beschäftigte:

„Gerade da die gegenwärtige Zivilisation um so höher erscheint, je mehr Stufen man bereits hinter sich gelassen zu haben glaubt, ist dieser Wettlauf, den Niedrigsten aller Menschen zu finden, für die anthropologische Gründerzeit so bezeichnend.“<sup>27</sup>

Als im Jahr 1871 Charles Darwin in *The Descent of Man* die getrennte Herkunft von Primaten-Tieren und Menschen für obsolet erklärte, fügte er den dies lesenden Kulturmenschen in den Worten von Sigmund Freud eine „biologische Kränkung“ zu.<sup>28</sup> Die ersten Anthropologen reagierten darauf mit ihrer Erzählung vom unaufhaltsamen Fortschritt innerhalb eines Kontinuums der „Menschheit“ und von der relativen Fortgeschrittenheit des modernen Kulturmenschen.

Mit diesem Bild von der evolutionären Menschenwelt entwarf die junge Anthropologie zugleich ihre Methodik als (Natur-)Wissenschaft. Das Konzept Fortschritt nutzte ihr dabei deshalb, weil es ihre theoretische Setzung plausibel machte, „die Kultur des Menschen“ (d. h. aller Menschen) könne als ein einziges historisches Kontinuum verstanden werden. Auf diesem Kontinuum konnte nun jedem ‚Volk‘ ein spezifischer Ort zugeschrieben werden, je nachdem, wie viel ‚Kultur‘ es besaß. Je mehr ‚Kultur‘ ein Volk entwickelt habe, desto weiter fortgeschritten sei es.

Und so ist es nicht verwunderlich, dass sich dieses Paradigma dem Weltbild der Mitglieder der ‚fortgeschrittensten‘ Kulturen ohne großen Widerstand einfügte und die wissenschaftlichen Ergebnisse der jungen Anthropologen von den ‚Fortgeschrittenen‘ begeistert aufgenommen wurden. Ebenso wenig überraschend fand man die Definitionsmacht darüber, welche Lebensweise bereits ‚Kultur‘ sei und welche (noch) nicht, unhinterfragt in den Händen der ‚fortgeschrittensten‘ Völker und ihrer Spezialisten für solche Fragen, der Anthropologen, liegen zu sehen. Ihre Fortgeschrittenheit ermächtigte allein sie zu diesem Urteil, so wie nur der Erwachsene über den Lernfortschritt eines Kindes urteilen könne. Erst spätere Generationen von Anthropologen um Franz Boas und Pater Wilhelm Schmidt sollten sich von diesem kulturzentristischen Kulturbegriff distanzieren und stattdessen Kulturen-Reichtum (Plural!) postulieren.

## Die Technisierung der Welt

Wie eingangs erwähnt, war das späte 19. Jahrhundert eine Zeit, in der die Welt überschaubarer wurde. Der technische Fortschritt trug dazu einiges bei. Wie der britische Sozialhistoriker Eric Hobsbawm ermittelt hat, hätte Jules Vernes *Reise um die Erde in 80 Tagen* im Jahre 1848, also 24 Jahre vor dem tatsächlichen Erscheinen des Buches, nicht 79, sondern etwa 330 Tage, also viermal so lange gedauert. Der Romanheld Phileas Fogg hätte viel Zeit bei der Überquerung der Alpen verloren, da er den erst 1871 eröffneten Eisenbahntunnel unter dem Mont Cenis zwischen Frankreich und Italien nicht hätte benutzen können. Er hätte auch den Suez-Kanal noch nicht befahren können, genauso wenig wie die transkontinentale Eisenbahnverbindung in den USA und vieles mehr.<sup>29</sup> Hier ist nicht der Ort, auf das Thema der

Beschleunigung des Reisens näher einzugehen. Nur auf eine Folgewirkung für die junge Anthropologie sei hingewiesen.

Schon bald vermischte sich anthropologisches Forschen mit Reise- und Abenteuerlust. Die Suche nach dem Fremden, dem Unbekannten und Unerwarteten, die in einer überschaubarer werdenden Welt schwieriger wird, fand in der Anthropologie einen wissenschaftlichen Ort, den sie so schnell nicht wieder aufgeben sollte. Einen Ort, der jedoch bald auch anderen, fortschritts*skeptischen* Strömungen ausgesetzt war, die sich zunächst in der belletristischen Literatur artikulierten – bei Tolstoi, Dostojewski oder Henry David Thoreau. Ihnen lagen aber auch schon jene Sozialtheorien zugrunde, die an der europäischen Peripherie formuliert wurden: So etwa die Konfliktsoziologie des in Graz lehrenden Ludwig Gumplowicz (1838–1909), der den Staat als Apparat in der Verfügung der jeweils starken Gruppen sah. Der Staat helfe den starken Gruppen, die schwächeren zu unterdrücken. Oder die Theorie von Gaetano Mosca (1858–1941), die der aufklärerischen Hoffnung auf die Freiheit des Einzelnen in fortschrittlichen Gesellschaften die ungebrochene Bedeutung alter Eliten entgegensetzte.<sup>30</sup>

Der technische und infrastrukturelle Fortschritt, der weite Teile der Welt in seinen Bann schlug, wirkte sich auch auf das erste Kernprojekt der Anthropologie aus, auf die Suche nach dem *homo totius mundi ferocissimus*. Sie schien den Anthropologen durch das rasche Verschwinden der so genannten Naturvölker immer dringlicher. Einige Völker waren bereits vollständig ausgelöscht. Der letzte „Eingeborene“ Tasmaniens, William Lanné, wurde 1864 als Attraktion auf einem Fest des Gouverneurs von Hobart Town bestaunt und starb fünf Jahre später. Der Ethnologe und Anthropologe Adolf Bastian, für seinen dramatisierenden Sprachgestus bekannt, schrieb 1881, also bereits nach der von Bernd Weiler definierten Gründungsphase: „Es brennt in allen Ecken und Enden der ethnologischen Welt, brennt hell, lichterloh, in vollster Brunst, es brennt ringsum, Gross Feuer! und Niemand regt eine Hand.“<sup>31</sup> Binnen eines Tages könne alles verschwunden sein, zerstört, versunken „für immer in das Reich des Nichts.“<sup>32</sup>

In diesem Diskurs wurde das Konzept ‚Fortschritt‘ auf die technischen Entwicklungen und die Ausbildung technologisch bedingter Infrastrukturen angewandt. Die Auswirkungen dieses ‚Fortschritts‘ auf das anthropologische Projekt wurden diskutiert. Er bringe, so die Generalthese, mit sich, dass die Lebensräume der nicht oder gering entwickelten Völker systematisch kulturalisiert und zivilisiert werden. Die junge Anthropologie besetzte technischen ‚Fortschritt‘ prinzipiell positiv, argumentierte aber zugleich, dass dieser ihre *strategic research materials* (die ‚Wilden‘, die ‚Naturvölker‘) mit Auslöschung bedrohe. Nun sei Eile geboten. Anthropologische Forschung sei *hic et nunc* mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu fördern.

Der auch aufgrund ihres eigenen globalen Entwicklungsschemas (s. o.) positiv

konnotierte technische Fortschritt wurde der Anthropologie zu einem Argument dafür, der Entfaltung anthropologischer Forschung keinerlei Schranken zu setzen. Weil der technische Fortschritt unaufhaltsam sei, sei der Untergang der „Naturvölker“ unabwendbar. Es bleibe nur, sie zuvor noch entsprechend zu dokumentieren. Tue man das nicht rasch, sei die Chance auf tief greifende Erkenntnisse für immer vertan. Da sich die Anthropologie vorrangig an die eigenen Fachvertreter und an potenzielle Förderer wandte, ist es wohl gerechtfertigt, von einem Spezialdiskurs zu sprechen, wenngleich die Grenzen zum Interdiskurs fließend sind.

## Zusammenfassung

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war das Konzept ‚Fortschritt‘ in mehreren Varianten, mit verschiedenen Begründungen und in vielen wissenschaftlichen und öffentlich-politischen Diskursen en vogue. Ich habe versucht, die zahlreichen Befunde, die Bernd Weiler in seinem Buch *Die Ordnung des Fortschritts* gesammelt hat, drei Dimensionen zuzuordnen und in ein wissenssoziologisches Modell einzubringen. Dieses Modell ermöglicht es, empirisches Material zur Geschichte der Anthropologie drei Diskurs-Feldern zuzuordnen, die verschiedene Ausprägungen des Konzepts ‚Fortschritt‘ hervorbrachten.

Auf der innerwissenschaftlichen Ebene (*a*) wurde *kognitiver* Fortschritt postuliert und verhandelt. Vor allem die Naturwissenschaften hatten schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ihre induktive Methode als einzigen Garanten eines echten und sicheren Erkenntnisfortschritts gegen andere Forschungslogiken durchgesetzt. Die „junge“ Anthropologie schloss sich ihnen darin an und distanzierte sich insbesondere von der geisteswissenschaftlichen und philologischen Methode der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft. Die Ablehnung philologischer Methoden wurde durch das Argument verstärkt, für die von der Geschichtsschreibung vernachlässigte Prähistorie stünden textliche Quellen nicht zur Verfügung.

Auch in Bezug auf den Gegenstand der Anthropologie – in meinem Modell die Diskursebene (*b*) – wurde ‚Fortschritt‘ eine theoretische Leitfigur. „Kulturarme“, im Verlauf der Geschichte untergegangene Völker erschienen als Vorläufer kulturreicherer Völker. Ein kontinuierlich ansteigender Pfad führe zu den zivilisierten Kulturvölkern der Gegenwart. Zugleich erschienen Völker, die von der zivilisierten westlichen Welt abgeschnitten gelebt hatten und nach und nach in den immer seltener werdenden weißen Flecken der Weltkarte „entdeckt“ wurden, quasi als die Konserven dieser längst verschwundenen Völker. Als *strategic research material* sollten sie Aufschluss geben über die Lebensbedingungen der Vorfahren. Da sie aber – der Fortschrittsidee entsprechend – durch Missionierung und Zivilisierung

auf eine höhere Stufe der Entwicklung gehoben werden mussten, waren sie im Augenblick ihrer ‚Entdeckung‘ dem Untergang geweiht.

Und schließlich war da noch der *technische* Fortschritt, der nicht nur, aber auch anthropologisches Reisen und Expeditionen um ein Vielfaches vereinfachte und so die Einfärbung der weißen Flecken auf der Landkarte der Völker erleichterte. In meinem Modell ist das Diskursebene (c). Allerdings wurde die Ambivalenz dieses Fortschreitens sehr schnell als ein Problem für die Anthropologie erkannt. Es setzte sich das Bewusstsein durch, dass der technologisch induzierte Fortschritt zum Aussterben des *strategic research materials* (der ‚Wilden‘, der ‚Naturvölker‘) der Anthropologie führen würde. Der Paul Cézanne zugeschriebene Ausspruch: „Man muss sich beeilen, will man noch etwas sehen. Alles verschwindet!“<sup>33</sup>, traf auch die Ambition der jungen Anthropologie, das Andere, Frühe, Einfache, Wilde, Natürliche des *homo totius mundi ferocissimus* noch zu schauen, ehe es völlig von der Erde verschwand.

## Anmerkungen

- 1 Bernd Weiler, Die Ordnung des Fortschritts. Zum Aufstieg und Fall der Fortschrittsidee in der „jungen“ Anthropologie, Bielefeld 2006. Ich danke Heinrich Dayé, Marianne Egger de Campo, Christian Fleck, Stefan Laube, Werner Reichmann und Markus Schweiger für hilfreiche Kommentare.
- 2 Walt Whitman, Years of the Modern, in: ders., Leaves of Grass. With an introduction by Gay W. Allen, New York 1980, zitiert nach Weiler, Ordnung, wie Anm. 1, 217.
- 3 Ebd., 216.
- 4 Im Vorwort zu *Die Ordnung des Fortschritts* meint Weiler unter Verweis auf Friedrich Nietzsche, der Autor habe den Mund zu halten, wenn sein Werk den Mund auf tut. Ich habe mich dazu entschlossen, dies zu respektieren und auf Anmerkungen zur Biographie des jung verstorbenen Autors zu verzichten. Verwiesen sei auf folgende Darstellungen, die auch allesamt die Plagiataffäre ansprechen, deren Opfer Weiler geworden ist: Gerald Mozetič, In memoriam Bernd Weiler (1971–2006), in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Heft 3, 2006, 379–381; ders., Nachwort, in: Weiler, Ordnung, wie Anm., 1, 519–521; ders., Bernd Weiler (1971–2006): Grazer Erinnerungen, ÖGS-Newsletter 31, Nr. 4/2006, 9–11; Christoph Henning, Bernd Weiler: Friedrichshafener Erinnerungen, ÖGS-Newsletter 31, Nr. 4/2006, 11–13. Diese Ausgabe des Newsletters der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie (ÖGS) ist erhältlich unter [www.oegs.ac.at/cms/newsletter](http://www.oegs.ac.at/cms/newsletter), 11. Juni 2008.
- 5 Weiler, Ordnung, wie Anm. 1, 15.
- 6 Ebd., 93.
- 7 Zu Boas und der Geschichte der Cultural Anthropology siehe u. a. George W. Stocking, Introduction: The Basic Assumptions of Boasian Anthropology, in: Franz Boas, A Franz Boas Reader, The Shaping of American Anthropology, 1883–1911. Edited by George W. Stocking, Chicago/London 1989, 1/20; Marvin Harris, The Rise of Anthropology. A History of Theories of Cultures, New York 1968.
- 8 Zu Schmidt siehe u. a. Ernest Brandewie, When Giants Walked the Earth. The Life and Times of Wilhelm Schmidt, Freiburg 1990; Bernd Weiler, Über das Identische im Vielfältigen und die Monotonie des Uniformen. Einige Überlegungen zur österreichischen Ethnologie und zu deren Ursprung im Vielvölkerstaat der Monarchie, in: Barbara Boisits/Sonja Rinofner-Kreidl, Hg., Einheit und Vielheit. Organologische Denkmodelle in der Moderne, Wien 2000, 273–301.
- 9 Robert Nisbet, History of the Idea of Progress, New York 1980, bietet einen ideengeschichtlichen Überblick und eine Darstellung der Verwobenheit der Fortschrittsidee mit anderen gesellschaftlichen Leitideen wie Gleichheit, soziale Gerechtigkeit oder Volkssouveränität.

- 10 Vgl. Siegfried Jäger, *Kritische Diskursanalyse*, zweite überarbeitete und erweiterte Auflage, Duisburg 1999; Reiner Keller, *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden 2004, 31 ff.
- 11 Paul Broca, Vorwort, in: Paul Topinard, *Anthropologie*, Leipzig 1888, zitiert nach Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 80.
- 12 Ebd., 82.
- 13 Diese angeblich rein objektiven Messungen menschlicher Körper, Anlagen und Eigenschaften dienen fast immer der Stützung rassistischer oder sonstwie diskriminierender Ideologien. Wie sehr dabei die Ideologie den Blick der Forscher davon abhielt zu sehen, was ihre Daten tatsächlich enthielten, hat Stephen Jay Gould, *Der falsch vermessene Mensch*, Frankfurt am Main 1988, herausgearbeitet.
- 14 Das Attribut „jung“ bezieht sich hier freilich nicht zwangsläufig auf das Alter der Akteure, sondern auf die erste Generation von Forschern, die sich als Anthropologen bezeichneten und etablierten.
- 15 Zu den Gründern der Anthropologie siehe u. a. T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, New York 1974.
- 16 Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 83.
- 17 Rudolf Virchow, zitiert nach Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 97.
- 18 Der deutsche Historiker Friedrich Ch. Schlosser (1776–1861), den Weiler als Beispiel nennt, formulierte seine Position so: „Geschichte [...] ist ohne Staat, ohne Gesetze, ohne Fortschreiten mit der Zeit nicht denkbar.“ Friedrich Ch. Schlosser, *Weltgeschichte für das deutsche Volk*, Frankfurt 1844, zitiert in Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 84.
- 19 Ebd., 97.
- 20 Ebd., 85. Dass spätestens dadurch wissenschaftlich belegt schien, dass die christliche Schöpfungslehre in ihrer kanonisierten Form nicht stimmen konnte, ist ein Aspekt, dem Weiler nur begrenzt Beachtung schenkt.
- 21 Ebd., 93, Hervorhebung von mir, Ch. D.
- 22 Für einen kurzen Überblick vgl. u. a. Hermann Korte, *Einführung in die Geschichte der Soziologie*, 8., überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2006; vgl. auch Nisbet, *History*, wie Anm. 9.
- 23 Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 154 ff.
- 24 Vgl. Robert K. Merton, *Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials*, in: *Annual Review of Sociology* 13 (1987), 1–28, hier 10: „By SRM [Strategic Research Material] is meant the empirical material that exhibits the phenomena to be explained or interpreted to such advantage and in such accessible form that it enables the fruitful investigation of previously stubborn problems and the discovery of new problems for further enquiry.“
- 25 Theodor Waitz, *Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes*, in: *Historische Zeitschrift* 5 (1861), 289–350, zitiert nach Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 174.
- 26 Ebd., 481.
- 27 Ebd., 154.
- 28 Freud stellte der „biologischen Kränkung“ eine kosmologische (durch Kopernikus) und eine psychologische (durch die Psychoanalyse) zur Seite; vgl. Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, *Werke aus den Jahren 1917–1920*, hg. von Anna Freud u. a., London 1947, 1–26, insbes. 6–9; ders., *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, *Werke aus den Jahren 1925–1931*, hg. von Anna Freud u. a., London 1948, 97–110, insbes. 109. Johannes Rohbeck spricht in dieser rhetorischen Tradition von einer „technologischen Kränkung“, vgl. Johannes Rohbeck, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt am Main 1993, besonders 10–11.
- 29 Vgl. Eric J. Hobsbawm, *Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848–1875*, Frankfurt am Main 1980; vgl. auch Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 266–271.
- 30 Diese Fortschrittsskepsis kennzeichnet auch die Arbeiten des großen deutschen Soziologen Max Weber. In einer seiner Reden zitiert Weber Tolstoi, um die prinzipielle Unfähigkeit der Wissenschaft, Antworten auf Fragen nach dem Sinn des Lebens zu geben, rhetorisch zu verdeutlichen. Das sei nicht ihre Aufgabe, das könne sie nicht: „Und wenn nun wieder Tolstoi in Ihnen aufsteht und fragt: ‚Wer beantwortet, da es die Wissenschaft nicht tut, die Frage: was sollen wir denn tun? und: wie sollen wir unser Leben einrichten?‘... – dann ist zu sagen: nur ein Prophet oder ein Heiland. Wenn der nicht da ist oder wenn seiner Verkündigung nicht mehr geglaubt wird, dann werden Sie ihn ganz gewiß

nicht dadurch auf die Erde zwingen, daß Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen.“ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: ders., *Schriften 1894–1922*. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler, Stuttgart 2002, 474–511, hier 507. Ein ideengeschichtlicher Vergleich von Anthropologie und Soziologie dieser Zeit hinsichtlich Fortschrittsgläubigkeit und auch – unter Rückgriff auf z. B. Gould, *Mensch*, wie Anm. 13 – Rassismus dürfte interessante Ergebnisse zu Tage fördern.

31 Adolf Bastian, *Der Völkergedanke*, in: Carl A. Schmitz, Hg., *Kultur*, Frankfurt am Main 1963, 54–64, zitiert nach Weiler, *Ordnung*, wie Anm. 1, 87.

32 Ebd.

33 So zum Beispiel von Paul Virilio, *Ästhetik des Verschwindens*, Berlin 1986.