

Sinnkriterien und Handeln

Zur sozialtheoretischen Zentralität menschlicher Handlungsfähigkeit

Jens Greve

Beitrag zur Ad-hoc-Gruppe »Akteursdynamiken – Von der Krise des Akteurs« – organisiert von Annette Schnabel und Gregor Bongaerts

Mein Beitrag verteidigt zwei zentrale Annahmen über die Stellung von menschlichen Individuen, welche sich bei Max Weber finden. Erstens bilden sie für ihn das ›Atom‹ der Soziologie, weil Einheiten ›unterhalb‹ und ›oberhalb‹ von Individuen keine sinnfähigen Einheiten seien. Zweitens gehe die Soziologie dabei von menschlichen und nicht von nicht-menschlichen Handelnden aus (Weber 1988: 439; Weber 1980). Beide Annahmen sind rechtfertigungsbedürftig und werden durch viele Strömungen innerhalb der Soziologie in Frage gestellt. Berechtigt ist eine Kritik an der zweiten Annahme, weil Sinnfähigkeit differenziert werden muss. Die Anerkennung eines Kontinuums von Sinnfähigkeit führt aber gleichwohl nicht dazu, der Annahme einer Zentralität menschlicher Akteure zu widersprechen. Von Zentralität spreche ich, um zu markieren, dass ich nicht die These vertreten will, allein menschliche Handelnde spielten in der Soziologie eine Rolle. Mit Zentralität soll vielmehr bezeichnet werden, dass erstens menschliche Handelnde bestimmte Eigenschaften aufweisen, welche nicht-menschliche nicht besitzen, und dass zweitens auch ein Zugang zu den nicht-menschlichen auf die menschlichen Handelnden verweist.

In einem ersten Teil werde ich etwas über die sozialtheoretischen Optionen sagen, die sich auf die Frage nach der Relevanz von Akteur/-innen überhaupt richten. Der zweite Teil fragt nach den Gründen, den Akteursbegriff um Menschen zu zentrieren. Der dritte Abschnitt nimmt die Frage auf, wie wir dies mit Befunden der Ethnologie vereinbaren können, nach denen bestimmte soziale Gruppen auch Nicht-Menschen als handelnde Personen wahrnehmen.

Handelnde und Gesellschaft

Zunächst sollen – relativ überschlüssig – Modelle dargestellt werden, die sich hinsichtlich des Verhältnisses von Akteur/-innen und Gesellschaft in der Sozialtheorie finden lassen. Drei solche

Modelle lassen sich unterscheiden: erstens das Modell einer strikten Trennung, zweitens das einer Interaktion zwischen Handelnden und Gesellschaft und drittens das einer Identität von Handelnden und Gesellschaft.

Konstitutiv für das erste Modell ist eine emergenztheoretische Argumentation. Soziale Prozesse emergieren ausgehend von individuellen Eigenschaften, sind aber auf diese nicht zurückzuführen. Dies ist bekanntlich das Durkheim-Programm (Sawyer 2002). Wie eine andauernde Diskussion zeigt, ist nicht abschließend entscheidbar, ob emergenztheoretische Argumente haltbar sind (Sawyer 2005; Heintz 2004; Sawyer 2012; Greve 2013). Aus meiner Sicht steht aber die Anwendung für die Soziologie vor einer entscheidenden Herausforderung: Permanent ist nämlich auch eine Soziologie, welche von einer Autonomie des Sozialen ausgeht, von der Versuchung gekennzeichnet, doch etwas über die handelnden Personen zu sagen. Dann aber droht stets von neuem die strikte Trennung von Individuum und Sozialem, welche die Emergenzfigur leisten soll, fragwürdig zu werden. Ganz kurz zu Emile Durkheim: Noch unproblematisch – aus der Sicht der Irrelevanzbehauptung – dürfte die These sein, dass Handelnde durch eine Synthese Soziales hervorbringen. Unproblematisch ist diese These aber nur, solange die entsprechende Synthese als »Wunder« verstanden wird¹ und nicht über spezifische Konstitutionsmechanismen erklärt wird. Zwei weitere Bestimmungen der Rolle der Handelnden erweisen sich bereits als sperriger: erstens die These, dass sich das Soziale am Zwang zeigt, dem Individuen unterliegen. Offensichtlich muss sich eine Entität finden lassen, die Soziales als Widerstand empfindet. Zweitens gilt das auch für die verwandte These des homo duplex (Durkheim 1969). Hier werden Handelnde verdoppelt: Sie erscheinen sowohl als gesellschaftlich geprägt wie auch als nicht gesellschaftlich geprägte Wesen, wobei dann offen bleibt, warum dasjenige, was vorsoziale Individuen hervorbringen, nichts Soziales sein sollte.

Damit wird bereits ein anderes, das zweite Modell angesprochen, das der Interaktion zwischen Individuen und Gesellschaft, welches in der sozialtheoretischen Diskussion ebenfalls prominent ist – vermutlich sogar das prominenteste Bild darstellt. Die Annahme, dass Akteur/-innen sowohl gesellschaftlich wie auch nicht-gesellschaftlich sind, findet sich bekanntlich in Georg Simmels zweitem Apriori, sie liegt aber auch der Konzeption von Talcott Parsons zugrunde, der Persönlichkeitssysteme kennt, die sich außerhalb des Sozialsystems finden, aber durch das Sozialsystem geprägt werden. George Herbert Mead kennt neben dem Me das I, das als »vorsoziales« für den Handlungsantrieb und die nicht-sozialisierten Impulse steht. In ähnlicher Weise verweist ein diskursives Selbst bei Michel Foucault immer schon auf eine Entität, welche durch dieses zugerichtet und entfremdet werden kann und im Neo-Institutionalismus existieren neben den konstruierten Akteur/-innen schon »rohe« Akteur/-innen. In die Kategorie der Vermittlungspositionen gehört auch die dialektische Konzeption von Peter L. Berger und Thomas Luckmann (Berger, Luckmann 1994).

All diese Lösungen stehen freilich ebenfalls vor einigen Herausforderungen. Die zentrale ergibt sich hier aus der Frage nach der Seinsweise der Gesellschaft, welche in der Lage sein soll,

¹ So auch Niklas Luhmann (2003: 78): »Ein Sozialsystem entsteht, wenn sich Kommunikation aus Kommunikation entwickelt. Die Frage der ersten Kommunikation brauchen wir nicht zu erläutern, denn die Frage ›Was war die erste Kommunikation?‹ ist schon eine Frage in einem kommunizierenden System.« Zur Kritik vgl. Rainer Greshoff (2003).

den Menschen zum sozialen Produkt erst zu machen. Dabei ergeben sich zwei Optionen: Entweder wird die Gesellschaft verstanden als das Handeln anderer Personen oder als eine Realität, welche *allen* Personen gegenüber noch einmal als eigene Realität gegenübersteht (letztlich also wieder Durkheim). Welche Option man wählt, hat dann auch Folgen für die Konstitutions- theorie des Subjekts, d.h. die Frage, ob der Handlungsstatus basal von der Gesellschaft abhängt.

»Wenn die Mitmenschen«, schreibt Luckmann in der *Theorie des sozialen Handelns*, »nicht in bestimmten Weisen handelten, wäre man nicht handlungsfähig, lernte keine Sprache, keine Gefühlskontrolle und Interessenabstimmung, keine Arbeit. [...] Nun sind aber die Handlungen dieser Mitmenschen selbstverständlich ihrerseits ebenso gesellschaftlich bedingt: die Voraussetzungen ihrer Handlungen sind die Handlungen ihrer Mitmenschen. Deren Handlungen sind selbstverständlich wiederum gesellschaftlich bedingt usw. So kommt es zu einem unendlichen Regreß« (Luckmann 1992: 95).

Hier wird die eben benannte Ambivalenz des Gesellschaftsbegriffs deutlich: Meint Gesellschaft eine Entität, welche sich von allen Handelnden noch einmal unterscheiden lässt oder steht sie einfach für das Handeln mehrerer Menschen? Geht man davon aus, dass Gesellschaft das Handeln anderer meint, dann kann die basale Handlungsfähigkeit der Individuen aber nicht allein von der Handlungsfähigkeit anderer abhängig sein. Wenn die Handlungsfähigkeit von A von der Handlungsfähigkeit von B abhängt und die Handlungsfähigkeit von B von der Handlungsfähigkeit von A, dann hängt die Handlungsfähigkeit von A von der Handlungsfähigkeit von A ab. Die Ableitung basaler Handlungsfähigkeit aus der Gesellschaft wird zirkulär. Entwicklungspsychologisch lässt sich zudem argumentieren, dass beispielsweise Intersubjektivität Subjektivität in dem Sinne voraussetzt, dass die Idee, sich und andere als intentionale Wesen zu begreifen, nicht aus der Umwelt selbst importiert werden kann. Ohne eine bereits gegebene intentionale Infrastruktur bliebe es undenkbar, wie eine Interpretation von Ereignissen in der Umwelt als intentionalen Produkten überhaupt denkbar ist (Greve 2015, insb. Kapitel 7 und 8).

An dieser Stelle möchte ich kurz auf drei mögliche Einwände gegen die hier präferierte Identitätsthese – das dritte Modell – zu sprechen kommen. Zum ersten könnte eingewendet werden, dass sie auf eine problematische Anthropologie vorgesellschaftlichen Menschseins angewiesen ist. Manchmal lautet dieser Einwand auch, dass die Handlungstheorie nicht klären kann, woher die Präferenzen der Handelnden kommen (vgl. zum Beispiel Pettenkofer 2013: 74). Offensichtlich kann dieses Argument nur unter zwei Voraussetzungen als Kritik des Individualismus gelten: 1. dass der Individualismus eine vollständige Theorie über Präferenzgenese erfordert und 2., dass andere Theorien über eine solche Theorie der Präferenzgenese verfügen. Beide Voraussetzungen treffen aber wohl nicht zu.

Ernster zu nehmen ist, dass Handelnde zweitens immer schon in Beziehungen anzutreffen sind und durch diese geprägt werden. Zweierlei ist hierzu zu sagen: Einerseits trifft dies zwar zu, spricht aber – wie eben gezeigt – noch nicht für die These einer gesellschaftlichen Prägung, sie kann auch einfach nur Prägung durch andere Individuen meinen. Andererseits kann auch eine individualistische Sozialtheorie von einer »schlanken« Anthropologie ausgehen. Was basal zum Handlungsstatus gehört, kann aus dieser Sicht auch einer empirischen Klärung zugänglich sein (darauf komme ich gleich noch einmal zurück).

Ein dritter grundsätzlicher Einwand würde lauten, dass der Handlungsstatus zugeschrieben wird. Es besteht kein Zweifel, dass es Zuschreibungen des Handelns gibt. Das heißt aber nicht, dass das Handeln dadurch erzeugt werden kann (Greve 2012). Auch wirft die Zuschreibungstheorie die Frage nach dem oben benannten Zirkel der Erzeugung von Handlungsfähigkeit auf: Jemand muss bereits eine handelnde Person sein, um zuschreiben zu können.² Hier ist es hilfreich, zwei Aspekte der Zuschreibung zu unterscheiden: In Anlehnung an die Debatte um Anerkennungsprozesse lässt sich eine Unterscheidung zwischen attributivem und perzeptivem Gebrauch des Begriffs der handelnden Person vornehmen (Honneth 1994: 320ff.). Attributive Verwendungen lassen sich dann auf die wissenssoziologische Frage beziehen, wem Handlungsfähigkeit zugesprochen wird oder auch die politische Frage, wem Handlungsrechte eingeräumt werden, perzeptive Verwendungen beziehen sich hingegen auf die Idee, dass die Handlungsfähigkeit eine unverlierbare Eigenschaft darstellt, welche durch die Attributionsprozesse nicht erst konstituiert wird. Für die Unauflösbarkeit der perzeptiven Auffassung der Eigenschaften von Handelnden spricht, dass erst sie es möglich macht, misslingende Attribuierungen zu denken und gleiche Handlungsrechte kontrafaktisch überhaupt einzufordern.

Ich fasse diesen Abschnitt zusammen: Die Behauptung einer Irrelevanz der Handelnden lässt sich strikt nur durchhalten, wenn ein starkes emergenztheoretisches Argument verwendet wird. Die Sozialtheorie hält sich aber nicht diese Folgerung. Es scheint dann doch etwas mehr über Handelnde gesagt werden zu müssen. Damit aber wird die Frage virulent, worin die Einheit des Unterschiedenen liegt. In welcher Weise referiert beispielsweise dasjenige, worauf sich die Analyse psychischer System richtet, überhaupt zugleich auf dasjenige, was mit Personen bezeichnet wird? Vermittlungsmodelle wie bei Berger und Luckmann können hingegen nicht die Frage nach der Seinsweise des Sozialen vermeiden. Wir haben gesehen, dass hier zwei Bilder konkurrieren. Aus einer Sicht ist Gesellschaft – ganz wie bei Durkheim – etwas, das sich allen handelnden Personen gegenüber als eigene Realität verstehen lässt. Aus einer anderen Sicht besteht die Realität der Gesellschaft in der Realität anderer Personen. Aus der zweiten Sicht wird die Reifikation der Gesellschaft vermieden, es wird aber unmöglich, die Gesellschaft als etwas anderes als ein Ensemble von handelnden Personen zu verstehen und folglich nicht mittels des Identitätsmodells zu deuten.

Wer handelt?

Was aber sind Akteur/-innen und wer zählt dazu? Was spricht dafür, den menschlichen Handelnden eine ausgezeichnete Stellung – eben eine zentrale Position – zuzusprechen? Ich beginne mit zwei Vorbemerkungen. Erstens geht es um die formalen Strukturen des Status von Handelnden: »Unabhängig davon, von welcher beliebigen, konkreten Erfahrung ausgegangen wird, ist es immer möglich, besondere – das heißt in diesem Falle: biographisch und historisch – ver-

² Wenn es bei Viveiros de Castro (2012: 99) beispielsweise heißt: »Amerindian perspectival ontology proceeds along the lines that the *point of view creates the subject*; whatever is activated or ›agented‹ by the point of view will be a subject«, dann stellt sich genau die Frage, wer hier aktiviert oder aktivieren kann?

änderbare Bestandteile von ›formalen‹ Strukturen zu unterscheiden, ohne die menschliche Erfahrung ganz allgemein undenkbar wäre.« (Luckmann 1980: 58)

Formale Aspekte lassen sich auch durch Kritik an inhaltlichen Bestimmungen gewinnen. Eben hatte ich bereits darauf hingewiesen, dass die Kritik des Individualismus dort überzeugt, wo dieser von der Annahme einer fixen menschlichen Natur ausgeht. Annahmen über die menschliche Natur sind empirisch kritisierbar. So können beispielsweise Foucaults Arbeiten als Kritiken an solchen Annahmen gelesen werden – gleichzeitig bleibt auch hier die Idee formaler Strukturen erhalten. Dass nämlich Studien über die Variabilität von Selbstbildern einen aufklärenden Effekt besitzen, verdankt sich dem Umstand, dass Adressat/-innen solcher Arbeiten sich um sich selbst kümmern können (Foucault 1989), also in der Lage sein müssen, diese Selbstbilder auf sich selbst zu beziehen.

Zweitens möchte ich darauf hinweisen, dass eine begriffliche Untersuchung in zwei Dimensionen verstanden werden kann. Es kann nach der Intension und der Extension eines Begriffs gefragt werden. Die Entscheidung, von welcher Intension oder Extension wir ausgehen, hat Konsequenzen für die Frage, wie jeweils die andere Dimension bestimmt wird. Exemplarisch zeigt sich dies bei Bruno Latours Definition: »*any thing that does modify a state of affairs by making a difference is an actor*« (Latour 2007: 71). Die Begrenzung auf menschliche Handelnde erweist sich aus dieser Sicht als problematisch, dies aber zunächst allein dadurch, dass die Definition des Begriffs erweitert wird. Tatsächlich wird diese radikale Konsequenz bereits dann wieder in Frage gestellt, wenn wir den Begriff des Handelns enger fassen.

So haben bereits Werner Rammert und Ingo Schulz-Schaeffer die Ansicht vertreten, dass der Handlungsbegriff gradualisiert werden muss. Sie unterscheiden dabei im Anschluss an Anthony Giddens drei Aspekte: erstens das bloße Bewirken, zweitens die Fähigkeit, auch anders handeln zu können, und drittens Intentionalität und Reflexivität. Ihrer Meinung nach erlauben es neuere Entwicklungen im Bereich der Technik durchaus, technischen Artefakten auch die zweite Handlungsfähigkeit zuzuschreiben, also die Fähigkeit, auch anders zu handeln, als dies durch eine einfache wenn-dann-Struktur festgelegt ist (Rammert, Schulz-Schaeffer 2007).

Im Anschluss an Forschungsergebnisse von Michael Tomasello habe ich ein anderes Schema vorgeschlagen (Greve 2011). Es lassen sich dann vier Ebenen unterscheiden. 1. Handlung als Bewirken und spontanes Verhalten, 2. Handlung als Intentionalität (Zielgerichtetheit und Mitteleinsatz, Selektion und Wahl), 3. Handlung als Intentionserkenntnis (Wissen um fremde Intentionalität) und 4. Handlung als Intentionserkenntnis und Reflexivität (Wissen um eigene und fremde Intentionalität und deren Bezogenheit aufeinander).

Folgt man der Verhaltensforschung, so gilt, dass viele Tiere durchaus ein Verhalten zeigen, das sich nicht im Sinne eines fest verankerten Reiz-Reaktions-Schemas deuten lässt, sondern dem ein kreativ-instrumentelles Handeln zugrunde liegt (wie beim Werkzeuggebrauch). Dennoch ist dem Stand der Forschung nach davon auszugehen, dass allein Schimpansen zugleich in der Lage sind, nicht nur intentionales Handeln auszuführen, sondern auch bei anderen Wesen Intentionen zu erkennen (Tomasello 2009: 57f.). Anhaltspunkte für diese Annahme bieten Studien, in denen Schimpansen Menschen unterstützen, wenn diese bestimmte Gegenstände nicht erreichen können, oder zum Beispiel unterschiedlich auf Handlungen reagieren, abhängig davon, ob Menschen ihnen willentlich kein Futter geben oder die Futtergabe misslingt, weil Hindernisse vorliegen, welche den erfolgreichen Abschluss der beabsichtigten Handlung verhin-

dern. Schimpansen und Menschen orientieren sich demnach nicht nur an Repräsentationen des Verhaltens anderer, sondern an Repräsentationen der mentalen Modelle, die dem gezeigten Verhalten zugrunde liegen. Dennoch legen die Untersuchungen weiterhin nahe, dass allein Menschen ein Verhalten zeigen, das darauf schließen lässt, dass sie so etwas wie gemeinsame Ziele kennen und ihr Handeln wechselseitig daran ausrichten können (Tomasello 2009: 119f.). »Andere Primaten strukturieren ihre Kommunikation nicht auf dieselbe Weise [wie Menschen] durch gemeinsame Absichten, gemeinsame Aufmerksamkeit, wechselseitig vorausgesetzte Kooperationsmotive und Kommunikationskonventionen. Vielmehr versuchen sie schlicht, die individuellen Ziele, Wahrnehmungen und Handlungen anderer vorherzusagen oder zu manipulieren.« (Tomasello 2009: 120) Bei Tieren kann demnach das Verhalten an dem Verhalten anderer orientiert sein, im Falle von Schimpansen kann es zudem daran orientiert sein, dass dem Verhalten anderer Intentionen zugrunde liegen, allein beim Menschen kann Verhalten aber an der Vorstellung orientiert sein, dass eigene und fremde Erwartungen wechselseitig verwoben sind (vgl. auch zusammenfassend Abbildung 1).³

Abb. 1: Entitäten und Intentionselemente (aus Greve 2011: 228)

	Lebendige und künstliche Wesen	Manche Tierarten	Schimpansen/ Menschen	Menschen
Bewirken	X	X	X	X
Intentionale Veränderung (Mittelwahl)		X	X	X
Intentionserkenntnis (»Wissen« um Intentionen anderer)			X	X
Gemeinsames Wissen/Gemeinsame Ziele				X

Menschen und Nicht-Menschen

Die Annahme, dass allein Menschen die Bedingungen erfüllen, die sich aus der oben angeführten Forschung ergeben, wird durch andere Forschungstraditionen herausgefordert – man könnte insbesondere von einer Herausforderung der evolutionären Anthropologie durch die Ethnologie sprechen. Die Festlegung auf Menschen als umfassend handlungsfähiges Wesen muss aus dieser Sicht durch abweichende Beobachtungen korrigiert werden. Dieses Argument hat nicht nur Latour vorgetragen, sondern ist ebenfalls von Phillippe Descola (Descola 2013), Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2004; Viveiros de Castro 2012) und von Gesa Lindemann (Lindemann 2009) vorgebracht worden (ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Donna Haraway 2004).

³ Es bleibt freilich weiterhin umstritten, ob nicht auch Schimpansen in der Lage sind, komplexere wechselseitige Bezugnahmen zu verstehen (Boesch 2005; Tomasello 2010: 55ff.). Das ändert aber selbstverständlich nichts an dem Umstand, dass Grade von intentionaler Bezugsfähigkeit unterschieden werden können.

Zunächst wird man zu Recht eine »dogmatische« Lösung der Identifikation von Handelnden zurückweisen müssen. Diese hatte bereits Luckmann folgendermaßen bestimmt und in der Folge kritisiert:

»die Einteilung der Wirklichkeit in einen sozialen und einen nicht-sozialen Bereich beruht auf einem ontologischen Prinzip. Das menschliche Bewußtsein kann dieses Prinzip erkennen und dies führt zur Gleichsetzung von Sozialwelt und Menschenwelt. Besondere Umstände können jedoch ein fehlgeleitetes Erkennen dieses Prinzips bewirken – das Resultat sind dann so eigenartige Konzeptionen wie Animismus und Totemismus.« (Luckmann 1980: 57)

Diese Perspektive setzt voraus, dass »wir« wissen, wer wahrhaft als handelnde Person in Frage kommt, dies aber ist dogmatisch und wird der Fallibilität des Wissens nicht gerecht. Zugleich kann man freilich immer noch behaupten, dass die Möglichkeit der Fehlattribution ebenfalls nicht dogmatisch verworfen werden darf. In diesem Sinne hatte bereits Weber die Frage, ob auch Tiere sich im selben Sinne sinnhaft verständlich verhalten, als eine offene Frage behandelt, welche nur durch weitere Forschung beantwortet werden könne (Weber 1980: 7).

Für die hier vertretene Position ist aber entscheidend, dass die Befunde der Ethnologie auch dann noch für eine Zentralität handelnder Menschen sprechen, wenn man nicht davon ausgeht, dass bewiesen werden kann, dass es sich bei der Annahme breiterer Ontologien um einen Irrtum handelt.

Dies möchte ich an sechs Befunden aus der ethnologischen Forschung illustrieren.

1. Auch in anderen Kulturen wird nicht alles als menschenähnlich verstanden: »Das große soziale Kontinuum, in dem sich Menschen und Nichtmenschen mischen, umfaßt nicht alles, und einige Elemente der Umwelt kommunizieren mit niemandem, da sie keine eigene Seele besitzen. Die meisten Insekten und Fische, die Kräuter, das Moos und die Farne, die Kieselsteine und die Flüsse bleiben deshalb außerhalb der sozialen Sphäre« (Descola 2013: 27, vgl. auch 186). Manche Entitäten werden demnach als bloße Natur behandelt. In manchen totemistischen Systemen kommen nur menschliche Totemnamen vor (Descola 2013: 240; Viveiros de Castro 2012: 54) und in Afrika finden sich kaum animistische Vorstellungen (Descola 2013: 53f., 334).

2. Auch wenn in animistischen Kulturen bestimmten Tieren Intentionalität unterstellt wird, heißt das nicht, dass nicht doch Hierarchisierungen vorgenommen werden: Bei den von Descola beforschten Achuar aus dem Amazonasgebiet beispielsweise werden zwar auch Tiere als Personen wahrgenommen, aber nur Menschen sind »vollständige« Personen (Descola 2013: 22f.). Bei den Achuar verläuft diese Hierarchie entlang der Fähigkeit des Sehens und der sprachlichen Verständigung:

»Wie es sich geziemt, nehmen die Achuar die Spitze der Pyramide ein: sie sehen einander und sprechen in derselben Sprache miteinander. Der Dialog ist noch möglich mit Mitgliedern der anderen Jívaro-Stämme [...]. Die Spanisch sprechenden Weißen, die benachbarten Populationen der Quechua-Sprache und auch den Ethnologen kann man sehen und mit ihnen reden, sofern es eine gemeinsame Sprache gibt« (Descola 2013: 25).

3. Es gibt einen alltäglichen Modus der Interaktion mit menschlichen Personen, der vom Umgang mit anderen Personen unterschieden wird. »Under normal conditions, humans see humans as humans; they see animals as animals, plants as plants. As for spirits, to see these usually invisible beings is a sure sign that conditions are not normal.« (Viveiros de Castro 2004: 466;

Viveiros de Castro 2012: 47) Die Grenze zwischen Menschen und Nicht-Menschen wird zwar anders gezogen, sie ist perspektivisch, hebt aber die Differenz zwischen den Wesen nicht vollständig auf (Viveiros de Castro 2012: 93f.).

4. Die Fähigkeit, zwischen den Perspektiven zu wechseln, ist gebunden an bestimmte Medien – Träume und Schamanen spielen hier die entscheidende Rolle. »Doch damit die eigentliche Metamorphose erfolgen kann [...], muß man einen Schritt weitergehen und die Barriere der Formen überwinden. Dies ist aber nur bei zwei Gelegenheiten möglich: wenn die Pflanzen, die Tiere oder die Geister, die ihre Hypostasen sind, die Menschen in deren Gestalt besuchen – am häufigsten in den Träumen – und wenn Menschen, im allgemeinen Schamanen, ebendiese Entitäten aufsuchen.« (Descola 2013: 210; vgl. auch Vilaça 2013: 362; Viveiros de Castro 2004: 468; Viveiros de Castro 2012: 48, 75, 127, 150)

5. Die Ethnologen selbst gehen von den Klassifikationen der Menschen aus: So richtet Descola seine Forschung auf die Frage aus, »wie [...] die Menschen ihre Erfahrung, insbesondere bei ihren Beziehungen zu den Nichtmenschen, organisieren.« (Descola 2013: 528)

6. Nicht nur die Ethnologen nehmen ihren Ausgangspunkt bei der Bestimmung durch Menschen, sondern die animistischen Kulturen selbst gehen von Kategorien aus, die dem Umgang mit den Menschen entstammen.⁴ »In Amazonien, im subarktischen Amerika, in Nordsibirien werden die Bindungen, die die Tiere oder die Geister untereinander vereinen, sowie die der Menschen stets durch ein Vokabular bezeichnet, das dem Register des Umgangs zwischen Menschen entstammt« (Descola 2013: 370, vgl. auch 416).⁵

Descola zieht aus diesen Überlegungen einen entscheidenden Schluss: »Der gemeinsame Referent der Entitäten, die die Welt bewohnen, ist also nicht der Mensch als Spezies, sondern die *conditio humana*.« (Descola 2013: 32)

Aus der ethnologischen Praxis lässt sich demnach durchaus eine Schnittmenge mit den Resultaten der evolutionären Anthropologie gewinnen. Sie besteht darin, dass es einen am Menschen ablesbaren Kern dessen gibt, was Handeln ausmacht. Damit ist die oben angesprochene Streitfrage nicht entschieden (ob auch Nicht-Menschen quasi-menschliche Akteur/-innen sein können), es zeigt sich aber, dass die Zentrierung um den Menschen das Fundament bildet, von dem aus die Frage gestellt werden muss.

4 »Auch wenn es völlig legitim ist, den Soziozentrismus der Anthropologen zu kritisieren, ist es absurd, ihn den Populationen vorzuwerfen, die sie untersuchen.« (Descola 2013: 370f.)

5 »Animals impose the same categories and values on reality as humans do – their worlds, like ours, revolve around hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits, and so forth. Being people in their own sphere, nonhumans see things just *as* people do. But the things *that* they see are different. Again, what to us is blood is maize beer to the jaguar; what to us is soaking manioc is, to the souls of the dead, a rotting corpse; what is a muddy waterhole to us is for the tapirs a great ceremonial house.« (Viveiros de Castro 2004: 472)

Zusammenfassung

Mein Vortrag behandelte drei Themenkomplexe. Zusammengehalten werden sie durch den Versuch einer Verteidigung zweier klassischer Annahmen: dass individuelle Akteur/-innen das Substrat der Gesellschaft bilden und dass es sich bei diesen um menschliche Akteur/-innen handelt. Letzteres kann sicherlich nicht ausschließlich gelten, aber doch hinsichtlich einer Behauptung von Zentralität, d.h. dass individuelle menschliche Akteur/-innen den zentralen Bezugspunkt der Soziologie bilden, weil diese über ganz spezifische Eigenschaften verfügen, welche sie von anderen Wesen unterscheiden.

Erstens bin ich der Frage nachgegangen, wie Individuen und Gesellschaft sozialtheoretisch ins Verhältnis gesetzt werden können. Dabei lassen sich drei Modelle unterscheiden: das Modell der strikten Trennung, das Modell der Interaktion und das Modell der Identifikation. Es zeigte sich, dass das eigentlich naheliegendste – das Interaktionsmodell – das problematischste ist. Wenn nämlich Individuen und Gesellschaft interagieren sollen, dann muss die Gesellschaft in einer bestimmbar Weise anders existieren als die Individuen, mit denen sie interagiert. Hier ergeben sich zwei Möglichkeiten: entweder meint Gesellschaft eine Entität, welche sich von allen Personen unterscheidet, oder sie steht als Kurzform für das Handeln von einzelnen Personen – welche dann auch andere Personen sein können. Im ersten Fall wird man an das strikte Trennungsmodell zurückverwiesen, im zweiten Fall auf das Identitätsmodell.

Zweitens habe ich nach dem Begriff des Akteurs und der Akteurin gefragt. Problematisch erscheint hier die Ausdehnung des Begriffs des Handelnden, welche sich bei Latour findet. Geht man hingegen von engeren Begriffen des Handelns aus, so finden sich doch wieder Aspekte einer humanspezifischen Form der Sozialität, welche darauf beruht, dass Menschen nicht nur intentionale Wesen sind und andere als intentionale Wesen wahrnehmen, sondern diese Intentionalität wechselseitig in Rechnung stellen. Die Gradualisierung des Handlungsbegriffs und damit auch des Begriffs des Akteurs und der Akteurin führt ganz sicherlich zu einer Infragestellung einfacher Mensch-Tier-Unterscheidungen (Buschka and Rouamba 2013), nicht aber zu einer Aufhebung der Differenzen.

Drittens ergibt sich eine Herausforderung dieser Perspektive durch ethnologische Beobachtungen, auf die bereits Luckmann in seiner Arbeit über »Die Grenzen der Sozialwelt« hingewiesen hat. Eine Begrenzung auf menschliche Handelnde übersieht die Existenz solcher Ontologien, welche auch nicht-menschliche Handelnde in einem anspruchsvollen Sinne als vollständige Handelnde anerkennen. Luckmann ist Recht zu geben, dass eine Irrtumstheorie keine angemessene Strategie im Umgang mit diesen Befunden ist. Gleichwohl lässt sich zeigen, dass auch hier eine anthropozentrische Perspektive gerechtfertigt werden kann.

Literatur

- Berger, P. L., Luckmann, T. 1994: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer.
- Boesch, C. 2005: Joint cooperative hunting among wild chimpanzees: Taking natural observations seriously, Behavioral and Brain Sciences, 28. Jg., Heft 5, 692-693.

- Buschka, S., Rouamba, J. 2013: Hirnloser Affe? Blöder Hund? ›Geist‹ als sozial konstruiertes Unterscheidungsmerkmal. In B. Pfau-Effinger, S. Buschka (Hg.), *Gesellschaft und Tiere. Soziologische Analysen zu einem ambivalenten Verhältnis*. Wiesbaden: Springer VS, 23-56.
- Descola, P. 2013: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, E. 1969: Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen. In: F. Jonas (Hg.), *Geschichte der Soziologie III*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 178-190.
- Foucault, M. 1989: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Greshoff, R. 2003: Kommunikation als subjekthaftes Geschehen - behindern ›traditionelle‹ Konzepte eine ›genaue begriffliche Bestimmung des Gegenstandes Gesellschaft‹? In H.-J. Giegel, U. Schimank (Hg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns ›Die Gesellschaft der Gesellschaft‹*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 71-113.
- Greve, J. 2011: Menschliche Akteurschaft. In H. Matsuzaki, N. Lüdtke (Hg.), *Akteur - Individuum - Subjekt: Fragen zu ›Personalität‹ und ›Sozialität‹*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 221-237.
- Greve, J. 2012: Praxis - Zuschreibung - Objektivität. Argumente gegen einen reduktionistischen Individualismus und ihre Kritik, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 64. Jg., Heft 3, 431-454.
- Greve, J. 2013: Response to R. Keith Sawyer, *Philosophy of the Social Sciences*, 43. Jg., Heft 2, 246-256.
- Greve, J. 2015: Reduktiver Individualismus. Zum Programm und zur Rechtfertigung einer sozialtheoretischen Grundposition. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Haraway, D. 2004: *The Haraway Reader*. New York, London: Routledge.
- Heintz, B. 2004: Emergenz und Reduktion. Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 56. Jg., Heft 1, 1-31.
- Honneth, A. 1994: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Latour, B. 2007: *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindemann, G. 2009: *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*. Weilerswist: Velbrück.
- Luckmann, T. 1980: Über die Grenzen der Sozialwelt. In: T. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh, 56-92.
- Luckmann, T. 1992: *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin: de Gruyter.
- Luhmann, N. 2003: *Einführung in die Systemtheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pettenkofer, A. 2013: Das soziale Selbst und die Macht der Struktur. Mead und das Mikro-Makro-Problem, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 38. Jg., Heft 1, 73-95.
- Rammert, W., Schulz-Schaeffer, I. 2007: Technik und Handeln: Wenn soziales Handeln sich auf menschliches Verhalten und technische Abläufe verteilt. In: W. Rammert, *Technik - Handeln - Wissen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 91-123.
- Sawyer, R. K. 2002: Durkheim's dilemma: Toward a sociology of emergence, *Sociological Theory*, 20. Jg., Heft 2, 227-247.
- Sawyer, R. K. 2005: *Social Emergence. Societies as Complex Systems*. New York: Cambridge University Press.
- Sawyer, R. K. 2012: Response to »Emergence in Sociology«, *Philosophy of the Social Sciences*, 42. Jg., Heft 2, 270-275.
- Tomasello, M. 2009: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tomasello, M. 2010: *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp.
- Vilaça, A. 2013: Two or three things that I know about talking to the invisible, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3. Jg., Heft 3, 359-363.
- Viveiros de Castro, E. 2004: Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies, *Common Knowledge*, 10. Jg., Heft 3, 463-484.
- Viveiros de Castro, E. 2012: *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.
- Weber, M. 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.

Weber, M. 1988: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr (Siebeck).