

WIE WÄLDER DENKEN

Eduardo Kohn

WIE WÄLDER DENKEN

Anthropologie jenseits des Menschlichen

Aus dem amerikanischen Englisch
von Alexander Weber



Matthes & Seitz Berlin

In Gedenken an
meine Großmutter Costanza Di Capua,
die mit den Worten Gabriele D'Annunzios
stets zu sagen pflegte:

Io ho quel che ho donato
Mein ist, was mir gegeben wurde

Und für Lisa,
die mir beibringt, diese Gabe weiterzugeben

INHALT

EINLEITUNG: <i>RUNA PUMA</i>	7
1. DAS OFFENE GANZE	43
2. DER LEBENDIGE GEDANKE	103
3. SEELENBLINDHEIT	147
4. TRANSSPEZIES-PIDGINS	185
5. DIE MÜHELOSE WIRKMACHT DER FORM	215
6. DIE LEBENDIGE ZUKUNFT (UND DIE UNWÄGBARE LAST DER TOTEN)	267
EPILOG: JENSEITS	309
Danksagung	321
Anmerkungen	329
Bildnachweise	355
Literaturverzeichnis	356
Register	369



EINLEITUNG

RUNA PUMA

*Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte ...*

Wie schwer ist's doch, von diesem Wald zu sagen,
Wie wild, rauh, dicht er war, voll Angst und Not ...

Dante Alighieri¹

Als wir uns im strohgedeckten Unterstand unseres Jagdlagers im Vorland des Vulkans Sumaco schlafen legten, warnte mich Juanicu: »Schlaf auf dem Rücken! Wenn ein Jaguar kommt, wird er sehen, dass du seinen Blick erwidern kannst und dich in Ruhe lassen. Wenn du aber mit dem Gesicht nach unten schläfst, hält er dich für *aicha* [»Beute«; wörtlich »Fleisch« auf Quechua], und er wird dich angreifen.« Wenn dich ein Jaguar, wie Juanicu sagte, als etwas ansieht, das imstande ist, zurückzustarren – ein Selbst wie er, ein *Du* –, dann lässt er dich in Frieden. Sollte er dich jedoch als Beute ansehen – ein *Es* –, dann bist du so gut wie tot.²

Wie andere Arten von Lebewesen uns sehen, ist von Bedeutung. Dass andere Spezies uns anblicken, macht einen Unterschied. Wenn Jaguare sich auch von *uns* ein Bild machen – und unser Leben davon abhängen kann –, dann darf sich die Anthropologie nicht allein darauf beschränken, zu erforschen, wie sich Menschen aus verschiedenen Gesellschaften dies womöglich vorstellen. Solche

Begegnungen mit anderen Arten von Lebewesen zwingen uns, anzuerkennen, dass Dinge wie Sehen, Vorstellungsgabe, womöglich Wissen oder sogar Denken nicht ausschließlich Menschen vorbehalten sind.

Wie aber würde das Eingeständnis dieser Tatsache unsere Auffassung von Gesellschaft, Kultur, ja, der Welt, in der wir leben, verändern? Welche Auswirkungen hätte es auf die Methoden, den Forschungsrahmen, die Praxis und Ansprüche der Anthropologie? Und, noch wichtiger, wie verändert es unser Verständnis des eigentlichen Gegenstands der Anthropologie – des »Menschlichen« –, wenn man bedenkt, dass wir in der Welt jenseits des Menschlichen zuweilen Dinge vorfinden, die wir lieber ausschließlich für uns selbst beanspruchen?

Dass sich Jaguare die Welt vorstellen, bedeutet nicht, dass sie dies zwangsläufig auf dieselbe Weise tun wie wir. Und auch dies verändert unsere Auffassung des Menschlichen. In dieser Sphäre jenseits des Menschen und des Menschlichen werden uns Prozesse wie jene der Repräsentation, die wir stets gut zu verstehen glaubten, und die uns vormals so vertraut schienen, plötzlich seltsam fremd.

Um nicht zu »Fleisch« zu werden, müssen wir den Blick des Jaguars erwidern. Doch aus dieser Begegnung gehen wir nicht unverändert hervor. Wir werden zu etwas Neuem, einer neuen Art von *Wir* womöglich, die mehr im Einklang ist mit diesem Raubtier, das uns ebenfalls als Raubtier wahrnimmt und zum Glück nicht als »totest Fleisch«. In den Wäldern rings um Juanicus Runa-Dorf Ávila im oberen Amazonasgebiet (einen langen Tagesmarsch von dem klapprigen Unterstand entfernt, in dem wir in jener Nacht artig auf dem Rücken schliefen) kommt es ständig zu derartigen Begegnungen.³ Sie sind voller *runa puma*, Mensch-Jaguar-Mischwesen, die ihre Gestalt wandeln können – »Wer-Jaguaren«, wie ich sie hier nennen will.

Runa bedeutet auf Quechua schlicht »Mensch«; *puma* steht für »Raubtier« oder »Jaguar«. Diese *runa puma* – Wesen, denen bewusst ist, dass Jaguare sie als Raubtiere betrachten und die Menschen zuweilen wie Jaguare, nämlich als Beute, sehen – wurden, so heißt es, in einem Gebiet gesichtet, das sich bis hinab zum Ufer des entfernten

Napo erstreckt. Den Schamanen von Río Blanco, einer Runa-Siedlung am Oberlauf des Flusses, wo ich in den späten 1980ern forschte, erschienen solche Wer-Jaguare in ihren Ayahuasca-induzierten Visionen.⁴ »Die *runa puma*, die hier umherstreifen«, erzählte mir einer der Schamanen, »sind aus Ávila.« Ihren Beschreibungen zufolge hatten diese gewaltigen *runa puma* weißes Fell. Die Runa aus Ávila, so beharrten sie, werden zu Jaguaren, weißen Wer-Jaguaren, sogenannten *yura runa puma*.

In den Runa-Dörfern am Oberlauf des Napo genießt Ávila einen zweifelhaften Ruf. »Sei auf der Hut, wenn du hoch nach Ávila reist«, wurde ich gewarnt. »Hüte dich besonders vor ihren Feiern, bei denen viel getrunken wird. Wenn du kurz zum Pinkeln rausgehst und dann wiederkommst, könnten sich deine Gastgeber in Jaguare verwandelt haben.« In den frühen 1990er-Jahren besuchte ich in Tena, der Hauptstadt der Provinz Napo, mit einem Freund eine *cantina*, eine Art provisorische Kneipe. Begleitet wurden wir von führenden Vertreter:innen der FOIN, dem regionalen Zusammenschluss indigener Gruppen. Neben der üblichen Prahlerei – Wer genießt die meiste Unterstützung bei den Ortsgruppen? Wer zieht die dicksten NGO-Schecks an Land? – kamen wir auch auf das Thema schamanischer Kräfte zu sprechen und die Frage, wo das Zentrum dieser Kräfte, die eigentliche Machtquelle der FOIN, tatsächlich zu verorten sei. Lag es, wie manche an jenem Abend behaupteten, etwa in Arajuno südlich des Napo? Arajuno ist eine von Runa besiedelte Region, die nach Osten und nach Süden hin an Gebiete der Huaorani grenzt, einer indigenen Gruppe, die viele Runa mit einer Mischung aus Angst, Ehrfurcht und Geringschätzung als »wild« betrachten (*auca* auf Quechua, daher auch ihr abwertendes Ethnonym Auca). Oder befand es sich womöglich doch in Ávila, der Heimat so vieler *runa puma*?

Am Kneipentisch setzte sich an jenem Abend Ávila als Machtzentrum knapp gegen Arajuno durch. Auf den ersten Blick erscheint das Dorf als eher ungewöhnliche Wahl für den Sitz schamanischer Macht, verkörpert in Gestalt des Jaguars. Seine Bewohner:innen sind, wie sie selbst zuallererst versichern würden, alles andere als »wild«. Sie sind und, darauf beharren sie, *waren* schon immer Runa –

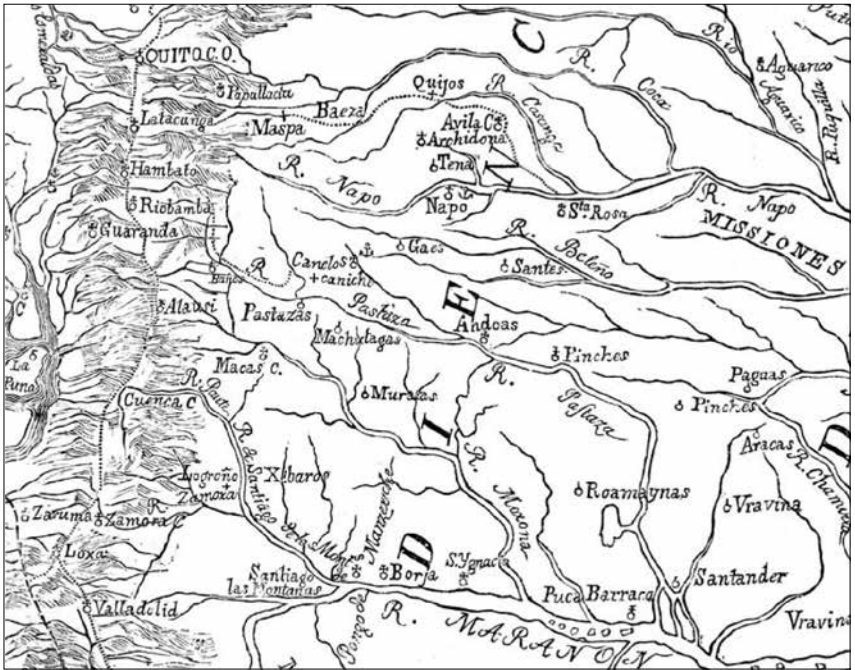


Abb. 1. Wie auf dem Ausschnitt dieser Landkarte aus dem 18. Jahrhundert zu erkennen (die in etwa die Anden- und Amazonas-Provinzen des heutigen Ecuador umfasst), galt Ávila (Mitte oben) als Missionszentrum (markiert durch ein Kreuz). Über Fußpfade (gestrichelte Linie) war der Ort mit anderen solchen Stützpunkten wie Archidona verbunden, wie auch mit dem schiffbaren Napo (einem Nebenfluss des Amazonas) und mit Quito (oben links). In Luftlinie beträgt die Entfernung zwischen Quito und Ávila rund 130 Kilometer. Die Karte verzeichnet einige der historischen Vermächtnisse der kolonialen Netzwerke, in die Ávila eingebunden ist; die Landschaft hat sich seither allerdings verändert. Loreto etwa, die wichtigste Kolonialstadt rund 25 Kilometer östlich von Ávila, findet sich überhaupt nicht auf der Karte, obwohl sie im Leben der Runa von Ávila und in diesem Buch eine maßgebliche Rolle spielt.

»menschliche Wesen« – womit sie meinen, dass sie schon immer Christen und »zivilisiert« waren. Fast könnte man sagen, sie wären in einer gewissen, bedeutsamen und komplexen Hinsicht (die ich im letzten Kapitel noch erklären werde) »weiß«. Doch sind sie, zumindest einige von ihnen, zugleich durch und durch *puma*.⁵

Ávilas Stellung als Sitz schamanischer Macht beruht nicht allein auf seiner Nähe zu einer wie auch immer gearteten »Wildheit« des Urwalds, sondern ebenso auf seiner besonderen Stellung in einer langen Kolonialgeschichte (siehe Abb. 1). Ávila war eine der ersten Stätten katholischer Indoktrination und spanischer Kolonisation am oberen Amazonas. Zudem war es im späten 16. Jahrhundert das Epizentrum eines regionalen Aufstands gegen die spanische Herrschaft.

Konkreter Auslöser dieser Rebellion, neben der immer erdrückenderen Last der Tributzahlungen, waren kolonialen Quellen zufolge die Visionen zweier Schamanen. Beto aus der Region Archidona erschien eine Kuh, »die zu ihm sprach [...] und ihm sagte, der Gott der Christen sei sehr böse auf die Spanier, die in diesem Lande waren.« Der Schamane Guami aus der Gegend von Ávila wiederum »ward fünf Tage lang aus seinem Leben fortgerissen, in denen er wundersame Dinge sah, und der Gott der Christen sandte ihn, sie allesamt zu töten und ihre Häuser und Felder niederzubrennen«.⁶ Bei dem anschließenden Aufstand töteten die Indigenen rings um Ávila tatsächlich alle Spanier (außer einem Mädchen, von dem in Kapitel 3 noch die Rede sein wird), zerstörten ihre Häuser, rissen die Orangen- und Feigenbäume aus, sowie auch alle anderen fremdländischen Feldfrüchte, die auf ihrem Land gediehen.

Genau diese Widersprüche – dass Runa-Schamanen Botschaften von christlichen Göttern erhalten und die Wer-Jaguare in den Wäldern rings um Ávila weiß sind – waren es, die mich, zumindest teilweise, an Ávila so faszinierten. Das Leben der Runa von Ávila entspricht nicht im Entferntesten den Vorstellungen eines unberührten oder »wildes« Amazonas. Ihre Welt – ihr ganzes Dasein – ist zu tiefst durchdrungen von einer langen und vielschichtigen Kolonialgeschichte. Auch liegt ihr Dorf heutzutage nur wenige Kilometer entfernt von der quirligen und ständig wachsenden Siedlerstadt

Loreto und dem Straßennetz, das ihren Ort immer effizienter mit dem Rest Ecuadors verbindet. Und doch leben sie auch in unmittelbarer Nähe zu den Jaguaren, die durch die umliegenden Wälder streifen – weißen, gefleckten, und solchen, die im Grunde Runa sind.

Zu dieser Nähe gehört vor allem das Essen sowie auch die sehr reale Gefahr, gefressen zu werden. Als ich in Ávila lebte, wurde ein Kind von einem Jaguar getötet. (Es war der Sohn der Frau, die mit ihrer Tochter auf der Fotografie zu sehen ist, die ich diesem Kapitel vorangestellt habe. Es ist ein Bild, um das die Mutter mich ausdrücklich gebeten hatte, damit sie eine Erinnerung an ihre Tochter hätte, falls auch diese ihr genommen würde.) Außerdem rissen Jaguare während meiner Zeit in Ávila mehrere Hunde, worauf ich an späterer Stelle noch zurückkommen werde. Auch teilten Jaguare ihre Nahrung mit uns. Mehr als einmal fanden wir im Wald halb gefressene Kadaver von Agutis und Pakas, die uns Wer-Jaguare zum Geschenk gemacht hatten, und die uns anschließend als Mahlzeit dienten. Wildkatzen aller Art, selbst diese großzügigen, viel Fleisch bringenden *runa puma*, werden manchmal gejagt.

Das Essen bringt Menschen auch in engen Kontakt mit anderen Arten nichtmenschlicher Lebewesen, die im Wald zu Hause sind. In den vier Jahren, die ich in Ávila geforscht habe, haben die Dorfbewohner viele Dinge in Loreto gekauft. Sie kauften Gewehre, Munition, Kleidung, Salz, viele jener Haushaltswaren, die man vor zwei Generationen noch von Hand hergestellt hätte, und eine Menge vom eingeschmuggelten Zuckerrohrschnaps, der dort *cachihua* heißt. Was sie jedoch nicht kauften, waren Lebensmittel. Fast alle Lebensmittel, die sie miteinander und mit mir teilten, stammten aus ihren Gärten, den nahe gelegenen Flüssen und Bächen sowie aus dem Wald. Sämtliche Nahrung durch Jagen, Fischen, Sammeln, Gartenbau und die Bewirtschaftung anderer ökologischer Flächen zu beziehen, bringt die Menschen dort in engen Kontakt mit einem der komplexesten Ökosysteme der Welt – einer atemberaubenden Vielfalt unterschiedlicher, aufeinander einwirkender und einander hervorbringender Wesen. Und es bringt sie in Kontakt mit den unzähligen Geschöpfen – nicht nur Jaguaren –, die dort zu Hause sind.

Diese Verbundenheit zieht Menschen hinein in das Leben des Waldes. Sie verknüpft das Leben dieses Waldes außerdem mit Welten, die wir sonst als »allzu menschlich« betrachten würden, womit ich die moralischen Welten meine, die wir Menschen uns erschaffen, die unser Leben tief durchdringen und so dasjenige anderer nachhaltig beeinflussen.

Götter, die durch Kühe sprechen, Indigene in den Körpern von Jaguaren, Jaguare, gekleidet wie die Weißen – der *runa puma* umfasst all dies. Wie also haben wir Anthropolog:innen – so versiert wir auch sein mögen in der ethnografischen Kartierung unserer eigenen bedeutungsprallen und moralisch aufgeladenen Welten, die wir Menschen uns erschaffen (Welten, die so eigen sind, dass sie uns glauben machen, wir wären Ausnahmen in diesem Universum) –, wie haben wir diese sonderbaren anders-als-menschlichen und gleichwohl allzu menschlichen Kreaturen zu deuten? Wie also sollen wir uns dieser amazonischen Sphinx nähern?

Diesem Wesen Bedeutung zu entlocken, ist eine ebenso vertrackte Aufgabe wie jene, der sich Ödipus auf seinem Weg nach Theben gegenüber sah. Die Sphinx wollte von Ödipus wissen: »Was geht am Morgen auf vier Beinen, am Mittag auf zwei Beinen und am Abend auf dreien?« Um diese Begegnung zu überleben, musste Ödipus, wie die Mitglieder unserer Jagdgesellschaft, herausfinden, wie er korrekt zu reagieren hatte. Seine Antwort auf das Rätsel, das die Sphinx von ihrer (leicht) erhöhten Warte jenseits des Menschlichen gestellt hatte, lautete: »der Mensch«. Eine Antwort, die uns angesichts der Sphinx'schen Frage eine weitere aufdrängt, nämlich: »Was sind wir?«

Diese anders-als-menschliche Sphinx, der wir trotz ihrer Unmenschlichkeit Respekt entgegenbringen, und der wir nun etwas erwidern müssen, zwingt uns dazu, all das infrage zu stellen, was wir über den Menschen stets zu wissen glaubten. Und mit ihrer Frage offenbart sie uns bereits etwas über unsere Antwort. Denn indem sie wissen will, was erst auf vier, anschließend auf zwei und dann auf drei Beinen läuft, verweist sie gleichwohl auf das Erbe unserer vierbeinigen Tierhaftigkeit, die wir mit so vielen anderen Geschöp-

fen teilen, wie auch auf die spezifisch zweibeinige Rastlosigkeit des Menschen und die mannigfachen Arten von Stöcken, die wir fertigen, um unseren Weg durch unser endliches Leben zu ertasten – ein Leben, dessen Ende, wie Kaja Silverman vermerkt, uns letztlich mit allen anderen Wesen verbindet, mit denen wir dieses Faktum der Endlichkeit gemein haben.⁷

Halt für die Gebrechlichen, Orientierung für die Blinden – ein Stock ist stets das Bindeglied zwischen dem fragilen sterblichen Selbst und der Welt, die sich jenseits von einem auftut. Und dabei macht er diesem Selbst, in welcher Weise auch immer, etwas von dieser Welt vorstellbar. Insofern Stöcke dazu dienen, für jemand anderen etwas von der Welt darzustellen, gibt es eine ganze Reihe von Entitäten, die für viele Arten von Selbsten zu solchen werden können. Weder sind all diese Entitäten Gegenstände, noch sind alle dieser Selbste menschlich. Denn was wir, abgesehen von der Endlichkeit unserer Existenz, mit Jaguaren und anderen lebenden Selbsten gemein haben – seien sie bakterieller, floraler, pilzartiger oder tierischer Natur –, ist, dass die Art, wie wir uns die Welt um uns herum vorstellen, auf die eine oder andere Weise grundlegend für unser Dasein ist.

Darüber hinaus lässt uns das Bild des Stocks mit den Worten Gregory Batesons fragen, »[w]o« genau an seinem Verlauf, »fange ich an?«⁸ Und indem es die Widersprüchlichkeit der Repräsentation hervorhebt – Selbst oder Welt? Ding oder Gedanke? Mensch oder Nicht-Mensch? – führt es uns vor Augen, dass das Grübeln über die Frage der Sphinx uns womöglich dabei hilft, zu einem umfassenderen Verständnis von Ödipus' Antwort zu gelangen.

Dieses Buch ist ein Versuch, dem Rätsel der Sphinx auf die Spur zu kommen, und zwar durch die ethnografische Untersuchung einer Reihe von nichtmenschlichen Begegnungen im Amazonasgebiet. Denn der aufmerksame Blick auf unsere Beziehungen zu Wesen, die auf eine gewisse Art und Weise jenseits des Menschlichen existieren, zwingt uns, unsere wohlfeilen Antworten auf die Sphinx'sche Frage nach dem Menschlichen zu überdenken. Meine Absicht dabei ist weder, das Menschliche abzuschaffen, noch es neu

zu definieren, sondern es zu öffnen. Das Menschliche neu zu denken, bedeutet jedoch ebenso, sich die Art von Anthropologie vorzustellen, die dieser Aufgabe gewachsen wäre. Die heute praktizierte soziokulturelle Anthropologie in all ihren Formen nimmt jene Merkmale, die Menschen eigen sind – Sprache, Kultur und Gesellschaft –, und konstruiert daraus das wissenschaftliche Instrumentarium zum Verständnis des Menschen. Im Laufe dieses Vorgangs jedoch gleicht sich das Analyseobjekt der Analytik an. Infolgedessen sind wir nicht in der Lage, zu erkennen, auf wie viele verschiedene Arten Menschen mit einer umfassenderen Welt des Lebendigen in Beziehung stehen, und wie diese fundamentale Beziehung das verändert, was es heißt, Mensch zu sein. Und genau aus diesem Grund ist es so wichtig, die Ethnografie so zu erweitern, dass sie über das Menschliche hinausreicht. Ein ethnografischer Blick nicht allein auf Menschen oder Tiere, sondern auch darauf, wie Menschen und Tiere im Verhältnis stehen, durchbricht den Zirkelschluss, in dem wir sonst gefangen sind, wenn wir versuchen, das spezifisch Menschliche nur anhand dessen zu begreifen, was spezifisch menschlich ist.

Die Schaffung eines analytischen Rahmens, der sowohl den Menschen als auch nichtmenschliche Wesen einbeziehen kann, ist seit geraumer Zeit ein zentraler Forschungsschwerpunkt in den Bereichen der Wissenschafts- und Technikforschung,⁹ des *multispecies* oder *animal turn*,¹⁰ sowie in der durch Deleuze beeinflussten Forschung.¹¹ In Übereinstimmung mit diesen Ansätzen bin auch ich grundlegend davon überzeugt, dass die größte Errungenschaft der Sozialwissenschaften – die Anerkennung und Abgrenzung eines separaten Bereiches gesellschaftlich konstruierter Realität – zugleich deren größten Fluch darstellt. Wie die oben genannten Stimmen halte auch ich die Suche nach Wegen, um dieses Problem zu überwinden, für eine der größten Herausforderungen, denen sich das kritische Denken derzeit gegenüber sieht. Besonders beeinflusst hat mich Donna Haraways Überzeugung, dass unser täglicher Umgang mit anderen Arten von Lebewesen etwas in sich birgt, das uns neue Möglichkeiten des Zusammenlebens und Verstehens eröffnen kann.

Dieses »posthumanistische« Denken war überaus erfolgreich, wenn es darum ging, den Bereich jenseits des Menschlichen als Sphäre für Kritik und neue Möglichkeiten auszuloten. Dennoch wird deren produktive und konzeptionelle Forschung auf diesem Feld durch gewisse, auch von der Anthropologie und Gesellschaftstheorie geteilte Annahmen zur grundlegenden Beschaffenheit der Repräsentation beeinträchtigt. Wenn sie versuchen, einige der Probleme, die diese Annahmen aufwerfen, anzusprechen, gelangen sie nicht selten zu reduktionistischen Lösungen, die bedeutende Unterschiede zwischen Menschen und anderen Arten von Lebewesen wie auch zwischen Selbsten und Objekten nivellieren.

Mit *Wie Wälder denken* möchte ich einen Beitrag zur posthumanistischen Kritik an all jenen Positionen leisten, die uns Menschen stets als außergewöhnlich angesehen haben – und somit als fundamental verschieden vom Rest der Welt –, und zwar indem ich eine robustere Analytik zum Verständnis der Beziehung des Menschen zu nichtmenschlichen Wesen entwickle. Dabei lasse ich mich von der Frage leiten, was es wohl bedeuten würde, zu sagen, dass Wälder denken. Ich tue dies, indem ich die Verbindung zwischen Prozessen der Repräsentation (der Grundlagen allen Denkens) und des Lebens, wie sie sich durch die ethnografische Beschäftigung mit Vorgängen, die jenseits des Menschlichen stattfinden, offenlege. Die so gewonnenen Einsichten nutze ich, um unsere Annahmen bezüglich der grundlegenden Beschaffenheit von Repräsentationsprozessen zu überdenken, und anschließend möchte ich untersuchen, wie dieses Umdenken unsere Auffassungen von Anthropologie verändert. Ich nenne diesen Ansatz eine »Anthropologie jenseits des Menschlichen.«¹²

Bei diesem Unterfangen stütze ich mich auf das Werk des Philosophen Charles Sanders Peirce,¹³ und hier wiederum insbesondere auf seine Arbeiten zur Semiotik (der Lehre davon, wie Zeichen Objekte in der realen Welt repräsentieren). Im Speziellen berufe ich mich hier auf Teilbereiche von Peirce' Werk, die der linguistisch ausgerichtete Anthropologe Alejandro Paz den »schrägen« Peirce nennt, womit er jene Aspekte meint, die wir Anthropolog:innen schwer zugänglich finden – die Abschnitte, in denen Peirce über das

Menschliche hinausgeht, um den Repräsentationsakt in der Funktionsweise und Logik eines umfassenden nichtmenschlichen Universums zu verorten, aus dem wir Menschen stammen. Zudem bediene ich mich Terrence Deacons bemerkenswert kreativer Anwendung der Peirce'schen Semiotik auf die Biologie und Fragen der von ihm sogenannten »Emergenz«.¹⁴

Der erste Schritt zu einem Verständnis davon, wie Wälder denken, ist, unsere landläufigen Vorstellungen von Repräsentation über Bord zu werfen. Entgegen unseren Annahmen gibt es tatsächlich andere Formen der Repräsentation als die konventionelle, die linguistische und die symbolische. Angeregt und ermutigt von Frank Salomons Arbeiten zur Repräsentationslogik geknoteter Fäden bei den Andenvölkern¹⁵ und Janis Nuckolls' Studien zu Klangbildern in Amazonien,¹⁶ widmet sich auch meine Form der Ethnografie solchen Repräsentationsformen, die über die Sprache hinausgehen. Doch tut sie dies, indem sie ebenso über das Menschliche hinausgeht. Nichtmenschliche Lebensformen machen sich ebenfalls ein Bild von der Welt, repräsentieren sie. Dieses umfassendere Verständnis von Repräsentation ist schwer zu fassen, da unsere Sozialtheorie – ob humanistisch, posthumanistisch, strukturalistisch oder poststrukturalistisch ausgerichtet – Repräsentation stets mit Sprache gleichsetzt. Wir setzen Repräsentation mit Sprache gleich, da wir zu der Ansicht neigen, Repräsentation müsse immer genauso funktionieren, wie wir es von der menschlichen Sprache annehmen und kennen. Da sprachliche Repräsentation auf Zeichen beruht, die konventionell und systematisch miteinander verknüpft sind und mit den Objekten, die sie bezeichnen, in »arbiträrer« Beziehung stehen, gehen wir automatisch davon aus, dass auch alle Repräsentationsprozesse diese Merkmale aufweisen. Doch Symbole, jene Zeichen, die auf Konventionen beruhen (wie etwa das englische Wort *dog*), diese spezifisch menschlichen Repräsentationsformen, deren Eigenschaften menschliche Sprache erst ermöglichen, gehen tatsächlich aus anderen Repräsentationsmodalitäten hervor und beziehen sich auf sie. In Peirce' Terminologie sind diese anderen Modalitäten (vereinfacht ausgedrückt) entweder »ikonisch« (womit Zeichen gemeint sind, die eine Ähnlich-

keit mit den von ihnen repräsentierten Gegenständen aufweisen) oder »indexikalisch« (was Zeichen umfasst, die in irgendeiner Weise von den bezeichneten Objekten beeinflusst sind oder auf andere Art mit ihnen in Beziehung stehen). Abgesehen davon, dass wir symbolische Wesen sind, teilen wir Menschen die beiden anderen Modalitäten mit den anderen, nichtmenschlichen biologischen Lebensformen.¹⁷ Diese nichtsymbolischen Repräsentationsformen durchdringen die belebte – menschliche wie nichtmenschliche – Welt und verfügen über bislang kaum erforschte Eigenschaften, die sich deutlich von jenen unterscheiden, die menschliche Sprache so besonders machen.

Wenngleich es durchaus anthropologische Ansätze gibt, die über das Symbolische hinausgehen, um das volle Spektrum Peirce'scher Zeichen zu erforschen, verorten sie diese Zeichen ausschließlich in einem menschlichen Bezugsrahmen. Folglich werden alle Zeichen verwendenden Wesen als menschlich angesehen, und obwohl Zeichen durchaus auch außersprachlich sein können (mit der Folge, dass Sprache als etwas betrachtet werden kann, das über das Symbolische hinausgeht), sind die Kontexte, die ihnen Bedeutung verleihen, stets menschlich-soziokultureller Art.¹⁸

Was diese Ansätze jedoch nicht berücksichtigen, ist, dass Zeichen auch weit jenseits des Menschlichen existieren – ein Umstand, der auch unsere Sichtweise der menschlichen Semiose verändern sollte. Denn das Leben ist grundlegend semiotisch. Das heißt, das Leben ist, durch und durch, das Produkt von Zeichenprozessen.¹⁹ Was Lebewesen von der unbelebten Welt unterscheidet, ist, dass sich alle Lebensformen die Welt auf die eine oder andere Art vorstellig machen, und diese Repräsentationen sind wesensbildend für ihr Dasein. Was wir also mit nichtmenschlichen Lebewesen gemein haben, ist nicht unser Verkörpertsein, wie einige phänomenologische Denkrichtungen behaupten, sondern die Tatsache, dass wir alle mit und durch Zeichen leben. Wir alle benutzen Zeichen als »Stöcke«, die für uns auf die eine oder andere Weise Teile der Welt repräsentieren. Damit machen Zeichen uns zu dem, was wir sind.

Das Verständnis der Beziehung zwischen spezifisch menschlichen Repräsentationsweisen und diesen anderen Formen ist der

Schlüssel zu einer Anthropologie, die nicht mehr radikal zwischen Menschen und Nichtmenschen unterscheidet. Der Prozess der Semiose (der Herstellung und Deutung von Zeichen) durchdringt die gesamte belebte Welt, und unserer Neigung zur Zeichennutzung, die allen Lebewesen zumindest teilweise gemein ist, haben wir es zu verdanken, dass Multispezies-Beziehungen möglich und auch analytisch fassbar sind.

Dieses Verständnis von Semiose kann uns helfen, ein dualistisches Konzept der Anthropologie zu überwinden, das Menschen getrennt von den Welten betrachtet, die sie repräsentieren, und den Weg bereiten für einen monistischen Ansatz, bei dem die Art und Weise, wie Menschen sich Jaguare und Jaguare sich Menschen vorstellen, als wesentlicher, wenn auch nicht wechselseitig austauschbarer Teil einer einzigen ergebnisoffenen Geschichte verstanden werden kann. Angesichts der Herausforderung, die es bedeutet, mit einer überbordenden Masse anderer gedeihender Lebensformen, die uns umgeben – ob Haustiere, Unkraut, Ungeziefer, Nutznießer, neue Krankheitserreger, »wilde« Tiere oder technowissenschaftliche »Mutanten« – zu leben, ist es geboten wie auch an der Zeit, eine exakte Methode zu entwerfen, mit der sich analysieren lässt, wo sich das Menschliche von dem, was jenseits von ihm liegt, unterscheidet und wo es daran anschließt. Diese Suche nach einem besseren Weg, mit dem umzugehen, was jenseits des Menschlichen liegt, insbesondere jenem Teil der Welt jenseits des Menschlichen, der lebendig ist, zwingt uns dazu, ontologische Aussagen zu treffen – Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit. Dass sich beispielsweise Jaguare auf eine wie auch immer geartete Weise ein Bild von der Welt machen, verlangt eine allgemeine Erklärung, die gewisse Erkenntnisse über die Beschaffenheit der Welt in Betracht zieht – Erkenntnisse, die sich aus der aufmerksamen Beschäftigung mit Begegnungen mit nichtmenschlichen Wesen erlangen lassen, und die somit von keinem menschlichen System, das sie erklären könnte, vollständig umschrieben werden können.

Wie eine jüngere Debatte verdeutlicht,²⁰ ist Ontologie, so wie sie in der Anthropologie verwendet wird, ein heikler Begriff. Einer-

seits wird er oft negativ mit der Suche nach letztgültigen Antworten assoziiert – einem Unterfangen, das die ethnografische Beschreibung so vieler unterschiedlicher Sicht- und Handlungsweisen gut und gern als irrig entlarvt.²¹ Andererseits scheint er oftmals schlicht als modisches Wort für Kultur zu dienen, insbesondere, wenn man ihm ein Possessivpronomen voranstellt: *unsere* Ontologie, etwa im Gegensatz zu *deren* Ontologie.²²

Indem ich meine ethnografischen Studien im Amazonasgebiet für ontologische Überlegungen verwende, stelle ich mich in die Tradition zweier renommierter Anthropologen, Philippe Descola und Eduardo Viveiros de Castro, die einen großen und nachhaltigen Einfluss auf meine Forschung gehabt haben. Ihre Arbeiten haben in der Anthropologie so große Wirkung entfaltet, weil es ihnen gelingt, Ontologie ins Plural zu setzen, ohne sie dadurch zur Kultur zu machen – verschiedene Welten anstatt verschiedene Weltansichten zu sehen.²³ Doch die Anerkennung multipler Realitäten geht an der eigentlichen Frage vorbei: Kann die Anthropologie allgemeine Aussagen darüber treffen, wie die Welt beschaffen ist?²⁴ Ungeachtet der vielen Probleme, die die Formulierung allgemeingültiger Aussagen aufwirft – Probleme, die uns die vielen Spielarten des Relativismus mühsam vom Leibe halten –, glaube ich, dass die Anthropologie dies vermag. Und ich glaube, dass sie, um der Welt gerecht zu werden, Wege finden muss, solche Aussagen zu formulieren, auch deshalb, weil, wie ich zeigen werde, Allgemeinheit selbst eine Eigenschaft der Welt ist, und nicht nur etwas, das wir der Welt aufzwingen. Und dennoch erscheint es angesichts unserer Annahmen über die Repräsentation schwierig, derartige Aussagen zu treffen. Dieses Buch versucht, einen Weg aus dieser Sackgasse aufzuzeigen.

Daher nähere ich mich der Ontologie nicht aus der Richtung des Menschlichen. Mein Ziel ist nicht, Konfigurationen ontologischer Aussagen, die zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort auftreten, isoliert zu betrachten.²⁵ Vielmehr möchte ich auf einer grundlegenden Ebene beginnen. Und ich möchte herausfinden, was wir lernen können, wenn wir auf dieser Ebene verharren. Ich frage, welche Erkenntnisse über die Beschaffenheit der Welt wohl