

## 12. Heterologische Beziehungen: Mensch und NichtMensch

(mit D.H.B. Kwek)

In den folgenden beiden Kapiteln geht es um die empirische Anwendung der im 3. Kapitel eingeführten Intensitätsanalyse sowie der im 8. Kapitel eingeführten Affektanalyse. Um die Reichweite dieser Methode anzudeuten, werden wir zwei empirische Fallstudien heranziehen, die zugleich zwei Extremformen sozialer Beziehungen darstellen.

Dabei umfassen die Untersuchungen explizit auch solche sozialen Beziehungen, die über rein interpersonale, intersubjektive und interhumane Beziehungen hinausgehen. Ein Vorteil der Affektanalyse besteht gerade darin, den semantischen, symbolischen, kognitivistischen und mentalistischen Engführungen der Theorie sozialer Beziehungen zu entkommen. Um die Erklärungstiefe und Beschreibungsdichte dieser Methode angemessen zu illustrieren, ist es hilfreich, diese Beziehungen auch an empirischen Beispielen von Beziehungen nichtmenschlicher und menschlicher Akteure und Passeur zu verdeutlichen.

Zum einen soll es um die Vorstellung der Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen in der klassischen Soziologie (und Ethnologie) gehen. Das betrifft den Umstand, dass es historisch und kulturell variante Formen sozialer Beziehungen gibt, die sich auf gemischte Gruppenmitglieder beziehen und so heterologische Gesellschaften hervorbringen. Mit anderen Worten: Auch nichtmenschliche Teilnehmer können Gruppen- und Gesellschaftsmitglieder werden. Obwohl wir uns in diesem Beispiel in erster Linie auf historisches Material beziehen, soll doch der Eindruck vermieden werden, dass es sich dabei um anachronistische Sozialformen handelt. Wie wir sehen werden, gibt es auch gegenwärtig Kulturen, die heterologisch organisiert sind.

Gänzlich dem Vorwurf der Überalterung entzieht sich jedoch das zweite Beispiel, fokussiert es doch auf ganz aktuelle Formen sozialer Beziehungen, die in der klassischen Soziologie keinen Rahmen finden, Beziehungen zwischen menschlichen und artifiziellen Entitäten. Das empirische Beispiel bezieht sich dann auf die Herstellung einer sozialen Kohärenz in algorithmischen Kulturen, konkret auf eine Studie zu algorithmischen Hochfrequenzhändlern. Entgegen der gegenwärtig virulenten normativen Frage, ob es sich hierbei um eine gesellschaftlich problematische soziale Form handelt, geht es mir explizit um die Herstellung einer sozialen Ordnung in diesen sozio-technischen Umwelten und die affektiven Beziehungen, die dabei auftauchen.

## Streifzüge durch heterologische Ökologien

Am 15. März 2017 wurden dem Whanganui River in Neuseeland dieselben Rechte und derselbe Status zuerkannt wie menschlichen Wesen. Diese noch nie dagewesene Gesetzgebung ist das Ergebnis eines 140-jährigen Kampfes, den der Māori Iwi (oder Stamm) in Whanganui gekämpft hat, um den Fluss als einen Vorfahren und lebenden Verwandten anerkannt zu bekommen. Einige Tage danach erklärte ein Schwurgericht in Uttarakhand, einem Bundesstaat im Norden Indiens, die Flüsse Ganges und Yamuna zu »rechtlichen und lebendigen« Entitäten. Das Schwurgericht bezog sich in seiner Gesetzgebung explizit auf das Beispiel Neuseelands. Zum jetzigen Zeitpunkt ist es noch völlig offen, welche praktischen Konsequenzen eine solche rechtliche Anerkennung haben wird. Den Flüssen wurden menschliche Rechtsvertreter zugewiesen. In Indien haben sich Interessengruppen skeptisch darüber geäußert, ob das neue Gesetz die Verschmutzung der Flüsse eindämmen kann (Chandran 2017, Safi 2017). In Neuseeland begrüßte Gerrard Albert, der Verhandlungsführer der Whanganui Iwi, das Gesetz als eine Abkehr von der »Perspektive des Eigentums und Managements«, die bis dahin die Nutzung des Flusses geprägt hatte. Stattdessen sei es »aus unserer [der Māori] Perspektive der richtige Ansatz, sich dem Fluss als einer lebendigen Entität, als einem unteilbaren Ganzen, anzunähern«. Nichtsdestotrotz bezeichnet Albert die Gesetzgebung noch recht zurückhaltend als eine »Annäherung im Gesetz« an die Weltansicht der Māori. Ein umfassenderes gesetzliches Rahmenwerk muss erst noch geschaffen werden (Roy 2017). Die radikalen Schritte in diesen Beispielen, nichtmenschlichen Entitäten einen juristischen Status zuzuweisen, könnten den Beginn eines langwierigen Prozesses markieren, um herauszufinden, wie sich sozio-politische Zugehörigkeit auf nichtmenschliche Andere ausweiten lässt.

Das Kapitel soll aufzeigen, wie eine Affektanalyse die unzähligen Arten und Weisen erhellen kann, durch die nichtmenschliche Andere an der Hervorbringung und Aufrechterhaltung menschlicher Soziabilität beteiligt sind. Der analytische Rahmen kann zukünftige kritische und normative Ansätze begründen. Zugleich ist darauf hinzuweisen, dass zahlreiche Gruppen und Gesellschaften bereits nichtmenschliche Gruppenmitglieder zugelassen haben und weiterhin zulassen. In der Soziologie und Ethnologie finden sich unzählige Analysen solcher Gesellschaften, man denke nur an animistische und totemistische Gesellschaften.

Kolonialistische und eurozentrische Perspektiven haben deren Praktiken zumeist als abergläubisch und/oder primitiv-infantil stigmatisiert; später haben sie sie, ein wenig gütiger, als *kulturelle* Differenzen und (subjektive) Glaubenssysteme (Abu-Lughod 1991) beschrieben. Aktuelle ethnologische und soziologische Forschungen erkennen in diesen Gemeinschaften alternative, aber ähnlich gültige Formen der Organisation

der sozialen Welt. Wir nennen sie *heterologische Gesellschaften* und wollen damit Gesellschaften bezeichnen, die die Gruppenmitgliedschaft auf nichtmenschliche Andere (*hétero*) ausdehnen.

Das Problem dabei ist, dass wir, angesichts der gegenwärtigen Organisation unserer Wahrnehmungs- und Affektfähigkeiten in den modernen – d.h. anthropistischen oder menschen-zentrierten – Gesellschaften, Schwierigkeiten haben, heterologische Weisen der sozialen Organisation zu verstehen. Wir werden zeigen, wie eine Affektanalyse dabei helfen kann, die Erkenntnisse heterologischer Gesellschaften zu übersetzen, so dass wir sie dazu nutzen können, unseren gegenwärtigen Anthropozentrismus zu überwinden.

In diesem Zusammenhang schlagen Autoren, die unter dem Begriff »Neuer Materialismus« oder des »material turns« zusammengefasst worden sind (Coole/Frost 2010), vor, dass die nichtmenschlichen Anderen die Bedingungen für eine Annäherung bestimmen (Latour 2001, Bennett 2010). Dieser Anspruch hat sowohl methodologische als auch ethisch-politische Dimensionen, die für manche Autorinnen untrennbar miteinander verbunden sind. Die methodologische Auseinandersetzung lässt sich ungefähr folgendermaßen beschreiben: Da nichtmenschliche Andere in der Zusammensetzung des sozialen Lebens eine viel größere Rolle spielen, als methodisch zugestanden wird, stellt sich die Frage, auf welche Weise wir nichtmenschliche Diversitäten berücksichtigen können? Wie können wir »die materiale Handlungsträgerschaft oder Wirksamkeit nichtmenschlicher oder nicht-ganz-menschlicher Dinge« (Bennett 2010: ix [unsere Übersetzung]) analytisch erfassen, besonders derjenigen Dinge, die normalerweise als unbelebt und anorganisch und daher auch als statisch-passiv angesehen werden? Da, so das ethisch-politische Argument, nichtmenschliche Andere ethische und politische Effekte haben, *sollten* sie auch auf irgendeine Weise in das soziale Gefüge eingeführt sowie normativ und institutionell anerkannt werden, um ihnen politische Partizipation zu ermöglichen (Latour 2008).

Diese ethisch-politische Dimension ist eng verbunden mit früheren Argumentationen zu Tierrechten, wie sie beispielsweise in den posthumanistischen Untersuchungen nichtmenschlicher Akteure vorgebracht worden sind (Wolfe 2003, Haraway 2003). Darüber hinaus wird der Impetus politischer und ethischer Dringlichkeit von einer generellen Sorge um den materiellen Zustand der Gegenwart angetrieben, die sich in dem bisher nie dagewesenen Ausmaß an ökologischer Zerstörung begründet (Coole/Frost 2010).

Die Schwierigkeiten, die beim Versuch auftreten, sich Nichtmenschen zu deren Bedingungen zu nähern und sie zu verstehen, werden im andauernden Streit um basale Begriffe und in der permanenten Produktion von mannigfaltigen, scheinbar unüberbrückbaren Dichotomien

offensichtlich.<sup>44</sup> Dem Begriff des *Materialismus* und seinen Kognaten sind die rudimentären Spuren seiner Erbsünde (Idealismus, Cartesianismus etc.) noch eingeschrieben. Da gibt es diejenigen, die von einer »großen Anzahl von Materialitäten« ausgehen (Butler 1993: 97), und andere, die auf einer einzigen, monistischen Materialität bestehen, die sogar Sprache und Körper umfasst (Barad 2007: 211); es gibt Reaktionen gegen Missverständnisse des Begriffs der »Materialität« als einem »verallgemeinerten Substrat« (Ingold 2007) zugunsten von mannigfaltigen und strömenden »Materialien« (Ingold 2012). Andere wiederum versuchen die cartesianische Natur-Kultur-Trennung aufzulösen, die die Vorstellung eines Gegensatzes von einem absoluten Determinismus der Natur (die Domäne der Naturwissenschaften) auf der einen und der absoluten Freiheit des menschlichen Handelns und Denkens auf der anderen Seite (die Domäne der Geistes- und Sozialwissenschaften) perpetuiert (Haraway 1991, Latour 2008). In der vereinten Natur-Kultur zeigt sich jedoch immer noch ein Querstrich, ein Schrägstrich, das Wundmal der früheren Trennung. Diese Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten sind teilweise auf den Import *epistemischer Werte* aus den Naturwissenschaften in die Geistes- und Sozialwissenschaften zurückzuführen. Zudem haben wir uns angewöhnt, bei der Beschreibung nichtmenschlicher Dinge die subjektiven und emotionalen Engagements einzuklammern, um mithilfe einer vordergründig interessenlosen Beobachtung die betreffenden Dinge *wirklichkeitsgetreu* und *objektiv* wiederzugeben. Aber ungeachtet des Versprechens, eine universelle und zeitlose »Wahrheit« hervorzu- bringen, ist Objektivität, wie nicht zuletzt Daston und Galison gezeigt haben, selbst eine historisch spezifische epistemologische Konstruktion und Erwartung (Daston/Galison 2007).

Gleichwohl kann die menschliche Sinnlichkeit, Sensibilität und affektive Rezeptivität durch die Art und Weise, wie wir in nichtmenschlichen Dingen verwurzelt sind – wie wir aus ihnen zusammengesetzt sind, wie wir sie herstellen und benutzen – nicht von den nichtmenschlichen Wirten, Symbionten, Parasiten und Partnern abgetrennt werden. Von einem anderen Standpunkt aus mag es sich also schlicht um ein Übersetzungsproblem handeln: Vielleicht verstehen wir jenseits der strengen Codes der begrenzten Sprachen der Naturwissenschaften einfach nicht, was uns nichtmenschliche Andere zu *sagen* haben oder wie sie sich ausdrücken. Matthew C. Watson vergleicht die nichtmenschlichen Äußerungen mit der Sprache der Subalternen, die vom hegemonialen Diskurs weder gehört noch anerkannt wird – es ist die stumme Sprache der Kolonisierten (Guha 1988, Spivak 1988, Watson 2011). Dementsprechend hat man gefordert, die Dinge in der menschlichen Sozialität besser zu repräsentieren

44 Obwohl ein solcher Streit natürlich bis zu einem gewissen Maße erwartbar und sogar gut ist (Connolly 1994).

(Latour 2001).<sup>45</sup> Genau genommen sind die Dinge jedoch nie wirklich stumm gewesen. Vielmehr befinden wir uns immer inmitten eines durchaus veritablen Lärms der Dinge: Spatzen zwitschern, Zikaden singen, Traktoren rattern, Hubschrauber brummen, Ladegeräte summen, Wellen stürzen auf das Ufer und der Regen fällt auf den Stein. Die Dinge hören nie auf zu tönen. Es mangelt uns schlicht an einer angemessenen Responsivität und Rezeptivität, der richtigen Abstimmung, um diese auch entsprechend wahrnehmen und deuten zu können.

Dazu bedarf es einer Umarbeitung dessen, was Jacques Rancière (wenn auch in einem anthropo-politischen Zusammenhang) die *Aufteilung des Sinnlichen* genannt hat. Sinnliche Aufteilungen machen uns *rezeptiv* für bestimmte Konfigurationen von Erfahrungen; sie machen selektiv Sinn, indem sie separieren, aus- und einschließen und die Welt in für uns wahrnehmbare Dinge organisieren. Sie installieren und instillieren ganze Universen dessen, was zählt und was nicht, was gesehen oder gefühlt werden kann bzw. was unsichtbar und unberührbar bleibt (Rancière 2006: 31). So war der feministische Kampfruf *Das Private ist politisch!* eine Neuaufteilung sozialer Sensibilitäten. Von nun an ist *Häusliches* öffentlich und damit politisch relevant. Eine neue Rezeptivität wurde geschaffen, eine, die Sinn aus den *öffentlich-politischen* Behauptungen dessen machen kann, was einmal scheinbar *privat* war. Neue und andere Aufteilungen der Sinnlichkeit sind mit anderen Worten »Handlungen, insofern sie Erfahrung gestalten und neue Weisen des Fühlens sowie neue Formen der politischen Subjektivität hervorbringen« (Rancière 2006: 21).

Im 8. Kapitel hatte sich gezeigt, dass Affekttheorien den *material turn* insofern ergänzen, als sie es ablehnen, das soziale und politische Leben auf einzelne Fähigkeiten wie Kognition, Sprache oder Symbolismus zu reduzieren. Sie untersuchen alle Arten von Kanälen, durch die Akteure miteinander kommunizieren und interagieren bzw. ganz allgemein in Beziehung zueinander stehen. In diesem Sinne können die Affekttheorien ebenso eine hilfreiche Ergänzung von Netzwerk-, Akteur-Netzwerk-, Aktanten-Werknetz-Theorien sein (Latour 2007a: 247), weil sie die Arten und Weisen der dort nur abstrakt beschriebenen Konnektivitäten als Affektfrequenzen spezifizieren können.

Schließlich erlaubt uns die Affektanalyse eine Antwort auf die zentrale Kritik am Posthumanismus zu geben, die gelegentlich auch gegen

45 In *Das Parlament der Dinge* spricht sich Latour bekanntermaßen dafür aus, die nichtmenschlichen Dinge in der menschlichen Politik besser zu repräsentieren (Latour 2001). Allerdings erklärt er nicht, warum der Umstand, dass nichtmenschliche Dinge einen politischen Effekt haben, zu einer normativen Direktive führen soll, warum den nichtmenschlichen Dingen eine Stimme gegeben werden *soll*.

den Neuen Materialismus hervorgebracht wird, nämlich dass dort die menschliche Handlungsträgerschaft fundamental geleugnet und ignoriert werde. Unabhängig davon, ob die Ablehnung normativer oder analytischer Natur ist, nimmt diese Kritik in der Regel einen moralischen oder ethischen Standpunkt ein.<sup>46</sup> Die Neuen Materialisten sind jedoch keine Antreiber eines Techno-Futurismus; was sie anstreben, ist vielmehr ein nuancierter Zugang zur menschlichen Handlungsträgerschaft, die immer schon in die nichtmenschlicher Anderer eingebettet ist, mit ihr verwoben ist, von ihr konstituiert, aber auch eingeschränkt wird. Insofern können die Überlegungen der Neuen Materialisten uns nicht zuletzt dabei helfen, die Kosten und Konsequenzen dessen im vollen Umfang zu ermessen, was wir gemeinhin als menschliches Handeln bezeichnen. Mit der Betonung der Prozesse im Zwischen erlaubt uns die Affektanalyse den Blick auf die Details der sozialen Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Anderen zu lenken.

Im Folgenden werden wir die analytischen Potentiale einer Affektanalyse an einer bestimmten Sozialform vorführen, nämlich anhand ethnographischer Untersuchungen von Gesellschaften, in denen auch nichtmenschliche Andere als Mitglieder der Gesellschaft angesehen werden. Die Untersuchungen solcher Gruppen – die die traditionelle Ethnologie u. a. als totemistische Gesellschaften bezeichnet und untersucht hat – können als empirische Beispiele dienen und zugleich aufzeigen, inwiefern eine Affektanalyse neues Licht auf die Rolle nichtmenschlicher Anderer in der Konstruktion des Sozialen zu werfen im Stande ist.

## Heterologische Gesellschaften

Was wir als *heterologische Gesellschaften* bezeichnen, lässt sich vielleicht am besten kontrastiv erläutern. Industrielle und postindustrielle Gesellschaften sind dominant entlang anthropistischer Linien organisiert, selbst dann, wenn sie die Vielfalt und Multiplizität von Modernität (Eisenstadt 2000) in Betracht ziehen. Die Gesellschaftsmitglieder streben danach, Menschen zu werden, bzw. sie werden dazu bewegt, Mensch zu werden.

Umgekehrt gilt: Werden nichtmenschlichen Wesen bestimmte Rechte zuerkannt, so wie sie z.B. Tieren und Pflanzen in der Schweizer Verfassung

46 Allerdings setzt diese Art von Kritik weder erst mit den aktuellen Posthumanismen von Haraway ein noch mit den aktuellen Ansätzen des Neuen Materialismus; den Vorwurf des Posthumanismus hat man bereits gegen Foucault vorgebracht. Für eine Antwort darauf siehe Braidotti (2013). In diesen Vorwürfen spiegelt sich auch eine Angst, die regelmäßig im Feuilleton auftaucht (siehe z.B. Wieseltier 2015) sowie in populären Kulturanalysen (siehe z.B. Fukuyama 2002).

zugestanden werden, dann sind diese meistens an der menschlichen Natur orientiert. So definieren bestimmte Abschnitte der europäischen Gesetzgebung solche Rechte durch eine Annäherung an ein *Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen*, bei dem man davon ausgeht, dass es die Menschen am vollständigsten besitzen.<sup>47</sup> Seit der Aufklärung, in der eine menschliche Affinität für nichtmenschliche Dinge auftaucht – ob für Maschinen oder für Tiere –, tendiert diese Affinität dazu, Kritik zu sein: der zur Bestie gewordene Mensch oder der verdinglichte Mensch. Die Annäherung von Mensch und Nicht-Mensch wurde als eine Bewegung verstanden, durch die den Menschen eine intrinsische und spezifisch menschliche Würde genommen wurde. Bezeichnenderweise kann man sich in anthropistischen Gesellschaften Prozesse des Tierwerdens nur als Fiktion vorstellen, wie z.B. in Kafkas *Verwandlung* des Gregor Samsa oder in dessen *Bericht für eine Akademie* des Affen. Dementsprechend können Gesellschaften, in denen sich Menschen mit Tieren identifizieren, nur als ›primitive‹ bzw. ›wilde‹ Gesellschaften verstanden werden.

*Heterologische Gesellschaften* eröffnen hingegen die Möglichkeit, die Gruppenmitgliedschaft auf nichtmenschliche Andere auszuweiten. Sie lassen viele verschiedene Formen von Anderen (*héteros*) und deren Arten zu sein (*logos*) zu; fast jeder und alles kann Mitglied werden. Jeder Körper und jedes Ding kann sehr leicht die Seiten wechseln – Menschen können alle möglichen Formen von Tieren und Dingen annehmen und umgekehrt: »Man braucht nur ein Mediziner, der Alles kann, zu sein, so kann man sich von einer Person in die andere verwandeln, so versteht man auch alle Sprachen, die im Wald oder in der Luft oder im Wasser gesprochen werden« (von den Steinen 1894: 351).<sup>48</sup> Paradoxerweise hat

47 So definiert die *Verordnung des Europäischen Rates über den Schutz von Tieren zum Zeitpunkt ihrer Tötung*: »Das Wahrnehmungsvermögen eines Tieres besteht im Wesentlichen in seiner Fähigkeit, Gefühle zu empfinden und seine Bewegungen zu kontrollieren. [...] Das Empfindungsvermögen eines Tieres besteht im Wesentlichen in seiner Fähigkeit, Schmerzen zu fühlen. Im Allgemeinen ist davon auszugehen, dass ein Tier dann empfindungslos ist, wenn es auf Reize wie Schall, Geruch, Licht oder physischen Kontakt nicht reagiert oder keine entsprechenden Reflexe zeigt.« (Verordnung (EG) Nr. 1099/2009 des Rates vom 24. September 2009, §21).

48 In der letzten Zeit haben Anthropologen wie Philippe Descola die Idee der sozialen Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen wiederbelebt und sind dabei über die konzeptualistische Vorstellung von Lévi-Strauss – in der nichtmenschliche Gruppenmitglieder lediglich Symbole oder kognitive Hilfsmittel zur Ordnung menschlicher Gesellschaften darstellen – hinausgegangen. Allerdings hat Descola aus Respekt vor Lévi-Strauss die Definition des Totemismus als ein symbolisches System aufrechterhalten, als ein symbolisches System, das »die internen Differenzen, die die soziale Ordnung formen« zum Ausdruck bringt. Statt totemistisch nennt er

gerade eine Disziplin mit dem Namen Anthropologie gezeigt, dass scheinbar menschliche Gesellschaften tatsächlich Tiergesellschaften sein können (Descola 1992, Viveiros de Castro 2012, Kohn 2013, Holbraad/Pedersen/Viveiros de Castro 2014)<sup>49</sup> und dass diese Gruppen sich sehr dadurch unterscheiden, auf welche Weise sie nichtmenschliche Andere ein- bzw. ausschließen. Aktuelle Ethnographien, wie zum Beispiel Eduardo Kohns Analyse der Beziehungen zwischen den (Avila Runa-)Hunden und Jaguaren (2013) und Anna Lowenhaupt Tsings Beschreibung der Ökologie eines Regenwaldes in Borneo (2005), arbeiten die facettenreichen Rezeptivitäten für nichtmenschliche Dinge, die aus den Bindungen indigener Praktiken in hochkomplexen und charakteristischen ökologischen Milieus hervorgehen, weiter heraus.

Die Kennzeichnung solcher Gruppenzusammensetzungen als heterologisch ist natürlich unsere Kennzeichnung, eine Kennzeichnung derjenigen, in deren Gesellschaften nichtmenschliche Andere politisch und rechtlich gerade nicht als Gruppenmitglieder anerkannt sind: sie stammt aus einer anthropistischen Gesellschaft. Nur für uns stellt sich die Anerkennung nichtmenschlicher Gruppenmitglieder als heterologisch dar. Für die heterologischen Gesellschaften selbst ist die Zusammensetzung der Gruppenmitglieder natürlich nicht heterologisch, sondern schlicht gegeben und damit selbstverständlich.

Die konzeptuelle Verbindung von Neuem Materialismus, Affektstudien und indigenen Kosmologien hat praktische Implikationen. Das allumfassende Modell, Land als territoriales Eigentum zu betrachten, macht es in großen und komplexen Ökosystemen wie dem Amazonasbecken schwierig, die Bedürfnisse indigener Populationen und die Ziele des Naturschutzes gegeneinander abzuwägen. Die Stimmen der indigenen Bevölkerung werden darüber hinaus durch den dominanten Naturschutzdiskurs verschleiert. Selbst wenn dieser Diskurs die Nützlichkeit (oder selbst den inhärenten Wert) der nichtmenschlichen Natur betont, ignoriert er doch gerade die indigenen Kosmologien derjenigen Gesellschaften, die tatsächlich in dieser Ökologie wohnen und von ihr affiziert werden.

Der folgende Abschnitt soll zeigen, wie die Affektanalyse dabei helfen kann, einen geteilten Referenzrahmen für weitere Diskussionen zu den Rechten und Bedürfnissen der indigenen Gemeinschaften zu schaffen. In dieser Analyse heterologischer Gesellschaften ziehen wir ethnographische Analysen solcher Gesellschaften heran, die die soziale

die sozialen Praktiken, durch die menschliche und nichtmenschliche Wesen »persönliche Beziehungen« eingehen, *animistisch* (Descola 1992: 114).

49 Zu einer Übersicht über ethnographische Studien zu sozialen Beziehungen menschlicher und nichtmenschlicher Wesen siehe Kirksey und Helmreich (2010).

Zugehörigkeit auf nichtmenschliche Andere (oder Egos) ausweiten. Diese Anderen könnten prinzipiell auch materielle Artefakte umfassen, das wird jedoch nicht der Fokus der Ethnographien sein, mit denen wir uns hier beschäftigen. Methodisch handelt es sich dabei also um eine Sekundäranalyse von bereits bearbeitetem empirischen Material. Zum einen soll mit dieser erneuten Analyse bereits analysierten Materials in einem kontrastiven Verfahren die Besonderheit der Affektanalyse als eigenständiger Ansatz herausgearbeitet werden. Darüber hinaus geht es auch darum, zu zeigen, dass die Affektanalyse als konzeptuelle und hermeneutische Brücke zwischen verschiedenen Kosmologien dienen kann. Gerade diese methodische *Brückenfunktion* erlaubt es uns, an bereits interpretierte Kosmologien anzuschließen, um zu zeigen, wo genau wir eine hermeneutische Lücke füllen können.

Eine Warnung vorweg: Unsere Analyse teilt notwendigerweise die Grenzen derjenigen ethnographischen Studien, auf die wir uns beziehen. Dabei sind fehlende Informationen der grundlegendste Mangel. Ohne Zweifel besteht zudem das Risiko, diejenigen Subjekte und Gesellschaften (noch stärker) in ihrer Subalternität festzuschreiben, indem man sie auf schlichte Weise ethnologisiert (siehe z.B. Spivak 1988). Allerdings ist die Erwartung einer ›authentischen‹ Wiedergabe möglicherweise selbst das Echo eines kolonialen Überrests, der stark an die Projektionen einer kindlichen Naivität (und eines Mangels an Reflektion) auf nicht-europäische Völker erinnert (Alatas 1977, Curran 2011). Darüber hinaus verkompliziert das Übergewicht von liminalen und hybriden Identitäten, von Grenzüberschreitungen und -entitäten jeden Versuch, eine Kultur, Gemeinschaft oder Gesellschaft in irgendeiner Form als ›authentische‹ zu begründen und zu reifizieren (Anzaldúa 1987, Godrej 2011). Solange allein die Idee von Forschung die alten Gespenster des Imperialismus und Kolonialismus (Tuhiwai Smith 1999) erweckt und solange die alte Überzeugung vorherrscht, dass der/die ›Einheimische‹ nicht objektiv über seine/ihre eigene Gesellschaft urteilen kann (Abu-Lughod 1991), sofern und solange keine grundlegende institutionelle Veränderung zur Inklusion und Einstellung von Individuen der betreffenden Gesellschaften führt (Hill Collins 1990, Jenco 2015, Lorde 1984), wird ›unser‹ (d.h. das weiße nordatlantische) Denken und Wissen gegenüber diesen Gesellschaften und Gemeinschaften immer situativ (Haraway 1988, Harding 1993), fragmentiert, mangelhaft und zweiten Grades sein: eine mangelhafte epistemologische Gerechtigkeit, der das ›Objekt‹ stets aus den Fingern rutscht (de Sousa Santos 2014).

Als eine Art *via negativa* kann die Affektanalyse nachzeichnen, welche Beziehungsweisen, Interaktions- und Interpassionsweisen, Weisen des Affizierens und Affiziert-Werdens übersehen worden sind. Und vielleicht macht sie uns damit auch auf das Schweigen und die Auslassungen in solchen Studien aufmerksam, indem man den *zu vielen Leerstellen dieser Erde* eine andere Bedeutung gibt.

## Totemistische Gesellschaften und Kosmovitalismus

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit frühen ethnographischen Analysen des Totemismus. Um die historische und textuelle Genauigkeit zu bewahren, behalten wir die wissenschaftliche Bezeichnung solcher Gesellschaften als *totemistisch* bei, obwohl wir keine besondere Affinität zu diesem Begriff haben.<sup>50</sup> Wir fokussieren allein auf den formalen Aspekt der Ausweitung sozialer Mitgliedschaft auf nichtmenschliche Andere.

Die Arbeiten des Ethnologen Karl von den Steinen zur indigenen Bevölkerung in Zentralbrasilien (1894) beschreiben das Kollektiv des Stamms der Bororó als genuin heterologisch. Zu dessen Mitgliedern zählen auch Tiere, denn dort ist die Gruppenzugehörigkeit nicht durch eine klare Grenze zwischen Tieren und Menschen definiert: »Es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften« (von den Steinen 1894: 351). Das Mitglied einer Gruppe erhält bestimmte Fähigkeiten, die wiederum von anderen Mitgliedern in das Kollektiv eingebracht worden sind. Das erklärt den Umstand, dass ein Mitglied

»die wichtigsten Teile seiner Kultur von den Personen erhalten, die wir Tiere nennen [...] Zähne, Knochen, Klauen, Muscheln sind seine Werkzeuge, ohne die er weder Waffe noch Haus noch Gerät herstellen könnte. Er verdankt, was er leisten kann, der Piranya, dem Hunds-fisch, dem Affen, dem Kapivara, dem Aguti, dem Riesengürteltier, den Mollusken« (ebd. 354).

So stammt u.a. die Fähigkeit, bei Nacht mit Feuer zu jagen vom Kampf-fuchs, der »in seinen im Dunkel leuchtenden Augen ja Feuer hat« (ebd. 353), und die Fähigkeit zu Schlafen wurde von der Eidechse, »die mehrere Monate verschläft« (ebd. 354), beigesteuert. Umgekehrt haben die Menschen in die Gruppe eigene Fähigkeiten und Fertigkeiten eingebracht, z.B. die Herstellung von Pfeilen oder das Stampfen von Korn (ebd.).

In solcherart Gruppen ist die Mitgliedschaft also mit der Verteilung von Fähigkeiten, Fertigkeiten und affektiven Rezeptivitäten verbunden – Eigenschaften, die von allen heterogenen Gruppenmitgliedern auf unterschiedliche Weise eingebracht wurden. Eine Gruppe lässt sich dann also affekttheoretisch dadurch definieren, dass alle Gruppenmitglieder gelernt haben, von der Umwelt auf dieselbe Weise affiziert zu werden und diese umgekehrt auf dieselbe Weise affizieren.

Von den Steinen beschreibt diese Gruppenbeziehung auch als *Vergemeinschaftung bzw. Enteignung*, denn das Ende der Gruppenzugehörigkeit

50 Zur Diskussion des Konzeptes des Totemismus, zur Kritik und seiner Nützlichkeit für die aktuelle Forschung, siehe Goldenweiser (1910), Boas (1910), Lévi-Strauss (1969) Philippe Descola (1992, 1996a, 1996b) und Eduardo Viveiros de Castro (1992, 2012).

geht für das ausscheidende Individuum zugleich mit dem Verlust von Fähigkeiten einher, selbst wenn ein Mitglied diese Fähigkeiten ursprünglich selbst eingebracht hat. Exemplarisch steht dafür der Fall der Eidechse:

»Mit dem Schlaf hat die Eidechse auch die Hängematte hergeben müssen, die dazu gehört. Jetzt hat sie keine mehr, sie ist ihr eben weggenommen worden, und sie war auch sehr böse. Alle jene Errungenschaften wurden mit Gewalt oder List geraubt; darum fehlen sie den Tieren heutzutage« (ebd. 355).

Möglicherweise ist das ein wenig spekulativ, man könnte aber vermuten, dass diese Irreversibilität und der ungleiche Transfer von Fähigkeiten selbst noch unsere anthropistische Epoche kennzeichnet, ein Zeitalter, in denen nichtmenschliche Andere politisch, ökonomisch und juristisch nicht als Mitglieder anerkannt sind (bzw., wie wir oben erwähnt haben, in manchen Ländern diese Anerkennung gerade erst wiedererlangen), ganz unabhängig davon, was sie ursprünglich an Technologien, Erfindungen und Fähigkeiten beigetragen haben. Das heißt natürlich nicht, dass die nichtmenschlichen Anderen heute vollständig aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind; vielmehr wurde ihnen im Prozess der funktionalen Differenzierung der Zugang zu *bestimmten Teilsystemen* wie Politik (Bürgerrecht), Wirtschaft (Tauschpartner) und Gesetz (juristische Person) verstellt. Dahingegen sind sie in andere soziale Beziehungen stark eingebettet, wie z.B. im Fall der Haustiere, die in familiären Beziehungen durchaus den Status eines gleichwertigen Gruppenmitgliedes annehmen können. Die Aufklärung dieser *partiellen Inklusion und Exklusion* kann darüber hinaus helfen, einige theoretische Paradoxa oder Widersprüche zu erklären, auf die wir z.B. bei Latour hingewiesen hatten, der einerseits darauf besteht, dass die nichtmenschlichen Anderen immer schon Teil des Sozialen gewesen sind, auf der anderen Seite aber ihren Ausschluss beklagt.

Obwohl es der Begriff *Enteignung* vielleicht vermuten lässt, nimmt die Form der Verteilung der Fähigkeiten und Rezeptivitäten unter den Gruppenmitgliedern in den von Karl von den Steinen beschriebenen heterologischen Gesellschaften nicht so sehr die Form einer ökonomischen Transaktion an, durch den der Besitz von *Qualifikationen* von einem zum anderen übergehen würde (so wie man es auch von der heutigen Serviceindustrie kennt). Stattdessen handelt es sich bei der Bildung eines Kollektivs (von Eidechsen beispielsweise oder roten Papageien) auch um die Ausweitung der *Sensorien* und Fähigkeiten auf alle anderen Gruppenmitglieder, um etwas, das man mit Gebauer und Wolf auch *die Verteilung von Weltverhältnissen* oder *Weltzugängen* (2003) bezeichnen könnte. Jede spezifische Fähigkeit, die übertragen wird, geht mit einer spezifischen Art und Weise einher, die Welt wahrzunehmen und auf sie einzuwirken, sie geht mit der Entwicklung eines *spezifischen Sensoriums*

einher, was dazu führt, von der Welt auf eine bestimmte Weise affiziert zu werden und sie auf spezifische Weise zu affizieren: So ermöglicht es die Fähigkeit, Feuer zu machen, sich in die Finsternis zu begeben und nachts zu jagen, während die Fähigkeit zu schlafen nicht nur Erholung verspricht, sondern, was viel wichtiger ist, den Zugang zu Träumen eröffnet. Daher werden die tierischen Rezeptivitäten menschlich oder genauer: ist den menschlichen Rezeptivitäten immer schon das Tier inhärent.<sup>51</sup>

Denjenigen von uns, die in anthropistischen Gesellschaften geboren und sozialisiert wurden, fällt es naturgemäß schwer, zu verstehen, wie man mit nichtmenschlichen Anderen überhaupt in sinnhafte soziale Beziehungen treten kann. Wir tendieren dazu, indigene Tier-Menschen-Beziehungen auf eigene Weise zu interpretieren. So behauptet die strukturell-semiotische Interpretation von Claude Lévi-Strauss, dass die Beziehung zu Tierspezies in totemistischen Gesellschaften ein kognitives Hilfsmittel menschlicher Akteure darstelle, um die Struktur der (menschlichen) Gruppe und deren Abstammung zu organisieren (1969). Man (d.h. Menschen) identifiziert sich symbolisch mit einer Tierspezies und grenzt sich dadurch von einer menschlichen Nachbargruppe ab, die sich ein anderes Tiersymbol gegeben hat. Diese Darstellung des Totemismus ist eine eurozentrische Interpretation indigener Sozialbeziehungen, wobei die indigene Welt analog zur Funktion heraldischer Zeichen (Fahnen, Flaggen, Symbole) in den europäischen Kulturen verstanden wird. Hierin begründet sich auch die *symbolische Hypothese*: eine systematische Rückführung aller sozialen Beziehungen und Konstruktionen auf mentale Projektionen, soziale Imaginationen und kollektive Repräsentationen der menschlichen Gruppenmitglieder (siehe dazu Seyfert i.E.). Die Unterscheidungen der gruppenspezifischen Tierspezies geht nach Lévi-Strauss allein auf menschliche Vorstellungen zurück. Die natürlichen Spezies in totemistischen Gruppen werden also genutzt, weil sie (von Menschen) »gut zu denken« sind (Lévi-Strauss 1969: 116). Sie sind das Ergebnis der menschlichen »Methode unterscheidender Benennung« (ebd. 22). Am Beispiel der natürlichen Spezies lasse sich die menschliche Gesellschaft gut organisieren und der Totemismus wäre so gesehen eine »Denkmethode« (ebd.) *von und für* Menschen. Vor Lévi-Strauss hatte Malinowski die Wahl der natürlichen Spezies in Totemgruppen darin begründet gesehen, dass diese »in erster Linie essbar« seien (Malinowski 1948: 4) – man könnte also gleichsam von einer *Ernährungsmethode* sprechen. Mit anderen Worten, totemistische

51 Als nützlicher Kontrast kann hier Bernhard Stieglers Interpretation des Prometheus-Mythos dienen, wonach der Mythos eine eigentümliche – und ausschließlich – menschliche Erfindungsgabe ist, eine *technē* oder technische Prothese, die den allzu menschlichen Mangel kompensiert (2009).

Beziehungen sind hier einfach kognitive Projektionen oder instrumentelle Beziehungen.

Solche Interpretationen totemistischer Gesellschaften übersehen jedoch einen wichtigen Punkt, auf den Max Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* hingewiesen hat:

»Die Boroso [sic!] geben, nach von den Steinen, zu verstehen, daß sie *wirklich identisch* mit roten Papageien seien (Araras) und je ein Glied des Totems mit je einem roten Papagei. Nicht etwa nur sind die Schicksale (Geburt, Krankheit, Tod) des Totemisten mit seinem Totemtier geheimnisvoll bloß kausal verknüpft: diese Verknüpfung ist vielmehr nur eine Folge *wahrhafter Identität*« (Scheler 1923: 18 [unsere Hervorhebung]).

Für Scheler *erfindet* sich die Gruppe nicht einfach ein Symbol – oder weist es sich zu –, vielmehr *beschreibt* das Totem die tatsächlichen Beziehungen innerhalb der Gruppe. Sie sind ein *Ausdruck* der sozialen Beziehungen. Diese tatsächlichen Beziehungen (zwischen Menschen, Nichtmenschen und Mehr-als-Menschen) sind ontologische Beziehungen. In anderen Worten, diese *Identifikation* mit dem Totemtier ist nicht lediglich eine Projektion, sie hat keinerlei psychoanalytische Konnotation.

Zur Beschreibung sozialer Beziehungen hat Scheler bekanntermaßen eine eigentümliche Emotionssoziologie entwickelt, die zugleich affekttheoretische Elemente aufweist. Scheler nimmt grundsätzlich eine analytische Unterscheidung von vier Typen affektiver Beziehungen vor: 1.) *Miteinanderfühlen*, 2.) *Mitgefühl* (bzw. Sympathie), 3.) *Gefühlsansteckung* und 4.) *Einsfühlung* (bzw. Einfühlung). *Miteinanderfühlen* ist eine Abgleichung der Gefühle von zwei oder mehr Personen in Richtung desselben Objektes oder derselben Person, wie z.B. die Gefühle der Eltern für ihr Kind (Scheler 1923: 9). *Miteinanderfühlen* sollte insofern nicht mit *Mitgefühl* oder Sympathie verwechselt werden, da diese durch eine direkte »Intention des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des Anderen« (ebd. 10) definiert sind: Im *Miteinanderfühlen* fühlt man für jemanden dasselbe wie ein anderer, im *Mitgefühl* fühlt man dasselbe wie der Andere. *Gefühlsansteckung* dagegen ist indirekt und ohne Intention; es ist eine Form affektiver Übertragung, die »lediglich zwischen Gefühlszuständen stattfindet; und [...] ein Wissen um die fremde Freude überhaupt nicht voraussetzt« (ebd. 12). Nach Scheler handelt es sich dabei um »Ansteckung durch fremde Affekte, wie sie beispielsweise in elementarster Form in den Handlungen der Herden und ›Massen‹ vorliegt« (ebd. 8). Schließlich gibt es noch die »echte Einfühlung« (resp. Einsetzung) des eigenen mit einem fremden individuellen Ich«. Sie ist ein »Grenzfall der Ansteckung«, die mit kognitivem und symbolischem Wissen einhergeht – gleichsam eine Mischung aus Ansteckung und Sympathie. Scheler grenzt sie explizit sowohl von Le Bons Massen ansteckung

als auch von Sigmund Freuds Identifikation mit dem Führer und von den Nachahmungsprozessen bei Gabriel Tarde ab (ebd. 13f.).

Die Einfühlung, die Wissen um den bzw. das Andere enthält, ist aber keineswegs ein reflexives Wissen: Auch »hier ist die Identifikation ebenso unwillkürlich als unbewußt« (ebd. 16). Identifikation mit einem anderen Objekt oder einer anderen Person ist die »Fähigkeit zu spezifizierter Einfühlung in die spezifizierte dynamische Gestalt eines fremden« Lebens (ebd. 33). Diese Fähigkeit bezieht sich nicht allein auf interpersonale Beziehungen. Wie Scheler mit dem Konzept der »kosmovitalen Einfühlung« verdeutlicht, können auch die Beziehungen zu »Tier, Pflanze, Anorganischem« den Charakter der Einfühlung aufweisen. Ähnlich dem Totemismus ist der Kosmovitalismus kein Anthropomorphismus, keine Projektion und Imagination, sondern affektives Einssein und insofern eine besondere (nicht-psychologische) Identifikation mit Anderen:

»Der ungeheure Irrtum, es sei alle kosmovitale Einfühlung nur projizierende ›Einfühlung‹ von spezifischen Menschengefühlen in Tier, Pflanze, Anorganisches, d.h. bloßer ›Anthropomorphismus‹ – also prinzipiell eine Täuschung über das Wirkliche – ist resolut und vollständig abzuschütteln. Vielmehr ist der Mensch als ›Mikrokosmos‹ ein Wesen, das [...] auch selber kosmomorph ist und als kosmomorphes Wesen auch Quellen des Erkennens für alles besitzt, was das Wesen des Kosmos enthält.« (ebd. 123)

Die Möglichkeit einer *kosmovitalen Einfühlung*, wie sie Max Scheler beschrieben hat, findet sich auch in Walter Benjamins Essays zur Mimesis (Benjamin 1980a, 1980b). Nach Benjamin ist es die Natur selbst, die Ähnlichkeiten produziert (z.B. Mimikry), und die sinnlichen Praktiken der Mimikry bringen die Versuche, den Kosmos nachzuahmen, überhaupt erst hervor. Kindlichkeit ist Benjamin zufolge dadurch bestimmt, dass Kinder nicht nur andere Menschen nachahmen: »Das Kind spielt nicht nur Kaufmann oder Lehrer sondern auch Windmühle und Eisenbahn« (Benjamin 1980a: 205).

Ein solches Konzept der Identifikation mit dem Anderen kann auch zur Analyse heterologischer Gesellschaften herangezogen werden. Und so wie sich der Philosoph Scheler gegen den Vorwurf wehrt, die affektive Einfühlung sei Küchenanthropomorphismus, so wehrt sich der Anthropologe Karl von den Steinen gegen die Einschätzung, das Denken der ›Primitiven‹ sei von anthropomorphisierenden Legenden geprägt:

»Dass die frühere Zeit, in der die Legende entstanden ist, nur symbolisiert und Nachkommen, Namen und Sache verwechselt hätte, ist eine bequeme Unterstellung, aber eine unzulässige, weil alsdann die ganze Tradition nur aus Verwechslungen bestehen würde« (ebd. 353).

Und auch Émile Durkheim hat im Zusammenhang seiner religionssoziologischen Studien zu totemistischen Gesellschaften in Australien darauf

bestanden, die Vorstellung einer *substantiellen* Identität aller Gruppenmitglieder ernst zu nehmen und ihnen keine europäischen Interpretationen unterzuschieben. Solche Interpretationen sehen

»im Klan nur eine Gruppe menschlicher Wesen. Da er eine einfache Unterteilung des Stammes ist, hat man angenommen, dass er, wie der Stamm, nur aus Menschen zusammengesetzt sein könnte. Wenn wir so denken, dann unterschieben wir unsere europäische Auffassung der, die sich der Primitive von der Welt und Gesellschaft macht. Für den Australier aber bilden die Dinge selber, alle Dinge, die das Universum bevölkern, Bestandteile des Stammes; sie sind seine konstitutiven Elemente und sozusagen seine regelmäßigen Mitglieder. Sie haben also, genauso wie die Menschen, einen bestimmten Platz im Rahmen der Gesellschaft« (Durkheim 1994: 196f.).

Ähnlich wie Karl von den Steinen und Scheler spricht auch Durkheim in *Sur le totémisme* von einer *Konsubstanzialität* bzw. einer *Wesensidentität* oder *substantiellen Identität* aller Gruppenmitglieder:

»In der Tat besteht das wesentliche Prinzip dieses religiösen Systems darin, dass der Mensch und das Tier, das ihm als Totem dient, durch eine enge Verwandtschaft vereinigt sind. Aber das ist eine Untertreibung: in Wirklichkeit besteht zwischen ihnen eine wahrhaftige Wesensidentität [identité substantielle]. Das Tier gehört zum Klan so wie der Mensch, der seinen Namen trägt, der Tierart angehört« (Durkheim 1900/1901: 113 [unsere Übersetzung]).

Wenn sich all diese Autoren über die substantielle Identität von menschlichen und nichtmenschlichen Anderen in totemistischen Gesellschaften einig sind, dann entwickeln sie damit ein Paradigma, das in deutlicher Abgrenzung gegenüber strukturalistischen und funktionalistischen Ansätzen wie denen von Lévi-Strauss und Malinowski steht.

Schellers Konzept der Einfühlung bzw. Identifikation ist für eine Affektanalyse in diesem Zusammenhang von besonderer Relevanz. Es macht eine Art affektive Bestimmtheit der Gruppe beobachtbar, die verschiedenste Arten von Gruppenmitgliedern mithilfe multipler Affektfrequenzen in soziale Beziehungen zu einander setzt, soziale Beziehungen, die man *heterologische Sozialbeziehungen* nennen könnte. Es handelt sich dabei um Beziehungen, die auf affektiven Identifikationen mit Anderen beruhen. Ein solches Konzept der Identifikation mit dem Anderen eignet sich dann zur Analyse heterologischer Gesellschaften in besonderer Weise (Seyfert 2012a, 2018b).

In Abgrenzung zu Lévi-Strauss und Malinowski auf der einen und in Übereinstimmung mit Scheler auf der anderen Seite gehen wir davon aus, dass die kollektive Wahl von Totemtieren im gleichen Maße durch menschliche und nichtmenschliche Gruppenmitglieder strukturiert und getroffen wird und im Wesentlichen darauf basiert, was *gut sinnlich*

wahrgenommen werden kann – also wovon man sich gut affizieren lassen kann und was wir zu affizieren im Stande sind.

Nach Scheler haben die Identifikationsprozesse in totemistischen Gesellschaften also eher etwas mit der Anpassung und Abgleichung der Sensibilitäten und der affektiven Rezeptivität aller Gruppenmitglieder zu tun. Mit einer solchen Methode versteht man Gruppen nicht einfach anhand ihrer symbolischen Ordnung, sondern in erster Linie durch die spezifische Zusammensetzung institutionalisierter Sinne, d.h. durch die ihr typische Art und Weise, die Welt sinnlich wahrzunehmen, sowie durch die sensorische Synchronisation der verschiedenen Gruppenmitglieder. Statt um eine genetisch, biologisch oder physiologisch festgelegte Menge von Sinnen handelt es sich hierbei um eine gruppen- und kulturspezifische Aufteilung der Sinnlichkeit, die auf andere übertragen, ihnen verliehen bzw. von ihnen nachgeahmt und gelernt werden kann. Dabei ist die entscheidende Frage, auf welche Weise man sich das Sensorium des Anderen aneignen kann. Schelers Werk analysiert zwar die Unterscheidungen der Aneignungen, er sagt aber nichts Genaueres über die Prozesse, die Sympathie und affektive Einfühlung überhaupt erst hervorbringen.

Ethnologische Studien haben gezeigt, dass solche Identifikationen – die Hervorbringung der Konsubstanzialität aller Gruppenmitglieder – über Nachahmungen stattfindet.<sup>52</sup> So zeigt Durkheim, dass es für die menschlichen Mitglieder

»nur eine Art [gibt], ihre kollektive Existenz geltend zu machen: sich selbst als Tiere dieser [Totem-]Gattung aufzufassen, und das nicht nur unbewußt, sondern durch materielle Akte. Genau diese Akte bilden den Kult, und sie können natürlich nur aus Bewegungen bestehen, mit denen der Mensch das Tier nachahmt, mit dem er sich identifiziert.« (Durkheim 1994: 520)

Die Nachahmung des Tieres bringt die Konsubstanzialität der Gruppenmitglieder mit sich. Durch Nachahmung der Totemgattung stellen alle Gruppenmitglieder performativ die kollektive Substanz her. Nun ist der Begriff der Substanz ein wenig irreführend, weil es sich bei der Gruppe eben um heterologische und nicht um homogene Gesellschaften handelt. Es handelt sich zwar um gleichberechtigte Gruppenmitglieder, aber eben doch um Personen »verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften« (von den Steinen 1894: 351). Das heißt, die Nachahmungsrituale sorgen zwar dafür, dass alle Gruppenmitglieder Teil der Totemgattung *werden*, ohne es jedoch ganz zu sein. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass die Nachahmung nicht als eine bloße Simulation

52 Die Bedeutung der Nachahmung im Spätwerk Durkheims widerlegt im Übrigen die bereits weiter oben angesprochene Opposition zwischen dem Denken Durkheims und dem Denken Tardes, wie es z.B. von Latour immer inszeniert wird.

des Selben hinsichtlich Form und Inhalt zu verstehen ist. Die totemistische Identifikation ist vielmehr eine Nachahmung im Sinne Tardes, ein Prozess des Totem-Werdens oder, wie sich in Anschluss an Deleuze und Guattari sagen lässt:

»Das Werden produziert nichts als sich selber. Es ist eine falsche Alternative, wenn wir sagen: entweder man ahmt etwas nach oder man ist. Was real ist, ist das Werden selber, der Block des Werdens, und nicht angeblich feststehende Endzustände, in die derjenige, der wird, übergehen würde. Das Werden kann und muß als ein Tier-Werden bestimmt werden, ohne einen Endzustand zu haben, der das gewordene Tier wäre. Das Tier-Werden des Menschen ist real, ohne daß das Tier, zu dem er wird, real ist; auch das Anders-Werden des Tieres ist real, ohne daß dieses Andere real wäre.« (Deleuze/Guattari 2002: 324f.)

Dieses kollektive Anders-Werden ist der entscheidende Kern heterologischer Gesellschaften und es erklärt den wahren Sinn des Begriffes *hétéros*.

Mit anderen Worten, Nachahmung ist ein Prozess des Werdens mit performativen Effekten. Karl von den Steinen stellt fest, dass sich die Bororó mit ihren Araras (roten Papageien) identifizieren, wie eine Raupe darauf bestehen würde, ein Schmetterling zu sein (von den Steinen 1894: 353). Sie befinden sich in einem beständigen Prozess des Werdens. Die Nachahmung – das Papagei-Werden – (die zur Identifikation mit dem Gruppentotem führt) ist ein *transformativer Prozess*, in dem man zu dem wird, was man noch nicht ist, ohne jemals mit ihm identisch zu werden. Der Akt der Nachahmung verändert uns, macht uns aber dennoch nicht identisch mit dem, was wir imitieren, selbst dann, wenn wir nicht mehr derjenige sind, der wir vorher waren. Das heißt, der Nachahmungsakt kann eine Beziehung nur als einen *Grad der Differenz* herstellen: dessen was sich verändert und dessen was ändert, d.h. was affiziert wird und was selbst affiziert. Er ist affekt- und senso-praxeologisch, weil er praktische Konsequenzen für die Art und Weise hat, wie wir die Welt sehen und auf sie einwirken; und er ist formativ, insofern er ein bestimmtes affektives Sensorium konstituiert, das anleitet, was die Mitglieder einer Gruppe in ihrer Umwelt wahrzunehmen in der Lage sind.

Dem Konzept des Affiziert- und Anders-Werdens liegt die Idee zugrunde, dass Identität grundsätzlich nachbarschaftlich bestimmt ist. Sie entspringt, wie wir im 3. Kapitel gezeigt haben, aus den Beziehungen zu (menschlichen und nichtmenschlichen) Anderen in der *Umwelt* (von Uexküll) und der *Nachbarschaft* (*voisinage*) (Deleuze/Guattari): Wir sind das, was wir in unserer Umwelt sinnlich wahrnehmen können und worauf wir einwirken können. Identität ist das Ergebnis einer spezifischen *Beziehung zur Umgebung*, die uns und unsere Umwelt definiert und spezifiziert.

In Totemgesellschaften streben alle Mitglieder dem Totemtier nach – in ihrer historischen Genealogie, ihrem Verhalten und ihrer Sinnlichkeit. Dieses Streben hat Auswirkungen sowohl auf die menschlichen als auch auf die nichtmenschlichen Gruppenmitglieder. Das Verbot das Totemtier zu essen, hat beispielsweise auch Auswirkungen auf das Totemtier – eine Tatsache, die banal und offensichtlich erscheint, in der Literatur zu totemistischen Gesellschaften aber überhaupt keine Rolle spielt. Die totemistischen Gesellschaften definieren sich durch eine Reihe von Beziehungen, die nicht nur die Kosmologie beeinflussen, sondern die ganze Materialität der Totemwelt.

## Jaguar-Werden

In diesem Abschnitt werden wir die Affektanalyse zur Untersuchung der Jaguarmenschen (auch *Werjaguare* genannt) heranziehen, die den *Runa* begegnen, die in Ávila, einem Dorf in der oberen Amazonasregion in Ecuador, leben. Deren Beschreibung findet sich in Eduardo Kohns *How Forests Think*, einer bewundernswerten ethnographischen Arbeit. In Übereinstimmung mit dem Neuen Materialismus lehnt Kohn die Prämisse ab, dass die Fähigkeit zu Denken einzig eine menschliche Schöpfung ist. Es sind nicht nur die Menschen, die der Welt Sinn verleihen, vielmehr sind nichtmenschliche Andere ebenso in der Lage zu »denken«, Bedeutung zu verleihen und Sinn zu stiften (2013: 72 [hier, wie im Folgenden, unsere Übersetzung]). Zuallererst untersucht Kohn, wie sich die Runa selbst diese Bedeutungen und dieses nichtmenschliche Denken sinnhaft erschließen. Von diesen indigenen Bedeutungsbestimmungen wird angenommen, dass sie genauso gültige Erklärungen liefern, wie die Diskurse der Sozialwissenschaften. Kohn versteht den Animismus der Runa als mehr als »einfach nur einen Glauben«: die Runa nähern sich den nichtmenschlichen Anderen »auf solche Arten und Weisen, die deren spezifische Attribute sichtbar machen« (ebd. 73) oder, um die Sprache der Perspektive und des Sehens hinter uns zu lassen: Sie machen bestimmte nichtmenschliche Attribute wahrnehmbar, d.h. *sinn-bar*.

Die *Runa-Puma* sind »formwandelnde Jaguarmenschen«, die Kohn auch *Werjaguare* nennt (ebd. 2). Die Runa unterscheiden zwischen *Sacha-Puma*, den normalen Jaguaren im Wald (ebd. 110) und den *Runa-Puma*, den formwandelnden Jaguaren, die tote Verwandte sein könnten (ebd. 108). Um Runa-Puma zu werden, trinken viele der Einwohner Ávilas den Gallensaft von Jaguaren, sodass ihr *alma* (was Kohn als »Seele« übersetzt) in die Körper der Jaguare eintreten kann, wenn sie sterben (ebd. 202). Unabhängig von dieser potentiellen Verwandtschaftsbeziehung jagen die Runa von Ávila die Jaguare ohne Reue. Kohn merkt an:

»Werjaguare sind ambivalente Kreaturen. Auf der einen Seite sind sie Andere – Bestien, Dämonen, Tiere oder Feinde – und auf der anderen Seite, sind sie Personen, die zu ihren lebenden Verwandten starke emotionale Beziehungen und ein Pflichtgefühl unterhalten. [...] Man kann nie genau wissen, ob sie wirklich noch Menschen sind. Werden sie vergessen, ihre Beziehungspflichten zu erfüllen? Und wenn man ihnen im Wald in all ihrer wilden Andersheit begegnet, könnten sie dann nicht gleichzeitig eine solche Person sein, der wir etwas schuldig sind?« (ebd. 108f.)

Kohn stellt ein Ereignis heraus, um diese Ambivalenz zu illustrieren. Er lebte mit Hilario und dessen Familie. Eines Tages wurden drei Hunde der Familie angegriffen und getötet. Aus den Bissspuren und den Tierspuren schlussfolgerte die Familie, dass ein Jaguar die Hunde getötet hatte. Später in dieser Nacht träumten die Familienmitglieder Luisa, Amériga und Lucio von Hilarios totem Vater. Sie erkannten aus diesen Träumen, dass es ein Runa-Puma war, und zwar Hilarios Vater »im Körper eines Jaguars«, der die Hunde getötet hatte. Aber Hilarios Familie hatte kein Totentabu gebrochen, was eine solche Attacke hätte rechtfertigen können. Deshalb war sich Luisa sicher, dass er sich »in einen Dämon verwandelt« haben muss (ebd. 111). »Wie kann es sein, dass er sich als Person in eine solche Kreatur verwandeln konnte?«, fragte Amériga. Lucio, Hilarios Sohn, dachte, sein Großvater »muss für einen Besuch vorbei gekommen sein« (ebd. 111). Lucio erinnerte sich an eine Begegnung mit einem Jaguar einige Tage zuvor, den er erfolglos zu töten versucht hatte. Er erkannte, dass es sich um eine Begegnung mit seinem Großvater gehandelt haben muss: »Lucio bereute nicht, versucht zu haben den Jaguar zu töten, als er herausfand, dass er die Seele des Großvaters beherrgte« (ebd. 112).

In den Wäldern von Ávila töten Jaguare gelegentlich Menschen und Hunde. Umgekehrt jagen die Runa manchmal Jaguare. Gelegentlich lassen die Jaguare auch halb aufgeessene Agutis und Pakas zurück, die die Runa zu einem Essen zubereiten. Die Kadaver werden als Geschenk der Runa-Puma angesehen, von den toten Verwandten, die sich nun in einen Jaguar verwandelt haben. Die Runa-Puma können also Freund oder Feind sein; sie können solidarisch sein oder monströs.

Indem Kohn die Interpretation der Runa-Puma durch die Runa anerkennt, unterscheidet sich sein Ansatz auch von Autoren wie Malinowski und Lévi-Strauss. Die Runa-Puma sind *real*, aber welcher Art ihre Realität ist, ist offen. Kohn stellt an anderer Stelle klar, dass er (trotz des Titels seines Buches) weder zu beschreiben versucht, wie *Wälder denken*, noch, wie *die Runa denken*, wie *die Wälder denken*. Vielmehr geht es ihm um einen »Austausch des Denkens der Runa mit dem Denken des Waldes«, eine »Art sylvanisches Denken (das nicht mehr menschlich ist, und deshalb nicht einfach das der Runa oder meines ist)« (Kohn 2014).

## Eine semiotische Deutung heterologischer Beziehungen

An einer früheren Stelle in seinem Buch rätselt Kohn, wie man »diese merkwürdigen anders-als-menschlichen und doch allzu-menschlichen Wesen zu verstehen habe« (Kohn 2013: 5). Für Kohn sind die alten Zuschreibungen dieser Wesen als ›Glauben‹, ›Aberglauben‹ oder selbst ›soziale Konstruktionen‹ einfach ungenügend.

Kohn zieht, um die Logik der Runa Puma zu erklären, die semiotische Theorie von Charles Sanders Peirce heran. Wir können hier auf diese Interpretation nicht im Detail eingehen, umreißen sie aber kurz. Mit Peirce versteht Kohn das Leben selbst als einen »Zeichenprozess« (ebd. 74), »Leben ist intrinsisch semiotisch« (ebd. 76). An einem Beispiel Kohns illustriert, könnte man sagen, dass die Form der Schnauze des Ameisenbärs der Struktur eines Ameisentunnels entspricht. Die Schnauze ist ein *Zeichen*, das die nachfolgenden Generationen von Ameisenbären deuten werden, ein Zeichen über die Umwelt (d.h. der Form von Ameisentunneln). Diese Interpretation ist »auf eine sehr körperliche Art« *ohne Bewusstsein oder Reflexion* in den Schnauzen der zukünftigen Generationen manifestiert (ebd. 74).<sup>53</sup> Nichtmenschliche Andere können also ebenfalls Ursprung einer Bedeutungsetzung sein, weswegen nichtmenschliche Wesen ein Selbst haben können und man von Wäldern sagen kann, dass sie denken (ebd. 72). Im Vergleich zu einem *lebendigen* Selbst ist eine (anorganische) Schneeflocke jedoch unfähig seine Form auf nachfolgende Schneeflocken zu übertragen und kann konsequenterweise mit dieser nicht *kommunizieren* (ebd. 76).

Aus dieser Perspektive ist das »Selbst Ergebnis einer Semiose« (ebd. 107). Ein Selbst ist beides zugleich, der Interpret und das Zeichen für ein anderes vergangenes und zukünftiges Selbst. Kohns Rahmung des Lebens als Semiose ist der Schlüssel seines Versuchs zu verstehen, wie diejenigen, die sterben, »in irgendeiner Form weit nach ihrem Ende fortbestehen« können (ebd. 107). Semiose ist der Grund, warum Leben nach dem Tod eines individuellen Körpers weiterbestehen kann und warum die Runa-Puma bzw. Jaguarmenschen *real* sind.

Allerdings scheint die Anwendung der Semiotik als Lesetechnik die Komplexität in der Unterscheidung zwischen Leben und Tod, Verwandtschaft und Anderen zu verwischen. Wie Kohn selbst sagt, kennen die Runa »viele Arten des Todes und viele Arten von Toten« (ebd. 195). Mit einer semiotischen Interpretation läuft man also Gefahr, das dominante *biologische* Paradigma – die biologische Unterscheidung zwischen Leben und Nicht-Leben – mit der *animistischen* Unterscheidung zwischen

53 »Die Schnauzen der Ameisenbären sagen über Generationen mit zunehmender Genauigkeit etwas über die Geometrie der Ameisenkolonien aus« (Kohn 2013: 74).

Belebtem und Unbelebtem zu vermischen. Wie Istvan Praet in seiner Untersuchung der verschiedenen animistischen Systeme gezeigt hat, sind die beiden nicht immer miteinander identisch.<sup>54</sup> So sei für die Chachi, die in der ecuadorianischen Küstenprovinz Esmeraldas leben, »Geld verdienen, tauschen, wiegen, kaufen und verkaufen der Inbegriff des Verhaltens weißer städtischer Geschäftsleute, nicht das Verhalten der Chachi. [...] Diejenigen, die solchen Aktivitäten nachgehen, seien Monster, keine Menschen (Praet 2014: 121[unsere Übersetzung]). Die weißen Geschäftsleute sind, den Chachi zufolge, zugleich belebt *und* tot. Die Runa aus Ávila teilen möglicherweise die Einteilungen der Chachi nicht. Dennoch deutet die Variabilität der Kategorien des Lebens – von Totem und Belebtem – auf problematische Konsequenzen des Versuches hin, Leben als Semiose zu bestimmen. Ganz konkret besteht die Falle darin, den binären Code von Tod und Leben auf die Wesen der Runa zu übertragen. Die semiotische Interpretation verschleiert die Ambivalenz der Runa-Puma, die sowohl die Eigenschaften von menschlichen Verwandten als auch die von Jaguar-Feinden haben können. So kann die semiotische Interpretation zwar erklären, wie das Selbst eines toten Familienmitglieds nach dessen Tod fortbestehen kann, es erklärt allerdings nicht, warum dieses tote Familienmitglied trotzdem feindselig wird und die Hunde der Familie angreift.

Möglicherweise besteht so etwas wie ein Individuum nach dem Tod des Körpers fort. Das würde erklären, warum Hilarios Vater als ein Jaguarmensch anwesend war. Aber wie kann man den Umstand erklären, dass er die Hunde der Familie angegriffen hat? Wenn er sich in einen Dämon verwandelt hat, was für ein anderes ›Leben‹ ist dann ein Dämon (erinnern wir uns, er hatte auch durch Träume mit der Familie kommuniziert)? Und warum hat Lucio es nie bedauert, dass er das Tier zu töten versucht hat?

## Eine affektanalytische Deutung heterologischer Beziehungen

Wir werden nun Kohns ethnographische Beschreibung mit einer Affektanalyse überarbeiten. Das geschieht mit dem Ziel, zu zeigen, dass eine Untersuchung der affektiven Beziehungen zwischen den Runa-Puma, seinen Verwandten und der Umwelt des Waldes es uns erlaubt, neue und andere Fragen über die Beziehungen von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen zu stellen.

54 Praet definiert den Animismus als allgemeinen Konsens darüber, dass »alles belebt ist oder, zumindest, dass mehr Dinge belebt sind, als eine moderne wissenschaftliche Beobachterin akzeptieren würde« (Praet 2014: 2).

Die Frage, ob ein Runa-Puma ein Dämon oder ein toter Verwandter ist, hängt von der spezifischen Konstellation ab, wer wen und wie affiziert. Menschen und Jaguare sind Jäger. Beide jagen Beute. Insofern werden Mensch und Jaguar – auf einer sehr abstrakten Ebene – von der Waldumwelt auf ähnliche Weise affiziert. Jaguare jagen Menschen und werden von Menschen gejagt. Wenn das passiert, wenn sich ihre parallelen Pfade als Jäger kreuzen, wird der eine zur Beute des Anderen und, wie Kohn betont, der Status des Jägers wechselt schnell zu dem der Beute. Im Schlaf, so warnt Kohn, muss man mit dem Gesicht nach oben schlafen, damit der Jaguar sieht, dass man zurückschaut; denn wenn man mit dem Gesicht nach unten schläft, wird man für Beute gehalten und angegriffen. Anders gesagt, es gibt eine Ähnlichkeit in der Weise, wie die Körper des Menschen und des Jaguars affiziert werden, einen Parallelismus, der bedroht ist, wenn Mensch und Jaguar sich als zwei Räuber gegenüberstehen, wenn entweder der Jaguar oder der Mensch den Anderen *direkt* affiziert oder vom Anderen affiziert wird. Wir kommen auf diese Konstellation gleich zurück.

Nach Kohn ist das »Teilen von Essen und Trinken, und insbesondere des Fleisches, im gesamten Amazonasgebiet, zentral für die Hervorbringung der Arten interpersonaler Beziehungen, die die Basis der Gemeinschaft bilden« (Kohn 2013: 118). Denn während die Runa die meisten anderen Dinge wie Salz, Kleidung und Waffen kaufen, erhalten sie fast die gesamte Nahrung »von ihren Gärten, den benachbarten Flüssen und Bächen, und aus dem Wald« (ebd. 5). Wenn ein Jaguar einen Teil eines Tierkörpers zurücklässt, wird das als ein Geschenk angesehen, möglicherweise von einem Runa-Puma. Hierbei liegt keine direkte Begegnung zwischen einem Runa-Puma und einem Menschen vor; der Runa-Puma affiziert den Menschen nur indirekt, mit einem Kadavergeschenk.

Diese indirekte affektive Beziehung durch einen Kadaver-als-Geschenk bindet den Runa-Puma an die Gemeinschaft der Lebenden, macht ihn zum Runa-Puma, statt zu einem normalen Jaguar. Im Gegensatz dazu schadet er der Gemeinschaft, wenn er jemanden aus der Gemeinschaft verletzt, den er nicht angreifen sollte, wie z.B. die Hunde der Familie. Diese Art, die Gemeinschaft zu affizieren, macht den Jaguar tatsächlich zu einem Dämon. Nach Kohns Darstellung sind es diese *Spuren* der Zerstörung der Runa-Puma und nicht so sehr die Sichtung oder Beobachtung irgendeines Wesens, die Hilario und seine Familie zum Schluss kommen ließen, dass sich der Großvater in einen Dämon verwandelt hat. Haben die Runa gegebenenfalls Beschreibungen für Dämonen, Sichtungen von Dämonen, die es nicht in diese Ethnographie geschafft haben?

Die indirekte Beziehung der Affizierbarkeit ist irgendwie gescheitert. Die Affekte der *Runa-Puma* muss man in ihrem Kontext verstehen, also innerhalb der Ökologie des Amazonasgebiets. Für die Runa ist der Wald ein Ort des Überflusses, das Reich der *spirit master*, »ein zeitloses, immer

schon dagewesenes Reich, tief im Wald« (ebd. 205). Die Wildtiere, die die Runa erfolgreich jagen, sind Geschenke der *spirit master*, sie sind ihre domestizierten Tiere, die im Überfluss vorhanden sind. Diese Tiere sind nur einige der zahlreichen anderen Wesen, die die Runa im Wald umgeben. Diese sind für das menschliche Auge jedoch oft nicht sichtbar. Sie tauchen auf, wenn sie in die Fallen der Runa geraten oder wenn sie zufällig gesehen und erschossen werden, noch bevor sie flüchten können. Es ist genau diese Unvollständigkeit der Begegnung, die die Runa affizierbar machen: der halb erhaschte flüchtige Blick, die Geräusche von Kreaturen, die sonst unsichtbar bleiben, die Spuren und Kadaver, die sie zurücklassen: sie alle affizieren die Runa als Spuren der unerschöpflichen Quelle der Fülle des Waldes.<sup>55</sup> Die Großzügigkeit der Runa-Puma, ihre Kadaver-Geschenke, sind Teil einer sylvanischen Affizierbarkeit der Fülle.

Die Ambivalenz der Runa-Puma kann möglicherweise durch die verschiedenen Arten und Weisen erklärt werden, durch die sie die lebenden menschlichen Runa affizieren. Zum einen affizieren die Runa-Puma die Lebenden wie Verwandte, z.B., wenn sie ihre Nahrung teilen und Wild für sie jagen. Zum anderen greifen sie die Menschen (und deren Begleiter) an, was Verwandte nicht machen würden. Allerdings müssen wir auch beachten, inwiefern die Unvollständigkeit affektiver Spuren die Eigentümlichkeit und den liminalen Status der Runa-Puma erklärt. Sie verweisen auf eine Art und Weise des Affizierens und Affiziertwerdens, die, abgesehen von der Ähnlichkeit des Jagens, Tötens und Essens von Mensch und Jaguar, meistens unsichtbar bleibt. Während Kohn oft die Sprache der Sichtung verwendet, z.B., wenn er auf wechselnde Perspektiven und Sichtweisen verschiedener Welten und Sphären hinweist (ebd. 141), bleiben die Runa-Puma – wie die Toten – unsichtbar. Es gibt flüchtige Blicke, wie Lucios Begegnung mit seinem Großvater, oder Begegnungen im Traum. Hilarios Familie musste sich erst selbst erschließen, dass die Hunde aufgrund eines Angriffs der Runa-Puma starben. Schließlich wurde der Angriff nicht beobachtet. Die Andersheit und Ambivalenz des Reiches der Runa-Puma wird genau in dieser Eigentümlichkeit der zurückgelassenen affektiven Spuren gesehen: Hier ist ein Teil eines Kadavers, dort ein zum Tode führendes Hundeklaffen. Man versteht, warum Kohn sich diese als Teil eines Zeichensystems denkt. Da die Liminalität und die Indirektheit der Affizierbarkeit so wichtig für das Wesen der Runa-Puma ist, sind direkte Begegnungen mit Jaguaren – Runa-Puma oder anderen – besonders bedeutsam.

Die Runa-Puma sind Teil einer Waldökologie und ihrer vielgestaltigen, gestaltwandelnden affektiven Beziehungen. Die Ambivalenz der

55 Die Frage, wie diese Fülle verändert wird, wenn der Wald in eine extrahierende Ressourcenökonomie verwandelt wird, kann hier leider nicht besprochen werden (ebd. 169).

Runa-Puma kann möglicherweise genau durch die spezifische Art, mit der sie die Runa affizieren, bestimmt werden. Es ist niemals ganz klar, ob eine Begegnung zwischen einem menschlichen Runa und einem Jaguar zum Erschrecken (vor einem Raubtier) oder zur Freude (Verwandte zu treffen) führt. Die affektiven Spuren der sozialen Beziehung – der Begegnung – bestimmen, ob der andere ein Jäger (der tötet) oder ein Verwandter (der schenkt) ist. Wenn der Jaguar einen Geschenkkadaver hinterlässt, gibt es einen Moment affektiver Einstimmung – der Jaguar wird zum Verwandten und wird Teil des kommunalen Wesens der Runa und der Jaguar wird auch zum Träger der Fülle des Waldes, eine Modalität einer (förderlichen) sylvanischen Affizierbarkeit. Das Leben der Runa-Puma ist so gesehen ein Jaguar-Werden-Mensch-Werden, das die komplexen affektiven Welten einer diversen Waldökologie verkörpert.

## Übergang

Wie bereits angedeutet, kann eine Affektanalyse auf verschiedene Weisen durchgeführt werden. Sie kann rein analytisch oder methodologisch erfolgen, wodurch bisher übersehene nichtmenschliche Handlungsträgerschaften in spezifischen Ökologien sichtbar werden. Streifzüge durch solche Ökologien können Akteure sichtbar und deren affektive Beziehungen zu ihrer Umgebung beschreibbar machen.

Über das reine Verfolgen der Akteure und das Kartographieren ihrer Spuren hinaus geht mit einem solchen Ansatz auch der Versuch einher, das *Wesen* dieser Akteure zu verstehen. Mit *Wesen* ist natürlich nicht die genetische oder strukturelle Beschaffenheit der sozialen Akteure gemeint, sondern deren Sensorien, Rezeptivität und affektive Konfigurationen: Was nehmen sie in ihrer Umgebung sinnlich wahr und auf was können sie dort einwirken – was ist ihre Umwelt? Dann wird das *Wesen* nicht länger statisch verstanden, sondern als etwas veränderliches, compositionelles und responsives.

Ein solcher, epistemologischer und methodologischer Schritt hat auch Implikationen für die Konzepte der kollektiven Handlungsfähigkeit und der Macht, die durch die Fähigkeit, Effekte von Dingen in unserer Umwelt wahrzunehmen, gesteigert werden: Jede (förderliche) Beziehung mit (menschlichen oder nichtmenschlichen) Anderen führt zu einer Zunahme unserer Fähigkeit, in unserer Umgebung Dinge sinnlich wahrzunehmen und auf sie einzuwirken. So gesehen ist der juristische, politische und ökonomische Anthropozentrismus unseres anthropistischen Zeitalters grundlegend immer auch eine Begrenzung unserer eigenen affektiven Fähigkeiten und in der Tat eine *Verringerung unserer Macht*. Diese Schlussfolgerung steht im klaren Gegensatz zu der Annahme, dass die Ausbreitung der Menschheit eine Aneignung der Natur und damit ein

Zeichen seiner Macht ist. Macht besteht nicht nur aus der Fähigkeit, seinen Willen durchzusetzen, sondern zu allererst in der Fähigkeit, Dinge in der Umgebung sinnlich wahrzunehmen: sich von ihr affizieren zu lassen (Deleuze 1988, Kwek 2015).

Unsere Affektanalyse kann sich auf aktuelle ethologische, botanische und dendrologische Forschungen beziehen. Zugleich kann sie diese korrektiv ergänzen und das gerade dann, wenn diese dazu tendieren, ihre Erkenntnisse in anthropistische Begriffe zu fassen, eine Tendenz, die sich in Begriffen wie *Baumkommunikation*, *Krähentechnologie*, *Tierintelligenz* etc. zeigt (siehe z.B. Wohlleben 2015, Fleming 2014, Haskell 2012).

In diesem Kapitel zu den heterologischen Gesellschaften haben wir gezeigt, wie man eine Affektanalyse anwenden kann, um die anthropistische Einteilung der Sinne zu überwinden. Unsere Beispiele haben die Sinne und Affekte des Tier-Werdens (Papagei-Werdens und Jaguar-Werdens) gezeigt.

Wie wir bereits erwähnt haben, kann eine Affektanalyse als allgemeiner Rahmen für den Kultur- und Naturschutz dienen, ein Rahmen, der indigene Praktiken und Modi der Wissenskonstruktion berücksichtigt. Unser Fokus liegt dabei jedoch eher darauf, was uns die Bedeutungsbestimmungen indigener Kosmologien über verschiedene und alternative Arten und Weisen lehren kann, mit nichtmenschlichen Anderen in eine Beziehung zu treten. Zu lange haben wir darauf bestanden, dass Tiere, Flüsse und andere nichtmenschliche Andere Menschen werden müssen (was überhaupt nicht dasselbe ist, wie Mensch zu sein), um dieselben Rechte und denselben Schutz zu erhalten, wie ihn auch Menschen genießen. Indigene Kosmologien mit ihren etablierten Praktiken, nichtmenschliche Andere als Gruppenmitglieder anzuerkennen, können uns eine Menge darüber lehren, unser (allzu-menschliches) Selbst affektiv auf die Begegnung mit nichtmenschlichen oder mehr-als-menschlichen Anderen einzustellen. Die Affektanalyse ist eine Methode, Zugang zu unvertrauten Arten und Weisen der Bedeutungsbestimmung zu finden, etwa den indigenen Bedeutungsbestimmungen, die unseren anthropistischen Erwartungen so fremdartig vorkommen. Der juristische, politische und ethische Anthropozentrismus unserer Epoche ist eine sehr einschränkende Sichtweise, die Probleme wie den Klimawandel, die Zerstörung von Habitaten, den Plastikmüll in den Ozeanen und andere ökologische Verwüstungen durch eine völlig unangemessene Kosten-Nutzen-Analyse zu lösen beansprucht.<sup>56</sup> Die Affektanalyse bietet dagegen eine alternative Möglichkeit der Beschäftigung mit solchen komplexen Phänomenen, einen anderen Weg, indigene Praktiken verständlich zu machen und sie praktisch, politisch, ethisch und juristisch zu berücksichtigen. Das gilt insbesondere dann, wenn es darum geht, neue und vielversprechendere

56 Siehe dazu exemplarisch den Vorschlag von Michael Greenstone (2017).

Wege zu finden, um mit nichtmenschlichen und mehr-als-menschlichen Anderen in soziale Beziehungen zu treten.

Dieses Kapitel diene auch der Illustration. Es sollte zeigen, wie man mit einer Affektanalyse die empirische Realität angemessener erfassen kann: Es war Teil der Bemühung, in der Soziologie weniger wegzulassen. Dieser Anspruch ist, wie sich gezeigt hat, inhärent kritisch. Die Affektanalyse ist kritisch, weil sich mit ihr zeigen lässt, dass sowohl die analytische als auch die lebenspraktische Fokussierung auf bestimmte Formen sozialer Beziehungen (symbolisch, semantisch, anthropistisch etc.) entscheidende Dinge ausklammert – Dinge, die dann nicht nur in der soziologischen Analyse, sondern auch in der sozialen Welt fehlen.

Im nächsten Beispiel geht es dagegen nicht so sehr um die dunkle Seite, die mit wissenschaftlichen und lebensweltlichen Reduktionen einhergeht. Vielmehr geht es erneut um die Vielfalt sozialer Beziehungen, die eine Affektanalyse in der empirischen Realität sichtbar machen kann. Dabei könnte das nächste Fallbeispiel kaum weiter entfernt von dem in diesem Kapitel diskutierten Fall liegen. Statt um Tier-Mensch-Beziehungen in heterologischen Gesellschaften geht es um Mensch-Maschine-Beziehungen in anthropistischen Gesellschaften. Und es geht dabei nicht darum, die Vielfalt sozialer Beziehungen indigener Gruppen sichtbar zu machen, sondern dort affektive Beziehungen aufzuspüren und zu analysieren, wo man sie gerade nicht vermutet: in automatisierten Prozessen.