

Philippe Descola

POLITIK

**DER
WELT
GESTAL-
TUNG**

Ein anthropologischer
Beitrag zur Kosmopolitik

SUHRKAMP

SV

Philippe Descola
Politik der Weltgestaltung

Ein anthropologischer Beitrag
zur Kosmopolitik

Mit Kommentaren von Adom Getachew,
Timothy J. LeCain und David Wengrow
Herausgegeben und mit einer Einleitung von
William F. Hanks
Aus dem Englischen von Christine Pries

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:

Politics of Worlding.

An Anthropological Contribution to Cosmopolitics

Erstmals veröffentlicht in englischer Sprache 2025.

Vorliegende Übersetzung erscheint mit freundlicher Genehmigung von Oxford University Press. Die Verantwortung für diese Übersetzung des Originalwerks liegt beim Suhrkamp Verlag. Oxford University Press übernimmt keine Haftung für eventuell in ihr enthaltene Fehler, Auslassungen, Ungenauigkeiten oder Mehrdeutigkeiten oder für Folgen hieraus.

Erste Auflage 2026

Deutsche Erstausgabe

© der deutschsprachigen Ausgabe

Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin, 2026

© Regents of the University of California 2025

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Brian Barth, Berlin

Umschlagabbildung: Rafael Garcin, unsplash

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in the EU

ISBN 978-3-518-58858-1

Suhrkamp Verlag GmbH

Torstraße 44, 10119 Berlin

info@suhrkamp.de

www.suhrkamp.de

Inhalt

William F. Hanks

Einleitung	7
----------------------	---

Politik der Weltgestaltung

Philippe Descola

Anthropologie: Eine revolutionäre Wissenschaft?	31
---	----

Philippe Descola

Vorlesung 1: Alternative Politik	47
--	----

Philippe Descola

Vorlesung 2: Animistische Welten und ihre Bewohner:innen	86
---	----

Philippe Descola

Vorlesung 3: Hierarchien einhegen	121
---	-----

Kommentare

Adom Getachew

Strategien für eine dekolonisierte Sozialwissenschaft . .	175
---	-----

Timothy J. LeCain

Ökologie, Ethologie und Evolution. Auf dem Weg zu einem postanthropozentrischen kollektiven Humanismus . . .	210
---	-----

David Wengrow

»Waffen der Wahl«. Einige archäologische Überlegungen
zur Kosmopolitik und zu indigenen Kritikpunkten an
der europäischen Kultur 246

Entgegnung

Philippe Descola

Kommentare zu den Kommentaren. Hybridisierung
und Symmetrisierung 263

Danksagung 290

Beitragende 291

Personenverzeichnis 295

Orts- und Ethnonymverzeichnis 297

William F. Hanks

Einleitung

Im April 2023 hat Philippe Descola die Tanner Lectures in Human Value an der University of California, Berkeley, gehalten. Descola, der Emeritus des Collège de France ist, an dem er von 2000 bis 2019 den Lehrstuhl für *Anthropologie de la nature* innehatte, gehört zu den prominentesten heute aktiven Anthropolog:innen. Seit er für seine Dissertation das Volk der Achuar am oberen Amazonas erforschte, hat Descola eingehende und zunehmend vergleichende Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Menschen und dem angestellt, was wir für gewöhnlich »Natur« nennen. Mit einem Dutzend Büchern, etwa 150 Aufsätzen und Gastprofessuren in ganz Europa, Lateinamerika, Asien und Nordamerika hat er sich ein originelles, umfangreiches und weltweit anerkanntes Œuvre erarbeitet. Die in diesem Buch vorgelegten Vorlesungen bieten eine Zusammenfassung der zentralen Ideen hinter seinem Gesamtwerk und können als hervorragender Einstieg in Descolas Sicht der Anthropologie und der verschiedenen Weisen dienen, wie Menschen sich auf die natürliche Welt beziehen. An die Vorlesungen schlossen sich Kommentare von drei angesehenen Sozialwissenschaftler:innen an: der Politikwissenschaftlerin Adom Getachew, des Umwelthistorikers Timothy LeCain und des vergleichenden Archäologen David Wengrow.

Descolas Werk ist nicht nur ein wissenschaftliches, sondern

auch ein politisches Projekt. Den Kern der besagten Vorlesungen bilden zwei existenzielle Fragen, die weit über den Universitätsbetrieb hinaus von Bedeutung sind. Erstens wirft die reale Gegebenheit von sozialer, kultureller und sprachlicher Diversität auf der ganzen Welt die akute Notwendigkeit auf, dass wir Menschen ethisch und moralisch vertretbare Koexistenzweisen mit in manchen Fällen radikaler Verschiedenheit entwickeln. Was immer man vom sogenannten Kulturrelativismus halten mag: Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass das, was Menschen wertschätzen, und die Praktiken, in denen diese Werte zum Ausdruck kommen, sich bei einem Kulturvergleich auf sowohl unterschwellige als auch manchmal drastische Weise voneinander unterscheiden.¹ Was können wir nach 100 Jahren Kritik an eurozentrischer, kolonialistischer, orientalistischer und rassistischer Politik von Seiten der Wissenschaft besser machen? Zunächst einmal ist Descola sowohl zutiefst kritisch als auch grundlegend optimistisch in Bezug darauf, dass wir es vermögen, uns neue Weisen des Menschseins auszumalen, sobald wir verstanden haben, was Unterschiedlichkeit ist. Zweitens werden Umweltzerstörung und Klimawandel immer offensichtlicher und beschwören Migration und menschliches Leid herauf. Wir müssen neue Wege erlernen, uns auf die extrahumane natürliche Welt zu beziehen. Diesbezüglich legt Descola eine radikale Kritik an Kapitalismus und eurozentrischer Moderne vor, denen er vorwirft, sowohl die Unterschiede zwischen uns Menschen als auch die Beziehungen, die wir zu den unzähligen anderen Wesen unterhalten, die mit uns auf diesem Planeten leben, verdinglicht und verfälscht zu haben. Was können wir besser machen? Diese Vorlesungen setzen an der Schnittstelle dieser zwei allgemeinen Fragen an, insofern sie darlegen, dass soziale und vor

allem kulturelle Unterschiede eine grundlegende Quelle für die Entwicklung neuer Weisen sind, wie man sich das Zusammenleben von Menschen mit anderen Menschen und mit der Natur vorzustellen hat, der wir so lange unseren Stempel aufgedrückt haben.

Zu Beginn seiner Vorlesungen ruft Descola den Vorschlag seines Lehrers Claude Lévi-Strauss in Erinnerung, dass Ethnographie eine »revolutionäre Wissenschaft« sei. Wie jede:r Ethnograph:in wisse, sei die Durchführung einer tief in eine andere soziale Welt eintauchenden Ethnographie ein Störfaktor für die scheinbare Natürlichkeit der eigenen Kultur und Gesellschaft. Dies liege nicht daran, heißt es bei Descola, dass unterschiedliche Kulturen unterschiedliche Sichtweisen einer einzigen Welt mit sich brächten, sondern radikaler noch, dass sie unterschiedliche Welten *seien*. Die kulturellen Unterschiede, die er im Weiteren dokumentiert, seien unterschiedliche Weisen der »Weltgestaltung«.² Da Descola auf eine eingehende Beschäftigung mit den unterschiedlichen Weltgestaltungen drängt, hat sein Projekt das Potenzial, unsere eigenen Welten und die Voraussetzungen, auf denen sie beruhen, auf den Kopf zu stellen. Damit geht auch eine radikale Verlagerung der Basis der Sozialwissenschaften einher, weil die westliche Sozialwissenschaft, wie Descola darlegt, ein Kind dessen ist, was er in der Folge naturalistische Ontologie nennt. Diese Ontologie kam mit der industriekapitalistischen Moderne auf und postuliert eine Dichotomie zwischen mit Intentionalität und »Gesellschaft« ausgestatteten Menschen und Anderen-als-Menschen, darunter Tiere, Pflanzen und andere Lebensformen, denen die Menschen zukommende Art von Intentionalität und sozialer Organisation traditionell abgesprochen wird. Infolgedessen betrachten die Sozialwissenschaften Unterschiedlich-

keit durch eine intrinsisch verfälschende, da sowohl euromodernozentrische als auch anachronistische Brille.

Die revolutionäre Stoßkraft von Descolas Werk spiegelt sich sehr schön darin wider, dass er vorschlägt, schlicht und einfach auf »Gesellschaft« und auf die sie erklärenden Wissenschaften zu verzichten. An ihre Stelle treten bei ihm »menschliche und andere-als-menschliche Kollektive«. Anstatt den in diesem Fall für eine große Bandbreite von kulturellen Welten geltenden Analyserahmen relativ konstant zu halten, pluralisiert er faktisch den Analyserahmen selbst. Daraus resultiert kein klassischer und ganz gewiss kein moralischer Relativismus, sondern ein radikaler methodologischer Relativismus. Und dies führt dann zu dem revolutionären Vorschlag, dass die Richtlinien der öffentlichen Ordnung in kulturellen Welten, in denen angenommen wird, dass Tiere, Pflanzen und Geister auch ein Innenleben haben, dass sie also Erfahrungen machen und Fähigkeiten besitzen, die denen von Menschen ähneln, sich nicht an einer naturalistischen, sondern zum Beispiel an einer animistischen Ontologie orientieren sollten.³

Im Hinblick auf die Hauptaufgabe der Anthropologie als Fach lehnt Descola ab, was »dichte Beschreibung« genannt worden ist, also eine verstehensorientierte Suche nach Bedeutung, deren Wegbereiter der von der verstehenden Soziologie Max Webers beeinflusste Clifford Geertz gewesen ist.⁴ In Descolas Augen besteht »die Hauptaufgabe der Anthropologie [...] darin herauszufinden, wie die unterschiedlichen Stile des menschlichen Handelns und Denkens beschaffen sind, ihre Verknüpfungsweisen zu verstehen und ihre Verteilung kartographisch zu erfassen« (S. 63f.). Dieser kurze Passus rückt die vier zentralen Merkmale von Descolas Projekt in den Vordergrund: Es ist komparativ, teilweise mentalistisch, befasst sich

mit der räumlichen Verteilung der Handlungs- und Denkstile und bedient sich dabei der Zerlegung komplexer Stile in ihre Einzelteile. Diese analytische Zerlegungsarbeit hilft bei der Bestimmung der Besonderheiten der einzelnen Stile.

Um die Weltgestaltungsweisen der unterschiedlichen Kollektive zu vergleichen, schlägt Descola vier ontologische Typen vor: Naturalismus, Animismus, Totemismus und Analogismus. Diese sind im Grunde jeweils dadurch definiert, wie sie die Beziehung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen auslegen. Als negative Kategorie ist der Typus »nichtmenschliche Wesen« allgemeiner gefasst als »menschliche Wesen«, und er kann Tiere, Pflanzen, Gottheiten/Geister, Ahn:innen und so weiter umfassen, je nachdem, wie die jeweils gemeinsame Welt zusammengesetzt ist. Solche Beziehungen sind vielfältiger Art, aber die Kernunterscheidung liegt darin, ob zwischen Menschen und Nichtmenschen Ähnlichkeit (»Kontinuität«) oder Verschiedenheit (»Diskontinuität«) besteht. Im Rahmen eines »recht einfachen Gedankenexperiments«, wie er es vorsichtig nennt (S. 64), postuliert Descola eine binäre Unterscheidung zwischen den innerlichen Seiten eines Wesens im Gegensatz zu seinen physischen oder materiellen Seiten. Zu menschlicher Interiorität würden zum Beispiel Selbstbewusstsein, Intentionalität, Gedächtnis und wahrscheinlich einige typisch menschliche Emotionen gehören. Äußerliche Physikalität würde dagegen die Körpergröße und Körpergestalt, anatomische Form, Körperteile, Motorik (schnell oder langsam), Lebensraum (Luft, Land, Wasser, überirdisch, unterirdisch) und so weiter umfassen.

Nehmen wir zum Beispiel einen Jaguar in der Nähe eines Flusses. Als Naturalist sehe ich ein Tier, dessen Körper genau wie mein eigener Körper biologisch und physisch verstehbar

ist. Auch wenn sie ganz anders aussehen, gehorchen unsere menschlichen Körper vergleichbaren biologischen und physikalischen Gesetzen; sie entsprechen den Körpern von Landsäugetieren. Ich nehme aber nicht an, dass der Jaguar ein Bewusstsein davon hat, wie er aussieht, oder dass er das Nabelschweinjunge bedauert, das er gerade gefressen hat, weil er es bereut, einem so jungen Leben ein Ende gesetzt zu haben, oder dass er auf ein Abebben der Hitzewelle hofft, wenn er seine nächsten Tage im Dschungel plant. In Bezug auf den Jaguar unterstelle ich eine relative Kontinuität beim physischen Material unserer jeweiligen Körper, aber auch eine starke Verschiedenheit im Hinblick auf das Innenleben des Jaguars gegenüber dem des Menschen. Ein menschliches Individuum, das dem kognitiven Stil des Animismus folgt, wird nun aber das Gegenteil vermuten: Von einem Jaguar wird angenommen, dass er über ein ebenso gehaltvolles und abwechslungsreiches Innenleben verfügt wie ein Mensch, darunter Symbolisierungsfähigkeit, moralische Urteilskraft und eine voll ausgebildete, eigene Persönlichkeit. Gleichzeitig werden Animist:innen die Physikalität des Jaguars und des Menschen auf der Basis ihrer jeweiligen Anatomie und einer ganzen Schar weiterer Merkmale für sehr unterschiedlich halten. Die beiden kognitiven Stile führen also zu sehr unterschiedlichen Annahmen über die Beziehungen zwischen verschiedenen Wesensklassen.

Über den ontologischen Naturalismus und den Animismus hinaus gibt es noch zwei weitere ontologische Haupttypen: Totemismus und Analogismus. Der Letztgenannte ist Gegenstand von Vorlesung 3, deren Titel »Die Bewältigung von Hierarchie« auf die typische Organisationsweise von analogistischen Welten verweist. Totemismus spielt in den vorliegenden Vorlesungen eine viel geringere Rolle als die anderen drei Ty-

pen, aber alle vier werden in Descolas anderen Veröffentlichungen, vor allem in seinem imposanten Buch *Jenseits von Natur und Kultur* eingehend untersucht. Es ist hilfreich, gleich zu Beginn einen Eindruck von dem Kontrast zwischen den vier Typen zu bekommen. Totemismus ist ein klassisches Thema der Anthropologie, doch seine Definition durch Descola als Ontologie hebt »die Kontinuität zwischen Menschen und Anderen-als-Menschen sowohl auf der Physikalitätsachse (gemeinsame Substanz) als auch auf der Interioritätsachse (gemeinsames Wesen) hervor« (S. 39). Etwas konkreter ausgedrückt, ist Totemismus im Spiel, wenn Menschen das Gefühl einer tatsächlichen Verwandtschaftsbeziehung zu einem Tier, Geist oder »natürlichen« Gegenstand haben und es so empfinden, als hätten diese anderen-als-menschlichen Wesen genau wie wir Menschen ein Innenleben.

Die vier ontologischen Typen lassen sich also leicht in einen Merkmalsraum einordnen, in dem [+] eine Kontinuitätsbeziehung des Menschen zum Anderen-als-Menschen und [–] Diskontinuität im Hinblick auf diese Beziehung anzeigt (siehe Abbildung 1).

Ontologische Typen	Innerlich	Physisch
Totemismus	+	+
Naturalismus	–	+
Animismus	+	–
Analogismus	–	–

Abbildung 1: Ontologische Typen

Legende: Beziehungen der Kontinuität/Ähnlichkeit (+) und/oder Diskontinuität/Verschiedenheit (–) zwischen Menschen und Anderen-als-Menschen im Hinblick auf die beiden Dimensionen der Interiorität und Physikalität bei den vier ontologischen Typen.

Deshalb können dem kognitiven Stil des Animismus zufolge unzählige Arten von nichtmenschlichen Wesen, darunter Tiere, Pflanzen und Land, als Besitzer:innen eines komplexen Innenlebens gelten, das genauso gehaltvoll und abwechslungsreich ist wie das eines Menschen. Hinsichtlich der physischen Gestalt betont der animistische Stil jedoch die starke Verschiedenheit der jeweils auf ihre ökologische Nische abgestimmten Wesenstypen.

Den doppelten negativen Quadranten besetzt der Analogismus, dessen Welt auf maximalen Diskontinuitäten zwischen den Wesen aufbaut, die in weitläufigen Abfolgen hierarchischer Unterteilungen zwischen heterogenen Wesen angeordnet sind; zusammengehalten wird das Ganze durch die Organisation der kollektiven Welt, in der sie zusammenleben.

Je nachdem, ob man von Kontinuität oder von Diskontinuität zwischen menschlichen und anderen-als-menschlichen Gruppen auf der Interioritäts- (Innenleben) oder Exterioritätsachse (physisches Material) ausgeht, erweitern diese vier Typen also insgesamt den Gegensatz zwischen Natur und Kultur zu vier möglichen Räumen. Descola weist (mit etwas anderen Worten) darauf hin, dass die Frage, wie Kultur sich in einer animistischen Welt auf die Natur bezieht, ebendeshalb sinnlos ist, weil das, was wir »Natur« nennen, in einer solchen Welt abgesehen von seiner wechselseitigen Durchdringung mit Kultur schlicht und einfach nicht existiert. Descolas Umgangsweise mit diesen Typen ist noch viel detaillierter, aber für unsere Zwecke steht der von ihnen aufgespannte Raum für ein Vergleichsraster, anhand dessen man Überlegungen über Unterschiedlichkeit anstellen und Rückschlüsse innerhalb der verschiedenen ontologischen Schemata ziehen kann. Dabei stellt sich die Frage, welchen Stellenwert die besagten Typen besit-

zen. Und darüber hinaus: Handelt es sich um rein analytische Kategorien, die bei der Erklärung von Variationsmöglichkeiten helfen, aber in keinem beobachteten Szenario real gegeben sein müssen? Oder geben sie einen vorsichtigen Überblick über Grundannahmen, die in unterschiedliche Weltgestaltungsweisen eingebettet zu sein scheinen, welche Anthropolog:innen im Zuge ihrer ethnographischen Feldforschung entdeckt haben?

So wie ich es deute, soll das ontologische Viereck beobachtbare Tendenzen zusammenfassen, die menschliche Kollektive in verschiedenen kulturellen Welten im Hinblick darauf an den Tag legen, wie sie Mitmenschen und andere-als-menschliche Lebensformen in Bezug auf ihre physischen Körper wie auch auf ihr Innenleben betrachten, zu dem Gedanken, Vorstellungskraft, Intentionalität, Emotionen und eine eigene Persönlichkeit gehören. Dem ontologischen Stil des Totemismus zufolge verbinden zum Beispiel Verwandtschaftsbande menschliche und andere-als-menschliche Kollektive, die allesamt über das Vermögen zu einer so gehaltvollen Interiorität wie beim Menschen verfügen und außerdem physische Merkmale des aus vielen verschiedenen Spezies bestehenden Ganzen teilen.

Es ist unerheblich, ob die vier Typen oder ihr jeweiliger Umfang ganz genau auf die Wesenheiten und Beziehungen zutreffen, die sie zu klassifizieren vorgeben. Vielmehr kommt es darauf an, dass bestimmte aus menschlichen Wesen bestehende Kollektive Vermutungen anstellen und Identifizierungen vornehmen, die sich um die vier Pole der ontologischen Typen herumgruppieren. Dies lässt sich anhand von ethnographisch gesammelten Belegen einschließlich verschiedener Sprach- und Diskursgattungen demonstrieren. Dabei werden die ethnographisch festgestellten (post)sozialen Fakten als real

behauptet. Deshalb beschreibt Descola die vier Typen wie kognitive Schemata, Hilfsquellen für Rückschlüsse und Möglichkeiten, wie Personen andere Wesen und Objekte individuieren. Außerdem folgt daraus, dass man zwar von theoretischen Typen Nichtüberlappung erwarten mag, diese ontologischen Schemata sich aber faktisch trotzdem überlappen können und in der Praxis häufig Hybride bilden. Das liegt daran, dass sie Teil des für die Weltgestaltung genutzten Begriffsapparats in konkreten, aus vielen verschiedenen Spezies bestehenden Kollektiven sind und Weltgestaltung ein Prozess ist, der jede Typologie übersteigt; in der sozialen Praxis können Schemata von einem Szenario zum anderen rekonfiguriert werden. Deshalb bringen Weltgestaltungspraktiken Variationen und Hybridbildungen unter den Typen hervor. Descolas unten stehende »Kommentare zu den Kommentaren« konzentrieren sich auf Hybridität und münden in einer faszinierenden Auseinandersetzung mit der Schimäre als einer Figur im Werk der Künstlerin Wangechi Mutu, die auch Adom Getachew in ihrem Beitrag erörtert.⁵

Deswegen sind Descolas vier Typen Zusammenfassungen von im Feld und in der ethnographischen Literatur beobachteten Klassifikationen. Im Übrigen erhebt Descola ja gar nicht den Anspruch, dass diese Typen die alltägliche Interaktion und praktische Vernunft lenken. An Schlüsselstellen der Vorlesungen sucht er im Mythos und anderen speziellen Fantasievorstellungen nach Belegen, und er stellt unmissverständlich fest, dass die ontologischen Typen keine alltagspraktischen Ansprüche erheben würden, sondern stattdessen metaphysischen Spekulationen über die Beschaffenheit der menschlichen und anderen-als-menschlichen Welten näherkämen. Er schreibt: »Die Vierer-Typologie, die ich vertrete, sollte deshalb eher

als heuristisches Instrument denn als ein Klassifikationsverfahren von Gesellschaften aufgefasst werden.« (S. 41f.)

Unabhängig davon, ob man sie als Sozialwissenschaft oder als revolutionäre Postsozialwissenschaft betrachtet, wie Descola vorschlägt, ist Anthropologie eine Disziplin mit einer starken Verpflichtung zur Empirie, und hinter seinen Vorschlägen steht eine Fülle ethnographischer Beobachtungen. Ein Ethnograph lebt viele Monate und oftmals Jahre in der sozialen Welt, um deren Beschreibung er sich bemüht; er erlernt eine oder mehrere Sprachen und taucht in eine Welt ein, die anders ist als die, in der er zu Hause ist. Von den verschiedenartigen Belegen, die Descola zur Veranschaulichung der vier ontologischen Typen anführt, sind Sprache und die Beschreibungsweise der kollektiven Institutionen besonders vielsagend.

In Vorlesung 2, »Animistische Welten und ihre Bewohner:innen«, skizziert Descola kurz die Beziehungen des Tausches, des Raubes und der Gabe, durch die das Volk der Achuar am oberen Amazonas untereinander und mit den anderen-als-menschlichen Wesen verbunden ist, mit denen es auf seinem von vielen verschiedenen Spezies geteilten Territorium zusammenlebt. Angefangen mit den Forschungen für seine Doktorarbeit, war Descola an diesem Ort ethnographisch besonders aktiv. Er merkt an, dass diese drei Beziehungen anthropologische, die Rechte und Pflichten zusammenfassende Abstraktionen seien, denen Beziehungen zwischen Menschen und Menschen sowie zwischen Menschen und Anderen-als-Menschen unterliegen können. Er schreibt: »Die Verpflichtung zum Tausch wird verbal als Beziehung zwischen [menschlichen] Wesensverwandten zum Ausdruck gebracht« (S. 98). Dies sei keine metaphorische Frage, betont Descola. Vielmehr würden die Bezeichnungen für menschliche Beziehungen auf ein brei-

teres Beziehungsspektrum mit und unter Anderen-als-Menschen (wie etwa reumütigen Jaguaren) ausgeweitet und damit verallgemeinert.

Auf den ersten Blick scheint dieser Fall anderen vertrauten Beispielen zu ähneln, bei denen eine Reihe von Begriffen von einem Gebiet auf ein anderes übertragen wird, wie bei den folgenden Ausdrücken für Körperteile im Englischen: *head* (im Sinne von Kopf einer Einheit oder Gruppe), *hands* (im Sinne von Zeigern einer Uhr), *legs* (im Sinne von Etappen einer Reise oder von Tischbeinen), *foot* (wie in »am Fuß einer Anhöhe«) und *hand* (im Sinne von Hilfsarbeiter in einem Team). Diese Begriffe beinhalten eindeutig Tropen, vielleicht auch Metaphern und in einigen Fällen Metonymien. Dagegen behauptet Descola, Mensch-zu-Mensch-Beziehungen würden als abstrakte Schemata in Erscheinung treten, die sich schnell ins Gedächtnis einprägen, mehrfach erlebt werden und sich leicht »als kognitive Rahmenbedingungen für die Konzeption und Einstufung nicht nur der Beziehungen der Menschen zu allen anderen Wesen [mobilisieren lassen], denen sie eine mit ihrer eigenen vergleichbare Interiorität zuschreiben, sondern auch der Beziehungen zwischen diesen Wesen selbst. Deshalb handelt es sich keineswegs um einen metaphorischen Wortgebrauch, sondern vielmehr um die Verwendung eines aus dem Bereich der Beziehungen zwischen Menschen übernommenen Etiketts zur Bezeichnung einer umfassenderen Beziehung« (S. 100).

Es ist faszinierend, dass in einem vorwiegend animistischen Kollektiv das Vokabular für spezifisch menschliche Beziehungen so verallgemeinert wird, dass es auch andere-als-menschliche Beziehungen bezeichnet. Dieses in den Animismus der Achuar eingebettete, auf kuriose Weise anthropozentrische

Detail ruft in Erinnerung, dass die von Descola vorgenommene Pluralisierung der ontologischen Bezugsrahmen die zentrale Stellung des Menschen nicht *notwendig* herabsetzt, sondern eher zu einer von seinen Beziehungen zu Anderen-als-Menschen abhängigen Neudefinition des Menschen führt. Wenn Descola recht hat, dass eine Anthropologie pluraler Ontologien im Grunde genommen Natur und Gesellschaft, wie wir Naturalist:innen sie kennen, aus der Welt schafft, schafft dieselbe Logik dann letzten Endes nicht auch den Menschen, wie wir ihn uns vorstellen, aus der Welt? Meines Erachtens müsste sie das, und das eröffnet eine weitere revolutionäre Frontlinie.

Descola gibt noch ein etwas einfacheres, auf die Wodaabe Fulani in der Sahelzone zurückgehendes sprachliches Beispiel, deren Verwendung des Terminus *dudal* von früheren Anthropologen als Bezeichnung für ein Abstammungssegment, das heißt für die größte als Körperschaft fungierende Einheit, aufgefasst wurde. Neuere Arbeiten haben nun aber nachgewiesen, dass derselbe Begriff *dudal* sich *sowohl* auf ein Menschen- *als auch* auf ein Zebugeschlecht bezieht, das von diesem seit Generationen gezüchtet wird (S. 54). Bei einer Menschengruppe sagt man *dudal*-Abstammung und bei einer Haustiergruppe spricht man von *dudal*-Herde. Die beiden Mengen bildeten eine »in sich verschachtelte Totalität, die mit einem einzigen Terminus bezeichnet wird« (S. 55). Auf ähnliche Weise bezieht der von sibirischen Tuwa-Hirten verwendete Begriff *aal-kodan* sich gleichzeitig »auf ein Feldlager, dessen menschliche Bewohner:innen, ihre Hunde und ihr Vieh, seine Jurten, Einzäunung und auf die angrenzenden Weiden, was zur Folge hat, dass sowohl Menschen als auch Andere-als-Menschen und Land in diesen Begriff einbezogen sind« (ebd.).