



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Mensch-Tier-Verhältnisse in der Kultur- und
Sozialanthropologie“

Verfasser

Stefan Hnat

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 0407215

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Dr.in Gabriele Weichart

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	4
1. Wissenschaftliche Bedeutung des Themas	4
2. Aufbau und Inhalte der Arbeit	5
3. (Begriffs-) Erklärungen	6
2. It takes two to know one – 'Mensch' und 'Tier' als relationale und diskursive Kategorien	10
1. Identität/Alterität	11
2. Speziesidentität	21
3. Tiere als soziale und kulturfähige Individuen	28
4. Zusammenfassung	33
3. Mensch-Tier-Verhältnisse bei den Vorläufer_innen der Kultur- und Sozialanthropologie	34
1. 17. Jahrhundert	35
2. 18. Jahrhundert	37
3. Frühes 19. Jahrhundert	40
4. Zusammenfassung	41
4. Mensch-Tier-Verhältnisse in der Kultur- und Sozialanthropologie	42
1. Mensch-Tier- u. Natur-Kultur-Dichotomie als identitätsstiftendes Merkmal ..	42
1. Tylor und Zivilisation	46
2. Kroeber und das Superorganische	59
3. Zusammenfassung	52
2. Food and Food for Thought	53
1. Harris und die heilige Kuh	55
2. Douglas und Reinheit	57
3. Zusammenfassung	58
3. The Animal Turn: Aufbrechen der Natur-Kultur-Dichotomie	59
1. Ingold und die Biene	62
2. Noske und Tierrechte	66

3. Zusammenfassung	68
4. Anthropology of Animals	69
1. Morgan und sein Biber	72
2. Animals in Person	75
3. Zusammenfassung	77
5. Resümee	78
5. Zusammenfassung und Ausblick	80
1. Schlussfolgerung	80
2. Anthropologie der Tiere	80
6. Literaturverzeichnis	83
Abstract	92
Lebenslauf des Autors	92

1 Einleitung

1.1 Wissenschaftliche Bedeutung des Themas

„Courses on Anthropology's animals have much to offer the field of Human-Animal Studies and much to offer anthropology (Mullin, 2010: 154).

Menschen und Tiere leben seit jeher in vielschichtigen und komplexen Beziehungen miteinander. Seit Zeiten Gedenken bewohnen Menschen dieselben Lebensräume wie Tiere, beobachten, begegnen und jagen sie; sie begannen, gewisse Spezies zu domestizieren und zu züchten. Die Entwicklung einer menschlichen Gesellschaft und Kultur ist wahrscheinlich ohne Tiere und ohne den Vorteilen, welche Menschen aus den Beziehungen zu ihnen – den Tieren – gezogen haben, nicht denkbar. Auch für das mentale Leben – für die Phantasie und den Intellekt des Menschen – waren Tiere schon immer wichtig: Bereits 20.000 Jahre vor der Domestikation der ersten Tiere malten Menschen großartige Bilder von Tieren an Höhlenwände. Menschen denken seit den Anfängen über und mit Tieren und verwenden sie als Symbole. Auch heute ist das menschliche Leben ohne Tiere undenkbar: Sie haben nach wie vor in vielen Bereichen fundamentale Bedeutung für Menschen. Sei es in der 'Lebensmittel'-Produktion, in den Biotechnologien, als sogenannte 'Haustiere' oder Charaktere in Film und Fernsehen.

Tiere spielen aber nicht nur *im Leben der Menschen* eine Rolle, sondern nehmen auch seit jeher *in der 'Lehre vom Menschen'* einen zentralen Stellenwert ein:

„In the anthropological literature, much has been reported on how animals are used, how they function in various societies, and how their many meanings are derived, and recently anthropologists have provided new insights into old questions about human-animal interaction“ (Shanklin, 1985: 379f).

Molly Mullin zufolge macht die Antiquität dieses Themas Tiere sogar zu einem geeigneten Startpunkt, um die Geschichte der Disziplin sowie wichtige Paradigmenwechsel und Konflikte innerhalb der KSA aufzurollen. Die anthropologische Beschäftigung mit Tieren würde, so Mullin, neue Einsichten in die Geschichte und die mögliche Zukunft des Faches bereitstellen (Mullin, 2002: 388). Shanklin glaubt sogar, dass die Untersuchung von Mensch-Tier-Interaktionen eine der fruchtbarsten Unternehmungen der Anthropologie darstelle (Shanklin, 1985: 380). Eine detaillierte

deutschsprachige Aufarbeitung der Rolle von Tieren und Mensch-Tier-Beziehungen in der Anthropologie ist aber noch ausständig. Eine explizite und sorgfältige sozial- und kulturwissenschaftliche Betrachtung der Beziehungen und Verhältnisse zwischen Menschen und Tieren scheint daher dringend und unerlässlich.

1.2 Aufbau und Inhalte der Arbeit

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich daher mit Mensch-Tier-Verhältnissen¹ in der Kultur- und Sozialanthropologie². Der Fokus liegt dabei auf der Frage, in welcher Art und Weise 'Tiere' beziehungsweise die Beziehungen von Menschen und Tieren Forschungsgegenstand der Wissenschaft in der Vergangenheit waren und noch heute sind. Damit werden auch die diesem Verhältnis zugrunde liegenden Konstruktionen und Vorstellungen von und über Tiere dargelegt. Der Zeitraum der Untersuchung erstreckt sich von den ideengeschichtlichen Vorläufer_innen der Anthropologie (ab dem 17. Jahrhundert) bis hin zu gegenwärtigen kultur- und sozialanthropologischen Forschungen zu Mensch-Tier-Beziehungen. Der Hauptteil der Arbeit konzentriert sich dabei aber auf den Zeitraum der KSA³ als akademische Disziplin - also auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (vgl. Barnard, 2004: 15). Dies erlaubt einerseits große Teile der Wissenschaftsgeschichte der Kultur- und Sozialanthropologie hinsichtlich Mensch-Tier-Verhältnissen aufzuarbeiten, sowie aktuelle Ansätze zu thematisieren, und vergisst dabei andererseits nicht, auf frühere Wegbereiter_innen, welche diesen Überblick ideengeschichtlich ergänzen.

Aufbau

Die Abhandlung der Arbeit erfolgt demnach in mehreren Teilen:

Nach der Darlegung der Interpretationen und Verwendungsweisen diverser Grundbegriffe (Kapitel 1.3), werden der 'Mensch' und das 'Tier' als relationale Kategorien sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung (Kapitel 2) erläutert, um eine Grundlage für die weitergehende Analyse zu schaffen. Kapitel 3 bietet eine Übersicht über Mensch-Tier-Verhältnisse bei den Vorläufer_innen der Kultur- und Sozialanthropologie. Dabei werden die ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Vorgänger_innen des Faches im 17., 18. und frühen 19. Jahrhunderts nach Barnard (2004) behandelt. Kapitel 4 thematisiert dann Mensch-Tier-Verhältnisse in der KSA als akademische Disziplin. Dabei steht die englischsprachige Traditionslinie (also die

1 siehe Kap. 1.3

2 siehe Kap. 1.3

3 Abkürzung für Kultur- und Sozialanthropologie, siehe auch Kap. 1.3

amerikanische Kulturanthropologie und englische Sozialanthropologie) – bis zumindest zur zweiten Wende⁴ – im Zentrum der Betrachtungen. Kapitel 5 fasst die vorhergegangene Arbeit zusammen (5.1) und erarbeitet darauf aufbauend einen Ausblick auf zukünftige Forschungsansätze (5.2).

Methode

Die strukturelle Grundlage dieser Arbeit bieten sekundärliterarische Werke über Mensch-Tier-Verhältnisse in der KSA. Außerdem wird Primärliteratur von Kultur- und Sozialanthropolog_innen, welche sich implizit und oder explizit mit Mensch-Tier-Beziehungen oder -Verhältnissen beschäftigen für die Analyse herangezogen. Ergänzend dazu schärft die Miteinbeziehung von Sekundärliteratur über diese Autor_innen und ihre Werke bzw. die mit ihnen verbundene Geschichte der KSA den kritischen Blick auf das Untersuchungsmaterial.

Basierend auf dieser mehrstufigen Vorgehensweise wird die Beantwortung folgender, der Arbeit zugrunde liegenden Forschungsfragen erfolgen:

- Inwiefern waren und sind die Beziehungen von Menschen und Tieren Thema in der Wissenschaftsgeschichte der KSA?
- In welcher Art und Weise treten Tiere dabei als Forschungsgegenstand der KSA auf?
- Sind Tiere dabei als Forschungsobjekte Teil wissenschaftlicher Konzepte in der KSA und wenn ja, welche Funktionen erfüllen sie in diesen?

1.3 (Begriffs-) Erklärungen

Anthropologie

Aus Gründen der Vereinfachung wird in der folgenden Arbeit oftmals 'Anthropologie' als Synonym für Kultur- und Sozialanthropologie verwendet, was laut Andre Gingrich die international übliche Kurzform ist (Gingrich, 1999: 177). Ebenso wird Kultur- und Sozialanthropologie als „KSA“ abgekürzt im Text erscheinen.

Mensch-Tier-Beziehungen, -Interaktionen und -Verhältnisse

Mensch-Tier-Beziehungen wie auch Mensch-Tier-Interaktionen bezeichnen in den folgenden Ausführungen die konkreten Beziehungen zwischen menschlichen und tierlichen Individuen

⁴ Da ab der 2. Wende in der Geschichte des Faches die staatlich dominierten Traditionslinien in einer globalen Anthropologie aufgehen

(Chimaira Arbeitskreis, 2011: 16). Mensch-Tier-Verhältnisse in der KSA beziehen sich darauf, wie Tiere und Mensch-Tier Beziehungen in der Wissenschaftsgeschichte der KSA wahrgenommen, abstrahiert und konzeptualisiert worden sind. Die Mehrzahl bei Mensch-Tier-Verhältnissen wurde bewusst gewählt, um einerseits „den unterschiedlichen Ausprägungen ... Rechnung zu tragen“, als auch die „Prozessualität und das Potenzial einer Veränderbarkeit der Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen“. Unter Gesellschaftlichen Mensch-Tier-Verhältnissen kann „die Gesamtheit an Mensch-Tier Beziehungen, ihrer Einbettung in gesellschaftliche Strukturen und ihre Institutionalisierung“ verstanden werden (ebd.). Die Mensch-Tier-Verhältnisse in der Kultur- und Sozialanthropologie können auch als Teil der epistemischen Ebene der Gewalt, welche für die vorherrschenden Gesellschaftlichen Mensch-Tier-Verhältnisse konstitutiv sind, betrachtet werden (ebd.: 14ff).

Kultur- und Sozialanthropologie

Zum Begriff der Kultur- und Sozialanthropologie und deren Geschichte existieren sehr unterschiedliche Betrachtungs- und Herangehensweisen. Die Ursache dafür ist, dass die KSA einen heterogenen Forschungsbereich darstellt. Chronologisch lässt sich festhalten, dass sich die KSA als Disziplin in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert akademisch etabliert hat (vgl. Barnard, 2004: 15). In der vorliegenden Arbeit wird auf die Konzepte von Alan Barnard und Andre Gingrich Bezug genommen. Die Gründe dafür sowie die Konzepte an sich werden im Folgenden dargestellt: Alan Barnard zufolge kann die Geschichte der KSA aus fünf verschiedenen, legitimen Perspektiven betrachtet werden:

1) als Sequenz von Ereignissen oder neuen Ideen 2) als Abfolge von Zeitrahmen; als Phasen der Entwicklung oder Paradigmen 3) als System von Ideen, welches sich mit der Zeit verändert 4) als Bühne von parallel verlaufenden nationalen Traditionslinien oder 5) als Prozess des „agenda hopping“ (Barnard, 2004: 12-13). Barnard sieht z.B. große Teile der Geschichte der KSA als eine Geschichte von wechselnden Fragen (Perspektive 5) an, sieht in ihr aber auch Elemente von Paradigmenwechsel, welche oftmals von nationalen Traditionen getragen werden, begriffen (Perspektive 2 und 4).

Ähnlich argumentiert Andre Gingrich: Er plädiert darauf Kultur- und Sozialanthropologie aus einer „globalgeschichtlichen“ Perspektive heraus zu verstehen (Gingrich, 1999: 176). In Anwendung auf die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass auf die diversen lokalgeschichtlichen Entwicklungen im Detail nicht eingegangen wird, sondern es werden die „Hauptentwicklungen der Disziplin“ in Bezug auf Mensch-Tier-Verhältnisse „aus der Perspektive einer zweiten Moderne“ überblicksartig dargestellt (ebd.). Diese Hauptentwicklungen der globalen Geschichte der KSA kann in drei Phasen unterteilt werden und wurde größtenteils von den euro-amerikanischen

Traditionslinien dominiert (ebd.: 176-178 u. 200-202). In der ersten Phase der KSA (zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts) war der Evolutionismus die vorherrschende Meta-Erzählung. Dieser konstituierte auch in Nordamerika und Großbritannien die Anthropologie „als akademische Disziplin“ (ebd.: 178). Die bekanntesten Vertreter des Evolutionismus - Edward B. Tylor in Großbritannien und Henry Lewis Morgan in Nordamerika - können daher als Gründungsfiguren der euro-amerikanischen Tradition/der KSA gesehen werden (vgl. Barth, 2005: 9; Barnard, 2004: 35; Ingold, 1994: 86). Der erste Paradigmenwechsel vollzog sich in der Wende zum 20. Jahrhundert. Zwei wesentliche Richtungen lösten den Evolutionismus ab und zwar der Boas'sche Kulturrelativismus in Nordamerika und der struktural-funktionale Ansatz Durkheims in Nordwesteuropa (Gingrich, 1999: 178 u. 200). Dieser teilte sich wiederum bald in den britischen Funktionalismus und den französischen Strukturalismus. Als deren Vertreter können einerseits Bronislaw Malinowski (britischer Funktionalismus) andererseits Marcel Mauss und Claude Levi-Strauss (französischer Strukturalismus) beispielhaft genannt werden. Die zweite Phase der KSA wurde also von der amerikanischen Kulturanthropologie und der nordwesteuropäischen Sozialanthropologie (britisch und französisch) dominiert. Diese stellen gemeinsam „eine zusammenhängende Wissenschaftstradition“ dar. Im deutschsprachigen Raum umschließt diese Wissenschaftstradition auch die Völkerkunde und Ethnologie (ebd.). Die zweite Wende – der „postmoderne Paradigmenwechsel“ – erfolgte gegen Ende des 20. Jahrhunderts und transformierte die national-staatlich dominierte, euro-amerikanische KSA in einen „globalen anthropologischen Diskurs“ (ebd.: 202). So hat sich die KSA in „vielen Teilen der ‚Dritten Welt‘ - vor allem auf dem indischen Subkontinent, in Südostasien, im südlichen Afrika und in Lateinamerika – als wissenschaftliche Disziplin fest etabliert“. Englisch ist zwar „die relativ stabile akademische“ Sprache „dieser Disziplin geworden, in der allerdings auch französische und skandinavische AutorInnen wichtige Forschungsfelder und Diskussionsthemen vorgeben“. Gingrich meint weiters, dass sich auch „spanischsprachige und asiatische Regionaldiskurse in das Zentrum des globalen anthropologischen Diskurses hineinbewegen werden“ (Gingrich, 1999: 177ff).

In den folgenden Ausführungen steht die englischsprachige Traditionslinie der KSA im Fokus der Analyse. Die Miteinbeziehung der französischen und deutschsprachigen Linie der KSA würde den Rahmen bei weitem sprengen und auch aus anderen Motiven diese Arbeit verkomplizieren. So bedarf die Bearbeitung von Mensch-Tier-Verhältnissen in der deutschsprachigen Geschichte der KSA wahrscheinlich aufgrund der problematischen Rolle der Ethnologie im Nationalsozialismus (vgl. Rössler, 2007: 19-21) größter Sorgfalt und kritischer Aufmerksamkeit. Gerade weil Tier-Bilder oftmals verwendet wurden, um gewisse Menschengruppen zu deklassieren und abzuwerten

(vgl. Mütterich, 2005: 15-20), stellt dieses Thema vor diesem spezifischen historischen Hintergrund einen Bereich dar, welcher gesondert und intensiv studiert und analysiert werden sollte.

Gendersensible Formulierungen

Folgende Diplomarbeit hat sich nicht nur zur Aufgabe gemacht die Forschungsfragen kritisch zu erörtern, sondern auch die erarbeiteten Ergebnisse in einer (möglichst) nicht-diskriminierenden Sprache darzustellen. Hierbei wurde besonderes Augenmerk auf gendersensible Formulierungen gelegt. Der in dieser Arbeit prinzipiell verwendete Unterstrich (z.b: Wissenschaftler_innen) stellt sich – in meiner Interpretation – gegen binäre Geschlechterkonstruktionen und möchte die scharfen Grenzen von Mann und Frau durch die Kontinuitäten vieler Gender ersetzen und auch Platz für jene schaffen, welche sich einer Kategorisierung gänzlich verweigern (vgl. Chimaira Arbeitskreis, 2011: 12). Bis auf wenige Ausnahme wird in dieser Arbeit absichtlich – auch wenn nur Personen mit dem Gender 'Mann' gemeint sind – die Unterstrich-Form verwendet, um einen kleinen Beitrag zur Etablierung dieser Schreibweise und damit zu einer 'Entmännlichung' der Sprache zu leisten.

Weitere zentrale Begriffe, welche in Zusammenhang mit dieser Arbeit einer Erklärung bedürfen, sind 'Mensch' und 'Tier'. Aus einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Sicht sind diese beiden Begriffe aber nicht so einfach zu erörtern. Daher werden 'Mensch' und 'Tier' im nächsten Kapitel einer ausführlichen Betrachtung unterzogen.

2 *It takes two to know one* – Mensch und Tier als relationale und diskursive Kategorien

„Human nature is an interspecies relationship“ (Tsing zitiert in Haraway, 2008: 19).

Um dem Begriff des 'Menschen' nachzugehen, erscheint es zuerst einmal naheliegend, sich Erklärungsmodellen der Anthropologie zu bedienen. Denn definitionsgemäß ist die Anthropologie bekanntlich ja die Lehre vom Menschen, genauer formuliert die Lehre von der Natur bzw. vom Wesen des Menschen. Die Anthropologie kann in mehrere Wissensgebiete unterteilt werden:

„Während sich die philosophische Anthropologie mit einem umfassenden, einheitlichen Gesamtbild des Mensch beschäftigt, werden in den naturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Fachdisziplinen auch bestimmte Aspekte und abgegrenzte Forschungsgebiete als Anthropologie bezeichnet“ (URL 1).

In Nordamerika beispielsweise wird Anthropologie gemäß dem *'four field approach'* von Franz Boas in 4 Subdisziplinen unterteilt konzeptualisiert: Biologische Anthropologie, Archäologie, linguistische Anthropologie und Kulturanthropologie (Barnard, 2004: 2-3). Die biologische Anthropologie hat den Menschen als eigene Spezies unter dem Begriff *'Homo Sapiens'*⁵ klassifiziert. Jedoch kann diese Bestimmung nicht die Frage nach dem Wesen des 'Menschen' beantworten. Diese Grundfrage der philosophischen Anthropologie

„wurde historisch regelmäßig als Frage nach seiner konstitutiven Differenz formuliert: nach der Unterscheidung der Menschen von den Göttern, Heroen, Engeln oder Tieren. Die Frage ‚Was ist der Mensch‘ wurde häufig konvertiert in die scheinbar leichtere Frage ‚Was ist er nicht‘ “ (Macho, 2004: 73).

Besonders Tiere bzw. die Idee des 'Tieres' wurde in der westlichen Anthropologie verwendet um das Menschliche zu bestimmen (vgl. Horkheimer & Adorno, 1986: 262). Aber auch dem 'Tier'-Begriff fehlt es an Gewissheit und Substanz:

„Denn was vom Menschen in den wenigen tausend Jahren menschlicher Kulturgeschichte über die Natur – oder etwas philosophischer: über das Wesen – des Tieres gedacht und verbreitet worden ist (und es ist nicht wenig), hat wohl wenig Endgültiges über das Tier ausgesagt,

5 Der Homo Sapiens ist ein höheres Säugetier aus der Ordnung der Primaten und gehört weiters zur Familie der Homiidae (Menschenaffen) (vgl. URL 2)

hingegen viel über den Menschen selbst. Jede Äusserung des Menschen über das Tier, jeder menschliche Versuch, das Tier auf den ‚Begriff‘ zu bringen, kann zugleich auch als sein Gegenstück gelesen werden: Indem der Mensch dem Tier – dem irgendwie ‚Anderen‘ seiner selbst – einen definitorischen Ort gibt, macht er notwendig eine Aussage darüber, wo er selbst meint sich zu befinden. ... Was denn der Mensch sei – ein höheres Tier? ein kleinerer Gott?-, das bleibt dem Menschen, auch im Zeitalter der hysterisch gefeierten Entschlüsselung des sogenannten genetischen Codes, so schleierhaft wie je zuvor. ... Was auch immer der Mensch über das Tier aussagt, ist eine Selbstaussage“ (Jauch, 2004 238).

Genau betrachtet

„ist ‚das Tier‘ eine fiktive Kategorie. Real existieren stattdessen Tausende höchst unterschiedlicher Spezies – vom Spühlwurm bis zum Gorilla - denen im Gegensatz zu pflanzlichen Lebensformen bestimmte Merkmale wie Sinnesorgane, Erbkoordination, Gedächtnis, Lernvermögen etc. zugeordnet werden können“ (Mütherich, 2005: 4).

Im Allgemeinen sind solche „Wesensbegriffe“ (ebd.) nicht selbsterklärend und existieren im diskursleeren Raum, sondern sind nur in Beziehung zu anderen Begriffen zu fassen. Wie Gregory Bateson schon sagte: „It takes at least two somethings to create a difference ... Clearly each alone is – for the mind and perception – a non-entity, a non-being“ (Bateson, 1979: 78). Der 'Mensch' ist daher ohne das 'Tier' nicht denkbar und vice versa (vgl. Macho, 2004: 73; Schwarte, 2004: 209-210).

Aus einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive sind der 'Mensch' und das 'Tier' demzufolge keine fixen, isolierten und universal gültigen Kategorien, sondern sich aufeinander beziehende Konzepte. Sie sind keine 'natürlichen' Tatsachen, sondern vielmehr soziale, kulturelle und historische Konstrukte. Der Vorstellung vom 'Tier' als dem ganz Anderen stehen jedoch diverse andere Imaginationen, die keinen fundamentalen Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren ausmachen, gegenüber. Macho stellt in dieser Hinsicht fest: „Tatsächlich waren die Menschen während mehrerer Jahrtausende viel weniger von ihrer existentiellen Originalität überzeugt, als man nach der Lektüre moderner Texte zur Anthropologie vermuten würde“ (Macho, 2004: 76).

Im Folgenden wird anhand der Identitäts/Alteritäts Debatte (Kapitel 2.1) der relationale und diskursive Charakter der Begrifflichkeiten 'Mensch' und 'Tier' herausgearbeitet werden (Kap. 2.2).

Nach einer Erörterung von Tieren als soziale und kulturfähige Individuen (Kap. 2.3) beschließt eine Zusammenfassung (Kap. 2.4) die theoretische Fundierung von 'Mensch' und 'Tier'.

Im anschließenden Kapitel wird einleitend eine Annäherung an den aktuellen Diskurs und den Begriff der Identität angestellt. Weiters werden diverse Ansätze zu Identität/Alterität vorgestellt. Dabei werden der soziologische Ansatz von Jenkins und der anthropologische Ansatz von Baumann und Gingrich einer näheren Betrachtung unterzogen.

2.1 Identität/Alterität

„Similarity and difference reflect each other across a shared boundary. At the boundary, we discover what we are in what we are not, and *vice versa*“ (Jenkins, 2008: 103)

„ ,Aus anthropologischer Sicht ist die Identität eine Beziehung und nicht, wie die Umgangssprache meint, eine individuelle Eigenschaft. Deshalb ist die Identitätsfrage nicht wer bin ich?, sondern wer bin ich im Verhältnis zu den anderen, wer sind die anderen im Verhältnis zu mir? Das Konzept der Identität ist untrennbar vom Konzept der Alterität‘ “ (Gossiaux zitiert nach Ruano-Borbalan, 1998: 2)

Identität ist in mehrerlei Hinsicht ein besonders relevantes Thema: Nicht nur, dass sich seit geraumer Zeit unterschiedliche akademische Disziplinen intensiv damit auseinandersetzen und energisch debattieren (vgl. Hall, 1992: 274; Jenkins, 2008: 28), sondern Identität scheint auch immer größere Bedeutung im Alltagsleben der/des Einzelnen zu bekommen. Einige führen das vermehrte Interesse in diesem Zusammenhang auf eine sogenannte 'Krise der Identität' zurück: In Zeiten der fortschreitenden Globalisierung fragmentieren die 'alten Identitäten', welche lange Zeit die soziale Welt stabilisiert haben, stetig (vgl. Hall, 1992: 274; Keupp, 2008: 70-73). Der Bedeutungswandel und Zerfall von ehemals identitätsstiftenden sozialen Strukturen und Institutionen lässt das 'moderne' Individuum in einer umfangreichen Ungewissheit zurück. Diese Unsicherheiten scheinen eine persönliche Reorientierung beziehungsweise eine Neuverhandlung von Identität(en) unumgänglich zu machen (vgl. Jenkins, 2008: 31; Keupp, 2008: 73).

Ist die aktuelle Krise der Identität ein modernes Phänomen?

In der sozialwissenschaftlichen Debatte um Identität besteht zwar ein breiter Konsens, dass eine solche Krise existiert und Auslöser der in den letzten Jahrzehnten gesteigerten Aufmerksamkeit ist.

Aber bei der Frage, ob diese Krise ein historisch modernes Phänomen – und möglicherweise sogar symptomatisch für die Spät- bzw. Postmoderne – ist, gehen die Meinungen auseinander (vgl. Jenkins, 2008: 30). Douglas Kellner vertritt beispielsweise die Ansicht, dass zwar über das Thema der Identität schon viele Jahrhunderte lang nachgedacht wird, aber die Einzelnen diese Frage doch erst seit dem Beginn der sogenannten gesellschaftlichen Moderne betrifft. Ihm zufolge durchlebten Individuen in vormodernen Epochen keine Identitätskrisen, noch änderten sie radikal ihre Identität (Keupp, 2008: 70f).

Andere Stimmen kritisieren wiederum die Ansicht, dass die aktuelle Identitätsdebatte etwas gänzlich Neues und für die gesellschaftliche Moderne Bestimmendes sei. Jenkins z.B. stimmt zu, dass die Art und Weise wie momentan über Identitäten geredet wird, historisch und kulturell spezifisch ist und dass die Zukunft weniger vorhersehbar als in früheren Generationen zu sein scheint. Er gesteht ebenfalls zu, dass das Volumen des Identitätsdiskurses ein noch nie dagewesenes Ausmaß erreicht hat. Aber er ist der Überzeugung, dass gesellschaftliche Umbrüche keine ausschließlich gegenwärtigen Phänomene sind, sondern eher die Norm menschlicher Erfahrung darstellen, und meint, schon in vormodernen historischen Epochen immer wieder (schon) 'Krisen der Identität' erkannt zu haben (Jenkins, 2008: 30f).

Speziesidentität in der sozialwissenschaftlichen Diskussion?

Abseits der Diskussion um die momentane 'Krise der Identität' und deren historischer Kontextualisierung ist ein weiterer Aspekt des sozialwissenschaftlichen Identitätsdiskurses bei der Sichtung von diversen Standardwerken auffällig gewesen: Es wird zwar regelmäßig darauf verwiesen, dass Menschen über mehrere Identitäten verfügen (z.B. Beruf, Stellung in der Familie, Nationalität, Ethnie, Religion, Gender etc. ...), aber bei der Aufzählung derselben wird die Kategorie Spezies und damit einhergehend die Metaidentität 'Mensch' konsequent ausgespart. Die soziale Konstruktion von Spezies ist in der aktuellen 'Mainstream'⁶ Diskussion von Identität nicht verankert und ein theoretischer Zugang zu derselben noch nicht explizit ausformuliert, obwohl ja mit dem wieder aufflammenden Tierrechtsdiskurs seit den 1980er Jahren der Mensch-Tier-Dualismus als binäre Identitätskonstruktion von Spezies bereits massiv in Frage gestellt wurde (vgl. Noske, 1989).

Allgemeine Begriffsbestimmung

⁶ 'Mainstream' soll in diesem Zusammenhang keine qualitative Wertung darstellen, sondern als Synonym für populär gehandhabt werden

Das Konzept der Identität bezieht sich prinzipiell auf sämtliche Kreaturen, Dinge und Substanzen des Universums; eben auch auf den Menschen. Dem *'Oxford English Dictionary'* zufolge hat Identität zwei grundsätzliche Bedeutungen: einerseits die Gleichheit von Objekten, andererseits die Konsistenz und Kontinuität im Laufe der Zeit, welche die Basis bildet, um Bestimmtheit und Unterschiedlichkeit zu erfassen. Abgeleitet daraus kann Identifikation prinzipiell als ein Prozess verstanden werden, in dem Dinge oder Personen klassifiziert werden, oder Individuen sich mit jemandem oder etwas in Verbindung bringen bzw. sich jemandem oder etwas anschließen (Jenkins, 2008: 16).

Identität aus psychologischer Sicht

Der psychoanalytischen Theoretiker Erik H. Erikson setzt sich in seinem Werk intensiv mit dem Begriff der Identität auseinander. Ihm zufolge ist die personale Identität tief im Unterbewusstsein verankert, als beständige und ausdauernde Vorstellung des eigenen Selbst. Was auch passiert, wie dramatisch und schlimm die Erfahrungen in den Übergangsphasen des Lebens auch sein mögen, betrachtet sich die nicht-pathologische Persönlichkeit im Normalfall nicht, als wäre sie jemand anders geworden (Barnard & Spencer, 2004: 292). Identität wird in dieser Hinsicht als etwas verstanden, das Individuen im Laufe der Zeit entwickeln: „infants lack it, adolescents struggle to find it, and adults come to rely on it to guide their choices. Adults experiencing deficiencies in this sense may be said to have an 'identity crisis' “ (Kuper, 2009: 478). Allgemein formuliert bezieht sich Identität in der Psychologie und in benachbarten Disziplinen einerseits auf eine intrapsychische, subjektive Vorstellung kontinuierlichen Seins und andererseits auf die Wahrnehmung von einem_einer selbst in sozialen und kollektiven Bezugssystemen. Psychologische Zugänge untersuchen dieses Phänomen demnach aus einer intrapersonalen Perspektive (ebd.).

Identität aus soziologischer Sicht

Soziologisch orientiertere Ansätze verstehen Identitäten eher als 'Arten' von Individuen – so wie etwa 'Professor', 'Tochter', 'Europäer' oder 'Hindu' – die in einem institutionellen Bereich angeordnet sind. In dieser Hinsicht werden Identitäten mit anderen geteilt, und sie klassifizieren Personen nach ihrer Position in einer bestimmten Gruppe. Jedes Individuum verfügt über mehrere Identitäten und aktiviert diese gezielt und je nach Situation als Rollen. Der Begriff Rolle bezeichnet wiederum das erwartete Verhalten, welches mit diesen sozialen Positionen in Verbindung gebracht wird. Das Konzept der Identität ist grundsätzlich nichts Aufgezwungenes oder ein fixes Repertoire von Verhaltensmerkmalen sondern vielmehr ein symbolisches Konstrukt mit

dem Menschen sich selbst in Raum und Zeit verorten. Identität ist aber auch nicht unendlich formbar, sondern durch kognitive, soziale und kulturelle Grenzen narrativer Kohärenz eingeschränkt. Soziologisch geprägte Herangehensweisen erforschen Identität aus einer extra-individuellen, sozialen Perspektive und fragen, mit wem und in welcher Art und Weise Identitäten geteilt werden (Kuper, 2009: 478f).

Soziologischer Zugang zu Identität nach Jenkins

Richard Jenkins legt beispielsweise in seinem Buch 'Social Identity' (2008) ein soziologisches Rahmenwerk für die Diskussion von Identitäten dar. Zu Beginn geht er davon aus, dass alle menschliche Identitäten per Definition soziale Identitäten sind:

„Identifying ourselves, or others, is a matter of meaning, and meaning always involves interaction: agreement and disagreement, convention and innovation, communication and negotiation. To add the 'social' in this context is somehow redundant“ (Jenkins, 2008: 17).

Daraus folgert Jenkins, dass soziale Identitäten nicht *a priori* existieren, sondern gemacht werden: „Identity can be only understood as a process of 'being' or 'becoming“ (ebd.). Unter anderem auf diesen Annahmen aufbauend erklärt er Identität folgendermaßen:

- „'Identity' denotes the ways in which individuals and collectives are distinguished in their relation with other individuals and collectivities“ - Identität bezeichnet also die Art und Weisen, wie Individuen und Gruppen in deren Beziehungen zu anderen Individuen und Gruppen unterschieden werden
- „'Identification' is the systematic establishment and signification, between individuals, between collectivities, and between individuals and collectivities, of relationships of similarity and difference“ - 'Identifikation' ist demzufolge die systematische Etablierung/Errichtung/Konstruktion und Anerkennung/Bedeutungszuweisung von Beziehungen von Gleichheit und Differenz zwischen Individuen, zwischen Gruppen und zwischen Individuen und Gruppen
- „Taken – as they can only be – together, similarity and difference are the dynamic principles of identification, and are at the heart of the human world“ - Gleichheit und Differenz treten immer gemeinsam auf und stellen die dynamischen Prinzipien der Identifikation dar (ebd.: 18)

Aus Jenkins Bestimmungen können zusammenfassend folgende Eigenschaften von Identität festgehalten werden:

- Identitäten sind multidimensional: Jede_r verfügt immer über mehrere Identitäten, auf verschiedenen Ebenen (personenbezogen und gruppenbezogen)
- Identitäten sind prozessual: Sie ergeben sich durch soziale Praxen / Interaktion
- Identitäten sind relational: Sie bestehen in den Beziehungsverhältnissen zwischen Individuen, Gruppen und Individuen und Gruppen
- Identitäten beruhen immer auf der Dialektik von Gleichheit und Differenz: Das 'Selbst' braucht immer ein 'Anderes', Inklusion kann es ohne Exklusion nicht geben und *vice versa*
- Daher lässt sich ableiten, dass Identitäten (sozial, kulturell und historisch) konstruiert sind und keine statischen und universalen Zuschreibungen sind

Eine weitere Auslegung von Jenkins, welche für die theoretische Fundierung der Konstruktion von Spezies-Identität nützlich sein kann, ist seine Präzisierung des Begriffes 'Gruppenidentität':

„Group identity is the product of *collective internal definition*. In our relationships with significant others we draw upon identifications of similarity and difference, and, in the process, generate group identities. At the same time, our self-conscious group memberships signify others and create relationships with them“ (ebd.: 105).

Bevor versucht wird, die Ansätze zu zwischenmenschlicher Identitätsbildung auf die Kategorie Spezies auszuweiten, soll noch ein letzter – und für die nachfolgende Argumentation sehr wichtiger – Ansatz umrissen werden: Obwohl innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie die Verwendungen des Begriffes als widersprüchlich angesehen werden (vgl. Barnard & Spencer, 2004: 292), so gibt es auch konkret ausformulierte und ausgearbeitete Konzeptionen zu Identität in dieser Disziplin. In dem Buch 'Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach' (2004) wird ein solcher gesamtheitlich orientierter, anthropologischer Zugang ausführlich erläutert.

Anthropologischer Zugang zu Identität nach Baumann & Gingrich

An zwei verschiedenen Stellen werden sprachlich und inhaltlich geringfügig unterschiedliche Arbeitsdefinitionen dargelegt. Im Vorwort des Buches halten Baumann und Gingrich dahingehend fest:

„Our working definition of identity designates social subjectivities as persons and groups of persons. These subjectivities are multidimensional and fluid; they include power-related ascriptions by selves as well by others; and they simultaneously combine sameness, or belonging, with alterity, or otherness. This anthropological working definition therefore rejects any essentialist or moralist connotations by embracing a 'soft', or in the philosophical sense 'weak', concept of identity, and by relating them to social context and social processes“ (Baumann & Gingrich, 2004: x).

Im darauf folgenden Kapitel konkretisiert Gingrich die Formen, durch welche Identitäten vermittelt werden:

„ ... personal and collective identities are multidimensional and contradictory, and they, include power-related, dialogical ascriptions by selves and by others which are processually configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency“ (Gingrich, 2004: 6).

Eine Zusammenfassung der beiden Versionen könnte dann wie folgt lauten: Identität bezeichnet die Subjektivitäten von Personen und Gruppen von Personen. Diese Subjektivitäten sind multidimensional, fließend und widersprüchlich; sie beinhalten Macht-bezogene Selbst- und Fremdzuschreibungen; sie kombinieren simultan Gleichheit (oder Dazugehören) mit Andersheit (oder Unterschiedlichkeit). Diese dialogischen und subjektiven Zuschreibungen werden in sozialen Prozessen durch Kognition, Sprache, Phantasie, Gefühle, Körper und andere Formen von Handlungsspielräumen geformt, beschlossen und transformiert.

Baumann und Gingrich machen weiters 3 verschiedene '*Grammars of Identity/Alterity*' aus. Diese klassifikatorischen Schemata oder klassifikatorischen Strukturen (Baumann & Gingrich, 2004: ix) stellen eine Einteilung der Konstruktionsweisen von Identität und Differenz dar. Sie sollen als Wegweiser verstanden werden, wie unterschiedliche Diskurse die Beziehungen zwischen dem Selbst und dem Anderen regeln (Baumann, 2004: 19). Diese Grammatiken von 'Wir' und 'Die' basieren auf freien Interpretationen klassischer Werke der Anthropologie, nämlich auf: Edward Said's 'Orientalism', Evans Pritchard's 'The Nuer' und Louis Dumont's 'Homo Hierarchicus' (Baumann & Gingrich, 2004: x). Die drei abgeleiteten Kategorisierungs-Schemata werden (chronologisch nach den vorher aufgezählten Werken) als „orientalization“, „segmentation“ und „encompassment“ beschrieben. Das Resümee der darin analysierten Bedeutungen/Eigenschaften kann wie folgt zusammengefasst werden:

- 'Orientalisierung': ist eine komplexe Form einer binären Identitäts-Grammatik; es konstituiert das Andere als negative Spiegelung des Selbst: „what is good in us is [still] bad in them“ (Baumann, 2004: 20), fügt aber auch eine diesem untergeordnete positive Umkehrung hinzu: „what is lacking in us is (still) present in them“ (Baumann & Gingrich, 2004: x). Orientalisierung enthält daher die Möglichkeit der Sehnsucht nach dem Anderen und manchmal sogar das Potential für Selbstkritik. Die xenophobe (fremdenfeindliche bzw. fremdheitsfeindliche) Version von Orientalisierung streicht die empfundene Überlegenheit der eigenen Werte gegenüber denen der Anderen heraus, während die xenophile (fremdenfreundliche bzw. fremdheitsfreundliche) Variante eine Loslösung von negativen Aspekten des Selbst in deren Spiegelung im Anderen bedeutet (Baumann, 2004: 21). Dieser Zweischnidigkeit von Orientalisierung wohnt die Option inne, sich selbst zu kritisieren, während das Andere fremd und minderwertig bleibt.

Nochmals auf den Punkt gebracht, ist Orientalisierung „an operation of reverse mirror-imaging: selfing and othering condition each other in that positive and negative characteristics are made to mirror each other in reverse“ (ebd.).

Okzident positiv	Orient negativ
rational	irrational
aufgeklärt	abergläubig
technologisiert	rückschrittlich
Okzident negativ	Orient positiv
kalkulierend	spontan
nüchtern	stimmungsvoll
materialistisch	großzügig

Figur 1: Die Grammatik der Orientalisierung (Baumann, 2004: 20)

- 'Segmentierung': bestimmt Identität/Alterität formal gleichwertiger Gruppen situationsabhängig: „The Other may be my foe in a context placed at a lower level of

segmentation, but may simultaneously be my ally in a context placed at a higher level of segmentation“ (Baumman, 2004: 23). Diese Situation werden durch die sozialen Ebenen, auf denen gerade miteinander interagiert wird, bestimmt:

„Fusion and fission, identity and difference are not matters of absolute criteria in this grammar, but functions of recognizing the appropriate segmentary level. In the segmentary grammar, people can thus selve themselves, ... according to the structural level of conflict or contest, coalition or cooperation that is at stake at any one given moment“ (ebd.).

Bildlich gesprochen sind segmentäre Systeme wie eine Pyramide aufgebaut, bestehend aus gleichwertigen Einheiten, die sich nach unten hin vervielfachen.

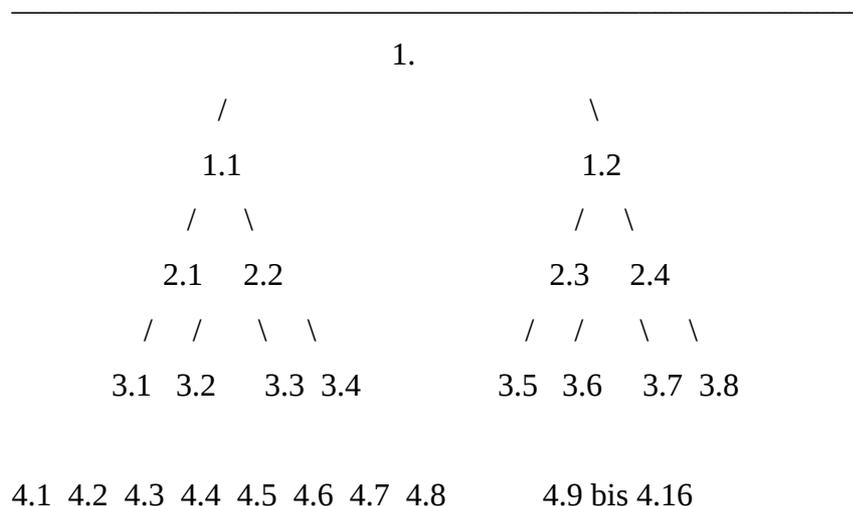


Abbildung 2: Die segmentäre Grammatik der situationsgebundenen Teilung und Verbindung (Baumann, 2004: 22)

- 'Einschließung': definiert sich durch die hierarchisierte Inklusion von Anderen. Diese Anderen sind dem Selbst zwar auf einer niedrigeren Abstraktionsebene untergeordnet bzw. stehen im Gegensatz dazu, werden aber auf einer höheren Abstraktionsebene als echter Teil wahrgenommen:

„The lower level of cognition recognizes difference, the higher level subsumes that which is different under that which is universal. ... Seen from below, woman is the opposite of man. Seen from above, that is, the level of man as defining the generic term, woman is but part of mankind“ (Baumann, 2004: 25).

Die vermeintlich untergeordnete Kategorie wird in der Identität subsumiert, welche die 'Einschließung' betreibt. Aus der Perspektive der Einschließer gesprochen: „you may think that you differ from me in your sense of values or identity; but deep down, or rather high up, you are but a part of me“ (ebd.) 'Encompassment' kann also als Akt der Selbstkonstruktion gesehen werden, welcher auf einer Ebene unterordnende Oppositionen ausmacht, die auf der höheren Ebene dann im Selbst aufgehen.

<p>(das Selbst): „das Selbst als Ganzes“ ^ das Selbst ← das Andere als Teil als Gegenteil</p>	<p>(Thomas von Aquin): „Jede menschliche Seele ist von Natur aus christlich“ ^ erlöste Seele ← heidnische Seele</p>
---	---

^: definiert ; ← : wird subsumiert

Abbildung 3: Die Grammatik der Einschließung durch hierarchische Subsumierung (Baumann, 25 u. 27)

Abschließend zu der Erklärung der drei Grammatiken von Identität/Alterität können noch drei sehr wichtige Aspekte ergänzt werden:

- Die drei Grammatiken schließen einander nicht aus, sondern es ist möglich, dass in derselben sozialen Situation der Selbst- und Fremdbestimmung mehrere 'grammars' gleichzeitig arbeiten (Baumann, 2004: 26).
- Die drei Grammatiken werden durch ein gewisses Maß an Gewalt aufrechterhalten, welche aber qualitativ von Genoziden und ähnlichen Prozessen zu unterscheiden ist (ebd.: 42).

- Neben den drei Grammatiken existiert auch eine '*anti-grammar*', eine simple Version von binärer Identitätsbildung: „'we are good, so they are bad' ... we hunt, they gather, we farm, they herd; we are pure; they pollute“ (ebd.: 19). Vor/während Völkermorden wird z.B. zu dieser Anti-Grammatik zurückgekehrt, deren Konklusion in „'we must live, so they must die“ gipfelt.

Identität wird aus sozialwissenschaftlicher Perspektive (sei es aus anthropologischen oder soziologischen Betrachtungsweisen) als ein wechselseitiges Beziehungsverhältnis zwischen Personen, Personen und Gruppen und zwischen Gruppen verstanden, in denen Gemeinsamkeiten und Unterschiede artikuliert werden. Identität ist also ein relationales, diskursives und multidimensionales Konzept. Im Gegensatz zu dieser flexiblen und dynamischen Auffassung von Identität stehen essentialisierende Positionen, die Identität als gegebene und unveränderbare Tatsachen, als ausschließlich inhaltliche Qualitäten von Personen und Gruppen sehen (Baumann & Gingrich, 2004: x, Gingrich, 2004: 4). In dieser Hinsicht wird Identität als 'natürlich', statisch und universal konzipiert.

Wie sieht es aber mit der Konstruktion der Kategorie Mensch aus? Funktioniert die Konstruktion dieser 'primären Identität' (vgl. Jenkins, 2008: 76) nach denselben bzw. ähnlichen Mustern und Mechanismen wie die Bestimmung zwischenmenschlicher Identitäten? Welche Unterschiede können dahingehend festgehalten werden?

2.2 Speziesidentität

Im folgenden Kapitel wird daher der vielschichtige Begriff der Identität, wie er oben dargestellt wurde, auf die soziale und kulturelle Konstruktion von Spezies angewendet. Auf Grundlage zweier Arbeitsdefinitionen zu Speziesidentität werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede derselben zu dem Konstruktionsprozess von zwischenmenschlichen Identitäten erarbeitet. Die Grammatiken und die Anti-Grammatik von Identität/Alterität sollen dann als freier Interpretationsrahmen verwendet werden, um verschiedene Konzeptionen bzw. Identitätskonstruktionen von Mensch und Tier zu veranschaulichen (und um jene Gemeinsamkeiten und Unterschiede beispielhaft zu belegen). Zuerst soll aber der Frage nachgegangen werden, ob es in diesem Fall überhaupt möglich ist, das Konzept der *sozialen Identität* heranzuziehen.

Ist Speziesidentität eine Form sozialer Identität?

Wenn wir davon ausgehen, dass die Kategorien 'Mensch' und 'Tier' nicht 'gottgegeben' oder 'natürlich' sind, dann sind auch diese beiden Begriffe aus sozialwissenschaftlicher Sicht zunächst einmal Konzepte, Zuschreibungen oder Identitäten. Wie Jenkins schon festgehalten hat, bezieht sich das Konzept der Identität ja generell auf das gesamte Universum von *Kreaturen*, Sachen und Substanzen, als auch auf Menschen (Jenkins, 2008: 16). Das Konzept der *sozialen Identitäten* aber beschränkt sich in der vorher präsentierten Literatur bislang auf zwischenmenschliche Identitäten. Dass ein Stein beispielsweise über keine soziale Identität verfügt, leuchtet ein, da es ja kein soziales Wesen, sondern ein lebloses Objekt ist. Menschen verwenden zwar Steine, und historisch und global betrachtet, existieren sicherlich unterschiedliche Auffassungen darüber, was ein Stein ist. Mit einem Stein kann mensch aber keine soziale Beziehung (im eigentlichen Sinne) eingehen, und damit ist das Konzept der (sozialen) Identitäten in dieser Hinsicht hinfällig und unbrauchbar. Mit nicht menschlichen Tieren hingegen stehen Menschen seit Jahrtausenden in vielfältigen sozialen Beziehungen. Sei es bei der Begegnung, Beobachtung und Jagd von sogenannten 'Wildtieren', bei der Domestikation, Haltung und Verwendung von landwirtschaftlichen 'Nutztieren' oder dem freundschaftlichen Zusammenleben mit 'Haustieren': Menschen und (andere) Tiere führen/unterhalten soziale Beziehungen in dem Sinn, dass Personen oder Individuen miteinander interagieren und kommunizieren (vgl. Weyers, 2007: 31). Tiere haben aber nicht nur in dieser Hinsicht eine Bedeutung für Menschen. Sie spielen wahrscheinlich auch schon seit Anbeginn eine wesentliche Rolle für das Geistesleben von Menschen und fungierten als Referenzpunkte bei der Suche nach der Bestimmung der menschlichen Identität:

„For nearly as long as anything can be inferred about human cognition, paleoanthropologists and archaeologists believe humans have thought carefully about animals, about the ‘predominant characteristic’ of each animal, and about those ‘contradictory elements’ that make up humankind. This careful thought has had many outcomes, some scientific, others not” (Shanklin, 1985: 375).

Claude Levi-Strauss bemerkt in diesem Zusammenhang, dass Tiere sich deswegen gut als Totem-Tiere (mit denen sich unterschiedliche Gruppen identifizieren) eignen, da mit ihnen gut zu denken sei⁷. Sie würden mit ihren vielen beobachtbaren Unterschieden und Gewohnheiten konzeptuelle Unterstützung für die innermenschliche soziale Differenzierung leisten (Mullin, 1999: 208).

Dass auf Grund der sozialen Beziehungen von Menschen und Tieren und der Bedeutung von Tieren für das geistige Leben als auch für die zwischenmenschliche Unterscheidung die

7 Bezieht sich auf Levi-Strauss' bekannten Ausspruch: 'Animals are good to think with'

Konstruktion von Speziesidentität nicht mit der Konstruktion von menschlichen Identitäten gleichgesetzt werden kann, liegt auch auf der Hand. Wenn aber historische und ethnographische Beispiele herangezogen werden, wie 'Mensch' und 'Tier' zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gedacht worden sind (vgl. Macho, 2004; Schwarte, 2004; Noske, 1989: 40-46), so werden die prinzipiellen Ähnlichkeiten zu dem Konstruktionsprozess von menschlichen Identitäten, und damit deren relationaler und diskursiver Charakter sichtbar.

Arbeitsdefinitionen Speziesidentität

Den Beispielen, in welcher Art und Weise die Metaidentität 'Mensch' entworfen wurde, seien zwei vorläufige Arbeitsdefinitionen von Speziesidentitäten vorangestellt. Einerseits, auf die vorher dargelegte Definitionen von Gruppenidentität nach Jenkins (2008: 76, 105) aufbauend, kann Speziesidentität als primäre Form der Gruppenidentität gesehen werden. Die Gruppenidentität 'Mensch' ist ein Produkt einer kollektiven Selbstdefinition. Diese Selbstdefinition (Identität) wird in Abgrenzung zu anderen Speziesidentitäten (Alterität) konstruiert: in den Beziehungen mit signifikant anderen Tieren nehmen wir Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu diesen wahr. Durch diesen Prozess werden Speziesidentitäten konstruiert. Andererseits, analog zu Gingrichs Arbeitsdefinition (Baumann & Gingrich, 2004: x; Gingrich, 2004: 6), kann Speziesidentität als Gruppensubjektivität von Menschen begriffen werden. Diese Subjektivitäten sind fließend und widersprüchlich; sie beinhalten Macht-bezogene Selbstzuschreibungen von Menschen; sie können simultan Gleichheit mit Andersheit kombinieren. Diese monologischen und subjektiven Zuschreibungen werden in sozialen Prozessen durch Kognition, Sprache, Phantasie, Gefühle, Körper und andere Formen von Handlungsspielräumen geformt, beschlossen und transformiert.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die Gemeinsamkeiten zwischen der Konstruktion von Speziesidentität und zwischenmenschlichen Identitäten bestehen – wie schon vorher angesprochen – in deren Relationalität und Diskursivität: der 'Mensch' (Identität) braucht immer die Alterität des 'Tieres' um sich selbst zu verorten. Diese Verortung ist ein subjektiver und dynamischer Prozess. Welche Unterschiede gibt es aber im Konstruktionsprozess von Spezies und zwischenmenschlichen Identitäten? Aus den vorher angeführten Arbeitsdefinitionen von Speziesidentität lässt sich schließen, dass die Konstruktionen der Kategorien Mensch und Tier immer insofern einseitige Prozesse sind, als Tiere verbal nicht am Identitätsdialog teilnehmen können. Daraus kann gefolgert werden, dass der Interpretations- und Imaginationsspielraum bei der Konstruktion von Speziesidentitäten größer ist, da menschlicher seiner Phantasie zumindest in Bezug auf die konstruierte Alterität des Tieres als Gegenüber

unwidersprochen freien Lauf lassen kann. Dieser Umstand und die Tatsache, dass Tiere und Menschen generell im sozialen Zusammenleben keine formal gleichwertigen Gruppen oder Segmente darstellen, führt zu einer weiteren Unterscheidung: Die Grammatik der Segmentierung nach Gingrich und Baumann (2004) lässt sich in den Beziehungen von Menschen und anderen Tieren nicht finden. Für die beiden anderen Grammatiken und die Anti-Grammatik von Identität/Alterität lassen sich hingegen konkrete Beispiele ausfindig machen:

Orientalisierung

Ein Beispiel für eine Orientalisierung von Tieren findet sich in dem von Peter Dinzelbacher herausgegebenen Band 'Mensch und Tier in der Geschichte Europas'. Darin hält Wolfram Martini (Martini, 2000: 80-86) in dem Kapitel 'Epochentypische Grundeinstellung' fest, dass in der griechischen Antike die Beziehungen von Menschen und Tieren widersprüchlich waren: Es gab sowohl eine „grundsätzlich pragmatische Einstellung“ als auch gesellschaftliche Wertschätzung von und „vielschichtige Nähe“ zum Tier. Diese Ambivalenz findet sich z.B. in der Darstellung des Löwen. Einerseits symbolisiert der Löwe, wie andere Raubtiere auch, Gefahr und Bedrohung, sowie die dämonische Seite der animalischen Natur: Im „tötenden Löwen manifestiert sich die Antithese von mordender Naturgewalt“. Andererseits wird er als König aller Tiere gesehen und für seine Stärke bewundert. Ein weiterer orientalisierender Aspekt der metaphorischen Verwendung des Tierbildes wird z.B. beim Thema Triebhaftigkeit sichtbar: „Die Veranschaulichung animalischer Triebe im Tierbild“ weist „auf die Verschiedenheit des Tiers vom Menschen hin“. Die Triebhaftigkeit wird also in bildlichen Darstellungen der griechischen Antike als Unterscheidungsmerkmal herangezogen. Der Mensch ist zivilisiert, das Tier triebhaft. Gleichzeitig kann aber, so Martini, auch eine gewisse Sehnsucht nach dieser als negativ bewerteten Eigenschaft in den Fabeln und mythischen Darstellung gesehen werden: Durch die Verwandlung in Tiere z.B. sei es gewissen Göttern erst möglich, sich Liebesdienste zu erschleichen. Die Vorstellung vom 'animalischen' Tier versus dem kontrollierten Mensch und der Sehnsucht nach Aspekten im vermeintlich Negativen scheint sich bis heute gehalten zu haben: Einerseits werden Tiere als das ganz Andere, weil triebhaft, unvernünftig, körperlich, etc. ... , wahrgenommen (vgl. Mütterich, 2005: 4f), andererseits z.B. ihre Wildheit bewundert (vgl. Mann, 2004: 53) und ihre Fähigkeiten und Lebensweisen als faszinierend betrachtet⁸.

Diese Ambivalenz ist in der folgenden Tabelle übersichtlich zusammengefasst:

⁸ Die Faszination für Tiere als das ganz Andere zeigt sich z.B. in zahlreichen (auch marktwirtschaftlich erfolgreichen) Filmdokumentationen, Serien und Magazinen über die Lebensweisen nicht menschlicher Tiere

Mensch positiv	Tier negativ
rational	unvernünftig
geistig	körperlich
kalkulierend	triebhaft
Mensch negativ	Tier positiv
gezähmt	wild
unfrei	ungezwungen
entfremdet	natürlich

Abbildung 4: Grammatik der Orientalisierung von Mensch u. Tier

Hierarchische Inkludierung

Beispiele für die Grammatik der hierarchischen Inkludierung lassen sich unter anderem auch in der griechischen Antike finden. Es gab in dieser historischen Epoche keinen Begriff des 'Tieres' im heutigen Sinne (Schwarte, 2004: 209). Der Begriff 'Zoon' umfasste alle Lebewesen (auch Menschen), und es wurde zwischen zu jagendem Wild, Fischen und Vögeln sprachlich differenziert. Die Welt wurde zwar als ein einheitliches, zusammenhängendes Ganzes betrachtet, dem Menschen aber eine Sonderstellung eingeräumt (Noske, 1989: 42-44). Seit Sokrates steht der Mensch (und zwar der 'griechische Mann') „on top as against other humans and the rest of nature. In other words some parts of the cosmos have gained (some) supremacy at the expense of others“ (ebd.: 43). Die griechische Philosophie nach Sokrates ist weiterhin geprägt von einer organischen Weltsicht, in der einerseits anthropozentrische Vorstellungen⁹, sowie der Gedanke der Kontinuität aller Lebewesen Platz finden. Plato beispielsweise verstand die Welt auch als lebenden Organismus und glaubte an die Seelenwanderung zwischen Menschen und tierlichen Spezies, führte aber auch hierarchisierende Dualitäten ein, so Noske weiter. Aristoteles etablierte dann „die Redeweise vom Zoon alogon, dem sprachlosen, unvernünftigen Lebewesen“ (Schwarte, 2004: 209). Er definierte somit das Menschliche durch „die Behauptung einer *differentia specifica* zu allen übrigen Lebewesen“ (Macho, 2004: 74). Aristoteles' 'Great Chain of Being' zufolge waren alle Lebewesen (Menschen, Tiere und Pflanzen) mit einer '*anima nutritiva*' (Noske, 1989: 44) ausgestattet. Aber nur

⁹ Anthropozentrismus bezeichnet die Weltanschauung, welche den Menschen in den Mittelpunkt alles Seins stellt (vgl. URL 3)

Menschen und Tiere besaßen eine '*anima sensitiva*', welche sie damit durch Gefühle, Verstand, Gedächtnis, Vorstellungskraft und eine Art praktische Intelligenz von Pflanzen unterscheidet (Macho, 2004: 75). Die dritte, als '*anima rationalis*' bezeichnete Eigenschaft hingegen, wurde den Menschen exklusiv zugesprochen.

Folgende Tabelle veranschaulicht die aristotelische Konzeption menschlicher Identität als Beispiel für eine hierarchische Einschließung:

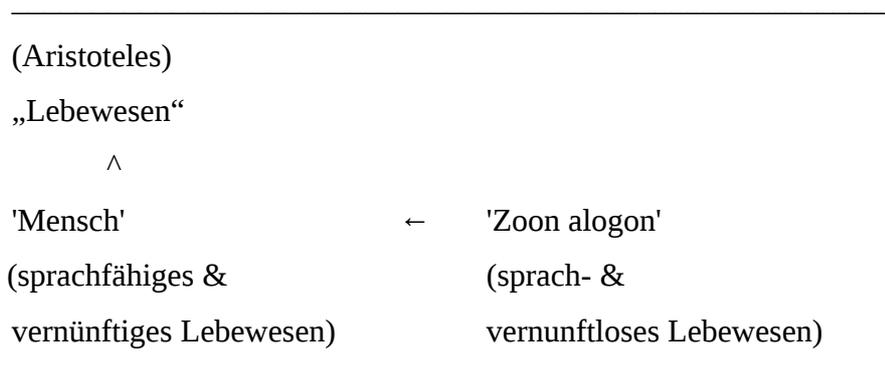


Abbildung 5: Grammatik der hierarchischen Inkludierung von Tieren

Anti-Grammatik des Mensch-Tier-Dualismus

Die Form der Spezies-Identitätsbildung, die das 'abendländische' Denken besonders seit der Neuzeit bestimmt hat und in einem tiefen kulturellen Dualismus im Habitus der Menschen bzw. in der Gesellschaft verankert zu sein scheint, wird von einer Anti-Grammatik, einer simplen Form von binärer Oppositionsbildung, bestimmt. Birgit Mütherich führt in ihrem Text 'Die soziale Konstruktion des Anderen – zur soziologischen Frage nach dem Tier' (2005) aus, dass „der undifferenzierte, mehrdeutige und widersprüchliche Sammelbegriff ‚Tier‘ unter dem machtvollen Einfluss religiöser Interpretationen und ideengeschichtlicher Ansätze in der westlichen Zivilisationsgeschichte mehr und mehr zum Gegenbegriff des ‚Menschen‘ “ wurde. Das 'Tier' wurde „(in der Neuzeit) endgültig zum ganz Anderen, d.h. zum antithetischen Konstrukt des menschlichen Selbstbildes“. Der 'Mensch' ordnet sich selbst in dieser Hinsicht als „Träger der Definitionsmacht“ die „Kategorien des Geistes, der Kultur, der Vernunft, der Seele und der Moral“ zu, während das 'Tier' mit Materie, Natur, Trieb, Körper und Instinkt in Verbindung gesetzt wird. Dieser „Mechanismus der Selbstaufwertung und der Abwertung der Anderen“ wird z.B. in der Alltagssprache sichtbar, wo der Begriff des 'Tieres' als „Metapher für das moralisch Verwerfliche,

Schmutzige, Abartige und Minderwertige dient und daher das Hauptreservoir für Schimpfwörter unterschiedlicher Intensität bildet“ (Mütherich, 2005: 5f).

Baumanns Hypothese, dass auf Anti-Grammatiken von Identität/Alterität bei Genoziden zurückgegriffen wird, trifft auch Mütherichs Grundaussage, dass das Tier Konstrukt und dessen Implikationen als Referenzpunkt für intrahumane Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung in westlichen Gesellschaften dient und gedient hat (ebd.: 5). Traditionellerweise bezieht sich der 'Mensch' im Mensch-Tier-Dualismus des 'westlichen' Denkens auf eine bestimmte Vorstellung des Menschen und zwar auf die des weißen Mannes, welches die Basis von rassistischen und sexistischen Folgerungen dieser Anti-Grammatik bildet, führt Mütherich aus. Der Mensch-Tier-Dualismus bringt so nicht nur eine Unterscheidung in lebenswert und nicht lebenswert, sondern auch in herrschend und beherrschbar mit sich und beinhaltet die Möglichkeit, Gruppen, die nicht dem Maß aller Dinge (→ dem weißen, christlichen Mann) entsprechen, in die Nähe seines Gegenteils (des Tieres) zu rücken, um damit Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung (und schlimmstenfalls deren Vernichtung) an diesen Menschenindividuen und -gruppen (z.B. Frauen, Juden/Jüdinnen, Indigene etc...) zu legitimieren (Mütherich, 2005: 10-23).

Die anschließende Tabelle verdeutlicht den Mensch-Tier-Dualismus mit seinen diversen – als Oppositionspaare arrangierten – Eigenschaften und Zuschreibungen:

Mensch (These)	vs.	Tier (Antithese)
Geist		Materie
Kultur		Natur
Vernunft		Trieb
Seele		Körper
Moral		Instinkt
Zivilisation		Wildheit
Subjekt		Objekt
hell		dumpf
sauber		dreckig
gefühlvoll		roh
milde		grausam

lebenswert	lebensunwert
herrschend	beherrschbar
sanktioniert tötbar	sanktionslos tötbar
konsumierend	konsumierbar

Abbildung 6: Anti-Grammatik des Mensch-Tier-Dualismus (vgl. Mütterich, 2005)

2.3 Tiere als soziale und kulturfähige Individuen

Der Anti-Grammatik des Mensch-Tier-Dualismus zufolge werden Tiere als etwas grundsätzlich Anderes begriffen, da sie über kein Bewusstsein, keinen Geist und keine Vernunft etc ... verfügen. Eine solche Ansicht – welche als klassisch anthropozentrisch bezeichnet werden kann (vgl. URL 4) – spricht anderen Tieren die Fähigkeit ab, individuelle Ausdrucks-, Handlungs- und Kommunikationsformen zu entwickeln und verunmöglicht dadurch den Gedanken, dass die Interaktionen von Menschen und anderen Tieren als soziale Beziehungen betrachtet werden können. In den letzten Jahrzehnten haben Forschungen der Evolutionspsychologie und kognitiven Ethologie aber gezeigt, dass einige nicht-menschliche Tiere eben jene Eigenschaften besitzen, die aus einer anthropozentrischen Perspektive nur Menschen zugesprochen werden (vgl. Bekoff, 2008; Boesch, 2008; Dawkins, 1996; Wulf, 2004). Diese Forschungen stellen dabei deutlich die Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten von Menschen und anderen Tieren und nicht deren Differenzen in den Vordergrund. So wird im folgenden Abschnitt eine zusammenfassende Darstellung über das Gefühls- und Geistesleben, die Sozialität und die kulturellen Leistungen von nicht-menschlichen Tieren gegeben.

Bewusstsein

Primär kann festgehalten werden, dass die existierenden Unterschiede zwischen Menschen und anderen Spezies mit einem vergleichbaren zentralen Nervensystem (andere Säugetiere, Wirbeltiere, auch Fische) gradueller und nicht fundamentaler Natur zu sein scheinen. Diese Annahme kann am Konzept von Bewusstsein festgemacht werden. Marian Stamp Dawkins meint dahingehend, dass wenn Bewusstsein durch komplexes Sozialverhalten, die Fähigkeit zu denken und zu fühlen erkennbar ist, einige nicht menschliche Tiere zweifellos über ein dem Menschen sehr ähnliches Bewusstsein verfügen müssen (vgl. Dawkins, 1996: 221-238). Martin Balluch definiert Bewusstsein

z.B. als den Besitz und die Empfindung mentaler Zustände (Balluch, 2005: 107-110). Er führt eine große Anzahl an Beispielen für intentionales, reflexives und moralisches Verhalten bei nicht menschlichen Tieren wie etwa Affen, Delfinen, Elefanten, Hunden, Papageien oder auch Raben an (vgl. Balluch, 2005: 192-240). Er schließt daraus, dass es zumindest für Wirbeltiere und Kopffüßer „durch ihre Hirnstruktur und durch ihr Verhalten eindeutig bewiesen“ ist, „dass sie ein Bewusstsein haben“. Wobei die Unterschiede zu Individuen anderer Spezies „nur graduell oder quantitativ, aber nicht qualitativ“ sind (ebd.: 239). Bewusstsein ist auch immer Selbstbewusstsein und damit einhergehend, bedeutet ein Bewusstsein zu haben, ein Individuum zu sein. An Bewusstsein sind diverse subjektive Gefühls- und Geisteszustände wie Bedürfnisse, Gefühle, Gedanken, Reflexion über sich selbst und andere, Wünsche, Wahrnehmung, Interessen, Leidensfähigkeit und Schmerzempfinden gekoppelt (vgl. ebd.: 192-240). Ein letztes Merkmal von Bewusstsein, welches nicht menschlichen Tieren auch heute oftmals noch abgesprochen wird, ist die prinzipielle Fähigkeit, kulturell zu handeln. Wenn Kultur als die „Entwicklung und die traditionelle Weitergabe gruppenspezifischer Verhaltensweisen, die nicht angeboren sind, von Generation zu Generation“ (ebd.: 214) definiert wird, dann sind „auch andere Primaten, Säugetiere und viele Tierarten“ „zu kulturellem Lernen fähig“ (Wulf, 2004: 162f).

Sozialleben von nicht menschlichen Tieren

Für das soziale Verhalten von nicht menschlichen Tieren gibt es eine breite Palette an Forschungsergebnissen und Studien, welche die Kontinuitäten zwischen Menschen und anderen Tieren herausstreichen. Die Arbeiten von Balluch (vgl. Balluch, 2005: 192-255) und Noske (vgl. Noske, 1989: 126-160) bieten in diesem Zusammenhang detailreiche Zusammenfassungen. Der folgende Abschnitt über soziale Phänomene wie Kooperation, Freundschaft, Spielverhalten, soziale Hierarchien und Normen, moralisches Handeln und Sprache, bezieht sich auf deren Ausführungen und soll die Subjektivität und Sozialität tierlicher Individuen illustrieren.

Kooperation und gegenseitige Hilfe ist beispielsweise eine soziale Erscheinung, für welche Delfine und Wale besonders bekannt sind: „they help sick, injured or harpooned individuals keep afloat, and sometimes position themselves between the injured and its attacker, occasionally even attacking whaling ships themselves“ (Noske, 1989: 153). Es wurden auch Fälle dokumentiert, in denen Delfine beim Fischfang helfen und sogar in Not geratene Menschen vor dem Ertrinken und/oder vor Haien retten (ebd.: 154). Auch Elefanten zeigen ein starkes Interesse an dem Wohlbefinden ihrer Artgenoss_innen: „They have been seen to make considerable efforts to aid wounded or dying companion, touching her with trunk and pushing to get her back on her feet. They often refuse to leave and keep on trying long after the victim has died“ (ebd.: 154). Aber auch

gegenüber Individuen anderer Spezies können Elefanten offenbar Mitgefühl empfinden: So versuchte ein Elefant ein im Schlamm stecken gebliebenes Nashornkind mit seinen Stoßzähnen herauszuheben, obwohl die Nashornmutter den helfenden Elefanten immer wieder attackierte. „Der Elefant versuchte offenbar, dem Nashornkind aus Mitgefühl zu helfen, obwohl er dadurch selbst in Gefahr geriet“ (Balluch, 2005: 226).

Tiere können also allgemein sehr mitfühlend und liebevoll sein sowie altruistisch handeln: Männliche Finken auf den Galapagos-Inseln unterstützen Finken-Frauen aus der Nachbarschaft, „die durch ihre Kinder überlastet sind, beim Füttern am Nest, obwohl die Kinder nicht von ihnen stammen“ (Balluch, 2005: 225). Eine japanische Makakenfrau „überlebte mehr als 18 Jahre in ihrer Gruppe, obwohl sie durch einen Geburtsfehler weder Hände noch Füße hatte“ berichtet Balluch weiter. Es gibt nicht nur enge Freundschaften und Beziehungen zwischen Individuen derselben Spezies. Auch zwischen Individuen unterschiedlicher Arten gibt es freundschaftliche Beziehungen, wie z.B. die Berggorilla-Expertin Diane Fossey in ihrem eigenen Forschungscamp, wo Antilopen, Hühner und Hunde gemeinsam lebten, beobachten konnte (Noske, 1989: 156).

Tiere spielen auch miteinander. Raben beispielsweise zeigen eine große Variation in ihrem Spielverhalten. Sie rodeln und rutschen Schneehänge und Hausdächer hinunter und nehmen besonders gerne Wasserbäder. Ratten spielen auch mit Begeisterung, indem sie miteinander raufen oder sich im Genick kitzeln. Es ist ebenso bekannt, führt Balluch weiter aus, dass Schimpansen, Gorillas und Bonobos solitäre Fantasienspiele ausüben (Balluch, 2005: 210f).

Moralische Gefühle beziehungsweise Handlungen, die sich daraus ergeben, konnten auch bei einigen Tieren beobachtet werden: Schimpans_innen und Rhesusaff_innen bestrafen Gruppenmitglieder, wenn sie ein Verhalten an den Tag legen, welches der Gruppe schadet. Kollektive Vergeltungen gibt es offenbar nicht nur bei Menschenaffen, bemerkt Balluch, bei Raben und Krähen wurden ebenfalls solche moralischen Gefühle/Handlungen dokumentiert. Über Paviane und Bonobos existieren Geschichten, in denen sie aus Motiven der Rache gezielt und koordiniert Menschen attackierten, welche zuvor eine_n von ihnen getötet hatten (ebd.: 227).

Überhaupt gibt es im Gruppenleben vieler Tiere komplexe soziale Hierarchien, Normen und Regeln (vgl. ebd.: 222-224; Noske, 1989: 154-155). Entgegen der anthropozentrischen Auffassung, dass Rangordnung und Macht durch Aggressivität und rohe Kraft bestimmt werden, sind es oftmals vor allem soziale Kompetenzen, politische Strategien, Gruppenallianzen und Verwandtschaft, welche bei der Herausbildung von Hierarchien in Tiergruppen eine Rolle spielen. In diversen Makakken-Gesellschaften beispielsweise werden Rang und Status sozial vererbt (Noske, 1989: 154f).

Es gibt sogar Beispiele für die Abhaltung von Zeremonien bei Tieren. Wölfe vollführen manchmal Rituale während der Jagd. Wenn sie z.B. geeignete Beute entdeckt haben, stürzen sie sich nicht sofort darauf, sondern laufen aufgeregt umher, wedeln mit ihren Schwänzen und heulen gemeinsam, bevor sie die eigentliche Jagd beginnen (ebd.: 154). Gibbon-Männer und -Frauen praktizieren oftmals nach bestimmten Regeln ablaufende, duetthafte zeremonielle Gesänge, wenn sie sich gegenseitig ansprechen (ebd.).

Ein Merkmal, welches Tieren als Differenz zum Menschen essentiell in Abrede gestellt wird, ist Sprache. Es ist ein weitverbreiteter Glaube, dass Menschen als einzige Spezies mit/durch ihre Sprache konzeptuell denken und die Welt symbolisch strukturieren können. Beispiele und Forschungen an Bienen, Delfinen, Elefanten, Gorillas, Grünen Meerkatzen, Hunden/Hündinnen, Schimpansen/Schimpanzinnen, Walen und Wölfen zeigen jedoch, dass tierliche Sprachen in der Tat viele Merkmale menschlicher Sprache besitzen (vgl. ebd.: 143). Die Gorillafrau Koko z.B. „lernte über 1000 Zeichen mit zum Teil sehr abstraktem Inhalt“ (Balluch, 2005: 212). Auch zwei Delfinen „wurde eine Zeichensprache mit Handzeichen bzw. Computerlauten beigebracht“ (ebd.: 213-214). Wölfen wird zugeschrieben, dass sie durch ihr 'Heulen' nicht nur ihr eigenes Befinden ausdrücken, sondern auch Nachrichten über externe Ereignisse und Objekte mitteilen können (Noske, 1989: 134). Elefanten kommunizieren mit Infraschall über weite Strecken, wenn sie sich z.B. vor Jäger_innen warnen. Sie verfügen weiters über mindestens 75 verschiedene Rufe, „die symbolische Funktionen wie Worte haben sollen“ (Balluch, 2005: 214). Auch sogenannte Nutztiere wie Hühner beispielsweise „haben 30 verschiedene Rufe mit spezifischer Bedeutung. Durch Versuche mittels Tonbandwiedergaben von Hühnerrufen konnte nachgewiesen werden, dass diese Rufe semantischen Inhalt haben, den die Hühner, die ihn hören, entziffern können. Manche der Rufe geben z. B. spezifische Informationen über Gefahr durch JägerInnen an, ob diese am Boden oder aus der Luft kommen“ (ebd.: 238).

Kultur bei nicht menschlichen Tieren

Die oben präsentierten Beispiele belegen, dass auch tierliche Individuen miteinander kommunizieren, aufeinander reflexiv reagieren, Gefühle erleben, die gewöhnlich nur Menschen zugeschrieben werden und außerdem auch in komplexen Sozialgefügen organisiert sind. Die in diesem Abschnitt ausgewählten Illustrationen sollen darüber hinaus verdeutlichen, dass auch viele nicht menschliche Tiere Kulturen gebildet haben. Ethologische Forschungen belegen, dass die Entwicklung von Kultur nicht nur für Menschen, sondern auch für Tiere „eine für das Überleben erforderliche Bedingung“ darstellt. Demnach verfügen Tiere insofern über Kultur, dass „neu

entwickelte oder erworbene Verhaltensweisen weitergegeben werden, ohne dass die Individuen auf ein Lernen nach dem *trial and error* Prinzip angewiesen sind“ (Wulf, 2004: 163).

Viele Tiere stellen Werkzeuge her und verwenden diese (Noske, 1989: 151 u. 152). Sie können sogar bis zu einem gewissen Grad ihre natürliche Umwelt manipulieren (ebd.: 151). Es gibt mannigfaltige Formen von tierlicher Kultur (Wulf, 2004: 163), und es existieren bei genetisch identen tierlichen Gruppen die unterschiedlichsten Traditionen, wie z.B. Werkzeuge verwendet und hergestellt werden (Balluch, 2005: 215), sowie zwischen Gruppen verschiedener Arten ebenso unterschiedliche Zugänge bei der Bewältigung von Konflikten z.B. (Wulf, 2004: 163).

Ein in Gefangenschaft lebender Delfin wurde dabei beobachtet, wie er mit einem Stück einer kaputten Fliese den Boden seines Aquariums von Algen befreite. Die ihn beobachtenden Etholog_innen gehen davon aus, dass der Delfin das Prinzip der Reinigung durch das Beobachten eines menschlichen Reinigungstauchers erlernt hat (Noske, 1989: 151). Noske berichtet von weiteren Beispielen: Freilebende Schimpans_innen und nistende Raben verwenden Steine um sich vor Angriffen anderer zu schützen. Polarbären werfen Eisstücke auf Robben und Geier schmeißen Steine auf Straußeneier. Seeotter wählen passende Steine aus und verwenden diese als Ambosse um Muscheln oder Schalentiere zu knacken. Der Elefant Sphinx wurde dabei beobachtet, wie er eingespeicheltes Gras verwendete, um seine Wunden zu reinigen (ebd.). Auch Krähen benutzen Werkzeuge für Nahrungszwecke, indem sie Zweige bearbeiten und zu harkenförmigen Instrumenten modellieren. Damit stöbern sie dann in Baumrinden und kleinen Felsrillen nach Insekten (Balluch, 2005: 217). Erst kürzlich fanden Wissenschaftler_innen heraus, dass die afrikanische Mähnenratte ein tödliches Gift aus der Rinde des 'Giftpfeilbaumes' herstellt und ihre Haare damit einschmiert, um sich vor Angriffen durch Raubtiere zu schützen (URL 5).

Über „25 verschiedene Arten von Werkzeuggebrauch“ wurden bei Schimpans_innen „in der Freilandforschung“ gefunden (Balluch, 2005: 214). Darunter befinden sich aus Blättern hergestellte Schwämme zum Wasser aufsaugen, mehrteilige Nussknacker (bestehend aus Amboss und Hammer), gefertigte Termitenangeln aus bearbeiteten Ästen, Behälter und sogar Werkzeuge zur Werkzeugherstellung (ebd.: 214-215).

Balluch berichtet sogar von Fällen, in denen Schimpans_innen Medizin entwickelt haben: „In der Freilandforschung wurden insgesamt 35 verschiedene Stoffe nachgewiesen, die als Medizin benutzt werden. Verwendetes Material dafür sind z.B. Blätter, Stängel, Beeren, Rinde, die ganze Pflanze, Erde von Termitenhügeln usw. Auch in der Art der Einnahme dieser Medizin wird sehr sorgfältig vorgegangen. Manche Medizin wird nur gekaut und ausgespuckt, andere geschluckt, wieder andere nur für fünf Sekunden im Mund gerieben und dann entfernt usw“. Die Medizin wird bei einer Vielzahl von unterschiedlichen Krankheitsbildern verwendet und deren Wirkung teilweise

pharmakologisch bestätigt. Auch hier weisen genetisch-identische Gruppen, die in derselben Umwelt leben, „verschiedene Traditionen von Medizinanwendungen“ auf, welche Kinder von den Erwachsenen lernen.

Ein weiteres eindrucksvolles Beispiel von Kultur bei Tieren geht auf die Beobachtungen von Ian Redmond zurück, der eine Salzbergbaukultur einer Elefantengruppe ausfindig machen konnte; wie Balluch berichtet. Er lebte „sechs Monate mit einer Urwaldelefantenherde, die die Hälfte ihrer Zeit in einer Höhle lebte. ... Am Ende der Höhle schaben die männlichen Tiere mit ihren Stoßzähnen an der Höhlenwand, um Salzsteine abzubauen, die sie dann vor die Höhle tragen. ... Ian Redmond schätzt, dass die Höhle von den Vorfahren dieser Elefantengruppe in den letzten 10.000 Jahren selbst gegraben worden ist“.

Makaken bearbeiten und verfeinern nicht nur Lebensmittel, wie z.B. beim Waschen von Erdäpfeln und beim Dreschen von Weizen. Gewisse Gruppen baden sogar während der Winterzeit gerne in heißen Quellen (ebd.: 216ff).

2.4 Zusammenfassung

'Mensch' und 'Tier' sind aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Sicht betrachtet Identitäten. Diese Zuschreibungen basieren auf der Gleichheit/Differenz von Spezies und werden nach sehr ähnlichen Mechanismen zwischenmenschlicher Identitätsbildung konstituiert und strukturiert. In diesem Zusammenhang sind 'Mensch' und 'Tier' relationale, diskursive und multidimensionale Konzepte. Sie sind keine universal gültigen Kategorien, sondern historische, soziale und kulturelle Konstruktionen, die eine Bandbreite von unterschiedlichen und widersprüchlichen Vorstellungen von Tieren hervorgebracht haben. Das Konzept der sozialen Identität kann auf die Beziehungen von Menschen und Tieren nicht nur aufgrund der Bedeutung von Tieren für Menschen angewendet werden, sondern auch wegen der Sozialität, Subjektivität und Fähigkeit zu kulturellem Handeln von nicht menschlichen Tieren. Sie sind daher als eigenständige, soziale und kulturfähige Individuen, sowie als konkrete Interaktionspartner_innen für Menschen, und damit auch als Kategorie kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung begreifbar.

3 Mensch-Tier-Verhältnisse bei den Vorläufer_innen der Kultur- und Sozialanthropologie

„man stood to animals as did heaven to earth, soul to body, culture to nature“ (Thomas, 1983:35)

Im folgenden Kapitel sollen die der Arbeit zu Grunde liegenden Forschungsfragen im Kontext der Vorgänger_innen der Kultur- und Sozialanthropologie beantwortet werden.

Eingrenzung der Vorgänger_innen der Kultur- und Sozialanthropologie

Die Eingrenzung, wer als Vorläufer_in in diesem Zusammenhang gilt, ist ein umstrittenes Thema (Barnard, 2004: 15). Es besteht zwar kein Zweifel daran, dass es schon vor der Herausbildung der Kultur- und Sozialanthropologie als akademische Disziplin in der Mitte des 19. Jahrhunderts anthropologische Ansätze und Ideen gab (ebd.). Bei der Frage nach dem genauen Zeitpunkt gehen die Meinungen aber auseinander: „each anthropologist has his or her own notion of the most relevant point at which to begin the story“ (ebd.: 15). Von einer ideengeschichtlichen Perspektive aus betrachtet, stellen beispielsweise die Schriften von Philosophen¹⁰ und Reisenden der griechischen Antike, arabischen Geschichtsschreibern des Mittelalters, europäischen Reisenden aus der Epoche der Renaissance und späteren europäischen Philosophen, Juristen und Wissenschaftern unterschiedlicher Disziplinen nachvollziehbare Vorgänger_innen des Faches dar (ebd.). Die im Folgenden präsentierte Auswahl der Vorgänger_innen der KSA setzt erst im 17. Jahrhundert ein und behandelt Personen und deren Ideen bis ins frühe 19. Jahrhundert. Diese Auswahl stützt sich im Wesentlichen auf die Eingrenzung nach Alan Barnard und seinen Ausführungen in 'History and Theory in Anthropology' (2004). Die Bezugnahme auf Barnard in dieser Hinsicht erfolgte aus mehreren Gründen: die Einbeziehung der Mensch-Tier-Verhältnisse bei früheren ideengeschichtlichen Vorgänger_innen würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Weiters werden die Positionen von Philosophen wie Aristoteles, Thomas von Aquin und vielen mehr an anderen Stellen schon hinreichend und vielfältig thematisiert. Der Stellenwert von Tieren in der Geschichte des 'westlichen' Denkens wird z.B. bei Barbara Noske (vgl. Noske, 1989: 40-75) und Susanna Harringer (vgl. Harringer, 2003: 13-49) ausführlich diskutiert. Barnards relativ enge

¹⁰ Außer bei 'Vorläufer_innen' ist in diesem Absatz bewusst nur die männliche Form verwendet worden, da es in diesem Zusammenhang laut historischer Überlieferung nur Personen mit der Gender-Zuschreibung 'Mann' waren, die in diesem Feld tätig waren. Das bedeutet freilich nicht, dass 'Frauen' keine anthropologischen Ideen hatten, sondern viel eher, dass sie entweder nicht wissenschaftlich aktiv sein durften und/oder ihre Positionen von der patriarchal dominierten Wissenschaft und Geschichtsschreibung ignoriert/marginalisiert worden sind

Auswahl erlaubt es hingegen, weniger bekannte und mehr wissenschaftsgeschichtlich orientierte Aspekte für die Beantwortung der Forschungsfragen bezüglich der Mensch-Tier-Verhältnisse aufzuzeigen.

3.1 17. Jahrhundert

Barnards Auswahl beginnt im 17. Jahrhundert mit dem Konzept des 'Gesellschaftsvertrages' und den daraus resultierenden Auffassungen über die menschliche Natur, Gesellschaft und kulturelle Vielfalt (vgl. Barnard, 2004: 15f).

Allgemein entwickelte sich in der Spätrenaissance und der darauf folgenden Aufklärung ein starkes Interesse am sogenannten 'Naturzustand der Menschheit'. Dieses Interesse war aber nicht immer an faktenbasiertes Wissen über die Vielfalt menschlicher Kulturen gebunden, sondern oftmals mit dem Glauben an Kreaturen – monströse Mischwesen an der Grenze zwischen Humanität und Animalität – behaftet. Barnard kommentiert, dass es notwendig war, diese fantastischen, aus quasi-ethnografischen Reiseberichten gespeisten Vorstellungen durch Theorie und Vernunft zu ersetzen, damit Anthropologie entstehen konnte. Aus heutiger Sicht betrachtet, scheint zumindest das Element der Kontinuität (zwischen Menschen und anderen Tieren) dieser fantastischen Vorstellungen sogar weniger falsch als die strikte Trennung zwischen Mensch und Tier, welche von den Vorläufer_innen der KSA des 17. Jahrhunderts betrieben wurde. Diese knüpften an die Descart'sche Vorstellung vom Tier als gefühls-, sprach- und vernunftlosen Automaten an (Stephany, 2008: 27-31, u. 31) und folgerten daraus eine absolute Rechtlosigkeit von Tieren (ebd.: 31).

Hugo Grotius

Der Naturrechtler und Jurist Hugo Grotius erlangte durch sein Werk '*De jure belli ac pacis*' ('Über das Recht des Krieges und des Friedens') historische Bekanntheit (Barnard, 2004: 16). Grotius glaubte, dass die Nationen der Welt Teil einer größeren transnationalen Gesellschaft seien, die dem Naturrecht unterliege. Ihm zufolge liegt die Basis der Gesellschaft in der sozialen Natur der menschlichen Spezies. Er argumentierte, dass dieselben natürlichen Gesetze, welche das Verhalten von Individuen in ihren jeweiligen Gesellschaften regeln, die Beziehungen zwischen Gesellschaften in Zeiten des Friedens und des Krieges bestimmen sollten (ebd.).

Samuel Pufendorf

Die Werke des Naturrechtlers Samuel Pufendorf sind überraschenderweise ziemlich unbekannt in der modernen Anthropologie, obwohl sie die Debatten um 'Sozialität' in den 1980er und 1990er Jahren vorweg genommen haben, wie Barnard (2004: 17) bemerkt. Pufendorf verwendete die lateinischen Begriffe '*socialitas*' und '*sociabilis*', um auf die Fähigkeit zur Gesellschaftsbildung, welche in der Natur des Menschen liege, hinzuweisen. Er glaubte, dass Gesellschaft und die menschliche Natur unteilbar miteinander verbunden seien, da Menschen von Natur aus gesellschaftsbildende Wesen seien (ebd.: 17). Dieser Gebrauch trifft die Bedeutung des 'modernen' Begriffes der 'Sozialität'¹¹ so Barnard weiter. Pufendorf spekulierte demnach auch darüber, wie die menschliche Natur ohne Gesellschaft aussehen würde und wie sich Menschen am Anbeginn der Zivilisation verhalten hätten. Er vermutete, dass zu jener Zeit Menschen in zerstreuten Haushalten lebten und ihre Existenzen von Krieg, Angst, Leidenschaften, Armut, Einsamkeit, Grausamkeit, Barbarei, Ignoranz und Wildheit bestimmt wurden. Im Gegensatz dazu steht das Leben, welches sich unter staatlicher Herrschaft organisiert: Vernunft, Sicherheit, Friede, Wohlstand, Gesellschaft, Geschmack und Wissen markieren hier die menschliche Existenz (Pufendorf 1991 [1673]: 188 zit. nach Barnard, 2004: 16f).

Grotius und Pufendorf zufolge entwickelte sich das Recht aus den Geselligkeitstrieben vernunftbegabter Lebewesen. Da Menschen eben von Natur aus gesellige und gesellschaftsbildende Lebewesen seien, sollte ihr Zusammenleben einem Naturrecht unterliegen (Stephany, 2008: 31). Die beiden „gingen davon aus, dass ‚vernunftlose Geschöpfe‘ außerhalb des naturrechtlichen Systems stünden“ (ebd.). Tiere waren Pufendorf zufolge gesellschafts-, seelen- und vernunftlose Lebewesen und daher bestehe „weder ein Rechtsverhältnis, noch eine wechselseitige Verpflichtung zwischen Mensch und Tier“. Dadurch dass „Tiere keinen Pakt mit den Menschen eingehen und sich zu Verpflichtungen bekennen“ können, sei der Mensch durch die Natur „nicht dazu verpflichtet, in Freundschaft mit den Tieren zu leben“. Zwischen Menschen und Tieren herrsche alleinig ein fortwährendes Kriegerrecht, welche das Töten und Verletzen von Tieren als legal und legitim betrachte (ebd.: 32).

Auf Pufendorf geht auch die

„Verwendung des Wortes '*cultura*' zur Unterscheidung von Mensch und Tier zurück. Das Tier kann überleben, nicht aber der Mensch ohne Kultur. Gebraucht der Mensch seine Vernunft nicht, so verfällt er in diesen Naturzustand, in dem er ohne Gesinnung, Geselligkeit und rechtliche Bindung vegetiert. Nur durch die *Pax Justa*, den positiven Friedenszustand,

11 Definition 'Sozialität': „der Zustand oder die Qualität sich sozial zu verhalten (Kontaktfähigkeit, Geselligkeit, Freundschaftlichkeit)“ oder „die Tendenz Gemeinschaften und Gruppen zu bilden“ (URL 6).

unterscheidet sich der Mensch vom Tier⁴. Wer Krieg führt, wird also zum Tier“ (Schwarte, 2004: 211f).

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes beschäftigte sich mit ähnlichen Themen. Er sah die menschliche Natur nicht in der Neigung zur Gesellschaftsbildung begriffen, sondern attestierte dem Menschen vielmehr eine natürliche Tendenz zu eigennützigem Verhalten. Er meinte, dass diese Tendenz einer Kontrolle obliegen sollte. Vernünftige menschliche Wesen, welche diesen Umstand erkennen, müssten sich daher einer Autorität unterordnen, um in Frieden und Sicherheit leben zu können. Gesellschaften werden Hobbes zufolge also durch Übereinstimmung und ein gemeinschaftliches Abkommen, welches er als 'Gesellschaftsvertrag' bezeichnete, geformt (Barnard, 2004: 17).

Hobbes griff die These der Rechtlosigkeit von Tieren auf: Er „sah die Vernunft- und Sprachlosigkeit von Tieren als ausschlaggebend dafür an, dass sie keine Verträge schließen können und somit auch nicht einbezogen werden müssten“ (Stephany, 2008: 32). Er legitimierte damit die Herrschaft über Tiere: „Tiere können keine Vertragspartner sein, daher hätte der Mensch durch natürliche Kraft und Macht ein Recht über vernunftlose Tiere“ (Mütherich, 2004: 38).

John Locke

John Lockes Sichtweise der menschlichen Natur war optimistischer als die von Hobbes (Barnard, 2004: 17). Er glaubte, dass der Naturzustand von Frieden und Ruhe geprägt war, aber ein Gesellschaftsvertrag notwendig wurde, um Auseinandersetzungen zu regeln. Die menschliche Sündhaftigkeit konnte beispielsweise im Naturzustand zu Diebstahl und in weiterer Folge möglicherweise zu einer exzessiven Bestrafung führen. Die Formierung einer Gesellschaft und damit die Übereinkunft, nach gewissen Regeln zu leben ('Gesellschaftsvertrag'), garantierte aber zugleich die Bewahrung des Eigentums, und schützte darüber hinaus die natürlichen Freiheiten, welche die Menschen im Naturzustand genossen hatten (ebd.). Auch hinsichtlich seiner Perspektive auf Tiere schien er moderater als Hobbes zu argumentieren. Er rechtfertigte zwar auch „das Eigentum an und die freie Verfügung über Tiere“ (Kiewert, 2011: 58), gestand ihnen aber zumindest ein gewisses Maß an Gefühlen und Vernunft zu (vgl. Locke, 1962: 49ff; vgl. Locke, 1967: 109ff). Seiner Meinung nach war es moralisch verwerflich, Tiere unnötig zu quälen, jedoch nicht wegen des betroffenen Tieres, sondern wegen der negativen Wirkung auf den Besitzer desselben oder den Tierquäler selbst (Locke, 1967: 109ff).

3.2 18. Jahrhundert

Auch im 18. Jahrhundert wurden die wichtigen anthropologischen Fragen nach dem Gattungswesen der menschlichen Spezies, dem Unterschied zwischen Menschen und Tieren und dem Naturzustand der Menschheit debattiert (Barnard, 2004: 18). Drei 'Lebensformen' bestimmten die Diskussion dieser Fragen: Die Diskurse um '*feral children*' ('Wilde Kinder'), '*Orang Outans*' (Primaten) und '*Savages*' (Indigene Bewohner_innen anderer Kontinente) (vgl. ebd.) stellten den strikten Mensch-Tier Dualismus des 17. Jahrhundert in Frage und ließen die Grenze zwischen Mensch und Tier „zunehmend alles andere als klar“ erscheinen (Nutz, 2009: 99).

'Feral Children'

'*Feral children*', sogenannte 'wilde Kinder' und/oder 'Wolfskinder', sind Kinder, die isoliert von Menschen aufgewachsen sind, und oftmals von Tieren adoptiert und aufgezogen wurden (vgl. URL 7). Dementsprechend nahmen sie die Verhaltensweisen der Tiere, mit denen sie lebten, an, und auch ihre Körper passten sich deren Lebensweisen an. Ein Beispiel sind Amala und Kamala¹², die von Wölfen in Indien aufgezogen wurden: Sie konnten nicht aufrecht gehen, hatten ausgeprägte Schwielen an den Handgelenken und Knien durch die Fortbewegung auf allen Vieren, ihre Augen ähnelten denen von Katzen oder Hunden, und sie konnte in der Nacht besser als bei Tags sehen, Fleisch kilometerweit riechen und rollten sich zum Schlafen ein wie Hunde (Steeves, 2002: 241). Der sogenannte 'Gazellen-Junge'¹³ konnte sehr weite Sprünge machen, die den Sprüngen der Gazellen, mit denen er lebte, ähnelten (Steeves, 2002: 230).

'Wolfskinder' schienen im 18. Jahrhundert vermehrt aufzutreten (vgl. Barnard, 2004: 18) und nährten mitunter – als Grenzgänger_innen zwischen Animalität und Humanität (vgl. Steeves, 2002: 230) – Zweifel an dem bisherigen Selbstverständnis des Menschen in der Aufklärung (vgl. Nutz, 2009: 99).

'Orang-Utans'

'*Orang Outan*' (malayisch für 'Waldmensch'), diente im 18. Jahrhundert als schwammige Bezeichnung für 'echte' Orang-Utans und Schimpans_innen, die weder von Reisenden noch Wissenschaftler_innen exakt auseinander gehalten werden konnten. Der Begriff 'Affe' wurde damals lediglich mit Pavianen verbunden. '*Orang Outan*' „was a generic term for a creature believed to be almost human“ (Barnard, 2004: 19). Naturwissenschaftler_innen klassifizierten den Orang-Utan als

12 Amala und Kamala wurden 1920 in der Nähe von Godamuri in Indien von Menschen gefangen genommen (vgl. Blumenthal, 2003: 210-214).

13 Berichten zufolge wurde der 'Gazellen-Junge' in den 1960er Jahren in der spanischen Sahara von dem Anthropologen Jean-Claude Auger gesichtet (vgl. URL 8).

Homo Nocturnus (Nachtmensch), Homo Troglodytes (Höhlenmensch) oder Homo Sylvestris (Waldmensch) (vgl. ebd.). Erst Ende des 18. Jahrhunderts wurde dem Orang-Utan die Gattung Homo abgesprochen und als 'simia' klassifiziert (Nutz, 2009: 100).

Die Bedeutung dieses Diskurses wird in der Debatte zweier interessanter Persönlichkeiten hervorgehoben. Allen Barnard zeichnet diese Debatte nach: James Burnetts (Lord Monboddo) und Henry Homes (Lord Kames) Definitionen von Menschheit standen sich diametral entgegen. Kames vertrat eine enge Auffassung von Menschheit. Er meinte, dass die Unterschiede zwischen den Kulturen so groß seien, dass die verschiedenen menschlichen Populationen auf der Welt als eigene Spezies betrachtet werden können. Er betrachtete nordamerikanische Indigene gegenüber Europäer_innen als biologisch minderwertig und unfähig, jemals europäische Kultur zu erlangen. Monboddo hingegen fasste nordamerikanische Indigene als volle Menschen auf und schloss auch afrikanische und asiatische Orang-Utans in seiner Definition von Menschheit ein. Er stützte sich dabei auf Reiseberichte, welche 'Orang Outans' als gesellschaftsbildende und Werkzeug herstellende Wesen, welche sich sogar mit Menschen paarten, porträtierten. Er fand, dass sie zwar keine Sprache so wie Menschen besäßen, dies aber kein Ausschlusskriterium sein könne, da ja auch die sprachlosen 'feral children' als menschlich angesehen wurden (Barnard, 2004: 19f). Er begründete dieses Argument damit, dass zuerst die natürliche Menschheit dagewesen sei, danach Gesellschaften durch einen Gesellschaftsvertrag geformt wurden und sich erst anschließend Sprache entwickelt habe (ebd.).

'Savages'

Auch Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) akzeptierte Orang-Utans als Menschen, betrachtete sie aber als nicht-gesellschaftsbildende Wesen. Er sah in solch einer solitären Existenz die menschliche Natur. Nicht so wie Vertreter_innen des 17. Jahrhunderts, die Menschen eher als 'gezähmte Wilde' sahen und den Naturzustand des 'wilden Lebens' als einsam, bedürftig, unangenehm, brutal und kurz charakterisierten, erachtete Rousseau den menschlichen Urzustand gegenüber dem kultivierten Zustand als besser und besetzte die Vorstellung des 'wilden Lebens' positiv. Sein Ideal des einzelgängerischen '*natural man*' war gesund, zufrieden und unabhängig. Rousseaus Idealisierung spiegelt sich in der Idee des 'edlen Wilden'. Der '*noble savage*' war dem gewollten Naturzustand am nächsten und stand für das einfache, freie, gerechte und wilde Leben (Barnard, 2004: 20f).

Rousseau begründete diese Sichtweise mit der Unterscheidung in zwei Formen von Ungleichheit: Die erste Form ('natürliche Ungleichheit') adressiert die 'angeborenen' Differenzen in Kraft und Intelligenz. Die zweite Form ('künstliche Ungleichheit') betrifft die Missverhältnisse, die innerhalb der Gesellschaft entstehen. Seine Theorie war, dass Gesellschaften erst entstanden als

Menschen begannen sich niederzulassen und häuslich zu werden. Das führte zur Bildung von Familien und Zusammenschlüssen von Nachbar_innen und gleichzeitig zur Entwicklung der Sprache. Diese sich entwickelnde Gesellschaft war für Rousseau ein goldenes Zeitalter, welchem die meisten Menschen aber entwachsen. Eifersucht tauchte auf, und die Erfindung des Privateigentums bewirkte die Anhäufung von Wohlstand und damit auch Auseinandersetzungen um diesen. Die Zivilisation entwickelte sich in einer Weise, dass die Ungleichheiten immer mehr zunahmen (Rousseau, 1973 [1755]: 49-51 zit. nach Barnard, 2004: 20). Doch nicht alle Gesellschaften schritten mit der gleichen Entwicklung fort: „Savage societies ... retained some of the attributes of the golden age, and Rousseau praised certain savage societies in Africa and the Americas for this“ (Barnard, 2004: 20f).

3.3 Frühes 19. Jahrhundert

Obwohl oft behauptet wird, dass das frühe 19. Jahrhundert eine Zeit von geringem Interesse für die Geschichte des Faches darstellt, sieht Barnard genau in diesem Zeitraum die ersten Ansätze für die Anthropologie als Disziplin. Nachdem die gegenwärtige Anthropologie auf der Akzeptanz der Idee der Monogenese beruht, stellt für ihn die Debatte zwischen den '*monogenists*' und '*polygenists*' einen möglichen Anfangspunkt der Kultur- und Sozialanthropologie dar.

Monogenese vs. Polygenese

Monogenese weist auf einen einzigen Ursprung hin, und deren Vertreter_innen waren davon überzeugt, dass alle Menschen einen gemeinsamen Ursprung hätten. Im Gegensatz dazu stand die Theorie der Polygenese, deren Vertreter_innen mehr als einen Ursprung der Menschheit annahmen und die verschiedenen menschlichen Gruppen (damals als 'Rassen' bezeichnet) als verschiedene Spezies betrachteten.

Die Theorie der Monogenese barg evolutionistische Elemente in sich, welche im frühen 19. Jahrhundert als politisch liberal und in manchen Kreisen als ausgesprochen radikal angesehen wurden, heutzutage aber als reaktionär eingeordnet werden. Sozio-kulturelle Evolutionist_innen gingen eben davon aus, dass alle Menschen fundamental gleich seien und alle Gesellschaften dieselben Entwicklungsstadien durchliefen. Sie sahen sich damals an der Spitze dieser linearen Entwicklung und daher anderen Gruppen, welche sich in einer niedrigeren Stufe befänden, überlegen. Sie folgerten jedenfalls daraus, dass sie durch das Studium von weniger 'entwickelten' Gruppen etwas über die frühen Phasen der eigenen Gesellschaft erfahren könnten. Anhänger_innen

der Polygenese teilten diesen Ansatz nicht, und hätten daher die Anthropologie nach dem heutigen Verständnis nicht begründen können (Barnard, 2004: 23ff).

Die gut gemeinten – und an und für sich sehr wichtigen – monogenetischen Gleichheitsüberlegungen bilden – abgesehen von den (scharf) zu kritisierenden ethno- und eurozentrischen Implikationen¹⁴ derselben – auch den Grundstein für den Ausschluss von Tieren als direkte und explizite Forschungsobjekte in den Kultur- und Sozialwissenschaften:

„Die soziale Konstruktion vom ‚Tier‘ als dem Anderen, die auf die Aufklärung zurückgeht, hat dafür gedient, die prinzipielle Gleichheit aller Menschen durch die Abgrenzung vom ‚Tier‘ zu ermöglichen. Diese Gleichstellung wurde aber auf dem Rücken der nichtmenschlichen Tiere ausgetragen, die auf diese Weise sozusagen aus den Gleichheitsüberlegungen a priori herausgehalten wurden, um diese zu vereinfachen“ (Balluch, 2005: 143).

3.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass bei den hier präsentierten Vorgänger_innen des 17. Jahrhunderts Tiere ein wichtiger – wenn auch sekundärer – Gegenstand ihrer anthropologischen Ausführungen waren. Sie reflektierten über die Natur des Menschen und bestimmten seine Besonderheit in Abgrenzung zu Tieren. Das ‚Tier‘ wurde überwiegend als vernunft- und seelenloses Lebewesen gedacht, und sie folgerten daraus eine komplette Rechtlosigkeit von Tieren. Durch den Status der Rechtlosigkeit legitimierten sie in ihren Texten auch die unumschränkte Beherrschung von und Gewalt an Tieren.

Im 18. Jahrhundert nahmen Tiere und die Reflexion des Mensch-Tier-Verhältnisses weiterhin einen zentralen Stellenwert in der Diskussion um das ‚Mensch sein‘ ein. Die im 17. Jahrhundert überwiegenden negativen Tierbilder wurden relativiert und der Mensch-Tier-Dualismus in Frage gestellt. Was den Menschen ausmache und wer alles menschlich sei, wurde in dieser Zeit vielseitig debattiert, blieb jedoch weiterhin unklar.

Die Idee der Monogenese des frühen 19. Jahrhunderts postulierte zwar die Gleichheit aller Menschen, die Vorstellung vom Tier als dem ‚Anderen‘ verfestigte sie aber eher. Tiere dienten in dieser Hinsicht wiederum als Abgrenzungsmarker und wurden aus der zu jener Zeit entstehenden Anthropologie per Definition ausgeschlossen.

¹⁴ Erklärung siehe letzter Absatz.

4. Mensch-Tier-Verhältnisse in der Kultur- und Sozialanthropologie

„ ... while humans have thought very long and carefully about their relations to animals, scientists have not done so until quite recently“ (Shanklin, 1985: 398).

Im folgenden Abschnitt wird das Forschungsfeld der Mensch-Tier-Verhältnisse in der englischsprachigen Traditionslinie der Kultur- und Sozialanthropologie einer kritischen Betrachtung unterzogen. Die sekundärliterarischen Beiträge von Raymond Corbey, Stefan Helmreich & S. Eben Kirksey, Molly Mullin und Barbara Noske und deren Aufarbeitung des bisherigen wissenschaftlichen Diskurses zur Thematik dienen als strukturelle Grundlage für die anschließenden Kapitel. Durch die Analyse konkreter Beispiele von kultur- und sozialanthropologischen Studien zu und Reflexionen von Tieren und den menschlichen Beziehungen zu Tieren werden die vorangehenden Positionen gestützt.

Aufbau des Kapitels

Die Erörterung des Mensch-Tier- bzw. Natur-Kultur-Dualismus als identitätsstiftendes Merkmal der Kultur- und Sozialanthropologie (4.1) wird durch die Ausführungen von Edward B. Tylor (4.1.1) und Alfred Kroeber (4.1.2) zu den Unterschieden von Menschen und Tieren beispielhaft aufgezeigt. Die Bedeutungen von Tieren und Mensch-Tier-Beziehungen in der Kultur- und Sozialanthropologie bis circa 1985 (4.2) wird anhand der Debatte um Nahrungstabus verdeutlicht. Dabei werden die entgegengesetzten Positionen von Marvin Harris (4.2.1) und Mary Douglas (4.2.2) näher erläutert. Das Aufbrechen des Natur-Kultur-Dualismus als Charakteristikum des ab 1985 eintretenden 'Animal Turn' wird durch die Pionier_innenarbeiten von Tim Ingold (4.3.1) und Barbara Noske (4.3.2) illustriert. Zuletzt werden die Möglichkeiten des Forschungsbereiches der 'Animal Anthropology' (4.4) durch die Besprechung von Lewis Henry Morgans Vorreiterwerk über Biber (4.4.1) und einer aktuelleren Arbeit von John Knight (4.4.2) ausgelotet. Die anschließende Zusammenfassung verbindet die wichtigsten Punkte der vorhergehenden Abschnitte miteinander und schließt damit das Hauptkapitel dieser Arbeit ab.

4.1 Mensch-Tier- bzw. Natur-Kultur- Dichotomie als identitätsstiftendes Merkmal

Die Tierfrage in der Anthropologie

Die holländische Kulturanthropologin und Philosophin Barbara Noske ist eine der ersten Wissenschaftler_innen, die sich mit Mensch-Tier-Verhältnissen in der Kultur- und

Sozialanthropologie auseinandergesetzt hat. Ihr 1989 erschienenes Buch 'Humans and Other Animals. Beyond the Boundaries of Anthropology' stellt eine Kritik der Objektivierung von Tieren und eine Suche nach deren Resubjektivierung dar (vgl. Noske, 1989: 168). Im letzten Kapitel dieses Werkes, 'Meeting the Other: Towards an Anthropology of Animals', stellt sie fest, dass die Kultur- und Sozialanthropologie ihr niemals erlaubt habe, sich mit Tieren wissenschaftlich so auseinanderzusetzen, wie sie es als Anthropologin mit Menschen einer anderen Kultur getan hätte. Sie bedauert sehr, dass keine Anthropologie der Tiere existiere, sondern nur eine anthropozentrische Anthropologie der Menschen in ihrer Beziehung zu Tieren. Und das, obwohl die Anthropologie doch die Wissenschaft „of the Other“ sei und über einen intersubjektiven und holistischen Ansatz zu dem Anderen verfüge. Noske plädiert dafür, diesen Zugang eben auch auf die *ganz* Anderen, nämlich Tiere, auszuweiten, da sie es als Prämisse für Anthropolog_innen betrachtet, dass Anderssein weder in der Praxis noch in der Theorie niemals eine Entschuldigung für Objektivierung und Erniedrigung darstellen könne (Noske 1989: 170).

Anthropozentrischer Reduktionismus

In einem 1993 veröffentlichten Kommentar in der Zeitschrift 'Society and Animals' erweitert Noske ihre Kritik an der anthropozentrischen Ausrichtung der Anthropologie. Es herrsche die verbreitete Ansicht, dass Sozialität und Kultur nicht außerhalb der menschlichen Sphäre existieren:

„Im Ganzen stehen Tiere in der Anthropologie nicht nur als Objekte da, denen gegenüber menschliche Subjekte sich verhalten, sondern sie stehen auch da als Antithese für all das, was Menschen, den Sozialwissenschaften zufolge, menschlich macht. Die Sozialwissenschaften zeigen sich in vorderster Linie als die Wissenschaften der Diskontinuität zwischen Menschen und Tieren“ (Noske, 1993a: 18).

Weiters wohne der Anthropologie in ihrer Haltung zu Mensch-Tier-Verhältnissen ein biologischer Essentialismus inne. An sich wird ja gerade von sozialwissenschaftlicher Seite die Erklärung von sozialen Differenzen zwischen Menschen durch biologische Erklärungsmuster heftig kritisiert (Noske, 1993: 187). Bei der biologischen Kategorie 'Spezies' sei das aber nicht der Fall. Ganz im Gegenteil werden die Unterschiede zwischen Mensch und Tier auf biologische Qualitäten reduziert. Das sozialwissenschaftliche Bild von Tieren und Animalität ist nämlich von reduktionistischen und objektivierenden Naturwissenschaften geprägt worden. Biologie und Ethologie wurden zu *den* Wissenschaften der Tiere, und die Sozialwissenschaften haben deren Erklärungsmuster und Konzeptionen, welche traditionellerweise das Verhalten von nicht-menschlichen Tieren auf ihre

Biologie und Genetik reduziert haben, unkritisch übernommen (ebd.: 188). Viele „Menschen in oder in Verbindung mit den Sozialwissenschaften“ haben das biologische Bild von Tieren als *die* tierliche Essenz akzeptiert (Noske, 1993a: 19). Die Assoziation von Tieren mit biologischen und genetischen Erklärungsmustern habe auch zu einer „ ‚Anti-Tier Reaktion‘ unter den Gelehrten der Humanwissenschaften geführt“ (ebd.). Bislange haben es die Sozialwissenschaftler_innen (jedenfalls) verfehlt zu erkennen, dass das gängige Tierbild ein de-animalisiertes biologisches Konstrukt sei und Tiere als reduzierte Menschen darstelle (Noske, 1993: 188-189). Solange die Biologie Tiere reduktionistisch und die Sozialwissenschaften Tiere anthropozentrisch betrachten, wird sich nichts an ihrer Objektivierung ändern (ebd.: 189).

Noske zufolge besteht ein Problem der Anerkennung der Mensch-Tier-Kontinuität darin, dass Biolog_innen, welche das Verhalten von Tieren mit 'menschlichen' Eigenschaften charakterisieren, von sozialwissenschaftlicher Seite auffallend schnell mit dem Vorwurf der 'Vermenschlichung' konfrontiert werden. Aber auch in den 'eigenen Reihen' gilt es als Sakrileg zu behaupten, dass Tiere weniger objekthaft und mehr menschlich seien als es der strikte Mensch-Tier-Dualismus zulässt (ebd.: 189). Die Forscher_innen,

„die Tiere tatsächlich als teilnehmende Beobachter studiert haben – der gewöhnlichen Herangehensweise an menschliche Gesellschaften – zeigen eine Spannung in ihren Aufzeichnungen, zwischen den akzeptierten biologischen Codes und ihren eigenen Erfahrungen mit Tierpersonenschaft“ (Noske, 1993a: 20).

Aus diesen Gründen folgert Noske, dass die Tierwissenschaften nicht dafür ausgestattet sind, mit den Eigenschaften von Tieren umzugehen, die laut den Sozialwissenschaften nur Menschen vorbehalten sind (Noske, 1993: 190).

Symbolic Man in Ethnology

Der Philosoph und Anthropologe Raymond Corbey beschäftigt sich in seinem 2005 publizierten Werk 'The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary' unter anderem mit der Konstruktion der menschlichen Besonderheit in der Kulturanthropologie (vgl. Corbey, 2005: 3). In dem Kapitel 'Symbolic Man in Ethnology' legt er dar, dass eine gewisse anthropozentrische Vorstellung von 'Menschlichkeit' nicht nur wissenschaftliche Konzeptionen in der Kulturanthropologie, sondern auch deren akademische/disziplinäre Identität wesentlich beeinflusst hat. Corbey zufolge stellt für viele – wahrscheinlich für die meisten – Kulturanthropolog_innen des

20. Jahrhunderts die Fähigkeit zum symbolischen Denken das essentielle und fundamentale Differenzmerkmal zu Tieren dar (ebd.: 120f).

Diskontinuität zwischen Natur und Kultur

Besonders in der Boas'schen Tradition der nordamerikanischen Kulturanthropologie, aber auch in der Durkheim'schen Tradition der französischen Ethnologie, gab es nach Corbey die Tendenz, den Forschungsbereich des Faches in einer Opposition zwischen erworbener Kultur und Natur, zwischen Bedeutungen und Gesetzen zu konstruieren. Bis zu einem gewissen Grad halte sich diese Tendenz bis zum heutigen Tag: „It is assumed that humans became such only by entering a different order of existence: the intellectually, spiritually, and morally superior world of society, language, and culture” (Corbey, 2005: 122). Diese grundsätzliche Annahme ist eine Folgerung der Betrachtungsweise von menschlicher Identität, Rationalität, Würde, und Einzigartigkeit, welche in verschiedenen Gestalten/Erscheinungen drei Jahrhunderte die Forschung an Menschen, Urmenschen und anderen Primaten bestimmt hat (ebd.).

Die Diskontinuität zwischen Natur und Kultur gehe in der nordamerikanischen Ethnologie¹⁵ auf Franz Boas zurück. Boas Kritik am Evolutionismus der viktorianischen Anthropologie war von dem Argument beeinflusst, dass naturwissenschaftliche Ansätze per se nicht dazu geeignet seien, handelnde Subjekte in Bezug auf Intentionen und Bedeutungen zu verstehen. Während die Evolutionist_innen über verschiedene Entwicklungsstufen und universelle Merkmale der Menschheit mutmaßten, bevorzugten Boas und seine Schüler_innen Feldforschung anstelle von Spekulationen, das Studium von zeitgenössischen Gesellschaften anstelle von evolutionären Ursprüngen und Interpretationen in Bezug auf spezifisch lokale Bedeutungen anstelle von Erklärungsversuchen im Stile der Naturwissenschaften (ebd.: 125).

Anthropolog_innen der Boas'schen Tradition wie Edward Sapir, Alfred Kroeber und Ruth Benedict betrachteten Kultur als extrem variable und relativ autonome Schicht, welche die uniforme Biologie der Menschen überlagere. Daher forderten sie eine dementsprechend unterschiedliche Methodologie, welche nicht auf Naturwissenschaften zu reduzieren sei. Der sogenannte 'interpretative Ansatz' von Clifford Geertz zum Beispiel, welcher das Verstehen von Bedeutungen in das Zentrum ethnografischer Analyse und Forschung rückte und die Kulturanthropologie als eine hermeneutische Disziplin redefinierte, stellt Corbey zufolge die radikalste Ausformung dieser Tradition dar. Ein anderer wichtiger Vertreter solch einer 'kulturalistischen' Perspektive ist Marshall Sahlins. Er sah ebenfalls die Fähigkeit zum symbolischen Denken als ausschlaggebende Qualität

15 Der Begriff Ethnologie wird im folgenden Kapitel – wie in Corbey's Text – als Synonym für Kulturanthropologie verwendet

von Kultur, als essentielles Merkmal des Menschen an. Selbst Leslie White – der einflussreiche Protagonist eines evolutionär-materialistischen und ökologisch-, ökonomisch- und technologisch-determinierten Ansatzes – betrachtete symbolische Kultur als autonom. Das Verhalten aller nicht-menschlichen Tiere war auch ihm zufolge nicht-symbolisch und daher der Unterschied zwischen Menschen und Tieren fundamentaler Natur (ebd.: 124-127).

Im Folgenden werden die Versuche von Edward B. Tylor und Alfred Kroeber, das Wesen des 'Menschen' als Forschungsgegenstand der Anthropologie zu bestimmen als Beispiele für anthropozentrische bzw. dem Mensch-Tier-Dualismus entsprechende Konzeptionen von Menschlichkeit genauer besprochen.

4.1.1. Tylor und Zivilisation

Der englische '*armchair anthropologist*' Sir Edward B. Tylor ist einer der bekanntesten und wichtigsten Vertreter_innen der Gründungsgeneration der Anthropologie in Großbritannien (vgl. Barth, 2005: 9; Barnard, 2004: 35). Tylors anthropologisches Hauptinteresse galt den Ursprüngen und der Entwicklung von religiösen Überzeugungen (Barth, 2005: 8). Seine theoretischen Studien über Animismus und Totemismus repräsentieren eines der ersten Werke (vgl. Barnard, 2004: 34-35) eines klassischen Themenbereiches in der Anthropologie, in welchem Tiere und die Beziehungen von den studierten Menschen zu Tieren eine – wenn auch indirekte – Rolle spielen.

Auf ihn geht auch folgende klassische Definition von Kultur zurück: „CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“ (Tylor, 1920: 1). Seine Definition bildete die Basis für die Arbeiten der ersten Forscher_innengeneration in Großbritannien und stellt einen der ersten Versuche dar Kultur als das Forschungsobjekt der Anthropologie zu spezifizieren (Barth, 2005: 7). Für Tylor war Kultur eine menschliche Besonderheit und auf eine gewisse Qualität des Denkens zurückzuführen, welche alleinig Menschen innewohne (Ingold, 1994: 86).

In seinem Werk '*Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*' führt er in dem Kapitel '*Man and other Animals*' seine Gedanken zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Menschen und Tieren eingehend aus.

Der erste wesentliche Unterschied bestehe darin, so Tylor, dass der Mensch nur auf zwei Beinen geht und daher seine Hände für spezielle Arbeiten frei hat (Tylor, 1881: 41). Die

Vormachtstellung der Menschen gegenüber den Tieren beruhe nicht nur auf dem Verstand, sondern eben auch auf der Überlegenheit der Gliedmaßen als Instrumente für praktische Arbeiten:

„Man's being the 'tool-using animal' ... having his hands to use the tool as well as mind to invent it ... It is plain that man's hand, enabling him to shape and wield weapons and tools to subdue nature to his own ends, is one cause of his standing first among animals“ (ebd.: 42f).

Den zweiten wesentlichen Unterschied sieht Tylor in der Beschaffenheit des menschlichen Gehirns. Menschen haben größere Gehirne mit mehr Hirnwindungen. Auch wenn die hohen anthropoiden Affen, wie Schimpans_innen und Orang-Utans, dem Menschen sehr ähnliche Gehirne besitzen, übertreffe die menschliche Vernunft die tierliche Entsprechung erheblich. Menschen besäßen einen weitaus umfangreicheren und komplexeren Denkapparat als die Tiere, die ihnen am nächsten in der natürlichen Ordnung stehen.

Wie genau der Verstand von Tieren arbeite, war für Tylor schwierig zu beantworten. Diese Frage könne nicht restlos geklärt werden, wenngleich ein paar bestimmte Aspekte schon jetzt beurteilt werden könnten: „To begin, it is clear that the simple processes of sense, will, and action, are carried on in man by the same bodily machinery as in other high vertebrate animals“ (ebd.: 47). Weiters scheint das Nervensystem bei Menschen und Tieren gleich aufgebaut zu sein. Daher seien auch die unbewussten Handlungen von Tieren wie die von Menschen. Bei bewusst gesetzten Handlungen könnten die niederen Kreaturen zumindest für eine gewisse Strecke mit den Menschen mithalten. Dadurch dass Tiere ihre Gedankenwelt nicht adäquat Menschen mitteilen können, kann nur durch ihre Beobachtung auf ihren Verstand geschlossen werden. Bei der Beobachtung von dem Verhalten von Affen liegt allenfalls der Schluss nahe, dass ihre Gehirne so arbeiten wie die von Menschen, jedoch weniger klar und perfekt: „It seems as though a beast's idea or thought of an object may be, as our own, a group of remembered sensations compacted in a whole“ (ebd.: 49). Wenn wir davon ausgehen, dass die Gehirne von Menschen und Tieren in ähnlicher Weise arbeiten, dann zeigen nicht nur alle hohen Wirbeltiere unmissverständliche Zeichen von Freude und Schmerz, sondern teilen mit Menschen auch komplexere Emotionen wie Angst, Wut, Zuneigung und sogar Neugierde, Eifersucht und Rachegelüste. Überlieferte Tiergeschichten und persönliche Erfahrungen würden auch das langanhaltende und exakte Erinnerungsvermögen von Tieren belegen. Erinnerungen an das Gewesene zu haben, dadurch die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft beeinflussen zu können, stellt die große intellektuelle Fähigkeit des Menschen dar und ist auch in simpleren und elementareren Formen bei Tieren zu finden. Die Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren herauszuarbeiten, sei schließlich schwieriger als ihre

Gemeinsamkeiten zu bestimmen. Ein evidentere Nachweis für die höhere intellektuelle Stellung des Menschen sei, dass er weniger als Tiere von seinen Instinkten abhängig ist. Die menschliche Spezies würde mehr von der intelligenten und flexiblen Anpassung als von der Ausübung starrer und unwiderstehlicher Instinkten profitieren. Falls die frühen Vorgänger_innen der Menschen solche Instinkte in ihren Hirnstrukturen einprogrammiert hatten, so wären diese bereits durch freiere und höhere Vernunft ersetzt worden. Überhaupt sei die menschliche Anpassungs- und Kontrollfähigkeit, auf die Eigenschaft, neues Wissen zu erarbeiten, zurückzuführen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Tiere diese Fähigkeiten in einem geringeren Maße auch besitzen. Tiere könnten nämlich aus Erfahrung und durch Imitation lernen, auch wenn es nicht ganz klar sei, ob dies auf angeborene Instinkte oder bewusste Entscheidungen zurückzuführen sei (ebd.: 49ff).

Tylor bemerkt gegen Ende des Textes, dass Philosophen eine scharfe Grenze zwischen dem menschlichen und tierlichen Verstand ziehen. Der am meisten gefeierte Versuch geht auf John Locke und seinen Essay 'Concerning Human Understanding' zurück. Darin proklamiert Locke, dass Tiere zwar Ideen haben, jedoch Menschen alleinig dazu fähig seien, abstrakte und generelle Ideen zu fabrizieren (ebd.: 52). Tylor stimmt zwar mit Lockes Grundaussage überein, fügt dem jedoch noch hinzu, dass die Fähigkeit der Abstraktion und Generalisierung ihren Ursprung in einfachen mentalen Handlungen habe, welche auch Tiere ausführen könnten. Die hohe Abstraktionsfähigkeit von Menschen baue laut Tylor eben auf der Einfachheit der tierlichen Gedanken auf. Locke zufolge können Tiere keine abstrakten Ideen formulieren, da sie weder Worte noch allgemeine Zeichen verwenden. Tylor greift diese Argumentation auf: „In fact the power of speech gives about the clearest distinction that can be drawn between the action of mind in beast and man“ (ebd.: 53). Diese Differenzierung sei viel zufriedenstellender als andere Unterscheidungsversuche. Beispielsweise könne nicht bewiesen werden, dass Tiere kein Selbstbewusstsein haben, wie einige Philosoph_innen behaupten. Aber: „When we study the rules of sign making and language, we really have some means of contrasting the animals with ourselves“ (ebd.). Tylor ist davon überzeugt, dass mittels Sprache die hohen, abstrakten Ideen erarbeitet wurden, mit denen Menschen so einfach umgehen. Die große mentale Lücke zwischen Menschen und Tieren liegt in der Differenz zwischen den schwachen Ansätzen von tierlicher Kommunikation und der menschlichen Kapazität der perfekten Sprachausübung:

„It is not merely that the highest anthropoid apes have no speech; they have not the brain-organisation enabling them to acquire even its rudiments. Man's power of using a word, or even a gesture, as the symbol of a thought and the means of conversing about it, is one of the points

where we most plainly see him parting company with all lower species, and starting on his career of conquest through higher intellectual regions“ (ebd.).

Tylor fasst seine Ausführungen folgendermaßen zusammen:

„On the whole, the safest conclusion warranted by facts is that the mental machinery of the lower animals is roughly similar to our own. Beyond this limit the human mind opens out into wide ranges of thought and feeling which the beast-mind shows no sign of approaching“ (ebd.).

Der Mensch teile mit Tieren die Fähigkeit, durch Erfahrung zu lernen, verspürt ebenso Freude wie er Schmerz vermeiden will, muss essen, schlafen, für Nachwuchs sorgen, sich Konflikten stellen oder flüchten. Auf diesem niederen Gerüst des tierlichen Lebens erhebt sich dann das wunderbare Gebäude der menschlichen Sprache, Wissenschaft, Kunst und Recht (ebd.: 55).

4.1.2. Kroeber und das Superorganische

In seinem 1917 erschienenen Aufsatz 'The Superorganic' geht Kroeber unter anderem der Frage der Einzigartigkeit des Menschen nach und verortet diese in der „'capacity for culture'“ (Ingold, 1994: 89). Die Fähigkeit zur Zivilisation¹⁶ sei ihm zufolge das signifikante Differenzmerkmal zwischen Menschen und Tieren (Kroeber, 1917: 169).

Kroeber beginnt seine Ausführungen mit der Beobachtung, dass es für eine Denkweise der westlichen Zivilisation charakteristisch sei, exklusive Gegensatzpaare zu formulieren (ebd.: 163). So gibt es entgegenstehende Kategorien wie beispielsweise Körper und Seele, die eine sinnvolle Einteilung der Realität darstellen. Die Dichotomie, welche Kroeber in seinem Aufsatz näher diskutieren möchte, besteht in dem Gegensatz von *vital* und *sozial*, bzw. von *Natur* und *Kultur*. In seiner Diktion bezeichnet er diesen Dualismus als *organisch vs. superorganisch*. Er ist davon überzeugt, dass die Welt und ihre Äußerungen in diese beiden Sphären eingeteilt werden können. Das organische und superorganische Leben hat sich in langwierigen Prozessen erst entwickeln müssen. Es gäbe daher diesen Sphären zu Grunde liegende Entwicklungsprozesse, die der organischen oder biologischen Evolution und die der sozialen Evolution (das Charakteristikum von Zivilisation und Kultur). Menschen sind laut Kroeber die einzige lebende Spezies, welche der superorganischen Sphäre zuzuschreiben sind und eine kulturelle Entwicklung durchgemacht haben. Der kategorische Unterschied in der Entwicklung von Menschen und Tieren bestehe darin, dass

¹⁶ Kroeber verwendet 'Zivilisation' in 'The Superorganic' ungefähr in derselben Weise wie heutzutage der Begriff 'Kultur' Gebrauch findet. Die beiden Termini können daher in diesem Zusammenhang als Synonyme gesehen werden.

Tiere ihre Natur und ihren Körper - also ihre organische Konstitution – verändert und angepasst haben, während Menschen ihre Umwelt verändert und an sich angepasst haben. Er argumentiert weiter, dass die organische Evolution durch genetische Weitergabe bzw. Vererbung erfolge, hingegen die soziale Evolution durch das Erlernen von Wissen und die Weitergabe von Ideen bestimmt sei (ebd.: 167ff).

Nach Kroeber war es lange Zeit üblich, die fundamentalen Unterschiede zwischen Menschen und Tiere auf den Körper-Seele-Dualismus zu reduzieren. Kroeber sieht die überlegene Intelligenz aber nicht als entscheidende Differenz sondern lediglich als Bedingung für das spezifisch Menschliche an:

„The distinction between animal and man which counts is not that of the physical and mental, which is one of relative degree, but that of the organic and social, which is one of kind. The beast has mentality, and we have bodies; but in civilization man has something that no animal has“ (ebd.: 169).

Mit dem Beispiel der Sprache versucht Kroeber, seine Argumentation zu bekräftigen. Er meint, dass die menschliche Sprache - abgesehen von ihrer viel größeren Reichhaltigkeit und Komplexität - zwar oberflächlich tierlichen Sprachen zu ähneln scheint, jedoch bei näherer Betrachtung die Unterschiede extrem groß seien (ebd.: 169). Die Sprache des Hundes_der Hündin beispielsweise sei nämlich ein Teil ihrer_seiner Natur, ein ohne Training und Kultur erworbener, rein vererbter Teil ihres_seines biologischen Organismus.

Die menschliche Sprache sei hingegen (nicht-genetisch vererbt und) sozial (erlernt). Nach menschlichen Maßstäben, folgert Kroeber, stellt die Kommunikation von Tieren daher keine Sprache im eigentlichen Sinn dar, sondern eine inartikulierte, instinktive und organische Ausdrucksform. Den oft getätigten Einwand, dass bei den Gesängen von Vögeln der Einfluss von sozialen Elementen gegenüber der genetischen Vererbung überwiege, weist Kroeber mit dem Vorwurf der Vermenschlichung ab und weist nochmals darauf hin, dass die operativen Prozesse, welche hinter menschlichen und tierlichen Sprachen stecken grundlegend verschieden seien: „Human and animal speech, ... , are in their nature of a different order“ (ebd.: 175). Auch das operative Denken sei bei Menschen prinzipiell anders als bei Tieren. Kroeber illustriert am Beispiel des Bibers jenen fundamentalen Unterschied:

„The beaver is a far better architect than many a savage tribe. He fells larger trees, he drags them farther, he builds a closer house; ... But the essential point is not that after all a man can

do more than a beaver, or a beaver as much as a man; it is that all that a beaver accomplishes he does by one means, and a man by another. ... who would be so rash as to affirm that one generation or a hundred or ten thousand of example and instruction would in the least measure convert the beaver from what he is into a carpenter or a bricklayer-or, allowing for his physical deficiency in the lack of hands, into a planning engineer?“ (ebd.: 176).

Kroeber meint, dass der Biber nie ein 'planender Ingenieur' sein kann, da er_sie nicht dazu fähig sei einen imaginären Bauplan für seine zukünftige Behausung zu konstruieren. Der menschliche Ingenieur entwirft aber vor dem Bau einen Plan, während der Biber bloß einen durch das Spiel der Variation der natürlichen Selektion festgelegten Plan ausführe (ebd.). Die mentalen Aktivitäten von Tieren seien instinktiv, während die Inhalte des menschlichen Geistes (Ideen) tradiert werden (Kroeber, 1917: 177-178). Der Mensch kann sich selbst durch seine Natur, Struktur und Textur Wissen einschreiben, während dem Tier die Grundlagen dazu fehlen (ebd.: 178). Das Verhältnis von Instinkt und Tradition sei in dieser Hinsicht exakt parallel zu dem Verhältnis von organisch und sozial. Das Tier sei daher für das Soziale dermaßen unbrauchbar, wie Brei als Schreibunterlage (ebd.: 178-179). Demzufolge haben Tiere weder Gesellschaft, noch eine Geschichte. Der Mensch vereint indessen zwei Aspekte: Einerseits ist er eine organische Substanz, andererseits ist er eine Tafel auf der Wissen eingeschrieben werden kann (ebd.).

Kroeber betont (dann) nochmals, dass sozial zu sein für ihn bedeute Zivilisation zu besitzen und darin die einzigartige menschliche Essenz bestehe (ebd.: 180). Er begründet die Wichtigkeit seiner Unterteilung in strikt voneinander abgegrenzte dualistische Prinzipien mit der Gleichheit aller Menschen. Seine Konzeption des Organischen und Superorganischen gewährleistet, dass die sozialen und kulturellen Unterschiede zwischen Menschen nicht biologisiert und naturalisiert werden, und daher nicht gewisse Menschengruppen als grundsätzlich/von Natur aus besser betrachtet werden (ebd.: 180-183). Wissenschaftler_innen, welche sozialen Phänomenen nachgehen, sollten daher das Organische nicht anerkennen und sich ausschließlich mit dem Sozialen beschäftigen (ebd.: 183-184). Anders ausgedrückt fordert Kroeber, dass (Kultur- und) Sozialwissenschaftler_innen (ebd.: 206) sich nur mit Menschen auseinandersetzen sollen, da die Vermengung von Disziplinen unwissenschaftlich sei und durch das soziale Studium des Organischen die Gefahr bestehe, Menschen abzuwerten.

Die Sphären des Organischen und Sozialen seien freilich nicht aus dem Nichts entstanden, sondern haben sich Kroeber zufolge entwickelt. Ihnen beiden liegen zwei gänzlich unterschiedliche Entwicklungsprozesse – die organische und soziale Evolution – zu Grunde (ebd.: 208). Die soziale Evolution wurzelt ohne Vorleben in den Beginnen der organischen Entwicklung. Sie startete spät in

der allgemeinen Entwicklung des Lebens, lange nachdem Wirbel-, Säugetiere und Primaten entstanden sind. Den exakten Startpunkt vermag Kroeber nicht zu bestimmen, jedoch den Bereich, innerhalb dessen er fällt, einzugrenzen. Er meint, dass der Ursprung in einer Serie von organischen Formen, welche höher entwickelt als Gorillas, aber viel weniger entwickelt als Neanderthaler waren, zu finden sei. Der Anfang der Zivilisation liege in dem Mysterium des 'missing link'. Kroeber findet diesen Terminus aber nicht adäquat, da dieser eine kontinuierliche Entwicklung impliziert: „The dawn of the social thus is not a link in any chain, not a step in a path, but a leap to another plane“ (ebd.: 209). Der Beginn von Zivilisation sei mit dem Endstadium von langsam erhitztem Wasser zu vergleichen. Bis zum Siedepunkt bleibt das Wasser lange Zeit dieselbe Substanz. Nach Erreichen des Siedepunkts wird das Wasser aber zu Dampf (ebd.: 210). Ein plötzlicher Umschwung hat stattgefunden, und eine neue Substanz ist entstanden, welche neue Eigenschaften und Möglichkeiten bereit stellt: „Such, in some manner, must have been the result of the appearance of this new thing, civilization“ (ebd.).

4.1.3. Zusammenfassung

Barbara Noske attestiert der Anthropologie eine anthropozentrische Grundausrichtung, da ihrer Meinung nach die verbreitete Ansicht herrsche, dass Sozialität und Kultur nicht außerhalb der Sphäre der Menschen existiere. Tiere stellen in diesem Zusammenhang die Antithese des Menschen dar.

In eine sehr ähnliche Richtung gehen auch die Beobachtungen von Raymond Corbey. Ihm zufolge hat der Mensch-Tier-Dualismus nicht nur wissenschaftliche Konzepte, sondern auch die akademische Identität der Kultur- und Sozialanthropologie maßgeblich beeinflusst. Die Ausführungen von Edward B. Tylor und Alfred Kroeber stellen in diesem Zusammenhang passende – wenngleich unterschiedliche – Beispiele.

Tylors Beitrag zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten von Menschen und anderen Tieren ist auf den ersten Blick nicht eindeutig zu beurteilen: Er verfällt in seinen Betrachtungen keineswegs in einen kruden Mensch-Tier-Dualismus à la Descartes, welchen noch einige seiner Vorgänger_innen vertreten haben. Genauso wenig lesen sich seine Reflexionen als Legitimationsversuch für die Ausbeutung und Beherrschung von Tieren, was auch oftmals in solchen Texten eine Rolle spielt(e). Sein Vergleich ist vielmehr verhältnismäßig differenziert: In vielen Bereichen attestiert Tylor eine direkte Kontinuität zwischen Menschen und anderen Tieren und stellt nur graduelle Unterschiede zwischen ihren psychischen Fähigkeiten fest. Andererseits findet Tylor gegen Ende des Kapitels eine absolute und kategorische Unterscheidung zwischen

Mensch und Tier, welche in der Fähigkeit des abstrakten und symbolischen Denkens liegt. Die damit verbundene Fähigkeit, neues Wissen zu akquirieren bemächtigt auch den Menschen alleinig zur Kultur. Wenn auch Tylor anderen Tieren wesentliche Eigenschaften und Fähigkeiten zugestanden hat, die ihnen traditionellerweise eher abgesprochen wurden, kann seine Konzeption von Kultur und den dahinterliegenden Qualitäten letztlich doch als mitbestimmender Faktor in der anthropozentrischen Grundausrichtung des Faches sowie der Institutionalisierung des Natur-Kultur- und Mensch-Tier-Dualismus in der Anthropologie gesehen werden.

Kroebers Ausführungen hingegen können als Paradebeispiel für eine 'radikal' anthropozentrische Konzeption von Mensch, Tier, Natur, Gesellschaft und Kultur gesehen werden. Tiere sind für ihn das Gegenstück des Menschen. Er versteht sie als instinktgetriebene, gesellschafts- und kulturlose Objekte. Sie verfügen weder über eine wirkliche Sprache, noch haben sie eine Geschichte. Sie werden komplett auf ihre Biologie reduziert und stellen lediglich einen Spielball von außenstehenden Einflüssen dar. Obwohl er zwar unterschiedliche Beispiele von verschiedenen tierlichen Spezies (Hunde, Ameisen, Biber ...) in seinem Text anführt, werden alle nicht-menschlichen Spezies in dem antithetischen Begriff des 'Tieres' unter einen Hut gebracht und ihre Eigenschaften und Eigenheiten homogenisiert. Strikt und ganz klar ist hingegen die Grenze, welche er in dualistischer Manier zwischen Menschen und Tieren zieht. Der Mensch würde sich kategorisch durch seine Fähigkeit zur Zivilisation von allen anderen Tieren abheben. Durch sein Plädoyer für eine ebenso strikte Differenzierung von organischen und superorganischen Phänomenen in den Wissenschaften können Kroebers Gedanken als wesentlicher Beitrag zu dem inhärenten Natur-Kultur- und Mensch-Tier-Dualismus der Kultur- und Sozialanthropologie und wahrscheinlich sogar als eine vorläufige Steigerung dessen betrachtet werden.

Die anthropozentrische Grundausrichtung des Faches, welche nicht-menschliche Individuen als soziale Akteur_innen marginalisierte, bleibt auch nach Kroebers Überspitzung viele Jahrzehnte erhalten. Sie zeigt sich zum Beispiel in den Rollen, welche Tiere in den klassischen Ethnografien und Studien des 20. Jahrhunderts einnahmen (vgl. Kirksey & Helmreich, 2010: 550). Tiere fanden darin in erster Linie als Ressourcen oder Projektionsflächen menschlicher Symbolik Eingang (vgl. Mullin, 1999: 207).

4.2 Food and Food for Thought

Tiere als Rohmaterial menschlichen Denken und Handelns

Noske zufolge würden Anthropolog_innen der nicht-menschlichen Sphäre der Tierwelt wenig oder keine Aufmerksamkeit schenken, da die Anthropologie ja definitionsgemäß die Lehre des Menschen sei. Tiere spielen so zwar eine Rolle in anthropologischen Studien, aber meistens als Rohmaterial menschlichen Denkens oder Handelns. Sie führt diesen Gedanken näher aus indem sie expliziert, dass Tiere solcherart ökonomische Ressourcen, Prestigeobjekte und Projektionsflächen von menschlicher Imagination darstellen. Sie werden tendenziell als passive Objekte wahrgenommen, was die sozialen Beziehungen von Tieren zu Menschen marginalisiert oder ausblendet (Noske, 1993: 185f).

Windows and Mirrors

Auch die Kulturanthropologin Molly Mullin ist der Meinung, dass Mensch-Tier-Beziehungen ein traditionsreiches Thema in der Geschichte der Anthropologie darstellen. In der Anthropologie ist in vielfältiger Art und Weise (über Tiere bzw.) über die Interaktionen von Menschen und Tieren geschrieben worden (Mullin, 1999: 201). Mullin bemerkt hinsichtlich des Umfanges von anthropologischen Studien zu Mensch-Tier-Beziehungen: „this particular body of literature offers an especially convenient vantage point from which to trace trends in the history of social thought and analysis“ (ebd.: 207). Obwohl Tiere wahrscheinlich öfters in Zusammenhang mit Nahrung erwähnt wurden, so gibt es auch eine große Zahl an Werken, die andere Aspekte von Mensch-Tier-Beziehungen thematisieren: Tiere waren Gegenstand anthropologischer Forschungen in Zusammenhang mit Ansätzen und Themen wie z.B. Rituale, Mythen, Symbolismus, Totemismus, Domestikation und Kulturökologie (ebd.). Kirksey & Helmreich sprechen diesen Themen sogar einen prominenten Stellenwert in klassischen Ethnografien des 20. Jahrhunderts zu: „Evans-Pritchard, Douglas, Levi-Strauss, Radcliffe-Brown, and Leach are only the best known and most influential in this literature“ (Kirksey & Helmreich, 2010: 550). Mullin stellt jedenfalls fest, dass es bei diesen Arbeiten aber nicht um die Tiere an sich geht. Sozio-kulturelle Studien von Mensch-Tier-Beziehungen seien – zumindest bis Mitte der 80er Jahre – in erster Linie ein geeignetes Fenster, durch welches sich Analysen verschiedener Facetten von menschlichen Gesellschaften und Kulturen anstellen lassen (ebd.: 202 u. 211). Auch Noske teilt diese Ansicht: „most anthropologists' attention is directed toward understanding humans rather than animals. Questions focus on humans and humans alone“ (Noske, 1993: 1985).

Goods to Eat and Goods to Think With

Die Erkenntnis, dass das Studium der Interaktionen von Menschen und Tieren hauptsächlich als Vehikel diene, um mehr über Menschen und ihre Beziehungen untereinander herauszufinden

(Mullin, 1999: 207f; Mullin, 2002: 388ff), wird auch in einer der bekanntesten und weitläufigsten Debatten der Kultur- und Sozialanthropologie im 20. Jahrhundert sichtbar. Der Diskurs um Nahrungstabus wurde im Wesentlichen von zwei entgegenstehenden Positionen getragen (Braukämper, 2009: 321). Die materialistische oder funktionalistische Perspektive verwendeten ökonomische und utilitaristische Argumentationen, wieso gewisse Tiere gegessen werden und andere nicht (vgl. ebd.: 207), während symbolische bzw. strukturalistische Ansätze Nahrungstabus in Bezug auf die Bedeutungen, welche sie für die Menschen bereit stellen, erklärten (Fessler & Navarette, 2003: 10). Tiere wurden nicht nur in dieser Debatte, sondern allgemein in der Anthropologie entweder als „goods to eat“¹⁷ oder „goods to think with“¹⁸ wahrgenommen (Leach, 1970: 31-32; Mullin, 1999: 208; Kirksey & Helmreich, 2010: 552).

4.2.1 Harris und die heilige Kuh

Der amerikanische Kulturanthropologe Marvin Harris war in der akademischen Kontroverse um Nahrungstabus der bekannteste Vertreter der materialistischen Richtung (Braukämper, 2009: 321). Der Begründer des kulturmaterialistischen Ansatzes löste 1966 mit Thesen über die „heilige Kuh“ in Indien jene Debatte aus. Harris ging davon aus, dass im Allgemeinen Fleisch-Tabus auf nachhaltige und/oder effiziente Ressourcennutzung zurückzuführen seien. Daher werde auch die Haltung und Zucht von ökologisch destruktiven und/oder unökonomischen Spezies vermieden und oftmals verboten (Fessler & Navarette, 2003: 8). Demgemäß sieht er auch das Tötungs- und Verzehrverbot von Rindern im Hinduismus nicht als „moralischen Triumph über den Appetit“, sondern als Folge einer zweckrationalen Wirtschaftslogik (Braukämper, 323-324).

Im Artikel 'India's Sacred Cow' fasst Harris seine Gedanken zur 'heiligen Kuh' zusammen. Er stellt in diesem Artikel seine kulturmaterialistische Interpretation gegen die ihm zufolge einfache Erklärung, dass die Verehrung der Kuh lediglich ein integraler Bestandteil des Hinduismus sei. Er führt aus, dass die Anbetung der Kuh eine relativ neue Entwicklung in Indien darstellt. Im Jahr 200 nach Beginn der Zeitrechnung durchlebte der Status von Rindern eine spirituelle Transformation. Die Priester_innenkaste ermahnte die Bevölkerung Kühe zu ehren und es wurde verboten, sie zu misshandeln und zu essen. Religiöse Feste, bei denen Kühe normalerweise geschlachtet und

17 'Goods to eat' geht auf Marvin Harris Ausspruch 'good to eat' zurück. 'Good to eat' fasst seine Theorie zu Nahrungstabus zusammen, und stellt eine Entgegnung zu Levi-Strauss's 'good to think' dar (vgl. Helmreich & Kirksey, 2010: 552)

18 'Goods to think with' ist Leach's Übersetzung von Claude Levi-Strauss 'good to think' (vgl. Leach, 1970: 31-32). Levi-Strauss war ein Proponent der strukturalistischen Sichtweise. Ihm zufolge werden Tiere als Totemsymbole verwendet, weil ihnen ein gewisser Wert für das menschliche Denken zukommt. Tierliche Spezies würden durch ihre vielen beobachtbaren Gewohnheiten und Unterschiede konzeptuelle Unterstützung für die innermenschliche soziale Differenzierung bieten und sie dadurch naturalisieren (vgl. Mullin, 1999: 208).

verzehrt wurden, wurden verboten und der Verzehr von Fleisch nur dem Adel vorbehalten. Um 1000 nach Beginn der Zeitrechnung wurde das Verzehren von Fleisch für alle Hindus verboten. Harris meint, dass die islamische Invasion 200 Jahre davor die Entwicklung dieses Tabus mitbeeinflusst hat, da sich die Hindus dadurch von ihren muslimischen Invasor_innen, welche Rindfleisch aßen, abgrenzen wollten (Harris, 1978: 201).

Kühe sind im modernen Indien in allen Lebensbereichen vertreten. Sie gelten als Symbol für Gesundheit und Reichtum, sind auf Plakaten, in Filmen und Statuen dargestellt, wandern auf den Straßen und Feldern umher und geben Milch für Butter und Joghurt. Die Milch sei aber nur ein Nebenprodukt und ökonomisch nicht wirklich ausschlaggebend. Vielmehr bestehe die praktische Rolle von Kühen darin, männliche Kälber auf die Welt zu bringen, die dann als Ochsen in der indischen Landwirtschaft Gebrauch finden. Die Ochsen stellen das Rückgrat der Agrarwirtschaft in Indien dar: „The ox is the Indian peasant's tractor, tresher and family car combined; the cow is the factory that produces the ox“ (ebd.: 202). Dadurch dass die Bearbeitung der Felder eng an die dortigen Regenzeiten gebunden ist, stellen Ochsen als Zugtiere eine essentielle Ressource dar. Das Verbot, Fleisch zu essen, bezieht sich auf Ochsen, Kühe und Stiere. Die Kuh genieße aber den größten Stellenwert, da sie die anderen beiden 'produzieren' kann. Harris folgert weiter, dass diese religiösen Gesetze die Erholung des landwirtschaftlichen Systems von Perioden der Trockenheit gewährleisten. Dadurch dass Kühe in Zeiten, in denen der Monsun ausbleibt bzw. sich verzögert, am Leben gelassen werden, können sie umso schneller wieder die für die Bewirtschaftung der Felder unerlässlichen Ochsen produzieren. Diese spezielle Art der Nutzung von Rindern in Indien sei besonders ökonomisch, da Kühe in den Trockenzeiten lediglich von - für Menschen nicht essbaren - Gräsern leben können und der Rindermist als Brennstoff zum Kochen oder als Dünger auf den Feldern wiederverwertet wird. Harris' Argumentation, dass die Heiligkeit der indischen Kuh in erster Linie ein Schutzmechanismus für eine besonders effiziente Ressourcennutzung ist, unterstreicht er mit einigen Beispielen, welche die moralischen Motive in Frage stellen sollen: So scheint es gängige Praxis zu sein, dass sterbende Kühe Mitgliedern der Kaste der Unberührbaren überlassen werden, welche die Körper der toten Tiere verwerten. Sie verarbeiten ihre Haut entweder selbst zu Leder oder verkaufen sie an Gerbereien, und kochen und essen ihr Fleisch. Die Rinder stellen also für die ärmsten Gruppen der indischen Gesellschaft eine Eiweißquelle dar, zu der sie andernfalls keinen Zugang hätten. Muslimische und christliche Inder_innen sind vom Rindfleisch-Tabu nicht betroffen, und der Konsum von Rindfleisch ist an vielen Orten legal. So gibt es auch in manchen Städten legale Schlachthäuser, die Rindfleisch an Kleinabnehmer_innen und Restaurants verkaufen. Außerdem würden sogar Hindus ihre religiösen Gesetze indirekt an ökologische Realitäten anpassen. Sie umgehen das Tötungsverbot beispielsweise, indem sie ihre Tiere nicht

direkt an den Schlachthof weitergeben, sondern an Muslim_innen verkaufen, die für sie sanktionslos den Gang ins Schlachthaus übernehmen (ebd.: 202-207).

Harris vermutet, dass sich das Rindfleisch-Tabu in einer langsamen und praktischen Art und Weise entwickelt hat: „The farmers who decided not to eat their cows, who saved them for procreation to produce oxen, were the ones who survived the natural disasters. Those who ate beef lost the tools with which to farm“ (ebd.: 207). Über die Jahrhunderte hätten immer mehr Bauern und Bäuerinnen Rindfleisch vermieden, bis ein ungeschriebenes Tabu entstanden ist. Erst danach wurde diese Praxis von der Priester_innenschaft kodifiziert. Die indischen Bauern und Bäuerinnen waren sich wahrscheinlich der Bedeutung von Rindern für die Gesellschaft bewusst. Die strengen Sanktionen seien aber notwendig gewesen, um die Tiere vor einer tendenziell hungerleidenden Bevölkerung zu schützen. Um dieser Versuchung Vorschub zu leisten, wurde das Fleisch von Rindern Tabu und die Kuh heilig (ebd.).

4.2.2 Douglas und Reinheit

Die britische Sozialanthropologin Mary Douglas veröffentlichte 1966 ihre zentrale These zu Nahrungstabus in dem Buch 'Purity and Danger' (Braukämper, 2009: 321). Die namhafteste Vertreterin des symbolistischen Forschungsansatzes vertritt darin die Ansicht, „dass Reinheitsrituale und Tabus weltweit in kulturellen Wertvorstellungen gründen“ und „dazu dienen, das gesellschaftliche Leben in seiner Gesamtheit sinnvoll zu organisieren“ (ebd.). Douglas zufolge drehen sich Tabus dabei meist um die Themen Reinheit und Verschmutzung (Fessler & Navarette, 2003: 10).

Douglas' Interesse an Reinheitsgeboten und damit Nahrungstabus wurde durch die „Rezeption biblischer Texte, vor allem ..., des 3. und 5. Buches Mose“ geweckt (Braukämper, 2009: 322). Sie versuchte, den einzelnen Verboten des Alten Testaments einen übergeordneten Sinn zu verleihen, und leitete diesen „aus dem Ordnungsprinzip der Genesis, nämlich der Einteilung in die drei Elemente Wasser, Luft und Erde“ ab (ebd.). Die drei Elemente wurden jeweils mit einer ihr angemessenen Tierart besetzt: „unter dem Firmament fliegen Tiere mit zwei Flügeln und zwei Füßen, im Wasser schwimmen Fische mit Flossen und Schuppen“ und „auf der Erde laufen und hüpfen vierfüßige Tiere.“ (ebd.). Jede Tierart, „der die für ihr Element als adäquat erkannte Fortbewegungsart fehlt, verstößt gegen das als sakrosant empfundene Ordnungsprinzip und jeglicher Kontakt mit ihnen macht den Menschen ‚unrein‘ “ und stellt folglich eine zu meidende Gefahr dar. Beispiele für 'unreine' Tiere wären daher „im Wasser lebende Säugetiere, Vögel, die nur laufen, und Kriechtiere“ (ebd.). Douglas erklärt auch mit der ungewissen Zugehörigkeit zu

taxonomischen Kategorien ein prominentes Beispiel für Nahrungstabus: „Douglas ... argues that the Hebrew proscription on pork revolves around the fact that, while pigs have cloven hoofs like ungulates, they do not chew their cud“ (Fessler & Navarrete, 2003: 11).

Für Douglas spielten die Beziehungen von Menschen zu Tieren schon vor 'Purity and Danger' eine Rolle. Sie führte davor nämlich eine „Feldforschung bei den Lele in Kongo“ durch, bei der sie sich auch mit deren – mit Tieren verbundenen – Symbolvorstellungen auseinandersetzte (Braukämper, 2009: 323). Die Lele verfüg(t)en über ein Klassifikationsschema von Tieren, welche „Tagtiere und Nachttiere sowie Tiere, die oben leben, Vögel und Affen, und Tiere, die unten, d.h. auf dem Land und im Wasser leben.“ (ebd.). Tiere, die nicht in diese Taxonomie passen, wie „z.B. Flughörnchen oder Laufvögel“, sowie „Tiere, die in enger Gemeinschaft mit dem Menschen leben, Hunde, Ziegen, aber auch Ratten und Geckos“ wurden nicht gegessen (ebd.). Douglas interpretiert diese Meidungen als „Reflexion eines logischen, von kognitiven Dissonanzen freien Weltbildes: Menschen und gesellschaftliche Zustände, die eine Gefahr für die soziale Ordnung bedeuten, finden eine symbolische Entsprechung in den zu meidenden Tierarten“ (ebd.).

4.2.3 Zusammenfassung

Mensch-Tier-Beziehungen stellen ein prominentes und traditionsreiches Thema in der Geschichte der Anthropologie dar, über welches in vielfältiger Weise geschrieben wurde. Zumindest bis Mitte der 1980er Jahre spielten Tiere aber meistens als Rohmaterial menschlichen Denkens oder Handelns eine Rolle in anthropologischen Studien: In erster Linie „als integrale Teile menschlich ökonomischer Konstellationen und menschlich-zentrierter Ökosysteme“ (Noske, 1993a: 16), aber auch in Bezug auf Themen wie Mythen, Rituale, Symbolismus, Totemismus und Domestikation fanden sie dahingehend Beachtung. Die vorherrschende Wahrnehmung von Tieren als '*goods to eat*' und '*goods to think with*' wird besonders in der Debatte um Nahrungstabus deutlich/ersichtlich. Die materialistische und symbolistische Perspektive vertraten zwar in der Frage, wieso gewisse Tiere gegessen werden und andere nicht, oppositionelle Positionen, teilten aber gleichermaßen einen anthropozentrischen Zugang: Mensch-Tier-Beziehungen wurden in diesem Diskurs – wie auch allgemein in der Anthropologie – als Vehikel verwendet, um Aspekte menschlichen Zusammenlebens zu erforschen.

Ab circa 1985 hat sich die anthropologische Betrachtung von Mensch-Tier-Beziehungen aber grundlegend verändert. Die diversen Merkmale des '*Animal Turn*' und die Beiträge zwei seiner Protagonist_innen sind daher Gegenstand des nächsten Kapitels.

4.3 The Animal Turn: Aufbrechen der Natur-Kultur-Dichotomie

Mullin arbeitet in ihren Texten 'Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships' und 'Animals and Anthropology' heraus, dass es ab Mitte der 1980er Jahre in verschiedener Hinsicht eine Neuorientierung bei der Erforschung von Mensch-Tier-Beziehungen gab. Dieses Umdenken spiegelt ihr zufolge Schlüsselrends in der Geschichte der Sozialanalyse wider (Mullin, 1999: 201ff; Mullin, 2002: 388).

Departing Anthropocentrism

Ein Aspekt des 'Animal Turn' sei, dass Tiere mehr um ihrer selbst Willen erforscht werden und nicht nur als Fenster für die Erforschung von zwischenmenschlichen Gegebenheiten dienen:

„Animals are less often perceived merely as a vehicle with which to explore a particular social formation or process, as might have seemed the case in classics of ethnography such as Geertz (1973); Levi-Strauss (1963) Evans-Pritchard (1950); or Ewers (1955) “ (Mullin, 2002: 388).

Der stärkere Fokus auf Tiere und die zunehmende Anerkennung von tierlichen Individuen als aktive soziale Handlungsträger_innen würde Mullin zufolge aber nicht die Behandlung von menschenzentrierten Fragestellungen im Kontext von Mensch-Tier-Interaktionen ausschließen (ebd.).

Von eindimensionalen zu mehrdimensionalen Ansätzen

Ein weiterer Trend, welcher seinen Ursprung in der Mitte der 1980er Jahre hat, ist, dass eindimensionale Betrachtungsweisen von Mensch-Tier-Beziehungen zunehmend abgelehnt wurden. Bis dahin wurden Fragen wie z.B.: warum die Kuh in Indien als heilig gelte entweder aus materialistischer/utilitaristischer (z.B. Marvin Harris) oder strukturalistischer/symbolistischer (u.a. Mar Douglas, Edmund Leach) Perspektive erläutert. Seit den 1985er Jahren haben aber verschiedene Studien ausdrücklich versucht unterschiedliche Untersuchungsebenen wie Forschungszugänge zu integrieren. So haben zum Beispiel Studien über Jäger-Sammler_innen-Gruppen und über das Jagen semiotische und materielle Aspekte von Mensch-Tier-Interaktionen miteinander verbunden (Mullin, 1999: 208).

Neue Themengebiete

Nicht nur Arbeiten, welche die Wichtigkeit der Zusammenhänge von konzeptuellen und ökonomischen Aspekten von Mensch-Tier-Beziehungen herausstreichen, sind seitdem im Steigen begriffen, sondern ethnografische Studien in diesem Themenbereich im Allgemeinen. Diese involvieren Tiere in einem breiten geografischen und thematischen Spektrum. Neue Themen wie Tiere und Biotechnologie, Städte, die industrialisierte Nahrungskette, Ökotourismus, neue soziale Bewegungen, globaler Kapitalismus, die Geschichte der Wissenschaft und die Konstruktion von nationalen Identitäten spielen eine immer größere Rolle, so Mullin, wenngleich ältere Aspekte wie Verwandtschafts- und andere Klassifikationssysteme relevant bleiben (Mullin, 2002: 389f).

Dekonstruktion des Mensch-Tier- bzw. Natur-Kultur-Dualismus

Obwohl zwar die Verbindungen zwischen Kategorien wie Mensch-Tier, Natur-Kultur und Kadaver-Fleisch weiterhin untersucht wurden, kam fortan auch der Art und Weise, wie solche Kategorien sich zu gesellschaftlicher Praxis verhalten, sie in ihren Konstruktionen und Verwendungen variieren, sich im Laufe der Zeit verändern, und mit Systemen von Macht, Ungleichheit und Wert-Erzeugung in Verbindung stehen, mehr Aufmerksamkeit zu. Mullin betont, dass diverse Studien in dieser Hinsicht die Komplexität und Variabilität der Ideen von Menschen über Tiere unterstreichen, sowie die politischen und ökonomischen Kontexte, unter welchen sie geformt werden. Poststrukturalistische Ansätze haben beispielsweise die Kategorien 'Natur' und 'Mensch' als auch deren Grenzziehung in prinzipieller Weise hinterfragt. Speziell haben Primaten – als Grenzgänger_inne zwischen Natur und Kultur – dahingehend Aufmerksamkeit erhalten (Mullin, 1999: 208ff). Studien über Jäger-Sammler- und Hirten-Gruppen haben gezeigt, so Mullin weiter, dass Oppositionspaare wie Natur-Kultur und Mensch-Tier, welche im früh-modernen Europa dominante Vorstellungen wurden, nicht universal sind (Mullin, 2002: 388f). Andere Arbeiten, welche sich z.B. mit Xenotransplantationen beschäftigen, betonen die Flexibilität der Mensch-Tier-Grenze und die Art und Weise, wie diese von Individuen konstruiert werden (Mullin, 1999: 214).

Neudenken des Kultur-Konzeptes

Die Neudenken des Kultur-Konzeptes in diversen Teilgebieten der Anthropologie stellt einen weiteren Aspekt des Trends dar, Anthropozentrismus und damit die Objektivierung von Tieren abzulegen: „In cultural anthropology, where many once recognized culture as their primary object of study, the past 15 years have seen much questioning of the utility and validity of the concept“ (Mullin, 2002: 390). Die Gründe dafür seien komplex, aber beinhalten die Wahrnehmung, dass 'Kultur' als Teil eines Systems von hierarchisierenden Dualismen (Mensch-Tier, Natur-Kultur, Mann-Frau, Körper-Geist) fungiert hat. Während Kulturanthropolog_innen Alternativen zum

bisherigen Kultur-Konzept suchten, hätten gleichzeitig biologische Anthropolog_innen – Primatolog_innen im Speziellen – die fundamentale Annahme von Kultur als menschliches Spezifikum revidiert (ebd.).

Steigendes Konfliktpotential

Eine weitere Entwicklung, welche den 'Animal Turn' ausmacht, besteht in dem zunehmenden Konfliktpotential welche die Studien von Mensch-Tier-Beziehungen mit sich bringen: „Increasingly, animals serve all at once as commodities, family members, food, and the embodiment of ‘nature’; it is therefore no wonder that they should be focus of conflict“ (Mullin, 1999: 215). In der Ausbeutung und Vernutzung von Tieren beispielsweise (sei es in Schlachthäusern, Zoos oder Unterhaltungsparks) werden solche kontroversiellen Aspekte von Mensch-Tier-Beziehungen sichtbar (216f).

Politische und ethische Überlegungen

Mit dem steigenden Konfliktpotential stiegen auch politische und ethische Überlegungen an. Auch wenn in den 1980er und 90er Jahren konsequente Tierrechtspositionen eher die Ausnahme bildeten und Anthropolog_innen damals eher als Fürsprecher_innen von indigenen Minderheiten, deren Interessen mit Natur- und Tierschutzorganisationen/Kampagnen kollidierten, auftraten (ebd.: 217f), würden aktuelle Arbeiten zu Mensch-Tier-Beziehungen nicht nur mehr Beschreibungen und Analysen von Konflikten bereitstellen, sondern auch Kulturkritik. Dabei streicht Mullin heraus, dass explizite Kulturkritik am meisten geäußert wird, wenn der_die Autor_in ein_e relative Insider_in ist (Mullin, 2010: 21f).

Animal Studies

Die Implikationen des Aufbrechens der Natur/Kultur bzw. Mensch/Tier Dichotomie zeigen sich auch in der Inter- bzw. Transdisziplinarität des neu konstituierten Bereichs der (Human-)Animal Studies, in dem diese neue Herangehensweise zu Tieren und den Beziehungen von Menschen zu Tieren definitorisch bestimmt werden kann (Mullin, 1999: 201; Mullin, 2002: 390-391). Mittlerweile können zwei Felder differenziert werden: die schon angesprochenen (Human-) Animal Studies arbeiten über die Grenzen von diversen Human-, Sozial- und Naturwissenschaften hinweg und widmen sich vielfältigen (aber nicht unbedingt kritischen) Fragestellungen zu Mensch-Tier-Interaktionen und -Verhältnissen (Best, 2009: 18-23). Die 'Critical Animal Studies', welche sich akademisch und institutionell – ein bisschen später – mit der Wende zum 21. Jahrhundert manifestiert haben, forschen in derselben/ähnlicher interdisziplinären Weise, jedoch mit einem

explizit Anthropozentrismus und Speziesismus¹⁹ kritischen Ansatz, welcher sich moralischen und politischen Fragen in Bezug auf die Behandlung von nicht-menschlichen Tieren verpflichtet fühlt (Mullin, 2002: 390; Best, 2009: 9-12 u. 19).

Mit den vorher ausgeführten Eigenschaften kann der 'Animal Turn' (vgl. ebd.: 391) in der KSA als Teil der postmodernen Wende in den Sozialwissenschaften allgemein (vgl. Seidman, 1998: 1-23; Best & Kellner, 1997: viii – xiii u. 11) und auch speziell als Element der zweiten Wende in der Kultur- und Sozialanthropologie kontextualisiert werden (vgl. Barnard, 2004: 12, 97, 158 -177).

Die nächsten beiden Kapiteln widmen sich daher den Wissenschaftler_innen, welche diese Entwicklung in der Kultur- und Sozialanthropologie als erste forciert haben.

4.3.1. Ingold und die Biene

Für den britischen Sozialanthropologen Tim Ingold spielen wahrscheinlich Mensch-Tier-Beziehungen seit seiner ethnografischen Feldforschung bei den 'Skolt Saami' im Nordosten Finnlands eine – wenn auch indirekte - Rolle. Seine daraus resultierende Dissertation 'The Skolts Lapps Today' wurde im Jahre 1976 veröffentlicht und stellt eine Studie über die ökologische Adaption, die soziale Organisation und die ethnische Politik dieser kleinen Minderheit im Kontext der Nach-Kriegs Wiederansiedelung dar (URL 10). Er setzte seine Forschungen bei verschiedenen nördlich-zirkumpolaren Gruppen fort und verglich dort unterschiedliche – auf der Nutzung von Rentieren und Karibous aufbauende – Subsistenzformen. Die Ergebnisse dieser Feldforschung erschienen als sein zweites Buch 'Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations' 1980 (ebd.). Die Arbeiten über unterschiedliche zirkumpolare Rentier-Nutzungen erweckten jedenfalls sein Interesse an einer allgemeineren Betrachtung von Menschen-Tier Beziehungen, der Konzeptualisierung der „humanity/animality“ Schnittstelle sowie der vergleichenden Anthropologie von „hunter-gatherer and pastoral societies“ (ebd.). Die Auseinandersetzung mit diesen Themen führte (auch) zu einer Vielzahl an Essays, die 1986 in dem Buch 'The Appropriation of Nature' gesammelt herausgegeben wurden. Darin diskutiert er unter anderem die Mensch-Tier-Grenze (vgl. Barnard, 2004: 45). Im Jahr 1986 fanden auch zwei wichtige Konferenzen statt, an denen Ingold mitwirkte: bei dem 'World Archeological Congress' in Southampton organisierte Ingold eine Serie von Sitzungen, welche sich mit kulturellen

¹⁹ Speziesismus: menschlicher Chauvinismus gegenüber Tieren (vgl. Cavalieri, 2002: 81)

Einstellungen zu Tieren beschäftigten und trat bei der *'Fourth International Conference on Hunting and Gathering Societies'* in London als Mitorganisator auf (URL 10). Aus dem Kongress in Southampton entstand ein editierter Buchband, welcher (wahrscheinlich) eines der ersten und zentralsten Werke des 'Animal Turn' in der KSA/Anthropologie darstellt. 'What is an animal?' wurde von Ingold editiert und erschien 1988. Es beinhaltet interdisziplinäre Beiträge zu variierenden Themen, welche die dem Band übergeordnete Frage nach der Natur des Tieres zu beantworten versuchen. Das Resümee von 'What is an animal?' bricht allenfalls mit der gängigen Annahme (der westlichen Wissenschaften) des Mensch-Tier-Dualismus und zeigt, dass die Grenze zwischen Menschen und Tieren, oder genauer zwischen Menschen und Vögeln, Fischen oder Säugetieren alles andere als deutlich, klar und unveränderbar ist (Ucko, 1994: xii).

Ingold hat zu seinen Büchern zusätzlich noch eine Reihe von Artikeln über konkrete sowie konzeptuelle Mensch-Tier-Beziehungen verfasst (URL 10). Eine seiner ersten Publikationen, welche in die Kerbe von 'What is an animal?' schlägt, sind seine Reflexionen über die Arbeit bei Menschen und Tieren. In dem 1983 erschienenen Artikel 'The Architect and the Bee: Reflections on the Work of Animals and Men' argumentiert er gegen eine mechanistische Sichtweise tierlicher Existenz (Ingold, 1983: 1). Die Grundfrage dieses Essays besteht darin, inwiefern das Konzept der 'Arbeit' als Unterscheidungsmerkmal zwischen Menschen und anderen Tieren fungieren kann. Karl Marx sah beispielsweise die Besonderheit der menschlichen Arbeit in der Fähigkeit, in der Phantasie ein Modell oder eine Blaupause von einer zu machenden Arbeit zu konstruieren. Marx's Auffassung basiert(e) aber auf der von Descartes proklamierten Vorstellung von Tieren als vernunftlose Maschinen. Ingold spricht sich gegen den Descart'schen Dualismus von Geist und Körper aus, da dieser mit den Prinzipien der Evolution nicht zu vereinbaren sei. Bewusstsein sei nicht von einem Moment auf den anderen entstanden, sondern hätte sich stetig und analog zu den organischen Strukturen, mit denen es korrespondiert, entwickelt. Konsequenterweise müssten daher auch alle höheren Tiere über ein – wenn auch graduell unterschiedliches – Bewusstsein verfügen (ebd.: 2ff). Entgegen Marx sieht Ingold deshalb die Leistungen, welche domestizierte Tiere für Menschen erbringen, als Arbeit an und beurteilt deren Beziehung in diesem Fall als sozial.

Seine allgemeinere Behauptung in diesem Artikel ist, dass sich die subjektive Existenz von höheren Tieren (zu denen er auch den Mensch zählt) auf einer sozialen Ebene der Realität, welche nicht auf die physische Dimension der Natur reduziert werden kann, abspielt. Das Problem der Evolution sei, das dynamische Wechselspiel zwischen dem sozialen und physischen Bereich des Lebens zu erklären, ohne den einen Bereich als direkte Folgerung des anderen zu konzipieren (ebd.: 10). Die Verbindung zwischen diesen beiden Bereichen liegt Ingold zufolge in zweckbestimmter Aktivität, welche den Zustand der physischen Welt verändert. In anderen Worten kann diese

Verbindung als soziale Produktion – also Arbeit – bezeichnet werden (ebd.). Durch die bewusst gerichtete Arbeit des Extrahierens und Konsumierens von Essen wirken Tiere auf die Natur ein. Sie bringen Materialien und Energie aus ihrer Umwelt in ihre Körper, zu dem Punkt, an dem sie organisch assimiliert werden. Dieser Fluss ist eine Vorbedingung für deren Wachstum, Erhaltung und Reproduktion. Diese späteren Prozesse sind aber kein Teil des Sozialen mehr, sondern laufen in der Natur ab und stellen Produktion in ihrem ökologischen Sinn dar. Soziale Produktion bewirkt also Veränderungen in der physischen Welt, welcher die Produzent_innen genauso angehören und von welcher ihre subjektive Existenz abhängt (ebd.). Ingold behauptet, dass dieser Dualismus von sozial gerichteter Wirkung *auf* die Welt und ökologischen Reaktionen *in* der physischen Welt eben auch auf höhere Tiere anzuwenden sei. Damit würde er auch eine zentrale Annahme der Anthropologie in Frage stellen. Und zwar, dass tierliche Existenzen rein physisch und menschliche Existenzen nur sozial und kulturell seien:

„My argument, ... , is that there are distinct physical and social domains to both animal and human existence, and that anthropology has tended to mistake 'the disjunction between [these] domains ... for a temporal leap from one domain to the other, supposedly separating man from the animals' “ (ebd.: 10-11).

Ingold sieht in dem Vergleich der Instrumente der Produktion von Menschen und anderen Tieren ein weiteres Argument für seine Behauptung, dass gewisse höhere Tiere arbeiten. Er meint, dass die Werkzeuge von Tieren nach einem angeborenem Plan konstruiert sind und nach dessen Prinzipien funktionieren²⁰ (ebd.: 11). Menschen im Gegensatz dazu entwerfen ihre Instrumente selbst und verwenden diese nach kulturellem Design. Dennoch sind menschliche Werkzeuge nicht exklusiv kulturell, sondern nur teilweise:

„The hand, for example, is markedly ineffective without tools to extend it, but the arm, the wrist, the hand and the tool it holds together constitute a *composite* instrument, only one component of which is culturally fashioned“ (ebd.).

Ebenso verhält es sich mit dem Essen: Obwohl die menschlichen Kiefer und Zähne gewisse Nahrungsmittel erst bearbeiten können, nachdem Letztere durch kulturelle Techniken behandelt worden sind, kann die Aktivität des Essens nie ohne die körperlichen Werkzeuge vollzogen werden.

20 Ingold fügt an dieser Stelle eine Fußnote ein, in welcher er bemerkt, dass er bei jener Aussage Berichte von improvisierten oder erlernten Verhaltensmustern von der Herstellung und Verwendung von Werkzeugen bei nicht-menschlichen Tieren ignoriert. Die Frage, ob der Mensch wirklich als einziges Tier fähig ist, Werkzeuge nach kulturellem Design herzustellen und zu benutzen, würde jedenfalls die Struktur seines Argumentes nicht beeinflussen, wahrscheinlich aber die Konzeption von Differenz zu anderen Spezies (vgl. Ingold, 1983: 18).

Für das Betreiben von Kiefern und Zäunen benötigt mensch keinen abstrakten Plan. Diese Tatsache würde auch nicht die Intentionalität des Aktes der Konsumation von Essen durch körperliche Werkzeuge reduzieren. Essen – im Gegensatz zu dem Prozess der Verdauung – stellt also einen der höchsten Ausdrücke von bewusster Sozialität dar (ebd.: 11-12). Demnach folgert Ingold, dass kulturelles Planen und die Benutzung von Werkzeugen – welches er anderen Tieren nicht zugesteht - keine Vorbedingung für zweckbestimmte Arbeit sei. Nur weil Biber mit ihren Zähnen Bäume fällen, kann dieser Akt daher noch lange nicht als nicht-intentional und nicht-zweckbestimmt angesehen werden (ebd.: 12). Zweckbestimmte Arbeit kann daher nicht die Einzigartigkeit des Menschen begründen. Ingold verortet diese in dem bewussten, symbolischen Repräsentationsvermögen von den Prozessen, nach denen Handlungen ausgeführt werden. Allerdings sieht er die symbolische Repräsentation bestenfalls nur als Teil des menschlichen Handlungsrepertoires an. Zweckbestimmte und kompetente Arbeit sei weiters nicht von einem symbolischen Plan dieses Repertoires abhängig. Ingold ist vielmehr der Überzeugung, dass effiziente Praxis der Theorie vorausgeht. Nach diesem Prinzip hätte sich auch Kultur entwickelt und mit ihr langsam Wissen über die zuvor bewusst aktivierten, technischen Handlungen: „For much of our evolutionary history, technology as a corpus of knowledge must have followed one step behind technique as a body of practice“ (ebd.: 13). Der Wendepunkt in dieser Entwicklung sei mit der Entstehung von Sprache verknüpft. Der reflexive Moment von Sprache ermöglichte alternative Konzepte zu den aus der Praxis abstrahierten, imaginären Modellen zu denken und damit (auch) neue Projekte zu realisieren. Ab diesem Punkt folgte die Praxis der Technologie (ebd.). Ingold leitet daraus zwei Schlüsselmerkmale von kultureller Anpassung ab: Erstens, dass Innovation eher durch bewusste Kreativität als durch Ausprobieren verursacht wird, und zweitens, dass sich das Tempo von kultureller Anpassung eher exponentiell als linear steigert. (ebd.). Durch die Fähigkeit zu symbolischem Denken können Menschen nicht nur ihre eigenen Handlungen konzeptualisieren, sondern auch jene, welche sie bei anderen Tieren beobachten: „In this way the specialised capabilities of a range of species may be rolled into the generalised capability of one species“ (ebd.). Kultur als Ganzes würde letztlich dazu dienen, einen sozialen Zweck in praktische Wirksamkeit umzuwandeln. Mit dieser Vorstellung von Kultur als Instrument des Sozialen spricht er sich für eine absolute Trennung dieser beiden Konzepte aus.

Gegen Ende des Textes fasst Ingold nochmals seine Thesen zusammen: Ein präexistentes abstraktes Modell ist keine Bedingung von sozialer Produktion (Arbeit). Tiere produzieren als bewusste und zielgerichtete Handlungsträger_innen, ohne über abstrakte Modelle zu verfügen. Bewusstsein sei also eine Vorbedingung von Arbeit, nicht ein bewusstes Modell davon. Kultur ist ebenso keine Kondition für Produktion, sondern deren Vehikel (ebd.: 15). Dabei sei es wichtig,

zwischen dem Körper von kulturellem Wissen und dem subjektivem Bewusstsein, welches diesen verwendet, also zwischen Instrument und Agent, zu unterscheiden (ebd.: 16). Diese Ansicht würde auch gängige Fehlkonzeptionen, welche die entgegenstehenden Disziplinen der Kulturanthropologie und der Soziobiologie miteinander teilen, zurückweisen: die Verwechslung von Agent und Instrument. Für die Kulturanthropologie stellt das Soziale das Instrument der Kultur dar, und für die Soziobiologie stellt das Soziale das Instrument der Natur dar. Ingold stellt dem entgegen, dass Natur und Kultur in verbindender Weise zusammenarbeiten und beide Instrumente für die Ausführung von sozialen Zwecken bereitstellen. Der zweite Trugschluss, welcher von Kulturanthropologie und Soziobiologie gleichermaßen geteilt wird, ist, dass tierliche Existenz rein physisch und organisch sei. Kulturanthropolog_innen erklären die Besonderheit des Menschen durch ein Ereignis oder eine Serie von Ereignissen, also durch einen Sprung, und nicht den Prinzipien der Evolution gemäß, durch stetige Schritte. Im Gegensatz dazu negieren Soziobiolog_innen die Einzigartigkeit des Menschen und reduzieren Kultur auf Genetik. Beiden Perspektiven wohne eine durch und durch mechanistische Sichtweise von Tieren inne (ebd.).

Ingold schlägt infolgedessen eine Synthese von biologischen und anthropologischen Ansätzen vor, um sich dem Problem der Evolution anzunähern. Dieser Ansatz sollte weder in biologische Reduktionismen, noch in anthropozentrische Wahnvorstellungen verfallen. Hingegen sollte die evolutionäre Kontinuität durch die Spannungen, welche die kulturelle und organische Anpassung bedingen, erklärt werden. Diese Spannungen entstehen aus dem zugrundeliegenden, wechselseitigen Zusammenspiel von Systemen, welche in unterschiedlichen Domänen des Lebens – dem Sozialen und Physischen – verankert sind. Der Mensch verändert nicht nur die Natur, er ist auch Teil davon. Dasselbe gilt auch für all die Tiere, deren Handlungen bewusst und zielgerichtet sind (ebd.: 16-17).

4.3.2. Noske und Tierrechte

Die chronologisch zweite Protagonistin des 'Animal Turn' in der KSA des 20. Jahrhundert ist die niederländische Philosophin und Kulturanthropologin Barbara Noske. In ihrem 1989 veröffentlichtem Buch 'Humans and Other Animals. Beyond the Boundaries of Anthropology' setzt sie sich in kritischer Weise sowohl mit Mensch-Tier-Verhältnissen im Allgemeinen als auch speziell in der Anthropologie auseinander. 1997 wurde das Buch unter dem Titel 'Beyond Boundaries: Humans and Animals' neu aufgelegt und mittlerweile auch als 'Die Entfremdung der Lebewesen. Die Ausbeutung im tierindustriellen Komplex und die gesellschaftliche Konstruktion von Speziesgrenzen' ins Deutsche übersetzt (Noske, 1997; Noske, 2008).

Noske kritisiert in diesem Buch das vorherrschende Bild von Tieren als Objekte in den westlichen Wissenschaften und auch deren Behandlung als Objekte, insbesondere in tierindustriellen Zusammenhängen. Weiters stellt sie reduktionistische Modelle von Tieren in den Natur- und Sozialwissenschaften, welche eine zweckorientierte Behandlung von Tieren begünstigen, in Frage (Christ, 1994: 77).

Sie zeichnet die Wurzeln des Objekt-Status von Tieren – als Waren im alltäglichen Gebrauch und als Maschinen in den positivistischen Wissenschaften – in der Geschichte der Mensch-Tier-Beziehungen in der 'westlichen Kultur' nach (ebd.: 78). In dem ersten Kapitel von 'Human and Other Animals' gibt sie einen Abriss über die Geschichte der Domestikation wieder und beschäftigt sich mit der Nutzung von Tieren in der kapitalistischen Produktion. Noske zufolge hat im Kapitalismus die Entfremdung von Tieren durch die Transformation zu Objekten der Warenproduktion und Profit-Maximierung, ihren bisherigen Höhepunkt erreicht (ebd.).

Die Behandlung von Tieren als Objekte sei sehr eng mit der Sichtweise einer scharfen Diskontinuität von Menschen und Tieren verbunden. Dieses Bild sei darüber hinaus tief in 'westlicher Kultur' und ihren Diskursen verankert und gibt vor, dass Menschen als Subjekte in einer Welt der Kultur, Sozialität und Freiheit leben, während Tiere, als Objekte, eine Sphäre der Notwendigkeit, Passivität und des Zwanges bewohnen. Die Wissenschaften, welche sich mit Tierverhalten auseinandersetzen, unterstützen und verfestigen diese Antithese, indem sie entweder die subjektive Dimension tierlichen Lebens zurückweisen oder als nicht zugänglich konstruieren und sich in einem hierarchischem Verhältnis als Subjekte gegen Tiere als Objekte stellen (ebd.).

Noske erweitert ihre Kritik an der Trennung der Sozial- von den Tierwissenschaften. Sie meint, dass deren Abspaltung auf Basis von '*a priori*' Behauptungen, welche essentielle Differenzen zwischen Menschen und Tieren annehmen, argumentiert wird. Sozialwissenschaftler_innen würden oftmals von vornherein Tieren Kapazitäten wie Sozialität, Kultur, Denken und Sprache absprechen. Die menschliche Animalität würde sich lediglich auf Körperfunktionen beschränken und echte Menschlichkeit als etwas über den Körper Hinausgehendes konzipiert. Noske zeigt weiters auf, dass Sozialwissenschaftler_innen, obwohl sie Biologismus gegenüber Menschen heftig kritisieren, in den wenigsten Fällen aber Probleme mit der - nach denselben Prinzipien ablaufenden - reduktionistischen Darstellung von Tieren haben (ebd.). Die Sozialwissenschaftler_innen würden verabsäumen zu erkennen, dass das Bild von Animalität in den Tierwissenschaften vielmehr ein biologisches Konstrukt darstelle, als einen Spiegel tierlicher Realität. Dieser Doppelstandard sei wenig überraschend, da der Natur-Kultur-Dualismus ein konzeptuelles Fundament der Sozialwissenschaften bilde (ebd.: 79). Eine ernsthafte Zurückweisung der reduktionistischen Sicht von Tieren und die Anerkennung, dass deren Handlungen „agency and mindfulness“ reflektieren,

würde ein Neudenken der konzeptuellen Voraussetzungen der Sozialwissenschaften mit sich bringen.

Noske spricht sich abschließend für eine Bestätigung der Mensch-Tier-Kontinuität aus, welche nicht eine reduktionistische Sichtweise von Menschen, sondern eine Resubjektivierung von Tieren fordert. Ihr zufolge sollte das Studium von tierlichem Leben eine Art von Anthropologie sein, in der auch die intersubjektive Methode der teilnehmenden Beobachtung auf Tiere ausgeweitet werden sollte. Da für Noske teilnehmende Beobachtung im Grunde genommen eine Übung in Empathie ist (Noske, 1989: 168), sieht sie den Schlüssel für das Studium des Tieres als Subjekt und als das Andere in mitfühlendem Verstehen – also sich vorzustellen, wie es wäre, ein Tier zu sein (Crist, 1994: 79).

4.3.3. Zusammenfassung

Bis Mitte der 1980er Jahre wurden die Analysen von Mensch-Tier-Interaktionen größtenteils als Fenster verwendet, um Aspekte menschlicher Gesellschaften zu erforschen. Obwohl nach wie vor Kontinuitäten bestehen, hat ab dann eine Neu-Orientierung in mehrerlei Hinsicht stattgefunden: Verschiedene Untersuchungsebenen sowie Forschungsansätze wurden miteinander verbunden; das geografische und thematische Forschungsspektrum hat sich erweitert; Alternativen zu anthropozentrischen Ansätzen erlauben seitdem, Tiere mehr um ihrer selbst willen zu erforschen und stellen den bis dahin konventionellen Mensch-Tier- und Natur-Kultur-Dualismus in Frage. Auch politische und ethische Überlegungen zur Behandlung von Tieren genießen seitdem einen größeren Stellenwert. Die Beiträge von Tim Ingold und Barbara Noske stellen bedeutsame und richtungsweisende Arbeiten des 'Animal Turn' dar.

Ingolds Studien zu den konzeptuellen Mensch-Tier-Beziehungen können für die KSA des 20. Jahrhunderts (bis zumindest in die 1990er Jahre) als revolutionär gesehen werden. Er stellt sich in seinen Ausführungen gegen eine anthropozentrische und mechanistische Sichtweise von nicht-menschlichen Tieren. Ingold versteht zumindest alle höheren Tiere als aktive, soziale und bewusste Handlungsträger_innen und sieht in diesem Bereich eine Kontinuität zum Menschen. Damit stellt er den gängigen Mensch-Tier-Dualismus und damit einhergehend die pauschale Homogenisierung aller nicht-menschlichen Spezies in Frage. Er kritisiert auch explizit die Sichtweise der Kulturanthropologie in Bezug auf Tiere und setzt sich mit den Positionen von verschiedenen Anthropolog_innen auseinander. Damit legt er den Grundstein für eine Aufarbeitung der Wissenschaftsgeschichte der KSA hinsichtlich Mensch-Tier-Verhältnisse. Ein kritisierenswerter Aspekt seines Beitrages könnte in seiner Auffassung der Einzigartigkeit des Menschen bestimmt

werden. Er macht das symbolische Repräsentationsvermögen und – daraus folgend – Kultur als menschliche Besonderheit aus. Diverse Studien (vgl. Kapitel 2.5 u. 2.6 dieser Arbeit) widersprechen dieser Differenzierung und verlangen nach einer noch sorgfältigeren Neubestimmung. Ingold konstruiert die menschliche Besonderheit aber nicht als unumstößlich und bedient daher nicht den gängigen Natur-Kultur-Gegensatz. Mit seinem Verständnis von Evolution, seiner strikten Trennung des Sozialen von der Kultur, sowie der Aufnahme von nicht-menschlichen Tieren in die erste Domäne widerspricht er letztlich auch der Natur-Kultur-Dichotomie. Ingold kann daher insgesamt als Pionier und seine Arbeiten als starkes Fundament des 'Animal Turn' betrachtet werden.

Noskes 'Humans and Other Animals' kann in diesem Zusammenhang als einer der wegweisenden Schriften bezeichnet werden. In ihrem Buch vereint sie einerseits alle Merkmale des 'Animal Turn' und plädiert außerdem für eine Anthropologie der Tiere, dessen Grundzüge sie auch skizziert. Noskes Verdienst besteht aber nicht nur darin, den der Anthropologie inhärenten Anthropozentrismus – und Alternativen dazu – aufzuzeigen, sondern sie weitet ihre kritische Sichtweise auf die reale Behandlung von Tieren in industriellen Zusammenhängen aus, und benennt als erste in der Anthropologie den dahinter stehenden Unterdrückungsmechanismus als Speziesismus.

4.4 Animal Anthropology

Mittlerweile hat sich eine solche 'Anthropology of Animals', die Noskes Kritik und ihre Ideen für einen alternativen Zugang zumindest teilweise ernst nimmt, konstituiert (Mullin, 2010: 19). Seit der Wende zum 21. Jahrhundert finden die theoretischen und methodischen Veränderungen, welche den 'Animal Turn' kennzeichnen, in der KSA und besonders in ethnografischen Studien zu Mensch-Tier-Beziehungen/Verhältnissen starken Widerhall (vgl. Mullin, 2010: 16-22; Kirksey & Helmreich, 2010: 551-556). Die neue Anthropologie der Tiere hat sich – zumindest im englischsprachigen Raum - in den letzten zehn Jahren institutionell verankert. So gibt es seit dem Jahr 2000 nahezu jährlich mindestens eine Sitzung zu Mensch-Tier-Beziehungen bei dem '*Annual Meeting of the American Anthropological Association*' (Mullin, 2010: 19). Auch habe sich die neue Tier-Anthropologie etabliert, und sich den schon stattfindenden Diskussionen der 'Human-Animal Studies' in akademischen Zeitschriften wie '*Society and Animals*' und '*Anthrozoös*', sowie in geschichtswissenschaftlich orientierten Monografien angeschlossen (Kirksey & Helmreich, 2010: 551). Inzwischen wurde auch ein Sammelband über das Lehren von Tier-Anthropologie-Kursen an Universitäten publiziert (vgl. DeMello, 2010a). In 'Human-Animal Studies: Anthropology' berichtet

Molly Mullin über ihre Erfahrungen mit 'Animal Anthropology'-Kursen, erörtert deren Bedeutung für die Anthropologie und liefert einige Beispiele welche Literatur und Filme etc. in einer derartigen Lehrveranstaltung verwendet werden können (Mullin, 2010). Weiters sind in diesem Buch noch zusätzlich drei sehr ausführliche Lehrpläne von unterschiedlichen Anthropolog_innen²¹ enthalten (vgl. DeMello, 2010a: 1 u. 26ff).

'Animal Anthropology' als Teil der 'Multispecies Ethnography'

Die neue Tier-Anthropologie kann als Teilbereich des Feldes der '*multispecies ethnography*' gesehen werden. Dieses „new genre of writing and mode of research“ (Kirksey & Helmreich, 2010: 545) beschäftigt sich mit den konzeptuellen und praktischen Verbindungen von menschlichen und nicht-menschlichen Organismen (URL 13). Lebewesen, die bislang nur an den Rändern – als Teil von Landschaften, als Ressourcen für Menschen und als Symbole – in der Anthropologie existiert haben, sind in der letzten Zeit in den Vordergrund von ethnografischen Arbeiten gerückt: „Animals, plants, fungi, and microbes once confined in anthropological accounts to the realm of zoe or “bare life”—that which is killable—have started to appear alongside humans in the realm of bios, with legibly biographical and political lives“ (Kirksey & Helmreich, 2010: 545). '*Multispecies ethnography*' konzentriert sich auf die Art und Weise, wie die Existenz einer Vielzahl von Organismen politische, ökonomische und kulturelle Kräfte prägt und von ihnen geprägt wird. Dieser aufstrebende Bereich ist weitläufig und produziert Ethnografien, die sich z.B. mit sogenannten 'Haustieren', nicht-menschlichen Primat_innen, aber auch Insekten, Korallen, Pilzen und Viren auseinandersetzen (URL 13). Die Arbeiten dieses neuen Feldes stellen nicht nur den Natur-Kultur- und Mensch-Tier-Dualismus in Frage, sondern lassen auch die bislang fundamentalen biologischen Grenzen zwischen Organismen, aber auch zwischen unterschiedlichen Spezies verschwimmen (Kirksey & Helmreich, 2010: 551-555).

Eigenschaften der 'Animal Anthropology'

Die neue Tier-Anthropologie im Speziellen stellt nicht-menschliche Tiere als subjektive Entitäten und soziale Handlungsträger_innen in den Fokus ihrer Betrachtungen (Kirksey & Helmreich, 2010: 552; Mullin, 2010: 19). Tiere seien nicht nur 'goods to think with' oder 'goods to eat', sondern eben „entities, and agents ‘to live with’“ (Kirksey & Helmreich, 2010: 552). Das Zusammenleben mit anderen Tieren findet in verschiedenen Formen statt und dieser thematischen und geografischen Bandbreite wird in der Tier-Anthropologie Rechnung getragen (vgl. ebd.; Mullin, 2002: 389). Zu

21 Die drei unterschiedlichen Lehrpläne sind von den Anthropolog_innen Nerissa Russell, Rebecca Cassidy und Patricia K. Anderson erarbeitet worden.

den älteren, eher klassischen Themen wie Domestikation, Evolution, die Rolle von Tieren in Verwandtschafts- und anderen Klassifikationssystemen und bei Jäger-Sammler_innen-Gesellschaften, sind zusätzlich neue Bereiche wie z.B. Tiere in den Biotechnologien, der industrialisierten Landwirtschaft, der 'Haustier'-Futterindustrie, dem Öko-Tourismus, ihre Rolle in der Wissenschaftsgeschichte und in der Konstruktion von menschlichen Identitäten hinzugekommen (Kirksey & Helmreich, 2010: 551-552; Mullin, 2002: 389-390; Mullin, 2010: 19). Einseitige Ansätze werden in der Regel abgelehnt, der Fokus liegt vielmehr auf den semiotischen, sowie materiellen Verflechtungen von Mensch-Tier-Beziehungen (Mullin, 2002: 390). Mullin meint, dass die neuen ethnografischen Arbeiten zwar immer noch menschenzentriert sind, aber die Unterschiede im Verhältnis zu den klassischen Werken markant erscheinen (Mullin, 2010: 20). Die Anerkennung von 'agency' sei aber nicht automatisch mit Gleichberechtigung verbunden (ebd.). Weiters setzen sich Anthropolog_innen in der Tier-Anthropologie mehr mit Konflikten auseinander und beziehen immer öfter Stellung zu moralischen und politischen Fragen in Bezug auf die Behandlung von Tieren (ebd.).

Ethnoprimateologie

Die erweiterte Bandbreite und der Anstieg der Arbeiten in diesem Feld insgesamt machen diesen einst marginalen Bereich zu einem unüberschaubaren Sektor (Mullin, 2002: 389-390). So hat sich in den letzten Jahren sogar ein Teilbereich der Tier-Anthropologie bzw. dem übergeordneten Feld der '*multispecies ethnography*' entwickelt (vgl. URL 13). Die Ethnoprimateologie kann als Folgewirkung oder Erweiterung der Forderung nach einem dynamischen und interdisziplinären Ansatz des Studiums von Mensch-Tier-Beziehungen betrachtet werden (vgl. Fuentes, 2006: 1). Anstatt sich ausschließlich auf das Verhalten von Primaten, wie es in der klassischen Primatologie üblich war, zu konzentrieren oder sich hauptsächlich mit den kulturellen Interpretationen und Verwendungen von Primaten, wie in kultur- und sozialanthropologischen Zugängen, zu beschäftigen, versucht die Ethnoprimateologie diese beiden Ansätze fächerübergreifend zu kombinieren. Die Zusammenhänge zwischen Menschen und anderen Primaten werden darin gleichzeitig als Produkte kultureller, ökologischer und biologischer Verbindungen verstanden und untersucht. Das Studium der Schnittstelle von Menschen und anderen Primaten stelle auch eine Kernkomponente des Arten- und Umweltschutzes dar (ebd.).

Zwei der 'animal anthropology' zuzurechnende Beiträge, welche die Grundzüge des kategorischen Wandels in der sozio-kulturellen Betrachtung von nicht-menschlichen Tieren treffend verkörpern, sollen hier noch als abschließende Beispiele Platz finden. Zuerst werden Lewis Henry Morgans

Gedanken zu den Unterschieden zwischen Menschen und Tieren einer genaueren Betrachtung unterzogen. Auch wenn sich die 'Animal Anthropology' erst über 100 Jahre nach Erscheinen von seinem Ausnahme- und Pionier_innenwerk 'The American Beaver and his work' konstituiert und institutionalisiert hat, kann sein Beitrag durch seine Inhalte und Methodologie als erstes Werk der Tier-Anthropologie gesehen werden. Das zweite Beispiel ist ein Abriss über John Knights 'Animals in Person', welches dann als aktuelle Arbeit den Bogen der Geschichte der Mensch-Tier-Verhältnisse in der Kultur- und Sozialanthropologie in die Gegenwart spannt.

4.4.1. Morgan und sein Biber

Lewis Henry Morgan publizierte 1843 nicht nur einen für die komparative Psychologie wegweisenden Artikel und gilt daher als Pionier dieser Disziplin in Amerika (URL 9), er verfasste auch in den späten 1860er Jahre eine Monographie über das Verhalten und die Fähigkeiten von Bibern. Die 1868 publizierte Arbeit 'The American beaver and his work' wird nach wie vor als maßgebliches Werk in diesem Gebiet angesehen (Ingold, 1994: 86).

Morgans Interesse an Bibern ist laut Ingold auf seine Beteiligung als Direktor und Aktionär einer Eisenbahngesellschaft zurückzuführen. Bei dem Bau einer neuen Strecke, welche durch - mit zahlreichen Biber besiedelte - Urwälder führte, hatte Morgan aufgrund seiner dienstlichen Verpflichtungen hinreichend Gelegenheiten, um selbige bei ihrer Arbeit zu beobachten (ebd.: 86). Morgan war jedenfalls stark von dem Fleiß und dem Einfallsreichtum der Biber, welcher sich in der Konstruktion ihrer Schächte und Dämme offenbarte, beeindruckt. Sein Buch liefert (aber) nicht nur eine Beschreibung der Arbeiten und Lebensweise von Bibern, sondern endet mit einem bemerkenswerten Kapitel, in dem er über die Intelligenz und die kognitiven Fähigkeiten von nicht-menschlichen Tieren im Vergleich zu Menschen reflektiert. In diesem Kapitel nimmt er einen für seine Zeit recht unüblichen Standpunkt ein. Er postuliert darin im Wesentlichen drei Punkte:

„first, ... they possess a mental principle; secondly, ... the qualities which it manifests are essentially the same as those displayed by the human mind; and lastly, ... the difference between the principles they respectively represent, is one of degree and not of kind“ (Morgan, 1868: 252).

Morgan war also davon überzeugt, dass sowohl Menschen als auch Tiere einen Verstand besitzen, die damit einhergehenden Qualitäten im Wesentlichen dieselben seien und – im Gegensatz zu Tylor – die existierenden Unterschiede gradueller und nicht fundamentaler Natur seien. Morgan ging

davon aus, dass aufgrund der ähnlichen anatomischen Struktur (vor allem von Gehirn und Nervensystem) alle höheren Wirbeltiere auch über einen grundsätzlich ähnlichen Verstand mit grundsätzlich ähnlichen Qualitäten wie abstraktem Denken, Erinnerungsvermögen, Gefühle, Intelligenz, Lernfähigkeit, Selbstbewusstsein, Vernunft, Wahrnehmung, Willen und zeitlichem Vorstellungsvermögen verfügen. Bei der geistigen Qualität der Imagination – also der Fähigkeit zur Phantasie – war sich Morgan nicht sicher, da für eine diesbezügliche Bestätigung noch zu wenig empirisches Material vorhanden gewesen sei. Hingegen sprach er Tieren eine Seele sowie moralische Regungen zu (ebd.: 278).

Gegen Ende des Kapitels lässt Morgan über die Motivation seiner getätigten Aussagen aufhorchen: Er wolle damit keineswegs die Erhabenheit und Würde der Menschen erniedrigen. Seine Ansichten dienen vielmehr der Differenzierung der Position des Menschen als Teil der Tierwelt. Die große Überlegenheit des Menschen erklärt Morgan folgendermaßen: „His great superiority is abundantly assured by the bestowment of the highest structural organisation, of the fullest mental endowments, and by the possession of articulate speech“ (ebd.: 279). Die graduelle Distanz, welche das höchste Tier von dem Menschen unterscheidet, sei so ausreichend groß, dass der Mensch sich nicht zu kränken brauche, die grundsätzlich selbe Intelligenz mit Tieren teilen zu müssen, so Morgan weiter. Die menschliche Sprache betrachtete Morgan als Besonderheit des Menschen, führte diese aber nicht auf fundamentale Unterschiede im Denken zurück – so wie Tylor – sondern auf die fehlenden anatomischen Grundlagen (Ingold, 1994: 89). Morgan nannte Tiere aus diesem Grund auch, ohne respektlos sein zu wollen, 'mutes' (ebd.). Die Sprache bestimmte Morgan auch als den entscheidenden Faktor, welche den graduellen Entwicklungsunterschied des „thinking principle“ von Menschen und Tieren erkläre (Morgan, 1868: 281). Der 'zivilisierte' Mensch (als Krone der Entwicklung) hat Morgan zufolge durch den Einsatz von Sprache und Schrift seine mentalen Fähigkeiten schneller entwickeln können und ist deswegen allen Tieren überlegen (Ingold, 1994: 88; Morgan, 1868: 281). Zwischen den verschiedenen tierlichen Spezies gebe es gleichwohl auch graduelle Unterschiede, wobei deren Differenzen viel geringer seien als die Lücke zwischen dem intelligentesten Tier und dem Mensch. Morgan war davon überzeugt, dass die höchste Form von Intelligenz prinzipiell unter den karnivoren Tieren zu finden sei (ebd.: 267). Bei der Gruppe der nicht-karnivoren Spezies räumte er dem Biber einen großen Stellenwert ein. Obwohl dieser eigentlich aufgrund seines relativ 'niederen' anatomischen Organisationsgrades nicht intelligenter als Eichhörnchen, Ratten und Stachelschweine sei, habe er sich selbst durch Eifer, Klugheit und seine Fähigkeit zur Architektur in eine sehr respektable Position gehievt. Morgan meinte auch, dass der Biber mittlerweile durch den Einfallsreichtum seiner technischen Errungenschaften mental höher entwickelt sei als die ersten Menschen, welche ohne Feuer,

artikulierte Sprache und Kunst am Anfang ihres Weges zur 'Zivilisation' standen (Ingold, 1994: 88; Morgan, 1877: 40).

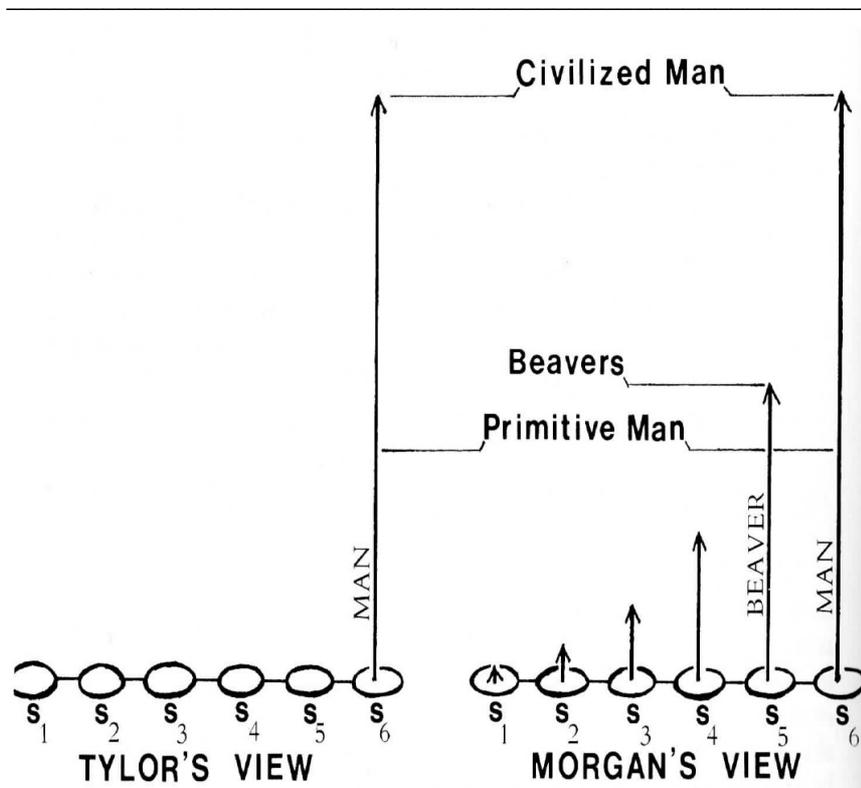


Abbildung 7: Tylor's und Morgan's Ansichten zur mentalen Entwicklung. Die vertikalen Pfeile repräsentieren den geistigen Fortschritt einer Spezies (S), innerhalb eines gleichbleibenden Körpers (Ingold, 1994: 88).

Am Ende des Kapitels reflektiert Morgan abschließend über die moralische Verantwortung des Menschen gegenüber Tieren und formuliert seine dahin gerichteten Gedanken in einem Argument für Tierrechte aus: „The present attitude of men toward the mutes is not such, in all respects, as befits his superior wisdom. We deny them all rights, and ravage their ranks with wanton and unmerciful cruelty“ (Morgan, 1868: 283; siehe auch vgl. Helmreich& Kirksey, 2010: 549). Morgan meint, dass auch wenn Menschen durch ihre höhere mentale Ausstattung den Tieren überlegen seien, alle Spezies in gleicher Weise Freude empfinden, und daher die menschliche Freude nicht wertvoller als diejenige von Tieren sei. Morgan schließt seinen Vergleich der psychischen Fähigkeiten von Menschen und anderen Tieren mit einem weiteren Appell für das Überdenken der bestehenden Mensch-Tier-Beziehungen: „If we recognize the fact that the mutes possess a thinking,

a reasoning, and perhaps an immortal principle, our relations to them will appear to us in a different, and in a better light“ (ebd.: 284).

4.4.2. Animals in Person

In der Einleitung von 'Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies' erklärt dessen Herausgeber John Knight die Grundausrichtung/Intention des 2005 publizierten Sammelbandes.

Knight zufolge ist das Aufzeigen, dass Mensch-Tier-Beziehungen nicht nur eine praktische Komponente haben, sondern auch auf einer symbolischen Ebene betrachtet werden sollten, einer der wichtigsten anthropologischen Beiträge für das Feld der Human-Animal Studies. Viele der bisherigen Werke beschäftigten sich mit Tieren als Projektionsflächen menschlicher Symbolik, wobei Tiere dabei lediglich als 'Fenster' bzw. 'Spiegel' zu menschlicher Gesellschaft und Kultur dienten. Diese Studien von Tier-Symbolismen in verschiedenen Kulturen haben aufgezeigt, dass Tiere nicht nur die physische Umwelt, sondern auch den menschlichen Geist und die Vorstellungskraft bewohnen. Jedenfalls würden selbige dazu tendieren, Tiere als passive Objekte menschlicher Aktivität darzustellen. Obwohl die Anthropologie dem utilitaristischen Reduktionismus (Tiere werden auf den Nutzen für Menschen reduziert) schon effektiv begegnet sei, würde sie sich noch eines symbolischen Reduktionismus bedienen (Tiere werden auf ihre Bedeutungen für Menschen reduziert) (Knight, 2005: 1).

Der Ausgangspunkt von 'Animal in Person' liegt im Interesse an Tieren als Subjekte und nicht Objekte, an Tieren als Teile der menschlichen Gesellschaft und nicht nur Symbole von diesen und an den menschlichen Interaktionen und Beziehungen mit Tieren und nicht nur an der menschlichen Repräsentation von Tieren. Die Mitwirkenden dieses Bandes erkennen die Existenz von intimen Beziehungen von Menschen und Tieren an, welche sie in vielen Aspekten an zwischenmenschliche Beziehungen erinnern. Intimität wird dabei als wechselseitige Beziehung verstanden, was ein gewisses Maß an affektiver Gegenseitigkeit voraussetzt, auch wenn diese ungleich und asymmetrisch ist. Die Studien, welche in diesem Buch vertreten sind, beschäftigen sich mit einer Bandbreite von affektiven Interaktionen von Menschen und Tieren im Kontext von funktionalen Arbeitsbeziehungen und sogenannten Freizeitbeziehungen und beinhalten Diskussionen von Nutz-, Haus- und Wildtieren in verschiedenen sozio-kulturellen Zusammenhängen (ebd.).

Knight führt in weiterer Folge die Idee von Tieren als Personen genauer aus. Zuallererst nähert er sich dem Begriff der Person an. Laut Definition stelle eine Person eine lebende Seele oder

ein selbstbewusstes Wesen dar. Menschlichen Wesen werden nach dem Gesetz Rechte und Pflichten zugeschrieben (ebd.: 2). Knight meint, dass dieser Vorstellung von Person der Kontrast von Personen und Dingen oder Objekten zu Grunde liegt: „Persons are beings that merit moral concern and legal entitlements, whereas objects are things that merit considerations in terms of their status as property of legal persons“ (ebd.). Menschliche Individuen seien aber nicht immer als Personen in dieser Form betrachtet worden: „Slaves were people who were legally assimilated to things – humans reduced to the status of property“ (ebd.).

Einige Stimmen würden die Erweiterung dieses moralischen Personenbegriffes auf nicht-menschliche Tiere fordern. Das '*Great Ape Project*' zum Beispiel setzt sich für eine Neubewertung des moralischen Status von Schimpans_innen, Gorillas und Orang-Utans und deren Akzeptanz als Personen ein. Die kognitiven Fähigkeiten und das emotionale Leben von großen Menschenaffen würden es rechtfertigen, jene in die moralische Gemeinschaft aufzunehmen. Konkret würde dies eine Anerkennung von ihnen als rechtliche Subjekte zur Folge haben. Diese spezielle Formulierung des Tier-Personenbegriffes bestimme die moralische Inklusion durch den Besitz von gewissen Fähigkeiten (ebd.).

Aber das Thema von Tieren als Personen ist Knight zufolge nicht lediglich an Fähigkeiten gebunden, sondern auch in der Individualität von Tieren, welche sich in Mensch-Tier-Interaktionen zeigen, begriffen. Der Individualitäts-Aspekt des Personenbegriffes drücke sich – im Gegensatz zu generalisieren und abstrahieren – im Verb 'personalisieren' aus. Menschliche Individuen werden Personen, indem ihre Individualität unter anderem durch Benennung, Gesichtserkennung und biografisches Bewusstsein realisiert werde. Wenn wir andere Menschen in solch einer Art und Weise kennen lernen, wird er_sie zu einer Person. Knight sieht, dass auch Tiere in dieser Weise zu Subjekten werden können. Meistens werden Tiere aber als Ebenbild de-individualisierter Kollektivität dargestellt. In dieser Hinsicht werden sie als belebte Stereotypen abstrakter Kategorien repräsentiert. Allenfalls entwickeln Menschen, welche direkte Erfahrungen mit Tieren machen, wahrscheinlich eine differenzierte Perspektive, in der die unterschiedlichen Individualitäten sichtbar und bedeutend werden. Dieses personalisierte Wissen von Tieren dürfte das Potential für eine effektive Kommunikation und Interaktion mit ihnen vergrößern (ebd.: 2f).

Das Buch beschäftigt sich mit Mensch-Tier-Interaktionen welche durch dieses personalisierte Wissen beschrieben und gleichzeitig erzeugt werden. Das ethnografische Studium von menschlichen Interaktionen „with animals *in person*“ würde daher letztlich eine Gelegenheit darstellen um unser Verständnis von „animals *as persons*“ zu verbessern (ebd.).

4.4.3. Zusammenfassung

Die neu entstandene Tier-Anthropologie interessiert sich für das Leben von Tieren in den unterschiedlichsten Bereichen und geht auch auf die Beziehungen von Tieren zu Menschen ein. Tiere seien nicht mehr ausschließlich Projektionsflächen symbolischer Zuschreibung von Menschen oder Nahrung, sondern konkrete Interaktionspartner_innen im gemeinsamen Zusammenleben, deren semiotische und materielle Verflechtungen mit anderen Spezies und Menschen es zu erforschen gilt. 'Multispecies ethnographers' arbeiten über definitorische Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen hinweg und erfassen Tiere wie auch Pflanzen und Mikroorganismen als Entitäten und soziale Handlungsträger_innen.

Lewis Henry Morgans Beiträge zu Tieren gelten nicht nur in der komparativen Psychologie als Pionier_innenarbeit, sondern stellen auch für eine Anthropologie der Tiere einen eminenten theoretischen sowie methodischen Startpunkt dar. Seine progressiven und richtungsweisen Arbeiten auf diesem Gebiet können als erste Beiträge einer 'Animal Anthropology' gesehen werden. Er spricht sich dezidiert gegen kategorische Unterschiede hinsichtlich psychischer Fähigkeiten von Menschen und anderen Tieren aus und bescheinigt Tieren diverse mentale Eigenschaften und Qualitäten, die ihnen im 20. Jahrhundert noch lange Zeit vehement abgesprochen wurden. Weiters greift er bei der Beschreibung der menschlichen Besonderheiten nicht auf das Kultur-Konzept als Abgrenzungsmerkmal zurück. Er folgert aus seinen Einsichten sogar eine moralische Verantwortung gegenüber Tieren. Seine Argumente in diese Richtung können als tierrechtlerisch bezeichnet werden. Morgan kann daher nicht nur als erste prominente Gegenstimme zur anthropozentrischen Grundausrichtung sowie zum Mensch-Tier- und Natur-Kultur-Dualismus in der Anthropologie, sondern auch als Pionier der Critical Animal Studies gesehen werden.

Das aktuelle von John Knight editierte 'Animals in Person' ist ein zweites *exemple par excellence* für eine kritische Anthropologie der Tiere. 'Animals in Person' interessiert für Tiere als Subjekte mit denen der Mensch in affektiven Interaktionen und Beziehungen steht. Die Grundausrichtung des Buches und seiner diversen Beiträge ist, dass Tiere eben keine Objekte darstellen, sondern Personen sind, die es besser zu verstehen gilt.

4.5 Resümee

In der Anfangsphase der KSA als akademischer Disziplin (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) nehmen Tiere und menschliche Beziehungen zu ihnen einen gewissen Stellenwert ein. Sie kommen jedoch in den frühen Ethnografien und theoretischen Werken meist nur am Rande vor, entweder in Zusammenhang mit der Subsistenzwirtschaft der studierten menschlichen Gruppen oder im Kontext

von deren mentalem und spirituellem Leben – in aus heutiger Perspektive als klassisch bezeichneten Themenbereichen – wie Mythologie, Animismus, Totemismus und Tabu. Tiere waren aber auch direkt in die Reflexionen der Gründungsfiguren der Anthropologie eingebunden. Um den 'Menschen' als Forschungsgegenstand zu bestimmen, wurde auf den Vergleich zu Tieren zurückgegriffen. Edward Tylor sah beispielsweise die menschliche Besonderheit in der Fähigkeit zu abstraktem und symbolischem Denken und in weiterer Folge in der Kapazität zur Zivilisation begriffen. Seine Konzeption kann als anthropozentrisch und einer dualistischen Auffassung von Mensch-Tier und Natur-Kultur entsprechend betrachtet werden. Lewis Henry Morgan hingegen sprach sich dezidiert gegen kategorische Unterschiede zwischen Menschen und Tieren aus und griff nicht auf das Kultur-Konzept als Abgrenzungsmerkmal zurück. Seine Monografie über Biber stellt nicht nur im Bereich der komparativen Psychologie eine Pionier_innenarbeit dar, sondern auch einen sehr wichtigen theoretischen und methodischen Startpunkt für das kultur- und sozialwissenschaftliche Studium von Tieren.

Die Vorstellung, dass nur Menschen im Laufe der Zeit Kultur entwickelten und über ein Sozialleben verfügen und im Gegensatz dazu Tiere lediglich auf ihre Biologie reduzierte Objekte darstellen, dominierte über weite Strecken die Geschichte der KSA. In Kroeber's Konzept des 'Superorganischen' beispielsweise erfuhren diese Mensch-Tier- und Natur-Kultur-Dichotomien die stärkste Ausprägung.

Das Studium von Mensch-Tier-Beziehungen in der KSA diente in den meisten Fällen als Vehikel, um menschliche Gesellschaften und Kulturen zu analysieren. Sie wurden nicht als autonome Handlungsträger_innen und soziale Interaktionspartner_innen, sondern als passive Objekte verstanden. Tiere waren entweder 'goods to eat' oder 'goods to think with'. In der – zwischen der materialistischen und symbolistischen Schule geführten – Debatte um Nahrungstabus wurden diese hegemonialen Sichtweisen von Tieren beispielsweise sichtbar.

Spätestens ab den 1980er Jahren fand eine Neuorientierung in mehrfacher Hinsicht statt. Tiere und Mensch-Tier-Beziehungen wurden mehr um ihrer selbst willen studiert. Eindimensionale Erklärungsmodelle wurden zurückgewiesen und die Bedeutung der Verflechtung von materiellen und semiotischen Aspekten von Mensch-Tier-Beziehungen betont. Das inhaltliche und geografische Forschungsspektrum hat sich seitdem auch erweitert und macht zum Beispiel Tiere in der Stadt und in den Biotechnologien zum Thema. Politische und moralische Fragestellungen bezüglich der Behandlung von Tieren finden mittlerweile auch größere Beachtung. Ein weiteres Merkmal des 'Animal Turn' besteht darin, dass ebenfalls mehr Aufmerksamkeit auf die Konstruktion von Kategorien wie 'Mensch', 'Tier' und 'Natur', 'Kultur' und wie diese mit sozialen Praktiken und Systemen von Macht, Ungerechtigkeit und der Bestimmung von Werten verbunden sind,

aufgewendet wurde. Dabei wurden die althergebrachten und der Anthropologie inhärenten Dualismen als anthropozentrisch kritisiert und die Brauchbarkeit und der Wahrheitsgehalt des bisher gängigen Kultur-Konzeptes hinterfragt. Die Arbeiten von Tim Ingold und Barbara Noske waren maßgeblich an der Einleitung dieser Neukonzipierung beteiligt.

Der aus dem 'Animal Turn' hervorgegangene interdisziplinäre Forschungsbereich der Human-Animal Studies wächst seither stetig. Spätestens seit der Wende zum 21. Jahrhundert hat sich – zumindest im englischen Sprachraum – auch explizit eine Anthropologie der Tiere etabliert und institutionell verankert.

5. Zusammenfassung und Ausblick

5.1 Schlussfolgerung

Die Beziehungen von Menschen und anderen Tieren nehmen in der Geschichte der KSA als akademische Disziplin seit jeher einen prominenten Stellenwert ein. Das Interesse an Mensch-Tier-Beziehungen ist aber überwiegend auf anthropozentrische Motive zurückzuführen. Bis auf wenige Ausnahmen diente die Betrachtung von Mensch-Tier-Beziehungen bis Mitte der 1980er Jahre als geeignetes Fenster um Gegebenheiten menschlicher Gesellschaften und Kulturen zu analysieren.

Tiere kommen die längste Strecke der Geschichte der KSA in indirekter und impliziter Weise in ethnografischen Studien vor. In den meisten Fällen stellen sie passive Objekte dar, die in jenen Bereichen in Erscheinung treten, in denen sie menschliches Denken und Handeln kreuzen/begegnen.

Tiere wurden auch schon seit den ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Vorgänger_innen der KSA in theoretische Reflexionen eingebunden. Um die Natur/das Wesen des Menschen zu bestimmen wurde (immer) auf den Vergleich mit Tieren zurückgegriffen. Dabei setzte sich eine dualistische Konzeption von Mensch und Tier durch. Das 'Tier' diente in dieser Hinsicht als antithetisches Konstrukt, als negativer Abgrenzungsmarker menschlicher Identität und Besonderheit. Die KSA als akademische Disziplin fußt auf der Annahme, dass der Mensch sich – etwa durch die Bildung von Gesellschaft und Kultur und die dahinter liegenden Fähigkeiten – von allen anderen Tieren in kategorischer Weise unterscheidet.

Seit dem 'Animal Turn' werden Mensch-Tier Beziehungen mehr um ihrer selbst willen erforscht. Tiere werden vermehrt als soziale Entitäten wie auch aktive Interaktionspartner_innen und Handlungsträger_innen betrachtet/wahrgenommen.

Die dualistische Auffassung von Mensch-Tier und Natur-Kultur in der KSA wurde auch massiv in Frage gestellt. Die für den 'Animal Turn' charakteristische Neukonzipierung dieser Kategorien lehnt scharfe und fundamentale Grenzen ab und stellt Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten zwischen Menschen und anderen Tieren in den Vordergrund. Aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Perspektive können Mensch und Tier z.B. als identitäre Zuschreibungen verstanden werden, die nach sehr ähnlichen Prinzipien zwischenmenschlicher Identitätsbildung konstituiert und strukturiert werden. In diesem Zusammenhang sind 'Mensch' und 'Tier' keine universalen und statischen Essenzen, sondern relationale, diskursive und multidimensionale Konzepte.

5.2 Anthropologie der Tiere

Den Eindruck, welcher mir nach dem Verfassen dieser Arbeit bleibt, erinnert mich ein wenig an den auf Sokrates zurückgehenden Ausspruch 'Ich weiß, dass ich nichts weiß' (vgl. URL 14). In meiner Interpretation bedeutet dieses Zitat, dass mit größerem Wissen die Erkenntnis von umso größerem Nicht-Wissen einhergeht. Diesen Gehalt erkenne ich auch in meiner Arbeit wieder: In dem Prozess der Beantwortung der Fragestellungen hat sich mein Wissen enorm erweitert. Gleichzeitig wurden aber viele neue Fragestellungen aufgeworfen, die meine gewonnenen Erkenntnisse im Verhältnis zu dem, was ich nicht weiß und gerne wissen würde, marginal erscheinen lassen. Eine detailliertere und umfassendere Aufarbeitung der Geschichte der KSA in Bezug auf Mensch-Tier-Verhältnisse erscheint mir daher als erforderlich für zukünftige Forschungen sowie für eine Etablierung einer Anthropologie der Tiere im deutschsprachigen Raum.

Für Forschungen, welche über eine geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung hinausgehen wollen, hat Christoph Wulf ein brauchbares, theoretisches Rahmenwerk für eine Anthropologie der Tiere bereitgestellt. Seine fünf thesenartig formulierten Themenkomplexe sind nicht nur einer genauen Betrachtung wert und können als möglicher Ausgangspunkt für mehr ethnografisch orientierte Forschungen dienen, sondern reflektieren auch den status quo einer kritischen Anthropologie der Tiere. Mit gutem Gewissen können sie daher die vorliegende Arbeit, welche sich einem besseren Verständnis von Menschen und anderen Tieren verpflichtet fühlt, schließen:

”

1. Nicht nur Menschen, sondern auch andere Primaten, Säugetiere und viele Tierarten haben *Kulturen* entwickelt. Doch was bedeutet die Rede davon, dass viele Tiere Kulturen entwickelt haben und wo sind die Unterschiede zwischen tierlichen und menschlichen Kulturen?
2. Nicht nur Menschen, auch Tiere sind Individuen und lassen sich als *Subjekte* mit sozialem Charakter begreifen; in der Anthropologie ist dies lange nicht gesehen worden.
3. Menschliches und tierliches Verhalten lässt sich als *Inszenierung* und *Aufführung*, als *performativ* begreifen. Doch was ergibt sich daraus für unser Verständnis von tierlichem Verhalten?
4. Tiere und Menschen erwerben ihr performatives praktisches, für die Lebensbewältigung zentrales Wissen *mimetisch*. Wo sind die Gemeinsamkeiten zwischen menschlichem und tierlichem mimetischen Lernen?

5. Seit den Anfängen der menschlichen Geschichte spielen Tiere im *Imaginären* der Menschen eine zentrale Rolle; in vielfältiger Form spiegeln sie unterschiedliche Seiten der Menschen und verkörpern ihr *Anderes*“ (Wulf, 2004: 162-163).

6. Literaturverzeichnis

- Balluch, Martin. 2005. *Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*. Guthmann-Peterson Verlag. Wien und Mühlheim an der Ruhr.
- Barnard, Allen. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press
- Barnard, Allen & Spencer, Jonathan (eds.). 2004. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London and New York
- Barth, Fredrik. 2005. Britain and the Commonwealth. In: Barth, Fredrik; Gingrich, Andre; Parkin, Robert & Silverman, Sydel. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. The University of Chicago Press. Chicago and London, pp. 3-57
- Bateson, Gregory. 1979. *Mind and Nature: A Necessary Unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences)*. Hampton Press
- Baumann, Gerd. 2004. Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach. In: Baumann, Gerd & Gingrich, Andre (eds.). *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. Berghan Books, New York & Oxford, pp. 18-50
- Baumann, Gerd & Gingrich, Andre (eds.). 2004. *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. Berghan Books, New York & Oxford
- Bekoff, Marc. 2008. *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow and Empathy – and Why They Matter*. New World Library. First Trade Paper Edition
- Best, Steven & Kellner, Douglas. 1997. *The Postmodern Turn*. Guilford Press, New York
- Best, Steven. 2009. The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education. *Journal of Critical Animal Studies Volume VII, Issue 1* 2009: 9-52

- Blumenthal, P.J. 2003. *Kaspar Hausers Geschwister. Auf der Suche nach dem wilden Menschen*. Deuticke Verlag.
- Boesch, Christophe. 2008. Ist die Kultur eine „goldene Barriere“ zwischen Menschen und Schimpansen? In: Eidson, John (Hg.). *Das anthropologische Projekt. Perspektiven aus der Forschungslandschaft Halle/Leipzig*. Leipziger Universitätsverlag, 63-83
- Braukämper, Ulrich. 2009. Zum Widerstreit symbolistischer und kulturmaterialistischer Ansätze in der Deutung von Nahrungstabus. In: Hermann, Elfriede & Klenke, Karin und Dickhardt, Michael (Hg.). *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens*. Universitätsverlag Göttingen. Seiten 319-332
- Cavalieri, Paula. 2002. *Die Frage nach den Tieren: Für eine erweiterte Theorie der Menschenrechte*. 1. Auflage. Harald Fischer Verlag
- Chimaira Arbeitskreis. 2011. Eine Einführung in Gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies. In: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.). *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Transcript Verlag, Bielefeld. Seiten 7-42
- Corbey, Raymond. 2005. *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*. Cambridge University Press
- Crist, Eileen. 1994. Review Essay. *Society and Animals. Volume 2, Number 1: 77-88*
- Dawkins, Marian Stamp. 1996. *Die Entdeckung des tierischen Bewusstseins*. Rowohlt Verlag
- DeMello, Margo (ed.). 2010. *Teaching the Animal. Human-Animal Studies Across the Disciplines*. Lantern Books. Brooklyn, New York
- DeMello, Margo (ed.). 2010a. *Human-Animal Studies: Anthropology*. Lantern Books.

- Fessler, Daniel M.T. & Navarette, Carlos David. 2003. Meat is Good to Taboo. Dietary Proscriptions as a Product of the Interaction of Psychological Mechanisms and Social Processes. *Journal of Cognition and Culture* 3.1: 1-40
- Fuentes, Agustin. 2006. Human-Nonhuman Primate Interconnections and Their Relevance to Anthropology. *Ecological and Environmental Anthropology*. Vol. 2, No. 2: 1-11
- Gallese, Vittorio. 2004. „Animal Abstraction“. Ein neurowissenschaftliches Verständnis von Begriffen – von Kontrolle zu Repräsentation. In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 133-158
- Gingrich, Andre. 1999. *Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung*. Böhlau Verlag, Wien Köln Weimar
- Gingrich, Andre. 2004. Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: Baumann, Gerd & Gingrich, Andre (eds.). *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. Bergahn Books, New York & Oxford, pp. 3-17
- Gottwald, Franz-Theo. 2004. Einführung: Liebe-Moral-Politik. Was verbindet Menschen und Tiere (nicht)? In: Böhme, Hartmut. *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 269-272
- Hall, Stuart; Held, David & McGrew, Tony (eds.). 1992. *Modernity and its Futures*. Polity Press.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harringer, Susanna. 2003. *Manche Tiere sind gleicher. Konzepte von Tierschonung, Tierbefreiung, Tierrecht und Tierverschutz und ihr politischer Anspruch*. Guthmann-Peterson Verlag. Wien und Mühlheim an der Ruhr.
- Harris, Marvin. 1989. India's Sacred Cow. *Human Nature*: 201-207
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. 1986. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main.

- Ingold, Tim. 1976. *The Skolt Lapps Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. 1980. *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980
- Ingold, Tim. 1983. The Architect and the Bee: Reflections on the Work of Animals and Men. *Man, New Series, Vol. 18, No.1. (Mar., 1983): 1-20*
- Ingold, Tim. 1986. *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester University Press.
- Ingold, Tim. 1990. An Anthropologist Looks at Biology. *Man, New Series, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990): 208-229*
- Ingold, Tim. 1994. The animal in the study of humanity. In: Ingold, Tim (eds.). *What is an Animal*. Routledge, London and New York, pp. 84-97
- Jauch, Ursula Pia. 2004. „Les animaux plus que machines“? Von Maschinentieren, Tierautomaten und anderen bestialischen Träumereien. Einige Anmerkungen aus philosophischer Sicht. In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 237-249
- Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Sage Publications, London Thousand Oaks New Dehli
- Jenkins, Richard. 2008. *Social Identities*. 3rd edition. Routledge, London and New York.
- Keupp, Heiner. 2008. *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. 4. Auflage Juli 2008. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.
- Kiewert, Hartmut. 2011. »*mensch_tier*«. Creative Commons Lizenz

Kirksey S. Eben & Helmreich, Stefan. 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, Volume 25, Issue 4: 545-576

Knight, John. 2005. Introduction. In: Knight, John (eds.). *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies*. Berg, Oxford & New York, pp. 1-13

Kroeber, Alfred. 1917. The Superorganic. *American Anthropologist, New Series, Vol. 19, No. 2, April-June 1917*: 163-213

Kuper, Adam (eds.). 2009. *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge

Locke, John. 1962. *Über den menschlichen Verstand*. Band 1. Akademie Verlag, Berlin.

Locke, John. 1967. *Einige Gedanken über die Erziehung*. Verlag Ferdinand Schöningh.

Macho, Thomas. 2004. Einführung: „Ordnung, Wissen, Lernen. Wie hängt das Weltbild der Menschen von den Tieren ab?“ In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 73-78

Mangelsdorf, Marion. 2007. *Wolfsprojektionen: Wer säugt wen? Von der Ankunft der Wölfe in der Technoscience*. Transcript Verlag, Bielefeld

Mann, Renate. 2004. *Wilde Weiblichkeit und weibliche Wildnis. Ein Beitrag zur ideengeschichtlichen Rekonstruktion des Dilemmas des männlichen Subjekts*. TU München

Martini, Wolfram. 2000. Griechische Antike. In: Dinzelsbacher, Peter (Hrsg.). *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Alfred Kröner Verlag Stuttgart

Morgan, Lewis Henry. 1868. *The American beaver and his work*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.

Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society*. Chicago: Charles H. Kerr & Company

- Morgan, Lewis Henry. 1922. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. New York. Dodd, Mead and Company [1851]
- Morgan, Lewis Henry. 2005. *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Bebook [1881]
- Mullin, Molly H. 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28 (1999): 201-224
- Mullin, Molly H. 2002. Animals and Anthropology. *Society & Animals Vol. 10, Issue 4*: 387-393
- Mullin, Molly H. 2010. Anthropology's Animals. In: DeMello, Margo (eds.). *Human-Animal Studies: Anthropology*. Lantern Books, pp. 16-25
- Mütherich, Birgit. 2004. *Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie – Weber, Marx und die Frankfurter Schule*. Münster
- Mütherich, Birgit. 2005. *Die soziale Konstruktion des Anderen – zur soziologischen Frage nach dem Tier*. 2. überarbeitete Auflage, aTaH
- Noske, Barbara. 1989. *Humans and Other Animals. Beyond the Boundaries of Anthropology*. London: Pluto Press
- Noske, Barbara. 1993. The Animal Question in Anthropology. *Society and Animals. Volume 1, Number 2*: 185-190
- Noske, Barbara. 1993a. Die Tierfrage in der Anthropologie. Authorisierte Übersetzung des Artikels 'The Animal Question in Anthropology'. 16-21
- Noske, Barbara. 1997. *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Black Rose Books.
- Noske, Barbara. 2008. *Die Entfremdung der Lebewesen. Die Ausbeutung im tierindustriellen Komplex und die gesellschaftliche Konstruktion von Speziesgrenzen*. Guthmann-Peterson Verlag.

- Nutz, Thomas. 2009. „*Varietäten des Menschengeschlechts*“: die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien
- Pufendorf, Samuel. 1991 [1673]. *On the Duty of Man and Citizen* (edited by James Tully and translated by Michael Silverthorne). Cambridge: Cambridge University Press.
- Riley, Erin P. 2006. Ethnoprimateology: Toward Reconciliation of Biological and Cultural Anthropology. *Ecological and Environmental Anthropology*, Vol. 2, No. 2: 75-86
- Rousseau, Jean-Jacques. 1973 [1750–62]. *The Social Contract and Discourses* (translated by G. D. H. Cole). London: J. M. Dent & Sons.
- Rössler, Martin. 2007. Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss. *Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie No. 1*: 1-29
- Ruano-Borbalan, J.C. (Hrsg.). 1998. *L'identite. L'individu, le groupe, la societe*. Paris: Sciences Humaines Editions.
- Schwarte, Ludger. 2004. Einführung: Animalität – Wir werden wir zum Tier? In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 209-216
- Shanklin, Eugenia. 1985. Sustainance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals. *Annual Review of Anthropology* 14: 375-403
- Seidman, Steven. 1998. Introduction. In: Seidman, Steven (eds.). *The Postmodern Turn. New Perspectives On Social Theory*. Cambridge University Press, Cambridge New York Melbourne, pp. 1-23
- Steeves, H. Peter. 2002. The Familiar Other and Feral Selves. In: Creager, Angela H. N. & Jordan, William C. *The Animal/Human Boundary*. Rochester, pp. 228-264
- Stephany, Martina. 2008. „*Fische sind Freunde*“ Zur Beziehung von Menschen und Tieren im Zeichentrickfilm. Westfälische Wilhelms-Universität

- Tapper, Richard L. 1994. Animality, humanity, morality, society. In: Ingold, Tim (eds.). *What is an Animal*. Routledge, London and New York, pp. 47-60
- Thomas, Keith. 1983. *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon
- Taylor, Edward B. 1881. *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. London: MacMillan and Co
- Taylor, Edward B. 1920. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London [1871]
- Ucko, P.J. 1994. Foreword. In: Ingold, Tim (eds.). *What is an Animal*. Routledge, London and New York, pp. ix-xii
- Weyers, Simone. 2007. *Soziale Ungleichheit, soziale Beziehungen und Gesundheitsverhalten. Ergebnisse einer medizinsoziologischen Studie im Ruhrgebiet*. LIT Verlag Dr. W. Hopf, Berlin
- Whiten, Andrew. 2004. Die evolutionären Wurzeln der Kultur. In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 169-176
- Wiedenmann, Rainer E. 2009. *Tiere, Moral und Gesellschaft. Elemente und Ebenen humanimalischer Sozialität*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Wolf, Jean Claude. 2004. Menschen sind Tiere. Über die Schwierigkeit, Tierrechte zu begründen. In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 301-317
- Wulf, Christoph. 2004. Einführung: Wozu dienen Tiere? Zur Anthropologie der Tiere. In: Böhme, Hartmut und andere (Hrsg.). *Tiere. Eine andere Anthropologie*. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 161-168

Internet:

- URL 1: <http://lexikon.stangl.eu/2022/anthropologie/> , 12.07.2011 15:30
- URL 2: <http://www.bucknell.edu/msw3/browse.asp?id=12100795> , 12.07.2011 16:30
- URL 3: <http://www.enzyklo.de/Begriff/Anthropozentrische%20Weltanschauung> , 04.08.2011 17:00
- URL 4: <http://www.fsbio-hannover.de/oftheweek/119.htm> , 19.08.2011 14:21
- URL 5: http://www.ox.ac.uk/media/news_stories/2011/110803_2.html , 30.08.2011 12:39
- URL 6: <http://de.dict.md/definition/Sozialit%C3%A4t> , 06.09.2011 13:42
- URL 7: <http://www.plu.edu/~jensenmk/271wild.html> , 07.09.2011 13:56
- URL 8: <http://dcxvi.tumblr.com/post/4750278882/the-syrian-gazelle-boy-jean-claude-auger-an> , 26.04.2012 10:31
- URL 9: <http://psycnet.apa.org/journals/hop/6/1/14/> , 04.10.2011 21:09
- URL 10: <http://www.abdn.ac.uk/elphinstone/staff/details.php?id=tim.ingold> , 22.10.2011 21:37
- URL 11: <http://blackrosebooks.net/go/profile-35548/products/view/Beyond+Boundaries,+Barbara+Noske/27912> , 28.10.2011 17:33
- URL 12: <http://www.guthmann-peterson.de/verlag-guthmann-peterson/verzeichnis-buch-verlag-guthmann-peterson/noske-entfremdung.html> , 28.10.2011 17: 40
- URL 13: <http://somatosphere.net/2010/11/rise-of-multispecies-ethnography.html> , 04.11.2011 12:36
- URL 14: http://de.wikipedia.org/wiki/Ich_wei%C3%9F,_dass_ich_nichts_wei%C3%9F! , 14.11.2011 13:58

Abstract

Folgende Arbeit thematisiert Mensch-Tier-Verhältnisse in der Kultur- und Sozialanthropologie. Dabei soll erörtert werden inwiefern Tiere Thema, und Mensch-Tier-Beziehungen Forschungsgegenstand des Faches waren und sind. Weiters soll geklärt werden in welcher Art und Weise Tiere in diesem Zusammenhang als Forschungsobjekte Teil wissenschaftlicher Konzepte waren und sind. Der zeitliche Untersuchungsrahmen beginnt mit den ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Vorgänger_innen des 17., 18. und frühen 19. Jahrhundert. Der Hauptteil der Arbeit bezieht sich auf die KSA als akademische Disziplin, welches erlaubt Mensch-Tier-Verhältnisse ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart an konkreten Beispielen zu besprechen.

The following work focuses on human-animal relations in social and cultural anthropology. It will discuss how animals, as well as human-animal interactions have played a role in the history of the discipline. Furthermore, it will be clarified in this context in which ways animals have functioned as research-objects as part of scientific concepts. The time frame begins with the examination of anthropology's precursors of the 17th, 18th and early 19th Century. The main part of the work relates to social and cultural anthropology as an academic discipline, which allows to debate human-animal relations from the second half of the 19th Century to the present.

Lebenslauf des Autors

Persönliche Daten

Vor- und Zuname: Stefan Hnat
Adresse: Peter Mitterhofergasse 5
A - 2353 Guntramsdorf
Geburtsdatum: 21.04.1985
Geburtsort: Wien, Lainz
Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung

- 2004-2012 Magisterstudium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität
Wien
- 1995-2003 Bundesrealgymnasium Biondegasse Baden
Reifeprüfung mit sehr gutem Erfolg bestanden

Studium

- Universität: Universität Wien
- Studiengang: Magisterstudium Kultur- und Sozialanthropologie
- Studienkennzahl: A307
- Studienschwerpunkt: Mensch-Tier Verhältnisse, Friedens- und Konfliktforschung,
Postkoloniale Studien
- Wahlfächer: Individuelles Wahlfachpaket mit Fokus auf Mensch-Tier-Verhältnisse, sowie
interkulturelle Kommunikation & Konfliktforschung

Berufserfahrungen

- ab 2007 Moderator, Produzent und Verantwortlicher der Sendung „Veggie House“
auf Radio Orange 94.0 – dem freien Radio in Wien
- 2007-2004 Mitarbeit als Redakteur, Moderator und technischer Assistent bei der
Sendung „Tierrechtsradio“ auf Radio Orange 94.0 – dem freien Radio in
Wien
- 2004-2003 Zivildienst als Sanitäter und Einsatzfahrer beim Roten Kreuz im Bezirk
Mödling

Wissenschaftliche Beiträge bei akademischen Konferenzen und Tagungen

- 2012 Mündliche Präsentation 'It takes two to know one – human & animal as
relational and discursive categories'. 11th Annual North American
Conference for Critical Animal Studies, Canisius College, Buffalo, NY,
U.S.A.
- 2012 Mündliche Präsentation 'Communication, Conflict and Criticism within the
Animal Rights Movement'. 11th Annual North American Conference for
Critical Animal Studies. Canisius College, Buffalo, NY, U.S.A.

- 2011 Mündliche Präsentation 'It takes two to know one – Mensch und Tier als relationale und diskursive Kategorien'. 2. kultur- und sozialanthropologisches Synthesium, Universität Wien. Österreich.
- 2011 Mündliche Präsentation 'Communication, Conflict and Criticism within the Animal Rights Movement'. 2nd Annual European Conference for Critical Animal Studies. Charles University, Prag, Czech Republic.
- 2011 Mündliche Präsentation 'Meat is not always Meat'. Fleisch Essen – das gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnis und die Bedeutung von Fleisch. Universität Hamburg, Deutschland.
- 2011 Mündliche Präsentation 'Communication, Conflict and Criticism within the Animal Rights Movement'. 10th Annual North American Conference for Critical Animal Studies. Brock University, St. Catherines, Canada.