

Philippe Descola

## Von Ganzheiten zu Kollektiven. Wege zu einer Ontologie sozialer Formen

2014

<https://doi.org/10.25969/mediarep/18591>

Veröffentlichungsversion / published version

Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Descola, Philippe: Von Ganzheiten zu Kollektiven. Wege zu einer Ontologie sozialer Formen. In: *ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Synchronisation, Jg. 5 (2014), Nr. 2, S. 183–207. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18591>.

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

### Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

## Von Ganzheiten zu Kollektiven

### Wege zu einer Ontologie sozialer Formen

*Philippe Descola*

DIE IN DIESEM AUFSATZ reflektierte ambivalente Haltung gegenüber dem Holismus speist sich, wie es bei den meisten unserer Überzeugungen und Meinungen der Fall ist, weitgehend aus der persönlichen Geschichte seines Autors, der als Anthropologe und Ethnograph gleichermaßen durch eine spezifische intellektuelle Tradition und durch die Feldforschungserfahrung unter den Indianern Amazoniens geprägt worden ist. [...] In den 1970er Jahren, während der frühen Jahre meiner Ausbildung, zunächst als Philosoph und dann als Anthropologe – zwei Gebiete, die in Frankreich eng miteinander verwoben sind –, akzeptierte ich, ohne dies übermäßig zu hinterfragen, die Idee, dass die Gesellschaft als ein Ganzes existierte, das von der Summe seiner Teile klar unterschieden und diesen übergeordnet sei, eine transzendente Einheit, deren Mechanismen unser Verhalten maßgeblich bestimmten und deren Untersuchung die Aufgabe der Sozialwissenschaften darstellte. Gemeinsam mit dem soziologischen Vokabular, das sie stützte, war diese vorherrschende Lehrmeinung sogar in den Common sense der Laien eingesickert [...].

Dann ging ich nach Amazonien. Dort lebte ich mit einer Gruppe von Leuten, die keine Anführer besaßen, keine Dörfer, keine Vorfahren, keine Geschichte, keine Religion und kein nennenswertes Ritual; ein Bündel von Individualitäten, die sich darüber unklar waren, wer sie als Kollektiv waren, und auch keinen besonderen Wert darauf legten, dies herauszufinden, die niemals freiwillig als eine Körperschaft agierten und eine Menge ihrer Zeit damit zubrachten, zu versuchen sich gegenseitig umzubringen. Gesellschaft, so wie ich sie zu erkennen gelernt hatte, war unter den Achuar auffällig abwesend ebenso wie einige andere konzeptuelle Stützen, die ich in meinem anthropologischen Werkzeugkasten mitgebracht hatte: keine Natur und keine Kultur, keine Ökonomie und keine Politik, keine Vorfahren und kein Gedächtnis. Stattdessen fand ich etwas, worauf ich als Ethnologe völlig unvorbereitet war: ein vereinzeltes Häufchen mächtiger Individualisten und starker Persönlichkeiten, stolz in ihrer Haltung und schnell zu Streit aufgelegt, Liebhaber der Einsamkeit und Gegner von Autorität. Zuerst war ich verwirrt und ziemlich entmutigt, tröstete mich jedoch bald mit der Herausforderung, dieses Aggregat von Leuten, die es innerhalb dieses quasi-hobbeschen Naturzustandes bestens schafften,

miteinander zu interagieren – und im Großen und Ganzen glücklich zu sein –, zu verstehen. Dieser vollkommene Mangel an Ganzheit schlug sich jedoch nicht in meinen ursprünglichen Aufzeichnungen nieder, und zwar größtenteils aufgrund des holistischen Effekts des ethnographischen Unterfangens, ein Merkmal, auf das ich zurückkommen werde. Auch wurde schnell deutlich, dass hier eine andere, umfassendere Art der Ganzheit existierte, die der Aufmerksamkeit bedurfte, nämlich ein Prozess der Totalisierung, durch den die Achuar-Individuen es schafften, ihren Handlungen, trotz ihres Mangels an integrativen Institutionen und formalen Verfahren zur Einimpfung kultureller Vorstellungen, einen ausgesprochen markanten und unverwechselbaren Stil zu verleihen, der den Effekt hatte, dem Beobachter alle Komponenten eines recht homogenen Ethos vorzuführen, eines Ethos, das zudem nach einer Weile recht vorhersagbar wurde. Diese paradoxe Kombination, die ich unter den Achuar antraf, von etwas, das einerseits wie ein bemerkenswerter Konformismus im Verhalten erschien (aber Konformität mit oder zu was?) und andererseits als ein bemerkenswerter Mangel an formalen Strukturen, die normalerweise darauf ausgerichtet sind, Konformität herzustellen, führte mich dazu, jene Prozesse zu erforschen, durch die Menschen ihre Erfahrung von der Welt scheinbar in Übereinstimmung miteinander schematisieren, ohne notwendigerweise ein Bewusstsein davon zu haben, wie sie operieren. [...]

## 1. Die Kohärenz der Erfahrung

Eine viel diskutierte Besonderheit der ethnographischen Methode, ein Vermächtnis jener Zeit, als sie hauptsächlich an Gesellschaften ohne schriftliche Aufzeichnungen praktiziert wurde, bildet die Tatsache, dass sie fast ausschließlich aus direkten Informationen schöpft, die von einer Einzelperson, zumeist im persönlichen Kontakt, gesammelt werden können. Da diese Person, außer unter außergewöhnlichen Umständen, nicht sinnvoll mit allen Mitgliedern der von ihr beobachteten Gruppe interagieren kann, wird sie aus dem Verhalten und den Schilderungen der wenigen Individuen, mit denen sie am besten vertraut ist, die Normen und Praktiken der gesamten Gemeinschaft ableiten. Und da nicht alles, was sie hört und beobachtet, für ihr beschreibendes und interpretierendes Projekt relevant erscheint, wird sie dazu tendieren, unter der enormen Quantität der Beobachtungen, die sie täglich aufhäuft, diejenigen Ereignisse und Äußerungen zu selektieren, die am besten mit dem übereinzustimmen scheinen, was sie nach und nach als die großen Verwerfungslinien der von ihr untersuchten Gruppe ausmacht. Diese bereits gefilterten und gereinigten ›Daten‹ werden das zentrale Material der Beschreibung bilden, die sie nach der Rückkehr nach Hause verfasst. Obgleich die ethnographische Feldforschung zum Markenzeichen der Anthropologie geworden

ist [...] und obschon sie hin und wieder zu interessanten Ergebnissen geführt hat, stellt sie nichtsdestotrotz ein recht eigenwilliges Verfahren dar, insofern sie darauf abzielt, die weitreichendsten Generalisierungen aus allerkleinsten Beobachtungen einer sehr beschränkten Personenzahl abzuleiten. Dies wird dank zweier scheinbar widersprüchlicher, aber recht komplementärer Totalisierungsinstrumente erzielt: der Ausweitung des Geltungsbereichs durch Schlussfolgerungen und der Verkleinerung durch Maßstabreduktion.

Die Ausweitung des Geltungsbereichs ist der Prozess, mit dessen Hilfe verstreute, häufig informell zusammengetragene Informationen zunehmend den Status eines Templates erhalten, indem sie im Geiste der Ethnographin reorganisiert werden, um ihr ein klareres Bild davon zu verschaffen, wo genau sie innerhalb der Gemeinschaft steht, deren Untersuchung sie sich zur Aufgabe gemacht hat. Genauso wie eine der ersten Maßnahmen der Ethnographin, die in ein merkwürdiges Dorf oder eine seltsame Nachbarschaft gelangt, darin besteht, eine rudimentäre Karte davon zu zeichnen und eine erste vorbereitende Befragung durchzuführen, um herauszufinden, wer wer ist und wer wo wohnt, werden die allgemeinen Informationen, die von der Ethnographin zusammengetragen werden, wohl oder übel zu einem Vademekum, das es ihr erlaubt, sich ihren Weg durch den sozialen Raum zu bahnen und als halbwegs kompetente Akteurin in der von ihr ausgewählten Gruppe zu operieren. Die Ausweitung des Geltungsbereichs speist sich folglich notgedrungen aus dem vereinheitlichenden Charakter des eigenen Erfahrungsschatzes, denn Informationsflüsse und Sinneseindrücke werden reflexiv prozessiert, um – zumindest zu Anfang – weniger der Interpretation als vielmehr ganz elementaren Handlungen einen Rahmen zu verleihen; einen Rahmen, der sich schrittweise von einer Serie von Skripten, die einen effektiven Umgang mit Situationen in einer fremden Umgebung ermöglichen (Wem kann ich trauen? Wer kann mir Schutz gewähren? Wo kann ich Nahrung finden?), zur impliziten Vorstellung entwickelt, dass diese kleine Gruppe, mit der man tagtäglich interagiert, das fraktale Bild eines kohärenten Ganzen im größeren Maßstab darstellt. Der einzige Weg, dieser impliziten Subsumption zu entkommen, wäre, ausschließlich jene Mechanismen in den Blick zu nehmen, mit deren Hilfe Situationen konstruiert und Sprechakte produziert werden (d. h. die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Pragmatik des täglichen Lebens zu richten und zu versuchen, den größeren Kontext zu ignorieren). Doch ist dies fast unmöglich: Wenn ein Beobachter eine Gruppe von Personen analysiert, kann er kaum die Annahme ausklammern, dass manche Personen sich so verhalten, wie sie es tun, weil sie über eine gewisse Autorität verfügen, die ihnen von den Ahnen, dem Staat oder dem Vorstandsvorsitzenden verliehen wurde, während andere als unterwürfig erscheinen, da sie einer untergeordneten Abstammungslinie oder einer ausgebeuteten Minderheit angehören. Ein Rückgriff auf das Ganze (d. h. auf das Gesamtbild von Institutio-

nen, kontrastierenden Rollen, Statusunterschieden und kosmologischen Prädikaten) drängt sich der Interpretation immer wieder auf, da wir sowohl in unserem täglichen Leben als auch in unserem Beruf als Sozialwissenschaftler dazu neigen, unerwarteten Situationen Sinn zu verleihen, indem wir sie unter allgemeinere Muster subsumieren.

Maßstabsreduktion ist das natürliche Ergebnis dieses Prozesses, wenn er in die Phase der schriftlichen Ausarbeitung eintritt: Da das große Ganze in seiner Komplexität nicht beschrieben werden kann, wird es auf ein Modell reduziert, in dem manche Merkmale des vermeintlichen Prototyps herausgestellt werden, während andere abgeschwächt werden oder ganz verschwinden. Auf diese Weise soll die Monographie zu einem plausiblen Mikrokosmos des unerreichbaren Makrokosmos werden, zu einem lebendigen Bild, in dem die jeweiligen Proportionen und Strukturen des Ganzen getreu abgebildet werden, um so einen Einblick in die von der Ethnographin gemachte Erfahrung dieser Ganzheit zu eröffnen. Insofern beläuft sich der viel gepriesene Stilwandel ethnographischer Berichte auf sehr wenig: Trotz des Einsatzes für eine fragmentierte, kaleidoskopische Ethnographie ist die Ganzheit nicht verschwunden, sondern nur vom Vordergrund in den Hintergrund gerückt, wo sie den Ausblick liefert, den das Seelenfenster der Ethnographin freigibt. Sicher wird die Ganzheit dabei auf andere Weise beschrieben, als dies in älteren, konventionelleren Monographien der Fall zu sein pflegte [...]. Aber das massive System von Normen, Regeln und Status ist nichtsdestotrotz vorhanden, wenngleich auch diskreter [...].

Es ist ein Paradox der ethnographischen Methode, dass sie durch die Briten und nicht durch die Deutschen erfunden wurde [...]. Denn als teilnehmende Beobachtung ermöglicht die Ethnographie einen einfacheren Zugang zur Kultur, so wie sie in der deutschen Tradition definiert wird, viel eher als zur Gesellschaft im Sinne Durkheims, die zum Standardgegenstand der britischen Sozialanthropologie wurde. Dass jede Nation, jedes Volk oder jeder Stamm sich in eine einzigartige und geschlossene Anordnung von materiellen und intellektuellen Merkmalen einfügt – die durch Tradition verfestigt wird und die charakteristisch für eine bestimmte Lebensweise ist, in den idiosynkratischen Kategorien einer Sprache verwurzelt und für die Spezifität des Verhaltens ihrer Mitglieder verantwortlich –, ist eine Vorstellung, die unter einigen deutschsprachigen Autoren des 19. Jahrhunderts als ein zentrales Konzept prominent wurde, das zu nationaler Einheit und ethischer Emanzipation führte. Und diese Vorstellung von Kultur ist besser abgestimmt auf die Art der Erfahrung, mit der eine Ethnographin ringt, wenn sie in ein fremdes Wertesystem eintaucht, als der Begriff der Gesellschaft – als ein komplizierter und geschlossener Mechanismus, dessen Komponenten voneinander unabhängig beschrieben werden können, eine Auffassung, die als Resultat jener Art Feldforschung betrachtet werden kann, wie sie durch den britischen Funktiona-

lismus verfochten wird. Wie Jonathan Friedman argumentiert,<sup>1</sup> bezieht sich der »soziale Funktionalismus« auf das Ineinandergreifen der Teile in der Definition des Ganzen, während der kulturelle Holismus sich auf eine semantische Schließung bezieht, die es schwierig macht, die einzelnen Teile zu unterscheiden. Mit anderen Worten: Gesellschaft wird beobachtet, Kultur wird erfahren. Aus diesem Grund werden Prozesse, die unter letzterer zusammengefasst werden, dem Beobachter immer kohärenter erscheinen als die Verfahren und Hilfsmittel, welche die erstere ausmachen; sie werden als solche auch leichter als eine Ganzheit wahrnehmbar sein, deren Einzelteile schwer herauszulösen sind. Gerade weil der lebendige Körper der Gesellschaft recht leicht auf den Seziertischen der Monographen auseinandergenommen werden kann (eine materielle Grundlage, eine soziale Organisation, ein System kollektiver Repräsentationen) und es auch wurde, ist es notwendig geworden, im Nachhinein auf ihrer organischen Geschlossenheit und funktionalen Einheit zu insistieren. Mit Kultur ist so etwas nicht möglich, wie die gescheiterten Bemühungen von *cultural materialists* in den Vereinigten Staaten bewiesen haben, die eine ökologische und technische Infrastruktur vom Rest des kulturellen Ganzen dissoziieren wollten.

Dennoch bildet der empirische Holismus, der sich aus der Praxis der Ethnographie ergibt, nicht das Hauptsubstrat des Holismus als Paradigma der Sozialwissenschaften, sondern nur eine phänomenologische Bestätigung. Denn Ethnographie ist die Erfahrung einer kulturellen Ganzheit, die sich per definitionem auf keine andere reduzieren lässt. Und Anthropologie kann, wie das Beispiel von Radcliffe-Brown *a contrario* belegt hat, nicht durch induktive Generalisierungen ethnographischer Details begründet werden.<sup>2</sup> In der Tat hat diese Form des »Schmetterlingssammeln« – um Leachs erbarmungslosen Scherz aufzunehmen<sup>3</sup> – in den vergangenen Jahrzehnten an Beliebtheit gewonnen, da die voreilige Zurückweisung der Master-Narrative begann, mit dem eigennützigen Wunsch in Widerspruch zu geraten, die eigene Ethnographie mit einer nobleren Bestimmung als mit der Verbreitung von lokalem Gerede auszustatten, woraus ein willkürliches Mosaik von unbedeutenden Narrativen resultierte, die von oberflächlichen Ähnlichkeiten zusammengehalten werden [...]. Aber Anthropologie, so muss immer wieder betont werden, *ist nicht* Ethnographie. Die Art der Anthropologie, die mein Interesse für diesen Beruf entfacht hat, inspiriert durch die Schriften und Lehren

<sup>1</sup> Vgl. Jonathan Friedman: Holism and the Transformation of the Contemporary Global Order, in: Ton Otto und Nils Bubandt (Hg.): Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology, Malden, MA/Oxford 2010, S. 227–247.

<sup>2</sup> Vgl. Alfred R. Radcliffe-Brown: Method in Social Anthropology. Selected Essays, hrsg. v. M.N. Srivinas, Chicago 1958, siehe hier insb. das erste Kapitel, S. 3–38.

<sup>3</sup> Edmund Ronald Leach: Rethinking Anthropology (London School of Economics. Monographs on Social Anthropology 22.), London 1961, S. 2.

von Größen wie Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Foucault, Bateson und Dumézil, ist in keiner Weise beschreibend oder interpretierend, und sie ist strenggenommen nicht einmal holistisch. Sie gibt vielmehr vor, die *conditio humana*, d. h. die mannigfaltigen Beziehungen, die der *homo sapiens* zu seiner Welt unterhält, weniger obskur werden zu lassen. Ein solches Ziel lässt sich nicht durch die bloße Beschreibung der unendlich verschiedenen Arten erreichen, durch die Menschen ihrem Leben Sinn verleihen, in der Hoffnung, dass diese Summierung von Einzelheiten in fruchtbare Verallgemeinerungen mündet; es kann nur erreicht werden, indem man fachkundige Vermutungen über die Eigenschaften von spezifischen menschlichen Institutionen und Praktiken anstellt und überprüft, inwiefern sich diese Hypothesen mit der bisherigen Bilanz menschlichen Verhaltens vereinbaren lassen, indem man mit einigen gut ausgewählten Fallstudien experimentiert, die auf systematische Weise miteinander kontrastieren. Wie Lévi-Strauss es so treffend formulierte: nicht »der Vergleich [begründet] die Verallgemeinerung, sondern umgekehrt«. <sup>4</sup> Wenn es tatsächlich, wie George Marcus behauptet, eine »Ästhetik des ethnographischen Holismus« gibt, <sup>5</sup> [...] kann diese nicht die Ästhetik des anthropologischen Projektes als solches sein. Denn Collage, Induktion und freie Assoziation können, wie unterhaltsam sie auch sein mögen, nur eine sehr dürftige und wenig überzeugende Form des »trans-ethnographischen Holismus« liefern. Die Vorstellung eines Ganzen mit einer von seinen Teilen unterschiedenen Identität hätte sich niemals derart in den Sozialwissenschaften etablieren können, wenn sie nur ein Resultat der empirischen Dimension der Ethnographie wäre; letztere bestätigt und bestärkt lediglich die trügerische Offensichtlichkeit der ersten. Folglich müssen wir andernorts nach der Persistenz dieser Vorstellung suchen.

## 2. Eine nostalgische Sehnsucht nach geordneten Ganzheiten

Das holistische Paradigma ist in erster Linie ein Produkt der Errichtung der modernen Soziologie durch Comte und Durkheim, die ihrerseits eine späte Frucht der kantischen Auffassung des Staates als *persona moralis* darstellt, d. h. als eine nichtmenschliche Entität, die aber mit menschlichen Attributen ausgestattet ist – insbesondere mit der Fähigkeit, Rechte und Pflichten frei auszuüben –, welche den politischen Körper von einem bloßen Ding unterscheiden. <sup>6</sup> Nach Durkheim

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M. 1977, S. 35.

<sup>5</sup> George E. Marcus: *Holism and the Expectations of Critique in Post-1980s Anthropology. Notes and Queries in Three Acts and an Epilogue*, in: Otto/Bubandt (Hg.): *Experiments in Holism* (wie Anm. 1), S. 28–46.

<sup>6</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Zum Ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf*, Königsberg 1795, 8: 344.

ist die Gesellschaft als eine Art Person zu betrachten, die sich jedoch »von den Einzelpersonen, aus denen sie sich zusammensetzt, qualitativ unterscheidet«,<sup>7</sup> wobei das Verhältnis zwischen den Teilen und dem gesamten Wesen gewissermaßen ein metaphysisches ist: Jedes Individuum beherbergt ein durch Erziehung verinnerlichtes Fragment der Gesellschaft und es ist eben jenes Bruchstück, welches ihn oder sie nicht so sehr zum Individuum macht (denn Individuation resultiert für Durkheim aus dem Besitz eines spezifischen materiellen Körpers), sondern zu einer wirklich eigenen Person, d. h. zu einer Brechung des »geistigen Prinzips«, welches als Seele der Kollektivität fungiert.<sup>8</sup> Obwohl dies in Hinsicht auf das, was später als die moralische Begründung einer säkularen Republik betrachtet wurde, paradox ist, scheint diese Auffassung der Beziehung von Individuum und Gesellschaft einige Inspiration aus frühen christlichen Repräsentationen des sozio-kosmischen Gemeinwesens (im Speziellen des Paulinischen und Augustinischen) zu beziehen und allgemeiner aus der holistischen Konzeptualisierung von Kollektiven, die typisch ist für etwas, das ich an anderer Stelle »analogistische Ontologien« genannt habe,<sup>9</sup> ein Thema, auf das ich später noch zurückkommen werde. Durkheims Gesellschaftsbegriff kann somit als nostalgischer Widerhall einer Zeitspanne betrachtet werden, in der die Säure des Individualismus den Zusammenhalt und die Solidarität des sozialen Ganzen noch nicht zersetzt hatte, eine Zeit, zu der der Enthusiasmus und die Lebendigkeit kollektiver Rituale die emotionale Verbundenheit aller Mitbürger mit etwas, das größer war als sie selbst, antrieben.<sup>10</sup> Aber diese Vorstellung war auch eine diskrete Parteinahme für eine aufgeklärtere Zukunft, in der, inmitten eines neuen Ausbruchs »kreativer Schaffenskraft«, neue Ideale aufkommen und die Menschheit mit neuer Führung ausstatten würden.<sup>11</sup> Diese messianische Voraussage errichtet, ganz im Einklang mit der sozialistischen Tendenz der Durkheimianer, eine Brücke zwischen der mechanischen Solidarität der hierarchischen Ganzheiten der Vergangenheit und dem wahren Zusammenhalt und der echten Integration der kommenden, egalitären Ganzheiten; eine

<sup>7</sup> Émile Durkheim: *Soziologie und Philosophie* (Sociologie et Philosophie 1924), aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1976, S. 87.

<sup>8</sup> Vgl. Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie 1912), aus dem Französischen v. Ludwig Schmidts, Frankfurt Main 1981, S. 366.

<sup>9</sup> Vgl. Philippe Descola: *Jenseits von Natur und Kultur* (Par-delà nature et culture 2005), aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer, Berlin 2011.

<sup>10</sup> Hier scheint die Interpretation der Römischen Religion durch Fustel de Coulanges als eine hauptsächlich säkulare einen Einfluss zu haben, d. h. als eine Religion, die sich aus Riten und Repräsentationen zusammensetzt, die weder Glauben noch Überzeugungen benötigen; siehe hierzu François Héran: *L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà*, in: *Revue Française de Sociologie* 28/1 (1987), S. 67–97.

<sup>11</sup> Vgl. Durkheim: *Die elementaren Formen* (wie Anm. 8).



Brücke, die es erlaubte, über die Selbstsucht des possessiven Individualismus und ihre Überführung in die neoklassische Ökonomie von Menger, Walras und Pareto hinwegzugehen.<sup>12</sup> [...]

Während ihm das große Verdienst zukommt, den Sozialwissenschaften einen Bereich, eine Methode und eine Legitimität verschafft zu haben, hat Durkheim die soziologische Behandlung der Beziehung zwischen Teilen und Ganzem in eine hoffnungslose Aporie getrieben; eine der Konsequenzen war, dass er jede originelle Annäherung an das Individuum im Rahmen seiner Soziologie unmöglich gemacht hat. Nach Durkheim begründet sich die Soziologie auf der Gesellschaft als »Kollektivperson«, aus welcher sich die Individuen als Einzelpersonen ableiten, die lediglich deren gebrochene Emanationen bilden und denen somit jegliche Agency und Wandlungsfähigkeit aberkannt werden. Gesellschaft ist jeder menschlichen Präsenz oder individuellen Handlung vorgängig und zwingt den Soziologen somit, ein neues Existenzregime für diese transzendente Entität zu erfinden und ein neues System der Kräfte, das erklären kann, wie sie sich auf die Individuen auswirkt und wie es diesen gelingt, jene aufrechtzuerhalten. In diesem Prozess liegt ein magisches Element und so ist es nicht überraschend, dass Durkheim auf den magischen Begriff *mana* zurückgreift, um jenen suprapersonalen Agenten zu bezeichnen, der die Gesellschaft konstituiert und zu dem alle Individuen beitragen.<sup>13</sup> Mauss und Lévi-Strauss haben diesen mysteriösen Begriff in anderer Gestalt wieder aufgenommen – nicht als eine substantielle Bindungskraft, sondern als eine »symbolische Funktion«, d. h. als ein Set differentieller Relationen, welche die soziale Ordnung der Kultur insbesondere durch die Sprache konstituieren. Genau wie Gesellschaft für Durkheim die genetische Vorbedingung sozialer Handlung darstellt, bildet der Symbolismus für Lévi-Strauss ein Gegebenes, das seiner Aktualisierung durch den Menschen sozusagen vorgängig ist, da er ihren Handlungen einen Rahmen verleiht.<sup>14</sup> Beide Postulate erscheinen höchst unwahrscheinlich, ganz besonders im Lichte dessen, was wir über die stufenweise Natur des Prozesses der Hominisierung wissen.

<sup>12</sup> Vgl. die allgemeine Bewertung der Nutzentheorie von Joseph A. Schumpeter: Geschichte der ökonomischen Analyse, Zweiter Teilband, Göttingen 1965, insb. S. 1279 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen (wie Anm. 8), S. 359 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Lévi-Strauss: »Die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können.«, in: ders.: Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in: Marcel Mauss: Sociologie et anthropologie, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, Paris 1950, S. xlvii.

### 3. Von Ganzheiten zu Kollektiven

Obwohl Lévi-Strauss von Durkheim die Idee übernommen hat, dass der Ausdruck von Kultur ein Muster benötige, das zumindest phylogenetisch unabhängig von seiner tatsächlichen Implementierung durch Menschen und als dieser vorgängig zu existieren scheint, hat er zugleich einen riesigen Schritt zur Eliminierung von empirischen Ganzheiten getan, indem er verstärkt auf die Untersuchung von Strukturen statt beschränkter Gruppen fokussierte. Wie Jean Pouillon es geschickt auf den Punkt bringt: »Strenggenommen beginnt Strukturalismus, wenn man zugesteht, dass verschiedene Mengen zusammengebracht werden können, und zwar nicht trotz, sondern *aufgrund* ihrer Unterschiede, die dann ein Muster ergeben.«<sup>15</sup> Dieses allgemeine Prinzip, das systematische Unterschiede bedeutsamer werden lässt als zufällige Ähnlichkeiten, ist das Alleinstellungsmerkmal der strukturellen Anthropologie. Daraus folgt auch, dass der Untersuchungsgegenstand nicht länger ein ›Ding dort draußen‹ darstellt, sondern eine konstruierte Kombinatorik, die allen Zuständen einer Menge von Phänomenen Rechnung tragen muss und die auf einem Tableau beruht, in dem alle Differenzen zwischen seinen Elementen in eine Ordnung gebracht werden. In der strukturellen Anthropologie sind Ganzheiten somit niemals etwas Gegebenes oder gar Vorausgesetztes. Sie resultieren aus jener Operation, durch die provisorisch isolierte Einheiten – seien es soziale Gruppen, kulturelle Merkmale, Fragmente eines Mythos, rituelle Sequenzen, Normen, soziale Positionen, Techniken oder Bilder – als Varianten einer analytisch konstruierten Totalität bestimmt werden, welche selbstverständlich keine eigene empirische Existenz besitzt, nicht mehr als sagen wir beispielsweise ein Kladogramm. Natürlich ließe sich argumentieren, dass der Fakt, bestimmte Phänomene innerhalb einer Transformationsgruppe in Varianten zu überführen, die zum Zweck der Analyse diskret gemacht wurden, die Grundlage einer genuin strukturalistischen Prägung des Holismus darstellt.<sup>16</sup> Doch sollte ebenfalls darauf hingewiesen werden, dass eine solche Methode die eigentliche Idee einer Ganzheit als festgelegte Kombination von Teilen aushebelt, da es genauso viele Totalitäten gibt, wie es Arten gibt, Varianten und deren wichtigste Eigenschaften zu definieren (d. h. die bedeutsamen Typen des Kontrastes unter ihnen). Für Lévi-Strauss existiert ein Mythos weder wirklich für sich allein noch innerhalb eines geschlossenen Ganzen, das er reflektieren würde und über das er partiell Auskunft geben könnte; vielmehr existiert er genau dann, wenn er auf andere Mythen anderer Kulturen trifft und aus dem Gegensatz zu diesen seine Bedeutung schöpft. Wie Marshall Sahlins

---

<sup>15</sup> Jean Pouillon: *Fétiches sans Fétichisme*, Paris 1975, S. 15 f.

<sup>16</sup> Vgl. Friedman: *Holism and the Transformation of the Contemporary Global Order* (wie Anm. 1).

überzeugend vorführt,<sup>17</sup> betrifft diese kulturelle Schismogenese, die sich in einer Reihe von Grenzbereichen abspielt, weitaus mehr als die mythologische Struktur: Sie betrifft politische Systeme, Definitionen von Identität und Status und Werte, die verschiedenen Arten des Reichtums zugeschrieben werden. Eine solche Haltung hat nichts Holistisches an sich, es sei denn, man versteht das Wort als etwas, das einen Prozess der Herauslösung aus der Lokalität bezeichnet, der Phänomene auf der Ebene des Kontrastes behandelt, wo sie am produktivsten sein können, und als einen Prozess, der Eigenschaften und Regelmäßigkeiten aus dem Fluss der Erzählungen und Praktiken abstrahiert. Aber anstatt dies als »Holismus« zu etikettieren, tut man gut daran, es bei seinem richtigen Namen zu nennen: Wissenschaft.

Einer der zentralen Einwände, die gegen die strukturelle Anthropologie vorgebracht wurden, ist, dass wenn das Modell nicht das Abbild eines diskreten empirischen Phänomens darstellt (insofern so etwas überhaupt existiert), keine Möglichkeit gegeben sei, eine mögliche Übereinstimmung zwischen jenem Modell, das der Anthropologe konstruiert, und jenen Prozessen und Mustern sicherzustellen, durch die Völker ihre Erfahrung und ihr Wissen über die Welt stillschweigend organisieren. Anders gesagt sind wir nicht in der Lage nachzuzeichnen, wie Strukturen von der Ebene des Intelligiblen zur Ebene der Bedingungen ihrer empirischen Existenz übergehen könnten. Lévi-Strauss widmete diesem praktischen Problem nur wenig Aufmerksamkeit, abgesehen von der Annahme, dass die Eingliederung des Intelligiblen in das Empirische aus dem Wirken »konzeptueller Schemata« hervorgehen müsse, hier im Sinne Piagets und letztlich in einem (sehr) Kantischen Sinne.<sup>18</sup>

Der Begriff des Schemas wurde in den vergangenen zwanzig Jahren dank einer Reihe von Arbeiten aus der kognitiven Psychologie mit neuem Leben erfüllt, welche ihm eine solidere experimentelle Basis verliehen haben und ihn zu einem vielversprechenden Anwärter für eine nicht-propositionale, den Habitus organisierende, Schlussfolgerungen leitende und Wahrnehmungen filternde Struktur werden ließen. Schemata werden nicht durch formale Einimpfung internalisiert; sie existieren nicht im Himmel der Ideen und warten darauf, vom Bewusstsein empfangen zu werden; sie werden in Praxis-Gemeinschaften schrittweise von Individuen, die vergleichbare Erfahrungen miteinander teilen, konstruiert. In dieser Hinsicht helfen Schemata, die Beziehung von einem strukturierenden Modell und einem kulturellen Muster weniger undurchsichtig werden zu lassen: Man könnte denken, dass das, was das erstere zu Tage fördert, das allgemeine Muster

<sup>17</sup> Vgl. Marshall Sahlins: *The Whole is a Part. Intercultural Politics of Order and Change*, in: Otto/Bubandt (Hg.): *Experiments in Holism* (wie Anm. 1), S. 102–126.

<sup>18</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken* (*La pensée sauvage* 1962), aus dem Französischen v. Hans Naumann, Frankfurt/M. 2009.

ist, nach dem die Mitglieder eines Kollektivs ihre Erfahrungen schematisieren, ein Muster, welches folglich zum Organisationsprinzip des Systems expliziter Kodifizierung wird, dem sie anhängen. Die Adäquanz zwischen diesem Modell und den darunterliegenden Merkmalen, die es vermeintlich enthüllt, würde dann aus der Tatsache erwachsen, dass diese Eigenschaften weniger universale Eigenschaften des Geistes (außer auf einem sehr abstrakten Niveau) als vielmehr die Rahmen und Prozesse jener stillschweigenden Objektivierung zum Ausdruck bringen, mittels derer die Akteure ihre Beziehungen zur Welt selbst organisieren.

Auf halbem Weg zwischen Praxis und Struktur angesiedelt, ist das Schema eine Schnittstelle, welche zugleich konkret (es wird von Individuen verkörpert und in Praktiken implementiert), spezifisch (es aktualisiert spezifische Affordanzen) und recht abstrakt ist (es kann nur anhand seiner Effekte freigelegt werden, ohne deshalb die Emanation mysteriöser Entitäten wie der »symbolischen Funktion« oder des »kollektiven Unbewussten« zu sein). Zwei solcher Schemata scheinen im Prozess der Totalisierung, durch den wir unsere Beziehungen zur und mit der Welt strukturieren, eine maßgebliche Rolle zu spielen. Das eine ist die *Prädikation* (*predication*), d. h. das Erkennen von Eigenschaften unter Existierenden, das ontologische Identifikationen hervorbringt; das andere ist *Bindung* (*binding*), d. h. das Entfalten eines dominanten Musters von menschlichen wie von nichtmenschlichen Interaktionen gleichermaßen. Beide sollen in der Folge nacheinander untersucht werden.

Es ist unplausibel anzunehmen, dass Affordanzen allein bereits ausreichend seien, um unsere Urteile über die ontologischen Attribute von Objekten in unserer Umgebung zu stabilisieren: Wenngleich Kontext und Pragmatik maßgeblich an der Bildung von *spezifischen* Identitätsurteilen beteiligt sind [...], so liefern sie doch nicht als solche schon die Muster, welche die ontologischen Kategorien organisieren, auf die wir rückbeziehen, was wir wahrnehmen. Diese sind vielmehr die Produkte kognitiver Dispositionen, die es uns erlauben Identitäten zuzuschreiben, indem wir Elemente der Lebenswelt zusammenwerfen oder dissoziieren, die ähnliche oder unterschiedliche Qualitäten zu besitzen scheinen. An anderer Stelle habe ich argumentiert, dass eines der universellen Merkmale des menschlichen Geistes, auf denen solche Dispositionen beruhen, das Bewusstsein einer Dualität zwischen materiellen Prozessen (die ich hiermit als »Körperlichkeit« bezeichne) und mentalen Zuständen (die ich hiermit als »Innerlichkeit« bezeichne) ist.<sup>19</sup> Durch die Verwendung dieses universellen Rasters sind Menschen in der Lage, die Kontinuität und die Differenz zwischen Menschen und Nichtmenschen zu betonen oder zu minimieren. Folglich ist eine mögliche Sichtweise, die man auf der Achse

<sup>19</sup> Vgl. Descola: *Jenseits von Natur und Kultur* (wie Anm. 9), insbes. Kapitel II und III, S. 143–361.

der Körperlichkeit vertreten könnte, dass alle physischen Körper wesentlich durch identische »natürliche« Prinzipien beherrscht werden, während die Gegenposition die Differenzen betont und postuliert, dass dasjenige, was die unterschiedlichen Arten von Entitäten auszeichnet, gerade der Körper ist, den sie bewohnen. Genauso kann auf der Achse der Innerlichkeit die Betonung auf der Kontinuität (die Seelen aller Lebewesen sind gleich) oder auf der Diskontinuität liegen (Menschen bilden aufgrund ihrer Seele und ihres Geistes eine Rasse für sich). Auf diese Weise generieren diese Dispositionen vier Haupt-Ontologien, d. h. Systeme von Qualitäten, welche den Dingen in der Welt zugeschrieben werden, die ich respektive als »Animismus«, »Totemismus«, »Naturalismus« und »Analogismus« bezeichnet habe.

*Animismus* ist eine Ontologie, in der man annimmt, dass Menschen und Nichtmenschen dieselbe Art der Innerlichkeit besitzen, sich jedoch durch die Körper, die sie bewohnen, voneinander unterscheiden. Am verbreitetsten ist sie unter den indigenen Völkern Amazoniens, des nördlichen Nordamerika, Nordsibiriens und einiger Teile Südostasiens und Melanesiens, die behaupten, dass Tiere, Pflanzen und sogar unbelebte Objekte über eine den Menschen gleichende Intentionalität verfügen, die einer mobilen körperlichen Hülle innewohnt, welche nichtsdestotrotz, aufgrund ihrer anatomischen Merkmale, die Art der Welt determiniert, zu der diese Zugang haben und wie sie von ihnen wahrgenommen wird. *Totemismus* wird hier nicht in dem Sinn aufgefasst, den Lévi-Strauss gebräuchlich werden ließ, nämlich als ein Klassifikationsinstrument oder -verfahren, welches natürliche Diskontinuitäten benutzt, um soziale Segmentierungen zu bezeichnen,<sup>20</sup> sondern wird hier vielmehr als eine Ontologie verstanden, welche die Kontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen sowohl auf der Achse der Körperlichkeit (Gemeinsamkeit der Substanzen) als auch auf jener der Innerlichkeit (Gemeinsamkeit des Wesens) hervorhebt. Das beste Beispiel hierfür liefern australische Aborigine-Kulturen, die der Auffassung sind, dass bestimmte Pflanzen- und Tierarten mit bestimmten Menschengruppen einen identischen Komplex wesentlicher Eigenschaften teilen, der jedoch absolut von dem anderer vergleichbarer Gruppierungen verschieden ist. Die Referenz der Totem-Klasse bildet dabei weder ein spezifisches Naturobjekt, mit dem man sich identifizieren würde (Frazer), noch eine Beziehung zwischen natürlichen Objekten, die den Beziehungen menschlicher Gruppen als Muster dienen würden (Lévi-Strauss), sondern ein Bündel von genau definierten moralischen und physischen Merkmalen, das für gewöhnlich unter dem Namen einer übergreifenden Eigenschaft subsumiert wird, welche bei der Benennung des Totems als Taxon dient. *Naturalismus* ist die umgekehrte Spiegelung des Animismus und charakterisiert die moderne Welt und das westliche

<sup>20</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das Ende des Totemismus (Le totémisme aujourd'hui, 1962)*, aus dem Französischen v. Hans Naumann, Frankfurt/M. 1988.

Denken. Er insistiert auf den Differenzen von Menschen und Nichtmenschen auf der Achse der Innerlichkeit: Ausschließlich den Menschen wird ein bedeutsames Selbst zugestanden, das entweder individuell (Geist, die Fähigkeit zur Symbolisierung) oder kollektiv (Volksgeist, Kulturen) ist. Dagegen sind Menschen und Nichtmenschen – seit Descartes klar und deutlicher noch seit Darwin – durch ihre gemeinsame Körperlichkeit miteinander verbunden: Sie gehören einem Kontinuum an, in dem dieselben Gesetze der Physik, der Biologie und der Chemie gelten. Der *Analogismus* geht schließlich von einer Diskontinuität auf beiden Achsen aus, indem er auf einem infra-individuellem Level Mikrodifferenzen zwischen den Bestandteilen der Welt postuliert, zwischen diesen heterogenen Elementen jedoch verschiedene Arten der Korrespondenz (daher »Analogismus«) etabliert, um sie somit zu einem scheinbar nahtlosen Kontinuum zu verweben. Von der Antike bis zur Renaissance war der Analogismus die dominante Ontologie Europas und ist andernorts auch heute noch äußerst verbreitet: in China und Indien, in West-Afrika oder unter den Kulturen Mexikos und der Anden.

Dieses vierfache Schema sollte jedoch nicht als Taxonomie von stark isolierten »Weltanschauungen« aufgefasst werden, sondern vielmehr als eine Entfaltung der phänomenologischen Konsequenzen von vier unterschiedlichen Systemen der Schlussfolgerung über die Identitäten der Dinge in der Welt. Den Umständen entsprechend ist jeder Mensch dazu in der Lage, jede dieser vier Schlussfolgerungen zu ziehen, wird sich jedoch höchstwahrscheinlich ein Identitätsurteil bilden, welches dem ontologischen Kontext entspricht (d. h. die Systematisierung nur einer dieser Schlussfolgerungen durch eine Menschengruppe), in dem er sozialisiert wurde. Zudem resultieren historische Prozesse der internen Transformation und Verbreitung sehr häufig in der Kombination einer dominanten Ontologie und einer rezessiven, so dass diese Typologie eher als ein heuristisches Hilfsmittel denn als eine Klassifikationsmethode für Gesellschaften betrachtet werden sollte. Ein hilfreiches Werkzeug trotz allem, denn es vermag sowohl die Gründe für einige jener strukturellen Regelmäßigkeiten ans Tageslicht zu befördern, die in den Arten und Weisen, die phänomenologische Welt zu instituieren, beobachtbar sind (kulturelle »Stile«), als auch die Gründe für die Kompatibilitäten und Inkompatibilitäten zwischen solchen Regelmäßigkeiten sichtbar werden zu lassen – wobei beide Bestrebungen grundlegende anthropologische Aufgaben darstellen, die zu voreilig verworfen wurden und dadurch plumpe naturalistische Ansätze begünstigt haben.

Wir können nun zur *Bindung* (*binding*) kommen. Die vier ontologischen Archipele werden intern durch verschiedene elementare Beziehungsmuster ausdifferenziert, welche gleichermaßen die Interaktionen zwischen Menschen wie Nichtmenschen modellieren. Diese Beziehungen können in zwei Hauptgruppen unterteilt werden: Tausch, Raub und Gabe (und worin sich ein Wert zwischen potentiell reversiblen Termen bewegt, die einen ontologisch gleichwertigen Status

besitzen) auf der einen Seite, und Produktion, Protektion und Transmission auf der anderen (in denen die Beziehung zwischen zwei hierarchischen Termen ausgerichtet wird). Obwohl diese Gruppe von Beziehungen als fundamentaler Werkzeugkasten der Sozialwissenschaften gelten kann, muss sie näher bestimmt und ihre Tauglichkeit nachgewiesen werden. So möchte ich, im Unterschied zur Position Marcel Mauss', postulieren, dass die Gabe vom Tausch unterschieden werden muss, da die zweite Operation immer eine Doppelbewegung von Geben und Nehmen erfordert, während die erste eine Gegengabe aus Prinzip ausschließt (sonst wäre es keine Gabe). Genauso ist die Produktion keineswegs jener universale Prozess, als der er in marxistischen und konstruktivistischen Ansätzen angesehen wird: Die Idee eines intentionalen Agenten, der einer Materie nach einem geistigen Entwurf eine Form aufzwingt, ist ein Handlungsmodell, das in den meisten außereuropäischen Kulturen unbekannt ist.

Diese Beziehungsmuster basieren teilweise auf kognitiven Prozessen wie schematischer Induktion oder analoger Übertragung zwischen Bereichen, sind jedoch keine eingebauten kategorischen Imperative: Vielmehr sollten sie als objektivierte Eigenschaften des kollektiven Lebens behandelt werden, welche sich in physischen und geistigen Dispositionen verkörpern und somit als Habitus stabilisiert werden. Anderen zu geben (inklusive sich selbst), von ihnen zu nehmen oder zu erhalten, mit ihnen Tausch zu betreiben, aber auch sich andere anzueignen, sie zu schützen, zu produzieren oder sich selbst von ihnen abhängig zu machen – alle diese Eigenschaften bilden das grundlegende Set von interpersonalen Handlungen, die Menschen als Erbe ihrer Phylogenese mitbekommen haben; es sollte wenig überraschen, dass sie ein Repertoire bereitstellen, aus dem jedes Kollektiv einen bevorzugten Modus schöpft, mit anderen in Beziehung zu treten. Dennoch kann eine dominante Ontologie von verschiedenen Beziehungsmustern affiziert werden und dadurch innerhalb eines scheinbar homogenen kosmologischen Rahmens Variationen des Ethos bewirken. Dies ist beispielsweise im Animismus des indigenen Amazoniens der Fall: Die drei dort vertretenen Hauptarten der Interaktionen zwischen Menschen wie Nichtmenschen sind Tausch, Raub und Teilen, wobei jedes menschliche Kollektiv eine dieser Optionen zuungunsten der anderen vorzieht. Innerhalb eines kosmologischen Musters, welches das indigene Amazonien als einen distinktiven kulturellen Bereich ausweist, werden verschiedene Sets von Beziehungen in der Formung eines ausdifferenzierten Ethos operativ und erklären somit die interne Vielfalt (insbesondere den Kontrast zwischen kriegerischen und friedlicheren Stämmen).

Wir sind nun in der Lage, zu den Ganzheiten zurückzukehren. Obwohl ich mit Vertretern der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT)<sup>21</sup> die Prämisse teile, dass der

---

<sup>21</sup> Vgl. Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in

Begriff der »Gesellschaft« kein *explicantia*, sondern ein *explicandum* darstellt, bin ich im Gegensatz zu ihnen der tiefen Überzeugung, dass die Arten und Weisen, in denen Menschen und Nichtmenschen sich versammeln, strukturellen Beschränkungen unterliegen. Denn jede Ontologie präfiguriert in gewisser Weise einen spezifischen Typ des Kollektivs, welcher für die Versammlung innerhalb eines gemeinsamen Geschicks der Seinsweisen, die diese Ontologie unterscheidet, angemessener ist. Unter »Kollektiv«, ein Konzept, das ich von Latour borge,<sup>22</sup> verstehe ich folglich eine Art und Weise, Menschen und Nichtmenschen in einem Netzwerk spezifischer Relationen zu versammeln, im Unterschied zum traditionellen Gesellschaftsbegriff, welcher aus einem spezifischen Prozess der Filterung resultiert, der dem späten Naturalismus eignet und durch den Menschengruppen willkürlich vom Netz der Beziehungen abgelöst worden sind, die sie mit Nichtmenschen unterhalten. Weit davon entfernt, eine begründende Voraussetzung zu bilden, aus der alles andere ableitbar wäre, entspringt Sozialität eher aus einem Prozess der Sammlung und Versammlung in einer gemeinsamen Menge, den der jeweilige Identifikationsmodus prädeterminiert. Somit ist die Eigenschaft, sozial zu sein, nicht das Erklärende, sondern das, was erklärt werden muss. Und die Totalisierung der Erfahrung, die jeder Akteur konstant vorantreibt und die der Analyst zu entziffern versucht, besteht darin, ein Muster nachzuvollziehen, nach dem Wesen in Kollektiven verteilt werden: Wer oder was versammelt sich mit wem oder was, auf welche Art und Weise und mit welchem Ziel? Doch jede der »Ganzheiten«, die aus diesem Prozess der Musterbildung hervorgeht, unterscheidet sich in jeder Hinsicht von den anderen und keine von ihnen ist das genaue Äquivalent zu jenem »Ganzen« der Durkheimschen Soziologie. Aus diesem Grund müssen wir uns nun der Beschreibung der Eigenschaften dieser Kollektive zuwenden.

#### 4. Eine Typologie der Kollektive

Beginnen wir mit dem Animismus. In diesen Systemen leben alle Klassen von Wesen, die mit einer menschenähnlichen Innerlichkeit ausgestattet sind, in Kollektiven zusammen, welche dieselbe Art von Strukturen und Eigenschaften besitzen: Sie alle haben Anführer, Schamanen, Rituale, Behausungen, Techniken, Artefakte; sie versammeln und streiten sich, sie sorgen für ihr Überleben und heiraten nach bestimmten Regeln. Aber diese gänzlich sozialen und kulturellen

---

die Akteur-Netzwerk-Theorie, aus dem Englischen v. Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2010.

<sup>22</sup> Vgl. Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie (Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique 1991), aus dem Französischen v. Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2008.



Kollektive sind zugleich jeweils dadurch voneinander unterschieden, dass ihre Mitglieder unterschiedliche Morphologien und Verhaltensweisen besitzen. Jedes Kollektiv entspricht einer Spezies, die als Stamm vorgestellt wird, die mit anderen Stammes-Spezies Beziehungen der Geselligkeit herstellt. Diese entsprechen ihrerseits dem Beziehungstyp, der innerhalb des jeweiligen menschlichen Kollektivs als zulässig erachtet wird und den nichtmenschlichen Kollektiven, mit denen es interagiert, seine interne Organisation, sein Wertesystem und seine Lebensweise zuschreibt. Die sogenannten natürlichen und übernatürlichen Bereiche sind folglich von nichtmenschlichen Kollektiven bevölkert, mit denen menschliche Kollektive Beziehungen unterhalten, die jenen Normen gehorchen, von denen man annimmt, dass sie allen gemeinsam sind. Denn obwohl Menschen und Nichtmenschen die Perspektiven untereinander austauschen können,<sup>23</sup> tauschen sie auch und vor allem Zeichen miteinander aus, d.h. Hinweise darauf, dass sie einander in ihren praktischen Interaktionen verstehen. Diese Zeichen können von allen Beteiligten jedoch nur interpretiert werden, wenn sie durch gemeinsame Institutionen vorgegeben werden, die sie legitimieren und ihnen Bedeutung verleihen, und auf diese Weise sicherstellen, dass Missverständnisse in der inter-spezifischen Kommunikation minimiert werden. Aus diesem Grund nehmen sich alle isomorphen Kollektive von Menschen und Nichtmenschen ein spezifisch menschliches Kollektiv zum Vorbild.

Das Konzept der Spezies, welches die Vorlage für animistische Kollektive liefert, kann kaum mit dem soziologischen Ganzen im Durkheim'schen Sinne gleichgesetzt werden. Es ist eine Sammlung von Exemplaren, die eine Familienähnlichkeit aufweisen (d.h. eine lebendige Art in einem induktiven Sinne). Die prototypische Homogenität der Artangehörigen beruht ihrerseits auf deutlichen und weitreichenden morphologischen und ethologischen Ähnlichkeiten (Tukane besitzen unverwechselbare Schnäbel und Gefieder, ein spezifisches Kommunikationssystem und leben in Paaren; die Achuar besitzen charakteristische Gesichtsbemalungen und Federschmuck, eine spezifische Sprache und heiraten ihre Kreuzcousins und -cousinen) und nicht auf übergreifenden Eigenschaften, die der Klasse intrinsisch wären und auf ihre Komponenten abstrahlen oder nach unten zu ihnen durchsickern würden. Es gibt keine Überlegenheit der Klasse über ihre Teile, vor allem, weil die Spezifität der Arten hier auf der Tatsache beruht, dass ihre Angehörigen sich selbst als solche wahrnehmen, gerade weil es andere menschliche oder nichtmenschliche Spezies gibt, mit denen sie interagieren und die es ihnen erlauben, sich davon zu überzeugen, dass sie sich von ihnen unterscheiden, insofern die Mitglieder anderer Spezies sie anders sehen, als sie selbst es tun. Mit an-

---

<sup>23</sup> Vgl. Eduardo Viveiros de Castro: *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*, in: *Mana* 2/2 (1996), S. 115–144.

deren Worten, die Perspektive des mutmaßlichen Klassifizierers muss von dem Klassifizierten aufgesogen werden, damit letzterer sich selbst als vollkommen spezifisch wahrnehmen kann, eine Absorption, die in der animistischen Welt häufig ganz buchstäblich vorgenommen wird, beispielsweise durch Kannibalismus.

Ich werde mich nicht lange mit der soziologischen Formel des Naturalismus aufhalten, da sie diejenige ist, mit der wir am besten vertraut sind und die wir, fälschlicherweise, für universell halten: Menschen sind in Kollektiven verteilt, unterscheiden sich durch ihre Sprachen, ihre Überzeugungen und Institutionen – das, was wir »Kulturen« nennen –, und die alles ausschließen, was unabhängig von ihnen existiert, nämlich Natur und Artefakte. Als Paradigma der Kollektive fungiert hier die menschliche Gesellschaft – *im Gegensatz zu* einer anomischen Natur. Menschen bilden aus freien Stücken Gemeinschaften, sie entwickeln Regeln und Konventionen und sie haben die Wahl, gegen diese zu verstoßen; sie verändern ihre Umgebung und teilen sich die Aufgaben bei der Sicherung ihres Überlebens, sie erschaffen Zeichen und Werte, die sie austauschen, kurzum: sie tun alles, was Tiere nicht tun. Und genau vor dem Hintergrund dieser fundamentalen Differenz heben sich die wesentlichen Eigenschaften, die menschlichen Kollektiven zugeschrieben werden, ab; wie Hobbes es in prägnanter Knappheit ausdrückt: »To make Covenant with brut Beast, is impossible.«<sup>24</sup> Die von Grotius bis zu Rousseau so zentrale Vorstellung eines Gesellschaftsvertrags als philosophisches Artefakt zur Legitimation von Souveränität verweist auf die sehr beschränkte Sichtweise des Ganzen, das durch die Summe seiner Teile entsteht, insofern diese entschieden haben, einen Teil ihres freien Willens zu opfern, um etwas zu erschaffen, das größer und vor allem mächtiger ist als sie selbst. In der frühen politischen Philosophie werden Kollektive strenggenommen als Sammlungen betrachtet, bloße Versammlungen menschlicher Individuen, die mit ihren moralischen Werten nur an einem Strang ziehen, um ihre persönlichen Interessen voranzutreiben. Selbst Rousseau, so vertraut er auch mit der ländlichen Demokratie seines Geburtsorts war, betrachtete die Versammlung von Mitbürgern nicht als eine Gesellschaft im konventionellen Sinne der Durkheim'schen Soziologie, d. h. als eine autonome Entität, die durch ein ausdrücklich kollektives Interesse ins Leben gerufen wird, das mehr wäre als und qualitativ verschieden von der Summe der Einzelwillen. Durkheim selbst hat diese Unterscheidung recht deutlich herausgestellt, als er seine eigene Sichtweise des Gemeinnutzens, welcher bei ihm als eine Funktion des sozialen Wesens bestimmt wird, das in seiner organischen Einheit betrachtet wird, mit Rousseaus Gemeininteresse verglich, der dieses als »das Interesse des durchschnittlichen Individuums« konzipierte, das seinen Weg in den Gemeinwillen durch die

---

<sup>24</sup> Thomas Hobbes: *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), London 1914.

Summierung all dessen findet, was für alle nützlich ist.<sup>25</sup> Es ist ein Paradox des Naturalismus, dass eine holistische Auffassung der Gesellschaft zu jenem Zeitpunkt aufkam, als seine Kollektive nicht mehr länger organische Ganzheiten waren, sondern von Konflikten durchzogene Aggregate von vorgeblich isonomischen Individuen, während die kontraktualistischen politischen Philosophen, welche die theoretische Grundlage eines possessiven Individualismus und einer atomistischen Auffassung des Gemeinwesens legten, dies wiederum zu einer Zeit taten, als holistische und hierarchisch organisierte Kollektive, die für ein analogistisches Regime typisch sind, in voller Blüte standen.

Die Frage der totemistischen Kollektive ist ungleich komplexer, denn ihre Geschichte ist voller Kontroversen. Traditionellerweise wurde der Totemismus als eine Form der sozialen Organisation konzeptualisiert, in der Menschen in miteinander verzahnten Gruppen verteilt sind, die ihre Charakteristika von natürlichen Arten entlehnen – entweder weil man diesen Gruppen nachsagt, sie teilten bestimmte Attribute mit einer Menge von Nichtmenschen, oder weil sie die Gegensätze zwischen eponymen Arten zum Modell für die Strukturierung ihrer eigenen internen Unterschiede nehmen. Nun hat diese weitestgehend soziozentrische Definition den Nachteil, eine analytische Dichotomie zwischen sozialen Kategorien und natürlichen Kategorien einzuführen, die in den ontologischen Prämissen jener paradigmatischen Totemisten, den australischen Aborigines, nicht vorzukommen scheint. Dort teilen bestimmte Mengen von Menschen und Nichtmenschen, die innerhalb benannter Klassen versammelt sind, einen Kern von genau definierten moralischen und physischen Attributen, die den gleichen ontologischen Prototypen entspringen – den »Wesen der Traumzeit«. Diese quer zu den Artgrenzen verlaufenden Attribute leiten sich nicht aus dem ab, was zu Unrecht als »eponymische Einheit« bezeichnet wird, denn der Name, der das Totem bezeichnet, ist in vielen Fällen nicht der Name einer Spezies (d. h. eines biologischen Taxons), sondern vielmehr der Name einer abstrakten Eigenschaft, welche sowohl in dieser Spezies vorhanden ist als auch in all jenen Wesen, die unter dieser totemistischen Gruppierung subsumiert werden.<sup>26</sup> So besaßen beispielsweise die Nungar des südwestlichen Australiens zwei totemistische Bevölkerungsteile, respektive *maarnetj* (was als »der Fänger« übersetzt werden kann) und *waardar* (was »der Wächter« bedeutet) genannt, wobei diese beiden Namen ebenfalls dazu dienen, die Totems dieser beiden Hälften zu bezeichnen, den Weißen Kakadu und die Krähe.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Émile Durkheim: Le »Contrat Social« de Rousseau, in: *Revue de métaphysique et de morale* 25/2 (1918), S. 129–161, hier S. 138 f.

<sup>26</sup> Vgl. Carl Georg von Brandenstein: *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago 1982, S. 54.

<sup>27</sup> Vgl. Carl Georg von Brandenstein: *Aboriginal Ecological Order in the South-West of Australia. Meanings and Examples*, in: *Oceania* 47/3 (1977), S. 170–186.

Hier sind die Namen der totemistischen Klassen zugleich Begriffe, welche für Qualitäten stehen, die auch benutzt werden, um totemistische Spezies zu bezeichnen, und nicht umgekehrt, d. h. Namen zoologischer Taxa, aus denen typische Attribute der totemistischen Klassen ableitbar wären. Diese gegensätzlichen Qualitäten fungieren im Gegenzug als Etikett für ein Bündel von genauer definierten Attributen. So sind Menschen und Nichtmenschen, welche zur Hälfte »der Fänger« gehören [...], schwach gefärbt, rundlich und impulsiv, während diejenigen, die der Hälfte »der Wächter« angehören, dunkel, kleinwüchsig, kräftig und nachtragend sind. Solche Qualitäten können nicht direkt aus der Beobachtung des Weißen Kakadus oder der Krähe ermittelt werden; sie drücken ein Repertoire abstrakterer, kontrastierender Prädikate aus, für die diese beiden emblematischen Spezies die besten Exemplare darstellen.

Anstatt den Totemismus durch die Übertragung natürlicher Differenzen oder natürlicher Eigenschaften auf den Bereich des Sozialen zu definieren, ist es angemessener, ihn als ein System zu betrachten, in dem Mengen von Menschen und Nichtmenschen *gemeinsam* in isomorphen und komplementären Kollektiven verteilt sind (den Totem-Klassen), im Gegensatz zum Animismus, wo Menschen und Nichtmenschen *separat* in Kollektiven (Stammes-Spezies) verteilt sind, die ebenfalls isomorph sind, die jedoch in ihrer Beziehung zueinander autonom bleiben. Um auf das Beispiel der Nungar zurückzukommen, so findet man in der Hälfte »der Besorger«, ikonisch vom Weißen Kakadu repräsentiert, sowohl Kakadus als auch die menschliche Hälfte des Nungarstammes; es finden sich dort aber ebenfalls Adler, Pelikane, Schlangen, Moskitos und Wale, kurz gesagt, eine scheinbar schlecht sortierte Ansammlung von Arten, die keiner Anordnung von Organismen zugeordnet werden kann, die sich dem Beobachter spontan im Milieu darbieten. Ein solcher Modus der Aggregation steht in einem markanten Gegensatz zu den Normen, nach denen sich animistische Kollektive zusammensetzen. Denn obwohl sich diese aufgrund der monospezifischen Rekrutierung ihrer Mitglieder voneinander unterscheiden, sind sie hinsichtlich ihrer Organisationsprinzipien gleichwohl homogen: Für die Makuna Kolumbiens besitzt der Stamm der Tapire denselben Anführer, Schamanen, und dasselbe Ritualsystem wie der Stamm der Pekaris, der Tukane und natürlich wie der Makuna-Stamm selbst.<sup>28</sup> Dies trifft nicht auf totemistische Kollektive zu, welche hinsichtlich der Zusammensetzung ihrer Mitglieder ebenfalls allesamt unterschiedlich sind, die jedoch darüber hinaus in ihren Inhalten hybrid und in ihren Versammlungsprinzipien heterogen sind.

---

<sup>28</sup> Vgl. Kaj Århem: The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon, in: Philippe Descola und Gísli Pálsson (Hg.): Nature and Society. Anthropological Perspectives, London 1996, S. 185–204.

Dies ist insbesondere in Australien der Fall, wo eine große Bandbreite totemistischer Gruppierungen existiert (die Rekrutierung definiert sich nach Geschlecht, Generation, Ort der Empfängnis, Abstammungsgruppe) und wo Menschen mehreren dieser Gruppen gleichzeitig angehören können. Auch hier lässt sich ein Unterschied zu animistischen Kollektiven festhalten, welche ganz im Gegenteil auf einer artenspezifischen Körperlichkeit basieren, da die Zugehörigkeit zu jeder »Gesellschaft« auf der Tatsache beruht, dass alle Mitglieder dasselbe physische Erscheinungsbild, dasselbe Habitat, dieselbe Ernährungsweise und dieselbe Fortpflanzungsart teilen. So ist es der Animismus, nicht der Totemismus, dem die biologische Gattung ein Modell für die Zusammensetzung von Kollektiven liefert. Und dies deshalb, weil animistische Kollektive wie biologische Arten niemals auf einer höheren Ebene in ein funktionales Ganzes integriert werden: Über den Stammes-Arten der Achuar, der Tukane und der Pekaris liegt nichts Gemeinsames, außer jenem abstrakten Prädikat, das Anthropologen, die versuchen, dieser Anordnung Sinn zu verliehen, »Kultur« nennen. Auch im Totemismus gibt es nichts dergleichen, da das integrative Ganze, das durch die Nebeneinanderstellung der verschiedenen totemistischen Klassen gebildet wird, nicht auf der Basis von Gruppierungen repräsentiert werden kann, die in der natürlichen (Um)Welt vorkommen: Das einzig verfügbare Modell wäre das der Spezies, denn die Gattung ist eine taxonomische Fiktion, jedoch kann gerade die Spezies kaum in miteinander kontrastierende Segmente zerlegt werden, die den totemistischen Klassen analog wären. Während Animismus und Naturalismus die menschliche Gesellschaft zum Paradigma der Kollektive erheben, vermischt der Totemismus also Menschen und Nichtmenschen zu hybriden Mengen, die einander benutzen, um soziale Verbindungen, generische Identität und Ortsverbundenheit herzustellen. Doch tut er dies, indem er die konstitutiven Einheiten so fragmentiert, dass ihre jeweiligen Eigenschaften zu komplementären werden und ihre Versammlung von den Unterschieden abhängt, die sie aufweisen.

Schließlich erscheinen Menschen und Nichtmenschen in Kollektiven, die unter einem analogistischen Regime stehen, immer als konstitutive Elemente einer breiteren Menge, die mit dem Universum koextensiv ist: Kosmos und Gesellschaft werden ununterscheidbar, ganz gleichgültig, welche Typen interner Segmentierung eine solche Totalität benötigt, um effizient zu bleiben. Denn das analogistische Kollektiv ist immer in interdependente konstitutive Einheiten aufgeteilt, welche nach einer Logik von segmentären Verschachtelungen strukturiert sind: Erblinien, Hälften, Kasten und Abstammungsgruppen sind hier vorherrschend und weiten die Beziehungen von Menschen mit anderen Wesen von der Unterwelt bis zum Himmel aus. Obgleich das Außen des Kollektivs nicht gänzlich ignoriert wird, bleibt es doch eine »Außenwelt«, in der Unordnung herrscht, eine Peripherie, die gefürchtet und verachtet werden kann oder dazu vorherbestimmt ist, dem

zentralen Kern als ein neues Segment beizutreten, das sich in die Stelle einpasst, die ihr längst zugewiesen worden ist. Allen analogistischen Kollektiven, auch solchen, denen politische Stratifizierung und ungleiche Verteilungen von Wohlstand fremd sind, ist gemeinsam, dass ihre Teile hierarchisch geordnet sind, und sei es nur auf einer symbolischen Ebene. Die hierarchische Verteilung wird häufig innerhalb jedes Segments verdoppelt und grenzt so Untermengen ab, welche in derselben Beziehung der Ungleichheit zueinander stehen wie die übergreifenden Einheiten. Die klassische Illustration hierfür ist das hinduistische Kastensystem, wie es von Louis Dumont beschrieben wurde, in dem das allgemeine Schema der Einschließung innerhalb der sukzessive einander untergeordneten Ebenen wiederholt wird: in den Subkasten, aus denen sich die Kasten zusammensetzen, in den Klans, welche die Subkasten bilden, und in den Abstammungsgruppen, aus denen sich die Klans zusammensetzen.<sup>29</sup> Dies liegt daran, dass Hierarchien, die zu viele Elemente umfassen, in der Praxis schwer zu handhaben sind, so dass bestimmte Maßnahmen notwendig sind, um ihre direkten Abstufungen zu strukturieren und die Bandbreite der Diskontinuitäten, durch die sie fragmentiert werden, abzuschwächen.

Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass das, was Dumont als Holismus definiert – d. h. ein Wertesystem, das die Position alles Existierenden innerhalb einer Hierarchie ebenso wie den Zusammenhalt dieser Hierarchie selbst einem Ganzen unterordnet, das seine Teile transzendiert –, nicht so sehr ein allgemeines Kriterium darstellt, das a-moderne Gesellschaften vom modernen Individualismus trennt, wie er behauptet,<sup>30</sup> als vielmehr ein Verfahren, dessen sich einzig analogistische Ontologien bedienen, um eine enorme Akkumulation von Singularitäten handhabbar zu machen. In dieser Beziehung ist Dumonts Begriff des Holismus, wie auch Jonathan Friedman zeigt,<sup>31</sup> in der Tat emisch, insofern er ein Modell oder vielleicht eine Intuition, die von einer ganz bestimmten Kultur bereitgestellt wird, verwendet, um ein allgemeineres Merkmal bestimmter sozialer Formationen zu erklären. Dennoch hat die Tatsache, dass die Idee des Holismus eine unverwechselbar indische Note beibehält, Dumont im Gegensatz zu Mauss, der die Macht der Gabe mit dem volkssprachlichen Begriff des *hau* erklärt, nicht davon abgehalten, ihn erfolgreich in eine methodologische Vorgehensweise zu überführen, die eine vielbewunderte und sehr umstrittene Art der anthropologischen Ausrichtung definiert. Indien war für Dumonts ehrgeiziges Ziel, europäische Konzepte und

---

<sup>29</sup> Vgl. Louis Dumont: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1966.

<sup>30</sup> Vgl. Louis Dumont: *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago 1977.

<sup>31</sup> Vgl. Friedman: *Holism and the Transformation of the Contemporary Global Order* (wie Anm. 1).

Analysemethoden zu entkolonialisieren, ein sehr effizientes Sprungbrett – und man sollte hinzufügen, ein effektiveres als das, was jüngst unter dem Label »Post-colonial Studies« unternommen wurde –, insofern es – und darin liegt sicherlich sein größter Verdienst – zu der Entdeckung anregte, dass viele Oppositionspaare implizit hierarchisch sind und dass die beiden Terme, aus denen sie sich zusammensetzen, in einer unterschiedlichen Beziehung zu jener Ganzheit stehen, die sie umfasst: Adam steht Eva sowohl als Prototyp der männlichen Mitglieder der menschlichen Spezies als auch als *der* Prototyp dieser Art gegenüber und umfasst Eva als den weiblichen Prototypen folglich mit.<sup>32</sup> Aber dieses Konzept des hierarchischen Gegensatzes, welches als ein intellektuelles Universal-Werkzeug eingesetzt wird, um interne Unterschiede in analogistischen Gesellschaften zu organisieren, ist, so vermute ich jedenfalls, in der Strukturierung anderer Kollektivarten recht ungebräuchlich, seien sie totemistisch (Komponenten totemistischer Klassen sind ontologisch äquivalent und die Klassen selbst sind nicht hierarchisch), animistisch (Stammes-Arten sind isometrisch) oder selbstverständlich naturalistisch. [...]

Im Gegensatz zu den egalitären und monospezifischen Kollektiven des Animismus und zu den egalitären und heterogenen Kollektiven des Totemismus – Kollektive, die dazu bestimmt sind, Beziehungen mit anderen aufzunehmen – ist das analogistische Kollektiv einzigartig, denn es ist in hierarchisierte Segmente aufgeteilt und steht fast ausschließlich mit sich selbst in Beziehung. Es ist folglich selbstgenügsam, denn es enthält alle Beziehungen und Bestimmungen, die für seine Existenz und sein adäquates Funktionieren notwendig sind, in sich selbst; in dieser Hinsicht unterscheidet es sich vom totemistischen Kollektiv, das zwar auf der Ebene seiner ontologischen Identität durchaus autonom ist, das, um funktionsfähig zu sein, jedoch andere, artverwandte Kollektive benötigt. Denn im analogistischen Kollektiv ist die Hierarchie der Teile kontrastbildend: Es wird ausschließlich durch die Reziprozität der Positionen definiert. Und aus diesem Grund konstituieren die Segmente keine unabhängigen Kollektive, wie dies die totemistischen Klassen tun, denn letztere beziehen die physischen und moralischen Fundamente ihrer Unverwechselbarkeit aus sich selbst, aus spezifischen Orten und prototypischen Vorfahren. Die Segmente eines analogistischen Kollektivs sind folglich durch und durch heteronom, denn nur durch die Referenz auf das autonome Ganze, das sie gemeinsam formieren, erhalten sie eine Bedeutung und eine Funktion. Es lässt sich sagen, dass auch animistische Kollektive einen gewissen

---

<sup>32</sup> Housemans Werk bleibt die beste Erörterung dieses komplexen Sachverhalts, vgl. Michael Houseman: *La relation hiérarchique. Idéologie particulière ou modèle général*, in: Jean-Claude Galey (Hg.): *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris 1984, S. 299–318.

Grad an Heteronomie zulassen, die allerdings vollkommen anderer Art ist, da sich die externe Spezifizierung aus einer Serie von Identifikationen mit individuellen und intersubjektiven Alteritäten verschiedenen Ursprungs ergibt, anstatt aus einer Überdeterminierung der Elemente durch die Struktur, die sie zusammenhält. Der Feind, dessen Alterität ich absorbiere, indem ich seinen Kopf erbeute oder seinen Körper verspeise, stammt tatsächlich aus einem anderen Kollektiv: Dennoch ist seine Fähigkeit, mich zu singularisieren, nicht an Merkmale gebunden, die für sein eigenes Kollektiv charakteristisch wären, sondern lediglich an die Position der Exteriorität, die er mir gegenüber einnimmt. Aus diesem Grund existiert im Animismus keine Prädeterminierung bezüglich der Art des Kollektivs, welches diese Funktion der externen Spezifizierung ausüben kann: Je nach Kontext können dies Individuen sein, die aus einer oder verschiedenen Stammes-Arten von Tieren, aus einer oder mehreren Stammes-Arten von Geistern, aus einer oder mehreren Stammes-Arten von Menschen oder aus einer Kombination aller hervorgehen. In analogistischen Kollektiven wiederum unterscheiden sich die Mitglieder eines Segments A kollektiv von Mitgliedern eines Segments B, wobei A und B Elemente einer hierarchischen Struktur darstellen, die sie alle zusammen umfasst; im philosophischen Sprachgebrauch würde man sagen, dass ihre Positionen und Relationen das Produkt einer expressiven Kausalität sind. Die Abhängigkeit der analogistischen Segmente vom Kollektiv, das sie definiert, ist für ihr Sein konstitutiv; sie müssen danach trachten, durch Elemente, die dem Kollektiv wesentlich intrinsisch sind, eine Illusion von Exteriorität zu produzieren.

## 5. Schlussfolgerung

Neben ihrer intellektuellen Genealogie und epistemologischen Funktion in den Sozialwissenschaften ist die Vorstellung der Ganzheit auch ein Prisma, durch das analogistische Kollektive sich selbst erfassen, sei es im mittelalterlichen Europa oder in China, in den polynesischen Königreichen oder in kleinbäuerlichen Dörfern Südamerikas. Diese Art der Kollektive wurde, unter spezieller Bezugnahme auf das Inkareich oder Westafrika, gar als »totalitär« gebrandmarkt.<sup>33</sup> Vermutlich versucht diese Bestimmung, die außergewöhnliche Verzahnung von Elementen in all diesen holistischen, aber äußerst strikt unterteilten Gemeinwesen auszu-drücken, in denen der Spielraum für unkonventionelle Handlungen recht einge-

---

<sup>33</sup> Dieses Wort wird durch F. Héritier-Augé in ihrem Vorwort zu einem Buch von Zuidema verwendet und findet sich ebenfalls in M. Duvals Monographie zu den Gurunsi in Burkina Faso, vgl. hierzu Tom Zuidema: *La civilisation Inca au Cuzco*, Paris 1986 und Maurice Duval: *Un totalitarisme sans État. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé*, Paris 1986.



schränkt ist und in denen uns die Konformitätskontrolle, welche das Ganze auf seine Teile ausübt, unerträglich erscheint. Der Begriff »totalitär« verdeutlicht auch die Vorstellung, dass in der Verteilung der Existierenden zwischen den verschiedenen Schichten und Bereichen des Kosmos nichts dem Zufall überlassen wird, dass jedes Wesen einer Situation zugeordnet wird, die der Rolle entspricht, die zu spielen man von ihm erwartet. Aus diesem Grund ist die Ideologie einer analogistischen Gesellschaft notwendigerweise der Funktionalismus (d. h. die Vorstellung, dass jedes seiner konstitutiven Elemente in seiner spezifischen Position zur Perpetuierung einer stabilen Totalität beiträgt). Ohne dies überzubewerten, könnte man sich sogar fragen, ob die Mode des Funktionalismus in der britischen Anthropologie nicht teilweise dadurch genährt wurde, dass britische Anthropologen einen Großteil ihrer Zeit und Energie der Erforschung von analogistischen Kollektiven gewidmet haben, insbesondere in Westafrika und Südostasien, wobei der Funktionalismus als eine lokale Ideologie mit den Erwartungshaltungen des Funktionalismus als Methode der Beschreibung und Analyse zusammentraf. Wie dem auch sei, wenn meine vorangegangenen Vorschläge ernstzunehmen sind, müssen wir einräumen, dass ontologische Prädikate soziologische Anordnungen insofern determinieren, als die spezifischen Kombinationen von Menschen und Nichtmenschen, welche Ethnologen und Historiker beschreiben, eben nicht am besten verstanden werden können, indem sie auf Projektionen menschlicher Institutionen reduziert werden, sondern indem man jene Prinzipien nachzeichnet, die innerhalb jeder dieser Kombinationen Formen der Kompatibilität und der Interaktion zwischen bestimmten Arten von Existierenden erlauben, die in anderen Fällen unmöglich oder haarsträubend erscheinen würden. Anstelle einer vergleichenden Soziologie von Ganzheiten – ein Projekt, dessen Glaubwürdigkeit sich mittlerweile erschöpft hat – benötigen wir also dringend eine vergleichende Ontologie der Teile, d. h. eine Analyse der Art und Weise, wie die verschiedenen tatsächlichen und potentiellen Komponenten von Kollektiven zusammengesetzt werden und zusammenwirken.

Ein solches Bestreben mag als eine Art Experiment erscheinen, zumindest, wenn »Holimus« hier als ein Versuch gemeint ist, das menschliche Leben zu verstehen, welches im Gegensatz zur kaleidoskopischen, induktiven, narzisstischen und recht engstirnigen Art der ethnologischen Beschreibung steht, die in den letzten zwei Jahrzehnten mancherorts als Anthropologie durchgegangen ist. Vielleicht gibt es sogar einen besseren Begriff, um die Art von Holismus zu beschreiben, die jener strukturellen Ontologie entspricht, die ich zu entfalten versuche, ein Begriff, der heutzutage so viel Spott erntet, dass ich fast zögere, ihn niederzuschreiben: Universalismus. Allerdings ist die Art des Universalismus, der mir vor-schwebt, sehr verschieden von demjenigen, den Bruno Latour als »partikulären

Universalismus«<sup>34</sup> etikettiert hat und der behauptet, dass wir Modernen die einzigen seien, die ein echtes Verständnis der natürlichen Welt erreicht haben, von der die Nichtmodernen nur »Repräsentationen« besäßen, und der dadurch ein riesiges Spielfeld mildtätiger Übersetzungen von Anthropologen eröffnet. Anstatt »partikulär« zu sein, wäre meine eigene Marke des Universalismus »relativ« – nicht aufgrund einer übertriebenen Vorliebe für das Oxymoron, sondern weil ich relativ als etwas verstehe, das beziehungsstiftend ist. Relativer Universalismus stützt sich dann nicht in der Natur und den Kulturen, in Substanz und Geist, in der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften; er entspringt aus den multiplen Relationen von Kontinuität und Diskontinuität, von Identität und Differenz, von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, welche Menschen überall in ihrer Umgebung ausmachen, dank der Werkzeuge, die sie aus ihrer Phylogenese mitgenommen haben: einen Körper, eine Intentionalität, die Fähigkeit, entscheidende Gegensätze wahrzunehmen, und die Fähigkeit, mit einem menschlichen oder nichtmenschlichen *alter* Beziehungen einzugehen, nämlich Beziehungen des Attachement oder des Antagonismus, der Dominanz oder der Abhängigkeit, des Tauschs oder der Aneignung, der Subjektivierung oder der Objektivierung. Relativer Universalismus erfordert keine Welt, die zwischen einer uniformen Materialität und kontingenten Bedeutungen aufgeteilt ist; seine einzige Voraussetzung ist die Anerkennung des Hervortretens einer Diskontinuität sowohl in den Dingen als auch in der Art, wie sie wahrgenommen werden, und die Bereitschaft einzugestehen, dass es eine begrenzte Zahl von Formeln gibt, um mit diesem Hervortreten umzugehen, entweder indem man diese bestätigt oder indem man ihre Wahrnehmung verhindert. Ein bescheidener Universalismus also, aber einer, der dabei helfen würde, dass die Anthropologie wieder im größeren und eindrucksvolleren Maßstab ins Geschäft käme.

*Aus dem Englischen von Anne Ortner*

---

<sup>34</sup> Latour: Wir sind nie modern gewesen (wie Anm. 22), S. 140.