

Imaginierte Körper und verkörperte Imagination

Diskussionen in der Sozial- und Kulturanthropologie

THOMAS WIDLÖK

Einleitung

In diesem Beitrag reflektiere ich über das Verhältnis von „Imaginations-techniken und Körpertechniken“ aus dem Blickwinkel der Sozial- und Kulturanthropologie. Dabei gehe ich zunächst auf die sozialanthropologisch etablierte Auffassung von der Einheit von Körper und Imagination ein sowie auf die dem entgegengestellte Trennung von Imagination und Körper wie sie sich beispielsweise in einigen szientistischen Richtungen wiederfindet. Stellvertretend für die erste Position fasse ich Tim Ingolds Theorie der Inversion zusammen, stellvertretend für die zweite Richtung gehe ich auf Eckart Volands Einführung in die Soziobiologie ein, die der in der Anthropologie sehr einflussreichen evolutionären Ökologie entspricht. Zum Abschluss gebe ich auf diesem Hintergrund ein Beispiel über den Zusammenhang von Imaginations- und Körpertechniken im Bereich der Personenkonzeppte in sozialen Transferformen.

Die Holistik von Körper und Imagination

Aus Sicht der gegenwärtigen Sozial- und Kulturanthropologie ist eine analytische oder konzeptionelle Trennung in Körpertechniken auf der einen

Seite und Imaginationstechniken auf der anderen Seite ein Rückschritt. In einem langen Diskussionsprozess hat die Sozial- und Kulturanthropologie versucht, sich von eurozentrischen Konzepten zu befreien und dazu gehört prominent auch die Überwindung von kartesischen Trennungen. Der Konsens im Fach ist entsprechend, dass – sobald wir es mit Menschen zu tun haben – Imaginationstechniken immer auch verkörpert sind. Umgekehrt wären Körpertechniken ohne Imagination eine abstrakte und irreführende Vorstellung von „bloßem Verhalten“, wie sie vielleicht in einigen behavioristischen Wissenschaftsentwürfen formuliert wird, aber im Spektrum der tatsächlich realisierten Lebens- und Weltentwürfe von Menschen, wie sie im Fach vergleichend beschrieben wurden und werden, nicht vorkommt. Um einen Aspekt aus der Beispieldomäne des Teilens zwischen Menschen vorweg zu nehmen: Austauschformen wie das Teilen sind entstellt dargestellt, wenn sie getrennt werden in eine Vorstellung (einen mentalen Plan, eine Imagination) beispielsweise von Altruismus, Konvivialität oder von einem guten, geteilten Leben, die dann im Verhalten der Einzelnen quasi mechanisch nur noch ausgeführt wird. Im Gegensatz dazu wird immer wieder darauf hingewiesen, dass uns solche Vorstellungen immer schon verkörperlicht begegnen. Ob Vorstellungen, etwa von Konvivialität, in der Interaktion zwischen Menschen realisiert werden oder nicht, hängt ganz entscheidend davon ab, *wie* sie verkörperlicht werden, etwa wie Teilen auf Verlangen ausgeübt wird oder auf dieses Verlangen reagiert wird. Entsprechend wird auch darauf verwiesen, dass es sich beim Teilen zwischen Menschen nicht einfach um ein körperliches Verhaltensmuster handelt, das ohne Imagination adäquat zu beschreiben oder zu analysieren wäre, da menschliches Teilen immer schon notwendigerweise mit Imaginationen verbunden ist. Eine diesem Holismus entgegengesetzte Trennung wird entsprechend nicht als hilfreich angesehen, sondern vielmehr als ein Zurückfallen auf Positionen, die in der Anthropologie als überwunden gelten.

Verwiesen wird in diesem Zusammenhang meist auf das umfangreiche Werk von Tim Ingold, der sich in mehreren Büchern und Aufsätzen diesem Thema gewidmet hat. Eine Trennung in Körper und Imagination beschreibt er als eine moderne Illusion der Trennung (vgl. Ingold 2007: 26) zwischen einem „imaginativen Design“ oder einer „imaginativen Komposition“ auf der einen Seite und einer bloß „technischen Ausführung“ auf der anderen Seite. Ingold diskutiert, wie sich diese Illusion der Trennung in einer gan-

zen Reihe von Gegenstandsbereichen zeigt, etwa im Feld der Textproduktion (zwischen Autor und Schreiber), in der Architektur (Blaupause *versus* Handwerk), in der Raumplanung (Kartenmacher *versus* Kartenleser), in der Musik (zwischen Komponist und Instrumentalist), in der Kunst (Konzeptkünstler *versus* Folk-art) und in der Erziehung und Wissenschaft (Instrukteur *versus* Auswendig-Lerner). Auch für die verschiedenen Bereiche der Anthropologie zeigt er eine solche Tendenz der Trennung auf, etwa wenn die frühe Verwandtschaftsethnologie scharf trennt zwischen dem Verwandtschaftssystem oder Verwandtschaftsnetzwerk auf der einen Seite und der Ausführung von Verwandtschaftsregeln auf der anderen Seite.

In all diesen Bereichen konstatiert Ingold ein doppelt bzw. sogar dreifach gelagertes Problem. Zum einen sind diese dualistischen Trennungen eine ungerechtfertigte Extrapolation des modernen Denkens auf die fernen Orte und die frühen Zeiten, mit denen sich Anthropologen, Archäologen oder Linguisten vergleichend befassen. Wir haben es also mit einer Retrojektion, einer Unterscheidung in die Vergangenheit (oder in die kulturelle Ferne), zu tun, die dort aber nicht greift (2007: 10). Darüber hinaus sieht er aber ein grundsätzlicheres Problem, einer Verkehrung von Ursache und Wirkung, die er daher als Inversion (2011: 68) bezeichnet. In anderen Kontexten spricht er über das Sigma-Prinzip (2011: 232), das ein ähnliches Problem verursacht. Nach der „Logik der Inversion“ wird das lebenspraktische Ineinandergreifen von Organismus und Umwelt auf innenliegende Schemata und Modelle zurückgeführt, letztere dann aber als Ursache begriffen für das menschliche Handeln, welches im Anschluss als lediglich ausführendes Verhalten erscheint. Ziel anthropologischer Arbeit ist es nach Ingold, diese Inversion zurückzusetzen (2011: 68). In der westlichen Tradition, die sich auf Descartes beruft, sind wir an eine Sichtweise gewöhnt, die uns vorspiegelt, dass vom Körper getrennte Imagination die Körpertechniken hervorbringt. Darüber hinaus handelt es sich um eine „tote“ Betrachtungsweise eines „lebendigen“ Inhalts (der dritte Aspekt des Problems, auf die ich später noch eingehen werde). Es lohnt sich im Folgenden, Ingolds Argumentation am Beispiel der Sprache einmal im Detail nachzuvollziehen.

Ein Beispiel: Schrift und Sprache nach Tim Ingold

Ingold zeigt auf, dass im Laufe der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Sprache (und im Nachgang auch in einer dominanten alltagstheoretischen Ausprägung) diese von der Aussprache bzw. dem Sprechen „gereinigt“ wurde. Gleichermassen wurde auch „die Musik“ von Sprache gereinigt, obwohl beide ursprünglich eine Einheit gebildet hatten. Den Bruch der Moderne verortet Ingold entsprechend nicht im Aufkommen der Schrift oder des Schreibens *per se*, sondern im Wandel von der Handschrift zum Druck mit beweglichen Lettern. Im Mittelalter oder auch in China war das Schreiben zunächst nichts anderes als eine Gedächtnisstütze für das Sprechen. Das Schreiben in den Werkstätten der mittelalterlichen Klöster war zudem mit einem eigenen deutlichen körperlichen Gestus und Duktus verbunden und insofern harte Arbeit für die Mönche wie zeitgenössische Abbildungen und Beschreibungen unterstreichen. Ingold führt frühe Schriftzeugnisse aus dem nahen Osten an, aus denen deutlich wird, dass die Schrift „sprach“: So gibt es Topfinschriften (aus dem Jahr 700 v. Chr.) wie „Wer mich stiehlt, wird blind“ und schriftliche Aufzeichnungen, die als Handlungen bzw. als Teil von Handlungen verstanden werden können, insofern als dass durch die Schrift ein Festhalten (oder Versprechen, Einfordern, Nachweisen) von Schulden des Tempels, bzw. dem Tempel gegenüber, möglich wurde (2007: 14). Auch etymologisch ist das englische Wort „reading“ mit der Praxis verbunden, einen Rat anzunehmen, ein „public, spoken act within a community“ (Ingold 2007: 14). Erst in der Moderne wird das Schreiben „still“, und erlaubt im Nachgang die irreführende Vorstellung, dass es sich dabei in erster Linie und ursprünglich um die Übertragung von vorher nie Ausgesprochenem handele. Im Schreiben als Drucken bzw. Tippen wird das Schreiben von der körperlich-lebendigen Ausführung dann vollends entkoppelt, im Weiteren noch unterstrichen durch das scheinbar mühelose „Schreiben“ durch Klicken mit einer Maus oder durch Sprachsteuerung. In der modernistischen Haltung, die sich dadurch entwickelte, wurde lautes Schreiben oder Lesen zu einer primitiven oder unterentwickelten Form herabgestuft. Bei Saussure ist die Sprache dann entkoppelt von sprachlich-lautlichen Hervorbringungen. Die Wörter sind für Saussure quasi nachträgliche Kopplung von einem Geräusch mit Inhalten, Begriffen, Bedeutungen. Ihre Vertonung ist sekundär, die Sprache in erster Linie ein mentales Phä-

nomen, da Sprache als eine Beziehung zwischen Wörtern im Geist oder in der Imagination des Menschen gesehen wird (2007: 8).

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung wird deutlich, wie eine Vorstellung entstehen konnte, es gäbe „Imaginationstechniken“, die nicht zugleich und fundamental auch Körpertechniken wären (wir kommen später dazu, dass parallel die Vorstellung entstand, es gäbe Körpertechniken beim Menschen, die nicht gleichzeitig auch Imaginationstechniken wären). Es handelt sich bei dieser Vorstellung aber eigentlich um eine „déformation professionnelle“, eine Berufskrankheit derjenigen, die zwischen Büchern leben und nur so eine entsprechende Idee kultivieren konnten, die allerdings der Lebenspraxis nicht gerecht wird (2007: 9). Modernistische Schreiber sehen sich dabei wie koloniale Siedler (oder moderne Stadtplaner): vor ihnen ein leeres Land bzw. Blatt, das gefüllt wird, indem den mentalen Ideen materielle Gestalt gegeben wird (2007: 13). Dabei verstärken sich verschiedene Praktiken und Lebensfelder (wie das Füllen von Blättern und die koloniale Landnahme) zu einer großen alternativlos erscheinenden Illusion, nämlich der, dass die Ideen immateriell aus den Tiefen des Geistes kämen, statt ein Ergebnis von fortwährender Praxis und Interaktion zu sein. Gegenüber dieser Illusion bringt Ingold in seinem Werk das Entstehen von menschlichen Fertigkeiten („skills“), generiert aus fortwährender Praxis und Interaktion, in Stellung.

Was für das Schreiben gilt, gilt auch für viele andere Felder menschlichen Handelns, wie oben angemerkt: Die Spuren der (körpergebundenen) Praktiken, die die Schrift und andere Kulturgüter hervorgebracht haben, werden eliminiert und damit auch im Wert herabgesetzt, da es sich ja nur um eine pure Ausführung dessen handelt, was der Geist imaginiert hat (2007: 24). Ein verwandtes Beispielfeld ist die Orientierung nach Karten („navigating“), die schrittweise die Umweltwahrnehmung des reisenden Wandersmanns („wayfaring“) ersetzt hat. Das, was wir auf einer Karte als Punkte dargestellt sehen, ist eigentlich das Produkt von Bewegungs- bzw. Wanderlinien und Verflechtungen zwischen dem sich körperlich durch seine Umwelt bewegenden Menschen. Sobald diese aber als Punkte repräsentiert werden, wird der zugrundeliegende Bewegungsprozess, der sie hervorgebracht hat, quasi aus unserem Gedächtnis gelöscht. Entsprechend erscheinen auf solchen Karten die Verbindungen (etwa von Menschenströmen) als nachträgliche und kontingente Verbindungen von prä-existenten stabilen Einheiten (wie etwa Kontinenten, Ländern und Orten). Damit wird

der „Wandel“ zum Problem, und der zugrundeliegende Lebensprozess wird in der Darstellung zu etwas Statischem und Toten. Die Bewegungen, die wir eigentlich dokumentieren, verstehen und zum Verständnis der menschlichen Welt heranziehen sollten, werden eliminiert. Personen erscheinen uns wie isolierte Orte, die nachträglich soziale Beziehungen aufbauen müssen, anstatt als ursprüngliche Produkte von Beziehungen und Beziehungsknäuels betrachtet zu werden.

Eine Kritik an Ingolds Ansatz mit Bezug auf das Werk von Helmuth Plessner

Zu einer möglichen Kritik an Ingolds Theorie der Inversion gehört es, darauf zu verweisen, dass das von ihm als Illusion gekennzeichnete westliche Denken unter bestimmten Umständen durchaus seine Rechtfertigung und seinen Sinn haben kann (vgl. Widlok 2015, 2016). Es gibt nicht nur geschichtliche Ursachen dafür, weshalb das moderne Denken in dieser Form aufgekommen ist, sondern vielleicht auch dauerhafte anthropologische Gründe dafür, dass es reproduziert wird. So ist es unter gewissen Umständen durchaus von Vorteil, zum Beispiel eine Notation zu haben, die es erlaubt, ein Lied zu singen ohne es vorher gehört zu haben, ein Haus zu bauen ohne es eigens neu berechnet zu haben, einen Weg zu finden ohne ein geübter Wandersmann in einer bestimmten Region zu sein. Es ist in der Tat leicht nachzuvollziehen, dass es eine Parallele zwischen diesen Prozessen individueller Fertigkeiten und der imperialen Ausweitung Europas gibt: In einer imperialen Geschichte, in der es habituell geworden war, unentdeckte Länder auszuplündern, ist die Illusion der Inversion besonders effektiv und wird entsprechend machtvoll gestützt. Sie findet ihre Fortführung in der gegenwärtigen Wachstumsideologie, nach der immer mehr Menschen durch entsprechende transportierbare Technologie ernährt, versorgt und verwaltet werden können. Demgegenüber kann aber grundsätzlicher, anthropologischer argumentiert werden, dass die vielen Blaupausen und Notationen in diversen Lebensbereichen tatsächlich eine Entlastung und einen willkommenen Halt für den Einzelnen ergeben. In gewisser Weise erhöhen die getrennt gedachten Schemata die Autonomie des Einzelnen und verringern die Abhängigkeiten von bestimmten Beziehungen (zu bestimmten Orten und Menschen), die sonst unumgänglich wären.

Insofern wäre diese „Illusion“ nicht nur ein unerwünschtes und unbeabsichtigtes Nebenprodukt eines geschichtlichen Prozesses, sondern ein immer wieder erwartbares – wenn auch nicht unproblematisches – Ergebnis menschlicher Innovation.

Damit soll nicht darüber hinweggetäuscht werden, dass sich aufgrund einer mangelnden Wertschätzung der Praxis als pure „Ausübung“ durchaus (regelmäßig) Probleme durch die Überbetonung der Planung, des Designs, und der standardisierten Blaupausen ergeben (vgl. Busch 2011). Anknüpfend an Plessner (2003 [1961]) wäre hervorzuheben, dass das grundsätzliche Problem aber nicht darin besteht, dass es diese beiden Perspektiven oder Herangehensweisen gibt, so dass die Illusion einfach nur rückgängig gemacht werden müsse. Plessner hatte mit seiner Bestimmung der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen darauf hingewiesen, dass der Mensch typischerweise und im Vergleich zum Tier habituell in der Lage ist, zwischen diesen Perspektiven hin- und herzuschalten. Der Mensch kann (immer wieder) in einem körperlichen *flow* schreiben, sich durch die Landschaft bewegen oder Körbe flechten. Er kann aber auch immer wieder diesen Fluss der verkörperten Handlungen unterbrechen, um Druckvorlagen für Bücher zu erstellen, Karten zu malen oder ein Design für maschinell produzierte Körbe entwerfen. Nach Plessner wäre nur die Trennung in zwei Seinsweisen mit dem Versuch, die eine oder die andere zu eliminieren, das Problem – und die wissenschaftlich relevante Illusion. Die Tatsache, dass Menschen aus strategisch-praktischen Gründen davon absehen können, dass die Imaginationen immer ein entsprechendes „Substrat“ an verkörperlicher Handlung bedürfen, wäre demnach nicht grundsätzlich verwerflich, sondern nur aus gegebenen Anlass im Einzelfall zu kritisieren. Zum Abschluss dieser Überlegungen möchte ich daher die bisher angerissenen Überlegungen auf einen Bereich übertragen, den Ingold so nicht berücksichtigt hat, nämlich das Teilen und andere Formen des menschlichen Transfers.

Teilen: Eine Imaginationstechnik oder eine Körpertechnik, oder doch beides?

Übertragen auf den Lebensbereich des Teilens, oder genereller auf den Bereich der Transfer- und Tauschbeziehungen zwischen den Menschen, wäre

die Ingoldsche Illusion darin zu suchen, dass die Einheiten zwischen denen Beziehungen des Austauschs und des Teilens stattfinden, statisch und vorgegeben erscheinen. Austausch und Teilen wäre demnach eine Funktion dessen, was schon in den Einheiten, d.h. den Lebewesen, angelegt und unverrückbar verankert ist. Diese Anlage wurde lange Zeit in ihren zwei gegensätzlichen Valenzen diskutiert, nämlich als der intrinsische Egoismus „im Menschen“ oder als der Altruismus. Debattiert wurde wie sich die eine oder die andere Anlage im Leben der Menschen (mehr oder weniger) ihre Bahn bricht. Damit nicht der Eindruck entsteht, hier würde ein Strohhalm aufgebaut mit Positionen, die niemand tatsächlich vertritt, verweise ich im Folgenden auf einige soziobiologische Positionen, die diese Perspektive sichtbar und vehement vertreten.

So sieht Eckart Voland in seiner Einführung in die Soziobiologie das Teilen als den Ausdruck eines tiefverwurzelten und vermutlich genetisch/evolutionär fest verankerten Verwandtschafts-Altruismus über alle Phyla des Tierreiches hinweg (Voland 2007: 15). Er sieht vergleichbare Beispiele unter sozialen Amöben, Schimpansen, „Steinzeitjägern“, heutigen Jägern und Sammlern sowie unter urbanen Menschen von heute, die Nachbarschaftshilfe praktizieren. Über diese Grenzen hinweg versteht er Teilen als Ausdruck eines angelegten Altruismus, der wiederum eine Ausprägung von Programmen der „inclusive fitness“ bzw. von „selfish genes“ ist (Voland 2007: 15, vgl. Dawkins 1976). Vereinfacht gesprochen: Man teilt, weil dadurch ein Anteil der eigenen Gene eine weite Verbreitung findet. Der gleiche Mechanismus, so wird argumentiert, wirkt über Speziesgrenzen, aber auch über unterschiedliche menschliche Beziehungen, kulturelle Prägungen und Entwicklungen hinweg: „Die einfache und plausible Formel von ‚Nahrung für Sex‘ reguliert das Teilen von prä-humanen sozialen Transaktionen bis hin zum Geschäftsmodell des ältesten Gewerbes der Welt“ (Voland 2007: 23).

Wir können hier mit Ingold eine doppelte Inversion beklagen. Zum einen wird eine im Rückblick formulierte wissenschaftliche ‚Formel‘ zur Ursache für die soziale Dynamik und als Grund für das menschliche Handeln beschrieben. Zum zweiten wird das ‚Programm‘ als komplett unabhängig von den körperlich-materiellen Umständen betrachtet, denn in Betracht kommt nur das unabänderliche Programm der egoistischen Gene, das sich über alle Kontexte hinweg durchsetzt. Damit wird das genetisch-behavioristische ‚Programm‘ als unabhängig von den Vorstellungen und

Zielen der Handelnden und letztlich auch als unabhängig von der aktuellen Verkörperlichung in partikulären Kontexten beschreibbar. Das ‚Programm‘ und die ‚Formel‘ können mit einem zeitlosen und ortlosen ‚wenn-dann Pfeil‘ ausgedrückt werden. Der zugrundeliegende Lebensprozess, aber auch die tatsächliche Interaktion von Menschen im Lebensverlauf und im jeweiligen verkörperlichten Raum werden jedoch ausgeklammert.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass damit die Soziobiologie als eine Wissenschaft vom Leben die Lebensprozesse grundsätzlich als eine tote Mechanik (oder mehrere Mechaniken) zu verstehen scheint. Der reduktionistische Dualismus unterstellt, dass wenige basale Körperfunktionen überall die gleichen Kausalitäten hervorrufen. Vernachlässigt wird hier unter anderem die Imagination der Handelnden und damit auch die akkumulierte Imagination von kulturellen Systemen. Die Abkopplung der Imagination von interkorporealer Interaktion zeigt sich auch in den bevorzugten Darstellungsweisen von Soziobiologie und evolutionärer Ökologie, die oft technischen Blockschaltbildern der Kybernetik ähneln. Mit Blick auf die Überlegungen zum menschlichen Teilen wird als Ausgangslage oft auf das folgende Szenario zurückgegriffen: „Stellen wir uns einen männlichen Jäger vor, der frisch etwas erbeutet hat“ (Gurven 2004: 543, Übersetzung Widlok). Wie ich anderswo (Widlok 2017) ausführlicher dargestellt habe, ist ein solch abstraktes Szenario unnötig und letztlich irreführend, da wir ausreichend ethnographisches Material haben, die eine solche Situation zum Thema haben und sehr viel wirklichkeitsnaher darstellen können. Allerdings wird durch das ethnographische Material deutlich, dass die Situation an einigen wichtigen Punkten von den Vorstellungen der Soziobiologen und evolutionären Ökologen abweicht, wie ich im Folgenden an einem Beispiel aus meiner eigenen Feldforschung verdeutlichen möchte.

Jäger, die wie die Hai//om Namibias auch heute noch aus Subsistenzgründen jagen gehen, sehen sich ganz anderen Problemen und Körperdynamiken gegenüber, als die abstrakten Szenarien nahelegen. In einem der von mir dokumentierten Fälle (vgl. ebd.) war ein Straußenvogel geschossen worden. Genau wie schon zuvor in der ethnographischen Literatur beschrieben, hielt sich der erfolgreiche Jäger im weiteren Verlauf der Ereignisse allerdings auffallend zurück. Einige andere Männer übernahmen die Aufgabe, das Fleisch zu verteilen, allerdings von Anfang an getrieben von den Ausrufen und dem Verlangen der Frauen, die einen Teil des Fleisches für sich einforderten. Zunächst wurde an zwei Kochstellen das Fleisch zu-

bereitet und die Männer versuchten, einige Stücke für sich zu reservieren. Allerdings war die Gruppe der Frauen und Kinder so groß, dass diese den ihnen zugeteilten Anteil sehr schnell gekocht und verzehrt hatten. Danach richteten sich ihre Aufmerksamkeit und ihr lautstarkes Verlangen auf das verbliebene Fleisch im Kochtopf der Männer. Diese versuchten durch räumliche Entfernung und eindringliches Reden ihren eigenen Topfinhalt zu verteidigen, wodurch sie aber Spott und aufforderndes Gelächter der Anderen provozierten. Es kehrte erst wieder Ruhe ein, nachdem die Männer auch das Fleisch aus ihrem Topf verteilt hatten und es in mehreren Wellen weitergegeben und konsumiert worden war, und zwar nachdem jeder Anwesende, unabhängig von Verwandtschaft, Alter oder Geschlecht, einen Anteil bekommen hatte.

In diesem (und vielen anderen Fällen) machten die Frauen ihre *körperliche* Präsenz geltend und forderten ihren rechtmäßigen Anteil als Teil der *imaginierten* Gruppe derer, die Recht auf einen Anteil hatten. Die Männer wiederum versuchten das fortdauernde Teilen auf Verlangen abzuwehren, körperlich durch ein räumliches Abrücken von den anderen und imaginär durch das Einfordern von männlichen Privilegien beim Konsum von Fleisch. Für die verschiedenen Körpertechniken haben die Hai//om konventionalisierte Formen und eigene sprachliche Ausdrücke. Ein eigenes Verb drückt beispielsweise die Körpertechnik „in der Nähe herumhängen, bis man einen Teil bekommt“ aus. Zugleich gibt es eigens benannte Verwandtschaftsbeziehungen, die besonders intensives Teilen nahelegen (besonders mit nahen Schwiegerv Verwandten), gemäß den „imaginierten“ (und kulturell eigenheitlichen) Verwandtschaftsregeln darüber, wer als besonders nahe verwandt oder als vorzugsweise heiratbar gilt.

An diesem und vielen anderen, ähnlich gelagerten Fällen wird deutlich, dass der Prozess des Verteilens kein abstraktes Verteilen unter altruistisch oder egoistisch programmierten Jägern ist, sondern ein komplexes Ineinandergreifen von einem ganzen Arsenal von Körpertechniken und Imaginationstechniken, die zudem ihre eigene zeitliche Dynamik entfalten, abhängig vom verbleibenden Hunger der Anwesenden und vom verbliebenen Fleisch in den Töpfen. Verwandtschaft spielt eine Rolle, aber nicht wie bei Voland als ein feststehendes Programm (mit dem Algorithmus ‚je mehr geteilte Gene, desto näher die Verwandtschaft, desto größer das angebotene Stück Fleisch‘). Vielmehr zeigt sich erst hier, wie im offenen Prozess des

sozialen Lebens generell, wer mein ernstzunehmender Verwandter ist und welches Verlangen dieser davon ableiten kann.

Besser als die Annahme eines soziobiologischen Programms ist in diesem Zusammenhang eine Theorie des Teilens, die sowohl die involvierten Körpertechniken als auch die Imaginationstechniken ernst nimmt (vgl. Widlok 2017). Ein solcher Ansatz findet sich beispielsweise in der Theorie des Teilens unter den sozialen Prozessen eines „aggregate extended self“ (nach Russel Belk 2010). Belk basiert seine Theorie auf Darstellungen von Ethnographen, die das Teilen als einen Prozess beschrieben, in dem es nicht nur um die Verteilung von Objekten geht, sondern vielmehr auch um die Positionierung der Subjekte zueinander und zu den verfügbaren Ressourcen. So beschreibt Nurit Bird-David (2005: 207) das Teilen als einen Prozess von „entangled identities“ bzw. „joined lives“. Teilen wäre demnach nicht objekt-zentriertes Geben und Nehmen, sondern ein an sozialen Beziehungen orientierter Prozess der Teilhabe, also Teilen als Ausweitung des Kreises derjenigen, die eine Ressource nutzen können. Im Anschluss an diese Überlegungen weist Russel Belk darauf hin, dass wir mit denen teilen, die wir als nahe erfahren (körperlich, nicht nur aufgrund von Vernunft oder Genen). Wir teilen mit denen, die wir als „part of our extended self“ betrachten, so dass „sharing with them is like sharing with self“ (2010: 724). Damit erklärt sich das Teilen in der direkten Familie, aber auch in anderen Settings wie etwa einer studentischen Wohngemeinschaft oder in einem Camp von Jägern und Sammlern. Zugang zum Kühlschrank und seinen Ressourcen wird nicht nur in Kleinfamilien gewährt, sondern auch unter den Gleichaltrigen einer Wohngemeinschaft oder – im übertragenen Sinne – unter den Gleichgesinnten in Softwareprojekten oder selbst zwischen Menschen von Konsumentenverbänden (Fußballfans, gleicher Urlaubsort, gleiche Kleidungsmarke, gleiche Automarke).

Mit anderen Worten, das Teilen in all diesen Fällen wird nicht durch vorformulierte Gesetze der Reziprozität zwischen prä-existenten und feststehenden Einheiten bestimmt, sondern es ist das Produkt von Imaginationsprozessen durch die mir und anderen klar wird, wer zu meiner (imaginär erweiterten) Person gehört und mit wem ich entsprechend zu teilen habe. Die teilende Familie teilt mit sich selbst, wie Belk sagt (die Familie als „aggregate extended self“, Belk 2010: 725), aber der Konsens darüber, wer hier ernstzunehmender Teil des eigenen Selbst ist, bedarf abgestimmter kulturell geteilter Imaginationen. Verwandtschaftsdenken ist demnach

kein genetisches Programm, sondern selber eine wichtige Imaginationstechnik, die zudem nicht losgekoppelt ist von den Erfahrungen des Alltags, vor allem nicht von der körperlich erfahrbaren Nähe und Präsenz der anderen in einer bestimmten Situation. Die Imagination dessen, was hinreichend oder für das Teilen notwendig ist, variiert in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und generiert daher – nicht überraschend – auch unterschiedliche kulturelle Praktiken des Teilens, die sich unter anderem darin unterscheiden wie viel, und was, und wie oft mit Anderen geteilt wird, und wer diese Anderen sind. Wie in der Ethnographie beschrieben (vgl. Widlok 2017), geht dieser Prozess des Teilens in Wellen vor sich, d.h. er hat seine eigene zeitliche Dimension. Es wird auf Verlangen geteilt (auch auf stilles Verlangen durch Anwesenheit), aber wie erfolgreich dieses Teilen auf Verlangen ist, beruht auf den Körpertechniken durch die sich Einzelne für andere präsent machen. Die „Imagination“ des Selbst und seiner Grenzen beruht auf dem alltäglich geteilten Leben, den Körpertechniken der Präsenz. Hier zeigt sich die unauflösliche Verquickung vom Teilen als einer Fertigkeit, einer Körpertechnik, verbunden mit den Imaginationstechniken, die von den Teilnehmern im Prozess angewandt und weiterentwickelt werden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Frage klären, weshalb das Teilen bei Menschen so viel ausgeprägter ist als bei Tieren, inklusive der nicht-menschlichen Primaten. Neben der habitualisierten körperlichen Erfahrung spielt auch die imaginierte Vergegenwärtigung der eigenen Endlichkeit und der der anderen eine bedeutende Rolle. Anderswo habe ich ausgeführt, dass Gesellschaften mit starker Erwartung einer planbaren Fortsetzung des Lebens nach dem Tod weniger teilen und stattdessen andere Formen der Gabe, zum Beispiel Opfergaben gegenüber Ahnen oder mildtätige Gaben gegenüber den Armen, präferieren. Die Transfers in solchen Gesellschaften bzw. Situationen unterscheidet sich vom Teilen, welches in erster Linie Teilen auf Verlangen ist, initiiert von denen, denen es an etwas fehlt. Mit Blick auf das alternative „Verteilen“ von einer scheinbar neutralen Position aus, etwa der Position von Staatsbediensteten im Sozialismus oder im Wohlfahrtsstaat, zeigt sich, dass *pace* Ingold für einige Transferformen auch eine abstrakte (rein imaginierte) Berechnungsformel zugrunde gelegt sein kann. Dazu gehört beispielsweise das Einsetzen der Rente oder der Sozialleistung nach einer standardisierten Zeitspanne oder unterhalb einer standardisierten Bedürfnisgrenze.

Im Vergleich zu Opfergaben oder dem Verteilen durch eine Zentralinstanz geht es beim Teilen im engeren Sinne der aktuellen sozialanthropologischen Theorie in erster Linie um den richtigen Moment (das *Kairos*) und nicht um den absoluten Zeitpunkt oder die Zeitdauer (*Chronos*) oder die absolut gemessene Menge dessen, was an einem bestimmten Punkt geteilt wird. Auch dieser Aspekt unterstreicht die Körperlichkeit des Teilens. Ob das Teilen beginnt (Verlangen), ob und wann es erfolgreich ist (in welcher Welle des Teilens) hängt zu einem großen Maße vom verkörperlichten Vermögen der Akteure ab, ihrem „embodied skill“, wie Ingold sagen würde. Darüber hinaus haben Veränderungen in Körpertechnik auch Veränderungen in den Transferformen zur Folge. Während das Teilen gewöhnlicherweise unspektakulär verläuft, entweder über Dritte oder dahingehend, dass es ein „erlaubtes Nehmen“ ist, verändert eine zeremoniell überhöhte Übergabe den Charakter, führt zu Distinktionsgewinnen beim Geber und zu Abhängigkeiten beim Nehmer. Auch das körperliche Umfeld hat einen Einfluss. Eine durchlässigere Architektur oder räumliche Anordnung erlaubt es potentiellen Nehmern, zu sehen, was andere haben und entsprechend ihr Verlangen oder ihre Forderungen auszudrücken. Dem entgegengesetzt verhindert eine undurchlässige Siedlungsstruktur dies und schützt stattdessen diejenigen, die etwas haben davor, es gegenüber den Forderungen von anderen verteidigen oder es eben abgeben zu müssen (vgl. Widlok 2019, 2020).

Umgekehrt können Veränderungen in den Transferformen auch durch Veränderungen in den Imaginationstechniken verursacht werden. Wir teilen als Menschen vergleichsweise weitreichend, weil wir uns und andere als Personen denken können und weil wir uns und andere im Sinne von Belks „extended personhood“ als Teil von aggregiert erweiterten Personen vorstellen können. Eltern sind in der Lage, ihre Kinder als Teil ihrer Person zu sehen, aber die Kinder wachsen gewöhnlicherweise aus dieser Person heraus. Eheleute können gemeinsam wirtschaften, aber die Gütergemeinschaft auch wieder aufgeben. Das Teilen des Menschen ist daher nicht nur ausgeprägter als bei Tieren, sondern auch vielfältiger, entsprechend der Vielfalt der Möglichkeiten, erweiterte Personen zu imaginieren, zu bilden und wieder aufzugeben. Ein Bewusstsein für die eigene Zeitlichkeit und die zeitliche Angemessenheit des Handelns erhöht diese Vielfalt noch. Die aktuellen Theorien des Teilens bilden auch hier einen Kontrast zu Vorstellung der Soziobiologen, die Mechanismen (ganz ohne Imagination) kausal

für die beobachtbaren Transferformen verantwortlich machen wollen. Ergänzend habe ich anderswo darauf hingewiesen, dass in die menschlichen Transferformen auch das Bewusstsein des Menschen über seine eigene Sterblichkeit hineinspielt (vgl. Widlok 2017). Dazu gehört auch die Imagination, sich vorstellen zu können, dass der Andere leidet, wenn ich jetzt und hier nichts abgebe. Die Fertigkeit, Dinge loslassen zu können, erfordert wiederum zeitliche Imagination, darunter die Vorstellung von der zeitlichen Unwiederholbarkeit und die Vorstellung vom richtigen Moment, einer Forderung der Anderen nachzugeben oder eben nicht nachzugeben. Die vergleichende Ethnographie (Widlok 2017) zeigt, dass von den im Teilen geübten Handelnden sowohl verspätetes Geben als auch vorzeitiges Geben als problematisch angesehen wird. Hervorgehoben wird die Bedeutung des richtigen Moments bzw. unter Umständen die Möglichkeit oder Notwendigkeit der Nachbesserung dessen, was bisher in den verschiedenen Welten des Teilens gefordert, gegeben oder genommen wurde.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt meiner Überlegungen war die aktuelle Position der Sozial- und Kulturanthropologie (formuliert von Tim Ingold), nach der die Trennung von Körper und Imagination eine modernistische Illusion in dreierlei Hinsicht ist. Zum ersten führt sie zu einer ungerechtfertigten Extrapolation des modernen Denkens auf ferne Orte und frühe Zeiten. Zum zweiten verkehrt sie Ursache und Wirkung, indem sie nahelegt, dass in einer sich verfeinernden Zivilisationsentwicklung eine getrennte und „gereinigte“ Imagination entsteht, durch die Körpertechniken geregelt und hervorgebracht werden, die aber ansonsten unabhängig von diesen Körpertechniken zu sein scheint. Zum dritten befördert sie eine „tote“ Betrachtungsweise eines „lebendigen“ Inhalts insofern als eine Trennung von Form und Bedeutung bei toten Gegenständen oder Maschinen vielleicht angebracht ist, nicht aber bei Lebewesen.

Da sich Ingolds Beispiele insbesondere auf Bereich der Wissenschaft und Kunst beziehen (Schrift, Navigation, Musik, Sprache, Architektur usw.), habe ich in diesem Beitrag ein Feld untersucht, das bisher in diesem Zusammenhang nicht ausreichend beachtet wurde. Teilen, so hat sich dabei gezeigt, ist ein gutes Beispiel für Körpertechniken, die nicht ohne Imagina-

tionstechniken auskommen. Die menschliche Fertigkeit zu Teilen, beruht zum einen auf einem (imaginär) erweiterten Personenverständnis und sie beruht zum anderen auf der (imaginativen, nicht imaginären) Vergegenwärtigung der eigenen Endlichkeit und der der anderen Menschen.

LITERATUR

- Belk, Russell (2010): „Sharing“, in: *Journal of Consumer Research* 36(5): 715–34.
- Bird-David, Nurit (2005): „The Property of Sharing: Western Analytical Notions, Nayaka Contexts“, in: Thomas Widlok/Wolde Gossa Tadesse (Hrsg.), *Property and Equality. Volume 1: Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*, New York, 201–16.
- Busch, Lawrence (2011): *Standards. Recipes for Reality*. Cambridge, MA.
- Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*. Oxford.
- Gurven, Michael (2004): „To give or not to give: the behavioral ecology of human food transfers“, in: *Behavioral and Brain Sciences* 27, 543–83.
- Ingold Tim (2007): *Lines: A brief history*, London.
- Ingold Tim (2011): *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*, London.
- Plessner, Helmuth (2003) [1961]: „Elemente menschlichen Verhaltens“, in: *Gesammelte Schriften*, Darmstadt.
- Voland, Eckart (2007): *Die Natur des Menschen: Grundkurs Soziobiologie*. München.
- Widlok, Thomas (2015): „Kulturtechniken: ethnographisch fremd und anthropologisch fremd. Eine Kritik an ökologisch-phänomenologischen und kognitiv-modularisierenden Ansätzen“, in: Tobias Kienlin (Hrsg.), *Fremdheit – Perspektiven auf das Andere*, Bonn.
- Widlok, Thomas (2016): „Linealogy: The proposal of a new lifeline for social theory“, in: *European Journal of Sociology* 57(3), 524–29.
- Widlok, Thomas (2017): *Anthropology and the Economy of Sharing*, London.
- Widlok, Thomas (2019): „Extending and limiting selves: A processual theory of sharing“, in: Noa Lavi/David Friesem (Hrsg.), *Towards a Broader View of Hunter-Gatherer Sharing*, Cambridge.
- Widlok, Thomas (2020): „Sharing, Presence and the Built Environment“, in *Built Environment* 46(1), 28–39.

