

HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE

Kultur • Gesellschaft • Alltag

Thema: Zwischen den Disziplinen

26. Jahrgang 2018

Heft 2

Herausgegeben von Brigitta Schmidt-Lauber und Jens Wietschorke

**ELEKTRONISCHER
SONDERDRUCK**



BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Inhalt

Editorial	121
-----------------	-----

Aufsätze

Erich Keller

Der totale Buchhändler. Theo Pinkus und die Produktion linken Wissens in Europa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts	126
---	-----

Themenschwerpunkt: Zwischen den Disziplinen

Silvy Chakkalalak

Migration in der frühen Kulturanthropologie. Grenzüberschreitende Wissenspraktiken zwischen lokaler Geschichte und globaler Zukunft	149
--	-----

Wolfgang Knöbl

„Die Zukunft war früher auch besser!“ Und erst recht die Vergangenheit! Soziologische Annäherungsversuche an die „Historische Anthropologie“ und „Weltgeschichte“	176
---	-----

Caroline Arni

Nach der Kultur. Anthropologische Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung	200
---	-----

David Gugerli, Magaly Tornay

Das Zeitalter der Konfigurationen, 1980 bis 2010. Ein Beitrag zur zeithistorischen Debatte	224
---	-----

Debatte und Forum

<i>Greca Meloni, Lukasz Nieradzik, Brigitta Schmidt-Lauber, Georg Wolfmayr</i> Beyond Anthropology. A Conversation with Tim Ingold	245
---	-----

Norbert Schindler

Carlo Levi, „Christus kam nur bis Eboli“, wiedergelesen. Gedanken zur Reinterpretation der süditalienischen Zivilisationsgrenze aus dem Abstand von 70 Jahren	251
---	-----

Lektüren

Andreas Gehrlach Diebe. Die heimliche Aneignung als Ursprungserzählung in Literatur, Philosophie und Mythos <i>Peter Schuster</i> (Bielefeld)	267
Tobias Scheidegger „Petite Science“. Außeruniversitäre Naturforschung in der Schweiz um 1900 <i>Friedemann Schmoll</i> (Jena)	269
Susann Lewerenz Geteilte Welten. Exotisierte Unterhaltung und Artist*innen of Color in Deutschland 1920–1960 <i>Antje Dietze</i> (Leipzig)	270
Margot Lee Shetterly Hidden Figures. The American Dream and the Untold Story of the Black Women Mathematicians Who Helped Win the Space Race <i>Sebastian Jobs</i> (Berlin)	271
Hans-Rudolf Wicker Die Guaraní im Tiefland Südamerikas. Studien zu einer indigenen Minderheit <i>Jon Mathieu</i> (Luzern)	273
Luc Boltanski Arnaud Esquerre, Enrichissement. Une critique de la marchandise <i>Jakob Tanner</i> (Zürich)	275

Nach der Kultur. Anthropologische Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung¹

von Caroline Arni

1. ‚Toolkit Kultur‘ oder Kritik?

Texte, die sich programmatisch damit auseinandersetzen, was Historische Anthropologie sein soll, sind in der Zeitschrift desselben Namens im gleichen Maß rar geworden wie zunehmend selbstverständlicher vorausgesetzt wird, dass sie als kulturwissenschaftliches Projekt abschließend definiert sei. So gesehen ist Historische Anthropologie eine Werkzeugkiste, deren Inhalte man anreichern und auch mal erneuern kann, solange „ein umfassender Kulturbegriff“ sie zusammenhält, der gemäß Gründungseditorial von 1993 verspricht, die „conditio humana in ihrer kontextuellen Veränderlichkeit und Vielfalt aufzuschlüsseln“, indem er zur Untersuchung der „Aneignung“ von Welt durch Menschen anleitet.² Man kann das Abflauen programmatischer Debatten als Effekt der Etablierung eines einstigen Gegenprojekts verstehen: Ein Terrain ist abgesteckt und wird bewirtschaftet. Doch ist die Anwendung einmal errungener Perspektiven und einmal zusammengestellter Werkzeugkisten die einzige Möglichkeit, ein Projekt weiterzuführen? Oder könnte es stattdessen darum gehen, den *Impuls* zu aktualisieren, der es seinerzeit motiviert hatte?

Um diese Alternative zu erschließen, ist ein Rückblick nötig. Das Konzept der ‚Aneignung‘ war im Gründungseditorial von 1993 deshalb zentral, weil es den interpretativen Zugang zur Erforschung von Prozessen und Strukturen auf einen Begriff brachte. Was verschiedene Geschichtsprojekte wie die Mikrogeschichte, die Alltagsgeschichte oder die *history from below* miteinander verband, war die kritische Intervention, die in diesem Zugang beschlossen war: Zu untersuchen, wie das Handeln von Menschen sich nicht direkt aus den ihnen gesetzten Bedingungen ableitet, sondern vermittelt ist durch den Sinn, den sie diesen abringen, hieß die Optik verschieben.

Diese Verschiebung war zweifach konkretisiert. Zum einen galt es, ein subsumptionslogisches Verständnis von Prozessen und Strukturen zu überwinden, wie es bekanntlich der Historischen Sozialwissenschaft Bielefelder Prägung vorgeworfen

1 Ich danke Saskia Walentowitz, Simon Teuscher und Martin Schaffner, die das Verfassen dieses Artikels mit vielen Gesprächen und gemeinsamen Lektüren begleitet haben, Céline Angehrn, Simona Isler und Mischa Suter, die mich herausgefordert haben, vertraute Dinge neu zu denken, und meinen Studierenden, die sich mit mir auf Lektüren eingelassen haben, deren Nutzen für das Geschichtsstudium nicht unmittelbar evident ist; ihrer Offenheit und ihrer Skepsis verdankt dieser Text Entscheidendes.

2 *Richard van Dülmen et al.*, Editorial, in: *Historische Anthropologie* 1 (1993) H. 1, 1–3, hier 1 u. 2. Die in der Zeitschrift vertretene Spielart Historischer Anthropologie ist bekanntlich eine unter andern; um sie geht es in diesem Beitrag.

wurde. Es sei dieser nicht gelungen, der „Doppelkonstitution historischer Prozesse“³ – Struktur *und* Handeln – Rechnung zu tragen; stattdessen habe sie das Abstrakte des analytischen Begriffs „Struktur“ ins Konkrete des historischen Subjekts verwandelt. Doch nicht körperlose Abstraktionen namens „Prozess“ und „Struktur“ machten Geschichte, so das Argument, sondern leibhaftige Menschen im Getümmel großer und kleiner Ereignisse. Zum anderen richtete sich „Aneignung“ gegen jedwede Behauptung über ‚den Menschen‘, die der Historisierung vorweg Grenzen setzt. Namentlich all die so genannt körpernahen Themen wie Krankheit, Geschlechterdifferenz oder Sexualität wurden zur *Frontier*, an der die Historikerin vermeintlich Naturhaftes vergeschichtlicht. Theoretisch stand diese Anstrengung im Zeichen der kulturwissenschaftlichen Prämisse vom Menschen als Sinnwesen, dem Natur insofern gegeben ist, als er sie sich durch Deutung anverwandelt. Kultur sei zentral, heißt es weiter im Gründungseditorial der Zeitschrift, und zwar nicht „als Kennzeichen eines bestimmten Sektors, sondern als Medium historischer Lebenspraxis und Auseinandersetzung insgesamt“⁴. Ziele dieses Programm einer Historischen Anthropologie also auf das Doppel der Menschengemachtheit des geschichtlichen Prozesses und der Geschichtlichkeit des Menschen, so lag dem ein ebenfalls gedoppelter kritischer Impuls zugrunde: gegen die Verdinglichung analytischer Kategorien (im Sinn der Subjektivierung von Abstraktionen) und gegen die Naturalisierung menschlicher Verhältnisse.

Wenn ich nun die Frage aufwerfe, ob Historische Anthropologie heute beim kulturtheoretischen Werkzeugkasten oder beim kritischen Impuls ansetzen soll, dann deshalb, weil ich für zweiteres plädiere will. In einem ersten Schritt gilt es diesen Impuls freizulegen als einen, der durch permanente Historisierung von Kategorien ebenso wie durch radikale Historisierung von Phänomenen eine Arbeit an der Optik oder Perspektive ist. Das lässt zunächst mal einen neuen Rückgriff auf die Anfänge der Historischen Anthropologie zu, der mir produktiver scheint als die vertraute Kurzformel vom Schisma zwischen einer „alten Sozialgeschichte“ und einer „neuen Alltagsgeschichte und Mikrohistorie“⁵. Abgesehen davon, dass die Absetzung von ‚Sozialgeschichte‘ in Deutschland auf eine spezifische Ausprägung davon zielte, ist sie auch in der Sache weniger selbstverständlich als es scheint – man denke nur daran, wie der Kultur-Begriff Geertz’scher Prägung seinerseits sozialtheoretisch begründet war (*Medick reading Geertz reading Weber*) oder wie Mikrogeschichte auch sozialgeschichtlich verfasst war.⁶ Die Ausrufung einer Historischen Anthropologie lässt sich denn auch anders sehen: als ein Moment der kritischen Reflexion von Analyse-kategorien. Nicht

3 Hans Medick, „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984) H. 3, 295–319, 295 f.

4 van Dülmen et al., Editorial, 1 f.

5 Rebekka Habermas/Jakob Tanner/Beate Wagner-Hasel, Editorial, in: *Historische Anthropologie* 20 (2012) H. 2, 151.

6 Vgl. hierzu Ian Gwinn, *The Practices of Scholarly Exchange and the Politics of Social History. ‘Work Processes’, History and Anthropology Roundtable I*, Goettingen, 1978, unpubliziertes Paper, Publikation in Vorbereitung; für die Mikrogeschichte: Simona Cerutti, *Microhistory: Social relations versus cultural models?*, in: Anna-Maija Castrén/Markku Lonkila/Matti Peltonen (Hg.), *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*, Helsinki 2004, 17–40. Immer schon jenseits eines allfälligen Schismas lagen die in dieser Hinsicht unübertroffenen Arbeiten von Natalie Z. Davis.

zufällig lancierte in Frankreich Bernard Lepetit die sozialgeschichtliche Hinwendung zu mikrohistorischen, interpretativen und pragmatistischen Perspektiven als „*tournant critique*“.⁷

Diesen Impuls fortzusetzen hieße in einem zweiten Schritt, den Gegenwartsbezug sichern – welche Kategorien, welche Phänomene gilt es heute zu historisieren? Bekanntlich war in der deutschsprachigen sozialgeschichtlichen Erhebung von Strukturprozessen – allen voran jenem der „Modernisierung“ – zum zentralen Geschichtssubjekt auch das Begehren einer Gesellschaft am Werk, sich nach dem Zivilisationsbruch des Nationalsozialismus einer Logik des im Prinzip einen Wegs zur liberalen Demokratie zu versichern. Brachten alternative Geschichtsprojekte dagegen das Handeln ‚konkreter Menschen‘ ins Spiel, so ging es auch darum, diese Versicherung fortschrittskritisch herauszufordern und zugleich gegenüber der Geschichtsmacht der Struktur auf der Handlungsmacht des Individuums zu insistieren. Es scheint mir vor diesem Hintergrund nicht falsch, die Historische Anthropologie nun selbst mit der Frage zu konfrontieren, welche Kategorien sie verdinglicht und welches gegenwartspolitische Projekt sich darin verselbständigt hat. Dafür gilt es, den Hebel auf eben das auszurichten, was 1993 den kritischen Impuls einzulösen versprochen hatte: die Werkzeugkiste „Kultur“.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Es geht mir nicht darum, dem Kulturbegriff im Modus disziplinärer Buchhaltung Verlustscheine aller Art auszustellen: das Politische habe er vernachlässigt, das Große aus den Augen verloren, die lange Dauer gering geschätzt, das Allgemeine negiert, Wirtschaftliches übersehen, Kausalität vertrödelt. Es geht nicht darum, dass das kulturbegriffliche Programm gescheitert wäre oder dass es Schulden gemacht hätte. Denn es *hat* naturalisiertes Terrain historisch urbar gemacht, neue Gegenstände erschlossen, Modi der historischen Explikation erweitert. Die Frage ist, ob diese Produktivität an eine Grenze stößt, die eine neue Sichtung der Programmatik nötig macht. Diese Fragen führen mitten in seit längerer Zeit rege geführte Debatten in der Sozial- und Kulturanthropologie, und hier kann ein kritischer Hebel ansetzen, dem es nicht auf Abrechnung, sondern auf Potentiale ankommt.

2. Geschichte und Anthropologie

2004 zog Jakob Tanner in einer Einführung in die Historische Anthropologie Bilanz über den Stand der Dinge, indem er den für die Gründungsphase des Zeitschriftenprojekts charakteristischen ‚konkreten Menschen‘ als „theoretisch nicht entwicklungsfähige“ Figur zurückwies.⁸ Man kann das als Absage an die Emphase verstehen, mit der diese Wendung die handlungstheoretische Kritik am Strukturrealismus aufgeladen hatte. Vor allem aber verband Tanner die Zurückweisung mit dem Aufruf

7 Vgl. hierzu: *Bernard Lepetit/Comité éditorial*, *Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?*, in: *Annales E. S. C.* 43 (1988) H. 2, 291–293; *Christian Delacroix*, *La falaise et le rivage. Histoire du „tournant critique“*, in: *Espaces Temps* 50–61 (1995), 86–111. Entscheidend dafür war die Rezeption von Luc Boltanski, die erst verzögert auch im deutschsprachigen Raum eingesetzt hat.

8 Vgl. *Jakob Tanner*, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2004, 164.

zur Ausrichtung der Historischen Anthropologie auf das heuristische Prinzip einer „Symmetrischen Anthropologie“, das die Zentralität des Menschen schlechthin zur Disposition stellt.⁹ Tanner erläutert das Prinzip in zwei Richtungen, die ich hier zunächst mal radikal zusammenfassend formuliere: Erstens gilt es in Rechnung zu stellen, dass nicht nur Menschen handeln, und zweitens sollen Unterschiede unter Menschen weder universalistisch annulliert noch in einer relativistischen Multiplikation einander unkenntlich gemacht werden.¹⁰

Unterdessen lässt sich quer durch die Geistes- und Sozialwissenschaften hindurch ein ganzes Bündel von Trends und Feldern der Anstrengung zurechnen, epistemologische Konsequenzen aus der Kritik an ungleichen Teilungen zu ziehen, namentlich an der von Bruno Latour „fundamental“ genannten Asymmetrie zwischen dem ‚Wir‘ der westlich-wissenschaftlichen Moderne, das Natur und Kultur als distinkte Realitäten zu trennen weiß, und dem ‚Anderen‘ derjenigen, die beides durcheinander bringen.¹¹ Auch in der Geschichtswissenschaft hat diese Kritik Erträge abgeworfen und sich mit anderen Anstrengungen verbunden. Zum einen sind eine ganze Reihe neuer Geschichtssubjekte entstanden, indem auch Dingen, Tieren und Pflanzen historische Akteurschaft zugetraut wird. Zum anderen hat sich an der Schnittstelle von postkolonialer Kritik und Globalgeschichte längst eine Perspektive geöffnet, die nicht auf Ausbreitung und Diffusion abonniert ist, sondern sich für Verhältnisse der Verflechtung und Teilung interessiert.¹² Das Symmetrisierungspostulat, so lässt sich zwischenbilanzieren, taugt als theoriehaltiger Fluchtpunkt mit heuristischer Hebelwirkung gegen anthropozentrische und eurozentrische Schief lagen.

Im Kontext der Historischen Anthropologie war Tanners Aufruf zu einer symmetrischen Perspektive jedoch nicht einfach weitsichtig. Er ist auch bis heute der systematischste Versuch geblieben, die Historische Anthropologie als Geschichtsprojekt weiterzuentwickeln. Dies gilt insbesondere im Vergleich mit Appellen, die Gewichte in vertrauten Oppositionen verlagern – etwa wenn dazu aufgerufen wird, gegenüber dem Handeln wieder die Struktur zur Geltung zu bringen, oder Kultur mit Gesellschaft und Wirtschaft anzureichern oder nach Mikro wieder Makro stark zu machen oder über dem Text die Materialität nicht zu vergessen und so weiter. Der im Symmetrie-postulat angelegte Perspektivenwechsel zielt auf mehr, nämlich darauf, das Ganze anders zu denken. Das aber heißt vor allem anderen: über die Kategorien nachdenken, anhand derer die Gegenstände der Untersuchung verfasst werden.

9 Vgl. *Tanner*, Historische Anthropologie, 165.

10 Vgl. dazu *Tanner*, Historische Anthropologie, 164–189.

11 Vgl. *Bruno Latour*, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, [frz. Original 1991, dt. Erstausgabe 1995] Frankfurt a. M. 2008, 131. Exemplarisch zur Breite des Symmetrie-postulats: *Jörg Potthast/Michael Guggenheim*, Symmetrische Zwillinge. Zum Verhältnis von ANT und Soziologie der Kritik, in: *Tristan Theilmann/Erhard Schüttelpelz* (Hg.), *Akteur-Medien-Theorie*, Bielefeld 2013, 133–166.

12 Ein Beispiel dafür ist die Geschichte der Haitischen Revolution. Die Verflechtung der revolutionären Ereignisse auf Haiti und in Frankreich wurde lange von einer Teilung überdeckt, die erst im Vergleich mit zweiteren zu einem „Aufstand“ reduziert hat. Vgl. u. a.: *Michel-Rolph Trouillot*, Undenkbar Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitischen Revolution, in: *Sebastian Conrad/Shalini Randeria* (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. – New York 2002, 84–115.

In seinem Essay von 2004 hat Tanner den Perspektivenwechsel vorwiegend anhand von medientheoretisch und technikhistorisch ausgerichteten Arbeiten konkretisiert. Das liegt auf der Hand, schließlich hat Bruno Latour, zusammen mit Michel Callon, Postulat und Begriff einer Symmetrischen Anthropologie im Kontext der *Science and Technology Studies* (STS) entwickelt; es entspricht auch dem ersten, auf vielfache, insbesondere auch dingliche Akteurschaft gerichteten Teil des Symmetriepostulats. Den zweiten, auf eine Überwindung des Dilemmas von Universalismus versus Relativismus gerichteten Teil erläutert Tanner anhand ausgewählter kolonialgeschichtlicher Studien zum Kulturkontakt als Beispiele für die Vermittelbarkeit einander fremder Rationalitäten, wobei auch diese Ausführungen auf Latours Konzept mensch-technischer Netzwerke und natur-kultureller Hybride zulaufen.¹³ Zur selben Zeit haben aber auch sozialanthropologische Debatten nach Wegen gesucht, wie die heuristischen Verengungen im Natur-Kultur-Dualismus zu überschreiten wären, ohne diese Überschreitung in Begriffen der Hybridität oder des Netzwerks zu bestimmen. Eine Historische Anthropologie, die sich als unabgeschlossenes Projekt der radikalen Historisierung versteht, kann, so will ich hier argumentieren, von einem Einholen auch dieser Debatten profitieren. Nur so lässt sich sehen, auf welcher grundlegenden Weise in den 2000er Jahren die für ihr Selbstverständnis zentrale Kategorie „Kultur“ erschüttert worden ist und wie diese Erschütterung heuristisch produktiv gemacht werden kann.

Sicherlich ist Latour-Rezeption auch Anthropologie-Rezeption: Schließlich hat Latour die Labore der Wissenschaft untersucht wie eine Anthropologin eine Gesellschaft, nämlich ethnographisch. Doch indem die Rezeption dieser Arbeiten die Aufmerksamkeit auf die wissenschaftliche Moderne lenkte, blieb – nicht nur in der Historischen Anthropologie – weitgehend unbeachtet, wie symmetrisierende Perspektiven in Arbeiten zu ‚klassischen‘ anthropologischen Gegenständen – wie Verwandtschaft oder Magie – und im Rahmen von Ethnographien auf ‚klassischen‘ Schauplätzen – wie Melanesien oder Amazonien – entwickelt wurden.¹⁴ Gerade gegenüber einer Rezeption anthropologischer Arbeiten haben sich die interdisziplinären Poren der Historischen Anthropologie jedoch seit ihren – damals explizit kulturanthropologisch orientierten – Anfängen in den 1990er Jahren zunehmend geschlossen. Dies war umso mehr der Fall, je ausschließlicher „Kultur“ zum Fluchtpunkt der konzeptuellen Selbstverständigung avancierte – sei es aus systematischen Gründen (handlungstheoretischer Gehalt des Kulturbegriffs), aus Verlegenheit (zu viel Emphase im ‚konkreten Menschen‘) oder schlicht infolge der Zentrifugalkraft der damaligen kulturwissenschaftlichen Konjunktur.¹⁵ Daraus hat sich eine vertrackte Konstellation ergeben: hier

13 Vgl. Tanner, *Historische Anthropologie*, 179–185.

14 Sofern keine Spezifizierung nötig ist, spreche ich im Folgenden von „Anthropologie“, um das nicht auf Ethnographie oder Ethnologie reduzierte Verständnis des Fachs einzuholen, wie es für die meisten hier behandelten Autoren und Autorinnen charakteristisch ist. Vgl. hierzu *Tanja Bogusz*, Dekolonisierung des Denkens. Was wir von Descola lernen, in: *Mittelweg* 36 (2013) H. 5, 46–62, 58. Immer ist damit die Sozial- und Kulturanthropologie – in Abgrenzung zur biologischen Anthropologie – gemeint, doch macht es das Argument an manchen Stellen auch nötig, die Binnendifferenz zwischen Sozialanthropologie und Kulturanthropologie zu markieren.

15 Als Hans Medick 2001 nochmals auf der ursprünglichen Bedeutung der Sozial- und Kulturanthropologie für die Historische Anthropologie insistierte, ging es denn auch mehr um Abgrenzungen innerhalb des Fachs Geschichte: *Hans Medick*, Quo vadis Historische Anthropologie? Ge-

eine Historische Anthropologie, die ein heterogenes Konglomerat gegenhegemonialer Geschichtsprojekte zur Einheit bringt, indem sie sich als ein Produkt des *cultural turn* definiert, dort Auseinandersetzungen mit den asymmetrischen Grundlagen des ethnographischen Blicks, die „Kultur“ grundlegend zur Disposition stellen. Als wären zwei Züge in entgegengesetzter Richtung aneinander vorbeigefahren.

3. Symmetrie und *ontological turn*

Ich will diese Konstellation als Herausforderung begreifen, indem ich die bisher erläuterten Beobachtungen zum Stand der Dinge in der Historischen Anthropologie mit einem – zwangsläufig selektiven und skizzenhaften – Streifzug durch sozialanthropologische Beiträge zur Symmetriefrage konfrontiere. Dazu konzentriere ich mich auf den Franzosen Philippe Descola, den Brasilianer Eduardo Viveiros de Castro und die Britin Marilyn Strathern beziehungsweise die Strathern-Rezeption, die von der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft bisher wenig oder aber spezifisch rezipiert und auf jeden Fall ungleich weniger breitenwirksam bekannt sind als Latour.¹⁶

Vorweg ist festzuhalten, dass der mich interessierende Diskussionszusammenhang zwar vom Leitmotiv der Symmetrie getragen ist, jedoch seit Mitte der 2000er Jahre auf den Nenner eines „ontological turn“ gebracht wird; explizit war davon erstmals 2007 im von Amiria Henare, Martin Holbraad und Sari Wastell herausgegebenen Sammelband „Thinking Through Things“ die Rede.¹⁷ Der Begriff des ‚Ontologischen‘ ist dabei freilich umstritten und die theoriegeschichtliche Genealogie der Wende ist ebenso verzweigt wie die zeitgeschichtlichen Kontexte divers sind – ersteres reicht von Mauss über Garfinkel bis Deleuze, zweiteres von Feminismus bis zum Klimawandel; schließlich zeichnet sich zurzeit eine Überführung der Programmatik in das weniger wenderhetorisch geprägte Postulat einer „komparativen“ oder „rekursiven“ Anthropologie ab.¹⁸

schichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie, in: *Historische Anthropologie* 9 (2001) H. 1, 78–92. Vgl. auch: *Hans Medick*, Historische Anthropologie auf dem Weg zur Selbstreflexion, in: *Historische Zeitschrift* 238 (2006), 123–130, 125. Eine folgende Debatte stand ganz im Zeichen von „Kulturgeschichte“: *Lynn Hunt*, Kulturgeschichte ohne Paradigmen?, in: *Historische Anthropologie* 16 (2008) H. 3, 323–340; *Dorothee Brantz*, Kulturgeschichte ohne Paradigmen. Eine Antwort auf Lynn Hunt, in: *Historische Anthropologie* 16 (2008) H. 3, 443–449. Im Zeichen von „Kultur“ – und nicht: Geschichte und Anthropologie – ist auch das Heft zum 20-jährigen Jubiläum der Zeitschrift gehalten; vgl. *Historische Anthropologie* 20 (2012) H. 2.

¹⁶ In der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft wird Strathern seit ihren frühen Arbeiten von feministischen Historikerinnen sowie der historischen Verwandtschaftsforschung rezipiert; Descola ist unterdessen im Kontext der Diskussionen um ökologische Reflexivität eingeführt, während Viveiros de Castro noch wenig bekannt ist. Eben ist eine erste umfassende Übersetzung erschienen: *Die Unbeständigkeit der wilden Seele*, Wien 2017. Zuvor haben zwei von der Literaturwissenschaftlerin Irene Albers und dem Kurator Anselm Franke herausgegebene Bände ihn einem deutschsprachigen Publikum präsentiert: *Nach dem Animismus*, Berlin 2016; *Animismus. Revisionen der Moderne*, Zürich 2016.

¹⁷ Vgl. *Amiria Henare/Martin Holbraad/Sari Wastell*, Introduction, in: dies. (Hg.), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, London – New York 2007, 1–31, 7.

¹⁸ Seit kurzem liegen zwei Überblicksdarstellungen vor; erstere deckt mehr theoriegeschichtliche Stränge ab, während zweite Position bezieht für eine strikt methodologische Auslegung: *Pierre*

Wichtig ist vorab, dass mit dem Begriff des „Ontologischen“ nicht auf ein ‚eigentlich Seiendes‘ jenseits sozialer Praktiken oder kultureller Konstruktionen angespielt wird. Vielmehr geht es darum, eben diese Verteilung von Welt auf ein ‚Hinten‘ des Seins und ein ‚Vorne‘ des Handelns, der Interpretation oder der Konstruktion als Produkt der alle Wissenschaften der Moderne organisierenden Grundtrennung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ zu unterlaufen. Diese hat nicht nur, so das Argument, distinkte Gegenstandsbereiche definiert und fortan alle in einen Streit um die Bestimmung des jeweiligen Anteils an den Phänomenen verwickelt. Sie hat vor allem auch ein spezifisches, nämlich repräsentationales oder epistemologisches Verhältnis zwischen den Menschen und der Welt etabliert, bei dem das, was existiert, stets daraufhin angesehen wird, was wir und andere darüber wissen oder daran verkennen oder wie wir und andere es interpretieren oder konstruieren.

Was *ontologischer turn* genannt wird, ist im Grunde eine Auseinandersetzung damit, wie dieses Verhältnis zwischen Mensch und Welt in der Anthropologie die Untersuchten und die Untersuchenden immer schon in asymmetrische Positionen versetzt. Ist die Frage der ‚Kultur‘ auf die Diversität von repräsentationalen oder epistemologischen Registern und Praktiken angelegt, so unterstellt sie allen dasselbe Verhältnis zur Welt, das die einen allerdings dann doch besser handhaben als die anderen: alle tun das Gleiche, nämlich interpretieren, während die Anthropologin überdies noch zu bestimmen weiß, was interpretiert wird und, grundlegender noch, dass die Realität der Menschen eine Frage der Interpretation ist. Das Postulat, alle Interpretationen (alle ‚Kulturen‘) als gleichwertig zu behandeln, bestätigt nur diese grundlegende Asymmetrie zwischen Untersuchenden und Untersuchten.

Es geht nun aber – das ist entscheidend – bei dieser Auseinandersetzung nicht einfach um eine Fortführung der Dekonstruktion kolonialer Wissenschaftspraxis. Vielmehr liegt der Akzent auf der Entwicklung alternativer Verfahren, die symmetrische Analysen und damit auch Beziehungen erlauben, indem sie auf der Ebene des Weltverhältnisses ansetzen und eine Heuristik der Repräsentation auf eine Heuristik der Konzeption verschieben: Die Frage ist nicht, *wie* Realität gegeben ist, sondern *was* als Reales an einem spezifischen Ort zu einer spezifischen Zeit existiert, wobei ‚Existieren‘ eine Frage davon ist, wie Menschen sich handelnd zu anderen Menschen und Nichtmenschlichem in Beziehung setzen.

Eine Rezeption dieser Diskussionen scheint mir für die Historische Anthropologie aus einem Grund dringlich und aus zwei Gründen vielversprechend. Dringlich ist sie deshalb, weil sie auch die Historische Anthropologie dazu herausfordert, das Konzept der ‚Kultur‘ nicht als eine rein analytische Kategorie zu behandeln, sondern darin eine historisch und lokal spezifische Weise zu erkennen, in der Menschen ihre Welt mit En-

Charbonnier/Gildas Salmon/Peter Skafish (Hg.), *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*, London – New York 2017; *Martin Holbraad/Morten Axel Pedersen*, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, MA. 2017. Einen kompakten Einblick gibt auch eine von Frédéric Keck, Ursula Regehr und Saskia Walentowitz herausgegebene Ausgabe von Tsantsa (20, 2015). Für die ganze Breite siehe die Bibliographie auf: <http://somatosphere.net/series/ontology-2> (12.04.2018).

titäten bevölkern und sich zu diesen in Beziehung setzen.¹⁹ Die Tragweite dieser Einsicht scheint mir in historiographischer Hinsicht noch nicht ausgelotet.²⁰ Wenn nicht gefragt wird, wie Gesellschaften Natur oder Repräsentationen von Natur in Kultur überführen, sondern welches Weltverhältnis Menschen eingehen, dann ist das mehr als eine Erweiterung des Gegenstandsbereichs auf Tiere, Pflanzen und Dinge: es unterläuft auch vertraute Analysekategorien wie Aneignung, Wissen oder Deutung. Eine besondere Chance besteht darin, diese Herausforderung für Bereiche jenseits der von Latour inspirierten Stränge der Geschichte der wissenschaftlichen Moderne fruchtbar zu machen. Zwar sind dort das Symmetriepostulat und eine Aufmerksamkeit für ontologische Verfassungen längst etabliert, zugleich aber perpetuiert der gegenständliche Fokus auf Wissen, Technik und Medien auch die Generalisierung von Weltverhältnissen als epistemologische Verhältnisse.

Für die Historische Anthropologie ist all das insofern ein erstes Versprechen, als sie innerhalb der Geschichtswissenschaft der logische Ort für eine systematische Reflexion solcher Fragen wäre und mit der Rezeption anthropologischer Diskussionen ihre interdisziplinäre Orientierung und damit auch den sozialtheoretischen Gehalt ihrer Gegenstände aktualisieren könnte. Das zweite Versprechen ist umgekehrt disziplinärer Natur: Gerade die heuristische Stoßrichtung dieser Diskussionen lässt sich nämlich auch auf die Frage der Historizität und die Verfahren ihrer Beschreibung anwenden, was an das historisch-anthropologische Projekt radikalierter Historisierung anknüpft.²¹ Eine neue Gegenwart aber braucht neue Hebel von Historisierung. Heute – darauf zielt mein Plädoyer für historiographische Rekursion – muss ein solcher Hebel die möglichen Erträge eines theoretischen Moments ‚nach der Kultur‘ ausloten.²² In diesen beiden Versprechen liegt die Chance, Historische Anthropologie weder als eine Kulturwissenschaft unter anderen, noch als disziplinär domestizierte Geschichtswissenschaft zu betreiben.

19 Vgl. *Frédéric Keck*, *Le Point de vue de l'animisme. À propos de Par-delà nature et culture* de Philippe Descola, in: *Esprit* 8 (2006) août-septembre, 30–43.

20 Von einer bislang nicht angenommenen Herausforderung spricht Martin Schaffner in zwei Lektüren von Pierre Charbonnier und Philippe Descola (*Historische Anthropologie* 25 (2017) H. 2, 144–145; *Historische Anthropologie* 17 (2009) H. 3, 443–444). Explizit sind die Ontologie-Debatten bisher vor allem in mediävistischen und altertumsgeschichtlichen Arbeiten aufgegriffen worden; programmatisch, aber wenig tiefenscharf von *Greg Anderson*, *Lost Worlds of the Past. The Case for an Ontological Turn*, in: *American Historical Review* 120 (2015) H. 3, 787–810; auf philologische Fragen bezogen bei *Arnaud Macé*, *Nature among the Greeks. Empirical Philology and the Ontological Turn in Historical Anthropology*, in: *Charbonnier/Salmon/Skafish, Comparative Metaphysics*, 201–220; mit viel Gewinn von *Jérôme Baschet*, *Corps et âme. Une histoire de la personne au moyen âge*, Paris 2016; mit interessanten Vorschlägen zu Heterogenität und Wandel, aber auch einigen Missverständnissen bei *Oliver J. T. Harris/John Robb*, *Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History*, in: *American Anthropologist* 114 (2012) H. 4, 668–679.

21 Siehe zu diesem Historisierungsimpuls: *Medick*, *Quo vadis*, 85; vgl. zur Frage der Historizität in der Historischen Anthropologie auch: *Jens Wietschorke*, *Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie. Zur epistemologischen Verklammerung von Geschichte und Gegenwart in einem Forschungsprogramm*, in: *H-Soz-Kult*, 15.06.2012, www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-1799 (13.04.2018).

22 In einem anderen theoretischen Kontext ist das auch der Moment ‚nach dem *linguistic turn*‘.

4. Vergleich: Der Naturalismus ist eine Ontologie unter anderen (P. Descola)

Dem doppelten Anspruch der Historischen Anthropologie – die Menschengemachtheit des geschichtlichen Prozesses und die Geschichtlichkeit des Menschen aufzuweisen – liegt eine Beschreibung der *conditio humana* zugrunde, die das Projekt insofern begründet, als sie den Menschen als Wesen bestimmt, das sich die Welt durch sinngestiftete Aneignung erschließt, und es zugleich limitiert, indem sie diese fundamentale Bestimmung der Reflexion entzieht. Ausdruck davon sind die Debatten, die darüber geführt worden sind, wie eng oder weit die Grenzen dessen gesteckt sind, worüber Menschen durch Deutung verfügen. Sie sind zunehmend ins Leere eines Streits um die Größe der Anteile verlaufen, die der ‚Natur‘ – in der Regel als Biologie verstanden – oder der ‚Kultur‘ zukommen, während jeweils selbstverständlich vorausgesetzt ist, dass die Welt in diesen Kategorien adäquat beschrieben ist.

Mit Philippe Descola lässt sich dieser Leerlauf als letzte Episode in der Geschichte des „Naturalismus“ begreifen. In seinem auch historisch instruktiven, im französischen Original 2005 erschienenen Werk „Jenseits von Natur und Kultur“ hat der französische Anthropologe gezeigt, wie es in einem langen Prozess, der vom Naturbegriff der Antike bis zum wissenschaftlichen Kulturbegriff des 20. Jahrhunderts reicht, zu der grundlegenden Spaltung von zwei verschiedenartigen Gegenstandsbereichen kam, deren einer – die Natur – das Reich autonomer Gesetzmäßigkeit ist, während der andere – die Kultur – die Willkür menschlicher Tätigkeit beherbergt. Als Abschluss dieser „großen Trennung“ versteht Descola die Etablierung einer Disziplin namens Anthropologie, die sich für die pluralen Erscheinungen der Dualität von Natur und Kultur, Lebendigem und Sozialem, Substanz und Form zuständig erklärt, oder anders formuliert: für die Vielfalt der Weisen, in denen Gesellschaften Natur und Kultur aufeinander beziehen. In dieser Wissenschaft ist der Dualismus selbst zu einem autonomen Gegenstand beziehungsweise die Trennung epistemologisch geworden und darin liegt auch ihre Beschränkung. Denn jede Beschreibung ist fortan zwischen zwei Polen verfangen: auf der einen Seite der naturalistische Monismus einer „natürlichen Kultur“, auf der anderen der kulturalistische Relativismus einer „kulturellen Natur“.²³

Descolas Pointe liegt nun nicht in der Feststellung oder Beschreibung dieser Dualität, die man als sattsam bekannt wahrnehmen mag, die von Descola allerdings mit außergewöhnlich hoher Tiefenschärfe dargestellt wird. Die Pointe liegt im Standpunkt, den er einnimmt beziehungsweise, um es mit Frédéric Keck zu sagen, im „niveau d’analyse“²⁴, auf dem sich der Anthropologe platzieren muss, um aus der historischen Kontingenz des Naturalismus eine analytische Konsequenz ziehen zu können. Wird dieses Niveau als jenes der ontologischen Operation gefasst, dann erscheint der Naturalismus als eine unter anderen Weisen, in der Menschen das Nichtmenschliche wahrnehmen und sich dazu in Beziehung setzen.

23 Vgl. *Philippe Descola*, *Jenseits von Natur und Kultur*, [Paris 2005] Berlin 2013, 99–142, Zitate auf Seite 132.

24 *Keck*, *Le point de vue*, 34f.

Dazu entwickelt Descola eine „ontologische Grammatik“, die auf Grundannahmen über menschliche Erfahrung aufbaut.²⁵ Die menschliche Erfahrung sei durch zwei Modalitäten organisiert: jener der Identifikation und jener der Beziehung. Bei der Identifikation geht es um die Feststellung von Unterschieden und Ähnlichkeiten entlang der beiden Kriterien der „Physikalität“ (nicht die reine Materialität, sondern auch alle Ausdrucksformen morphologischer und physiologischer Eigenart) und der „Interiorität“ (Intentionalität, Subjektivität, Reflexivität, Affekte, Belebtheit und so weiter). Beides kann zwischen Menschen und Nichtmenschen als entweder ähnlich oder unähnlich wahrgenommen werden und sie entsprechend miteinander verbinden oder voneinander trennen, was Descola als „Kontinuität“ beziehungsweise „Diskontinuität“ fasst.

Daraus ergeben sich die vier ontologischen Typen des Totemismus (physikalische und innerliche Kontinuität), des Analogismus (physikalische und innerliche Diskontinuität), des Animismus (physikalische Diskontinuität bei innerlicher Kontinuität) und des Naturalismus (physikalische Kontinuität bei innerlicher Diskontinuität). Das Ensemble der Wesen, die von einer jeweiligen Gesellschaft als existent angesehen werden, ergibt sich als „Schlussfolgerung“²⁶ aus diesen Konzeptualisierungen beziehungsweise in Funktion der so organisierten Schemata der Wahrnehmung und der Praxis: Im Naturalismus steht der Mensch einer Natur gegenüber, zu der er als Lebewesen unter anderen gehört, während ihn seine Begabung zu Kultur davon abhebt; im Animismus haben Tiere und Pflanzen Seelen wie die Menschen, von denen sie sich durch Form und Lebensweise unterscheiden; der Analogismus teilt die Gesamtheit der Existierenden nach Form und Substanz auf, um das so Aufgeteilte nach Entsprechungen abzusuchen; im Totemismus verbinden innere und äußere Merkmale bestimmte Menschen mit bestimmten Tieren oder Pflanzen.

Descolas „Jenseits von Natur und Kultur“ ist, wie Michael Kauppert im Nachwort zur deutschen Ausgabe erläutert, nicht einfach ein weiteres Votum gegen die ‚große Trennung‘. Vor allem ist es Ergebnis einer ethnologischen Komparation.²⁷ Der Naturalismus der Moderne wird hier derselben Analyse unterzogen wie die animistischen, totemistischen oder analogistischen Weltverhältnisse. Diese Analyse – und das ist entscheidend – beruht auf der Umdrehung einer analytischen Konvention. Anstatt die Bezugnahme von Menschen auf Nichtmenschliches in Sozialem aufzulösen, indem gefragt wird, wie Gesellschaften ‚Natur‘ repräsentieren und aus diesen Repräsentationen ihre sozialen Institutionen ableiten, wird diese Bezugnahme als Weltverhältnis selbst zum Thema gemacht: Wenn die amazonischen Achuar-Jäger Wildtiere als Schwager und die Achuar-Frauen Pflanzen als Kinder bezeichnen, dann beschreibt das gemäß dieser Perspektive nicht eine Projektion von Kultur auf Natur, sondern eine Beziehung und die in ihr verbundenen Entitäten.²⁸ Auf dieser Ebene ist die naturalistische Verfassung der Welt allen anderen strukturell möglichen Verfassungen vergleichbar,

25 Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Descola*, *Jenseits von Natur und Kultur*, 176–194.

26 Auf der Suche nach der Gesellschaft. Philippe Descola im Gespräch mit Tanja Bogusz, in: *Mittelweg* 36 (2013) Oktober/November, 27–45, 44.

27 Vgl. *Michael Kauppert*, Nachwort. Entwurf einer anthropologischen Weltbeschreibung, in: *Descola*, *Jenseits von Natur und Kultur*, 611–625, 616.

28 Zu diesem Konventionsbruch vgl. *Kauppert*, Nachwort, 618 f. Das Beispiel stammt aus Kapitel 1 von *Descola*, *Jenseits von Natur und Kultur*.

anstatt diesen die Termini der Analyse vorzugeben: Die Verteilung von Entitäten auf ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ ist die spezifische Weise, in der die naturalistische Ontologie das tut, was alle tun, nämlich, um es auf den von Descola zunehmend bevorzugten Begriff zu bringen, „Welt zusammensetzen“.²⁹

Hier ist nicht der Ort, um auf all die offenen Flanken einzugehen, die Descola Kritikern bietet, indem er seine Anthropologie der Weltkomposition metatheoretisch fundiert und strukturalistisch ausrichtet.³⁰ Wichtig ist für meine Zwecke, wie Descola die asymmetrische Schiefelage eines Fachs, das in naturalistischen Kategorien verfasst ist, ausgleicht: nämlich indem er seine Komparation eben ‚jenseits von Natur und Kultur‘ ansiedelt. Dazu lagert er ontologische Fragen sozialen Fragen – also die Frage der existierenden Wesen der Frage der menschlichen Institutionen – vor, legt aber diese ontologischen Fragen grundlegend relational an: Es geht nicht um ein Ensemble der existierenden Wesen im Sinn eines Inventars, sondern um eine „Ökologie der Beziehungen“, die dann wiederum klassische *sozialanthropologische* Themen weiterführt – wie etwa die Frage nach Verhältnissen, die durch Praxisformen wie die Gabe, den Raub, die Produktion oder den Schutz gegeben sind.³¹ Schließlich sind es wohl Studien zu konkreten Ethnien, aus denen Descola seine Typologie gewinnt beziehungsweise anhand derer er sie konkretisiert; gerade deren Rückführung auf strukturelle Regeln aber weist sie als kognitive Möglichkeiten aus, die nicht *group-bounded* sind, was heißt, dass in jedem lokalen oder historischen Kontext mit ontologischer Heterogenität zu rechnen ist.³²

5. Umkehr: Multinaturalismus statt Multikulturalismus (E. Viveiros de Castro)

Hebelt Descola die Vorstellung der einen Natur, der viele Kulturen gegenüberstehen, als Prämisse der anthropologischen Erkundung aus, indem er sie im komparativen Tableau anderen Weltzusammensetzungen vergleichbar macht, so nimmt der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro eine eigentliche Umkehrung im Sinn einer „reverse anthropology“ vor.³³ Viveiros de Castro ist bekannt für seine Beschreibung des amerindischen „Perspektivismus“, den man als radikalisierte Version des Animismus – in Descolas Typologie der direkte Gegenpart zum Naturalismus – verstehen kann, der aber für Viveiros de Castro mehr als ein Typus unter anderen ist: nämlich ein alternatives Framework für die anthropologische Analyse. Ich skizziere

29 Vgl. auch: *Philippe Descola*, *La Composition des mondes*. Entretiens avec Pierre Charbonnier, Paris 2014.

30 Vgl. hierzu: *Kaupfert*, Nachwort, 622.

31 Vgl. Kapitel 13–15.

32 Vgl. zu dieser generell wichtigen Klarstellung u. a.: *Matei Candea/Lys Alcayna-Stevens*, *Internal Others*. *Ethnographies of Naturalism*, in: *The Cambridge Journal of Anthropology* 30 (2012) H. 2, 2012, 36–47.

33 Oder wie es Latour fasst: Descola typologisiert, Viveiros de Castro legt einen Sprengsatz. Vgl. *Bruno Latour*, *Perspektivismus: „Typus“ oder „Bombe“?*, in: *Albers/Franke*, *Animismus*, 66–70. Zu Viveiros de Castros Vorgehen als radikalster Form einer „reverse anthropology“: *Charbonnier/Salmon/Skafish*, *Introduction*, 7.

das im Folgenden auf der Grundlage dreier ursprünglich 2003 und 2004 erschienenen und unterdessen für die Diskussion klassischen Texte.³⁴

Ist im Naturalismus der Mensch qua seiner Organizität ein Lebewesen unter anderen, so sind in der amerindischen Kosmologie die Tiere qua ihrer Innerlichkeit Menschen unter anderen: Denn der „gemeinsame Urgrund“ von Mensch und Tier war einst „nicht die Tierheit, sondern die Menschheit“. Tiere haben deshalb erstens noch immer menschliche Züge, namentlich „menschliche Intentionalität oder Subjektivität“, und zweitens sind die Beziehungen zwischen den Menschen und allen anderen sozialer Natur, also etwa in der Gestalt von Freundschaft, Verwandtschaft oder Feindschaft gehalten.³⁵ Die Tiere sehen sich denn auch selbst als Menschen, indem sie ihre Eigenschaften und ihr Tun entsprechend wahrnehmen: Wenn Jaguare Blut schlürfen, trinken sie Maniokbier, ihr Fell ist ihnen Schmuck und wenn Tapire zusammen sind, feiern sie.³⁶ Was wir also Kultur nennen, ist das, was in der amerindischen Kosmologie Menschen und Tiere miteinander teilen, während sie sich durch das voneinander unterscheiden, was wir qua seiner objektivierbaren Eigenschaften Natur nennen: Alle trinken Bier und versammeln sich in Festsälen, aber Bier ist beim Jaguar Blut und der Festsaal beim Tapir ein Schlammloch.

Bis dahin lässt sich einwenden, Viveiros de Castros InformantInnen seien nichts anderes als kulturrelativistische NaturalistInnen: Da ist ein objektiv beschreibbares Ding, das von Menschen richtig – als Blut und Schlamm – und von den Tieren falsch – als Bier und Festsaal – gedeutet wird. Doch trifft das die Sache deshalb nicht, weil die Dinge Blut/Bier und Schlamm/Festsaal auf andere Weise gegeben sind als im Naturalismus: nicht durch ihre intrinsischen Eigenschaften, sondern durch ihre Relation zu einem Subjekt. Was sie *für jemanden* sind, im Sinn eines perspektivischen Bezugs, bestimmt ihren ontologischen Status. Veranschaulichen lässt sich dies anhand von Verwandtschaft, die nichts anderes ist als ein uns bekannter Fall der relationalen Ontologie, um die es geht: Einen Sohn gibt es (tatsächlich, nicht konstruiert) nur, weil eine andere Person seine Mutter oder sein Vater ist.³⁷ Und so wie der gleiche Mann für seine Mutter Sohn und seine Tochter Vater sein kann, nämlich aufgrund unterschiedlicher Relationen und nicht aufgrund unterschiedlicher Repräsentationen, kann dasselbe Ding für uns Blut und die Jaguare Bier sein. Mit anderen Worten: Die Dinge sind relational bestimmt beziehungsweise ihr ontologischer Status ist relational bedingt.

34 Es handelt sich um folgende Texte: *Eduardo Viveiros de Castro*, *Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies*, in: *Common Knowledge* 10 (2004) H. 3, 463–84 (deutsch als: Perspektiventausch. Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien, in: *Albers/Franke*, *Animismus*, 72–93); *Eduardo Viveiros de Castro*, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, in: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (2004) H. 1, 3–22; *Eduardo Viveiros de Castro*, *The relative native*, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2013) H. 3, 473–502 (deutsch in: *Viveiros de Castro*, *Unbeständigkeit der wilden Seele*, 306–343). Vgl. auch die Anthologie: *Eduardo Viveiros de Castro*, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago 2015.

35 *Viveiros de Castro*, *Perspektiventausch*, 74 f. Viveiros de Castro fasst in dieser Beschreibung ein „set of ideas and practices found throughout indigenous America“ zusammen, dass er zu einer Kosmologie schematisiert (*Viveiros de Castro*, *Perspectival Anthropology*, 5).

36 Vgl. ebd., 75.

37 Vgl. ebd., 81 f.; ich variiere das von Viveiros de Castro angeführte Verwandtschaftsbeispiel.

Dabei ist die Relation nicht beliebig. Ob etwas für jemanden Blut oder Bier ist, ist nicht eine Frage der Interpretation, sondern eine des Körpers, verstanden als „Ansammlung von Affekten oder Seinsweisen“, die Viveiros de Castro als Habitus fasst: „Tiere sehen auf die *gleiche* Weise wie wir, aber *andere* Dinge, weil sich ihre Körper von den unseren unterscheiden.“³⁸ Und weil Menschen und Tierarten auf unterschiedliche Weise essen, sich bewegen, sich mit anderen verbinden und so weiter, geht nicht alles: Ein Mensch, der Blut mit Bier verwechselt, kriegt vielleicht ein Problem, sicher erzielt er nicht den gewünschten Effekt. Hingegen kann etwas Blut oder Bier sein, je nachdem, wer es zu sich nimmt.

Aus all dem ergibt sich eine weitere Relation, nämlich zwischen denen, die Dinge teilen, die für sie Unterschiedliches sind: Wie Schwägerinnen miteinander dadurch in Beziehung stehen, dass der Bruder der einen der Mann der anderen ist, stehen Menschen zu Tieren in Beziehung, mit denen sie ihre Welt teilen. Deswegen werden Tiere in der amerindischen Kosmologie oft als mit den Menschen verschwägert angesehen und gelten diesen als innerlich umso ähnlicher, je näher sie menschlichen Handlungsfeldern sind – indem sie zum Beispiel ihr Blut trinken.³⁹

In der amerindischen Kosmologie also gibt es nicht einen allgemeinen Bereich objektivierbarer Wesen und Dinge, den Menschen individuell oder kollektiv, auf jeden Fall unterschiedlich repräsentieren. Stattdessen gibt es eine von Menschen und Tieren geteilte Weise, sich subjektiv und intentional zur Welt zu verhalten, und viele je nach körperlichem Habitus unterschiedene Welten, die sich daraus ergeben, aber miteinander vermittelt sind. Wenn dafür im Dienst einer die Verzerrung riskierenden „Sichtbarmachung“ des hier Spezifischen ‚unsere‘ Begriffe angewendet werden, dann gibt es hier nicht eine Natur und viele Kulturen, sondern eine Kultur und viele Naturen, nicht „Naturalismus“, sondern „Multinaturalismus“⁴⁰.

Auf der Grundlage dieser Beschreibung der amerindischen Kosmologie hat Viveiros de Castro das Konzept des „Perspektivismus“ in Umlauf gesetzt. Dieses dient zunächst schlicht der Benennung einer konkreten Kosmologie, welche die animistische Annahme einer Kontinuität der Wesen hinsichtlich ihrer Innerlichkeit kombiniert mit einer physischen Diskontinuität, aus der sich differente, aber durch Tausch vermittelbare Perspektiven und damit eine geteilte Sozialität ergeben.⁴¹ Darüber hinaus jedoch sieht Viveiros de Castro im Perspektivismus die Möglichkeit, die Grenzen einer Anthropologie aufzusprengen, die bis dahin in den Kosmologien (‚Kulturen‘) der ‚anderen‘ stets nur andere Sichten auf dieselbe Welt (‚Natur‘) gesehen und dabei immer wieder ihr eigenes repräsentationales Verhältnis zur Welt realisiert hat.

Nähmen wir stattdessen eine ‚perspektivische‘ Haltung ein, so würde sich nicht mehr die Frage stellen, wie Andere die Welt erkennen oder repräsentieren, sondern was sie *für* Andere *ist*. Wir untersuchen dann nicht, wie das, was wir qua seiner objek-

38 Ebd., 83 f.

39 Vgl. ebd., 82 u. 79.

40 Ebd., 73.

41 Mit Blick auf diesen „social space“ bezeichnen Holbraad und Pedersen den Perspektivismus als eine „starke“ Version des Animismus (Ontological Turn, 162). Instruktiv ist dazu auch die Kritik von Viveiros de Castro an einer ‚epistemologisierenden‘ Rehabilitation des Animismus (vgl. die Beiträge von ihm und Nurit Bird-David in: *Albers/Franke, Animismus*).

tivierbaren Eigenschaft als Tier erkennen, vom *native* als Schwager oder Schwägerin gedeutet wird, indem dieser seine soziale Institution namens Verwandtschaft auf seine Umwelt projiziert. Die Frage ist vielmehr, wie eine Welt verfasst ist, in der ein Tier Schwager oder Schwägerin sein kann (nämlich relational). Das heißt nichts anderes, als dass wir mit dem amerindischen *native* Perspektiven tauschen beziehungsweise uns seine ‚schenken‘ lassen. Genauso wie dieser das, was für ihn Blut ist, als Bier des Jaguars sehen kann, weil ihn nicht die chemische Qualität von Blut interessiert, sondern dass das, was für Menschen Blut, für den Jaguar Bier ist.⁴²

Von diesem „Perspektiventausch“ verspricht sich Viveiros de Castro nicht anders als Descola eine symmetrische Beziehung zwischen Untersuchenden und Untersuchten, die zugleich einen Weg aus den Aporien des Naturalismus weist. Wer sich auf das einlässt, was die anderen sagen (‚der Jaguar ist mein Schwager‘), ist aufgefordert, ontologische statt epistemologische Operationen zu beschreiben: nicht wie die anderen die Dinge und Entitäten repräsentieren, indem sie wissen, glauben oder projizieren, sondern welche anderen Dinge und Entitäten es bei ihnen gibt, indem sie sich dazu in bestimmte Beziehungen setzen.⁴³ Diese Einlassung stellt sich Viveiros de Castro als methodologischer Ausweg aus einer theoretischen Konstellation dar, die er als „Tauziehen“ beschreibt: auf der einen Seite die Reduktion von „Realität auf Repräsentation (der Kulturalismus, der Relativismus, der Textualismus)“, auf der anderen die umgekehrte Reduktion von „Repräsentation auf Realität“ (der Kognitivismus, die Soziobiologie, die evolutionäre Psychologie) – wozu sich neuerdings als drittes eine Programmatik der „Materialität“ gesellt.⁴⁴ All dies schlägt Viveiros de Castro zum Malstrom der „massiven Umwandlung ontologischer in epistemologische Fragen“, die mit dem Naturalismus in Gang gekommen ist und alle auf entsprechend verfasste Antworten verpflichtet (‚ich nutze die Tierwelt zur Repräsentation meines Verwandtschaftsystems‘).⁴⁵

Diese Umwandlung aufhalten, indem die epistemologischen Probleme des Naturalismus selbst als ontologische Praxis beschrieben werden, ist dann gleichbedeutend mit einer „permanenten Dekolonisierung des Denkens“⁴⁶. Zentrales Instrument ist dafür das Vorgehen einer „equivalence of procedure“⁴⁷, wie es in Descolas Komparation und Viveiros de Castros Reversion zum Ausdruck kommt, aber auch davon unabhängig als Verfahren zu verstehen ist, bei dem die Konzepte – und damit auch die Gegenstände – der Analyse nicht vorausgesetzt, sondern dieser entnommen werden. Der entscheidende Impuls dafür kam aus der feministischen Anthropologie.

42 Dazu ausführlich: *Viveiros de Castro*, *Relative native*.

43 Vgl. ebd., 477.

44 Vgl. *Viveiros de Castro*, *Perspektiventausch*, 93.

45 Vgl. ebd., 91.

46 *Martin Holbraad/Morten Axel Pedersen/Eduardo Viveiros de Castro*, *The Politics of Ontology. Anthropological Positions*, in: *Fieldsights – Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online* 13 (2014), <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (12.04.2018).

47 *Viveiros de Castro*, *Relative Native*, 477.

6. Rekursion: Äquivalenz der Konzepte (M. Strathern)

Die Arbeiten von Descola und Viveiros de Castro gelten, zusammen mit denjenigen von Bruno Latour, als entscheidend dafür, wie sich im Verlauf der 1990er Jahre im Windschatten der „Krise der Repräsentation“ die Verschiebung abzeichnete, die seit Mitte der 2000er Jahre als *ontological turn* gefasst wird.⁴⁸ Arbeiteten sich die einen angesichts der angekratzten „repräsentationalen *Glaubwürdigkeit* des epistemischen *Subjekts*“ an den Bedingungen ab, unter denen der kulturell stets befangene Ethnograph etwas über andere wissen kann, so wandten sich andere dem „repräsentationalen *Status* des *Objekts*“ zu – wie es Viveiros de Castro mit charakteristischer Liebe zum Sprachspiel formuliert.⁴⁹ Was ist damit gemeint?

Wenn fraglich ist, was das Erkenntnissubjekt zuverlässig über andere sagen kann, ist Alterität immer in der ‚Deutung von‘ oder im ‚Wissen über‘ angesiedelt – ob es nun darum geht, wie Kultur sich Natur aneignet oder eine Ideologie Produktionsbeziehungen verschleiert oder Glaubenssysteme Umweltbedingungen symbolisieren. Und dies gilt umso mehr, für je arbiträrer die implizierte Referenzbeziehung gehalten wird. Heraus kommt „epistemological angst“⁵⁰: die beklemmende Einsicht nämlich, nie begreifen zu können, was die ‚anderen‘ für real halten, da sie so anders sehen und uns nur ein wie auch immer beschaffenes oder vorhandenes ‚Außerhalb‘ der Repräsentation verbindet, von dem die Untersuchung aber nicht handelt. Was aber, wenn Alterität stattdessen auf der ‚ontologischen‘ Ebene angesiedelt wird: im Umstand, dass die anderen nicht dieselben Dinge anders deuten, sondern von anderen Dingen handeln, und Dinge als intelligible Konzeptionen, als Analysen von Sachverhalten verstanden werden?⁵¹

Meist in einem Atemzug mit Descola, Viveiros de Castro und Latour wird für diese Verschiebung auch Marilyn Strathern als wegweisend genannt.⁵² Insbesondere deren frühe Arbeiten aus den 1980er Jahren gelten als Referenz, was auch erklärt, weshalb der *ontological turn* von Anfang an als eine schon längst in Gang gesetzte unmerkliche Verschiebung, ja als eine „quiet revolution“ verkündet worden ist.⁵³ Stratherns Beiträge sind tatsächlich nicht im Zeichen des ‚Ontologischen‘ entstanden, und sie hält sich auch heute weitgehend von dieser Begrifflichkeit fern.⁵⁴ In eben dieser Weigerung,

48 Vgl. Henare/Holbraad/Wastell, Introduction, 7.

49 Vgl. Viveiros de Castro, Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate, in: The Cambridge Journal of Anthropology 33 (2015) H. 1, 2–17, 4. Herv. i. O.

50 Viveiros de Castro, Perspektiventausch, 92.

51 Vgl. hierzu Viveiros de Castro, Relative Native, 486. Um die Schnittstelle zur Wissenschaftsforschung einzuholen, kann hier für das Feld der Wissenschaften an das Konzept der „epistemischen Dinge“ erinnert werden: Hans-Jörg Rheinberger, Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas, Göttingen 2001.

52 Vgl. etwa Charbonnier/Salmon/Skafish, Introduction, 1f. Viveiros de Castro selbst bezeichnet die Strathern'schen Arbeiten als wichtigste Inspirationsquelle: Viveiros de Castro, Wolf, 3.

53 Vgl. Henare/Holbraad/Wastell, Introduction, 7.

54 Vgl. hierzu Holbraad/Pedersen, Ontological Turn, 151–156. Strathern ist im Sammelband von Charbonnier/Salmon/Skafish (Comparative Metaphysics) mit einem Beitrag zu Verwandtschaft und Freundschaft vertreten; sie nimmt hier keinen Bezug auf eine Programmatik des ‚Ontologischen‘. Vgl. aber für ihr eigenes Weiterarbeiten an dem, was an ihren frühen Arbeiten impulsgebend war: Marilyn Strathern, Eating (and Feeding), in: Cambridge Anthropologie 30 (2012) H. 2, 1–14.

programmatisch vereinnahmt zu werden, kommt zum Ausdruck, was an Stratherns Arbeiten so entscheidend war und bleibt: dass sie einer heuristischen Offenheit Bahn gebrochen hat, der jede Festlegung auf einen konzeptuellen oder gegenständlichen Grund Einschränkung und Stillstand und jedes theoretische Programm Schließung bedeutet.

Diese Haltung muss als Ausdruck feministischer Sensibilität und Positionalität verstanden werden: Die feministische Perspektive, so Strathern in einem *Signs*-Artikel von 1987, bestehe zuallererst in einer „conflict view“ des sozialen Kontextes und nicht in einem Set abschließend definierter theoretischer und methodologischer Annahmen.⁵⁵ Der konzeptuelle Rahmen einer effektiven feministischen Anthropologie kann deshalb nie ein feststellbares Paradigma sein; vielmehr muss er gerade umgekehrt so un abgeschlossen sein wie die soziale Situation, die eine feministische Perspektive erforderlich macht. Konzepte gilt es also stets im Verhältnis zur konkreten Situation zu bestimmen.⁵⁶

Dieser feministisch begründete Primat der Unabgeschlossenheit informiert Stratherns Umgang mit anthropologischen Konzepten. Diese sind bei ihr stets eine Frage des Verfahrens, nämlich Ergebnis eines „analytical move“, der darin besteht, nicht Konzepte an Phänomene heranzutragen, sondern umgekehrt „ethnographic contingencies“ als Quellen einer fortlaufenden „anthropological conceptualization“ zu behandeln.⁵⁷ Mit anderen Worten: Konzepte sind stets im Durchgang durch das ethnographische Material beziehungsweise aus den darin niedergelegten Konzeptualisierungen der InformantInnen heraus zu bilden. Solche Konzepte dienen dann wiederum nicht einfach dem Heben von Alterität, sondern sie wenden die Untersuchung rekursiv auf das Eigene zurück.

Beispielhaft lässt sich das anhand von Stratherns Intervention in die Debatte um männliche Herrschaft veranschaulichen, die in den 1980er Jahren um das Konzept der Appropriation weiblicher Arbeit kreiste.⁵⁸ In ihrer Ethnographie der melanesischen Gesellschaft hat sie nicht untersucht, ‚wie‘ sich solche Appropriation dort vollzieht, sondern umgekehrt dieses Konzept auf den Prüfstand des melanesischen Gabentauschs gestellt. Auch hier, im „moka“ genannten Tausch von Schweinen unter Männern, kommt männliche Herrschaft zum Ausdruck. Doch besteht diese hier nicht darin, dass Männer sich weibliche Arbeitskraft aneignen, sondern dass sie über die Transformation gemeinsamer haushaltlicher Produktion in männliche Transaktion verfügen. ‚Appropriation‘ kann das deshalb nicht fassen, weil sie ein Konzept der Person impliziert, bei dem die Person durch ein Selbstverhältnis des ‚Eigentums‘ definiert ist, also dadurch, dass sie über sich selbst verfügt, während die melanesische Konzeption die Person durch Bezogenheit auf andere bestimmt: Dem ‚westlichen‘ „in-dividual“ steht ein

55 Vgl. Marilyn Strathern, *An Awkward Relationship. The Case of Feminism and Anthropology*, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987) H. 2, 276–292, 284.

56 Vgl. ebd., 286. Nicht zufällig setzte Stratherns wegweisende Arbeit in den 1980er Jahren mit einer aus dem ethnographischen Material ermittelten Kritik am Natur-Kultur-Dualismus ein, die im Kontext der damaligen Kritik an biologistischen Zuschreibungen stand und zugleich die Begriffe dieser Kritik in Frage stellte: Marilyn Strathern, *No Nature, No Culture. The Hagen Case*, in: Carol P. McCormack/Marilyn Strathern (Hg.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge UK 1980, 174–122.

57 Vgl. Holbraad/Pedersen, *Ontological Turn*, 159.

58 Vgl. dazu Kapitel 6 in Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley – Los Angeles – London 1988.

melanesisches „dividual“ gegenüber. Nur in ersterem Fall ist Herrschaft Enteignung, nämlich der Person von ihrem Tun und den Produkten dieses Tuns, während sie im zweiten Fall darin besteht, dass das Schwein beim *moka* von einem „subsistence item“, das die wechselseitige Fürsorge von Frau und Mann objektiviert, zu einem „prestige item“ umgewandelt wird, das die männliche Reputation im Verwandtschaftssystem mehrt.⁵⁹ Dieser Vergleich wirft, indem er sich auf das Spezifische des ethnographischen Materials einlässt, zugleich das Konzept der Herrschaft-als-Appropriation auf die Kontingenz des in ihm impliziten Personenkonzepts zurück: „it is encounters with alien social and cultural systems that allow one to scrutinize the subject/object dichotomy or commodity notions that inform Western concepts of personhood and identity“⁶⁰.

Der Strathern'sche *analytical move* ist also nicht einfach gegenständlich und theoretisch voraussetzungslos, vielmehr besteht er darin, seine Voraussetzungen mit dem ethnographischen Material so ins Spiel zu bringen, dass sich beide wechselseitig analysieren. In dieser rekursiven Bewegung – vom anthropologischen Konzept zur Konzeption der Untersuchten und damit zurück zur anthropologischen Konzeption – sehen Charbonnier, Salmon und Skafish den „breakthrough“ zu einem Programm der „radikalen Komparation“.⁶¹ Radikal ist die Komparation deshalb, weil sie ohne einen dekontextualisierten, ‚neutralen‘ Terminus auskommt, stattdessen die Begriffe der Analyse mit involviert und Differenzen aus dem rekursiven Hin und Her von Konzepten erschließt: *individual* und *dividual* erhellen sich wechselseitig.⁶²

Weshalb aber wurde nun diese rekursiv-komparative Anthropologie, die Strathern seit den 1980er Jahren nicht nur als Ethnographie der melanesischen, sondern vor allem auch der britischen Sozialität praktiziert, in der Mitte der 2000er Jahre in Begriffen eines *ontological turn* sinnfällig? Die Antwort führt zum Postulat der Symmetrie zurück. Indem der Strathern'sche *move* nicht nur ‚indigene‘ Konzepte der anthropologischen Analyse, sondern eben umgekehrt auch anthropologische Konzepte der ‚indigenen‘ Analyse aussetzt, stellt er „Äquivalenz“ zwischen der Rede der AnthropologInnen und jener des *native* her.⁶³ Unter allen Konzepten, die man in diese

59 Vgl. Strathern, *Gender of the Gift*.

60 Strathern, *Awkward Relationship*, 286.

61 Vgl. Charbonnier/Salmon/Skafish, Introduction, 10. Henare, Holbraad und Wastell (Introduction, 16–23) verweisen dazu nebst Strathern auch auf Roy Wagner. Die Anerkennung der Bedeutung von Strathern und damit auch eines feministischen Impulses garantiert allerdings nicht die Inklusion von Frauen: So ist Stratherns Beitrag zum Sammelband von Charbonnier, Salmon und Skafish (*Comparative Metaphysics*) unter 14 Beiträgen der einzige aus weiblicher Hand; was auch insofern augenfällig ist, als gerade viele Frauen, insbesondere im Feld der *new kinship studies*, rekursive Komparation konkret und wegweisend betrieben haben. Vgl. hierzu etwa Janet Carsten (Hg.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge UK 2000.

62 Für Stratherns eigene Erläuterung ihres Vorgehens vgl. Strathern, *Gender of the Gift*, 4–11. Vertiefend hierzu: Martin Holbraad/Morten Axel Pedersen, Planet M. The intense abstraction of Marilyn Strathern, in: *Anthropological Theory* 9 (2009) H. 4, 371–394. In einem interessanten Beitrag fasst Matei Candea diese Form der Komparation als „frontal“ (us/them) und unterscheidet sie von der „lateralen“ Komparation (them/them/them ...); beides hält er für einander unterstützende Heuristiken: Matei Candea, *We Have Never Been Pluralist. On Lateral and Frontal Comparisons in the Ontological Turn*, in: Charbonnier/Salmon/Skafish, *Comparative Metaphysics*, 58–106.

63 Vgl. Viveiros de Castro, *Relative Native*, 486. Hier auch zu Viveiros de Castros Adaption des Strathern'schen *moves* sowie zu einem komplexen Konzeptbegriff, den ich hier aus Platzgründen flach halte: Viveiros de Castro, *Relative Native*, 483–488.

Äquivalenzbeziehung einspielen kann, gibt es nun keines, das fundamentaler wäre als die kulturwissenschaftliche Annahme, dass alle Menschen sich Welt ‚aneignen‘, indem sie erkennen, deuten, interpretieren oder repräsentieren, was ihnen gegeben ist. Anders formuliert: dass alle sich zur Welt in einem ‚epistemologischen‘ oder ‚repräsentationalen‘ Verhältnis befinden.

Es ist kein Zufall, dass Henare, Holbraad und Wastell den *ontological turn* 2007 mit einem Sammelband ausgerufen haben, in dem es um Artefakte, also materielle und konkrete Dinge geht, von denen die InformantInnen behaupten, sie seien etwas, das wir als immateriell oder abstrakt qualifizieren – wenn etwa die kubanischen Wahrsager in Holbraads Beitrag zum Band behaupten, das Pulver (*aché*), das sie einsetzen, sei die göttliche Kraft, die in der Zeremonie in Erscheinung tritt. Eine solche Aussage fordert die ethnographische Beschreibung insofern heraus, als sie nicht irgendeinem anthropologischen Konzept widerspricht, sondern dem für das Fach fundamentalen Apriori, demgemäß Dinge in der Welt der Menschen ein Komposit aus Materialität und Bedeutung sind. Im Licht dieses Apriori ist die Aussage des Wahrsagers falsch, weil eine Verwechslung von Materiellem und Immateriellem, die ethnographisch nicht anders integriert werden kann denn als ‚andere‘ Deutung (Macht) eines Dings (Pulver), das in Labor und Zeremonie dasselbe ist, nämlich eine chemisch beschreibbare Substanz.

Wie anders damit umzugehen wäre, erschließen Henare, Holbraad und Wastell im Umweg über Stratherns Arbeit zum Gabentausch.⁶⁴ Wenn in Melanesien Geschenke Beziehungen *enthalten*, so erscheint das zunächst mal auf dieselbe Weise falsch: Man kann sich darauf einigen, dass Geschenke Beziehungen symbolisieren, aber als Dinge oder Tiere sind sie Objekte menschlicher Handlungen, während Personen deren Träger sind und nicht selbst die Objekte. Es kann dann gefragt werden, welches Glaubenssystem eine solche Symbolisation nahelegt oder welche Funktion diese für das soziale Gefüge hat. Strathern jedoch weist den Weg für eine andere Frage: Was müssen Personen *sein*, damit ihre Beziehungen in Geschenken enthalten sein können? Die Antwort ist bekannt: Wie das Geschenk ist die melanesische Person eine Objektivierung von Relationen – eben ein *dividual*, das seinen Beziehungen nicht vorgängig, sondern durch diese gegeben ist.⁶⁵

Stratherns *move* also liefert eine Heuristik, die das, was aus der Perspektive der Anthropologin unsinnig, falsch, widersprüchlich ist – Geschenke *enthalten* Beziehungen, ein Pulver *ist* Macht – nicht umgeht, indem sie Alterität in der Deutung ansiedelt, sondern den Widersinn zum Ausgangspunkt der Frage macht: *Was* sind Geschenke, die Beziehungen enthalten, und *was* sind Personen, deren Beziehungen in Geschenken enthalten sind? Für Holbraads Machtpulver heißt das: ‚One must accept that when someone tells us, say, that powder is power, the anthropological problem cannot be that of accounting for why he might think that about powder (explaining, interpreting,

⁶⁴ Ich folge diesem bereits eingeführten Beispiel. Aber auch Holbraads Studie zum *aché* ist instruktiv, vor allem für den Umgang mit Materialität: *Martin Holbraad, The Power of Powder. Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or Mana, again)*, in: Henare/Holbraad/Wastell, *Thinking Through Things*, 189–225. Eine weitere hilfreiche Veranschaulichung: *Viveiros de Castro, Relative Native*, 492–496.

⁶⁵ Vgl. *Henare/Holbraad/Wastell*, Introduction, 19; ausführlich: *Strathern, Gender of the Gift*.

placing his statement in context), but rather that if that really is the case, then we just do not know what powder he is talking about. This is an ontological problem through and through.⁶⁶

Als Wendepunkt wird eine solche Heuristik also insofern verstanden, als sie die im Material als Widersinn oder Irrtum aufscheinenden Sachverhalte als ontologische Zumutungen behandelt, die in der Unterscheidung von gedeutetem Ding und Deutung des Dings ungenügend analysiert sind. Das *aché* des kubanischen Wahrsagers ist nicht eine *andere* Deutung einer uns bekannten Substanz und das *Moka* der Melanesier nicht eine *andere* Symbolisierung einer uns bekannten Sozialität. Stattdessen ist ersteres eine *andere Substantialität von Transzendenz* und zweiteres eine *andere Sozialität*.⁶⁷ Diese Verschiebung der Alterität von der Deutung auf das Ding – oder von Repräsentation auf Ontologie – streicht die Rede vom *ontological turn* heraus.

Und in eben dieser Verschiebung liegt das Symmetrierversprechen: Solange die Ethnographin Alterität in der Deutung ansiedelt, lässt sie sich auf andere Deutungen ein, weiß aber immer, was das Ding *ist*, auf das sich diese beziehen: eine chemikalisch beschreibbare Substanz im Fall des Wahrsagerpulvers, eine psychophysische Einheit im Fall der melanesischen Person. Sobald sie sich aber auf Beschreibungen von Pulver und Person einlässt, die nicht davon handeln, was es über chemische Substanzen und psychophysische Einheiten zu wissen gibt, sondern von der Bewegungsfähigkeit einer teilbaren Einheit und von relationaler Distribution, überlässt sie es der Konzeption der InformantInnen, zu bestimmen, was das Ding ist, um das es geht.⁶⁸ Die ‚Dinge‘ der anderen konfrontieren so die für die Anthropologie fundamentale Behandlung menschlicher Weltverhältnisse als epistemologische oder repräsentationale Probleme mit ihrer eigenen Kontingenz. Anders formuliert: Auf der Ebene der Gegenstände ist die anthropologische Weise, Welt zu beschreiben, auf dieselbe Stufe gestellt wie alle anderen.

7. Eine Heuristik für die Historische Anthropologie

Mit dem Vergleich, der Umkehr und der Rekursion habe ich drei in der Sozialanthropologie in Anschlag gebrachte Verfahrensweisen skizziert, die alle einen Ausweg aus asymmetrischen Verhältnissen versprechen: Descola behandelt die naturalistischen Grundlagen des Fachs als einen Typus von Weltzusammensetzung unter anderen;

66 Henare/Holbraad/Wastell, Introduction, 12. Henare, Holbraad und Wastell lehnen sich hier auch an Latours Formel von „matters of concern“ statt „matters of fact“ an, weisen aber die Fokussierung auf „Hybride“ und „Netzwerke“ als theoretische Schließung zurück; vgl. hierzu 6 f. Für eine subtile Historisierung des Netzwerkkonzepts: Jeannette Edwards/Marilyn Strathern, Including our own, in: Carsten, Cultures of Relatedness, 148–166.

67 Ich variiere hier eine Erläuterung von Viveiros de Castro, Relative Native, 488.

68 In diesem Punkt gibt es eine Konvergenz zwischen dem *ontological turn* in der Sozialanthropologie und der Wendung von einer Kritischen Soziologie zu einer Soziologie der Kritik bei Luc Boltanski, der es den grundsätzlich „kompetenten“ AkteurInnen überlässt, die Termini der Kritik zu bestimmen (vgl. Luc Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Berlin 2010). Vgl. zu diesen Korrespondenzen: Baptiste Gille, Ordering What Is. The Political Implications of Ontological Knowledge, in: Charbonnier/Salmon/Skafish, Comparative Metaphysics, 301–325.

Viveiros de Castro erhebt den amerindischen Perspektivismus vom Status der ‚anderen Repräsentation‘ zum analytischen Standpunkt der Anthropologie; Strathern beziehungsweise die Strathern-Rezeption gewinnt aus den Konzeptionen der Untersuchten analytische Konzepte für die anthropologische Untersuchung. Alle diese Ansätze sind insofern kritische Auseinandersetzungen mit der Kategorie ‚Kultur‘, als diese ein epistemologisches oder repräsentationales Weltverhältnis impliziert, das sich im Licht der erläuterten Ansätze als Engführung des ethnographischen Materials darstellt: Wenn Descola das Analyseniveau auf die Modalität der Relation von Menschen und Nichtmenschen absenkt, Viveiros de Castro die relationale Ontologie des Perspektivismus zum Ausgangspunkt erklärt und in der Nachfolge Stratherns jeder Gegenstand zu einer Frage der lokalen Konzeption wird, dann geht es um anderes als ‚Aneignung‘.

Man kann so weit gehen wie Holbraad und Pedersen, die all das als Verschiebung von paradigmatischer Tragweite darstellen, indem sie das ontologische Konzipieren an die Stelle von positivistischem Erklären und hermeneutischem Interpretieren setzen.⁶⁹ Man kann aber auch wie Matei Candea den Schwerpunkt auf die „heuristische Kontinuität“ legen, welche die Kategorien ‚Kultur‘ und ‚Ontologie‘ insofern verbindet, als es beiden um das Heben von Alterität geht und Kulturanalysen nicht zwingend auf Bedeutung reduziert sind.⁷⁰ Eine ‚Wende‘ im Zeichen des ontologischen Konzipierens stellt sich dann als Vehikel dar, die handlungs- und alteritätstheoretischen Aspekte eines Kulturbegriffs zu reaktivieren, der sich durch inflationären Gebrauch abgeschliffen hat. In diesem Sinn spricht Candea von einer „Rückkehr zum Goldstandard“ der Anthropologie und bei Charbonnier et al. ist die Rede von einem „reconnecting“ mit der „subversiven“ Hebelwirkung, die vom anthropologischen Kulturbegriff einst ausgegangen war und die es nun in kritischer Auseinandersetzung mit diesem wieder zu heben gilt.⁷¹ Selbst Holbraad und Pedersen lassen sich so verstehen, wenn sie den *ontological turn* erstens dezidiert als heuristischen Impuls auslegen und zweitens nicht von einem „Bruch“, sondern einer „Radikalisierung“ anthropologischer Potentiale sprechen.⁷² Dafür greift dann weniger die Rede von einem *turn* und mehr die Programmatik einer komparativen oder rekursiven Anthropologie.

Was kann – und ich denke: muss – die Historische Anthropologie mit all dem anfangen? Am allerwenigsten geht es mir darum, das Defilé von alles erklärenden Masterkategorien – ‚Gesellschaft‘, ‚Kultur‘, ‚Wissen‘ – um eine weitere namens ‚Ontologie‘ zu verlängern. Zum einen würde dies die in den erläuterten sozialanthropologischen Arbeiten ebenso wichtige Kategorie des Relationalen verschatten, die doch für die Historische Anthropologie die Möglichkeit birgt, sozialgeschichtliche Perspektiven

69 Vgl. Holbraad/Pedersen, *Ontological Turn*, 16.

70 Vgl. den Beitrag von Matei Candea in: *Michael Carrithers et al.*, *Ontology Is Just Another World for Culture*. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester, in: *Critique of Anthropology* 30 (2010) H. 2, 152–200, hier 176. Zur Weiterführung dieser Position: Candea, *We have never been Pluralist*.

71 Vgl. ebd., 157; *Charbonnier/Salmon/Skafish*, Introduction, 4. Ausführlicher: *Pierre Charbonnier*, *Breaking the Modern Epistemic Circle. The Ontological Engagement of Critical Anthropology*, in: *Charbonnier/Salmon/Skafish*, *Comparative Metaphysics*, 159–199.

72 Vgl. Holbraad/Pedersen, *Ontological Turn*, 8.

auf neue Weise zu aktualisieren.⁷³ Zum ändern scheint mir im Sinn der erläuterten Umgangsweisen mit dem *ontological turn* dessen heuristische Ausrichtung an konzeptueller Rekursion besonders produktiv für das Anknüpfen am kritischen Impuls der Historischen Anthropologie. Das heißt: Es geht nicht um eine Superkategorie, sondern um Verfahrensfragen.

Für den kritischen Impuls der Historischen Anthropologie war ja ‚Kultur‘ insofern der Hebel gewesen, als es bei der Untersuchung von ‚Aneignung‘ um Historisierung durch das Erschließen von Alterität gegangen war. In solcher Alterität sah man die Handlungsmacht der Individuen oder Subjekte gegenüber ihrer strukturellen Bedingtheit bestätigt beziehungsweise das Versprechen einer solchen Handlungsmacht eingelöst. Diese handlungstheoretische Motivation scheint mir nach wie vor wichtig. Die Frage ist jedoch, ob das kritische Potential von Alterität in der Historischen Anthropologie an den Auftrag gekoppelt sein muss, das Subjekt seiner relativen oder bedingten Freiheit zu versichern, oder ob sich in dieser Kopplung nicht auch ein gegenwartspolitisches Projekt verselbständigt hat, wie das in der hier behandelten Anthropologie-Diskussion als „going incognito“ des „liberal individual“ beschrieben wird.⁷⁴ Im Mindesten enthält die Kopplung eine Konzeption des Subjekts, das sich in einem Bezug der Verfügung ‚über‘ die Dinge – Bedingungen, Strukturen, Gegebenheiten – bestätigt, und siedelt im Grad dieser Verfügung auch das Politische an.

Das ist eine valide Konzeption und sie hat ihre Produktivität unter Beweis gestellt, aber sie hat – wie jede Konzeption – auch ihren historischen Ort und ihre Grenzen. An dieser Grenze lässt sich arbeiten, wenn die Frage der Alterität nicht darauf verpflichtet wird, wie gehandelt werden kann, sondern wovon gehandelt wird. Übersetzt in die historiographische Untersuchung würde eine auf ontologische Fragen sensibilisierte Perspektive deshalb zunächst mal davon ausgehen, dass nicht vorweg bekannt ist, wovon eine bestimmte historische Situation handelt, und dass deshalb schon die Frage des Gegenstands und erst recht die seiner Konzeption eine empirische Frage ist.

Ich will dies an einem – noch experimentell gehaltenen – Beispiel veranschaulichen. Es geht dabei um den Sachverhalt, dass es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Vorstellung gab, Mutterschaft sei Grundlage weiblicher Freiheit und Gleichheit. Sie findet sich bei den Frauen, in der Regel Arbeiterinnen, oft ledige Mütter, die im Paris der 1830er und 1840er Jahre in utopisch-sozialistischen Bewegungen aktiv waren, in diesem Zusammenhang aber eigene politische Clubs und Zeitschriften gründeten und namentlich während der Revolution von 1848 das Recht der Frauen auf politische Partizipation mit Mutterschaft begründeten.⁷⁵ Für die Historikerin des 21. Jahrhunderts ist diese Vorstellung insofern befremdlich, als sie *weiß*, dass gerade im Sachverhalt der Mutterschaft die Existenz von Frauen auf eine biologische Funk-

73 Ich lasse diesen – wichtigen – Aspekt hier nur deshalb unentwickelt, weil er der Rezeption eines teilweise anders gelagerten Literaturkorpus bedürfte und den Rahmen dieses Artikels sprengt.

74 *Charbonnier/Salmon/Skafish*, Introduction, 6.

75 Vgl. hierzu *Joan Scott*, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge MA 1996, Kapitel 3. Zum Folgenden: *Caroline Arni*, *Generating Relations. Physiological as Productive Motherhood in Nineteenth-Century Human Sciences and Feminism*, Paper, Konferenz „The Politics of Making Kinship. Historical and Anthropological Perspectives“, ZiF Bielefeld, 1.–2. März 2018 (Publikation in Vorbereitung).

tion reduziert worden ist, und dass Emanzipation entsprechend nicht durch Mutterschaft erlangt wird, sondern vielmehr umgekehrt durch die Freisetzung von dieser Reduktion. Aus dieser Perspektive ist ‚emanzipative Mutterschaft‘ im besten Fall eine ‚andere‘ Deutung einer biologischen Funktion, die sich im Kontext katholizistischer Mutterschaftsmythologie erklärt, im schlimmsten eine folgenreiche Verkennung von Unterdrückungszusammenhängen, die deshalb auch politisch wirkungslos blieb. Die Frage, die dann nicht gestellt wird, lautet: *Was* ist eine Mutterschaft, die emanzipiert?

Diese Frage zu stellen, würde heißen, eine Heuristik des ‚ontologisch‘ Spezifischen in Gestalt historischer Differenz in Anschlag zu bringen, anstatt diese in einem transparenten Kontext und im Wissen über den weiteren Verlauf der Geschichte verschwinden zu lassen. In einem ersten Schritt gilt es also, das Beschreiben solcher Differenz als eigenständige historiographische Operation nebst der Erklärung von Wandel zu behandeln. Nun ist ein Denken in historischer Differenz namentlich in der Prägung als ‚epistemischer Bruch‘ durch Michel Foucault bestens bekannt. Hier geht es jedoch anders als bei Foucaults Begriff des Epistems nicht darum, die tiefst gelegene Ebene des epochal Spezifischen auszumachen. Hier geht es darum, Differenz als relationalen Begriff insofern ernst zu nehmen, als sich die Analyse von historischer Kontingenz anstecken lässt. Viveiros de Castro hat dafür den Begriff der „controlled equivocation“ geprägt.⁷⁶ Das Vorgehen habe ich geschildert: Eine scheinbar aporetische Aussage beziehungsweise ‚ontologische‘ Zumutung wird als Hinweis auf die Kontingenz nicht nur des untersuchten Phänomens, sondern auch des analytischen Konzepts begriffen und als ein Experiment mit ‚Mehrdeutigkeit‘ ausgewertet, indem sie gleich behandelt wird wie das Konzept, nämlich als analytische Konzeption eines Sachverhalts.

Was also ist für feministische Arbeiterinnen im Paris der 1830er/40er Jahre eine Mutterschaft, die emanzipiert? Es ist eine Mutterschaft, die erstens das Hervorbringen von Kindern als eine von Frauen geleistete physiologische Produktion verfasst und zweitens auf dieser Grundlage den mütterlichen Körper als Ausgangspunkt derjenigen Relation konzipiert, die im 19. Jahrhundert und namentlich in utopisch-sozialistischen Kreisen im Zentrum des Entwurfs einer egalitären Gesellschaft steht, nämlich der Geschwisterbeziehung. Eingebettet in einen Begriff von Arbeit, der nicht zwischen Lohnarbeit und familialer Fürsorge unterscheidet, ist solche Mutterschaft ist eine Form von Produktivität, die Menschen zu Brüdern und Schwestern macht und Gesellschaft solidarisch verfasst. Das Befremden der Historikerin hat es also nicht mit zwei verschiedenen Deutungen der einen biologischen Funktion zu tun, sondern mit zwei verschiedenen ‚Dingen‘: Mutterschaft als Kompositum von biologischer Funktion und kultureller Norm auf der Seite der Historikerin, das heißt der Heutigen, und Mutterschaft als physiologische Produktion von sozialer Relation auf der Seite der Akteurinnen. In der Frage, was mit diesen Konzeptionen nicht unterschiedlich, sondern *Unterschiedliches* beschrieben beziehungsweise als konkreter Sachverhalt *analysiert* wird, liegt die historische Differenz, die sich hier auch auf zwei Konzepte von

⁷⁶ Vgl. Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology*. Viveiros de Castro entwickelt hier das Vorgehen aus der Reflexion über das Verhältnis von Vergleich und Übersetzung. Vgl. hierzu auch *Holbraad/Pedersen, Ontological Turn*, 184–94.

Emanzipation erstreckt: Kampf um Anerkennung mütterlicher Produktivität auf der einen, Befreiung aus Mutterschaftsnorm auf der andern Seite.⁷⁷

Man kann das als erneuten Aufruf zu einem ‚Ernstnehmen‘ der AkteurInnen verstehen, im präzisen und doppelten Sinn, dass diese vor der Vereinnahmung durch ein unterstelltes Dahinter und einen privilegierten Erkenntnisstandpunkt der Historikerin zu schützen sind.⁷⁸ Ebenso wichtig aber ist mir hier, wie in der symmetrischen Behandlung auf der Ebene der Konzeption eine rekursive Bewegung angelegt ist. Denn die historische Konzeption auf die gleiche Stufe wie das Konzept der Historikerin stellen, heißt auch, sie für die Gegenwart nutzbar machen. Um nochmals auf das Beispiel zurückzukommen: Eine konzeptuell um ‚produktive Mutterschaft‘ angereicherte Analyse von heutigen Verhältnissen könnte die feministische Perspektive auf Mutterschaft aus dem Korsett einer Kritik befreien, die im Bezug auf Mutterschaft immer schon eine Reduktion auf ‚Biologie‘ vermutet. Diese Kritik war wichtig. Allerdings hat sie nicht verhindert, dass unter den Bedingungen der postfordistisch verknappten Care-Ökonomie die entsprechenden Tätigkeiten vorwiegend unter Frauen neu verteilt worden sind, während weiterhin um ihre Anerkennung als Arbeit gerungen werden muss.⁷⁹

Mit dieser rekursiven Bewegung eröffnet sich eine Möglichkeit, Gegenwart und Vergangenheit auf methodisch kontrollierte Weise und jenseits vertrauter Pfade aufeinander zu beziehen: nicht als komplementäre Beziehung zweier Reservoirs, deren eines – die Vergangenheit – Material enthält, während das andere – die Gegenwart – dazu die Fragen liefert, sondern als ein Verhältnis der wechselseitigen Analyse.⁸⁰ Die ‚anderen ernst nehmen‘ mag dann zwar wohl eine forschungsethische Haltung zum Ausdruck bringen, vielleicht gar ein *decolonizing the past* beziehungsweise ein *provincializing the present* betreiben. Aber sie ist auch und vor allem ein Verfahren der konzeptuellen Anreicherung, das nichts mit plattem Empirizismus oder naivem Historismus zu tun hat – aber viel mit dem kritischen Potential einer Analyse, die nicht vorweg bestimmt, in welcher historischen oder gegenwärtigen Situation welcher Hebel der Historisierung greift, sondern dazu das rekursive Spiel der Konzepte in Gang bringt.

77 Eine solche Analyse umgeht auch – in Anlehnung an ethnomethodologische Vorgehensweisen – die Problematik des ‚Wegerklärens‘ von Spezifität durch Kontext. Vgl.: *Steve Woolgar/Javier Lezaun, The Wrong Bin Bag. A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?*, in: *Social Studies of Science* 43 (2013) H. 3, 321–340; auch *Marilyn Strathern, Anthropological Reasoning. Some Threads of Thought*, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2014) H. 3, 23–27; *Jeanette Edwards, Tugging on a Thread (of Thought). A Comment on Marilyn Strathern’s ‚Anthropological Reasoning‘*.“ *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2014) H. 3, 39–44.

78 Besonders insistiert darauf Viveiros de Castro, etwa in der Wendung des „always leave a way out for the people you are describing“ (Who is Afraid of the Ontological Wolf?, 11).

79 Vgl. zu solchen Fragen: *Geneviève Fraisse, Service ou servitude – Dienst oder Dienstbarkeit*, in: *Historische Anthropologie* 24 (2016) H. 2, 265–271.

80 Das lässt sich auch auf Vorschläge beziehen, die auf eine Zurückweisung der falschen Alternative von Quellennempirizismus und theoriegeleiteter Analyse angelegt sind. Nicht zufällig erinnert die „controlled equivocation“ an Nicole Loraux’ Vorschlag des „kontrollierten Anachronismus“; vgl. ausführlicher: *Caroline Arni, Zeitlichkeit, Anachronismus und Anachronien. Gegenwart und Transformationen der Geschlechtergeschichte aus geschichtstheoretischer Perspektive*, in: *L’Homme Z. F. G.* 18 (2007) H. 2, 53–76.

Abstract

The article starts from the observation that while the field of Historical Anthropology as represented in the journal „Historische Anthropologie“ has defined itself predominantly in terms of its *kulturwissenschaftlicher* approach, the reception of social and cultural anthropology has somewhat thinned out. Harking back to the founding moment of the journal, the author makes a case for recuperating the critical impulse that animated the project when it assembled then non-mainstream approaches – like microhistory, *Alltagsgeschichte*, or history from below – under the common denominator of „Historical Anthropology“, while raising the question of whether the focus on „culture“ still provides the critical leverage it exerted at the time. She then reviews recent anthropological debates on the so-called „ontological turn“ that unearthed the limitations of epistemological or representational approaches to alterity. In particular, the author draws attention to a sample of approaches developed in anthropology – especially by Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro and Marilyn Strathern –, which provide heuristic tools that might support a renewal of the initial impulse towards radical historicization in Historical Anthropology.

Prof. Dr. Caroline Arni, Departement Geschichte, Universität Basel, Hirschgässlein 21, CH–4051 Basel, caroline.arni@unibas.ch