

HEIKE DELITZ

Naturen und Kulturen

Zentralthema der vergleichenden Soziologie und Anthropologie in Frankreich

Natures and cultures: A central theme in comparative sociology and anthropology in France

The text follows the French line of sociological thought on nature–culture and nature–society, which is likewise the line of thought of French cultural and social anthropology. Three stages are discussed: the work of Émile Durkheim and Marcel Mauss (around 1900), that of Claude Lévi-Strauss (in the 1950s and 1960s), and that of Philippe Descola (as well as Bruno Latour) in the 1990s and 2000s. Each of these authors refers to the same non-European societies and to the respective earlier works. In following these works, successive transformations of French sociological thought emerge. While Durkheim and Mauss understood the orders of nature as symbolic projections of the social order, Lévi-Strauss suggested thinking of the (totemic) classification of nature first and foremost as the symbolic means by which the social order is constituted. With Descola, this theoretical concept was developed further into a comparative or symmetrical anthropology: several worldwide concepts of nature and culture (and also of the person, the subject, and of society) were now compared, including those on which the discipline is, or was, based. In other words, the subject of nature–culture reveals the change in French social theory as one that was actually motivated by this pair of concepts. At the same time, the special feature of this French line of social thought becomes visible, which lies in the methodological and theoretical interest in non-European societies or in the inseparability of sociology and social and cultural anthropology.

Keywords: nature–culture / Émile Durkheim / Claude Lévi-Strauss / Philippe Descola

Heike Delitz is Professor of Collective and Cultural Studies at the Faculty of Linguistics, Literature and Cultural Studies at the University of Regensburg, Germany.

Kultur- und Sozialanthropologie ist „essentially a disquisition on nature and culture“, schreibt der brasilianische Anthropologe Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (2009, 237). Diese ‚Abhandlung über Natur und Kultur‘ wird – als Grundthema der Disziplin – dabei vor allem in der französischen Denktradition entfaltet, beginnend bereits bei jenen Autoren, die die Disziplin Anthropologie in Frankreich begründet haben. Zugleich wird die Anthropologie (die vergleichende Ethnologie) hier – in Frankreich, in

der Schule um Émile Durkheim – als untrennbar von der Soziologie begründet. Die Relation von Natur und Kultur bzw. Natur und Sozialem ist ebenso ein zentrales Thema der vergleichenden Soziologie, es ist ein für diese soziologische Theorie entscheidendes Thema. Beginnend bei Durkheim wird das Gegensatzpaar von Natur/ Kultur bzw. von Natur/Sozialem je anders gedacht: Es ist innerhalb dieser zusammengehörigen Disziplinen ein Motor der Theorieinnovation, wie im Folgenden deutlich werden soll. Dazu gehen wir einleitend in einer chronologischen Rückwärtsbewegung kurz auf die Hauptwerke ein, um diese im Anschluss (chronologisch ‚richtig‘ geordnet) im Einzelnen und ausführlicher darzustellen – als Werke, die je in Bezug auf das vorhergehende eine jeweils neue Etappe des französischen sozial- und kulturtheoretischen Denkens über Natur und Kultur bedeuten.

2005 veröffentlicht Philippe Descola *Par-delà nature et culture* (*Jenseits von Natur und Kultur*, DESCOLA 2011). Einige der dafür zentralen Beobachtungen hatte er bereits 1986 in *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (DESCOLA 1986) publiziert. 1991 erscheint Bruno Latours *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (*Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, LATOUR 2008), ein Werk, in dem er Descolas Vorgehensweise von 1986 – die monografische Beschreibung aller Aspekte dieser amerindianischen Gesellschaft (einschließlich ihres Naturbegriffs) – als vorbildlich für die Beschreibung der ‚modernen‘ Gesellschaft versteht. Zugleich macht Latour hier die ontologische Aussage über die Bereiche der Natur und der Kultur zum Zentralthema der soziologischen Gesellschaftsanalyse.

In den 1960ern waren die Texte von Claude Lévi-Strauss über den Totemismus erschienen, in denen die totemistischen Bedeutungssysteme als solche, als Systeme der Klassifikation der Natur, interpretiert werden – als Bedeutungssysteme, in denen die Aufteilung der ‚natürlichen Reihe‘, unter anderem der Tiere und Pflanzen, als Bezugssystem dient, um die ‚menschliche Reihe‘ zu erzeugen und stabil zu halten. Totemistische Systeme sind somit Systeme der Einteilung der Natur, um die Menschen ein- und zuzuteilen. Auf den ersten Seiten von *La pensée sauvage* (dt. *Das wilde Denken*, LÉVI-STRAUSS 1973) zeigt Claude Lévi-Strauss 1962 die komplexe „Wissenschaft des Konkreten“, die diese Systeme der Klassifikation und Benennung in verschiedenen außereuropäischen Gesellschaften erzeugen. In *Le totémisme aujourd'hui* (dt. *Das Ende des Totemismus*, LÉVI-STRAUSS 1965) hatte er dem zeitgleich eine Kritik der „totemistischen Illusion“ zur Seite gestellt. Zu verabschieden ist die bisherige Interpretation totemistischer Bedeutungssysteme, nach denen die Einteilung der Tiere und Pflanzen untrennbar sei von Speise- und Heiratsverboten, von Exogamie und

Opferungen. Zuvor, 1949, hatte Lévi-Strauss seine „vergleichende Soziologie“ (LÉVI-STRAUSS 1993, 16), die er in *Les structures élémentaires de la parenté* (dt. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*) vorlegte, mit dem Kapitel „Natur und Kultur“ begonnen: In diesem Buch wird die *Kultur* als Gegenstand der vergleichenden Soziologie (respektive Kultur- und Sozialanthropologie) bestimmt, da sie sich im Gegensatz zu Natur durch Varianz oder Partikularität auszeichne – die Vielfalt der menschlichen Kultur ist der Gegenstand der Disziplin. Zeitgleich arbeiten auch andere Autoren in Frankreich am Thema von Natur und Kultur. 1962 war etwa in der u. a. von Lévi-Strauss gegründeten Zeitschrift *L'homme* der kleine, ebenfalls klassisch gewordene Text „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui“ von André-Georges Haudricourt erschienen, in dem zwei Extremtypen der sozialen Beziehungen von Menschen und Nichtmenschen einander entgegengestellt werden („Domestizierung der Tiere, Kultivierung der Pflanzen und die Behandlung der Anderen“; HAUDRICOURT 1987a; vgl. 1987b und 1987c).

1903 publizieren Émile Durkheim und Marcel Mauss in der *Année sociologique* „De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives“ („Über einige primitive Formen von Klassifikation. Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“, DURKHEIM / MAUSS 1996). In diesem Text werden weltweite Systeme der Einteilung der natürlichen Umwelt als solche, die sich in eine Zeitreihe stellen lassen und auseinander hervorgehen, interpretiert; und als solche, die den ihnen vorhergehenden sozialen Einteilungen der Gruppen folgen. 1897 und 1901 hatte Durkheim zudem seinerseits Texte über den Totemismus publiziert („La Prohibition de l'inceste et ses origines“, DURKHEIM 1969a; „Sur le totémisme“, DURKHEIM 1969b), die 1912 in sein letztes Hauptwerk eingingen: In *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, DURKHEIM 1994) geht es, ausgehend vom australischen Fall der Identifikation des Menschen mit bestimmten Tieren oder Pflanzen, um eine generelle Religionssoziologie und Gesellschaftstheorie. Der Totemismus wird hier als historisch erstes Bedeutungs- und soziales System verstanden, als eines, in dem die „Tierform“ *noch* die Form sei, in der der Mensch gedacht werde (ebd., 102). 1904 hatte Arnold van Gennep in *Totémisme et Tabou à Madagascar* die totemistischen Klassifikationen der Tiere und Pflanzen als komplexes System von Verboten beschrieben; und 1906 erschien Marcel Mauss' Text über die „soziale Morphologie“ der Inuit (MAUSS 1989a), in dem er diese Gesellschaft als eine vorstellte, die im Jahresrhythmus zwei völlig andere Gestalten aufweise, andere Rituale und Formen kollektiven Lebens instituiere, und zwar in Bezug auf die

Tiere, die je im Sommer bzw. Winter als Nahrungsquelle für die Menschen verfügbar und erreichbar sind.

Es sind drei Etappen des soziologischen und anthropologischen Denkens, die in diesen Werken je sichtbar werden. Darüber hinaus gibt es selbstverständlich zahlreiche weitere Texte, die zu erwähnen wären, in und ebenso jenseits von Frankreich. Auch wären ganz andere Theoriekonzepte zu nennen, solche, in denen z. B. evolutionstheoretisch argumentiert wird (als Übergang von Natur zu Kultur, z. B. LEROI-GOURHAN 1987). Beziehen sich die oben aufgerufenen Texte auf das Paar Kultur/Natur sowie auf die Relationen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen (und auch auf Natur als natürliche Ressource und als Topographie, als Landschaft), so ließen sich unter dem Titel „Natur und Kultur“ zudem auch solche Texte erwähnen, in denen es um die menschliche Natur geht – um die Natur im Menschen: Es ist neben dem hier im Zentrum stehenden Thema der Bezüge der Gesellschaft auf die Natur auch eine Besonderheit dieser französischen Debatte, dass in ihr von Beginn an die gesellschaftliche Formung des Menschen interessiert, die *Überformung der menschlichen Natur durch die Kultur*. Diese ‚menschliche Natur‘ wird dabei bereits bei Durkheim als eine sichtbar, die historisch spezifisch ist. So versteht Durkheim im Jahr 1893 die Heiligkeit des Einzelnen als einen gesellschaftsspezifischen „Kult“ (DURKHEIM 1988, 470) – die Auffassung der Menschenwürde entspreche einer bestimmten Form der Differenzierung der Gesellschaft. Auch hat Durkheim die Beziehung zwischen dem sozial geformten Subjekt und dem Menschen als organischem Wesen thematisiert. „Im Menschen sind zwei Naturen, die einander ebenso wie das Profane und Heilige entgegengesetzt sind“, schreibt er 1907, und weiter: „Es gibt in uns zwei heterogene Kategorien von Vorstellungen, diejenigen, die unserem Organismus entstammen; und die Glaubensüberzeugungen sowie die moralischen Praktiken“ (DURKHEIM 1975, 107). Die Formbarkeit des Körpers selbst wird zudem unter dem Titel der „Techniken des Körpers“ von MAUSS (1989b) kulturvergleichend sichtbar gemacht.

Im Folgenden interessieren dagegen die oben erwähnten drei Etappen des Denkens über Natur und Kultur in der französischsprachigen Soziologie bzw. Kultur- und Sozialanthropologie – nicht ohne noch einmal hervorzuheben, dass es die Besonderheit des französischen Diskurses ist, die beiden Disziplinen als *eine* zu verstehen. In dem Moment, in dem sie die Soziologie begründen, interessieren sich die Durkheimianer wesentlich für außereuropäische Gesellschaften. In Frankreich ist „Soziologie“ zunächst mit anderen Worten eine *allgemeine* Wissenschaft der Gesellschaft (nicht eine, die sich nur auf die je eigene Gegenwartsgesellschaft konzentriert). Auch Lévi-Strauss steht in diesem Diskurs, wenn er seine Arbeiten als „soziologische“ versteht (LÉVI-STRAUSS 1993, 16). Und ebenso soll

noch einmal hervorgehoben werden, dass es sich bei den im Folgenden interessierenden Werken um die *klassisch* gewordenen handelt, das heißt um solche, die immer erneut gelesen werden, die neue (auch kritische) Lektüren hervorrufen und die derart – in diesem Fall – einen kontinuierlichen Diskurs über (die Klassifikationen von) Natur und Kultur in Gang setzen. Dieser Diskurs verändert sich zugleich deutlich. Von Durkheim ausgehend und sich auf ihn beziehend, hat sich das anthropologische Denken Frankreichs im Blick auf Natur/Kultur sowie im Blick auf die Frage der Gesellschaft transformiert. In der Untersuchung oft derselben Gesellschaften (Süd- und Nordamerikas, Australiens, Melanesiens und Polynesiens) werden die Interpretation und die Gesellschafts- und Kulturtheorien je andere. Deutlich wird also in der Betrachtung dieses gemeinsamen Themas, in welcher Weise sich die theoretischen Zugriffe ändern; wie kollektives Leben generell je anders gedacht wird. In diesem Diskurs über Natur und Kultur wird somit vor allem eine Transformationslinie des (französischsprachigen) kultur- und gesellschaftstheoretischen Denkens sichtbar.

1. Gesellschaftliche Klassifikationen der Natur: Durkheim und Mauss

In der Begründung der Soziologie und Anthropologie in der *ecole française de sociologie* sind es mindestens drei Themen, die im Fokus auf Natur/Kultur auffallen: Da ist zum einen, ab 1897, das Interesse Durkheims für totemistische Gesellschaften, für deren Rituale und Diskurse – Gesellschaften, in denen die Vertreter der totemistischen Spezies (bestimmte Tiere oder Pflanzen) ebenso Mitglieder des Kollektivs sind wie die Menschen. Zweitens ist für dieses Thema (von Natur und Kultur) der Text von Durkheim und Mauss über die differenten und sich verändernden Einteilungen der Natur, die „Klassifikationen“, einschlägig, in dem eine These über die sozialen Ursprünge des Denkens ganz generell entfaltet wird (DURKHEIM / MAUSS 1996). Und drittens ist – in der Frage, wie in dieser Gründungszeit der Soziologie in Frankreich die Relation Natur/Kultur gedacht wird – im Auge zu behalten, dass diese Gründung sich an den Naturwissenschaften orientiert: Durkheim findet es notwendig, die neue Disziplin Soziologie als positive Wissenschaft zu begründen, als eine, die es mit sozialen Gesetzmäßigkeiten zu tun hat und diese zeigen kann. Aussagen über Natur und Kultur haben in diesem Zusammenhang eine epistemologische, erkenntnistheoretische Funktion: Es geht hier nicht um die Relation von Natur und Kultur oder Natur und Gesellschaft als soziologisches Thema, sondern um die Behauptung, dass das Soziale die „Natur des Menschen“ ist. Mit anderen Worten: Dient die Untersuchung außereuropäischer Klassifikationen dazu, die Soziologie an Stelle der Philosophie zu setzen (DURKHEIM 1909,

758), nämlich die These zu beweisen, dass nicht nur jedes ethische und moralische System, sondern selbst die Kategorien des Denkens kollektiven Ursprungs sind – so geht es im selben Moment auch darum, diese neue Königsdisziplin als *hard science* zu begründen. Zwar ist für Durkheim die „Gesellschaft eine Wirklichkeit eigener Art“ (und verlangt daher eine eigene Disziplin). Sie hat aber „an der Natur teil“ (und untersteht daher universellen Gesetzen, die sich erforschen lassen). „Der Bereich des Sozialen ist ein natürlicher Bereich, der sich von anderen Bereichen nur durch seine größere Komplexität unterscheidet“, schreibt DURKHEIM (1909, 753) etwa. Im Folgenden interessieren indes allein die Texte, in denen Natur und Kultur im oben eingeführten Sinn thematisiert werden.

In „Über einige primitive Formen von Klassifikation“ stellen Mauss und Durkheim mit Hilfe ethnologischer Monografien differente außereuropäische Klassifikationen der Nichtmenschen respektive der Natur einander gegenüber. Genauer geht es um totemistische Klassifikationen indigener Gesellschaften Australiens, Melanesiens, Nordamerikas; und um eine ostasiatische Klassifikationsweise (China). Dabei ist die These, man könne von den „einfachsten“ („rudimentärsten“) zu differenzierteren Klassifikationen eine Genealogie zeichnen; die Klassifikationen werden zunehmend komplexer. Die zweite These ist, dass diese Veränderung der Klassifikationen der Natur auf die Differenzierung des Kollektivs zurückgeht: Je feiner Kollektive unterteilt sind, umso mehr Raumteile gibt es und umso mehr werden alle Dinge bestimmten Raumrichtungen zugeteilt. In diesem Sinne stellt der Text auch die Frage, „aus welchen Elementen“ die Klassifikationen der Tiere und Pflanzen hervorgehen (DURKHEIM / MAUSS 1996, 177): Es sind die sozialen ‚Elemente‘. Es geht (sich einer evolutionistischen Spekulation bedienend) um eine genuin soziologische Erklärung der Einteilungen der Natur (vgl. kritisch LÉVI-STRAUSS 2021, 95). Auch wenn der Text also ganz dem evolutionstheoretischen Denken seiner Zeit verpflichtet ist, gehört er doch auch zu den ersten, in denen außereuropäische Denkweisen als solche, *als Denkweisen*, anerkannt werden. Durkheim und Mauss halten nicht nur fest, dass die außereuropäischen Klassifikationen die wissenschaftlichen vorbereiten. Sie betonen auch, dass jene bereits alle „wesentlichen Merkmale der wissenschaftlichen Klassifikationen“ aufweisen (DURKHEIM / MAUSS 1996, 249). Indem gezeigt wird, dass z. B. die Zuñi eine „vollständige Ordnung des Universums“ vornehmen, dass sie „alle Naturerscheinungen“ in ein „kohärente[s] System“ einordnen, und zwar „nach ‚Graden der Verwandtschaft““ (ebd., 211); oder dass in den australischen Gesellschaften die gesamte Natur „nach den Namen der Phratrien aufgeteilt“ ist (ebd., 179f.), wird die Systematizität dieser Klassifikationen betont – und dies, um letztlich nachzuweisen, dass diese vollständige „Gliederung der natürlichen Objekte“

stets der Gliederung der „sozialen Gruppen“ folgt (ebd., 186). Die Klassifikationen sind weder ahistorisch, noch sind sie grundlos oder Apriori des Denkens – es sind vielmehr die sozialen Beziehungen, die deren „Vorbild“ sind. Die Menschen „klassifizierten alle Dinge und Nichtmenschen, weil sie selbst in Klane aufgeteilt waren“ und sich als solche, „als Gruppen[,] wahrnahmen“ (ebd., 251). Das führt Durkheim und Mauss zu folgendem Schluss:

Es ist oft behauptet worden, die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ursprünglich am eigenen Vorbild entwickelt. Nach dem Vorstehenden können wir nun präzisieren, worin dieser Anthropozentrismus besteht, den man besser als *Soziozentrismus* bezeichnen würde. Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen. (ebd., 254f.)

Um ein anderes Thema geht es Durkheim, wenn er die Rituale, Tabus und Sakralisierungen totemistischer Gesellschaften avisiert. Während im bisher besprochenen Text der Totemismus als Klassifikationssystem begriffen wird (eine Interpretation, der, wie wir sehen werden, Lévi-Strauss folgen wird), tritt das totemistische Bedeutungssystem in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* als eine Form von Religion auf, als Zusammenhang von religiösen Praktiken und Vorstellungen, als ein System von Verboten und daher von Heiligem. Genauer werden totemistische Systeme hier als *erste* Form von Religion begriffen und damit als erste Form der Institution des kollektiven Lebens, von Gesellschaft. Dabei stehen nun die totemistischen Gesellschaften Australiens im Zentrum. In ihnen, so setzt Durkheim mit der ethnologischen Literatur seiner Zeit voraus, werden Menschen und Nichtmenschen als identisch vorgestellt: Gedacht werde hier eine „Konsubstantialität des Menschen“ mit einer je bestimmten totemistischen Spezies (DURKHEIM 1994, 130). In diesen Gesellschaften werde der „Unterschied zwischen dem Tier, dem Menschen und dem göttlichen Wesen nicht gefühlt“. Die „Tierform“ sei die „Grundform“, in der der Mensch gedacht wird (ebd., 102). Die menschlichen und nichtmenschlichen Mitglieder des Kollektivs tragen einen Namen, sie teilen dieselben Substanzen und Eigenschaften und gehen auf einen gemeinsamen Ursprung zurück. Und da jede Gruppe eine andere totemistische Spezies hat und es zahlreiche Subtotems gibt (Zuordnungen der Geschlechter, Stämme und Gruppen, der Individuen zu je bestimmten Totemwesen), wird die gesamte Natur aufgeteilt, sind es nicht nur Religions-, sondern auch Klassifikationssysteme. In der Erklärung dieser Institution wird Durkheim erneut sowohl eine historische als auch eine soziologische These verfolgen. Was die historische Linie betrifft, so stellt Durkheim sie sich so vor: Zunächst haben die mythischen Ahnen eine tierische (oder pflanzliche) Gestalt; dann hätten sie zumindest „partiell“ eine „menschliche Form“ angenommen (ebd.). Wenn sich die Menschen derart zuerst „als echter Teil der tierischen Natur begriffen“;

wenn sie glaubten, dass ihre Ahnen Tiere oder Pflanzen waren und dass sie Merkmale mit den aktuellen Tieren oder Pflanzen teilen – dann handelt es sich (so Durkheim) um eine Selbstvorstellung des Menschen. Indem sich der Mensch hier zuerst mit dem Nichtmenschen gleichsetzt, habe er gerade damit „begonnen, sich nach dem Bild von Wesen darzustellen, von denen er sich spezifisch unterschied“ (ebd., 102). Zunehmend haben sich die heiligen Wesen verwandelt, sie haben sich mehr und mehr in menschliche Gestalt transformiert, wobei diese Gestalt sich zunächst in die Form der (antiken, halb menschlichen) Götter und dann in die eines Gottes (in Menschengestalt) transformiert habe. Um einen solchen „Gott zu finden, der fast ganz aus menschlichen Elementen gebildet ist, muß man fast bis zum Christentum vorstoßen“ (ebd.). Schließlich wird der Mensch selbst heilig.

Diese Geschichte der Transformation der heiligen Wesen, die eine Geschichte der Selbstvorstellung des Menschen ist, muss erklärt werden. Erklärt werden muss darüber hinaus, warum es überhaupt Heiliges (und damit Religion) gibt; und weiter, warum dieses Heilige zunächst die Gestalt von Nichtmenschen, genauer: von oft unscheinbaren Pflanzen und Tieren hat. In der Antwort auf diese Fragen wird von Durkheim (im Blick auf die ethnologische Literatur seiner Zeit) vorausgesetzt, dass die totemistischen Institutionen mindestens ebenso Klassifikations- wie Verbotsysteme sind. Die Speise- und Tötungs-Tabus, denen die totemistischen Spezies unterliegen, weisen auf deren Heiligkeit hin (vgl. zu dieser Definition von Religion durch die Trennung des Heiligen vom Profanen ebd., 66). Und genauer verhält es sich Durkheim zufolge so, dass die Nichtmenschen (und, da mit ihnen identisch, auch die Menschen) nur deshalb heilig sind, weil sie etwas Drittes, das „Totemprinzip“ (ebd., 284 u. ö.), in sich bergen. Erklärt werden muss, wie dieses Dritte zustande kommt – was sich dahinter verbirgt. Durkheim behauptet an dieser Stelle zunächst, dass nicht nur die Pflanzen oder Tiere heilig sind, sondern deren Darstellungen, Symbole – und zwar in noch höherem Maße (ebd., 185); so würden die Tabus in Bezug auf die Spezies zuweilen aufgehoben, im Kontrast zur Sorgfalt, mit der jene Artefakte (z. B. *churingas*) behandelt werden, die das Totem darstellen. Die „erste Stelle“ im System heiliger Dinge nehmen die „Darstellungen des Totems“ ein; die zweite die Tiere oder Pflanzen selbst; die dritte die Menschen (ebd., 260). Woher kommt die Heiligkeit der Zeichen, was verkörpern sie? Wenn Symbole heilig sind, so weil sie anderes vertreten, das erwähnte Totemprinzip – und damit, so die soziologische Erklärung, die Durkheim nun vorschlägt: die *Gruppe* oder die Gesellschaft. Das heilige Prinzip ist die Gesellschaft selbst, „Gott und die Gesellschaft“ sind eins (ebd., 284 u. 304), oder die Gesellschaft wird im Fall der Religion in anderer Gestalt vorgestellt – sie wird „transfiguriert“

(ebd., 468). Die Religion ist mit anderen Worten die „Matrix des Sozialen“ (DURKHEIM 1998, 81): Ihre Funktion ist es, das Kollektiv dadurch zu stabilisieren, dass Verbote und Normen als unantastbar instituiert werden – sie verdanken sich ja dem Anderen des Kollektivs, den Totemahnen, Gott. Erklärt werden muss nun nur noch, wie diese „Transfiguration“ des Kollektivs zustande kommt – entscheidend dafür sind die totemistischen Rituale. Kennzeichnend für diese Gesellschaften sind rituelle Verwandlungen und, mehr noch, Vermehrungsrituale. „Damit es einen Känguru-Klan geben kann, muss es Tiere dieser Spezies geben“, schreibt Durkheim schon 1901; und daher müssen die Menschen mit Hilfe der Rituale dafür sorgen, dass die „Spezies nicht stirbt“ (DURKHEIM 1969b, 348). Ist dies die manifeste Funktion der Rituale, so sieht Durkheim deren latente und eigentliche Funktion in der Erzeugung einer kollektiven Erregung oder Ekstase: In den gemeinsamen Praktiken des Rituals fühlt sich der Einzelne „verwandelt“ (DURKHEIM 1994, 300), er fühlt sich besetzt durch eine ihm fremde, äußere Macht (die in Wirklichkeit die des Kollektivs ist). Das Totemprinzip und generell die „religiöse Idee“ (ebd., 301) basiert auf diesen Affekten.

Im Unterschied zum Text über die Systeme der Einteilung der Natur ist also die Identifikation des Menschen mit den Wesen der Natur das Ausgangsthema in diesem Buch. Von diesem her geht es Durkheim darum, ganz anderes zu erklären, nämlich die Funktion von Religion für Gesellschaft. Und ebenso lässt sich sagen, dass es darum geht, festzuhalten, was eine Gesellschaft eigentlich ist: Sie ist eine wirkungsvolle, in religiösen Buchstaben erfolgende Vorstellung des Kollektivs, die auf dessen Verkörperung in Symbolen und Namen ebenso angewiesen ist wie auf Rituale. Während Lévi-Strauss das Thema der Klassifikationen aufgreifen wird, insbesondere im Blick auf die Tatsache, dass jede Gruppe ein anderes Totem hat,¹ wird das Thema der Gleichsetzung von Mensch und Nichtmensch von Philippe Descola weitergeführt.

2. Klassifikationen der Natur als Modi der Konstitution des Sozialen: Lévi-Strauss

Lévi-Strauss setzt die Interpretation des Totemismus als Religion vollständig aus. Die Ineinssetzung des Klassifikationssystems mit einem Verbots- und Opfersystem ist eine „totemistische Illusion“, schreibt er (LÉVI-STRAUSS 1965, 28). Auch wird die historische und, genauer, evolutionis-

¹ Darin folgt er Henri BERGSON (1992, 145); vgl. LÉVI-STRAUSS 1965, 126. Der „Akzent“ des Totemismus liegt „nicht auf der Tierheit, sondern auf der Zweiheit“, schreibt Bergson. Siehe zu diesem wichtigen Zwischenschritt zwischen Durkheim und Lévi-Strauss: DELITZ 2015, 217–235; und vgl. zu diesem Thema bei Lévi-Strauss auch DELITZ / KOCH 2022.

tische Perspektive Durkheims ausgesetzt: Wenn dieser die totemistische Gesellschaft als „Wurzel einer Vielfalt von Institutionen“ verstanden hatte (auch „der Verwandtschaft, der Heirat, der sexuellen Moral, der sozialen Organisation“, DURKHEIM 1969b, 315f.), so wird dem nun eine dezidiert synchrone Perspektive gegenübergestellt. Die außereuropäischen sind zeitgenössische Gesellschaften. Lévi-Strauss' *Das wilde Denken* von 1962 kann gleichwohl an vieles in „Über einige primitive Formen von Klassifikation“ anschließen: Auch hier werden die Ordnungen von Pflanzen und Tieren dargestellt, unter Betonung, dass es sich um wissenschaftliche Klassifikationen handle (und nicht um solche, die praktischen Zwecken entspringen). „Das botanische Lexikon der Subanon, die in den Südpalauen leben, überschreitet bei weitem 1000 Ausdrücke, und das der Hanunóo umfaßt an die 2000“, heißt es etwa (LÉVI-STRAUSS 1973, 16). Die zweite Transformation des Themas von Natur und Kultur respektive Nichtmenschen und Menschen gegenüber dem, was Mauss und Durkheim gedacht hatten, besteht darin, dass Lévi-Strauss die Relation zwischen den symbolischen Systemen und dem Sozialen umkehrt: Geht bei jenen das Soziale, die Gesellschaft, den Klassifikationen ebenso voraus wie den Heiligungen der totemistischen Spezies; und haben die Zeichen, die Symbole, dabei eine Vertretungsfunktion, so besteht Lévi-Strauss' Beitrag zur Sozial- und Gesellschaftstheorie und zur Theorie von Natur/Kultur in *Das wilde Denken* darin, in den Ordnungen der Natur die Konstitution des Sozialen zu sehen: Indem die Natur klassifiziert wird und die Menschen sich mit bestimmten Tieren oder Pflanzen identifizieren, werden Gruppen eingeteilt und erhalten Individuen eine Singularität. Im Grunde hat dies Durkheim ähnlich gedacht: Die „Gesellschaft kann ohne Symbolismus nicht existieren“ – das hatte auch er unterschrieben (vgl. DURKHEIM 1994, 316); aber „statt aufzuzeigen, auf welche Weise das Auftreten des symbolischen Denkens das gesellschaftliche Leben ermöglicht“, suchte Durkheim es „aus dem Gesellschaftszustand hervorgehen zu lassen“ (LÉVI-STRAUSS 2021, 95; vgl. 1965, 126, und 1989, 18). An den totemistischen Klassifikationen entfaltet Lévi-Strauss (überlagert durch die Unterscheidung kalter und heißer Gesellschaften, einer zweiten Funktion totemistischer Klassifikationen) also die These der kulturellen Konstitution des Sozialen: „Die totemistischen Klassifikationen verteilen ihre Gruppen [...] auf eine ursprüngliche“ und eine „abgeleitete Reihe“, auf die natürlichen Arten und die menschlichen Kollektive, und es heißt (in der mythischen Rede), dass die erste die letzte „in irgendeiner Weise hervorgebracht habe“ (LÉVI-STRAUSS 1973, 269). In diesem Zusammenhang spricht Lévi-Strauss auch vom „totemistischen Operator“, vom Totemismus als Begriffssystem, das erlaube, jedes Individuum, jede Gruppe mit einem Namen zu belegen, einander zuzuordnen und gegenüberzustellen (ebd., 178f.). Zugleich wird

erklärbar, welche Stellung zur eigenen Veränderung totemistische Gesellschaften einnehmen. Sie sind, so Lévi-Strauss gegen jede evolutionistische und daher eurozentrische Perspektive, nicht vorgeschichtlich. Sie haben nicht „noch“ keine Geschichte, sie sind anti-geschichtlich,² d. i. Gesellschaften, die sich jede Veränderung verleugnen. Auch dies erklärt die Klassifikationen und Gleichsetzungen: Da die Tier- und Pflanzenarten unveränderlich scheinen, können sie der „menschlichen Reihe“ als unveränderliches „Bezugssystem“ dienen (ebd., 269). In dieser Interpretation der außereuropäischen Natur/Kultur-Begriffe unterzieht Lévi-Strauss die soziologische Theorie also einem *cultural turn*: Die Bedeutungssysteme sind keine Projektionen der bestehenden sozialen Ordnung. Indem eine je spezifische Ordnung in die Natur eingebracht wird, werden erst Kollektive erzeugt und erhalten Individuen Identität. Die Kultur, das Symbolische, tritt als das Dritte zwischen Natur und Gesellschaft.

Dabei hatte Lévi-Strauss das Thema Natur und Kultur zunächst (1949) noch in ganz anderer Hinsicht zum Zentralthema der Kultur- und Sozialanthropologie gemacht. In *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* ist das Inzestverbot (als eines, das den Bereich der Natur, der menschlichen Fortpflanzung, betrifft, und als kulturelle Institution) der Ausgangspunkt, um die Vielfalt der Kulturen zum Gegenstand der Disziplin Anthropologie zu machen. Gegenüber der Universalität der Natur ist es die Kultur, die sich durch Partikularität oder Vielfalt definiert:

Überall dort, wo eine Regel auftaucht, wissen wir mit Bestimmtheit, daß wir uns auf der Ebene der Kultur befinden. Symmetrisch dazu bereitet es keine Schwierigkeit, in der Universalität das Kriterium der Natur zu erkennen [...]. Halten wir fest, daß alles, was beim Menschen universal ist, zur Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und das, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaft des Relativen und des Besonderen aufweist. (LÉVI-STRAUSS 1993, 52)

Genauer wird von der Allgemeinheit des Inzestverbots (alle Gesellschaften weisen es auf, es steht insofern für Natur) und seiner kulturellen Spezifik aus (die Bereiche, die das Verbot bestimmt, sind je andere) eine sozial konstitutive Funktion gezeigt: Was auf den ersten Blick als negative Praktik des Verbots erscheint, erweist sich als Rückseite einer positiven Funktion. Das Verbot zwingt, Frauen auszutauschen, Familien zu verbinden, es ermöglicht dadurch Gesellschaft; es verteilt Individuen je spezifisch auf Positionen der Verwandtschaft. Es instituiert eine „Grammatik“ des sozialen Lebens, deren in sich komplexe und komplizierte Regeln sich als

² Dieses Argument und diese Formulierung sind Pierre Clastres entnommen, der im impliziten Anschluss an seinen Lehrer Lévi-Strauss (und sehr kritisch gegenüber dessen „Reduktion“ der indigenen Gesellschaften auf den Tausch) von „Gesellschaften gegen den Staat“ sprach (CLASTRES 1976).

Tauschregeln verstehen lassen: Es ist der „Tausch, der als die fundamentale und gemeinsame Basis aller Modalitäten der Institution der Ehe hervortritt“ (ebd., 641), und zwar um die „Gruppe als Gruppe zu erhalten, die endlose Spaltung und Segmentierung zu vermeiden, zu welcher die Praxis der konsanguinen Heiraten führen würde“. Die Exogamie stellt ein „ständiges Bemühen nach stärkerem Zusammenhalt wirksamerer Solidarität und flexiblerer Gliederung dar“, indem sie „die natürlichen Bande der Verwandtschaft durch die nunmehr künstlichen“ Bande der „Allianz“ überschreibt (ebd., 641). Die Kultur stellt sich an die Stelle der Natur, um die Instabilität des Menschen als biologischen Wesens zu vermeiden und „um die Integration der biologischen Familie in die gesellschaftliche Gruppe zu gewährleisten“ (ebd., 658).

Im Blick auf die weitere Transformation der Theorie von Natur und Kultur ist festzuhalten, dass Lévi-Strauss mit dieser Ausgangsbestimmung die europäische Ontologie (die Natur/Kultur-Trennung) voraussetzt, um den Gegenstand der Sozial- und Kulturanthropologie (vergleichende Soziologie der Kulturen oder Bedeutungssysteme) neu zu fassen. Vor dem Hintergrund einer Auffassung, welche die Natur als Bereich universeller Gesetze versteht, die auch den menschlichen Körper betreffen; und die die Kultur als ausschließlich menschlich versteht, wird Anthropologie zu jener Disziplin, deren Gegenstand die Kulturen oder die Bedeutungssysteme sind. Oder anders formuliert: Die „große Trennung“ von Natur und Kultur (CHARBONNIER 2015) erlaubt Lévi-Strauss, die Anthropologie nicht mehr als Frage nach „dem“, sondern als Frage nach „den“ Menschen zu verstehen. Statt die Menschheit in eine ihrer Gestalten „einzuschließen“ (so hatte Lévi-Strauss Sartre vorgeworfen: LÉVI-STRAUSS 1973, 286), geht es der Anthropologie um die Anerkennung aller Formen des Menschen, aller Gesellschaften und Kulturen – um einen „unendlichen Humanismus“ (MAGNIGLIER 2000). Dieser „unendliche Humanismus“ ist es, der heute bei Philippe Descola und weiteren Autoren weitergeführt wird, indem sie gerade diese Ausgangsvoraussetzung der Universalität der Natur und der Vieltätigkeit der Kultur aussetzen.

Die dritte Diskussion der Begriffe von Natur und Kultur entfaltet Lévi-Strauss in den vier Bänden der *Mythologica*. Es geht um den Vergleich weltweiter Mythen, und zwar solcher, in denen die Themen der Kontinuität und Diskontinuität von Natur und Kultur, des Übergangs zwischen beiden und des Ursprungs der Kultur und des Menschen erzählt werden. Auf der methodologischen Ebene macht Lévi-Strauss (und dies wird die Basis der gerade angesprochenen Weiterführung über ihn hinaus sein) diese Mythen als *Versionen oder Variationen voneinander* sichtbar: Die Mythen haben keinen Ursprung, sie leiten sich nicht auseinander ab, sie sind Transformationen desselben Themas. Sie müssen nebeneinander-

gestellt und auf ihre gemeinsame Struktur untersucht werden. So werden z. B. amerindianische Mythen vom Ursprung der Kultur als solche sichtbar, die vom „Ursprung des Feuers“ (LÉVI-STRAUSS 1971, 188–193) oder der „Kulturpflanzen“ (ebd., 240f.) berichten. Ihnen gegenüber stehen diejenigen, die vom Ursprung der Natur erzählen – in den Varianten des Mythos vom „Ursprung des Wildschweins“ (ebd., 118) oder des „Pekari“ (ebd., 120). Um Natur und Kultur geht es auch in den Mythen vom Jaguar, der in ihnen als Gegenteil des Menschen erscheint: als Tier, das „voller Haß [...] auf die menschliche Gattung“ ist (ebd., 120). In vielen weiteren Mythen, in denen es um Transformationen geht (von roh zu gekocht, von frisch zu verfault), lässt sich erneut das Thema von Natur und Kultur sehen: Sichtbar wird in der vergleichenden Analyse, wie die Mythen gemeinsam eine „Matrix von Bedeutungen“ erzeugen (ebd., 436), und zwar eine, die letztlich das menschliche Denken als eines zeigen, das stets in Gegensätzen operiert. Eingangs hatte Lévi-Strauss die Bedeutung der vergleichenden Analyse der Mythen so dargestellt:

Das Ziel dieses Buches ist es, aufzuzeigen, auf welche Weise empirische Kategorien wie roh und gekocht, frisch und faul, feucht und verbrannt usw. [...] als begriffliches Werkzeug dienen können, mit dessen Hilfe sich abstrakte Begriffe herausarbeiten und zu Sätzen zusammenfügen lassen. (ebd., 11)

Auch bei Lévi-Strauss wird das Thema Natur/Kultur somit in mehreren Richtungen entfaltet: Geht es in *Das wilde Denken* um die symbolische Ordnung des Sozialen, zu der die spezifisch totemistischen Klassifikationen der Tiere und Pflanzen dienen (im Unterschied zu den europäischen Gesellschaften, deren Ordnungen des Sozialen eher auf Stratifikationen der Menschen beruhen), und geht es in *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* um die vielen Arten, mit denen die menschliche Kultur ihre Reproduktion organisiert, so steht in den vier Bänden der *Mythologica* im Zentrum, wie das Verhältnis von Natur und Kultur von der mythischen Rede behandelt wird – unter Hinzufügung dessen, dass auch diese auf Natur und Kultur konzentrierte Analyse der Mythen auf gewisse Weise ihrerseits ein „Mythos“ sei (ebd., 18). Genau an diese Stelle wird jene Theoriearbeit anschließen, die das Werk von Lévi-Strauss, von Durkheim und Mauss (und allen anderen) einem *ontological turn* unterzieht: dem *turn* zum Vergleich von Natur/Kultur-Verständnissen oder Ontologien.

3. Kollektive aus Menschen und Nichtmenschen: Philippe Descola

Die Wollaffen, die Tukane, die Brüllaffen, alle Tiere, die wir töten, um zu essen, sind Personen wie wir. Auch der Jaguar ist eine Person, aber er ist ein einsamer Töter; er respektiert nichts. Wir, die vollständigen Personen [...], müssen die-

jenigen respektieren, die wir im Wald töten, denn sie sind für uns wie Heiratsverwandte. (DESCOLA 2011, 21f.)

Eine vorläufig letzte Wendung erhält die Thematisierung von Natur und Kultur in der französischen Kultur- und Sozialanthropologie durch den Lévi-Strauss-Schüler Philippe Descola und andere, vor allem die britische Anthropologin Marilyn Strathern und den brasilianischen Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro. Direkt oder indirekt ihrerseits das Erbe von Lévi-Strauss teilend, wird von diesen Autorinnen und Autoren das anthropologische Denken also dem unterzogen, was als *ontological turn* diskutiert wird (vgl. CHARBONNIER u. a. 2017; HOLBRAAD / PEDERSEN 2017). Der *turn* besteht nun darin, Bedeutungssysteme zu vergleichen; er besteht darin, Natur/Kultur-Begriffe außereuropäischer Gesellschaften als solche (als Begriffe, als Theorien) ernst zu nehmen, d. h., sie *neben* die der Disziplin zugrundeliegende Ontologie zu stellen. In den untersuchten Bedeutungssystemen (in Melanesien und Amazonien, zunächst) werden Tiere oder Pflanzen als Kulturwesen gedacht: Die Kultur ist hier das Universelle, die Natur das Partikulare; und damit erhalten auch alle weiteren Begriffe des sozialen und kulturellen Lebens (des Kollektivs, der Person, des Subjekts, des Menschen, des Politischen usw.) einen anderen Umfang. Und noch genauer sind es andere Kultur- und Gesellschaftstheorien, die nun in den Blick kommen – Kultur- und Sozialanthropologie wird zum Vergleich von Kultur- und Sozialanthropologien.

Wie Descola und Viveiros de Castro beide deutlich machen, resultiert diese Dezentrierung oder Dekolonisierung des anthropologischen Denkens aus der Weiterführung des Werkes von Lévi-Strauss, im Anschluss insbesondere an dessen Begriff der Transformation, der in *Das wilde Denken* eingeführt wurde. Er wird nun als Zentrum dieses Denkens verstanden – dieser Begriff sei das „zentrale methodologische Werkzeug“ der strukturalen Anthropologie, schreibt DESCOLA (2016a, 33), und weiter: Es ist der Begriff, der die „fairste Form der Symmetrisierung“ erlaube, zu der die Disziplin insgesamt fähig sei (ebd., 41), weil er es erlaube, „so neutral wie möglich in Bezug auf unsere eigene Ontologie“ zu bleiben (DESCOLA 2019, 412). Neben diesem Begriff beziehen sich die genannten Autoren auf die bereits erwähnte, in *Mythologica* eingenommene Selbstpositionierung von Lévi-Strauss: Im ersten Band, in *Das Rohe und das Gekochte*, hatte dieser nicht nur die Mythen als Versionen voneinander analysiert, sondern hinzugefügt, dass seine eigene Analyse ihrerseits eine Version der Mythen sei (LÉVI-STRAUSS 1971, 18). Das wissenschaftliche, europäische Denken beansprucht hier keinen anderen epistemologischen Status gegenüber dem von ihm untersuchten; die Analyse könne nur dazu dienen, die „Übersetzbarkeit mehrerer Mythen zu sichern“ (ebd.), um die Gesetze des „objektivierten“, das ist eines *nicht-nur-europäischen* Den-

kens zu formulieren. Daher sei es für das Resultat auch gleichgültig, ob der Text von Lévi-Strauss als einer erscheint, in dem das „Denken der süd-amerikanischen Eingeborenen [...] Gestalt gewinnt“; oder als „Wirkung“ dieses Denkens selbst (ebd., 26).

Der Begriff der Transformation wurde wie erwähnt in diesem Sinn (als Variante oder Version voneinander) in *Das wilde Denken* (LÉVI-STRAUSS 1973, 50, Kap. 2) eingeführt. Ähnlich wie nun die Mythen hatte Lévi-Strauss dort die Klassifikationssysteme als Varianten voneinander verstanden; und ebenso seien alle weiteren symbolischen Systeme als solche aufzufassen, die einer „Transformationsgruppe“ (und keiner evolutionären Abfolge) angehören: Verwandtschaftsregeln, Einteilungen der Tiere, Mythen lassen sich nicht auf eine erste Variante, einen Ursprung zurückführen, sondern müssen als einander zeitgenössisch verstanden werden. Die Struktur, die dem Strukturalismus den Namen gibt, ist „nichts anderes als die Syntax“ der Varianten (POUILLON 1975, 15): Sie ist das „Mittel“, um Verwandtschafts- oder Klassifikationssysteme „als Varianten voneinander erscheinen zu lassen“ (ebd., 22). Dabei sei nur anzunehmen, dass die Zahl der Varianten begrenzt ist. Bei den Systemen der Klassifikation z. B. weise – so hatte Lévi-Strauss geschrieben – nichts „darauf hin, daß das eine zeitlich vor dem anderen liegt“:

[S]ie verhalten sich nicht zueinander wie ursprüngliche Form zu abgeleiteter Form, sondern vielmehr so, wie man es zwischen umgekehrt symmetrischen Formen beobachten kann, so als ob jedes System eine Transformation der gleichen Gruppe darstellte. (LÉVI-STRAUSS 1973, 97)

Ist jede Variante eine von anderen, so stellt sich die Frage der „wahren“ Variante, des „wahren“ Bedeutungssystems nicht – einschließlich des *eigenen*, des anthropologischen Diskurses selbst. Um diese epistemische Position zu verstehen, ist an die strukturelle Linguistik von Ferdinand de Saussure zu erinnern: Zeichen haben eine Bedeutung allein dadurch, dass sie sich von anderen Zeichen unterscheiden; die Bedeutung ergibt sich aus ihrer „Stellung“ im Zeichensystem (und nicht aus einer Relation zum Bezeichneten, POUILLON 1984, 81). Daher – so hatte Jean Pouillon weitergeführt – ist die Bedeutung oder der Sinn jeweils „weder wahr noch falsch, weder glaubhaft noch unglaublich; der Sinn ist das, was sich anders sagen, in eine andere Sprache übersetzen läßt: das, was eine Übersetzung erlaubt“ (ebd., 70f.). Theorien einer allgemeinen Menschlichkeit, in denen der Bereich der Kultur Nichtmenschen einschließt, sind keine Metaphern oder falschen Überzeugungen. Sie sind Begriffssysteme, in denen die Begriffe von Natur und Kultur anders besetzt sind und anderes aussagen.

1986, in *La nature domestique*, formuliert Descola erstmals eine solche vergleichende Analyse, in der eine andere, dem europäischen Denken invers erscheinende Natur/Kultur-Bestimmung sichtbar wird – diejenige

der Achuar, die seither paradigmatisch für eine „animistische“ Ontologie steht. „Weit entfernt, ein unkontrollierbares Universum der vegetabilen Spontanität zu sein, wird der Wald“ hier als „nichtmenschliche Plantage gedacht“, schreibt DESCOLA (1986, 399). Der Wald ist für die Achuar kein Bereich der Natur, der der (menschlichen) Kultur entgegenstünde, da er mit zahlreichen Wesen bevölkert ist, die ihrerseits all jene „sozialen Verbindungen eingehen können“, die die Achuar selbst eingehen. Hier gibt es keine „Antinomie zweier entgegengesetzter Welten“; das Kulturelle, oder das „Kontinuum der Soziabilität“ (ebd., 399), ist sehr viel ausgedehnter, und es weist keinen absoluten Bruch, sondern graduelle Abstufungen auf. Die Rangfolge der kulturellen und sozialen Wesen wird von den Achuar (als den „vollständigen Personen“) angeführt; von ihnen unterscheiden sich die Nachbar-Ethnien durch abweichende Heirats-Normen und Traditionen; danach folgen jene Wesen, die ihrerseits menschlich sind, wenn auch unter ihrem nichtmenschlichen Kleid aus Federn und Fell (u. a. Woll-Affen, Tukane, einige Pflanzen, *Tsunki*-Geister). Jenseits dieses Sozialen oder Menschlichen liegt der kleine Bereich, der der europäischen „Natur“ entspricht, da die Wesen, die hier versammelt sind, nicht kommunizieren – ihnen fehlt eine „Seele“ (viele Insekten, Fische und Pflanzen).

2005, in *Jenseits von Natur und Kultur*, entwirft Descola von hier aus eine logisch erschöpfende Matrix oder Transformationsgruppe von Kultur/Natur bzw. der Identifikationsweisen von Menschen und Nichtmenschen, die sich aus zwei Fragen ergibt: Wird die Interiorität der Tiere und Pflanzen (und Geister) als der des Menschen ähnlich aufgefasst oder nicht; und wie verhält es sich mit dem Körper?

Die von der Kombination von Interiorität und Physikalität zulässigen Formeln sind sehr begrenzt: gegenüber einem beliebigen Anderen, ob Mensch oder Nichtmensch, kann ich vermuten, daß er entweder Elemente von Physikalität und Interiorität besitzt, die mit den meinen identisch sind, oder daß seine Interiorität und seine Physikalität von den meinen abweichen, oder auch, daß wir gleichartige Interioritäten und verschiedenartige Physikalitäten haben, oder schließlich, daß unsere Interioritäten verschieden und unsere Physikalitäten gleich sind. (DESCOLA 2011, 188)

Die vier „Identifikationsmodi“ (ebd., 192) sind: *Totemismus* als Annahme einer Identität der Körper und der Innerlichkeit von Menschen und Nichtmenschen; *Analogismus* als Annahme kontinuierlicher Differenzen der Interioritäten und Körper; *Animismus* als die Annahme einer Kulturalität der Nichtmenschen und Menschen und der Differenz der Körper; und *Naturalismus* als Annahme einer absoluten Differenz der Interiorität zwischen Menschen und Nichtmenschen, bei Identität der Körper.

[D]ie Kontinuität der Interioritäten zwischen Menschen und Nichtmenschen, die dieselbe ‚Kultur‘ haben, erhält im Animismus den Wert des Universellen [...], während im Naturalismus die Kontinuität der Physikalitäten im vereinheit-

lichten Feld der ‚Natur‘ diese Rolle spielt [...]. Die andere Achse privilegiert [...] Kontiguitäten und setzt ein System von Ähnlichkeiten, die der Identität zustreben, den Totemismus, [...] neben ein System gradueller, der Kontinuität zustrebender Unterschiede, den Analogismus. (ebd., 345)

Die vier Ontologien dienen je „Modellen des sozialen Bandes und Theorien der Identität und der Andersheit als Ankerpunkt“ (ebd., 188). In der „Transformationsgruppe“ der Ontologien nimmt das amerindianische Denken dabei den Platz ein, den in der Analyse von Lévi-Strauss der Bororo-Mythos hatte: als Referenz, von dem her andere Varianten oder Versionen als solche sichtbar werden – auch die eigene, die sich seit dem 16. Jahrhundert durch eine „Naturalisierung der Welt“ auszeichnet („Naturalismus“, ebd., 61). In alldem sind weitere Unterschiede der Begriffe zu beachten. In der animistischen Ontologie etwa ist einzurechnen, dass der Begriff des Menschen und der Person nicht substantiell definiert ist. Wer oder was Person oder Mensch ist, entscheidet sich an der Position, die ein Wesen zu anderen einnimmt. Sind die Beziehungen (der Verwandtschaft, der Solidarität usw.) ausgesetzt, „verschwindet“ das Ich (ebd., 52). Mit anderen Worten, ein Tier *wird* Mensch unter seinesgleichen: Ein Achuar-Jäger sieht unter normalen Umständen (abseits der Träume und schamanistischer, interspezifischer Praktiken) nicht, dass sich seine Beute „selbst als Mensch sieht“, während es ihn „als Jaguar sieht“ (ebd., 30). Im Denken der Achuar und zahlreicher weiterer außereuropäischer Kollektive ist die Welt derart von einer „kulturellen Ordnung durchdrungen“, die viele Pflanzen und Tiere umfasst – indes auf je andere Weise: So wären hier neben dem animistischen auch der analogische und vor allem der totemistische Modus zu betrachten. Dieses Bedeutungssystem, die Klassifikation der Nichtmenschen in zahlreiche Arten, stand bei Durkheim und Mauss ebenso im Zentrum wie bei Lévi-Strauss. Menschen und je bestimmte Nichtmenschen teilen Substanzen und Eigenschaften, eine Herkunft und einen Namen – sie bilden „hybride“ oder „interspezifische Kollektive“, deren Kennzeichen die Attribute sind, die die totemistische Spezies zeigt, wobei diese ebenso wenig wie der Mensch deren Ursprung ist: Beide verkörpern und aktualisieren eine vorhergehende „Klasse von Prädikaten“ (ebd., 381). Natur und Kultur lassen sich hier tatsächlich nicht unterscheiden, wenn sich Menschen und Nichtmenschen gegenseitig benutzen, um „ein soziales Band, eine generische Identität, Verbundenheit mit Orten, materielle Ressourcen und eine Generationenkontinuität hervorzubringen“ (ebd.). Aus diesem Blick – im Versuch, der indigenen Auffassung besser zu entsprechen – ist ebenso die Interpretation von Durkheim und Mauss unzutreffend (die „Ausdehnung der das Leben der Menschen bestimmenden sozialen Kategorien“ auf die Natur: ebd., 393) wie Lévi-Strauss’ These der totemistischen Klassifikation als begrifflichen Operators, der Differenzen in die Natur einführt, um das Soziale zu differenzieren. Die Kritik fällt indes kaum ins Gewicht, da der

Vergleich der Ontologien eben ausdrücklich dem „grundlegenden Prinzip der strukturalen Analyse“ treu bleibt,

which holds that each variant is a variant of the other variants [...]. For if indeed I gave the ontological matrix a fundamental position, none of the variants that it allows (animism, naturalism, totemism, analogism) [...] can claim to predominate over any of the other variants. (DESCOLA 2019, 412; vgl. 2016a, 40)

Letztlich erlaubt es und zielt dieser Vergleich der Natur/Kultur-Begriffe auch darauf, die Marginalität der uns eigenen Ontologie zu zeigen, um zu einem „weniger ethnozentrische[n] Weg“ der Anthropologie beizutragen (DESCOLA 2011, 581) – und nicht zuletzt zu einer anderen ökologischen Politik (DESCOLA 2016b).

Zwischen den beiden Werken erschien 1991 Bruno Latours *Wir sind nie modern gewesen* (dt. LATOUR 2008), wo Latour die moderne Gesellschaft und Kultur als eine beschreibt, die sich aus zwei einander entgegengesetzten Praktiken ergibt: der epistemischen Trennung („Reinigung“) von Natur und Kultur; und der praktischen Vermischung der Bereiche, was dazu führe, dass in modernen Gesellschaften immer mehr Hybride vorhanden sind, kulturell erzeugte Natur-„Dinge“ wie das Ozonloch. Um diese Komplexion und die ökologischen Folgen, die diese epistemische Praxis, die Ontologie der Moderne, zeitigt, zu beschreiben, muss eine andere Beschreibungssprache geschaffen werden (eine andere „Verfassung“ der Wissenschaften, auch im Blick auf ihren Einfluss auf das breitere Denken – in Journalismus und Politik).

Das Ozonloch ist zu sozial und zu narrativ, um wirklich Natur zu sein, die Strategie von Firmen und Staatschefs zu sehr angewiesen auf chemische Reaktionen, um allein auf Macht und Interessen reduziert werden zu können, der Diskurs der Ökosphäre zu real und zu sozial, um ganz in Bedeutungseffekten aufzugehen. (ebd., 14)

In den soziologischen Theorien finden sich dafür keine Vorbilder – das Vorbild bietet Descola, eine Anthropologie, die „das nahtlos ineinander übergehende Gewebe der ‚Natur/Kultur‘“ untersucht.

Ob man ihn zu den Arapesch oder Achuar schickt, zu den Koreanern oder Chinesen, man erhält jedesmal einen einzigen Bericht, in dem Himmel, Ahnen, Hausbau, Jamswurzel-, Maniok- oder Reiskulturen, Initiationsriten, Regierungsformen und Kosmologien miteinander verwoben sind. In den anthropologischen Arbeiten, die in der Fremde entstanden sind, findet sich kein einziges Merkmal, das nicht gleichzeitig real, sozial und narrativ wäre. (ebd.)

Insbesondere erwähnt Latour „jenes wunderbare Buch“ Descolas über „die Verfassung der Achuar aus Amazonien“ als Vorbild dessen, was für die moderne Gesellschaft und damit für das Fortbestehen der Menschheit zu leisten wäre. Wenn Descola zeigt, welchen Natur-Begriff die Achuar teilen (einen, der sehr viel weniger umfangreich ist, viel weniger Nicht-

menschen kennt); wenn Descola hier ein Bedeutungssystem vor Augen stellt, das „keine Antinomie zwischen der Kulturwelt der menschlichen Gesellschaft und der Naturwelt der tierischen Gesellschaft“ errichtet und das gleichwohl einen Bereich auszeichnet, in dem das „Kontinuum der Gesellschaftlichkeit unterbrochen wird“ (DESCOLA 1986, 399; zitiert bei LATOUR 2008, 23) – dann ist das ein Vorbild, um die historisch kontingente Trennung von Natur und Kultur im Wissen und in der Technik „der Moderne“ zu beschreiben. Die „Natur“ der Naturwissenschaft wird als erfundene Instanz, als „große Transzendenz“ sichtbar; und ebenso „der Diskurs“, „der Kapitalismus“ oder „die Gesellschaft“. Alle solche Quasi-Subjekte sind zu dekonstruieren und durch eine methodische Rekonstruktion der „Kollektive aus Menschen und Nichtmenschen“ zu ersetzen. Oder: Aufzuzeigen ist, wie Wesen definiert und eingeteilt werden – um letztlich zu einer ökologisch verträglicheren „Verfassung“ oder Einteilung der Welt zu kommen. Innerhalb dieses Vorhabens interessiert sich Latour auch für das, was hier als *ontological turn* angesprochen wurde: für den Vergleich von Ontologien (vgl. LATOUR 2009; VIVEIROS DE CASTRO 2014; DESCOLA 2011, 140 u. 527). Gleichwohl geht es ihm letztlich um anderes. Es geht hier viel weniger um Tiere, Pflanzen oder Schutzgeister; nicht um außereuropäische Kollektive, sondern um europäische – um Nichtmenschen im Sinne technischer Artefakte.

Die von Latour geprägte Akteur-Netzwerk-Theorie und die *Science and Technology Studies* setzen an die Stelle der „symmetrischen“ Beschreibung von Menschen und Tieren oder Pflanzen in *indigenen* eine „symmetrische Anthropologie“ von Menschen und Artefakten in *europäischen* Bedeutungssystemen und Praktiken. In diesem Zusammenhang geht es auch weniger um einen Vergleich der Ontologien als um die Dekonstruktion der europäischen Ontologie, der epistemischen Trennung von Natur/Kultur: Natur und Kultur werden sichtbar als epistemische Fiktionen, als erfundene Instanzen, die typisch für „die“ Moderne (ihre Wissenschaften) sind. Dieser Dekonstruktion zur Seite tritt die Rekonstruktion jener historischen wissenschaftlichen Ereignisse und Praktiken, in denen „dieses oder jenes Wesen als belebt oder unbelebt, ein anderes als Rechtssubjekt, wieder ein anderes als bewußtseinsbegabt, mechanisch, unbewußt oder unzurechnungsfähig definiert“ wurde und weiter wird (LATOUR 2008, 23). Dabei ist Latour letztlich auf eine „neue Soziologie“ (LATOUR 2007) aus, die die „alte“, auf den Menschen zentrierte Soziologie ablöst – und insbesondere jene, die am Gesellschaftsbegriff festhält, für den Latour zeigt, dass es sich um eine jener „großen Transendenzen“ handelt (LATOUR 2008, 168f.), die, da rein fiktiv, nichts erklären. Dagegen sei das Soziale (der Moderne) als Konglomerat von Netzwerken zu beschreiben, die Menschen mit unzähligen Artefakten zusammenbinden – in

der Hinzufügung, die Artefakte seien als solche zu verstehen, die ihrerseits Handlungsmacht haben, Akteure oder Aktanten sind (das meint hier symmetrische Anthropologie). Unter *Natur und Kultur* geht es also ausschließlich um diese als Begriffe, die zu den (der Moderne eigenen) „großen Transendenzen“ gehören, die erzeugen, was es nicht gibt. Es geht nicht um Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen, nicht um außereuropäische Kulturen, nicht um Kultur- und Sozialanthropologie.³ Gemessen an dem, was hier bisher vorgestellt wurde, ist das Werk von Latour so gesehen ausgesprochen eurozentrisch.

4. Ausblick

Wir haben hier nur eine Linie der Thematisierung von Natur und Kultur verfolgen können. Indes ist es die unserer Auffassung nach konzeptionell maßgebliche: von den Auffassungen, in denen Natur und Kultur einander gegenübergestellt werden und entweder als Ausdruck der sozialen Teilungen oder als Mittel der sozialen Teilung und der Erzeugung von Kollektiven gedacht werden, bis zu jenen, in denen die Gegenüberstellung von Natur/Kultur selbst Gegenstand der anthropologischen Forschung wird. Im Umfeld der zentralen Autoren, vor allem von Claude Lévi-Strauss, wären weitere Texte zu nennen und zu verorten. Bereits erwähnt wurde Georges-André Haudricourt. In „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui“ geht es diesem Autor in den frühen 1960er Jahren um den „Wandel in den Beziehungen zwischen dem Menschen und der Natur“ und um die Veränderungen der „zwischenmenschlichen Beziehungen“, die auf die Domestikation von Tieren und die Kultivierung von Pflanzen folgten: die Etablierung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen, *und daher auch zwischen den Menschen*. Haudricourt geht hier von zwei idealtypischen Fällen aus, der Kultivierung der Yamswurzel, die einer „negativen indirekten Aktion“ des Menschen gegenüber der Natur entspricht, und der Domestikation des Schafes (als „positiver direkter Aktion“: HAUDRICOURT 1987a, 277f.). „Kultivierte“ Pflanzen wie die Yamswurzel wachsen im tropischen Regenwald weitgehend von allein, ihre Ernte indes erfordere aufgrund ihrer „Fragilität“ eine „respektvolle Freundschaft“; domestizierte Tiere wie das Schaf hingegen benötigten den permanenten, schützenden Kontakt seitens des Menschen. In beiden Fällen sind daher im Moment der Ernte respektive Schlachtung „Über-

³ Latour stellt die menschliche Gesellschaft einmal auch einer Gesellschaft der Paviane gegenüber, die er dazu als kulturlos, weil artefaktlos, beschreibt (LATOUR 2007, 121). Vgl. zu Latours Verständnis der „Nichtmenschen“ z. B. LAUX 2011; hier wird wie bei Latour im Übrigen ganz allgemein von „Nichtmenschen“ gesprochen, ohne zu betonen, dass es dabei gerade nicht um Lebewesen geht, sondern im Kern um vom Menschen hergestellte technische Artefakte.

gangsrituale“ erforderlich (ebd.). In „Nature et culture dans la civilisation de l'igname. L'origine des clones et des clans“ („Natur und Kultur in der Yamswurzel-Zivilisation. Der Ursprung der Klone und der Clans“, HAUDRICOURT 1987b) macht Haudricourt sichtbar, wie in Melanesien bzw. Neukaledonien die Relation von Natur/Kultur gedacht wird, ausgehend erneut von der Yamswurzel-Kultur, die „Klone“ und nicht Samen benutzt. Dieser Kultur der „Klone“ entspreche auf der Ebene der mythischen Rede nicht die Entgegensetzung von Natur und Kultur, sondern die Transformation von Kultur in „Un-Kultur“ (*in-culture*). In diesem Bedeutungssystem gilt der lebende Mensch als „kultiviert“; mit seinem Tod kehrt er zur Natur zurück, wobei diese Natur aber „in keiner Hinsicht ‚natürlich‘“ ist. Sie entspricht eher einer ‚Un-Kultur‘, einem Bereich, der ebenso Tote wie Götter umfasst und Transformationen beinhaltet: „Der lebende Mensch, der Yamswurzeln isst, ist ‚kultiviert‘, während er als Toter ‚unkultiviert‘ wird, wie das aufgegebene Feld Buschland wird. Und wie der Busch erneut ein Feld werden kann, kann der ‚Unkultivierte‘ ‚kultiviert‘ werden. Er erscheint dann als ‚Gott‘, als Ahne des Clans.“ (ebd., 294) Und weiter: Ebenso „wie der Ursprung eines Klons auf eine im Busch gefundene, ‚unkultivierte‘ Pflanze verweist, verweist der Ursprung eines Clans auf einen ‚Unkultivierten‘, mit Gewalt aus dem Busch Entführten“ (ebd., 295).

Es wären weitere französische Autoren zu nennen: André Leroi-Gourhan mit einer Klassifikation der Gesellschaften nach ihrer Einwirkung auf das natürliche Milieu, die Materialität, die *unbelebte Natur* (u. a., vgl. LEROI-GOURHAN 1936, 1943 und 1945; DELITZ 2015, 243–267), ferner Jean Przyluski mit einer Unterscheidung „vegetalistischer“ und totemistischer Gesellschaften – solcher, in denen sich Menschen mit Pflanzen oder aber mit Tieren identifizieren (PRZYLUSKI 1940). Zum Totemismus wäre auch die detaillierte Kritik Arnold van Genneps an Durkheim anzuführen, und es wäre seine oben kurz gestreifte Monografie zum totemistischen System Madagaskars (VAN GENNEP 1920 bzw. 1904) darzustellen. Auch müsste man wie angedeutet solche Texte systematisch nennen, in denen es um die (kulturanthropologische, vergleichende) Erforschung der Natur *des Menschen* geht (wie z. B. in MAUSS 1989b). Haudricourt hat daran anschließend über verschiedene Arten geschrieben, den menschlichen Körper als „Motor“ zu benutzen (HAUDRICOURT 1987c). Unter dem Titel der „Natur“ ließe sich systematisch auch die Varianz kosmologischer Vorstellungen untersuchen. In der Kultur- und Sozialanthropologie geht es in neueren Beiträgen unter dem Titel von Natur/Kultur – blickt man einmal über die französischen Beiträge hinaus – ebenso um Geschlechterbeziehungen (z. B. MACCORMACK / STRATHERN 1980; STRATHERN 1988) oder um die Ethnografie globaler Ökonomien, die auf der Kooperation mit den „Nichtmenschen“ beruhen (z. B. Pilze bei Anna TSING 2018). Für den

Vergleich von Ontologien, von Natur/Kultur-Begriffen sind wie erwähnt ebenso die Arbeiten von Eduardo Viveiros de Castro zu konsultieren (u. a. VIVEIROS DE CASTRO 2016 und 2019).⁴

Auch in diesen Texten würde jene konzeptionelle oder theoretische Transformation sichtbar, die die Begriffspaare ‚Natur und Kultur‘ respektive ‚Natur und Gesellschaft‘ durchlaufen: Beginnend bei Durkheim und Mauss mit jenem Konzept, das Klassifikationen der Natur als solche versteht, die den sozialen Differenzierungen folgen; und jenem Konzept, das die verschiedenen Natur-Ordnungen in eine Linie der Entwicklung ordnet, an deren Spitze die eigene Denkweise steht, werden die sozial- und kultur-anthropologischen Konzepte *zum einen* zunehmend zeichen- oder kultur-theoretischer. Die Ordnung der Natur wird „von der Sozialordnung verwendet [...], um sich zu konstituieren“, schrieb Lévi-Strauss bereits 1962 (LÉVI-STRAUSS 1965, 126). Auch für die frankophile, die post-strukturelle Anthropologie der Gegenwart ist diese Theoriegrundlage (der *cultural turn* des sozialwissenschaftlichen Denkens) weiter ausschlaggebend. An diesen wird zudem selbstverständlich auch jenseits der Kultur- und Sozial-anthropologie angeschlossen. Hier ist an Jacques Derrida zu erinnern, der für die von Lévi-Strauss ermöglichte Denkweise von einem „Spiel des Bezeichnens“ schreibt, das sich ins „Unendliche“ erweitert (DERRIDA 1976, 424); und der in *Grammatologie* die Arbeiten von Lévi-Strauss im Blick auf das – letztlich inkonsequente – „Verschwinden der Grenzen zwischen Natur-Kultur“ (DERRIDA 1988, 184) liest. Im Anschluss an Lévi-Strauss verschiebt sich jedoch auch der Blick auf die europäischen Natur-Ordnungen: Michel Foucault untersucht in *Die Ordnung der Dinge* die historischen „Transformationen“ (FOUCAULT 1981, 13f. u. ö.) der Klassifikationen der Lebewesen (neben den Transformationen, die das Denken über die Sprache und das über die Ökonomie durchläuft). *Zum anderen* werden die Konzepte von Natur und Kultur in der Kultur- und Sozial-anthropologie von Mauss und Durkheim ausgehend zunehmend weniger eurozentrisch: Außereuropäische Konzeptionen und Begriffe von Natur und Kultur werden als solche (als Theorien und Begriffe) ernst genommen, und es entfallen all jene historischen Spekulationen, die diese Begriffe – die schließlich diejenigen uns zeitgenössischer Gesellschaften sind – als ‚vormoderne‘ Denkweisen verstehen.

⁴ Siehe dazu darüber hinaus die Beiträge in DESCOLA / PÁLSSON 2005, PÁLSSON 2015 oder JENSEN / MORITA 2019.

Bibliographie

- BERGSON, Henri (1992 [1932]): Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Frankfurt am Main.
- BERT, Jean-François / Heike DELITZ (2022): Soziologie als Techno-Logie: Marcel Mauss, André-Georges Haudricourt und André Leroi-Gourhan. In: DELITZ 2022, 107–130.
- CHARBONNIER, Pierre (2015): La fin d'un grande partage. Nature et société, de Durkheim à Descola. Paris.
- CHARBONNIER, Pierre / Gildas SALMON / Peter SKAFISH (Hg.) (2017): Anthropology after Metaphysics. Lanham.
- CLASTRES, Pierre (1976): Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie. Frankfurt am Main.
- DELITZ, Heike (2015): Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist.
- DELITZ, Heike (Hg.) (2022): Soziologische Denkweisen aus Frankreich. Wiesbaden.
- DELITZ, Heike / Julia KOCH (2022): Strukturalismus und strukturelle Anthropologie. In: DELITZ 2022, 159–186.
- DERRIDA, Jacques (1976 [1966]): Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: DERS.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main, 422–442.
- DERRIDA, Jacques (1988 [1967]): Grammatologie. Frankfurt am Main.
- DESCOLA, Philippe (1986): La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris.
- DESCOLA, Philippe (2011 [2005]): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin.
- DESCOLA, Philippe (2016a). Transformations transformed. In: HAU: Journal of Ethnographic Theory 6, H. 3, 33–44.
- DESCOLA, Philippe (2016b): Relativer Universalismus. Anthropologie und kulturelle Diversität – für eine politische Ökologie. In: Lettre International 112, 107–112.
- DESCOLA, Philippe (2019): Anthropological Comparatists: Generalisation, Symmetrisation, Bifurcation. In: Renaud GAGNÉ / Simon GOLDBILL / Geoffrey E. R. LLOYD (Hg.): Regimes of Comparatism. Leiden, 402–417.
- DESCOLA, Philippe / Gísli PÁLSSON (Hg.) (2005): Nature and Society. Anthropological Perspectives. London.
- DURKHEIM, Émile (1909): Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. In: Revue de métaphysique et de morale 17, 733–758.
- DURKHEIM, Émile (1969): Journal sociologique. Paris.
- DURKHEIM, Émile (1969a [1897]): La Prohibition de l'inceste et ses origines. In: DURKHEIM 1969, 37–101.
- DURKHEIM, Émile (1969b [1901]): Sur le totémisme. In: DURKHEIM 1969, 315–352.
- DURKHEIM, Émile (1975 [1907]): Cours sur les origines de la vie religieuse. In: DERS.: Textes. Bd. 2. Paris, 65–122.
- DURKHEIM, Émile (1988 [1893]): Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main.
- DURKHEIM, Émile (1994 [1912]): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main.
- DURKHEIM, Émile (1998): Lettres à Marcel Mauss. Paris.
- DURKHEIM, Émile / Marcel MAUSS (1996 [1903]): Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In: Émile DURKHEIM: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt am Main, 169–256.

- FOUCAULT, Michel (1981 [1966]): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main.
- HAUDRICOURT, Georges-André (1987): La technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques. Paris.
- HAUDRICOURT, Georges-André (1987a [1962]): Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. In: HAUDRICOURT 1987, 277–285.
- HAUDRICOURT, André-Georges (1987b [1964]): Nature et culture dans la civilisation de l'igname. L'origine des clones et des clans. In: HAUDRICOURT 1987, 286–298.
- HAUDRICOURT, André-Georges (1987c [1940]): Contribution à l'étude du moteur humain. In: HAUDRICOURT 1987, 169f.
- HOLBRAAD, Martin / Morten Axel PEDERSEN (2017): The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge.
- JENSEN, Casper Bruun / Atsuro MORITA (Hg.) (2019): Multiple Nature-Cultures, Diverse Anthropologies. London.
- KARSENTI, Bruno (1998): Techniques du corps et normes sociales: de Mauss à Leroi-Gourhan. In: *Intellectica* 26/27, 227–239.
- LATOUR, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt am Main.
- LATOUR, Bruno (2008 [1991]): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main.
- LATOUR, Bruno (2009): Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? In: *Anthropology Today* 25, 1f. [<https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>, Stand 6.8.2024].
- LAUX, Henning (2011): Latours Akteure. Ein Beitrag zur Neuvermessung der Handlungstheorie. In: Nico LÜDTKE / Hironori MATSUZAKI (Hg.): Akteur – Individuum – Subjekt. Wiesbaden, 275–300.
- LEROI-GOURHAN, André (1936): Formes élémentaires de l'activité humaine. 1: L'homme et la nature. In: Paul RIVET (Hg.): *Encyclopédie Française*. Bd. VII: L'espèce humaine. Paris, 7.10-3–7.12-4.
- LEROI-GOURHAN, André (1943): *Évolution et techniques 1: L'homme et la matière*. Paris.
- LEROI-GOURHAN, André (1945): *Évolution et techniques 2: Milieu et techniques*. Paris.
- LEROI-GOURHAN, André (1987 [1964]): Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt am Main.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1965 [1962]): Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971 [1964]): *Mythologica*. Das Rohe und das Gekochte. Frankfurt am Main.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973 [1962]): Das wilde Denken. Frankfurt am Main.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1989 [1950]): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: MAUSS 1989, Bd. 1, 7–41.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1993 [1949]): Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2021 [1945]): Die französische Soziologie. In: DERS.: *Strukturelle Anthropologie Zero*. Berlin, 71–124.
- MACCORMACK, Carol P. / Marilyn STRATHERN (Hg.) (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge.
- MANIGLIER, Patrice (2000): L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss. In: *Temps Modernes* 609, 216–241.
- MAUSS, Marcel (1989): *Soziologie und Anthropologie*. 2 Bde. Frankfurt am Main.
- MAUSS, Marcel (1989a [1906]): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur Sozialen Morphologie. In: MAUSS 1989, Bd. 1, 183–278.

- MAUSS, Marcel (1989b [1935]): Die Techniken des Körpers. In: MAUSS 1989, Bd. 2, 199–209.
- PÁLSSON, Gísli (2015): *Nature, Culture, and Society: Anthropological Perspectives on Life*. Cambridge.
- POUILLON, Jean (1975 [1966]): Structure: un essai de définition. In: DERS.: *Fétiches sans fétichisme*. Paris, 11–28.
- POUILLON, Jean (1984 [1980]): Die mythische Funktion. In: Claude LÉVI-STRAUSS / Jean-Pierre VERNANT (Hg.): *Mythos ohne Illusion*. Frankfurt am Main, 68–83.
- PRZYLUSKI, Jean (1940): *La Participation*. Paris.
- STRATHERN, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Stanford.
- TSING, Anna (2018 [2015]): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin.
- VAN GENNEP, Arnold (1904): *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*. Paris.
- VAN GENNEP, Arnold (1920): *L'État actuel du problème totémique. Étude critique des Théories sur les Origines de la Religion et de l'Organisation sociale*. Paris.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009): The Gift and the Given – Three Nano-Essays on Kinship and Magic. In: Sandra BAMFORD / James LEACH (Hg.): *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. New York / Oxford, 237–268.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014): On the Mode of Existence of Extramoderns. In: Bruno LATOUR / Christophe LECLERQ (Hg.): *Reset Modernity!* Karlsruhe, 491–495.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2016): *Die Unbeständigkeit der wilden Seele*. Zürich.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2019): *Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer post-strukturalen Anthropologie*. Berlin.