



“Donnerwetter, wir sprechen Deutsch!”

Erinnerung an Franz Boas (1858–1942)

Bernhard Josef Tilg und Friedrich Pöhl

Abstract. – This article stresses the point that Boas, the (co-) founder of American Anthropology, at the end of the 19th century already raises questions, which initiate the “Cultural Turn” in anthropology and the transformation of the Humanities into Cultural Sciences. Boas developed his own scientific as well as ethical and philosophical views and methods influenced by the ideas of Humboldt, Kant, and Cassirer. He abandoned an essentialist concept of culture and anticipated the affinity of racism and evolutionism rejecting the notion of an universalistic cultural evolution particularly if the evolutionary progress is based on the idea of race and consequently the denial of individuality. [*Boas, Kant, scientific racism, history of anthropology, culture concept, evolutionary paradigm*]

Bernhard Josef Tilg, Dr. phil. (Innsbruck 2003), Mag. phil. (Innsbruck 1994), Studium der Philosophie, Geschichte, Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck. – Seit 1995 Lehrbeauftragter an der Universität Innsbruck; in 2006 Library Research Fellowship der American Philosophical Society (Philadelphia) zum Projekt “Franz Boas und die Moderne”. – Diverse Forschungsaufenthalte in den USA, Kanada und Indien. Publikationen u. a.: “Alterität, Differenz, Rassismus, Kritik, Arbeit, Kapital” (Innsbruck 2003).

Friedrich Pöhl, Dr. phil. (2003), Mag. phil. (Innsbruck 1992), Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Innsbruck. – Von 1998 bis 2005 Lehrbeauftragter an der Universität Innsbruck; in 2006 Library Research Fellowship der American Philosophical Society (Philadelphia) zum Projekt “Franz Boas und die Moderne”. – Diverse Forschungsaufenthalte in den USA. Publikationen u. a.: “Das Weltverständnis der Indianer Nordamerikas im Lichte der europäischen Philosophie” (Innsbruck 2004).

Franz Uri Boas ist 1858 in Minden, Westfalen, als Sohn einer jüdisch-deutschen Ehe geboren. Geprägt von den Idealen der Revolution von 1848

durch sein Elternhaus, verspürt Boas schon früh die Neugierde an der Entdeckung und Erforschung neuer Kontinente. Mit Begeisterung liest er Reise- und Expeditionsberichte sowie Erzählungen – sein Lieblingsbuch ist “Robinson Crusoe”. Seinem Onkel Jacobi, einem Revolutionär und Kinderarzt, folgend, verlässt er 1886 Deutschland endgültig, um in Amerika eine einzigartige Karriere zu machen.¹ Am 11. Mai 1936 zierte das Portrait Boas’ das Cover von *Time Magazine* und nach seinem Tode 1942 gilt er vielen als der Begründer der Amerikanischen Kulturanthropologie. Boas hat auch als öffentlicher Intellektueller einen maßgeblichen Einfluss auf die Ausbildung einer “modernen Intellektuellenschicht”, die konsequent einen antirassistischen Kulturbegriff zu entwickeln sucht (Baker 2004). Neben der Anerkennung in der intellektuell-akademischen Welt genießt Boas bis heute großes Ansehen bei den von ihm “erforschten” Kulturen, die es Boas hoch anrechnen, ihre (zum Teil) vergangene Kultur dokumentiert und damit für sie wieder “entdeckbar” gemacht zu haben (Kasten 1992b: 100).

1 Das dem Text vorangestellte Zitat stammt aus den Erinnerungen von Ernst Boas an seinen Vater (Boas Papers, American Philosophical Society, Philadelphia). Wir haben dieses Zitat als Titel für unseren Aufsatz gewählt, um deutlich zu machen, dass Boas, obwohl er seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts in den USA lebte, großen Wert auf die Beibehaltung “seiner” deutschen Kultur und Sprache legte. Im Hause Boas in New York wurde daher auch konsequent Deutsch gesprochen.

Boas und die rassistische Anthropologie

Im Jahre 1894 wird Boas vor der American Association for the Advancement of Science (AAAS) einen Vortrag halten, der seine wissenschaftlich fundierte und ethisch motivierte radikale Ablehnung des Rassismus deutlich artikuliert. So stellt Boas fest: "In short, historical events appear to have been much more potent in leading races to civilisation than their faculty, and it follows that achievements of races do not warrant us to assume that one race is more highly gifted than the other"; vielmehr sind derartige Annahmen "... generalizations which either do not sufficiently take into account the social conditions of races, and thus confound cause and effect, or were dictated by scientific or humanitarian bias or by the desire to justify the institution of slavery" (Stocking 1974: 226f., 235).

Dieser 1895 publizierte Vortrag wird auch zum Hauptangriffsziel der 1905 erschienenen rassistischen Schrift von W. B. Smith: "In Smith's popular book, *The Color Line: A Brief on Behalf of the Unborn*, he committed an entire chapter to challenging Boas' 1894 address to the AAAS, calling it 'by far the ablest plea yet made for the "backward races"'" (Baker 2004: 37). Die Tatsache, dass Boas die wissenschaftliche Haltlosigkeit der rassistischen Argumentationen darlegt, bringt ihm dann auch den Ruf ein, ein "nigger lover" sowie ein "friend of negroes" zu sein. Wie Baker treffend darstellt, wird Boas' Replik auf den Angriff von Smith seinen Ruf als Wissenschaftler festigen: "In the wake of Smith's incendiary text, Boas published his first article about African Americans in a popular magazine. In the autumn of 1905, Boas wrote 'The Negro and the Demands of Modern Life: Ethnic and Anatomical Considerations' for the 7 October issue of *Charities*, which was a special volume addressing Negro migration. ... From that point forward, Boas was identified as an important scholar who could be called upon to help 'uplift the race'" (Baker 2004: 40).

Verhaftet in der sprachlichen wie geistigen Tradition des 19. Jahrhunderts spricht Boas noch in "Kultur und Rasse" (1921b) von "Kulturarmen und Kulturvölkern", um diese Unterscheidung dann selbst wiederum zu widerlegen und zum Schluss zu kommen, dass "die geistigen Eigenschaften der Menschheit sich bei allen Völkern viel gleichmäßiger verteilt finden, als man gewöhnlich annimmt" (1921b: 115). Boas, geprägt von seiner "lived experience" bei den angeblich Kulturarmen, widerspricht dem wissenschaftlichen Rassismus, der, ausgehend von der unmöglichen Begegnung der Europäer mit den "Wilden der neuen Welt" und

der Frage, ob es sich bei diesen um Menschen oder um Tiere ohne Seele handelt, zuerst als Diskussion um den "guten Wilden" und den "bösen Wilden" in Erscheinung tritt und dann im 19. und 20. Jahrhundert seine scheinbare wissenschaftliche Absicherung durch die Vererbungslehre und die Evolutionstheorie erfährt. Rassenkunde und "Rassentheorie" widerspiegeln mit zunehmender Bedeutung vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den wissenschaftlichen Stand der Zeit" (Thieme 1988: 8), gegen den sich Boas Zeit seines Lebens wenden wird.

Historisch betrachtet trennt die Frage nach dem Ursprung der Menschenrassen die "Forschergemeinde" bereits im 18. Jahrhundert in Monogenisten und Polygenisten, und vereint sie größtenteils in der Suche nach dem "missing link" zwischen Tier und Mensch. Mit Linné erfährt diese theoretische Linie eine qualitativ erhebliche Veränderung. Linné wird die von Gott geschaffene Welt "klassifizieren" und damit die "Naturforschung" auf eine allgemeine – sprich – wissenschaftliche Basis stellen. Neben der Flora wird Linné auch die anthropische Fauna klassifizieren und vier Menschenrassen festschreiben: Den weißen Europäer, der einfallreich sowie erfinderisch ist, und sich von Gesetzen leiten lässt; den Amerikaner, freiheitsliebend, zufrieden, gebräunt und jähzornig, der sich von der Tradition lenken lässt; den Asiaten, der gelblich, jähzornig und gierig jeder Meinung folgt und schlussendlich den Afrikaner, schwarz, faul, phlegmatisch, verschlagen, kurzum der geborene Sklave (Bitterli 1991: 332). Damit gibt Linné eine Diktion vor, der dann Philosophen wie Hume, Kant und Hegel folgen werden. Einige scheinen sie sich darin zu sein, dass lediglich die weiße Rasse zur höchsten Kulturentwicklung fähig ist, und dass die "Negers von Afrika" die unterste Stufe der menschlichen Entwicklung darstellen. Die "rassischen" – sprich – verschiedenen körperlichen Merkmale wie Hautfarbe, Haartypus, Gesichtsform, Nasenform, Körperbehaarung etc. werden in unmittelbare Beziehungen zu Intelligenz, Entwicklungsfähigkeit und "Kulturstufe" gesetzt, und gipfeln in der Aussage Humes, dass einzig die weiße Rasse der "Zivilisation" fähig sei, d. h. fähig "Zivilisation" bzw. Kultur zu entwickeln. Hume begründet dies 1753/54 mit einer natürlichen Inferiorität der anderen Rassen (Bitterli 1991: 329). Kant, den Hume aus dem "dogmatischen Schlummer" erweckt, wird diese Argumente in seinen Geographie-Vorlesungen 1763/64 und in seiner Schrift "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1777d) übernehmen und den "Negers von Afrika" jegliches "erhabene Gefühl" absprechen und

sie nur des “Läppischen” für fähig halten. Kant, als Anhänger der Klimatheorie, weiß auch, warum dem so ist und begründet diese Unfähigkeit der “Negers von Afrika” mit der in der “Zona torrida” vorherrschenden Hitze. Die Tatsache, dass ein Mensch von schwarzer Hautfarbe ist, zeigt für Kant deutlich, dass er “dumm ist” und nur ein Leben in Sklaverei führen kann (1977d: 882). Erst 30 Jahre später in der Schrift “Zum ewigen Frieden” (1977b) wird Kant die Sklaverei dann verurteilen, wobei er aber primär wirtschaftliche Gründe anführt. Insofern auch noch in Kants “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” (1977c) zu vernehmen ist, dass der Karaibe auf Grund mangelnden Verstandes keinen Zeithorizont besitzt, d. h. er verkauft des Morgens seine Hängematte und weiß des Abends nicht mehr wie er schlafen soll, oder dass der “amerikanische Wilde” sich “nur symbolisch ausdrücken kann” und daher “noch wenig Begriffe des Verstandes” besitzt (1977c: 491f.), stellt sich die Frage, ob Kants Anthropologie nicht als Hilfswissenschaft der kolonialen Bedingung zu verstehen ist. Zweihundert Jahre nach der Diskussion von Valladolid beruht die moderne, aufgeklärte rassistische Argumentation, wie sie auch Kant artikuliert, nunmehr auf der allgemeinen Grundlage, dass es “den Wilden” und mithin den anderen Rassen an Vernunft mangelt. Insofern aber die Vernunft das Menschsein definiert, folgert Kant in einer seiner Vorlesungen: “Neger sind keine Menschen” (Firla 1997: 12).

Im Gegensatz zu Kant, der sich ja niemals aus Königsberg und Umgebung hinauswagte, begibt sich Boas – wie bereits erwähnt – bis ins hohe Alter auf Forschungsreisen. Auf Grund der dadurch gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse wird sich Boas vehement gegen den wissenschaftlichen Rassismus und die rassistische Anthropologie stellen und den Rassismus auf einer empirischen wie theoretischen Ebene widerlegen. Gegen die vorherrschende Meinung, dass “Rassenmischungen” zu “minderwertigeren Nachkommen” führen, wird Boas 1894, nachdem an ungefähr 17.000 Voll- bzw. Halbblutindianern anthropometrische Messungen durchgeführt wurden, den Schluss formulieren, dass Mischehen “tend to show that the mixture of races results in an increased vitality” (Stocking 1974: 195). So widerlegt Boas die Idee der “Reinheit des Blutes” und der “reinen” Rasse lange bevor sie ihre politische Umsetzung erfährt. Auch nachdem 1913 neunundzwanzig amerikanische Bundesstaaten Gesetze gegen Mischehen erlassen, beharrt Boas auf seinem Standpunkt, indem er, den determinierenden Begriff der Rasse im breiten Begriff der Kultur auflösend, feststellt: “It is interesting to note that Spain’s greatness followed the peri-

od of greatest race mixture, that its decline set in when the population became stable and immigration stopped” (1982 [1940]: 5f.).

Ethische und soziale Probleme ortet Boas auch in Bezug auf die Frage der Eugenik. Dem vom amerikanischen Wissenschaftler Goddard entwickelten IQ-Test wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts großes Interesse entgegengebracht. Insbesondere nach dem Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg 1917 nutzten Eugeniker die Möglichkeit Millionen von Soldaten dem Test zu unterziehen. Auf diesen gesammelten Daten aufbauend, versuchten sie den amerikanischen Kongress davon zu überzeugen, dass süd- und osteuropäische Rassen eine “biologische” Bedrohung für die amerikanische Nation darstellten. Und bereits 1912 haben acht amerikanische Bundesstaaten, darunter auch New York, Gesetze zur Sterilisation von Epileptikern und Kriminellen erlassen. Dagegen argumentiert Boas 1922 wie folgt: “It might furthermore be questioned whether the interests of humanity will be better served by eliminating all abnormal strains which, as history shows, have produced a number of great men who have contributed to the best that mankind has done, or by carrying the burden of the unfit for the sake of the few valuable individuals that may spring from them. These, of course, are not scientific questions, but social and ethical problems” (1982: 46).

Neben dem wissenschaftlichen Rassismus wendet sich Boas aber auch gegen eine seiner Ansicht nach falsche Vorstellung einer notwendigen linearen kulturellen Evolution. Die evolutionistische Anthropologie nämlich geht nach Boas von der zweifelhaften Annahme aus, dass die Menschheit eine psychische Einheit bildet, die unabhängig von Raum und Zeit nach denselben rationalen Prinzipien arbeitet, und verneint damit Individualität und Diversität: “In ethnology all is individuality” (Boas in Stocking 1974: 66).² Ebenso stützt sie sich auf das zweifelhafte Axiom “like causes produce like effects” (Boas in Stocking 1974: 61). Demgegenüber betont Boas 1896 in “The Limitations of the Comparative Method in Anthropology” (1982: 270–280) den zweifelhaften Wert der Konstruktion eines allumfassenden Systems der Evolution von Gesellschaften und gibt seiner Überzeugung Ausdruck, dass nur in Bezug auf ein klar

2 Zugleich wird hier auch der Einfluss von Humboldts aber auch Herders Humanitätsideal auf Boas sichtbar: Jede menschliche Gesellschaft ist der Ausdruck eines einzigartigen “Volksgesistes”, und jede trägt etwas Spezifisches zur Humanität im Ganzen bei, weshalb auch jede in ihrer Individualität studiert werden muss (Bunzl 2004: 437).

definiertes geographisches Territorium bzw. kulturellen Bereich es möglich ist davon auszugehen, dass gleiche Wirkungen von gleichen Ursachen abhängen. Denn nur unter solchen Umständen kann man davon ausgehen, dass ähnliche ethnische Merkmale das Produkt einer gemeinsamen geschichtlichen Entwicklung sind. Boas kritisiert den universalen Anspruch der Evolutionisten und ahnt, dass sich der anthropologische Rassismus nicht nur hervorragend mit der Evolutionstheorie in Einklang bringen lässt, sondern darüber hinaus ungemein popularisiert und gefördert wird. Er wendet sich explizit gegen die populären Auffassungen einer vulgären Vermischung von Evolutionismus, Biologismus und Rassismus. Wenn darüber hinaus der biologische Rassismus als eine Doktrin zu verstehen ist, die „eine Korrelation zwischen dem genetischen Erbteil einerseits und den intellektuellen Fähigkeiten und sittlichen Dispositionen andererseits“ herstellt, und wenn dieses „genetische Erbteil, von dem jene Fähigkeiten und Dispositionen abhängen“, kollektiv „allen Mitgliedern bestimmter menschlicher Gruppierungen“ zugesprochen wird (Lévi-Strauss 1996: 218f.), dann kann Boas' Argument – „In ethnology all is individuality“ – nicht genug hervorgehoben werden.

Gegen den vorherrschenden Mainstream in den Wissenschaften seiner Zeit entwickelt Boas die Anthropologie und Ethnologie aus einem antirassistischen und evolutions-kritischen Ansatz heraus, der das „Kriterium der Rasse“ für hinfällig erklärt. Die Erforschung von Kulturen darf nicht durch das Konzept der „Rasse“ und der aus Rassenunterschieden erklärten kulturellen „Ungleichheit“ determiniert werden, sondern im Gegensatz dazu müssen Anthropologie und Ethnologie versuchen, jede Kultur aus ihrer eigenen kulturellen und insbesondere historischen Verfasstheit heraus zu sehen und zu verstehen. Boas, dem immer wieder vorgeworfen wird, keine stringente „Theorie der Kultur“ entwickelt zu haben, tut dies bewusst, denn er weiß um die Problematik kulturellen Fremdverstehens. Damit formuliert er bereits die Fragestellungen, an denen sich der *cultural turn* in der Anthropologie und Ethnologie ebenso wie die Transformation der Geisteswissenschaften in die Kulturwissenschaften festmachen lässt – und nicht zuletzt deshalb, weil er immer wieder das Individuelle und das Besondere im Gegensatz zum Allgemeinen und Universalen hervorhebt.

Boas kritisiert die Zerrbilder der hungernden und den Naturgewalten hilflos ausgelieferten primitiven Horden und vergleicht die primitive Hungersnot mit der zivilisierten Finanzkrise, die jeweils Elend über die Menschen bringen. Analog

dazu vergleicht er die „rohe Robbenleber“ mit der deutschen „Rindsroulade“ (Cole 1999: 133), die je nach Gesellschaft und Kultur eine ausgesprochen begehrte Speise darstellen,³ und stellt fest: „Die Ausdrücke ‘zivilisiert’ und ‘kulturarmer’, ‘primitiv’ oder ‘Naturvolk’ enthalten nichts, das auf Rasse Bezug hat“ (Boas 1921b: 27).

Unerwähnt darf aber der Einwand von Williams nicht bleiben, demzufolge Boas gegenüber der „schwarzen Rasse“ eine paradoxe Einstellung beibehielt. Boas nämlich, so Williams, hielt an seiner Hypothese fest, dass die „schwarze Rasse“ niemals so viele „men of high genius“ wie andere Rassen hervorbringen kann (Williams 1996: 33f.). Und in der Tat, in „Das Geschöpf des sechsten Tages“, der überarbeiteten deutschen Version von „The Mind of Primitive Man“, ist diese Hypothese nachzulesen (Boas 1955a: 239). Im Allgemeinen aber ist es offensichtlich, dass Boas in dieser Hinsicht differenzierter denkt: Einerseits unterscheidet er sehr genau zwischen dem „American Negro“ und dem „African Negro“, andererseits stellt er klar fest: „What right have we to any judgment in regard to their ability or character when we first attempted to break their spirit in slavery and then continue oppression by economic discrimination and social ostracism“ (Boas 1941). Und genau aus diesen Gründen – sprich Sklaverei, fehlender Bildung sowie allgegenwärtiger rassistischer Ausgrenzung – und nicht aufgrund der „Rassenzugehörigkeit“, ist es dem „American Negro“ nicht möglich, so viele „men of high genius“ hervorzubringen. Damit steht Boas deutlich auf der Seite der frühen Civil Rights Aktivisten wie W. E. B. Du Bois, der feststellt, dass das Problem des 20. Jahrhunderts „... the problem of the color-line“ ist (2003 [1903]: 3).

Mit dieser wissenschaftlichen (Welt-)Auffassung steht Boas aber gleichermaßen fast einsam da. Der „wissenschaftliche Rassismus“ dominiert und zeigt deutlich inwieweit der anthropologische Rassismus des 18. Jahrhunderts in das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts eingewoben ist und wie er durch die Evolutionstheorie und die Vererbungslehre eine vermeintliche „wissenschaftliche Absicherung“ erfährt und sich allgemein verbreitet. Hinzu kommen die Weltausstellungen und Völkerschauen, ebenso wie die Gründung der ersten

3 Deutlich wird in diesem Zusammenhang auch der kulturell-relativistische Gesichtspunkt, den Boas' Position zwangsläufig mit sich bringt. An anderer Stelle schreibt Boas: „It is my opinion that ... civilization is not something absolute, but that it is relative, and that our ideas and conceptions are true only so far as our civilization goes“ (Elliott 2002: 7). Boas wird dann auch in Abgrenzung zu den Evolutionisten von Kulturen im Plural sprechen.

völkerkundlichen Museen ab den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, welche die Frage nach der Ungleichheit der Menschen aus einem neuen “wissenschaftlichen” Interesse betrachten und popularisieren. Die Ungleichheit der Rassen wird so zu einer scheinbar wissenschaftlich abgesicherten Weltsicht promoviert und öffentlich zur Schau gestellt. In diesem Sinne glaubt H. Chamberlain, einer der einflussreichsten Publizisten seiner Zeit und Bewunderer Hitlers, die Geschichte als einen unvermeidlichen Kampf der Rassen zu erkennen, wobei die arische Rasse und mithin die deutsche Kultur zum Retter und Träger der Weltgeschichte wird. Gott verkörpert sich in der “germanischen Rasse”, welche das Beste der griechischen und römischen Kultur in sich vereinigt und zudem noch um das “metaphysische Element”, namentlich die germanische Religion erweitert (Mosse 1991: 107). Es ist dies der Horizont eines geschichtsphilosophischen Weltbildes, das den modernen Rassismus fundamentiert. Schon Hegel stellt in seiner Philosophie der Geschichte fest, dass der amerikanische Indianer ein “verschwindend schwaches Geschlecht” ist, die “Neger” eine “Kindernation” bilden, und in “interesselose[r] Unbefangenheit” leben, der absolute Geist in “der asiatischen Race” immerhin “erwacht”, um nur in der “kaukasischen Race” endlich “zur absoluten Einheit mit sich selber” zu kommen, die so dann den “Fortschritt der Weltgeschichte” gewährleistet (1929: 73 f.).

Für Boas, selbst Jude und sich der deutschen Kultur als zugehörig fühlend, sind derartige Vorstellungen nichts weiter als pseudowissenschaftlicher und nordischer Unsinn. Weder akzeptiert Boas die traditionelle Unterscheidung von aktiven und passiven, mithin männlichen und weiblichen Rassen (wie z. B. Klemm), noch die Idee einer auserwählten Rasse oder einer notwendig der “Weltgeschichte” folgenden kulturellen Evolution. Damit deckt Boas ein wesentliches Merkmal des Rassismus in all seinen Formen auf, das gemäß Balibar und Wallerstein⁴ darin liegt, dass der Rassismus theoretisch gesehen eine Geschichtsphilosophie darstellt bzw. impliziert, mit der die unterschiedlichen Entwicklungen menschlicher Kulturen im notwendigen weltgeschichtlichen

und evolutionären Fortschreiten auf den Begriff der Rasse zurück geführt werden.

Boas, der ohne Zweifel an den Fortschritt (der menschlichen Kulturen) glaubt, lehnt es aber ab, einen zwingenden Zivilisationsprozess anzunehmen. Anthropologie und Ethnologie sind nach Boas als streng empirisch-induktive Wissenschaften zu begreifen, deren Aufgabe nicht darin besteht gleichsam deduktiv, und das heißt mit Hilfe apriorischer Kategorien, eine spekulative Theorie der Zivilisation zu entwickeln, sondern die Vielzahl und die Verschiedenheit der menschlichen Kulturen wissenschaftlich so gut und so unvoreingenommen wie möglich zu dokumentieren. Ungleich seinem Lehrer Bastian kann er nicht die Geschichte der geschichtslosen Völker schreiben, da es diese für Boas nicht gibt. Und schon gar nicht sieht er die Aufgabe der Ethnologie darin, Wissen bereitzustellen, mit dem “der in die Fesseln seines eigenen Denkens sklavisches eingeschlagene Wilde leicht am Gängelband geleitet wäre” (Bastian 1893: x). Boas’ Aversion gegen eine Herrschaftsgeschichte zeigt sich auch in seiner Kritik an der vergleichenden Methode beispielsweise in den Sprachwissenschaften. Insbesondere die philologischen Arbeiten der Missionare, die in der Darstellung und Beurteilung der amerikanisch-indianischen Sprachen immer die indoeuropäischen grammatischen Kategorien als den Maßstab schlechthin heranzogen, waren Boas – und hier steht er in der Tradition Humboldts – ein Dorn im Auge. Um diesen Sprachen gerecht zu werden, müssen die grammatischen Kategorien aus dem Innern dieser Sprachen selbst abgeleitet werden; nur so können die eigenen linguistischen “Patterns” ausgeblendet werden. Boas “kann daher mit Fug und Recht sowohl als Begründer der deskriptiven Linguistik gelten wie auch als konsequenter Vertreter einer Korpuslinguistik” (Dürr 1992: 119). Und entgegen der allgemeinen Auffassung, indianische Sprachen hätten nicht die Fähigkeit abstrakte Begriffe zu bilden – und darin zeige sich auch der Mangel an Abstraktionsfähigkeit des “primitiven” Denkens und damit dessen Inferiorität –, stellt Boas in der Einleitung des “Handbook of American Indian Languages” fest: “The fact that generalized forms of expression are not used does not prove inability to form them, but it merely proves that the mode of life of the people is such that they are not required; that they would, however, develop just as soon as needed” (1911: 65 f.).

Aus dieser wissenschaftlichen Überzeugung und motiviert durch einen ethischen Impetus der Humanität wird Boas auch beständig gegen die logischen Fehlschlüsse antreten, die behaupten von Körpermerkmalen auf größere oder geringere geistige Be-

4 Balibar und Wallerstein stellen fest, dass ein Ursprungs- und Reinheitsmythos als Ausgangspunkt rassistischer Theorien dient, weshalb der Rassismus nicht ohne eine historisch-philosophische Konzeption (Philosophie der Geschichte) zu denken ist: “Theoretisch betrachtet ist der Rassismus eine Geschichtsphilosophie, oder, besser gesagt, eine Historiosophie, der zufolge die Geschichte einem verborgenen ‘Geheimnis’ entspringt, das ihre eigene Natur, ihre eigene Herkunft betrifft” (Balibar und Wallerstein 1990: 70).

gabung schließen zu können. Er lehnt die Schlussfolgerungen seines Zeitgenossen Boas entschieden ab, der, ausgehend von gewissen Unterschieden im Gehirnbau von Weißen und “Negern”, deren geringere Geisteskraft ableiten will (Boas 1921b: 76). Auch die Tatsache, dass bei den “Negern” die untere Gesichtshälfte größer ist als bei Weißen oder Chinesen, lässt für Boas keinesfalls den Schluss zu, dass dies eine entwicklungsgeschichtliche Entfernung bzw. Nähe zum Tiere – sprich zum Affen – repräsentiere. Denn dann, so Boas weiter, würde auch die starke Körperbehaarung der weißen Rasse einen ähnlichen Schluss zulassen. Mit entschieden ironisch-kritischem Unterton hält Boas fest: “Carus teilt die Menschheit in Tages-, Nacht-, und Dämmerungsvölker ein. De Gobineau nennt die gelbe Rasse das männliche, die schwarze das weibliche Element, und erkennt allein der weißen Rasse edelste Begabung zu. Nott und Gliddon behaupten, daß die niederen Rassen nur tierische Instinkte haben, während sie annehmen zu dürfen glauben, daß die weiße Rasse einen höheren Instinkt besitzt, der ihre Entwicklung hervorruft und deren Richtung bestimmt” (1921b: 89). Mit seinen anthropometrischen Messungen wird er zu beweisen suchen, dass der Zusammenhang von Intelligenz und Rasse – sprich “Kulturentwicklung und Kulturfähigkeit” – nichts anderem als dem Wunschen der Forscher entspringt, in deren “Unterbewußtsein” die Erwartung schlummert, “daß die weiße Rasse den höchstentwickelten Menschentypus repräsentiert” (Boas 1921b: 3). Mit Lévi-Strauss gesprochen ist dieser eurozentristisch motivierte “falsche Evolutionismus” Ausdruck eines Denkens, das in den “Evidenzen des Ich” gefangen bleibt und eine “Transzendenz der Abkapselung” lehrt (Lévi-Strauss 1992: 48f.).

Unmissverständlich weist Boas diesen eurozentristisch motivierten “falschen Evolutionismus” in seinem Aufsatz “The Methods of Ethnology” von 1920 in die Grenzen: “The evolutionary point of view presupposes that the course of historical changes in the cultural life of mankind follows definite laws which are applicable everywhere, and which bring it about that cultural development is, in its main lines, the same among all races and all peoples. This idea is clearly expressed by Tylor in the introductory pages of his classic work ‘Primitive Culture.’ As soon as we admit that the hypothesis of a uniform evolution has to be proved before it can be accepted, the whole structure loses its foundation. ... On the other hand, it may be recognized that the hypothesis implies the thought that our modern Western European civilisation represents the highest cultural development towards

all other more primitive cultural types tend, and that, therefore, retrospectively, we construct an orthogenetic development towards our own modern civilisation. It is clear that if we admit that there may be different ultimate and co-existing types of civilization, the hypothesis of one single general line of development cannot be maintained” (1982: 281f.). Nur unter der Voraussetzung einer universalen und linearen, evolutiven Entwicklung kultureller Lebensformen, welche monokausal und retrospektiv ausschließlich vom Standpunkt der zivilisatorischen Errungenschaften der “weißen Rasse” aus beurteilt werden, kann man wie Darwin “beim ersten Anblick einer Herde Feuerländer” zum Schluss kommen: “Wer einen Wilden in seiner Heimat gesehen hat, wird sich nicht mehr schämen, anzuerkennen, dass in seinen Adern das Blut noch niedrigerer Kreaturen fließt. Ich für meinen Teil möchte lieber von jenem heroischen kleinen Affen abstammen, der seinen schrecklichen Feind angriff, um das Leben seines Wächters zu retten, ... als von einem Wilden, der sich an den Qualen seiner Feinde weidet, blutige Opfer darbringt, ohne Gewissensregung seine Kinder tötet, sein Weib als Sklavin behandelt, keinen Anstand kennt und von dem grässlichsten Aberglauben gejagt wird” (Darwin 2005: 273f.).

Boas und Kant: Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der modernen Anthropologie

Obwohl Boas nur einmal davon spricht, “Kant zu studieren” – und zwar in seinem Tagebuch am 16. Dezember 1883 auf Baffin-Land (Müller-Wille 1998: 154), scheint der Einfluss von Kant auf Boas von großer Bedeutung zu sein. Nicht nur zuletzt deshalb, weil Kants Denken, so Boas, “a powerful means of guarding students from falling into a shallow materialism or positivism” ist (Cole 1999: 125). Obwohl sich Boas selbst als einen Idealisten bezeichnet, ist der Ausgangspunkt seines wissenschaftlichen Denkens geprägt von einem gewissen Positivismus und einem geographischen Determinismus. Vor seiner Abreise nach Baffin-Land liest Boas das Werk des Leipziger Geographen Ratzel “Anthropogeographie”, in welchem sich Ratzel mit der Migrationstheorie auseinandersetzt und die Theorie eines reziproken Verhältnisses von Mensch und Natur entwirft. Zum Teil aber gehen dabei die Überlegungen auf Kant zurück, der in seiner “Bestimmung des Begriffs der Menschenrasse” geographische Einflüsse geltend macht, so dass Kant die rötliche Hautfarbe der “kupferfarbigen Amerikaner”, welche zu unterscheiden sind

von den “gelben Indianern” (Kant 1977b: 67), auf eine “Luftsäure”, die den Eisenteilchen im Blut die rötliche Farbe verleiht, zurückführt. Die Klimatheorie, die Kant auch in Anschluss an Buffon und Montesquieu in seinen Vorlesungen über die Geographie von 1763/64 vertritt, stellt fest, dass die Menschheit lediglich in den gemäßigten Zonen ihre größte Vollkommenheit erreichen kann, namentlich in der weißen Rasse; alle anderen aber durch die extremen klimatischen und geographischen Bedingungen keinerlei Möglichkeiten zu einer entsprechenden Entwicklung vorfinden (Firla 1997: 8). Boas, der fälschlicher Weise oft als bloßer “Environmentalist” bezeichnet wird, hat derartige Vorstellungen nie geteilt. Vielmehr versucht Boas immer wieder zu zeigen, dass Menschen auch unabhängig von klimatischen und geographischen Bedingungen “Kultur” entwickeln.

Eine der philosophischen Prämissen, die sich Boas durch das Studium Kants zurecht gelegt haben dürfte, ist jene der Deutungsabhängigkeit der Gegenstandserfahrung durch das Subjekt. Die Art und Weise des Denkens und Wahrnehmens des Subjektes wiederum, und dies geht über die transzendentalphilosophische Auffassung Kants hinaus, findet ihre Möglichkeitsbedingung in der jeweiligen Kultur bzw. Tradition. Jede Perzeption ist eine Apperzeption, die in der jeweiligen Kultur und deren historischen Rahmenbedingungen fundiert ist: “Das sehende Auge [ist] das Organ der Tradition” (Sahlins 1985: 99). In diesem Sinne schreibt Boas, dass es keinem von uns “gegeben” ist, “sich frei zu machen von dem Bann, in den das Leben ihn geschlagen. Wir denken, fühlen und handeln getreu der Überlieferung, in der wir leben” (Codere 1966: xii). Dieser “kulturelle Determinismus” scheint auch eine Anlehnung an die Philosophie des Neukantianers Cassirer⁵ zu sein, der Sprache, Mythos, Religion, Kunst und die Wissenschaft als “symbolische Formen” bezeichnet. Symbolische Formen sind nach Cassirer geistige und kulturelle Formen, die historisch gewachsen sind und mit deren Hilfe sich eine “Gestaltung zur Welt”, d. h. “zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen” vollzieht: “Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur” (Cassirer 1994 [1923]: 11). Mensch sein heißt dann unter den notwendigen Bedingungen

von Kultur zu leben. Ist die Welt des Menschen immer diejenige der jeweiligen Kultur, ist die Suche nach einer “Kultur an sich” sinnlos, da sie ja nur mittels “individueller” kultureller Formen und Manifestationen, niemals aber in ihrem “An sich Sein”, dargestellt werden kann. Vielleicht lehnt Boas deshalb den Weg Rousseaus entschieden ab (Stocking 1974: 24) – einen Weg, den Boas fälschlicher Weise als ein definitives und nacktes “Zurück zur Natur” interpretiert. Und vielleicht ist dies auch einer der vielen möglichen Gründe für Boas’ Inkonzonsequenz hinsichtlich der “reinen” und objektiven Wiedergabe seiner und der von Hunt gesammelten Daten, Mythen und Fakten über die Kwakiutl (Berman 1996). Nach Boas ist es “a matter of fact”, dass “all the history of primitive people that any ethnologist has ever developed is reconstruction and cannot be anything else” (1982: 308f.). Noch allgemeiner stellt Boas fest: “Absolute systems of phenomena as complex as those of culture are impossible. They will always be reflections of our own culture” (1982: 311).

Und von daher ist es auch konsequent, dass Boas in seinem Buch “The Mind of Primitive Man”, das als “Magna Charta der Rassengleichheit” bezeichnet wurde (Kasten 1992a: 33), die These vertritt, dass die Annahme geistiger Unterschiede zwischen Rassen durch die fehlerhafte – sprich unwissenschaftliche – Tradition der Anthropologen, die diese Unterschiede beobachten und untersuchen, bedingt sind (Stocking 1968: 215). Um Letzteres zu vermeiden, hat Boas auch so weit wie möglich “eingeborene” Informanten als Ethnographen und Linguisten verpflichtet und bezahlt (z. B. G. Hunt für die Kwakiutl, J. A. Teit für die Thompson Indianer, Ch. Cultee für die Chinook Sprache und Folklore, E. Deloria für das Sioux). Ähnlich wie Rousseau nämlich ist auch Boas der Überzeugung, dass nur das Studium fremder Kulturen und Zivilisationen uns die Möglichkeit eröffnet, sei es die Entwicklung der Menschheit zu verstehen, sei es unsere eigene Kultur objektiv zu beurteilen (Stocking 1974: 71).

Aber gerade aufgrund der Deutungsabhängigkeit oder Theorieabhängigkeit der Erfahrungsgegenstände folgt für Kant und die Neukantianer die Unerkennbarkeit der Wirklichkeit “an sich” und für Boas die Unerkennbarkeit der Kultur “an sich”. Wie demnach die Wirklichkeit “an sich” bzw. das “Ding an sich” bei Kant unerkennbar bleibt, und nur die “Erscheinungswelt” zugänglich ist, so ist für Boas jede menschliche Kultur nicht “an sich” erkennbar, sondern nur über die jeweiligen kulturellen Erscheinungsformen (Sprachen, Masken, Alltags- und Ritualgegenstände, Mythen und Er-

5 Neben der Tatsache, dass Boas während seiner Studienzeit in Heidelberg die Vorlesungen des Kantianers K. Fischer besucht und in Kiel bei dem Neukantianer B. Erdmann studiert, hält Boas, wie M. Mead berichtet, am 17. März 1925 an der Columbia Universität eine Vorlesung zu Cassirer (Mead 1959: 36).

zählungen, Rezepte etc.) erfahrbar und approximativ verstehbar. Hieraus ergibt sich auch das Problem einer klaren und distinkten Definition von Kultur und einer damit einhergehenden Hierarchisierung von Kulturen. Aus den Konsequenzen der Kant'schen Erkenntnistheorie scheint Boas folglich seine methodischen Forderungen im Hinblick auf die Wissenschaft vom Menschen zu entwickeln. Die Boas oft unterstellte "Theoriefeindlichkeit" wäre dem zufolge dann nicht das Ergebnis eines wissenschaftlichen Unvermögens, sondern eine klare methodische und philosophische Entscheidung.

Kants Äußerungen, wonach die "Neger" einen "starken und durch keine Reinlichkeit zu vermeidenden Geruch" hätten (1977b: 79), wonach das Nomadentum bzw. "das Jagdleben ohne Zweifel der gesitteten Verfassung am meisten zuwider" sei (1977b: 221) oder wonach der faule "Karaibe" eine "angeborene Leblösigkeit" hätte und seine "Gedankenlosigkeit" ein "Mangel des Stachels der Tätigkeit" wäre (1977c: 554), kann Boas nicht teilen. Ebenso geht Boas mit Kant im Hinblick auf die Entwicklung der schönen Künste nicht konform: Kant zufolge schreitet die Kunst vom Einfachen zum Komplexen, so dass sich anfänglich Menschen nur mit Farben bemalen (Kant nennt die Irokesen), wohingegen erst am "höchsten Punkt" der "Zivilisierung" die wirklich schönen Formen entstehen (1977a: 230). Im Gegenteil dazu findet Boas vor allem in der Kunst der Kwakiutl den umgekehrten Vorgang, also vom Komplexen zum Einfachen, verwirklicht. In diesem Zusammenhang wird Boas auch eine Publikation mit dem Titel "Primitive Art" vorlegen, die bis heute zu den Standardwerken über die so genannte "primitive Kunst" gehört. Boas wird also den Ideen eines kulturellen Evolutionismus, denen zufolge die amerikanischen "Wilden" bloß "angehende Menschen" sind (Kant 1977a: 328), weder aus teleologischen (wie Kant) noch empirischen Gründen folgen. Entgegen der bis in die Gegenwart vertretenen Thesen einer universalen und linearen "Zivilisationsentwicklung" bzw. "Zivilisationsprozesses" verweigert sich Boas dieser Universalisierung, und betont stattdessen die Differenz und den Reichtum der Kulturen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es nach Boas also nicht, deduktive und spekulative Theorien über das Verhältnis von Rasse und Kulturentwicklung zu entwerfen, sondern induktiv – also sammelnd und historisch – vorzugehen, um der kulturellen Differenz gerecht zu werden und den historisch gewachsenen "Wealth of Thought" der Kulturen zu dokumentieren und für die Wissenschaft so gut wie möglich fruchtbar zu machen.

Im Allgemeinen schließlich ist Leben und Werk von Boas geprägt von einem starken Glauben an die Leistungen einer aufgeklärten Rationalität und den damit einhergehenden Fortschritt. Der Zuwachs an Rationalität vermindert nicht nur emotionale Vorurteile gegenüber anderen Kulturen, sondern führt auch dazu, dass "the number of thinkers who try to free themselves from the fetters of tradition increases" (Boas nach Cole 1999: 277). Ein Zuwachs an Rationalität bedeutet ebenso Zuwachs an Individualität sowie an Freiheit. Von daher spielt der Begriff bzw. die Vorstellung der Freiheit und nicht zuletzt wie bei Kant der optimistische Glaube (und nicht das Wissen) an einen Fortschritt der Humanität und Rationalität bei Boas eine nicht zu unterschätzende Rolle. Trotzdem aber würde Boas wohl mit Kant die Auffassung vertreten, nie in einem aufgeklärten Zeitalter, sondern nur in einem Zeitalter der Aufklärung leben zu können, der Mensch ist eben nur ein "gekrümmter Stab". Davon zeugen die ethischen und politischen Enttäuschungen, die Boas in Amerika und in Deutschland erleben musste. So schreibt Boas nach der Machtergreifung Hitlers in einem offenen Brief an Hindenburg: "... wenn Unflätere, Gemeinheit, Unduldsamkeit, Ungerechtigkeit, Lüge heutzutage als deutsch angesehen werden, wer mag dann noch ein Deutscher sein? ... ich schäme mich ein Deutscher zu sein. ... Und trotz alledem kann ich die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Zeiterscheinungen Fiebersymptome eines kranken Volkskörpers sind, der, obwohl aufs tiefste verwundet, genesen wird, dass eine Zeit kommen wird, in der das Deutschland, das ich kenne und liebe, wieder entstehen wird" (Rodekamp 1994: 95 f.).

"Living Experience" und die Entdeckung des "Wealth of Thought"

Nachdem Boas 1881 an der Universität Kiel seine naturwissenschaftlichen Studien (Geographie, Physik und Philosophie) mit einer Dissertation über die Farbe des Wassers beendet, absolviert er sofort den preußischen Militärdienst und schiffet sich am 20. Juni 1883 mit seinem Diener Wilhelm Weiße an Bord der "Germania" ein, um mit der Deutschen Polarkommission seine erste Expedition nach Amerika zu unternehmen. Damit wird für Boas ein lang gehegter Wunsch wahr. Boas bleibt ein Jahr in Baffin-Land und verbringt seine Zeit mit verschiedenen geographischen und anthropogeographischen Untersuchungen. Beinahe täglich schreibt er lange Briefe an seine Verlobte Marie, Tochter des geflohenen österreichischen 1848-

Revolutionärs Ernst Krackowizer, die in New York lebt. Die Briefe werden bei seltener Gelegenheit Walfängerschiffen zum Transport übergeben. In einem dieser Briefe stellt Boas fest, dass er selbst schon “ein ganzer Eskimo geworden” sei. Zugleich beklagt er sich über die Langeweile der Robbenjagd und die Unmöglichkeit intellektuelle Gespräche zu führen, insbesondere mit seinem Diener Weike. Um dieser geistigen Verarmung zu entkommen, “studiert” Boas, wie er sich ausdrückt, die Schriften von Immanuel Kant. In seinem 1885 erscheinenden “Reisebericht” wird Boas vorerst die geographischen Ergebnisse seiner Forschungsreise diskutieren, um dann unter dem Titel “Anthropogeographie” über die dort lebenden Menschen und ihre Lebensumstände sowie Lebensgewohnheiten zu berichten. Der Übergang vom Geographen zum Anthropologen und Ethnologen zeichnet sich bereits ab. Das Leben mit den Menschen der zu erforschenden Kulturen, das seit Boas in Form der Feldforschung zum unverzichtbaren Instrumentarium der Anthropologie und Ethnologie avanciert ist, führt ihm deutlich vor Augen, dass “... our people are not the only carriers of civilization, but ... the human mind has been creative everywhere” (Boas nach Cole 1999: 276). Auch wird Boas während des Jahres in Baffin-Land als teilnehmendem Beobachter klar, dass: “Anyone who has lived with primitive tribes, who has shared their joys and sorrows, their privations and their luxuries, who sees in them not solely subjects of study to be examined like a cell under the microscope, but feeling and thinking human beings, will agree that there is no such thing as a ‘primitive mind’, a ‘magical’ or ‘prelogical’ way of thinking, but that each individual in a ‘primitive’ society is a man, a woman, a child of the same kind, of the same way of thinking, feeling and acting as man, woman or child in our own society” (1955b [1927]: 2). Folglich ist für Boas die reale Begegnung mit den anderen, fremden Völkern die notwendige Bedingung der Möglichkeit, um über deren Kultur und Lebensform etwas zu erfahren. 1885 bedauert er das rasche Aussterben von Stämmen und hofft, dass deren alsbaldiger Erforschung nichts als Erfolg beschieden sein wird (Boas 1885: 90). 1886 wird Boas seine erste Reise nach British Columbia unternehmen und seinem Wunsch nach weiterer Forschung folgen. Um seine Forschungsreisen teilzufinanzieren wird er selbst oder über Mitarbeiter eine Vielzahl von Artefakten aufkaufen und an anthropologische Museen weiterverkaufen. Für Boas, der auch als *Salvage-Anthropologist* bezeichnet wird, gilt es zu retten, was zu retten ist, von Ortsnamen, skelettierten Menschenschädeln bis hin zu

Alltagsgebrauchs- und Ritualgegenständen, Masken und Mythen. Selbst vor Grabraub schreckt er manchmal nicht zurück, um die sterbenden Kulturen in ihrem Reichtum des Denkens und Lebens zu dokumentieren. Dass aber Grabraub im Prinzip nicht Boas’ Sache war, zeigt sein Eintrag in das Baffin-Land Tagebuch vom 10. Oktober 1883; nahe Alikun findet Boas drei alte Gräber und notiert: “Leider kann ich die Schädel, die sich alle in 2 Gräbern noch fanden wegen meiner Eskimos nicht mitnehmen” (Müller-Wille 1992: 51). Seiner Frau Marie schreibt er am 10. Juli 1888: “I am so glad that I have nothing more to do with digging up graves. It’s an ugly job. Sweet wife, in two months and eight days our baby will be here” (Boas 1888).

Boas weiß um die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der vorherrschenden anthropologisch-ethnologischen Sammeltätigkeit und wird diese völlig verändern, indem er versucht, Gegenstände wie Masken nicht nach typologischen oder ästhetischen Kriterien auszuwählen, sondern entsprechend ihrem kulturellen Zusammenhang und ihrer kulturellen Bedeutung. In diesem Sinne sollten anthropologische Ausstellungen nicht die gesamte Entwicklungsgeschichte gesammelter Objekte gemäß dem linearen Modell – also beispielsweise von “primitiven” zu “zivilisierten” Nähwerkzeugen – darstellen, sondern versuchen “... to recreate the complete context of a single moment in time – a cultural moment” (Elliott 2002: 6).⁶ Weil man niemals sicher sein kann, dass ähnliche Objekte auch ähnliche Bedeutungen und Zweckbestimmungen bei verschiedenartigen Kulturen haben, wird Boas auch als Mitarbeiter diverser anthropologischer Sammlungen und Ausstellungen ein geradezu revolutionäres, museumstheoretisches Konzept vertreten (Kasten 1992b: 91f.). Neben Boas’ Respekt, den er fremden Kulturen gegenüber hegt, ist es auch eine klare methodisch-theoretische Position, die er zunehmend formuliert, und die sich einerseits klar von einer ethnozentrischen und universalistischen Betrachtungsweise von Kultur distanziert, und damit andererseits das Problem des kulturellen Fremdverstehens wissenschaftlich erst artikulierbar macht. In dieser Hinsicht wird Boas auch der methodischen Forderung gerecht werden, dass die “Völker” selbst sprechen sollen. Zunächst wird er bei der Weltausstellung 1893 in Chicago im Namen des “Anthropology Department” unter

6 Boas realisierte, dass das evolutionäre Paradigma “... was a means of arranging groups along a chronological hierarchy; according to that model, ‘primitive peoples,’ even if living in the present age, represented an earlier and inferior time” (Elliott 2002: 7).

der Leitung von Frederick Putnam den Versuch einer "authentischen Darstellung" wagen; Mitglieder von verschiedenen nordamerikanisch-indianischen Stämmen (Kwakiutl, Navaho, Sioux und Irokesen) leben für sechs Monate am Gelände der Weltausstellung und stellen ihre handwerklichen Tätigkeiten sowie Rituale und Zeremonien zur Schau. Auch das Büro für Indianische Angelegenheiten war auf dem Ausstellungsgelände mit einem zweistöckigen Schulhaus vertreten und demonstrierte die Errungenschaften der neuen und progressiven Assimilationspolitik – indianische Schüler gaben ihre erlernten "zivilisierten" Fertigkeiten zum Besten. Eine ähnlich große Attraktion wie die zur Schausstellung des Indian Office bot Buffalo Bills Wild West Show, die außerhalb des Ausstellungsgeländes gastierte. Gegenwärtig eine befremdliche Idee und mit der Menschenwürde der "ausgestellten Wilden" kaum zu vereinbaren, waren Völkerschauen gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine absolute Attraktion. Politisch motivierte Kritik von Seiten Richard Pratts, dem Begründer der berühmtesten indianischen Umerziehungsanstalt Carlisle in Pennsylvania – er betrachtete die ausgestellten "object lessons" von Putnam bzw. Boas als "reminders of the Indians' barbaric past" (Hoxie 2001: 89), sowie Probleme mit den indianischen "Schauspielern" und negative Schlagzeilen des *Chicago Tribune* wegen der Durchführung von heidnischen "Menschenfesserritualen" werden Boas jedoch veranlassen, "never again to play circus impresario" (Boas nach Cole 1999: 156).

Weiterhin wird es Boas aber darum gehen, den fremden Kulturen selbst eine Stimme zu verleihen und einen Ort ihrer Repräsentation zu schaffen.⁷ Bereits auf Baffin-Land überlässt es Boas den Inuit Landkarten zu entwerfen und er entscheidet sich hinsichtlich der Benennung der Ortsnamen für die Beibehaltung der ursprünglichen Bezeichnungen (Kasten 1992a: 11). Die fremden, anderen Kulturen sollen für sich selbst sprechen – durch ihre profanen und heiligen Gegenstände, durch ihre Mythen, ihre Rituale und durch ihr Alltagsleben. Obwohl viel vom Alltagsleben der Erforschten ausgeblendet bleibt, reduziert sich Boas' Kulturverständnis in diesem Sinne nicht nur auf Leistungen im ästhetischen, intellektuellen oder technischen Bereich, sondern auch ganz alltägliche Dinge

sind für ihn Teil des Kontextes eines adäquaten Kulturverständnisses. Gerade seine (bzw. George Hunts) ausführlichen Aufzeichnungen von dreihundert Seiten über mögliche Zubereitungsarten des Lachses an der kanadischen Nordwestküste bezeugen dies paradigmatisch (Boas 1921a: 305–603). Boas erkennt sehr früh, dass "Culture a whole way of life" darstellt, weshalb auch alles in einer fremden Kultur wert ist gesammelt und aufgezeichnet zu werden. Boas wird damit Recht behalten, und nicht nur, weil diese Sammlung von "Kochrezepten" dann Lévi-Strauss in der strukturellen Mythenanalyse helfen wird, bestimmte mythologische Zuordnungsprobleme zu lösen.

Aufgrund des unerschöpflichen "Wealth of Thought", den Boas durch seine Forschungstätigkeit entdeckt, ist es für ihn auch eine Selbstverständlichkeit, dass jede Kultur unabhängig von ihrem "Entwicklungsfortschritt" nur aus ihrer eigenen Geschichte heraus verstanden werden kann, und dass es demzufolge keine "Völker ohne Geschichte" gibt. Damit nimmt Boas weite Bereiche der kulturwissenschaftlichen Ansätze und der *post-colonial studies* vorweg und stellt sich deutlich auf die Seite derer, denen aus europäischer Perspektive ihre eigene – wenn oft auch ungeschriebene Geschichte – streitig gemacht wird. Erst 1976 mit Bitterlis "Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'" und 1982 mit Wolfs "Europe and the People without History" wird dieses Kapitel der Imperialismuskritik geschrieben. Ebenso greift Boas der postkolonialen Kritik im Kontext der Repräsentation des Anderen in Form einer fremden Kultur insofern voraus, als gerade der fremden Kultur das Recht der Selbstthematisierung erteilt wird.

Fraglich bleibt allerdings inwieweit Boas bei seinen Feldforschungen die unvermeidbare Asymmetrie zwischen Forschungssubjekt und Forschungsgegenstand wahrnimmt, denn einerseits ist die Anthropologie und Ethnologie eine europäische Erfindung⁸ und andererseits besteht die paradoxe Situation der Ethnologie darin, dass sie nicht nur retten kann, was noch zu retten ist, sondern dass sie ebenso eine Veränderung, wenn nicht gar das Ende ihres Forschungsobjektes impliziert. Aus diesem Grunde beschloss beispielsweise die Philippinische Regierung im Jahre 1971 "einige Dutzend Eingeborene der Tasaday, die man im tiefsten Dschungel entdeckt hatte, wo sie seit acht Jahrhunderten ohne Kontakt zu allen übrigen menschlichen Artgenos-

⁷ In diesem Zusammenhang sind die Überschneidungen mit Foucault unübersehbar. Beiden, Boas und Foucault, geht es damit auch um den Versuch, "unterworfenen Wissensarten" sichtbar zu machen bzw. Bedingungen der Möglichkeit zu schaffen, mittels derer sie in die Lage kommen, ihre eigene Stimme (wieder) zu entdecken.

⁸ In aller Schärfe kritisiert Baudrillard diese Sachlage, indem er feststellt, dass gerade derjenige "anthropologisch überlegen" ist und alle Rechte besitzt, der die Anthropologie erfunden hat (1992: 153).

sen lebten, in ihrer totalen Natürlichkeit zu belassen und sie nicht dem Zugriff von Kolonialisten, Touristen und Ethnologen auszusetzen” (Baudrillard 1978: 16).

“... What I have seen and experienced here has not changed me ...”

Leben und Denken von Boas ist gekennzeichnet durch eine Kontinuität von Interessen. Obwohl Boas in Physik promovierte, legte er Prüfungen in Philosophie ab – Philosophie war zudem das einzige Fach, das Boas vom ersten bis zum letzten Semester seiner Studienzeit belegte (Knötsch 1992: 73). Die anthropologischen und ethnologischen, sprachwissenschaftlichen sowie kulturwissenschaftlichen und ethischen Perspektiven von Boas finden ihre Wurzeln in der deutschen Philosophie. Kontinuierlich ist auch seine liberal-politische und in jeder Hinsicht antirassistische Einstellung: “What I want to live and die for, is equal rights for all, equal possibilities to learn and work for poor and rich alike” (Boas nach Cole 1983: 37). Die antirassistische Position von Boas findet ihren Grund in einem kulturellen Determinismus, der die mentalen Strukturen und die Lebensformen bestimmt, in der Anerkennung der Gleichheit der Werte aller Kulturen und zugleich ihrer prinzipiellen Unvergleichbarkeit, womit jeder Hierarchisierung der Boden entzogen wird. Skeptisch und kritisch äußert sich Boas Zeit seines Lebens gegenüber evolutionistischen Sichtweisen, insbesondere gegen die Vorstellung einer Universalgeschichte im Stile Hegels, dessen Philosophie der Geschichte bekanntlich die nordamerikanisch-indianischen sowie die afrikanischen Kulturen nicht als Teil der Weltgeschichte betrachtete. Die “List der Weltvernunft” kann sich ihrer nicht bedienen, da sie zu nichts zu gebrauchen sind.

Damit zielt Boas’ Kritik immer während auf eine Kultur- und Humanforschung, die ausgehend vom biologischen Erbe des Menschen vermeintliche Schlüsse auf seine kulturellen Errungenschaften (und umgekehrt) zieht. Die zu seinem 50-jährigen Doktorjubiläum gehaltene Rede mit dem Titel “Rasse und Kultur” in Kiel im Juli 1931 beschließt Boas mit den Worten: “Das Verhalten eines Volkes wird nicht wesentlich durch seine biologische Abstammung bestimmt, sondern durch seine kulturelle Tradition. Die Erkenntnis dieser Grundsätze wird der Welt und besonders Deutschland viele Schwierigkeiten ersparen” (1932: 19). Diese vorausblickende Sichtweise wird Boas auch dazu veranlassen, nicht nur als Wissenschaftler sondern

auch als politischer Aktivist gegen den Rassenwahn der Nationalsozialisten vorzugehen. Gegen diesen “nordischen Unsinn” wird Boas als Initiator eines wissenschaftlichen Manifests auftreten, “that was released to the public on 10 December 1938, just as the Nazis’ Aryan Nation threatened Europe. It had the signatures of 1284 scientists from 167 universities – 64 were members of the National Academy of Sciences. This ‘manifesto’ was the result of a dogged five-year campaign led by Franz Boas whose explicit goal was to unite scientists and their organizations in an effort to ‘counteract the vicious, pseudo scientific activity of so-called scientists who try to prove the close relation between racial descent and mental character’” (Baker 2004: 43).

Gegen die häufig anzutreffende Ansicht, dass Boas durch seinen Aufenthalt auf Baffin-Land gleichsam seine “Initiation” bei fremden Kulturen erlebte, welche die Transformation vom Naturwissenschaftler zum Anthropologen bedingte, spricht eine durchgehende Kontinuität seines Interesses an fremden Kulturen seit seiner Kindheit. Die Existenz des “Anderen” in Gestalt fremder Kulturen ist für Boas eine Selbstverständlichkeit und das Wissen, dass gerade fremde bzw. vermeintlich “primitive” Kulturen einen unabdingbaren Beitrag zur “Plentitude of Humanity” leisten, macht sie für Boas interessant. Daher hatte der Aufenthalt auf Baffin-Land zwar Einfluss auf seine Sicht der Wissenschaften, weniger aber auf seine Persönlichkeit: “I know now that I will be the same as when I left [Germany]. What I have seen and experienced here has not changed me, perhaps made me a little more sensitive to all the beauty and goodness that is to be found at *home*, and also I take greater pleasure in associating with others than formerly” (Boas nach Cole 1983: 45). Unbestritten war aber der Aufenthalt auf Baffin-Land für Boas die “Initiation” für ein anderes Verständnis von Anthropologie. So definiert Boas auch in seinen Vorlesungen von 1916 die primäre Aufgabe der Anthropologie folgendermaßen: “To understand the development of our own present conditions as based on events of the past” (Boas 1916). Damit gibt er eine Definition von Anthropologie, die dem Verständnis von M. Foucault sehr nahe kommt, insofern auch für Foucault die Aufgabe der “Wissenschaften vom Menschen” darin besteht, ein historisch-kritisches Bewusstsein der Gegenwart zu erarbeiten. Aus dieser Perspektive wird Boas dann auch die Geschichtswissenschaften kritisieren, die sich ausschließlich “with the development of Europe and of countries related to Europe” beschäftigen und im Gegensatz dazu die Anthropologie als “the history of mankind as a whole” betrachten (Boas 1916). Es ist diese “kri-

tische Haltung“, die Boas sowohl in wissenschaftlicher Hinsicht als auch in seinem Engagement als „spezifischen“ – sprich – politischen Intellektuellen zum „Aufklärer“ macht. Denn folgen wir Foucault, so kann man Kants kurzen Text „Was ist Aufklärung?“ ebenso mit „Was ist Kritik?“ umschreiben: „In einem gewissen Sinne ist die Kritik das Handbuch der in der Aufklärung mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die Aufklärung das Zeitalter der Kritik“ (Foucault 1990: 41).

Schließlich erstreckt sich die Kontinuität, die Boas' Leben auszeichnet, bis zu seinem Tode während eines Essens zu Ehren von P. Rivet. Franz Boas starb wie er lebte, nämlich „in den Schuhen und nicht im Bett“ (Girtler 2001: 577) und, wie der damals anwesende Lévi-Strauss mutmaßt, mit der alten „Pelzmütze auf dem Kopf, die von seinen Expeditionen zu den Eskimos stammen musste“ (1996: 60).

Es war Boas' Beharrlichkeit, die es ermöglichte, die damals vorherrschende evolutionistische und ethnozentristische Anthropologie in ihre Grenzen zu verweisen, nicht zuletzt deshalb, weil seine Schüler/innen in vielerlei Hinsicht seine Grundgedanken vertraten und weiterentwickelten. Dies lässt sich jedenfalls von der amerikanischen Anthropologie behaupten, weshalb die zahlreichen Publikationen zu Boas im amerikanischen Sprachraum die Relevanz seines Schaffens unterstreichen. Bedenkt man, was Boas Zeit seines Lebens sowohl für die deutsche Kultur und Sprache als auch für die deutsche und österreichische Wissenschaft getan hat, ist es um so verwunderlicher, dass der Name Boas in vielen Bereichen der deutschen Anthropologie und Ethnologie bis heute gleichsam unbekannt ist. Im Zuge der Vorbereitungen für eine Vorlesung mit dem Titel „Anthropologie und der wissenschaftliche Rassismus: Franz Boas und seine Zeit“ an der Universität Innsbruck wurde von uns das Exemplar der Universitätsbibliothek Innsbruck von *Kultur und Rasse* (1921b) ausgeliehen. Zu unserem Erstaunen waren die Bögen des Buches noch nicht aufgeschnitten.

Wir danken der American Philosophical Society in Philadelphia, die es uns durch eine Phillips Library Research Fellowship 2006 ermöglicht hat, die Boas Papers zu studieren. Auch möchten wir Prof. Ludger Müller-Wille (McGill University, Montreal) danken, der unsere Arbeit in vielerlei Hinsicht unterstützt hat; ganz besonders auch für unser langes Gespräch am 16. Mai 2006 und die damit verbundene Gastfreundschaft.

Zitierte Literatur

Baker, Lee D.

2004 Franz Boas out of the Ivory Tower. *Anthropological Theory* 4: 29–51.

Balibar, Étienne, und Immanuel Wallerstein

1990 Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument-Verlag.

Bastian, Adolf

1893 Controversen in der Ethnologie. Band 1: Die Geographischen Provinzen in ihren culturgeschichtlichen Berührungspuncten. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Baudrillard, Jean

1978 Agonie des Realen. Berlin: Merve Verlag.
1992 Transparenz des Bösen. Berlin: Merve Verlag.

Berman, Judith

1996 „The Culture as It Appears to the Indian Himself.“ Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography. In: G. W. Stocking, Jr. (ed.), *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*; pp. 215–256. Wisconsin: University of Wisconsin Press. (History of Anthropology, 8)

Bitterli, Urs

1991 Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: C. H. Beck Verlag. [1976]

Boas, Franz

1885 Baffin-Land. Geographische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise. *Dr. A. Petermanns Mitteilungen* (Ergänzungsheft 80): 1–100.
1888 Brief an seine Frau, 10. Juli 1888. Philadelphia: American Philosophical Society (Boas Papers).
1911 Handbook of American Indian Languages. Part 1. Washington: Government Printing Office. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin, 40)
1916 Vorlesungen. Philadelphia: American Philosophical Society (Boas Papers).
1921a Ethnology of the Kwakiutl Based on Data Collected by George Hunt. In: Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1913–1914. Part 1: pp. 43–794. Washington: Government Printing Office.
1921b Kultur und Rasse. Berlin: Walter de Gruyter.
1932 Rasse und Kultur. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
1941 The Myth of the Race. Philadelphia: American Philosophical Society (Boas Papers).
1955a Das Geschöpf des sechsten Tages. Berlin: Colloquium Verlag.
1955b Primitive Art. New York: Dover Publications. [1927]
1982 Race, Language, and Culture. Chicago: The University of Chicago Press. [1940]

Bunzl, Matti

2004 Boas, Foucault, and the „Native Anthropologist“: Notes toward a Neo-Boasian Anthropology. *American Anthropologist* 106: 435–442.

Cassirer, Ernst

1994 Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [1923]

Codere, Helen (ed.)

- 1966 Introduction. In: H. Codere (ed.), *Kwakiutl Ethnography*. Franz Boas; pp. xi–xxxii. Chicago: The University of Chicago Press.

Cole, Douglas

- 1983 “The Value of a Person Lies in His *Herzensbildung*.” Franz Boas’ Baffin Island Letter-Diary, 1883–1884. In: G. W. Stocking, Jr. (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*; pp. 13–52. Madison: University of Wisconsin Press. (History of Anthropology, 1)
- 1999 Franz Boas. The Early Years, 1858–1906. Seattle: University of Washington Press.

Darwin, Charles

- 2005 Die Abstammung des Menschen. Frankfurt: Fischer Verlag. [1871]

Du Bois, William, E. Burghardt

- 2003 The Souls of Black Folk. New York: Barnes & Noble Classics. [1903]

Dürr, Michael

- 1992 Die Suche nach “Authentizität”: Texte und Sprachen bei Franz Boas. In: M. Dürr, E. Kasten und E. Renner (Hrsg.); pp. 103–124.

Dürr, Michael, Erich Kasten und Egon Renner (Hrsg.)

- 1992 Franz Boas. Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. (Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ausstellungskataloge, 4)

Elliott, Michael A.

- 2002 The Culture Concept. Writing and Difference in the Age of Realism. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Firla, Monika

- 1997 Kants Thesen vom “Nationalcharakter” der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene “Zeitgeist”. *Rassismus und Kulturalismus – IWK Mitteilungen* 3: 7–16.

Foucault, Michel

- 1990 Was ist Aufklärung? In: E. Erdmann, R. Forst und A. Honneth (Hrsg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*; pp. 35–54. Frankfurt: Campus Verlag.

Girtler, Roland

- 2001 Franz Boas. Burschenschafter und Schwiegersohn eines österreichischen Revolutionärs von 1848. *Anthropos* 96: 572–577.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- 1929 System der Philosophie. Teil 3: Die Philosophie des Geistes. In: H. Glockner (Hrsg.), *Sämtliche Werke*. Bd. 10. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.

Hoxie, Frederick E.

- 2001 The Campaign to Assimilate the Indians, 1880–1920. Lincoln: University of Nebraska Press.

Kant, Immanuel

- 1977a Kritik der Urteilskraft. In: W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe*. Bd. 10. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- 1977b Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. In: W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe*. Bd. 11. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- 1977c Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. In: W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe*. Bd. 12. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

- 1977d Vorkritische Schriften 2 bis 1768. In: W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe*. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Kasten, Erich

- 1992a Franz Boas. Ein engagierter Wissenschaftler in der Auseinandersetzung mit seiner Zeit. In: M. Dürr, E. Kasten und E. Renner (Hrsg.); pp. 7–37.
- 1992b Masken, Mythen und Indianer. Franz Boas’ Ethnographie und Museumsmethode. In: M. Dürr, E. Kasten und E. Renner (Hrsg.); pp. 79–102.

Knötsch, Carol Cathleen

- 1992 Franz Boas als teilnehmender Beobachter in der Arktis. In: M. Dürr, E. Kasten und E. Renner (Hrsg.); pp. 57–78.

Lévi-Strauss, Claude

- 1996 Das Nahe und das Ferne. Frankfurt: Fischer Verlag.
- 1992 Strukturelle Anthropologie II. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Mead, Margaret

- 1959 Apprenticeship under Boas. In: W. Goldschmidt (ed.), *The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of His Birth*; pp. 29–45. San Francisco: Howard Chandler. (The American Anthropological Association, 61; No. 5, Part 2; Memoir, 89)

Mosse, George L.

- 1991 Die völkische Revolution. Frankfurt: Athenäum Verlag.

Müller-Wille, Ludger

- 1992 Franz Boas. Auszüge aus seinem Baffin-Tagebuch, 1883–1884 (19. September bis 15. Oktober 1883). In: M. Dürr, E. Kasten und E. Renner (Hrsg.); pp. 39–56.

Müller-Wille, Ludger (ed.)

- 1998 Franz Boas among the Inuit of Baffin Island. Toronto: University of Toronto Press.

Rodekamp, Volker (Hrsg.)

- 1994 Franz Boas 1858–1942. Ein amerikanischer Anthropologe aus Minden. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte. (Texte und Materialien aus dem Mindener Museum, 11)

Sahlins, Marshall

- 1985 Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Stocking, George W., Jr.

- 1968 Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology. Chicago: The University of Chicago Press.

Stocking, George W., Jr. (ed.)

- 1974 Franz Boas. A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology 1883–1911. Chicago: The University of Chicago Press.

Thieme, Frank

- 1988 Rassentheorien zwischen Mythos und Tabu. Der Beitrag der Sozialwissenschaft zur Entstehung und Wirkung der Rassenideologie in Deutschland. Frankfurt: Peter Lang Verlag.

Williams, Jr., Vernon J.

- 1996 Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries. Lexington: The University Press of Kentucky.

Wolf, Eric

- 1991 Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Frankfurt: Campus Verlag.

