

DNGPS



A-01-2022A

WORKING PAPER



**WILDE KÖRPER: DAS WILDE DENKEN ALS ANTWORT
AUF DIE NEUE GEO-SOZIALE FRAGE**

LUKAS ADOLPHI

UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

DAS WILDE DENKEN

GESELLSCHAFTLICHER WANDEL



Herausgeberschaft:

Deutsche Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e.V. (DNGPS)

Ansprechpartner:

Redaktion der DNGPS Working Paper (working-paper@dngps.de)

Institut für Politikwissenschaft

Deutsche Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e. V. (DNGPS)

Schneiderberg 50, 30167 Hannover

Homepage: www.dngps.de

Email: info@dngps.de

Facebook: www.facebook.com/DNGPS

Twitter: <https://twitter.com/DNGPS>

Amtsgerichtsnummer: VR 200767 | Amtsgericht Osnabrück | Ust-Ident. Nummer: 66/270/03787

Bankverbindung: IBAN DE33 2655 0105 1551 1544 36 | BIC NOLADE22XXX | Sparkasse Osnabrück

Verlag:

Verlag Barbara Budrich GmbH, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen-Opladen

Tel. (+49) (0)2171 79491 50 | Fax (+49) (0)2171 79491 69 | info@budrich.de

<https://budrich.de> | <https://shop.budrich.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;

detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

© Dieses Werk ist im Verlag Barbara Budrich erschienen und steht unter folgender Creative Commons

Lizenz: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Verbreitung, Speicherung, Bearbeitung und Vervielfältigung erlaubt, wenn: (a) Urheber-, Rechte- und

Lizenzangaben sowie der Verweis auf Bearbeitung angemessen gemacht werden.



Diese Publikation steht im Open Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit

(<https://dngps.budrich-journals.de>).

ISSN Online: 2365-3329

Verlag Barbara Budrich GmbH, <https://budrich.de>

WILDE KÖRPER: DAS WILDE DENKEN ALS ANTWORT AUF DIE NEUE GEO-SOZIALE FRAGE

LUKAS ADOLPHI

UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

LUKAS.ADOLPHI@STUDENT.UNI-HALLE.DE

ZUSAMMENFASSUNG

In dem Beitrag suche ich nach einer Antwort auf die von Bruno Latour (2019) aufgeworfene „neue geo-soziale Frage“ nach Möglichkeiten zur Etablierung einer alternativen amodernen Weltbeziehung. Dazu lese ich *Das wilde Denken* von Claude Lévi-Strauss (1973) neu, analysiere die Rolle des Körpers und erarbeite das Konzept des Wilden Körpers. Ich argumentiere, dass der Körper im Zentrum der umgekehrten Symmetrie von Wildem und modernem Denken steht und seine Veränderung einen gesellschaftlichen Wandel einleiten kann. Darauf aufbauend zeige ich, dass der Wilde Körper in seiner Ethik und Politik mit Latours *Terrestrischem Manifest* übereinstimmt. Abschließend gebe ich exemplarische Ausblicke, wie mögliche Antworten des Wilden Körpers auf die „neue geo-soziale Frage“ aussehen können.

**KEYWORDS: DAS WILDE DENKEN | MODERNE | GESELLSCHAFTLICHER
WANDEL**

THE SAVAGE BODY: THE SAVAGE MIND AS AN ANSWER TO THE NEW GEO-SOCIAL QUESTION.

LUKAS ADOLPHI

UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

LUKAS.ADOLPHI@STUDENT.UNI-HALLE.DE

ABSTRACT

In the paper, I seek an answer to the "new geo-social question" raised by Bruno Latour (2019) for a political strategy that can establish an alternative to the modern world relation. To this end, I re-read *The savage mind* of Claude Lévi-Strauss (1973), analyse the importance of the body in it and elaborate the concept of the Wild Body. I argue that the body is at the centre of the inverse symmetry of savage and modern thinking and that its transformation can initiate social change. Building on this, I show that the Wild Body is consistent with Latour's ethical demands and political goals. Finally, I give exemplary perspectives on how possible answers of the Wild Body to the "new geo-social question" could look like.

KEYWORDS: THE SAVAGE MIND MODERNITY SOCIAL CHANGE

1. EINLEITUNG

Schon vor der Covid-19 Pandemie befanden sich die spätmodernen westlichen Gesellschaften in einer tiefen Krise: Der Klimawandel, Migrationsbewegungen und ein erstarkender Nationalismus, der in den letzten Jahren in Großbritannien und den USA besonders sichtbar wurde, zeigen an, dass das moderne Projekt der Globalisierung gescheitert ist (vgl. Latour 2019). Aus dieser Perspektive wirft Bruno Latour (2019: 76) die „neue geo-soziale Frage“ nach einer politischen Strategie auf, die die von der Moderne geschaffenen ökologischen und politischen Probleme lösen und eine alternative, auf wechselseitiger Abhängigkeit beruhende Weltbeziehung (vgl. Latour 2019: 96) etablieren kann.

In dieser Untersuchung möchte ich eine solche Strategie erarbeiten und mich dabei auf *Das wilde Denken* von Claude Lévi-Strauss (1973) stützen. Seine strukturalistische Analyse des amodernen Denkens fand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung vor fast 60 Jahren in Frankreich große Aufmerksamkeit und wird noch heute in zahlreichen Forschungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten herangezogen. Die weitaus größte Beachtung findet dabei das Konzept der bricolage, welches Lévi-Strauss (vgl. 1973: 29) als Metapher für das Wesen des Wilden Denkens und Gegensatz zum ingenieurhaften, modernen Denken verwendet. Der Großteil der AutorInnen nutzen die bricolage entweder als Rahmen für ihre Analyse und dessen Interpretation¹ oder als Methode für empirische Untersuchungen.² Eine solche Verwendung erfordert jedoch die Aushöhlung des Konzepts und eine Distanz zum Wilden Denken, damit die bricolage überhaupt auf die ihr antagonistischen, modernen Gesellschaften anwendbar ist (vgl. Johnson 2012: 369).

Aus diesem Grund werde ich das Konzept der bricolage nicht übernehmen, sondern *Das wilde Denken* neu lesen, um das in ihm enthaltene politische Potenzial herauszuarbeiten und eine Antwort auf die „neue geo-soziale Frage“ zu finden, die ich im zweiten Kapitel einführen werde. Dabei werde ich mich auf den Körper im Wilden Denken konzentrieren, dessen Rolle Lévi-Strauss nicht explizit benennt und weswegen wohl auch noch keine Literatur zu seiner, wie ich zeigen werde, grundlegenden Funktion existiert. Im dritten Kapitel der Arbeit nehme ich eine intensive Lektüre von *Das wilde Denken* vor, analysiere die Rolle des Körpers in ihm und erarbeite mein Konzept des Wilden Körpers.³ Davon ausgehend leite ich seine zugrundeliegende Ethik und politischen Ziele ab. Schließlich erarbeite ich im vierten Kapitel die Antworten, die der Wilde Körper auf die „neue geo-soziale Frage“ anbietet, und lege dadurch sein subversives und

1 Siehe Engholm/Hansen-Hansen (2013) zu Fashion-Blogs, Holt/Littlewood (2017) zur informellen Wirtschaft in Kenia, MacKenzie/Pardo-Guerra (2014) zu Finanzmärkten, Osei-Amponsah et al. (2018) zu Wertschöpfungsketten in Ghana, Röper (2020) zu der deutschen Rentenpolitik, Sehring (2009) zu Governance-Strukturen in Zentralasien und Sunduramurthy et al. (2016) zum Bildungswesen.

2 Siehe Shaw/DeForge (2012) in der Psychotherapie, Soar/Tremlett (2017) zur Occupy-Bewegung, Steinberg (2017) zu politischen Ereignissen und Wibberley (2012).

3 In der Arbeit werde ich die Begriffe „modern“ und „wild“ als Gegensätze behandeln. Diese Form ihrer Gegenüberstellung übernehme ich von Lévi-Strauss und ist sicherlich nicht unproblematisch, jedoch hat ihre Dualität für mich einen rein methodischen Nutzen. Zu Beginn von Kapitel 3 zeige ich, dass Übergänge, Hybride und Mischformen sehr wohl existieren können.

zukunftsweisendes Potenzial frei.

Mein Beitrag und Konzept des Wilden Körpers antwortet somit nicht nur auf eine aktuelle theoretische Debatte, sondern eröffnet durch sein alternatives Körperverständnis einen konkreten Weg, der die Moderne hinter sich lassen, eine amoderne Form der Weltbeziehung etablieren und einen gesellschaftlichen Wandel einleiten kann. Zunächst kehre ich jedoch zur „neuen geo-sozialen Frage“ Latours zurück und argumentiere, dass sich Lévi-Strauss' ethnologische Arbeit für ihre Beantwortung in besonderer Weise eignet.

2. DIE NEUE GEO-SOZIALE FRAGE

Mit der „neuen geo-soziale Frage“ sucht Latour nach Lösungen für „die Explosion der Ungleichheiten, das Ausmaß der Deregulierungen, die Kritik an der Globalisierung noch, vor allem, das panische Verlangen nach einer Rückkehr zu den früheren Schutzmaßnahmen des Nationalstaats“ (Latour 2019: 10). Die Ursache der hier aufgezählten Probleme der Gegenwart identifiziert er in den „Modernisierungsanstrengungen der letzten zwei Jahrhunderte“ (Latour 2019: 32), die „[...] die Erde als einen Planeten unter anderen auffassen“ (Latour 2019: 80), sich von der Welt entfernen und eine Natur konstruieren, die „[...] sich ausschließlich [als] eine von außen betrachtete Bewegung verfolgen lässt“ (Latour 2019: 82). Die unmittelbare Konsequenz dessen sei die Erderwärmung, der Klimawandel und die daraus entstehenden gesellschaftlichen Konflikte (vgl. Latour 2019: 10). Als Antwort und Möglichkeit die resultierenden Gefahren abzuwenden, identifiziert Latour die gegenwärtig wachsende Wahrnehmung einer terrestrischen Weltbeziehung, die quer zur Moderne stehe (vgl. Latour 2019: 63). Das Terrestrische begreift Menschen als „Erdbundene“ (Latour 2019: 101), möchte „die Erde als ein Ganzes erfassen“ (Latour 2019: 108) und demnach eine totalisierte Welt produzieren, die ohne moderne Fragmentierungen auskommt.

Latour sieht die Lösung für die gesellschaftlichen Probleme der Gegenwart in einer Annäherung an die Erde, ihre materiellen Gegebenheiten und Voraussetzungen, welche wahrgenommen, wertgeschätzt und verteidigt werden müssten (vgl. Latour 2019: 109). Der Fokus richtet sich auf die Erde, sodass die „soziale Frage“ zur „geo-sozialen Frage“ wird und nach Möglichkeiten der Erdannäherung in der spätmodernen Gegenwart sucht. Die Fokusverschiebung auf die Erde impliziert die Forderung nach empirischen Antworten, die in diesem Sinn bereits erdbunden sind.

Zu diesem Zweck erscheint Lévi-Strauss' Monographie *Das wilde Denken* (1973) besonders geeignet: Die Studie basiert auf einer Vielzahl ethnologischer Studien, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Nord- und Südamerika, Afrika sowie Australien durchgeführt wurden und die Lebens- und Denkweisen der dort einheimischen Gemeinschaften untersuchen. Auf der Dichte dieser Daten aufbauend, wendet Lévi-Strauss seine strukturalistische Methode an, um das Wilde Denken, die gemeinsame und zugrundeliegende Struktur der räumlich und zeitlich getrennten Gruppen, sichtbar zu machen. Lévi-Strauss' ethnologische Studie fügt sich somit in Latours (2008) Projekt der empirischen Philosophie ein, nimmt die Gegebenheiten der Welt als Ausgangspunkt und unterscheidet sich in dieser Hinsicht maßgeblich von den tendenziell abstrakt-theoretischen

Vorgehensweisen Donna Haraways (2006), Judith Butlers (2016), Hartmut Rosas (2020) und Paul B. Preciados (2003; damals Beatriz Preciado), auf die ich mich später beziehen werde. Im nächsten Kapitel werde ich nach einer kurzen Einführung in *Das wilde Denken* mein Konzept der Wilden Körper aus ihm ableiten und zeigen, inwiefern es eine terrestrische und amoderne Weltbeziehung ermöglicht.

3. DER KÖRPER IM WILDEN DENKEN

Die von Lévi-Strauss identifizierte Struktur des Wilden Denkens beruht auf einer Logik, die sich „der Sphäre der Wahrnehmung und der Einbildungskraft anpasst“ (Lévi-Strauss 1973: 27) und sich der Welt von einem „äußerst konkreten“ (Lévi-Strauss 1973: 309) und somit erdverbundenen Standpunkt nähert. Das Wilde Denken erscheint auf diese Weise als terrestrischer Gegensatz des wissenschaftlichen Denkens der Moderne, welches die Welt aus einer abstrakten Perspektive betrachtet und sich von ihrer sinnlichen Wahrnehmung „losgelöst“ (Lévi-Strauss 1973: 27) hat. Lévi-Strauss macht in seiner Analyse deutlich, dass modernes und Wildes Denken nicht in eine Hierarchie oder zeitliche Abfolge zu setzen sind (vgl. Lévi-Strauss 1973: 25), sondern sie eher als unterschiedliche, aber gleichwertige Modi derselben Operation verstanden werden müssen. Dies wird im Besonderen in folgendem Zitat deutlich, wobei sich Lévi-Strauss der Begriffe der analytischen und der dialektischen Vernunft von Jean-Paul Sartre (1967) bedient, um ihre Beziehung zu veranschaulichen: „Man wird also einräumen, daß jede Vernunft dialektisch ist, was wir unsererseits zuzugeben bereit sind, da die dialektische Vernunft uns als die analytische Vernunft in Bewegung erscheint“ (Lévi-Strauss 1973: 289). Ihre Gegensätzlichkeit ist demnach nicht absolut, sondern relativ, was Übergänge und Verwandlungen ermöglicht: Das Wilde Denken kann zum Stillstand kommen und modern werden, während das moderne Denken Geschwindigkeit aufnehmen und in die Wildnis entfliehen kann.

Ohne einen sensiblen und empfindungsfähigen Körper wäre ein Denken, das die „sinnlich wahrnehmbare Welt in Begriffen des sinnlich Wahrnehmbaren“ versteht (Lévi-Strauss 1973: 29), unmöglich. Dieses Zitat verweist bereits auf die Zentralität und konstitutive Funktion des Körpers im Wilden Denken. Um dem Argument Nachdruck zu verleihen und den Wilden Körper zu konzeptualisieren, werde ich im Folgenden seine tragende Rolle in den drei Operationen des Denkens herausarbeiten, auf die sich Lévi-Strauss in seiner Arbeit konzentriert hat: die Benennung, die Klassifikation und die Transformation innerhalb des Wilden Denksystems. Darauf aufbauend werde ich den Wilden Körper charakterisieren und seine ethische Grundlage freilegen.

3.1 BENENNUNG

Namen werden im Wilden Denken „durch Detotalisierung der Art und Hervorhebung eines Teilaspekts“ (Lévi-Strauss 1973: 205) gebildet. Dabei ist der hervorgehobene Aspekt nicht willkürlich gewählt, sondern verweist auf „irgend etwas Gemeinsames“ (Lévi-Strauss 1973: 205). Dieses Gemeinsame ist der Körper, wobei entweder körperliche Praktiken und Zustände, Teile des Körpers oder körperlich konstituierte Beziehungen den Namen beeinflussen: Erstere und letztere Vorgehensweisen sind unter anderem bei dem von Lévi-Strauss betrachteten Stamm der Lugbara

zu identifizieren:

„Von 850 [...] Namen beziehen sich drei Viertel auf das Verhalten oder den Charakter des einen oder des anderen Elternteils: In-Faulheit, weil die Eltern faul sind; Im-Bierkrug, weil der Vater ein Trinker ist; Gibtnicht, weil die Mutter ihren Ehemann schlecht ernährt usw.“ (Lévi-Strauss 1973: 209)

Die Namensbildung erfolgt in diesem Fall durch eine körperliche Beziehung zu den physischen ErzeugerInnen, die den zu benennenden Körper produziert haben, sowie einer ihrer Eigenschaften. Die Benennung durch die Hervorhebung eines oder mehrerer spezifischer Körperteile erfolgt auf unterschiedliche Weise, wobei das von Lévi-Strauss geschilderte Beispiel der australischen Wikmunkan besonders eingängig ist:

„Hauptnamen beziehen sich auf den Kopf oder den oberen Körperteil des Totemtiers, die Kosenamen auf das Bein, den Schwanz oder die untere Körperhälfte. [...] Die „Nabel“-Namen sind die einzigen, die von einem anderen und sogar einem anderen Geschlecht als dem des Trägers stammen können. Sobald das Kind geboren ist, aber noch vor der Befreiung von der Placenta, zieht eine qualifizierte Person an der Nabelschnur und zählt dabei [...] Namen [...] auf. Der Name, der in dem Augenblick gesprochen wird, in dem die Placenta fällt, wird der Name des Kindes sein.“ (Lévi-Strauss 1973: 215)

Demnach ist der Akt der Benennung bei den Wikmunkan auf zwei Ebenen körperlich: Erstens durch den direkten Bezug auf die Körperteile des Totemtiers und zweitens durch die determinierende und namensgebende Funktion des gebärenden Körpers.

Auch bei den nomadischen Penan aus Borneo sind körperliche Zustände und Beziehungen bei der Namensgebung zentral (vgl. Lévi-Strauss 1973: 223). Jedes Individuum hat im Laufe des Lebens unterschiedliche Namen, bei denen zwischen Auto-, Nekro- und Teknonymen differenziert wird. Das Autonym entspricht einem Eigennamen, hat keinerlei körperlichen Bezug und nimmt „einen untergeordneten Platz ein“ (Lévi-Strauss 1973: 228), da der Name unwiderruflich verloren geht, sobald ein Individuum stirbt, zu dem eine körperliche Beziehung besteht. Ab diesem Moment nimmt das Individuum Nekronyme an, die das zuletzt verstorbene Familienmitglied und die Beziehung zu ihm benennen: „Bevor ein Penan heiratet und selbst Kinder hat [und somit ein Teknonym erhält, das sich auf die Kinder bezieht], kann er auf diese Weise eine Reihe von 6, 7 oder mehr Nekronymen durchlaufen“ (Lévi-Strauss 1973: 223). Die Körper, ihre Zustände und Beziehungen zueinander bestimmen demnach die Namensgebung und auch die soziale Organisation, wobei das körperlose Autonym „das Kennzeichen der ‚Klassenlosen‘“ (Lévi-Strauss 1973: 228) ist. Namen, die auf Grundlage des Körpers vergeben werden, werden somit hierarchisch höher eingeordnet, als Namen, die keinen Körperbezug haben, wodurch die Zentralität des Körpers in der Benennung deutlich wird.

3.2 KLASSIFIKATION

Lévi-Strauss (vgl. 1973: 50) versteht die Klassifikation als dreistufige Operation: Zunächst werden alle verfügbaren Informationen gesammelt, die dann in einem zweiten Schritt gefiltert und

zuletzt in Beziehung gesetzt werden, sodass ein System entsteht. Alle Stufen werden dabei durch den Körper beeinflusst. Die verfügbaren und für die Klassifikation verwendeten Informationen über die Welt „sind entweder sinnlich wahrnehmbar (körperliche Merkmale der Biene und der Pythonschlange) oder verstandesmäßig faßbar (das Vermögen, etwas herzustellen als gemeinsames Charakteristikum der Biene und des Zimmermanns)“ (Lévi-Strauss 1973: 79). „Verstandesmäßig faßbar“ im Sinne Lévi-Strauss` sind Eigenschaften und Fähigkeiten, die im eigenen Körper wiederzufinden sind. Der sinnlich-sensible Körper und seine spezifischen Charakteristika sind im Wilden Denken die grundlegende Voraussetzung, um Informationen über die Welt zu sammeln.

Das Filtern der Informationen hat ebenfalls eine körperliche Logik, wie Lévi-Strauss anhand der Iban aus Borneo aufzeigt: „Erwähnt [werden] nur solche Vögel, aus deren Gewohnheiten man leicht einen anthropomorphistischen Symbolismus herauslesen kann“ (Lévi-Strauss 1973: 70). „Die Rivalität mit dem Menschen“ ist für den klassifikatorischen Filter entscheidend, „indem er [das Tier oder die Pflanze] sich ähnlich verhält, oder die des Gegensatzes zu ihm, indem er sich anders verhält“ (Lévi-Strauss 1973: 72). Es finden also nur die Informationen Eingang in das Wilde Klassifikationssystem, mit denen eine Beziehung auf Grundlage körperlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen konstruiert werden kann.

Das in-Beziehung-Setzen der gefilterten Informationen unterscheidet sich im Wilden Denken nicht grundsätzlich von der Vorgehensweise im modernen Denken: Beide Taxonomien beruhen auf Systemzugehörigkeit und Ähnlichkeit (vgl. Lévi-Strauss 1973: 79). Der Unterschied besteht jedoch darin, dass im Wilden Denken der Körper das in-Beziehung-Setzen global determiniert und somit eine radikale Erdverbundenheit ermöglicht, während dies im modernen Denken nur begrenzt möglich ist (vgl. Lévi-Strauss 1973: 23): Die vom Körper erfassten und gefilterten Information werden im Wilden Denken auch durch seine Sinne in Beziehung gesetzt. So kann beispielsweise die Zugehörigkeit zu einem System durch den Sehsinn (Beobachtung, dass Schlangen Termitenhügel als Aufenthaltsort nutzen (vgl. Lévi-Strauss 1973: 79)) und Ähnlichkeiten durch den Geschmackssinn bewiesen werden, sodass sowohl Schlangen und Termiten als auch bitter schmeckende Pflanzen jeweils einer Kategorie zugeordnet werden (vgl. Fox 1952: 212), zitiert nach Lévi-Strauss 1973: 26). In dem uns bekannten modernen Denken wären diese körperlichen Wahrnehmungen für eine klassifizierende Zuordnung nicht ausreichend. Dieses Vorgehen beschränkt sich nicht auf die Klassifizierung konkreter Tiere und Pflanzen, sondern ist auch bei abstrakten Kategorien nachzuweisen. Die Gegensätze von Tag und Nacht, Norden und Süden sowie geraden und ungeraden Zahlen werden zum Beispiel in die sinnlich wahrnehmbaren Gegensätze von Rot und Schwarz, oben und unten sowie links und rechts übersetzt (vgl. Lévi-Strauss 1973: 167) und in die Wilde Klassifizierung miteingebunden.

3.3 TRANSFORMATION

Die Gesamtheit der Wilden Benennungs- und Klassifikationssysteme charakterisiert Lévi-Strauss als Transformationssystem, da sie aufgrund ihrer gleichartigen Struktur in der Lage sind, Informationen miteinander auszutauschen (vgl. Lévi-Strauss 1973: 92). Das Wilde

Transformationssystem basiert demnach nicht auf konkreten Begriffen, sondern auf den klassifikatorischen Beziehungen, die zwischen ihnen konstruiert werden. So ist es beispielsweise unerheblich, ob der Norden in die Farbe Rot oder Schwarz übersetzt wird. Entscheidend ist, dass körperlich wahrnehmbare Gegensätze existieren.

Von den Untersuchungen James G. Frazers (1910) ausgehend, veranschaulicht Lévi-Strauss das Transformationssystem anhand von sechs Gemeinschaften, die auf unterschiedlichen Inseln Melanesiens leben (vgl. Lévi-Strauss 1973: 93): Diese können in zwei Gruppen geteilt werden, sodass sich ihre jeweilige soziale Struktur innerhalb der Gruppe gleicht und zwischen den Gruppen auf den ersten Blick keine Gemeinsamkeiten bestehen. Lévi-Strauss zeigt jedoch, dass beide Gruppen umgekehrt symmetrisch zueinander sind und ihre Unterschiede in drei Gegensätzen bestehen: „einerseits dem von Geburt und Tod, andererseits von individuellem oder kollektivem Charakter, der entweder eine Diagnose oder ein Verbot [das sich aus einer Prognose ableitet] zum Inhalt hat“ (Lévi-Strauss 1973: 97). Auf diese Weise können Informationen von einem System in andere übertragen werden. Das Beispiel verdeutlicht nicht nur die Funktionsweise der Wilden Transformation, die durch die formale Beziehung zwischen Begriffen und nicht durch ihren konkreten Inhalt möglich wird, sondern auch ihre Körperlichkeit: Die Gegensätze zwischen beiden melanesischen Gruppen bestehen im Zustand des Körpers, in der Anzahl von Körpern und in der Untersuchung von Körpern.

Die Körperlichkeit des Wilden Transformationssystems wird auch in einem zweiten Beispiel deutlich (vgl. Lévi-Strauss 1973: 127). So ist bei den südamerikanischen Tikuna und Elema ebenfalls eine umgekehrte Symmetrie in Bezug zu ihrem Totemtier zu beobachten. Die Beziehung zum jeweiligen Totem ist identisch, nur die Pole sind vertauscht. Beide zerlegen das Tier in essbare Teile und in nicht-essbare Unterscheidungsmerkmale. Dabei ist es den Elema verboten, das Fleisch ihres Totemtiers zu essen, allerdings behalten sie die Unterscheidungsmerkmale. Die Tikuna essen das Fleisch und schützen die nicht-essbaren Unterscheidungsmerkmale. Die gegensätzlichen Beziehungen, die das Transformationssystem konstituieren, verlaufen entlang einer körperlichen Achse: Einerseits ist die Zerlegung des Totems in essbare und nicht-essbare Teile durch die körperliche Fähigkeit präfiguriert, Dinge zu verkleinern und zu verdauen. Andererseits wird die Bestimmung der Unterscheidungsmerkmale des Totems durch den Vergleich mit anderen Körpern beeinflusst: Es werden nur die Körperteile dazugezählt, die beim Totemtier in einzigartiger Ausprägung zu beobachten sind (vgl. Lévi-Strauss 1973: 128).

Der Austausch von Informationen zwischen unterschiedlichen Systemen wird im Wilden Denken durch den Körper ermöglicht und strukturiert. Wie das Benennungs- und Klassifikationssystem basiert auch das Transformationssystem auf dem Körper, was seine grundlegende Funktion verdeutlicht. Von dieser Feststellung ausgehend, wende ich mich in den letzten zwei Abschnitten dieses Kapitels der Charakterisierung des Wilden Körpers zu, setze ihn in Beziehung zum Körper der Moderne und erarbeite die ihm zugrundeliegende Ethik.

3.4 WILDE GLIEDERWESEN

In der vorangegangenen Analyse wurde bereits mehrfach die hohe Empfänglichkeit des Wilden Körpers für äußerliche Reize betont, welche er auf sich bezieht, als Botschaft aufnimmt und interpretiert. Diese Form der terrestrischen Erdverbundenheit und des Determinismus durch den eigenen Körper wird in einem bekannten Beispiel von Edward E. Evans-Pritchard (1935: 418, zitiert nach Lévi-Strauss 1973: 22) verdeutlicht: „Der Speicher wäre auf alle Fälle zusammengestürzt, aber wegen der [mit der Natur verbündeten] Zauberei ist er in einem bestimmten Augenblick eingefallen, als ein bestimmtes Individuum sich unter ihm ausruhte“. Die äußerliche Welt, zu der die Zauberei ebenso gehört wie der einstürzende Speicher, ist im Wilden Denken nicht unabhängig oder getrennt vom Selbst. Sie stehen in einer engen und wechselseitigen Beziehung, sodass sich der Einsturz des Speichers nicht zufällig ereignet, sondern gewissermaßen durch den darunter ruhenden Körper ausgelöst wird. Der Wilde Körper fungiert dabei als Bindeglied und Übersetzer zwischen dem Selbst und der Welt. Er empfängt ihre Botschaften, wandelt sie um und übermittelt sie. Dafür ist nicht nur sinnliche Empfänglichkeit notwendig, sondern auch ein physisches Erscheinungsbild und spezifisches Verhalten. Beides dient als neutraler Null- und gemeinsamer Bezugspunkt, der zwischen dem Selbst und der Welt lokalisiert ist. Die Welt wird mit den Bestandteilen, Zuständen, Verhaltensweisen und Beziehungen des Wilden Körpers verglichen und auf diese Weise benannt, klassifiziert und denkbar (Lévi-Strauss 1973: 72, 97, 128, 178, 209, 223).

Lévi-Strauss macht das Totemtier als den zentralen Operator (Lévi-Strauss 1973: 151) und Motor des Wilden Denkens aus, der die Benennungs-, Klassifikations- und Transformationssysteme am Laufen hält und antreibt. Damit eine Art jedoch als Totem und somit als „begriffliches Werkzeug“ funktioniert, das „mit zahlreichen Möglichkeiten, jeden beliebigen Bereich, ob er in der Synchronie oder der Diachronie, im Konkreten oder im Abstrakten, in der Natur oder der Kultur liegt“ (Lévi-Strauss 1973: 174) ins Wilde Denken integrieren kann, muss sie zerteilbar sein:

„Das analytische Verfahren, das es erlaubt, von den Kategorien zu den Elementen und von den Elementen zu den Arten überzugehen, setzt sich also gleichsam durch eine ideale Zergliederung jeder Art fort, die nach und nach auf einer anderen Ebene die Totalität wiederherstellt.“ (Lévi-Strauss 1973: 173)

Das ist sie jedoch nicht von sich aus, sondern „abhängig von den Techniken und den Lebensweisen der Bevölkerung, die sie definiert und die ihnen einen Sinn gibt“ (Lévi-Strauss 1973: 114). Mein Argument ist, dass das Totem die Projektionsfläche des Wilden Körpers ist, der die Wilden Benennungs-, Klassifikations- und Transformationssysteme grundlegend beeinflusst: Das Totem bildet die körperlich wahrgenommenen, gefilterten und in Beziehung gesetzten Informationen über die Welt lediglich ab und veranschaulicht sie (vgl. Lévi-Strauss 1973: 146). Demnach ist nicht das Totem, sondern der Wilde Körper das primäre Instrument, dessen „sich der Mensch bedient, um den Gegensatz von Natur und Kultur zu überwinden und beide als Totalität zu denken“ (Lévi-Strauss 1973: 151).

Daraus können drei wichtige und aufeinander aufbauende Schlussfolgerungen gezogen

werden, die das amoderne, terrestrische Potenzial des Wilden Körpers offenlegen. Erstens ist der Wilde Körper, wenn das Totem seine Projektionen ist, ebenso in gleichwertige Teile zerlegt, deren Organisation und Zusammensetzung nie endgültig abgeschlossen ist (vgl. Lévi-Strauss 1973: 172). Der Wilde Körper ist, um mit Donna Haraway (2006: 71) zu sprechen, ein *Gliederwesen*, das nicht nur aus im engeren Sinne menschlichen oder organischen Teilen besteht. Tiere, Pflanzen und Gegenstände können ebenfalls Bestandteile des Wilden Körpers werden, weswegen beispielsweise ihr Verzehr und sogar Berührungen verboten sind, um einem „Autokannibalismus“ (Lévi-Strauss 1973: 95) vorzubeugen. Menschliche und nicht-menschliche Körperteile stehen dabei in keiner Hierarchie zueinander und können sich sogar gegenseitig ersetzen (vgl. Lévi-Strauss 1973: 151), sodass der Wilde Körper als radikal erdverbunden und terrestrisch verstanden werden muss.

Die zweite Schlussfolgerung ist, dass der Wilde Körper als *Gliederwesen* die totalisierende Wirkung des Wilden Denkens erst ermöglicht. Das Wilde Denken bezieht alle Informationen vom Wilden Körper, die auf das beschränkt sind, was die einzelnen Körperteile wahrnehmen können. Die Gesamtheit der Informationen, die vom entgrenzten und fragmentierten Wilden Körper gesammelt werden, entsprechen einer Stichprobe: Beinahe alles Organische und Nicht-organische in der Welt kann Teil des Körpers sein oder von ihm wahrgenommen werden, aber nie alles gleichzeitig. Die Qualität der Informationen ist zwar hoch, aber ihre Quantität beschränkt. Auf diese Weise kann das Wilde Denken ohne die moderne Fragmentierung und Unterscheidungen auskommen: „Aufgrund der Tatsache, daß [die Welt] quantitativ vermindert ist, erscheint sie uns qualitativ vereinfacht“, sodass im „verkleinerten Modell die Erkenntnis des Ganzen der der Teile voraus[geht]“ (Lévi-Strauss 1973: 37). Die einzelnen Wahrnehmungen durch die Teile des *Gliederwesens* können als zufällige, diachrone und asymmetrische Überreste von Ereignissen (vgl. Lévi-Strauss 1973: 35) verstanden werden, die in Form einer *bricolage* symmetrisch reorganisiert werden (vgl. Lévi-Strauss 1973: 48). Das Wilde Denken produziert eine totalisierte Welt, die auf Wahrnehmungen des fragmentierten Körpers reduziert ist und dadurch als Ganzes denkbar wird. Natürliche und gesellschaftliche Prozesse sind in dieser Welt nicht voneinander zu trennen, was die Beantwortung einer „geo-sozialen“ Frage erst ermöglicht.

Tabelle 1: Die umgekehrte Symmetrie zwischen dem Wilden und dem modernen Denken.

	Körper	Welt
Wildes Denken	Fragmentiert	Totalisiert
Modernes Denken	Totalisiert	Fragmentiert

Quelle: Eigene Darstellung.

Drittens wird deutlich, dass der Körper im Kern der umgekehrten Symmetrie zwischen dem Wilden Denken und dem modernen Denken liegt und diese erst produziert (siehe Tabelle 1). Das erdverbundene Wilde *Gliederwesen* ermöglicht die Totalisierung der Welt, während der domestizierte Körper, der durch die moderne „Unterscheidung zwischen Zufälligem und Notwendigen“ (Lévi-Strauss 1973: 35) auf seine anatomische Struktur reduziert und somit totalisiert wird, seine Verbindung zur Erde verliert und an der Totalität der Welt scheitern muss.

Aus diesem Grund fragmentiert die Moderne die Welt und führt ihre charakteristischen Unterscheidungen ein (vgl. Lévi-Strauss 1973: 37). Die Verwilderung des modernen Körpers kann jedoch seine „Verbindungslosigkeit beenden“ (Latour 2019: 96) und somit eine Transformation der Weltbeziehung und den gesellschaftlichen Wandel hin zum Terrestrischen einleiten.

3.5 DIE ETHIK WILDER KÖRPER

Der Wilde Körper ist ein fragmentiertes *Gliederwesen*, das empfänglich für sinnliche Wahrnehmungen sein muss, um in der von ihm totalisierten Welt handlungsfähig zu sein. Büßt er diese Empfänglichkeit ein, verringert sich die Zahl der Informationen und die Welt schrumpft zusammen, sodass er Handlungsmöglichkeiten verliert. Empfänglichkeit ist somit konstitutiv für den Wilden Körper. Judith Butler zeigt mit Bezug auf Gilles Deleuze (1993) und Isabelle Stengers (2011) auf, dass körperliche Empfänglichkeit und Vulnerabilität sich gegenseitig implizieren: „Unsere Empfänglichkeit für alles, was geschieht, ist eine Funktion und eine Wirkung der Vulnerabilität [...]. Vulnerabilität kann eine Funktion des Offenseins sein, das heißt des Offenseins gegenüber einer Welt, die nicht vollständig bekannt oder vorhersagbar ist“ (Butler 2016: 195). Empfänglichkeit für sinnliche Wahrnehmungen muss demnach immer mit Verwundbarkeit zusammengedacht werden. Wahrgenommene Tiere, Pflanzen, Dinge und Menschen stellen immer auch eine potenzielle Bedrohung für den Körper dar. Dies mag zunächst widersprüchlich erscheinen, da die aufgezählten organischen und anorganischen Entitäten auch Teil des Wilden Körpers sein können. Doch sie werden gerade deswegen Teil des Körpers, weil sie alle eine potenzielle Bedrohung darstellen, gleichzeitig aber auch verwundbar und auf Unterstützung angewiesen sind. Aus dieser Perspektive erscheint das gliederhafte Wesen des Wilden Körpers als ein „stützendes Beziehungsgeflecht“ (Butler 2016: 171), in dem jeder Bestandteil profitiert und „auf die Gewinnerseite“ (Lévi-Strauss 1973: 48) gebracht wird.

Die Ethik des Wilden Körpers, die auf der „ungewollten Nähe und ungewählten Kohabitation“ (Butler 2016: 152) aufbaut und auf der daraus resultierenden Verwundbarkeit und Empfänglichkeit beruht, kann als eine Verfolgung im Sinne von Emmanuel Lévinas (vgl. 1998: 323) begriffen werden, welche Butler (2016: 145) als ethische Forderung, die sich gegen unseren Willen aufdrängt“, versteht. Diese Ethik ergibt sich aus „einem ausgedehnten Bereich des Nichteinvernehmlichen“ (Butler 2016: 138) zwischen Ungleichen (vgl. Butler 2016: 142). Wie in den Kriegsfotografien von Susan Sontag (2005) scheint die Welt ethische Forderungen an uns zu stellen, denen wir nicht entkommen können (vgl. Butler 2016: 136). Um diesen Forderungen gerecht zu werden, muss der Mensch die in ihnen implizierten Beziehungen der wechselseitigen Abhängigkeit ernst nehmen und sein „begrenztes Wesen“ (Butler 2016: 146) auflösen.

Der Wilde Körper handelt und ist per Definition ethisch, da es die Verwundbarkeit der kohabitierenden Wesen sinnlich wahrnimmt und als *Gliederwesen* ständig entgrenzt ist. Im Gegensatz dazu kann der domestizierte Körper nicht ethisch handeln, weil seine Totalisierung, wie oben gezeigt, die Grundvoraussetzung der Moderne und ihrer fragmentierten Welt ist. Daher muss der moderne Körper „fest und starr über sich verfügen“ (Butler 2016: 147), sodass er „seine konstitutiven Beziehungen zu anderen Menschen, Lebensprozessen und anorganischen

Bedingungen und Hilfsmitteln des Lebens gar nicht begreifen“ (Butler 2016: 172) und deswegen auch „nicht in einer ethischen Beziehung sein“ (Butler 2016: 147) kann.

4. WILDE KÖRPER UND DAS TERRESTRISCHE

Der Wilde Körper ist also ein *Gliederwesen*, das durch seine Empfänglichkeit für und Verwundbarkeit durch die Welt und ihrer unterschiedlichsten BewohnerInnen und Bestandteilen konstituiert ist. Er ist im wörtlichen Sinn erdverbunden und produziert eine totalisierte Welt, die „als ein Ganzes erfass[t]“ (Latour 2019: 108) werden kann. Er kann die von der Moderne gekappten Verbindungen zwischen dem Selbst und der Welt wiederaufbauen und ersetzt das auf Freiheit basierende moderne Produktionssystem durch ein Erzeugungssystem, das auf Abhängigkeiten beruht (vgl. Latour 2019: 96). Die wechselseitigen Verwundbarkeiten zwischen allen Tieren, Pflanzen, Dingen und Menschen in und auf der Welt werden von ihm wie vom Terrestrischen wahrgenommen und anerkannt. Durch die gemeinsame normative Grundlage des Wilden Körpers und des Terrestrischen, verfolgen sie unter gleichen Umständen auch gleiche Ziele: Der Wilde Körper kämpft in der Gegenwart unter anderem für eine wirkungsvolle Klimapolitik sowie gegen Nationalismus, Machtasymmetrien und Neoliberalismus (vgl. Latour 2019: 10). Der Wilde Körper ist ein terrestrischer Körper.

Ein gesellschaftlicher Wandel von der Moderne zum Terrestrischen setzt nach Latour (vgl. 2019: 109) drei Schritte voraus: Erstens muss das Terrestrische wahrgenommen und beschrieben werden, damit es Teil politischer Debatten werden kann. Zweitens müssen hegemoniale Macht/Wissen-Komplexe angegriffen werden, sodass die verfestigten Strukturen der Moderne aufbrechen. Drittens müssen die wechselseitigen Beziehungen von Abhängigkeit und Verwundbarkeit, die die Grundlage des Überlebens darstellen, verteidigt werden. In diesem letzten Kapitel möchte ich zeigen, dass der hier konzeptualisierte Wilde Körper zu jedem dieser Schritte fähig ist. Dazu werde ich ihn den Überlegungen von Haraway, Rosa, Preciado und Butler gegenüberstellen. Jede Gegenüberstellung hebt spezifische Aspekte hervor, die im Konzept des Wilden Körpers zusammenkommen. Der Wilde Körper ist jedoch mehr als die Summe seiner Teile: Erst die Kombination und Integration all seiner Aspekte ermöglicht eine terrestrische Transformation unserer Weltbeziehung.

4.1 DAS TERRESTRISCHE FINDEN

Rosa (2020: 11) versteht, wie auch Lévi-Strauss und Latour, den Grundmodus der Moderne in „der Trennung von Subjekt und Welt“. Diese führe zu einer Entfremdung, die er als „Zustand der beziehungslosen Beziehung, in der sich Subjekt und Welt innerlich unverbunden, gleichgültig oder sogar feindlich gegenüberstehen“ (Rosa 2020: 37), definiert. Zugleich erarbeitet Rosa eine Alternative, die hier als erster Schritt zur Beantwortung der „neuen geo-sozialen Frage“ verstanden werden muss: Subjekt und Welt müssen in eine Resonanzbeziehung zueinander treten, die ihre Trennung aufhebt und gegenseitige Wahrnehmung und Antworten ermöglicht (vgl. Rosa 2020: 38). Das Subjekt kann auf diese Weise das Terrestrische entdecken und, wie von Latour (vgl. 2019: 109) gefordert, beschreiben. Rosa definiert die Resonanzbeziehung durch vier Merkmale, anhand derer

ich zeigen werde, dass der Wilde Körper ein resonantes Subjekt impliziert.

Erstens ist Resonanz durch einen Moment der Berührung charakterisiert, durch den ein Teil der Welt eine intrinsische Bedeutung für das Subjekt gewinnt (vgl. Rosa 2020: 39). Damit ein solcher Moment entstehen kann, muss das Subjekt demgegenüber offen sein und Annäherungen nicht abblocken, wie es der moderne, auf seine Anatomie reduzierte und totalisierte Körper tun muss (vgl. Butler 2016: 147). Der Wilde Körper ist jedoch offen, entgrenzt und in der Lage, die Welt wahr- und in sich aufzunehmen, was einer Berührung gleicht. Dabei ist der Wilde Körper nicht nur an instrumentalisierbaren Elementen interessiert, sondern auch an solchen, die ihm „nicht unmittelbar nützlich sind“ (Lévi-Strauss 1973: 15).

Zweitens muss auf die Berührung ein Moment der „eigene[n], aktive[n] Antwort“ (Rosa 2020: 39) folgen, der sich immer auch körperlich äußert und eine Wirkung in der Welt entfaltet. Der Wilde Körper, der von Elementen der Welt berührt wird, geht mit diesen eine intensive Antwortbeziehungen ein, wie Harold C. Conklin (1954: 15, zitiert nach Lévi-Strauss 1973: 17) beobachtet. In seinem Bericht wird deutlich, wie Langba, ein einheimischer Informant Conklins, die Tiere, die Pflanzen und das Wetter wahrnimmt, darauf antwortet und mittels körperlicher Reaktionen „Selbstwirksamkeit“ (Rosa 2020: 40) erlebt. Ermöglicht wird dies durch den Wilden Körper, der durch sein entgrenztes und sinnlich-sensibles Wesen die Welt in sich aufnehmen und durch sie hindurch produktiv wirken kann.

Drittens ist die Resonanzbeziehung durch eine „doppelseitige Transformation“ (Rosa 2020: 41) gekennzeichnet, die von der Berührung und der darauf erfolgten Antwort ausgelöst wird. Die doppelseitige Transformation unterscheidet die Resonanz von der „bloßen[n] Aneignung einer Sache“ (Rosa 2020: 42), da sich beide aufeinander einlassen und gegenseitig anpassen. Der Wilde Körper ermöglicht eine solche Transformation, da er aufgrund seiner Zergliederung in gleichwertige Teile einem „stützendem Beziehungsgeflecht“ (Butler 2016: 171) entspricht, in dem gegenseitige Rücksichtnahme dazu führt, dass alle von ihm profitieren (vgl. Lévi-Strauss 1973: 48). Die Ethik der Vulnerabilität und Kohabitation des Wilden Körpers impliziert die doppelte Transformation, da sie durch diese erst realisiert wird.

Die Unverfügbarkeit der Resonanz selbst ist ihr viertes Merkmal (vgl. Rosa 2020: 43). Sie kann nicht erzwungen oder in ihrem Eintreten berechnet werden. Aus diesem Grund steht die Resonanzbeziehung quer zum modernen Denken, das „die Welt in allen Hinsichten berechenbar, beherrschbar, vorhersagbar, verfügbar zu machen“ (Rosa 2020: 46) versucht. Der Wilde Körper berechnet nicht, beherrscht nicht, sagt nicht voraus und macht nichts verfügbar, was es nicht von selbst ist, in dem gleichen Sinne wie Latour (2019: 77) einen Aktivist zitiert, der sagt: „Wir verteidigen nicht die Natur, wir sind die Natur, die sich verteidigt“. Der Wilde Körper muss sich die Natur nicht verfügbar machen, da er selbst ein Teil von ihr ist und sie für ihn in ihrer modernen Bedeutung (als vom Menschen abgetrennter Bereich) nicht existiert. Das, was für den Wilden Körper „sinnlich wahrnehmbar [...] oder verstandesmäßig faßbar“ (Lévi-Strauss 1973: 79) ist, existiert für ihn und ist verfügbar – alles andere nicht. Demnach entsteht bezüglich der Unverfügbarkeit der Resonanz für den Wilden Körper kein Widerspruch.

4.2 DIE MODERNE ANGREIFEN

Nachdem das Terrestrische durch den resonanten Wilden Körper entdeckt und als politisches Ziel etabliert wurde, muss nach Latour (2019: 109) „die Verfestigung [der Moderne] aufgebrochen werden“. Eine wirkmächtige und detaillierte Anleitung für eine solche Subversion des gegenwärtigen Herrschaftszustands bietet Paul B. Preciado (2003). Mit seinem *Kontrasexuellem Manifest* verfolgt Preciado das Ziel, „das Ende eines Körpers an[zuzu]zeigen, wie er durch die Moderne definiert wurde“ (Preciado 2003: 13) und auf diese Weise Ungleichheiten entlang der Geschlechterdifferenz aufzuheben. Demnach wird der moderne Körper „von einer hierarchisierenden und differenzierenden Ordnung der Macht“ (Preciado 2003: 64) geformt, begrenzt und totalisiert (vgl. Preciado 2003: 12), wodurch eine Struktur von Zentrum und Peripherie entsteht:

„Auf dem Tisch der Zuschreibung von Maskulinität und von Feminität werden die Geschlechtsorgane als generative Zonen der Gesamtheit des Körpers dargestellt, die Nichtgeschlechtsorgane als Randbereiche. Dieser Tisch ermöglicht es uns, die Gesamtheit des Körpers von einem bestimmten Geschlechtsorgan aus wiederherzustellen. Der [moderne] Körper macht nur sexualisiert Sinn, ein Körper ohne Geschlecht ist monströs.“ (Preciado 2003: 95)

Die Asymmetrie in dem totalisierten Körper und zwischen den als maskulin und feminin produzierten Körpern der Moderne wird durch die Privilegierung des „Penis als mechanisches und alleiniges Zentrum“ (Preciado 2003: 15) hervorgebracht. Um diese Struktur zu unterlaufen, konzeptualisiert Preciado den Dildo als eine Prothese (vgl. Preciado 2003: 123), die sowohl die Hegemonie des Penis als auch die aus ihr resultierende Asymmetrie angreift und aufhebt (vgl. Preciado 2003: 63). Es ist dabei unerheblich, ob der Dildo organisch oder unorganisch, menschlich oder nichtmenschlich ist (vgl. Preciado 2003: 25). Gemein ist allen Formen des Dildos, dass sie den modernen Körper dezentrieren, seine Grenzen aufheben und verschieben (vgl. Preciado 2003: 65, 66).

Preciados Verständnis des Dildos macht deutlich, dass ein Körper, der mit Hilfe eines Dildos „das, was als organisches Zentrum der Sexualität gilt, an einen außerhalb des Körpers liegenden Ort“ (Preciado 2003: 61) verschiebt, ein Wilder Körper ist. Der Körper wird durch den Dildo entgrenzt und in gleichwertige Teile ohne Hierarchie zerlegt (vgl. Preciado 2003: 64), da jedes „als potenzielle Oberfläche, auf der ein Dildo angebracht werden kann“ (Preciado 2003: 19), verstanden wird. Moderne Unterscheidungen und die damit verbundene Fragmentierung der Welt werden durch den Wilden Dildo-Körper unmöglich, da „keine klaren Grenzen zwischen natürlich und künstlich, zwischen Körper und Maschine“ (Preciado 2003: 123) gezogen werden können. Das von der Moderne produzierte und auf Asymmetrie beruhende Machtgefälle entlang der Geschlechterdifferenz wird somit durch Symmetrie und Fragmentierung des Körpers ausgelöscht.

4.3 DAS LEBEN VERTEIDIGEN

Um einen gesellschaftlichen Wandel von der Moderne hin zum Terrestrischen einzuleiten, benötigt es nach Latour (2019: 110) zuletzt die Verteidigung dessen, „was [der Mensch] für sein Überleben benötigt“. Eine mögliche Strategie besteht dabei in Versammlungen, die Judith Butler (2016: 26) als „eine Form des Handelns“ begreift, „welche die Bedingungen zum Handeln und zum Leben einfordert“. Butler versteht die Versammlung als eine Form des Widerstands, die durch „das Beharren des Körpers in seinem Ausgesetztsein“ (Butler 2016: 112) in der Öffentlichkeit charakterisiert ist, wodurch „Verwundbarkeit und Unverwundbarkeit als politische Effekte, als ungleich verteilte Wirkungen eines Machtfeldes“ (Butler 2016: 190) sichtbar werden. Zugleich verdeutlicht ein Körper in einer Versammlung „seine Abhängigkeit von anderen Körpern und Unterstützungsnetzen“ (Butler 2016: 171). Für Butler sind Versammlungen insofern performativ, als dass das bloße Erscheinen und Sichtbarmachen vulnerabler und abhängiger Körper bereits politische Forderungen nach gleichen Rechten, ausreichend Unterstützung und einem lebhaften Leben (vgl. Butler 2016: 78) sowie Proteste gegen die Unterscheidung zwischen dem reproduktiven Privaten und dem politischen Öffentlichen impliziert (vgl. Butler 2016.: 116). Bei der Versammlung sind wie beim Wilden Denken „die Inhalte nicht von der Form zu trennen“ (Lévi-Strauss 1973: 307).

Der Körper in der Versammlung ist wie der Wilde Körper entgrenzt, symmetrisch zergliedert, konstitutiv verwundbar, abhängig und somit auch sensibel für sinnliche Wahrnehmungen (vgl. Butler 2016: 171, 190). Die Moderne totalisiert den politischen Körper und reduziert ihn auf sein Erscheinen, Sprechen und Handeln (vgl. Arendt 2002; Butler 2016: 116): „Sexuelle, arbeitende, weibliche, fremde und stumme“ (Butler 2016: 117) Aspekte des Körpers werden in der modernen Politik nicht beachtet. In der Versammlung werden diese jedoch sichtbar und politisch relevant. Somit hebt der versammelte Körper einerseits die hegemonialen Grenzen des Körperlichen auf und greift andererseits die für die Moderne konstitutive Trennung des Privaten vom Öffentlichen an. Der versammelte Körper ist Wild und fragmentiert, wodurch er in der Lage ist, den politischen Raum zu totalisieren und auf konstitutive Ausgrenzungen zu verzichten.

5. FAZIT

In dieser Neulektüre von *Das wilde Denken* von Claude Lévi-Strauss (1973) habe ich wie Donna Haraway (2006: 31) den „strukturalistischen Motor für amoderne Zwecke angeworfen“ und Antworten auf die „neue geo-soziale Frage“ skizziert. In der ersten Hälfte dieser Arbeit konnte ich herausarbeiten, dass der sinnlich-sensible und vulnerable Körper grundlegend für die zentralen Operationen der Benennung, der Klassifikation und der Transformation ist. Die symmetrische Fragmentierung des Wilden *Gliederwesens* ermöglicht darüber hinaus eine radikale Erdverbundenheit durch die sinnliche Wahrnehmung und das totalisierende Erfassen der „Erde als ein Ganzes“ (Latour 2019: 108). Damit steht der Körper im Zentrum der umgekehrten Symmetrie zwischen Wildem und modernem Denken. Da die Gegensätzlichkeit beider Denkmodi relativ ist und Übergänge zwischen ihnen möglich sind (vgl. Lévi-Strauss 1973: 283), gilt dies auch für die daran geknüpften Körper. Aus diesem Grund habe ich in der zweiten Hälfte gezeigt, wie moderne Körper Wild werden, den Herrschaftszustand unterlaufen und einen Wandel einleiten können. Ich

habe argumentiert, dass der Wilde Körper auf derselben Ethik wie das Terrestrische beruht, welches Bruno Latour (vgl. 2019) als zukunftsweisende Alternative für die Moderne entwirft. Somit ermöglicht der Wilde Körper eine terrestrische Transformation der Gesellschaft und ihrer Weltbeziehung.

Um den Wilden Körper zu fokussieren und in den Mittelpunkt der Arbeit zu stellen, habe ich eingangs versucht, mich vom Konzept der *bricolage* zu distanzieren. Rückblickend scheine ich damit zumindest in der zweiten Hälfte gescheitert zu sein: Die verwendete Literatur von Butler (2016), Haraway (2006), Latour (2019), Preciado (2003) und Rosa (2020) habe ich nicht wie ein Ingenieur „geplant und beschafft“ (Lévi-Strauss 1973: 30). Sie ist vielmehr die „Auswahl an Werkzeugen und Materialien“ eines Bastlers, deren „Zusammensetzung in keinem Zusammenhang zu dem augenblicklichen Projekt steht, [...] sondern das zufällige Ergebnis aller sich bietender Gelegenheiten ist“ (Lévi-Strauss 1973: 30). Die Literatur entspricht den sinnlichen Wahrnehmungen des Wilden Körpers insofern, als dass sie mit einer qualitativ hohen, aber quantitativ begrenzten Stichprobe vergleichbar ist. Der daraus resultierende Charakter einer *bricolage* ermöglicht die „Erkenntnis des Ganzen“ (Lévi-Strauss 1973: 37) und eine Antwort auf die umfassende „neue geosoziale Frage“. Form und Inhalt sind in der Arbeit nicht voneinander zu trennen.

Die Verwobenheit von Form und Inhalt ist jedoch auch die größte Stärke des hier erarbeiteten Konzepts. Es basiert auf der empirischen Studie von Lévi-Strauss und hat im Sinne Latours (2008) empirischer Philosophie die Verbindung zur Erde zu keinem Zeitpunkt verloren. So habe ich mich dem Terrestrischen von einem „äußerst konkreten Standpunkt“ (Lévi-Strauss 1973: 309) genähert und dabei die von Latour geforderten Verbindungen zur Erde wiederhergestellt und verteidigt. Das Konzept Wilder Körper ist intrinsisch erdverbunden und kann die Transformation von domestizierten, modernen Körpern zu verwilderten, amodernen Körpern in einen gesellschaftlichen Kontext setzen. Auf diese Weise ermöglicht und bereichert der Wilde Körper empirische Untersuchungen solcher Transformationen, die zu wertvollen Erkenntnissen über neue und alte Wege in eine terrestrische Zukunft gelangen können.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Neuauflage. München: Piper.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. 1. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Conklin, Harold C. (1954): *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. 1. Auflage. Yale: University Microfilms.
- Deleuze, Gilles (1993): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. 1. Auflage. München: Wilhelm Fink.
- Engholm, Ida/Hansen-Hansen, Erik (2013): *The fashion blog as genre – between user-driven bricolage design and the reproduction of established fashion system*. In: *Digital Creativity*, doi: 10.1080/14626268.2013.814148.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1935): *Witchcraft*. In: *Africa*, 8 (4), 414-422.

- Fox, Robert B. (1952): The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture. In: *The Philippine Journal of Science*, 81 (3-4), 173-414.
- Frazer, James George (1910): Totemism and Exogamy. 1. Auflage. London: Macmillan & Co.
- Haile, Berard/Wheelwright, Mary C. (1949): Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite. 3. Auflage. Santa Fe: Museum of Navajo Ceremonial Art.
- Haraway, Donna (2006): Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. 1. Auflage. Hamburg: Argument.
- Holt, Diane/Littlewood, David (2017): Waste Livelihoods Amongst the Poor – Through the Lens of Bricolage. In: *Business Strategy and the Environment*, 26, 253-264.
- Johnson, Christopher (2012): Bricoleur and Bricolage: From Metaphor to Universal Concept. In: *Paragraph*, 35 (3), 355-373.
- Latour, Bruno (2019): Das terrestrische Manifest. 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (28.09.2008): Selbstporträt als Philosoph. Rede bei der Entgegennahme des Siegfried Unselde Preises 2008. Abrufbar unter <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/114-UNSELD-PREIS-DE.pdf>, letzter Zugriff am 05.11.2021.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): Das wilde Denken. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel (1998): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. 3. Auflage. Freiburg/München: Alber.
- MacKenzie, Donald/Pardo-Guerra, Juan Pablo (2014): Insurgent capitalism: Island, bricolage and the re-making of finance. In: *Economy and Society*, 43 (2), 153-182.
- Osei-Amponsah, Charity/van Passen, Annemarie/Klerkx, Laurens (2018): Diagnosing institutional logics in partnerships and how they evolve through institutional bricolage: Insights from soybean and cassava value chains in Ghana. In: *NJAS - Wageningen Journal of Life Sciences*, 84, 13-26.
- Preciado, Beatriz (2003): Kontrasexuelles Manifest. 1. Auflage. Berlin: B_Books.
- Röper, Nils (2020): Between Substantive and Symbolic Influence: Diffusion, Translation and Bricolage in German Pension Politics. In: *Review of International Political Economy*, doi: 10.1080/09692290.2020.1790405.
- Rosa, Hartmut (2020): Unverfügbarkeit. 1. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul (1967): Kritik der dialektischen Vernunft, Band 1: Theorie der gesellschaftlichen Praxis. 1. Auflage. Reinbek: Rowohlt.
- Sehring, Jennifer (2009): Path Dependencies and Institutional Bricolage in Post-Soviet Water Governance. In: *Water Alternatives*, 2 (1), 61-81.
- Shaw, James A./DeForge, Ryan T. (2012): Physiotherapy as bricolage: theorizing expert practice. In: *Physiother Theory Pract*, 6, 420-427.
- Simpson, George G. (1961): Principles of Animal Taxonomy. 1. Auflage. New York: Columbia University Press.
- Soar, Katy/Tremlett, Paul-François (2017): Protest objects: bricolage, performance and counter-archaeology. In: *World Archaeology*, 49 (4), 423-434.
- Sontag, Susan (2005): Das Leiden anderer betrachten. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Steinberg, Shirley R. (2017): Politics and the Bricolage: How do we make sense of recent events?. In: *ZQF*, 18 (1), 61-69.

Stengers, Isabelle (2011): *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*. 1. Auflage. Cambridge: Harvard University Press.

Sunduramurthy, Chamu/Zheng, Congcong/Musteen, Martina/Francis, John/Rhyne, Lawrence (2016): *Doing more with less, systematically? Bricolage and ingenieuring in successful social ventures*. In: *Journal of World Business*, 51, 855-870.

Wibberley, Christopher (2012): *Getting to Grips with Bricolage: A Personal Account*. In: *The Qualitative Report*, 17, 1-8.