

Peter Blumen*

Menschenbilder von der Renaissance bis zur Neuro-PhilosophieE-ISSN
2036-5462**Suggested citation for this article:**

Blumen, P. (2014), «Menschenbilder von der Renaissance bis zur Neuro-Philosophie», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 16: 60-80;

URL: http://www.topologik.net/P_Blumen_Topologik_Issue_n.16_2014.pdf

Subject Area:

Social Studies

Zusammenfassung

Um den Wandel der Menschenbilder von der Renaissance bis zur Moderne aufzuweisen, rekurriere ich im ersten Teil meiner Erwägungen auf die kurrenten Theorien der Anthropologie und Kognitionswissenschaften. Zunächst präsentiere ich das neue anthropologische Paradigma, das der französische Wissenschaftler und Feldforscher, Philippe Descola, initiiert hat. Ich folge seinen Denkwegen und analysiere anschließend kritisch seine Vorstellung von der Überwindung des „Kultur-Natur-Dualismus“, indem ich sein Projekt des „Relativen Universalismus“, das aus der „Strukturalen Anthropologie“ Claude Lévi-Strauss' hervorgegangen ist, einer Prüfung unterziehe. Ich kritisiere, dass ein Projekt, das davon ausgeht, sich von allen methodologischen Klauseln befreien zu können, substantiell auf die Erfahrungen des eigenen, subjektiv filternden Bewusstseins, angewiesen bleibt, um die anderen Kulturen, die es beschreibt, zu typologisieren. Daraus folgt ebenso, dass alle anthropologischen Diskurse, die von europäischen Geisteswissenschaftlern initiiert werden, durch die Traditionen des abendländischen Rationalität determiniert sind und dem damit einhergehenden Intelligibilitätsprinzip verpflichtet bleiben.

Schlüsselwörter: Natur und Kultur, Mensch ohne Geist, Paradigmawechsel in der Anthropologie, partikularer und relativer Universalismus, Typologie der Weltbilder

*Abstract**The image of Man from the Renaissance up to Neurophilosophy*

In order to present the change of the image of man from the Renaissance to the modern era, I refer back in the first part of my deliberations to the current theories of the Anthropology and the science of cognition. First of all I present the new anthropological paradigm, that which the French scientist and field researcher Philippe Descola initiated. I follow his thought processes and subsequently critically analyse his conception of the conquest of the “Culture-Nature-Dualism”, in which I undertake an examination of his project of “Relative Universalism”, that emanated from the “Structural Anthropology” of Claude Lévi Strauss. I criticize, that a project that proceeds from the basis of being able to free itself from all methodological provisos, remains substantially dependent upon its own subjectively filtering consciousness, in order to typologize the other cultures that it describes. Hence, in the same way, it follows that all anthropological discourses that will be initiated from European humanitarians, are determined through the traditions of Occidental rationality and remain committed to the intelligibility principle.

Keywords: Nature and Culture, Man without mind, Paradigm change in Anthropology, particular and relative Universalism, Typology of the view of life

* Dr. Phil. unterrichtet Philosophie am Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasium in Mönchengladbach

1. Teil: Das Menschenbild der Neuro- und Kognitionswissenschaften

1. Einleitende Überlegungen hinsichtlich des gesamten Projekts

In unserer Zeit ist der von den Neurobiologen behauptete Primat der neuronalen Substanz und ihrer Architektur, die den Geist – gleichsam als Nebenprodukt, als Epiphänomen physikalischer, neuronaler Ereignisse – hervorbringe, eines der vorherrschenden Paradigmen der naturwissenschaftlich-medizinisch-anthropologischen Diskurse und meines Erachtens zu Recht als einer der aus diesen Diskursen hervorgehenden Meta-Erzählungen, als „Neuro-Mythos“, den uns die Neurowissenschaften präsentieren und in eins als Teil unseres strikt reduktionistisch geprägten Weltbildes interpretiert werden darf.

Viele werden diese Mythen eines – mitunter kritisch als klinisch-kalte *Neuro-Welt* bezeichnen – Wissenschaftsterrains, einschließlich dessen Hohepriester als Wahrheitsverkünder und die von ihnen mit Wahrheitsanspruch erzählten Geschichten oder Erklärungsversuche im Hinblick auf die Determiniertheit, Begrenztheit und Unbedeutendheit der menschlichen Existenz im allgemeinen und der Willensfreiheit im Besonderen, zu interpretieren beabsichtigen - die mitunter konstatierte Kälte des Ausdrucks respektive neurowissenschaftlicher Terminologie, die damit einhergehende fehlende und eingeklagte Achtung vor dem zu sezierenden Objekt (dem Hirn als mitverantwortlichem Träger kognitiver und bewusstseins-hervorbringender Eigenschaften, die das Subjektsein des Menschseins gleichwohl niemals hinreichend werden erklären können), kurz: die theoretische Inkonsistenz sowie Inkohärenz solcher Erklärungsmuster, sind für das kritische Lager hinsichtlich des postulierten Primats der Neurowissenschaften offensichtlich, denn keiner der führenden Vertreter der sogenannten Neuro-Wissenschaftler vermag bis heute auch nur annähernd zu erklären, wie der Geist ins Gehirn, also in die Materie, kommt bzw. umgekehrt, wie es dem neuronalen Substrat gelingt, Geist hervorzubringen (und sei es nur als lästiges „Nebenprodukt“, als „Epiphänomen“, dessen man eigentlich nicht bedarf, weil wir als menschliche Spezies auch gut und gerne ohne solch‘ lästige Anhängsel wie *Geist, Bewusstsein, Subjektivität oder Intentionalität* durchs Leben zu kommen vermögen).

Ich werde, in aller Kürze, die kurrenten Theorien kritisch besprechen, um dann deren Bedeutungsgehalt hinsichtlich ihrer Aussagen über Geist, Bewusstsein und Erkenntnisvermögen des Menschen zu evaluieren.

Daraufhin werde ich meine Aufmerksamkeit auf die Artefakte dreier Großmeister der italienischen Renaissance fokussieren: Evidenter weise hätte ich jede andere große Epoche menschlichen künstlerischen Schaffens wählen können, jedoch halte ich dafür, dass in den Werken des Michelangelo da Buonarroti, des Leonardo da Vinci sowie des Raffaele Santi die Genialität und Individualität menschlicher Inspiration, die sich als Vielfalt der künstlerischer Produktivität und als Nuanciertheit der Stile in ihren diversen, gleichwohl hochgradig individuierten Formen inspiriert-kreativen Schaffens manifestiert, einen Höhepunkt der imaginativen und plastischen Kreativität erreichen konnte, die uns als Betrachter bis heute in ihren Bann zieht und die uns hoffen lässt, dass Menschen weiterhin davon auszugehen wagen, dass wir nicht nur hirn- und gengesteuerte Produkte eines blind verlaufenden evolutionären Prozesses sind, sondern dass die Evolution alles Lebendigen auch den menschlichen Geist und seine bewundert-bewundernswerten Artefakte hervorgebracht hat, die meines Erachtens nicht hätten hervorgebracht werden können, wenn Künstler und Künstlerinnen sich nicht immer wieder von dieser schöpferischen Kraft in ihnen hätten inspirieren lassen, die ihnen zu einem Ausdruck ihrer selbst respektive ihres „Selbst“, verhilft, eine Ausdrucksweise des individuellen schöpferischen Potentials des menschlichen Künstlers, die jeweils einzigartig, nicht

nachahmbar und die ureigene Handschrift, den originären Stil des Künstlers, der Künstlerin dokumentiert, vergleichbar der Geburt respektive Hervorbringung neuen Lebens, das einerseits den evolutionären Code mit allen anderen Lebewesen teilt und dennoch Ausdrucksweise des menschlichen Genius und seiner Imaginationskraft *sui generis* ist.

Da dieses Unterfangen, das heißt: die Gegenüberstellung diverser, zum Teil konträrer Menschen- und Weltbilder, also anthropologisch-kosmologischer, epistemologisch-archäologischer Hinsichtnahmen auf die *conditio humana* schwerlich innerhalb eines Beitrages möglich ist, werde ich meine kompletten Ausführungen in drei gleichgroße Beiträge unterteilen.

In diesem ersten, vorliegenden Teil, werde ich das neuro-biologische respektive kognitivistische Menschenbild nachzuzeichnen, das, in diesem Fall auf anthropologischen Forschungen basierend, gepaart mit neuro-philosophischen Ingredienzen, einer Kritik zu unterziehen versuchen.

Hauptsächlich fokussiere ich mich dabei auf die (in deutscher Sprache) in 2011 veröffentlichte Studie des französischen Anthropologen (und Schülers von Claude Lévi-Strauss), Philippe Descola, betitelt als: „Jenseits von Natur und Kultur.“¹

Im zweiten Beitragsteil wird es darum gehen, welche künstlerischen Perspektiven notwendig waren, das Menschenbild der Renaissance-Künstler hervorzubringen; hierzu möchte ich auf die italienischen Renaissance-Meister, insbesondere auf Michelangelo, Leonardo und Raffaele Santi sowie auf die damit korrespondierenden anthropologischen Entwürfe der kurrenten philosophischen Strömungen eingehen.

Im dritten Beitragsteil werde ich versuchen, die scheinbar konträren Menschenbilder als den jeweiligen Epochen verpflichtet, zu erweisen und werde deren Komplementarität zu vollziehen versuchen, insofern die heterogenen anthropologischen Diskurse und deren Repräsentanten in einen interdisziplinären Polylog verwickelt werden sollen, um die Hypothese zu bestätigen, dass jede der diversen Hinsichtnahmen auf das menschliche Sein nicht zu trennen ist von seinem *In-der-Welt-Sein* – und dass dieses *In-der-Welt-Sein* des Menschen nur dann einer lebenswerten Zukunft entgegengelt- bzw. sieht, wenn die Spezies „homo“ sich in der Lage sieht allen anderen Lebewesen die Würde ihres Daseins zurückzuerstatten, die sie ihnen im Laufe der vergangenen Jahrtausende aberkannt hatte, innerhalb deren der Mensch sich als Krone der Schöpfung wähnte, einer Schöpfung, die – aus seiner Sicht – keinem unermesslich großen Schöpfergott geschuldet war, sondern vielmehr als auszubeutendes Eigentum des berechnenden Menschen als eines Demiurgen und Ingenieurs im Hinblick auf die Totalität des Seienden (die „*omnitudo realitatis*“) betrachtet wurde. – Wahrscheinlich besteht wenig Aussicht auf Hoffnung, dass sich der prometheische Geist des Menschen, der Gattungsgenius, von seinem ursprünglichen Ziel, der Beherrschung und Unterwerfung aller anderen Mit-Seienden unter seinen Willen zur Ausbeutung und/oder Auslöschung einengen oder gar bremsen lassen würde, gleichwohl könnte es als interessant erachtet werden, welche Faktoren, die sich als die multiplen Menschenbilder manifestieren, dazu beigetragen haben, dass „homo sapiens“ diesen unaufhaltsamen Siegeszug antreten konnte, der offensichtlich unaufhaltsam in seinen Untergang führt.

¹ Der Titel der Originalausgabe der Studie Philippe Descolas lautet: „Par-delà nature et culture“, Édition Gallimard, Paris, 2005. – Der Titel der deutschen Übersetzung lautet: „Jenseits von Natur und Kultur“, Erste Auflage, Berlin 2011.

Philip Descolas Versuch der Überwindung des „Natur-Kultur-Dualismus“

Descola, ein französischer Anthropologe (und Schüler von Claude Lévi-Strauss) konstatiert in seiner groß angelegten anthropologischen Studie: „Jenseits von Natur und Kultur“, dass das „Auftauchen der modernen Kosmologien“ das Ergebnis eines komplexen Prozesses sei, der insgesamt zur „Ausdehnung der Grenzen der Welt“, zur größeren „Beherrschung bestimmter Teile der Umwelt“, indem dieser Prozess der großen Trennung zwischen Natur und Kultur zu einer „universellen Wissenschaft der Ordnung und des Maßes“ überleitete. All diese Faktoren hätten den Aufbau einer „mathematischen Physik“, aber auch einer „Naturgeschichte und einer allgemeinen Grammatik“ möglich gemacht.²

Folglich kann man, diesen Prozess resümierend, von einer „Neuorganisation der Beziehungen des Menschen zur Welt und der sie ermöglichenden Analyseinstrumente“ sprechen – und Descola greift zur Veranschaulichung des Gemeinten auf ein Diktum Merleau-Ponty's zurück, wenn dieser sagt, dass keineswegs „wissenschaftliche Entdeckungen die Veränderung der Idee der Natur bewirkt“ hätten, sondern dass vielmehr die „Veränderung der Idee der Natur“ diese Entdeckungen möglich gemacht habe,³ dann ist mittels dieses Diktums umschrieben, was die Aktualisierung der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts impliziert: diese Revolution legitimierte die „Idee einer mechanischen Natur“, bei der „das Verhalten jedes einzelnen Elements durch Gesetze erklärbar ist“. Entscheidend ist der Kern dieser Betrachtungsweise, indem durch ihn die inneren Mechanismen der Mechanisierung der Natur hervorgehoben und damit erklärt wird; das Verhalten jedes einzelnen Elements sei nämlich „durch Gesetze“ erklärbar, „innerhalb einer als die Summe der Teile und der Interaktion dieser Elemente betrachteten Totalität.“⁴

Solche Philosophen wie Bacon, Descartes oder Spinoza hätten mit dazu beigetragen, die „Illusion einer intentionalen Natur“ zu verwerfen, indem sie Gott als „bloßen Motor“ und „Garanten der ständigen Erhaltung von Bewegung“ begriffen hätten, hingegen hätte es auch eine unauffälligere Strömung der „finalistischen Überzeugungen“ gegeben, die einer Idee der Natur verhaftet blieben, die „nach einem Gesamtplan“ organisiert sei und deren Verständnis er ermöglichte, „dem Wirken der Elemente, aus denen sie besteht, besser Rechnung zu tragen.“⁵ In diesem Zusammenhang „finalistischer“ Auffassungen nennt Descola die Philosophen (und Naturforscher) Kepler, Boyle oder Leibniz oder, ihnen später folgend, Buffon, Alexander von Humboldt und Darwin – ihnen allen war die Überzeugung von der Natur als einer „ausgeglichene Totalität und Einheit“ gemeinsam. Gleichwohl habe sich, so Descolas Kritik, sowohl bei den „Adepten des Mechanismus“ wie bei den „Anhängern einer organisistischen Welt“ eine „Trennung zwischen der Natur und dem Menschen“ eingebürgert,⁶ die dazu geführt habe, dass die Natur als ontologischer Bereich, „als wissenschaftliches Forschungs- und Experimentierfeld“ betrachtet worden sei, ferner als „auszubeutender und zu gestaltender Gegenstand“: dieses Naturverständnis gelangte in den nächsten Jahrhunderten zu einer Existenz, „an der zu zweifeln nur wenigen in den Sinn kommt.“⁷

² Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur* (aus dem Französischen von Eva Moldenhauer), Berlin, Erste Auflage 2011, hier: *Die Autonomie der Natur*, S. 115 – 120, vgl.: S. 115. – Titel der Originalausgabe: *Par-delà nature et culture* © Edition Gallimard, Paris 2005.

³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 115

⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 115

⁵ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 116

⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 116.

⁷ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 117.

Um diesen Prozess der Mathematisierung, der Geometrisierung, kurz: dieses wissenschaftliche Verfahren der *mathesis universalis*, der Taxonomisierung der sichtbaren Welt mit Hilfe epistemischer Kräfte (Kräften des Intellekts, der Vernunft, der Imagination) in seiner Tragweite und seinen Folgen zu verdeutlichen, greift Descola auf eine Studie eines seiner berühmten Vorgänger am Collège de France, zurück. Es handelt sich um die anthropologisch-archäologische Untersuchung Michel Foucaults, Die Ordnung der Dinge, innerhalb deren Foucault eine Archäologie der Humanwissenschaften zu konstituieren versucht⁸.

Nach Descolas' Dafürhalten ist es Foucault gelungen, zu zeigen, dass die „Naturidee im klassischen Zeitalter“ und der „Begriff der menschlichen Natur“ irreversibel aneinander gekoppelt seien, um „die reziproke Verknüpfung der beiden Dimensionen der damaligen Repräsentation zu gewährleisten.“ Die beiden Kräfte oder Vermögen, die die Verknüpfung von Natur (im allgemeinen) und menschlicher Natur (im besonderen) gewährleisten, seien die Imagination und die Ordnung – die Ähnlichkeit sei schließlich jene Eigenschaft der Dinge, die dem menschlichen Denken „ein ganzes Feld kaum skizzierter Übereinstimmungen“ böten, „auf deren Hintergrund die Erkenntnis ihr Gestaltungswerk vollziehen“ könne.⁹

Foucault erklärt sehr präzise, inwiefern den beiden Begriffen „Natur“ und „menschliche Natur“ im „Zeitalter der Klassik“ eine solche Wichtigkeit zugesprochen werden konnte, indem er sagt: „Tatsächlich funktionieren diese beiden Begriffe, um die Zugehörigkeit, das reziproke Band der Imagination und der Ähnlichkeit zu sichern.“ Und er fährt fort, indem er darlegt, dass menschliche Imagination und Ähnlichkeit einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, sozusagen mit Notwendigkeit, folgen: um der Re-präsentation willen, mittels deren wiederum „die Ordnung der Identitäten“ sichtbar gemacht werden kann: „Wahrscheinlich ist die Imagination nur dem Anschein nach eine der Eigenschaften der menschlichen Natur und die Ähnlichkeit eine der Wirkungen der Natur; wenn man aber dem archäologischen Raster folgt, der dem klassischen Denken seine Gesetze gibt, sieht man, dass die menschliche Natur sich in jenem schmalen Überborden der Repräsentation ansiedelt, das ihr gestattet, sich zu repräsentieren (...); und dass die Natur nur die ungreifbare Verwirrung der Repräsentation ist, die bewirkt, dass die Ähnlichkeit darin spürbar wird, bevor die Ordnung der Identitäten sichtbar wird.“¹⁰

Foucaults Überlegungen hinsichtlich der Interdependenz und der Wechselwirkungen zwischen „Natur“ und „menschlicher Natur“ gipfeln in der Feststellung, dass „Natur und menschliche Natur“ es gestatteten, „in der allgemeinen Konfiguration der epistémé die Anpassung der Ähnlichkeit und der Imagination, die alle empirischen Wissenschaften der Ordnung begründet und möglich macht“, das eigentliche Ziel der Repräsentation zu vollenden: die Ordnung der Identitäten – auf der Grundlage der Ähnlichkeit – sichtbar werden zu lassen.¹¹ Zurecht weist Descola auf die „Allgemeinheit des Sinns“ hin, durch den die Antagonisten „Natur“, „menschliche Natur“ -aller Komplexität und Heterogenität zum Trotz- miteinander verwoben sind: denn die Komplexität des erscheinenden Seienden, die schier unüberschaubare Vielfalt des in der „Natur“ (und der des Menschen) Erscheinenden, das, was Descola als „dem stets aufs neue begonnenen Gewimmel der analogen Vielfalt der Wesen“ bezeichnet, wird durch Skizzierung der Übereinstimmungen zu

⁸ Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main, 1974 (aus dem Französischen von Ulrich Köppen). – Titel der Originalausgabe: Les mots et les choses © Edition Gallimard, 1966.

⁹ Philippe Descola, Jenseits von Natur und Kultur, vgl.: S. 117. – Michel Foucault hatte diesen Sachverhalt der reziproken Verknüpfung so formuliert: „In dieser Position der Grenze und der Bedingung (ohne was und diesseits wovon man nicht erkennen kann) steht die Ähnlichkeit auf Seite der Imagination, oder genauer, sie erscheint nur durch die Kraft der Imagination, und die Imagination wirkt sich umgekehrt nur aus, indem sie sich auf sie stützt (...).“ Vgl.: Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, ebd. S. 104.

¹⁰ Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, vgl.: S. 106 – 107.

¹¹ Michel Foucault, ebd. Vgl.: S. 107.

Ordnungsrastern der Ähnlichkeit einander angepasst; die *Ordnung der Dinge* wird mittels *Imagination* und vor allem: mittels Erkenntnis der Ähnlichkeit der Verschiedenen zu einem „zusammenhängenden Gefolge an Bildern und Reminiszenzen“ klassifiziert.¹²

Die Kritik Descolas, basierend auf Foucaults 1966 erschienen Studie „*Les mots et les choses*“, kann zunächst leicht überlesen werden, aus dem einen und entscheidenden Satz dieses von mir in Descolas Studie referierten Kapitels „Die Autonomie der Natur“, gehen nicht nur philosophische Kritik Descolas an dem cartesischen Projekt der neuzeitlichen „*Mathesis universalis*“ hervor, sondern darüber hinaus lässt sich die Intention des Verfassers aus diesen wenigen Zeilen eruieren.

Wenn Descolas zusammenfassend schreibt: „Die Intelligibilität und die Kontrolle der Nicht-Menschen werden also dem wissenden Subjekt zugewiesen, dem Gelehrten in seiner geheizten Stube und dem die Polder trocken legenden Ingenieur, dem seine Vakuumpumpe betätigenden Physiker und dem Waldhüter in Colberts Wäldern, nicht aber der Kollektivität der Menschen als organisiertem Ganzen und noch weniger besonderen, durch Sitten, Sprache oder Religion unterschiedenen Kollektivitäten“. Zweifellos gibt es, so lautet seine nüchtern formulierte Kritik, „die Natur und als ihr Gegenüber die menschliche Natur, aber noch nicht die Gesellschaft als Begriff und Feld der Analyse.“¹³

Auf genau diesen von Descola verwendeten Begriffszusammenhang von „(...) die Intelligibilität und die Kontrolle der Nichtmenschen (...)“¹⁴ werde ich im folgenden Verlauf der kritischen Analyse meine Aufmerksamkeit richten, um das ethnologisch geprägte Menschen- und Weltbild, die private Kosmologie des Wissenschaftlers, des Anthropologen und Ethnographen Descola, herauszufiltern – nicht zuletzt, um zu zeigen, dass Descola sich in einen performativen Selbstwiderspruch verwickelt, der allen Neuro-Wissenschaftlern zu eigen ist: Den Menschen als Entität unter Entitäten zu bezeichnen, das Lebewesen Mensch als etwas zu begreifen oder zu definieren, das weder des Geistes, noch des Bewusstseins oder des freien Willens bedürfte, um Mensch unter Menschen zu sein. Der Selbstwiderspruch liegt darin, dass es eines beträchtlichen Quantums an wissenschaftlicher Neugierde, an Geist, Intellekt, Intelligibilität und Vernunft sowie einer großen Imaginationskraft bedarf, um all diese Thesen von der Geistlosigkeit und der Unbewusstheit und der in jeder Hinsicht determinierten Seinsweise des menschlichen Wesens als wahr zu erweisen. So absurd es klingt: Meines Erachtens disqualifizieren sich die anthropologisch fundierten Professionen der Neuro- und Kognitionswissenschaften selbst, indem sie, unter Aufbietung aller geistig-seelischen Kräfte uns (und damit sich selbst, als zur Spezies „*homo sapiens*“ gehörend) die Vermögen und Fähigkeiten abzusprechen versuchen, mittels deren sich ihre wissenschaftlichen Forschungen, ihre Versuche und ihre vorübergehenden Thesen (in Form schwerverständlicher Lehrbücher) erst ermöglichen lassen.

Also kehre ich noch einmal zurück zu Descolas –an Foucaults Kritik angelehnte–anthropologisch-ethnologisch-archäologisch vollzogener Kritik der abendländisch-europäischen Ordnungssysteme des Lebendigen, innerhalb deren sich der natürliche Mensch –als Teil der Natur–gleichsam selbst eliminierte beziehungsweise zu verschwinden vorzog, da es ihm, dem Menschen oblag, mittels geistiger Vermögen und epistemischer Bemühungen, das Verständnis des Menschen als eines die Welt und ihre Phänomene taxierend-strukturierenden Lebewesens neu zu ordnen, zu organisieren und zu strukturieren: als einen „Raum des Nebeneinanders organisierter Systeme“, die „aufgrund ihrer Kontiguität in einer historischen Aufeinanderfolge miteinander vergleichbar waren (...)“.¹⁵

¹² Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 117.

¹³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 118.

¹⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 117.

¹⁵ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S.118.

Der Begriff der Gesellschaft als „organisierter Totalität“ begann erst im 19. Jahrhundert sich zu etablieren und fungierte seither als Gegenstück zum Naturbegriff; Descola weist zurecht auf die Tatsache hin, dass die Entstehungen beider Begriffe, einschließlich ihrer Besetzung verschiedener Operationsfelder, aus einem „langen und besonderen Prozess“ hervorgegangen ist, dem Descola bescheinigt, dass „nicht recht zu sehen ist, wie er von anderen Kulturen als der unseren hätte geteilt werden können.“¹⁶

Descola beendet seine „genealogische Skizze des Dualismus“ – hier: den Dualismus von „Natur“ und „Kultur“, späterhin den der „Natur“ versus „Kultur“ betreffend – nicht mit dem Auftauchen des „Gesellschaftsbegriffs“; die zeitgenössische Ethnologie, so seine Beobachtung, verdanke ihre „Daseinsberechtigung“ eher den beiden anderen, antagonistisch fungierenden Signifikanten „Natur und Kultur“, die das „Schauspiel der Vielfalt der Welt“ am ehesten zusammenzufassen in der Lage gewesen wären.¹⁷ Kultur oder Zivilisation, die als bedeutende Prozesse dem humanistisch/humanwissenschaftlichen Feld der *epistémé* zuzurechnen wären, zeichnen beide verantwortlich als „Unterscheidungsmerkmal“ des Menschseins und sind Schlüsselwörter hinsichtlich der Initiierung der modernen Anthropologie, insofern sie – im weitesten „ethnographischen Sinn“ des Wortes – jenes „komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Recht, Sitte, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erworben hat“ – so lautet die „kanonische Formulierung“ eines der Gründungsväter der modernen Anthropologie, Edward B. Tyler, die dieser im Jahre 1871 als Geburtsurkunde der Anthropologie inauguriert hatte.¹⁸

Dennoch taucht ein eigenständiger Begriff der Kultur in den anthropologisch-evolutionistischen Wissenschaften erst später (d.h. um die Jahrhundertwende, hier: vom 19. zum 20. Jahrhundert) auf: in den ethnographischen Schriften von Franz Boas wird die Vorstellung entwickelt, dass „jedes Volk eine einmalige und kohärente Konfiguration materieller und intellektueller, durch die Tradition sanktionierter Züge ist, typisch für eine bestimmte Lebensweise, in den besonderen Kategorien einer Sprache verwurzelt und verantwortlich für die Eigentümlichkeit der individuellen und kollektiven Verhaltensweisen ihrer Mitglieder (...).“¹⁹ In dieser späteren Definition von „Kultur“ trete dieser Begriff und die mit ihm korrelierenden Konnotationen im Plural auf, nämlich als „eine Vielzahl besonderer Hervorbringungen und nicht mehr im Singular als Attribut der Menschheit schlechthin (...).“²⁰ Das bis dahin gültige *Stufenmodell*, wonach der Zivilisations- oder Kulturgrad einer Ethnie im direkten Vergleich zum okzidentalern Erkenntnismodell der *epistémé* bestimmt wurde, weicht nun einem synchronischen Bild, innerhalb dessen „alle Kulturen gleichwertig“ sind; der Reichtum der jeweiligen, singulären Kultur, die methodisch „monographisch“ erschlossen respektive in ihrem jeweiligen besonderen, phänomenologischen Status de-chiffriert, also im Hinblick auf seine heterogenen, kulturell-zivilisatorischen Implikationen hin ethnologisch-archäologisch entschlüsselt wird, indem die ethnographische Wissenschaften ihren teleologischen Schwerpunkt nicht mehr, wie zuvor auf, „den steten Fortschritt der Sitten gesetzt wird, sondern die Ethnographie respektive Anthropologie operiert mit der Voraussetzung, dass „jede Kultur ihrem Erhalt und dem Fortbestand des *Volksgestes* zustrebt.“²¹

¹⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 118 – 119.

¹⁷ Philippe Descola, ebd. Vgl.: 120.

¹⁸ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 121.

¹⁹ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 121.

²⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 122.

²¹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 122.

Für meine Zwecke ist die Feststellung Descolas von Bedeutung, wenn dieser resümiert, dass sich „jede dieser Kulturauffassungen in besonderen nationalen Zusammenhängen herauskristallisiert“ habe, bevor sie „einen mehr oder weniger spezialisierten Status in der Ethnologie erlangt“ habe; dieser „Differenzierungsprozess“ produziere bis heute ein „Echo“, das in den „verschiedenen gelehrten Traditionen wahrnehmbar“ wäre.²²

Der Begriff der „Kultur“ firmiert vor allem in der französischen und englischen anthropologischen Forschung „als Kennzeichen der ganzen Menschheit“: unter Berufung auf die „Schule“ Emile Durkheims, werde davon ausgegangen, dass im Menschsein „Regelmäßigkeiten“, das heißt: Invarianten, positiv formuliert: Universalien, nachweisbar seien, die „die hinter der Vielfalt der besonderen Erscheinungsformen der Natur“ von deren Einheit Zeugnis ablegten; in diesem Zusammenhang evoziert Descola den von seinem Mentor, Claude Lévi-Strauss, entwickelten Plan einer „Wissenschaft der Ordnung der Ordnungen“ – dieser Plan impliziert die Hervorhebung respektive Ausarbeitung des ambivalent besetzten semantischen Feldes des Kulturbegriffs, insofern der von Lévi-Strauss evozierte Kulturbegriff sich einerseits sowohl mit dem „Rationalismus der Aufklärung“ verbunden wisse, insofern „Kultur“ als eine „Realität sui generis“, als eine der Natur entgegengesetzte Sphäre oder Dimension, verstanden würde – und andererseits als „Natur“ in ihrer Funktion und Bedeutung als eine „ursprüngliche Bedingung der Menschheit“ und als ein „autonomer ontologischer Bereich“ hervorgehoben werde. Die semantisch ambivalenten Felder des antagonistischen Begriffspaares „Natur/Kultur“ konvergieren bei Lévi-Strauss jedoch in der Hinsicht, dass es mitnichten erlaubt wäre, „die Kulturen nach einem moralischen Maßstab oder einer diachronischen Reihe zu hierarchisieren.“²³ Während das Begriffspaar „Kultur/Natur“ im Singular kulturelle Pluralität und Diversität auf eine dahinterstehende, universale Einheit zurückzuführen suche, hätte hingegen der Kulturbegriff im Plural, als eine „Vielzahl besonderer Hervorbringungen“²⁴, nur „in Bezug auf sich selbst“ einen Sinn. Aus der kritischen Perspektive Descolas habe die Kultur-Anthropologie – sowohl in ihrer deutschen Entstehung als auch in ihrer nordamerikanischen Entwicklung – dazu beigetragen, den Dualismus von „Natur/Kultur“ zu verfestigen, insofern aufgrund der „epistemologischen Reinigungsarbeit“ eine „Idee der Kultur“ Raum greifen konnte, wodurch Kultur zu einer „irreduziblen Totalität“ avancieren konnte – und nach diesem Verständnis ihre Autonomie gegenüber den „natürlichen Realitäten“ erlangen und verfestigen konnte.²⁵

Halten wir fest: Alle bisherigen anthropologisch geführten Debatten setzen einen „Hintergrund gemeinsamer Denkgewohnheiten und Bezüge“ voraus; der den diversen anthropologischen Diskursen gemeinsame Gegenstand, ihr Forschungsobjekt, ist der Begriff und das Verständnis dessen, was unter dem Arbeitstitel: „Kultur“ respektive „Kulturen“ eingegrenzt u/o umrissen werden soll, nämlich jenes „System der Vermittlung mit der Natur, das die Menschheit erfunden hat, ein Erkennungsmerkmal des Homo sapiens, in das das technische Geschick, die Sprache, die symbolische Tätigkeit sowie die Fähigkeit einfließen, sich in Gemeinschaften zu organisieren, die zum Teil von den biologischen Kontinuitäten befreit sind.“²⁶

Die Anthropologie ist folglich als dasjenige Feld abgesteckt, umgrenzt oder umrissen, innerhalb dessen Territorien (und Grenzgebieten) die „universellen Zwänge alles Lebenden und die zufälligen Regeln der sozialen Organisation kreuzen und gegenseitig determinieren (...).“ Es geht folglich darum, wie Menschen „als Organismen“ mit anderen „Entitäten der Welt“ interagieren, um

²² Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 122.

²³ Philippe Descola, Jenseits von Natur und Kultur, vgl.: S. 125

²⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 122.

²⁵ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 125.

²⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 129.

mittels ihrer –und der Fähigkeiten anderer Organismen– ihrem Leben, ihren Existenzweisen Sinn und Bedeutung zu geben. Ethnologisch-anthropologische Forschungen erkunden und beschreiben also das Terrain der Verbindungen „zwischen den kollektiven Institutionen und den biologischen und psychologischen Gegebenheiten, die dem Sozialen seine Substanz, nicht aber seine Form verleihen.“ Demnach konstituieren sich alle Gesellschaften (zumindest aus der Sicht okzidentaler anthropologisch-ethnologischer Perspektiven) auf der Grundlage eines Kompromisses zwischen „der Natur und der Kultur“, deren besondere Ausdrucksformen sie untersuchen und zu entschlüsseln suchen, deren „Entstehungs- und Verteilungsregeln man, sofern möglich, entdecken muss.“ Für die anthropologisch-ethnologische Forschung sei die „Dualität der Welt“, so das formelhafte Resümee Descolas, zur „originären Herausforderung“ geworden.“

Diese beiden Pole –Natur und Kultur– bilden die Dualität/den Dualismus eines „epistemologischen Kontinuums, in dem sich „alle bewegen müssen, die sich damit beschäftigen, die Beziehungen zwischen den Gesellschaften und ihrer Umwelt zu erklären.“ Es gibt in diesem epistemologischen Dualismus lediglich „gegenseitige Abhängigkeiten“, in dem Sinne, dass die Kultur entweder „von der Natur geformt“ wird („ob diese nun aus Genen, Instinkten, neuronalen Netzen oder geographischen Zwängen besteht“) – oder aber die Natur „gewinnt Form und Relief nur als potentieller Vorrat an Zeichen und Symbolen, aus dem die Kultur schöpft.“²⁷

Wie lässt sich – mit Philippe Descola – im Hinblick auf die Überwindung der Trennung des von ihm herausgearbeiteten und kritisch analysierten Dualismus zwischen „Natur versus Kultur“ weiter denken? Ist die „große Trennung“, wie etwa Bruno Latour auf originelle Weise feststellte, „eine Illusion“, da „die Modernen sich in der Praxis nie nach der radikalen Unterscheidung gerichtet haben, auf der ihre Repräsentation der Wahrheit beruht“?²⁸

Die Begründung dieser Hypothese lautet: Seit der mechanistischen Revolution des 17. Jahrhunderts habe „die wissenschaftliche und technische Tätigkeit nicht aufgehört, Mischungen von Natur und Kultur innerhalb immer komplexerer Netze zu schaffen, in denen die Objekte und die Menschen, die materiellen Auswirkungen und die sozialen Konventionen zu einer wechselseitigen >>Übersetzung<< in der Lage seien,“ – diesen Zusammenhang der „wechselseitigen Übersetzung“ erläutert Latour, indem er sagt, dass eine solche „Vermehrung von Realitäten“ nur durch „die Arbeit einer parallel vorgenommenen kritischen >>Reinigung<< möglich geworden“ sei, um „die Trennung der Menschen von den Nichtmenschen in zwei völlig abgeschottete ontologische Bereiche zu garantieren.“²⁹

Folglich, so konstatiert Descola (im Rekurs auf Latours Hypothese des in der Moderne lediglich „illusionierten“ Dualismus) lakonisch, sei der Dualismus „eine Maske“ für „eine Praxis, die ihm widerspricht“, sie beseitige jedoch nicht „die leitende Funktion“ der dualistischen Konzeptualisierung bei der „Organisation der Wissenschaften“, auch schaffe der Dualismus die Tatsache nicht aus der Welt, dass sich „die Ethnologie ständig von einem Gegensatz“ inspirieren lasse, den sich „die meisten Völker, die sie beschreibt und interpretiert“, erspart hätten.“³⁰

Die Konsequenz, die Descola aus der von Latour evozierten Hypothese, die große Trennung – nämlich in die beiden ontologisch voneinander getrennten Bereiche: „Natur versus Kultur“, „Menschen versus Nichtmenschen“ – sei eine zweckdienliche Maske, um „die Produktion von Hybriden zu beschleunigen und effizienter zu machen“ – , ist aus der Sicht ethnologisch-ethnographischen Perspektive des Verfassers der Studie „Jenseits von Natur und Kultur“ nicht hinreichend, um zu demonstrieren, dass „unsere eigene Exotik als Sonderfall in einer allgemeinen

²⁷ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 129 – 130.

²⁸ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 140.

²⁹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 141.

³⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 141.

Grammatik der Kosmologien“ zu situieren wäre. War die Absicht der Ethnologie, zu demonstrieren, dass der „gesunde Menschenverstand, die Beobachtungsgabe, die Fähigkeit, Eigenschaften aus etwas zu schließen, die Findigkeit oder das Gespür für Ressourcen“ ein Erbeil der gesamten Spezies „homo sapiens“ darstellt (ohne noch, dieses kollektive Erbeil betreffend, Unterschiede zwischen „Uns“ und „den Anderen“ konstatieren zu können), und folglich von der „Einheit der Menschheit“ und der „gleichen Würde ihrer kulturellen Bekundungen“ ausgeht, stellt Descola die Grammatik „unserer“, das heißt: der europäisch-nordamerikanischen Kosmologien, insofern in Frage, als er „unsere“ Kosmologie, unsere Sicht auf die Welt, das heißt: auf die Natur, die Kultur, den Menschen, „als Exotik“, als einen Sonderfall der Kosmologie betrachtet wissen möchte, den wir bislang als allgemein gültigen Maßstab, allen anderen Kulturen als allein gültigen und nicht in Frage zu stellenden Bewertungsmaßstab (einer anderen Zivilisation respektive einer anderen Kultur gegenüber) zu oktroyieren versucht hätten.³¹

2. Descolas In-Fragestellung des klassischen naturalistischen Denkens

In früheren Arbeiten hatte Descola den Naturalismus „als bloßen Glauben an die Evidenz der Natur“ charakterisiert; auf eine positive Definition der griechisch-antiken Philosophen rekurrierend, ging er davon aus, dass unsere philosophische Tradition „durch die Termini *physis* und *natura* und dann durch ihre verschiedenen Ableitungen in den europäischen Sprachen“ charakterisiert wäre und er durch diese Feststellung seinerseits einer „der abendländischen Kosmologie innewohnenden Genealogie verhaftet“ geblieben wäre, die sich „um den Vorteil einer Verwendung kontrastierender Merkmale“ gebracht hätte.³²

In seiner neuesten Studie geht es Descola daher um die Erarbeitung wesentlicher Strukturen, Beziehungen und deren jeweiligen Unterscheidungsmerkmalen im Hinblick auf die Beschreibung der vielschichtig-komplexen Interdependenzen zwischen „Menschen und Nichtmenschen“ – hierzu fokussiert er das Augenmerk seiner ethnologisch-ethnographischen Dokumentationen auf die von der „Kombination Interiorität und Physikalität zulässigen Formeln“: Eine „erste Kombination“ aus identischen Elementen von „Interiorität und Physikalität“ (bei Mensch und Nichtmensch) nennt er „*Totemismus*“, eine zweite Kombination, in der die „Interiorität und Physikalität“ des Anderen von meiner abweicht, bezeichnet er als „*Analogismus*“, eine dritte Kombination, die dadurch gekennzeichnet ist, dass wir „gleichartige Interioritäten und verschiedenartige Physikalitäten“ haben, bezeichnet er als „*Animismus*“ und eine vierte Kombination, die dadurch umschrieben ist, dass „unsere Interioritäten verschieden und unsere Physikalitäten gleich“ sind, begreift er als „*Naturalismus*“.³³ Nach Descolas Dafürhalten definieren die oben genannten „Identifikationsprinzipien“ vier große „Ontologietypen“, verstanden als „Systeme von Eigenschaften der Existierenden“ und fungieren dadurch als „Ankerpunkte“ für „kontrastierende Kosmologieformen, Modelle des sozialen Bandes und Theorien der Identität und der Andersheit“.³⁴

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die dekonstruktive Bewegung, die Descola an dem Begriff des Totemismus vollführt: Totemismus bezeichnet in der Terminologie der Anthropologen eine „Gesamtheit sozialer Einheiten“ und diese wiederum gehen mit einer Reihe natürlicher Gegenstände einher, „wobei sich der Name jeder dieser Einheiten von einem Tier oder einer

³¹ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 142.

³² Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 259.

³³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 189.

³⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 189.

eponymen Pflanze herleitet.“³⁵ Im Gegensatz zu seinem Lehrer, Claude Lévi-Strauss, der im Totemismus keine den „primitiven Gesellschaften eigentümliche Institution“, sondern vielmehr den Ausdruck einer „universellen klassifikatorischen Logik“ zu sehen geneigt war, um auf diese Weise „Diskontinuitäten zwischen den sozialen Gruppen in Begriffe zu fassen“³⁶, mit dem erklärten Ziel der Zerstreuung der „totemistischen Illusion“, „um sie auf ein universelles Merkmal des menschlichen Geistes“ zurückzuführen, verweist Descola auf seine eigenen ethnographischen Erfahrungen (u.a. in vielen amazonischen Gesellschaften), dass dort den „Pflanzen und Tieren ein eigenes geistiges Prinzip“ zuerkannt würde und davon ausgegangen werde, dass es möglich sei, „mit diesen Entitäten Beziehungen von Person zu Person (...)“ zu unterhalten, die sich „zutiefst von den denotativen und abstrakten Beziehungen zwischen totemistischen Gruppen und den ihnen als Eponyme dienenden natürlichen Entitäten unterscheiden.“³⁷ In den von Descola beschriebenen Gesellschaften (Süd-, Nordamerikas, Sibiriens und Südostasiens) werden „Pflanzen und Tieren anthropomorphe Attribute (...), bei Gelegenheit sogar Sprache sowie auch typisch soziale Merkmale verliehen (...).“ Wichtig erscheint ihm in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass die natürlichen Objekte innerhalb eines solchen „Identifikationsmodus“ kein Zeichensystem bildeten, das zu „*kategoriellen Transpositionen*“ berechtigte, sondern „wirklich eine Reihe von Subjekten, mit denen die Menschen Tag für Tag soziale Beziehungen knüpfen.“³⁸

Descola hatte innerhalb früherer Studien diese „Form der Objektivierung der Wesen der Natur“ mittels des Begriffs „Animismus“ zu kategorisieren versucht, nicht, um damit (wie im Sinne totemistischer Klassifizierung) soziale Ordnungen zwischen Pflanzen und Tieren zum Ausdruck zu bringen, sondern um sich vielmehr der „elementaren Kategorien der sozialen Praxis zu bedienen“, um ein anderes als das bisher gültige „Verhältnis zwischen Menschen und natürlichen Wesen“ zu konstituieren, denn in allen vorangegangenen, ethnographisch dokumentierten Untersuchungen Descolas³⁹ werden im alltäglichen sozialen Leben der Männer und Frauen die „am höchsten geschätzten Verhaltensnormen“ dazu verwendet, „die Beziehungen der Menschen zu den als Personen aufgefassten Pflanzen und Tiere zu charakterisieren.“⁴⁰

Diesen früher formulierten Erklärungsansatz hinsichtlich der Definition des Animismus revidiert Descola in seiner neueren Studie „Jenseits von Natur und Kultur“, insofern er sich selbst vorwirft, in die von ihm beabsichtigte Charakterisierung „nichtdualistischer Kosmologien“ erneut das dichotomisch/dualistische Muster von „Natur und Gesellschaft“ eingeführt zu haben, die den „alten“, das heißt: totemistischen Theorien, wie sie Lévi-Strauss vertrat, und den mit ihnen einhergehenden klassifikatorischen Interpretationen von Phänomenen nicht entgangen seien – deswegen geht Descolas neuer Versuch hinsichtlich einer Definition des Animismus davon aus, dass kein Beziehungssystem unabhängig von den „Termen, die es vereint“, betrachtet zu werden vermag. Unter „Termen“ versteht Descola spezifische Eigenschaften von Entitäten, „die sie fähig oder unfähig machen, untereinander Beziehungen zu knüpfen“ – und er betont, dass es sich bei diesen „Entitäten“ eben nicht um „auswechselbare Individuen oder konstituierte soziale Einheiten“ handelt.“⁴¹

³⁵ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 190.

³⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 190.

³⁷ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 191.

³⁸ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 192.

³⁹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 192.

⁴⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 192.

⁴¹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 194. – Daher bezweckt die Neudefinition des Animismus/Totemismus durch Descola, dass die „soziologischen Realitäten“, das heißt: die „stabilen Beziehungssysteme“, den „ontologischen Realitäten“, das heißt: dem System „der den Existierenden zuerkannten Eigenschaften“, analytisch untergeordnet sind. Aus den Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten „zwischen mir und den anderen auf den Ebenen der Interiorität und der

3. „Ein Mensch ohne Geist“? – Descolas Verabschiedung der kartesischen Ontologie im Rekurs auf verschiedene Strömungen in den Kognitionswissenschaften

Mit einem erhellenden Satz kehrt Descola in seiner Studie „Jenseits von Natur und Kultur“ zu „den Menschen“, deren „distinktiver Interiorität“ und zumal zur „modernen Ontologie“ zurück, innerhalb deren immer noch davon ausgegangen werde, dass der Mensch bei seiner Geburt über „eine Art zentraler Instanz“ verfüge, mittels deren er seine „Verhaltensweisen kontrollieren“ und seine „perzeptiven Informationen“ zu verarbeiten imstande sei – kehren wir zurück zur Zeit des kartesischen Dualismus, dessen Ontologie bis in unsere Tage hinein von Gültigkeit und Bestand sei.

Ausgehend davon, dass die kartesische Ontologie, die sich aus den fundamentalen Bestandteilen, die den Menschen als aus den Konstituenten „res extensa“ und „res cogitans“ bestehend, definierte und als dessen „fundamentum inconcussum“ die Idee eines „ego cogito“ setzte, hätte bis zum heutigen Tage Gültigkeit für sich beanspruchen dürfte, formuliert Descola die Frage, von der ausgehend, er seinen Abschied von eben dieser Kartesischen Ontologie zelebrieren wird, indem er formuliert: „Leben die Menschen noch immer wie zur Zeit von Descartes unter dem Regime der Trennung zwischen einem mehr oder weniger immateriellen Geist und einer objektiven physischen und körperlichen Welt, deren Eigenschaften vor jeder Erkenntnistätigkeit spezifiziert wären?“⁴²

In diesem Zusammenhang rekurriert er auf „Strömungen in den Kognitionswissenschaften“, die der oben genannten, kartesischen Ontologie und deren strikter Trennung von „res extensa“ und „res cogitans“, diametral entgegenstehen und dem dort vertretenen Dualismus dergestalt entgegentreten, indem sie den Gegensatz „zwischen einem komputationellen Inneren und einem bereits strukturierten Äußeren zu überwinden“ versuchen, indem sie die These vertreten, dass „die Kognition von der Erfahrung eines Subjekt abhängt, das mit einem Körper versehen ist, der seine Handlungen in immer wieder anderen, da von seinen eigenen Tätigkeiten modifizierten Situationen, steuern muss.“⁴³

Daher sei der Bezugspunkt des Subjekts „kein autonomes Dispositiv“ mehr, das „aus einer von den Perzepten unabhängigen Welt stammende Informationen“ verarbeite, sondern „die Gesamtheit seiner sensomotorischen Mechanismen, die ständig durch Ereignisse modifiziert werden, die in einer Umgebung auftreten, von der er nicht getrennt ist, und die ihm Gelegenheit zu dieser oder jener Art von Interaktion geben.“⁴⁴

Laut Aussage Descolas, stützten sich die Autoren – F. Varela, E. Rosch und E. Thompson – in ihrer 1993 erschienen Studie: *Inscription corporelle de l'esprit*, experimentelle Nachweise, die davon ausgingen, dass sich die kognitiven Strukturen keineswegs auf eine „repräsentationale Interiorität“ zurückführen ließen, die passiv empfangene Reize „aufbereite“, sondern sich vielmehr aus „rekursiven Typen sensomotorischer Motive“ entwickelten, die es der Handlung ermöglichten, „von der Wahrnehmung gesteuert zu werden.“⁴⁵ Tatsächlich wird der „Geist“ oder das, was von seiner bisherigen Semantik übrig bleibt, zu einem System „emergenter Eigenschaften, die aus der steten Rückwirkung zwischen einem Organismus und einem umgebenden Milieu resultieren.“ Der

Physikalität (...) in Verbindung mit dem Naturalismus und dem Analogismus“, vermögen die neuen Bedeutungen des Begriffspaares „Animismus/Naturalismus“ wieder aufzuleben und zu elementaren Aspekten „einer Art Syntax der Zusammensetzung der Welt“ zu avancieren, aus der „die verschiedenen institutionellen Ordnungen des menschlichen Daseins“ hervorgehen. – P. Descola, ebd. Vgl.: S. 194.

⁴² Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 278.

⁴³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 278.

⁴⁴ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, ebd. Vgl.: S. 278.

⁴⁵ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 278 – 279, oben.

„Geist“ habe, so merkt Descola zutreffend an, jedwede „intrinsische Interiorität“ verloren und werde lediglich noch als „ein Attribut oder eine Epiphänomen der Physikalität“ betrachtet.⁴⁶

Als noch radikalere Position innerhalb neuer kognitivistischer Strömungen, präsentiert Descola die „ökologische Theorie des Sehens“ des Neurophysiologen James Gibson; denn diese Position intendiert eine „völlige Eliminierung des Geistes als des mutmaßlichen Sitzes der höheren geistigen Funktionen.“⁴⁷ Gibson hatte bereits das sogenannte „*affordance-Prinzip*“ entwickelt, demgemäß die Umwelt der Tiere, einschließlich der Menschen, Eigenschaften besitze, „die nicht auf die physische Welt oder die phänomenale Erfahrung reduzierbar“ seien, da eben diese Erfahrungen von den „Möglichkeiten“ respektive „*affordances*“, abhängen, „die ein Beobachter darin wahrnimmt, um eine Handlung einzuleiten, die mit seinen sensomotorischen Fähigkeiten in Einklang steht.“⁴⁸

Im Rückgriff auf die *Topologie des umgebenden Lichts*⁴⁹, erläutert Descola die ökologische Theorie des Sehens: Es gäbe – hinsichtlich des umgebenden Lichts – genügend Invarianzen, so Gibson, um „die Eigenschaften der Umwelt und darunter deren *affordances* ohne Vermittlung innerer Repräsentationen spezifizieren zu können.“⁵⁰ Folgt man Gibsons neurophysiologisch fundierter Theorie, dann erfolgte die Wahrnehmung „unmittelbar“ und bestünde darin, „diese optischen Invarianzen zu erfassen“, genauso wie die *affordances*, und zwar „unabhängig von der Handlung des Tiers, da die *affordances* immer da sind, bereit, wahrgenommen zu werden.“⁵¹

Diese ökologische Theorie des Sehens impliziert – nach Descola – eine „Neudefinition der Wahrnehmung“, insofern mit dieser Neudefinition zugleich ein anderes Verständnis der Erkenntnis – und folglich der Operationen des Geistes – einhergehe. Es sei aufgrund dieser Neudefinition (des Wahrnehmung respektive des Geistes) nicht mehr erforderlich, sich auf einen Intellekt zu berufen, um „Prozesse wie die Erinnerung, das Denken, die Schlussfolgerung oder die Vorwegnahme“ zu erklären; nach Gibsons Verständnis unterstehen sowohl „Extraktion“ wie „Abstraktion“ der „optischen Invarianzen“ (durch einen Organismus) sowohl der Wahrnehmung wie der Erkenntnis, wobei er „Erkenntnis“ lediglich als eine Ausdehnung der Wahrnehmung interpretiert: die oben genannten Verben, die den Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozess näher hin definieren, brauchen (nach Gibsons Dafürhalten) nicht als „Operation des Geistes“ begriffen zu werden.⁵² – Folglich verabschiedet sich Gibsons neurophysiologisch fundierte Wahrnehmungstheorie von der dem menschlichen Lebewesen zugestandenen „Interiorität“ – und beseitigt zugleich die „strengen Trennungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren“; auch die strukturelle Koppelung „eines sensomotorischen Dispositivs mit einem umgebenden Milieu“ verschwindet und an deren Stelle treten „optische Regelmäßigkeiten in Erwartung einer Aktualisierung durch einen geeigneten Empfänger.“⁵³

Nach Descolas Einschätzung des Bedeutungsgehaltes dieser neurophysiologischen Theorie des Sehens respektive Wahrnehmens und Erkennens bietet Gibsons Vorstellung eine „kraftvolle und kohärente Alternative zu jener Form des kognitiven Realismus, die seit mehreren Jahrhunderten die nahezu unbestrittene epistemologische Ordnung des modernen Naturalismus“ bildet.⁵⁴ Er begrüßt die Tatsache, dass Gibson sich von einem „autonomen Subjekt“ in Zusammenhang mit

⁴⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 279.

⁴⁷ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 279.

⁴⁸ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 279.

⁴⁹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 279.

⁵⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 279.

⁵¹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 280.

⁵² Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 280.

⁵³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 280.

⁵⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 280.

einem Geist, der fähig ist „sensorische, der objektiven Welt entnommene Informationen zu verarbeiten“, verabschiedet respektive gelöst habe; diese bis dahin angenommene Korrespondenz zwischen Subjekt und (dazu gehörendem) Geist, sei von der Voraussetzung ausgegangen, dass der Geist mit Hilfe der subjektiven Vorstellungen dazu in der Lage wäre, „die angeborenen Dispositionen und kulturell erworbenen Kompetenzen miteinander zu kombinieren“, wohingegen Gibsons neue ökologisch fundierte Erkenntnistheorie dazu auffordere, in der Erkenntnis „eine Erziehung zur Aufmerksamkeit“ zu sehen, die von einem Organismus geleistet werde, „der mit der täglichen Bewältigung von Aufgaben belastet“ sei, deren „Gelingen lediglich eine ständig reicher werdende Fähigkeit“ erfordere, in dem Sinne, dass der Organismus im Stande wäre, „hervorstechende Aspekte seiner Umgebung aufzuspüren und sich ihnen immer besser anzupassen.“⁵⁵

Gibsons Theorie ermögliche auf diese Weise, die menschliche Geselligkeit „auf eine ganz andere Weise zu betrachten“, so Descolas‘ Einschätzung der möglichen sozialen und kulturellen Implikationen der ökologischen Theorie Gibsons; deren Vorteil bestünde darin, menschliche Erfahrungen nicht mehr durch das „Filtern sinnlich wahrnehmbarer Gegebenheiten“ aufzubereiten (d.h. auf der Grundlage eines von allen geteilten Systems kollektiver Vorstellungen ermöglicht), sondern als einen Zustand „vor jeder kulturellen Objektivierung, beruhend auf dem Einsatz von Körpern, die imstande sind, die gleichen *affordances* zu erkennen, und deshalb in derselben Umgebung in Resonanz zu treten.“⁵⁶

Descola anerkennt in diesem Zusammenhang die Wirkung solcher Erkenntnistheorie wie die von Gibson entwickelte ökologische fundierte Theorie der Wahrnehmung (auf der Grundlage der *affordances*), insofern er dieser Theorie zugesteht, das „ganze Gebäude des Naturalismus“ einzureißen, da der Geist nicht länger „als Requisit des menschlichen Handelns und Denkens“ fungiere, das die Kulturen sich nicht mehr als „substantivische und von normativen Vorstellungen und Verhaltensweisen wohlunterschiedene Blöcke in Erwartung einer individuellen Prägung“ zeigten, ferner, da Tiere „in den Rang von Subjekten erhoben werden“ könnten, da sie „genau wie wir, Organismen sind, deren sensomotorische Fähigkeiten „ihnen die Möglichkeit eines signifikanten Einflusses auf die Welt“ gäben. Descolas Fazit lautet daher, dass die „distinktive Interiorität“ vollständig verschwinde zugunsten einer „harmonischen Kontinuität der Physikalitäten.“⁵⁷

Innerhalb der Weiterführung dieses Gedankengangs, bedauert Descola, dass die Auslöschung der ontologischen Unterscheidung zwischen Menschen und Nichtmenschen (respektive „Tieren“) – mittels des Kriteriums des Geistes – zu einem neuen Ausschluss führe. Das Kriterium des Geistes, so seine Argumentation, betreffe ja nur jene Kategorie von Existierenden, die das Glück hätten, „über einen Körper zu verfügen, der imstande ist, wahrzunehmen und sich fortzubewegen.“ Daher beklagt Descola, dass die „unbeseelten Nichtmenschen weiterhin reine Objekte“ blieben, selbst wenn sie, „wie die Computer, von den unseren abgeleitete mentale Operationen durchführen“ könnten.⁵⁸ Den oben erwähnten Antimentalisten wirft er vor, dass diese, nachdem sie den Geist „als Ergebnis einer Interaktion von Wahrnehmung und Handlung“ beschrieben hätten, „die sich nach und nach in einem in einer spezifischen Umwelt engagierten Körper sedimentiert“ habe, sprächen sie nun den Computern „jede ontologische Affinität zu den Menschen (und den Tieren)“ ab – mit der Begründung, dass die Computer „gleichsam reine Gehirne“ seien und weil im Körper „und

⁵⁵ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 280.

⁵⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 281.

⁵⁷ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 281.

⁵⁸ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 281.

nicht in einem neuronalen oder elektronischen Prozessor jenes Gedächtnis der Selbsterfahrung“ liege, „worin die Subjektivität“ bestehe.⁵⁹

Scharfsichtig bemerkt Descola, dass die Interiorität, die als „ontologischer Ausschlussfaktor innerhalb der komplexen Organismen“ eliminiert worden war, nun erneut als „Attribut einer Klasse von Existierenden“ auftauche: der „Pseudogeist der Computer“ werde diese niemals den Menschen vergleichbar machen, da die Menschen ja „keinen Geist“ hätten, zumindest nicht, so Descolas Feststellung, „in Form eines Dispositivs einer vom Körper unabhängigen Komputation.“⁶⁰ Es ist, laut Descolas Einschätzung, also die „einigen Nichtmenschen zugeschriebene künstliche Interiorität“, die sie in eine „radikale Andersheit“ verweise – und „im Namen dieser Interiorität, die uns nicht mehr von den Tieren trennen“ könne, da weder sie (die Tiere als Nichtmenschen) noch wir (als „Menschen“) „damit ausgerüstet“ seien, würden „neue ontologische Unterscheidungen“ erzeugt.⁶¹

Die „neue Phänomenologie der Wahrnehmung“, so Descolas zutreffende Kritik, greife also „unterschwellig“ auf „charakteristische Züge der naturalistischen Ontologie“ zurück, die zu disqualifizieren sie doch vorgäbe. Hinter der „scheinbaren Kontinuität zwischen Menschen und Tieren“, die nicht mehr durch die Unterscheidung „eines nunmehr abgeschafften Geistes gestört“ werde, verberge sich „in Wirklichkeit“ eine „neue und widersprüchliche Diskontinuität der Interioritäten“ und zwar „zwischen Maschinen, die damit versehen sind, weil die menschliche Kunstfertigkeit es so wollte, und den menschlichen und nichtmenschlichen Tieren, die sich aufgrund ihrer inneren Vitalität davon freimachen.“⁶²

Erwähnung findet schließlich in Descolas entscheidendem Kapitel: „*Ein Mensch ohne Geist*“ eine von den Neurowissenschaften beeinflusste Strömung, die ihrerseits intendiert, das „naturalistische Schema einer Autonomie der menschlichen Interiorität“ in Frage zu stellen, mit dem Ziel, die menschliche Interiorität „in den inneren Eigenschaften der Physikalitäten“ aufgehen zu lassen respektive „aufzulösen“. In dieser, den Theorien der ökologischen Kognition“ konträr entgegengesetzten neurowissenschaftlichen Strömung, resultiert das Denken nicht mehr aus der „Kopplung eines sensomotorischen Apparats mit der Umwelt“, sondern ist das Ergebnis der Tätigkeit des Gehirns, eines „Organs, das seit langem mit den höheren geistigen Funktionen in Zusammenhang gebracht wird.“⁶³

Zwar sei die Idee, dass sich „Geisteszustände auf die Mechanismen der Gehirntätigkeit (...) und des zentralen Nervensystems zurückführen lassen“ nicht mehr neu; in den letzten Jahren werde dieser Hypothese von Psychologen und Philosophen größere Aufmerksamkeit geschenkt, insofern die meisten Biologen Zweifel äußerten „an der Möglichkeit eines absoluten Reduktionismus, der es erlauben würde, die Erklärung des Verhaltens aller physischen Entitäten, einschließlich der Menschen, in einer universellen Theorie zu vereinen.“⁶⁴ Vielmehr werde ein „Mittelweg“ favorisiert, der von dem Postulat ausgeht, dass „alle Elemente des Realen, darunter die Geisteszustände, materiellen Prozessen oder Zuständen unterliegen, die experimentell zu untersuchen möglich“ sei.⁶⁵

⁵⁹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 282.

⁶⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 282.

⁶¹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 282.

⁶² Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 282 – 283.

⁶³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 283.

⁶⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 284.

⁶⁵ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 284.

Aus der Sichtweise dieses „physikalistischen Mittelweges“ erweise sich „die Gleichsetzung geistiger Ereignisse mit materiellen Ereignissen“ einfach als „die vernünftigste und vor allem fruchtbarste Arbeitshypothese.“

Descola anerkennt in diesem Zusammenhang den Satz, dass es „zwischen beliebigen Ereignissen keine kausale Wirkung geben“ könne, ohne dass „zwischen ihnen eine physische Beziehung“ bestehe – und er folgert aus dieser Tatsache, dass dieses „geistige Ereignis“, das eine „formgewordene Vorstellung“ sei, „nicht ohne Unterstützung eines geeigneten materiellen Dispositivs“ eintreten könne, in diesem Fall des Gehirns. Hierdurch, so resümiert Descola, werde die „Trennung zwischen geistiger Tätigkeit und neuronaler Tätigkeit“ obsolet, denn, wenn „geistige Phänomene kausal in das Verhalten des Individuums eingreifen, das deren Sitz ist (...), müssen sie eine physische Dimension besitzen, die in molekularen und und physikochemischen Termini“ beschrieben werden könne.⁶⁶

Für Descola scheint folglich der Beweis erbracht, dass, trotz des trennenden Abgrundes zwischen Physikalisten (wie der von Descola zitierte Jean-Pierre Changeux) und den kurrenten ökologisch fundierten Kognitionstheorien (wie die von Descola bemühte ökologische „Theorie des Sehens“ des Neurophysiologen James Gibson), beiderseits der Existenz einer „immateriellen Innerlichkeit, aus der die geistigen Vorstellungen hervorgehen sollen“, keinerlei Glaube geschenkt werde, so dass Descola (im Verbund mit J.-P. Changeux) die Frage formuliert, was es „fortan noch für einen Sinn habe, von dem >Geist< zu sprechen?“⁶⁷

Dementgegen ist Donald Davidsons (ein Vertreter der materialistischen Theorie des Geistes) diesbezügliches Urteil vorsichtiger formuliert, insofern er davon ausgeht, dass „die physische Wirklichkeit und die geistige Wirklichkeit heterogene Eigenschaften“ besitzen, insofern sich die physische Wirklichkeit durch eine „kausal geschlossene Theorie objektivieren“ lasse, wohingegen die „Erklärung der Entstehung der Geisteszustände“ davon abhängen, dass „dem beobachteten Subjekt vorherige Merkmale zugeschrieben werden wie die Tatsache, dass es die Aussagen, die es macht, für wahr hält und dass sie es auch tatsächlich sind (...).“⁶⁸

Dieses, von Davidson formulierte „Nachsichtigkeitsprinzip“ („*principle of charity*“), geht davon aus, dass, aufgrund des oben genannten *Rationalitäts- und Kohärenzprinzips*, wir die Denkinhalte anderer immer interpretieren; und wir interpretieren diese Denkinhalte in dem Sinne respektive in der Weise, dass keine von den interpretativen Normen unabhängige Gegebenheit der Theorie einen Fixpunkt liefern könne, da die „interpretativen Normen“ für die „zu interpretierende Gegebenheit“ konstitutiv werden.⁶⁹ Die von Davidson vertretene These wird deswegen auch als „okkasioneller Physikalismus“ bezeichnet, insofern dieser postuliert, dass „ein geistiges Ereignis wirklich mit einem physischen Ereignis identisch“ ist – jedoch mit der Einschränkung, ohne jemals sicher sein zu können, dass diese „Koinzidenz in einer wiederholten Reihe“ vorkomme: Wir sprechen in diesem Fall vom Vorliegen der „Supervenienz eines geistigen Ereignisses über einem zerebralen Ereignis“, insofern „das erste durch das zweite determiniert ist, obwohl seine Eigenschaften nicht auf das physische Ereignis reduzierbar bleiben, über dem es *superveniert*.“⁷⁰

Das Problem hinsichtlich der postulierten *Supervenienz* zwischen geistigen und physischen Unterschieden oder eher hinsichtlich der Idee, dass „jedem geistigen Unterschied ein physischer Unterschied“ entspricht, besteht offensichtlich darin, dass sich physische Unterschiede messen lassen, das jedoch in gleichem Maße auf einen geistigen Zustand „nicht immer“ zutrifft, denn „ein

⁶⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 284.

⁶⁷ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*. – Vgl.: S. 284.

⁶⁸ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 284 – 285.

⁶⁹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 285.

⁷⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 285.

geistiger Zustand und ein physischer Zustand sind insofern unterschiedlicher Natur, als sie nicht auf dieselbe Weise aufeinanderfolgen.“⁷¹

Er exemplifiziert das von ihm Gemeinte, indem er sich bezüglich seines heute Morgen stattgehabten Glückszustandes (weil „das Wetter schön“ ist und er „eine gute Nachricht“ erhalten habe), fragt, wann „dieser Zustand“ begonnen habe, wann er endete, ob er „kontinuierlich“ oder „diskontinuierlich“ prozediert sei - vor allem möchte Descola in Erfahrung bringen, „in welchem Moment“ dieser Glückszustand seinem „Bewusstsein präsent“ gewesen und „in welchem Moment“ er es nicht gewesen sei; dieses Ereignis könne zwar unser Verhalten „kausal beeinflussen“, jedoch könne es schwerfallen, für eben dieses „geistige Ereignis“ „eine Entsprechung in einem neuronalen Ereignis zu finden“. So bleibt Descola nichts anderes, als zu konzedieren, dass es „noch ein langer Weg zu sein scheint“, bis die physikalistischen Erklärungen in der Lage sein würden, „alle Eigenschaften der menschlichen Interiorität auf neuronale Mechanismen zurückzuführen.“⁷²

4. Ansätze einer Kritik an Philippe Descolas‘ Studie „Jenseits von Natur und Kultur“ – oder: Descola mit Descola de-konstruiert.

Mit Descolas eigenen Worten, rekurrierend auf eigens von ihm (an sich selbst und den Leser) gestellte Fragen, könnte ein kritischer Leser folgende kritische Punkte formulieren: Woher bezieht Descola und wie rechtfertigt er seine Position(en), „von der herab“ er seine verschiedenen Probleme ordnet, „die die Menschheit sich stellt“ – und blendet dabei diejenigen Positionen aus, die sein eigenes Vorgehen mit sich bringt?⁷³

Zunächst betont Descola, dass sich sein „Ausgangspunkt unstreitig auf dem Boden des Naturalismus“ befinde, denn, so seine Begründung, keiner entgehe „so leicht seiner Herkunft und den Schemata des Erfassens der Realität, die durch die Erziehung erworben und durch das Leben in einer Gemeinschaft von Praktiken verstärkt wurden.“⁷⁴

In diesem Zusammenhang konzediert Descola, dass es für ein „modernes Subjekt“ ausgeschlossen bleibe, „voll und ganz animistisch oder totemistisch zu werden“ und er macht für diese Positionierung seine „ethnographische Erfahrung“ verantwortlich, wobei es ihm ebenso unvorstellbar erscheint, „auf konsistente Weise zu den alten Verlockungen des Analogismus zurückzukehren“ – mit anderen Worten: er sehe sich außerstande, Erkenntnisphilosophien desjenigen Typs zu vertreten, die „die Relativität der Körper der Universalität des Geistes entgegensetzen“ oder die bestrebt wären, „objektive Materialität und moralische Subjektivität zu zwei Relativismen oder zwei Universalismen“ zu kombinieren.⁷⁵

Die nächste Frage, die Descola formuliert, ist entscheidend, insofern er (sich selbst, seine LeserInnen) fragt, „wie man sich dann dem Dilemma des Naturalismus entziehen“ könne (respektive solle), ein Dilemma, das er mit einem „allzu vorhersehbaren Pendel“ vergleicht, das zwischen „der Hoffnung des natürlichen Universalismus“ einerseits und der „pluralistischen Versuchung des kulturellen Relativismus“ andererseits oszilliert?⁷⁶

Er gesteht ein, dass es auch ihm schwerfalle, sich von dem „tröstlichen Gedanken abzuwenden, dass unsere Kultur die einzige sei, die sich einem privilegierten Zugang zum wahren

⁷¹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 286.

⁷² Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 286.

⁷³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 443

⁷⁴ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 443.

⁷⁵ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 443 – 446.

⁷⁶ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 446.

Verständnis der Natur geöffnet habe, von der die anderen Kulturen nur approximative Vorstellungen hätten (...) - und, das von Bruno Latour als „partikularer Universalismus“ bezeichnet, die gesamte Entwicklung der Anthropologie begründet und ihre Erfolge legitimiert habe.⁷⁷

Sein darauffolgender Vorschlag, wie diese konfliktive Situation, das Pendeln zwischen Universalismus und Relativismus zu überwinden sei, das heißt: welcher Weg es ermöglichen könnte, „die Anforderungen der wissenschaftlichen Forschung mit der Achtung vor den vielfältigen Zuständen der Welt zu versöhnen“, besteht darin, einen „relativen Universalismus“ zu postulieren (oder: zu propagieren), der das Moment respektive den Aspekt der „Beziehung“ betreffe.⁷⁸ Das von ihm postulierte Modell des „relativen Universalismus“, das wir vielleicht demnächst als neues, anthropologisches Paradigma der Zukunft einer zukünftigen Menschheit, begrüßen dürfen, geht nicht länger von dem bis dahin gültigen Paradigma der Dichotomisierung von „Natur und Kultur“ oder von „Substanzen und Geistern“ aus, es unterscheidet auch nicht länger zwischen „primären und sekundären Qualitäten“, vielmehr nimmt es seinen Ausgang von „Beziehungen der Kontinuität und Diskontinuität, Identität und Differenz, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit“, die die Menschen mit Hilfe der Werkzeuge herzustellen imstande seien, die sie „von ihrer Phylogenese geerbt“ hätten, als da zu nennen wären: „einen Körper, eine Intentionalität, die Fähigkeit, distinktive Abstände wahrzunehmen, mit jedem beliebigen Anderen Beziehungen der Verbundenheit oder der Gegnerschaft, des Austauschs oder der Aneignung, der Subjektivierung oder der Objektivierung zu knüpfen.“⁷⁹

Das Fazit, das Descola aus seinen Überlegungen zieht, besteht darin, festzuhalten, dass der „relative Universalismus“ nicht fordere, dass eine „für alle gleiche Materialität und zufällige Bedeutungen“ vorgegeben seien, es genüge vielmehr, „das offenkundig Diskontinuierliche in den Dingen wie in den Mechanismen ihres Erfassens zu erkennen und zumindest hypothetisch einzuräumen, dass es eine kleine Anzahl nützlicher Formeln“ gebe, sei es, „um eine phänomenale Diskontinuität zu bestätigen, oder sei es, um sie mit einer Kontinuität zu entkräften.“⁸⁰

Descola verortet sein eigenes Projekt als ein solches, das als ein „Erbe der strukturalen Analyse“ zu erkennen sei; in der strukturalen Analyse wird ein Element der Welt erst „durch den Kontrast zu anderen Elementen“ signifikant – er grenzt sein eigenes Projekt hingegen vom Projekt der strukturalen Analyse ab, indem er konstatiert, dass seine Unternehmungen von der „methodologischen Klausel“ befreit seien, „diese Elemente und ihre Beziehungen auf die Blackboxes der Kultur und der Natur verteilen zu müssen.“⁸¹

Innerhalb seines neuen Denkansatzes bedürfe es keines „transzendentalen Subjekts und keines immanenten körperlosen Geistes“, der als „Sinnkatalysator“ fungiere. Es bedürfe lediglich eines Subjekts, das „die Erfahrung des Bewusstseins anderer nicht anhand der Erfahrung des eigenen Bewusstseins beurteilt und das dennoch einräumt, dass die Welt allen die gleiche Art von >>Zugriffen<< bietet, unabhängig von dem kognitiven und praktischen Gebrauch, für den sie sich eignen.“⁸² Descola denkt an ein Subjekt, das „mehr auf das Reale achtet, das durch die intentionale Tätigkeit der höchst unterschiedlichen Subjektivitäten hervorgebracht wurde, deren Erzeugnisse es

⁷⁷ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 446.

⁷⁸ Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, vgl.: S. 446.

⁷⁹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 446 – 447.

⁸⁰ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 447.

⁸¹ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 447.

⁸² Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 447.

erforscht, als auf die trügerischen Evidenzen seiner eigenen instituierenden Intentionalität, die nun wieder auf die Dimensionen eines unvollkommenen Filters zurückgestutzt wurde.“⁸³

Diesen Filter bewertet Descola als „unvollkommen“, weil er von „historischen Determinismen“ verunreinigt sei, eines obzwar „unerlässlichen Filters“, der gleichwohl kein anderes Privileg besitze, als der „einzig zugängliche“ zu sein, den es „von außen zu objektivieren“ gelte als eine „von vielen Varianten der Seinsordnung“, die vorläufig „eine totalisierende Erkenntnisfunktion“ besitze.⁸⁴

Das Fazit einer Kritik an Descolas (586 Seiten während) theoretischer Bemühung, an Stelle des partikulären Universalismus einen relativen Universalismus zu setzen, lautet, dass dieses Unternehmen gescheitert ist. Es ist als neues anthropologisches Paradigma, als das es von Descola bestimmt worden war, gescheitert, weil es Descola nicht gelingt, die Dichotomisierung von Natur und Kultur zu unterlaufen. Denn die wissenschaftliche Forschung kann mit den verschiedenartigen Anschauungen –respektive wie es Descola formuliert: mit den „vielfältigen Zuständen“– der Welt, wie sie in den verschiedensten Ethnien und deren Ausdrucksweisen zur (oralen und/oder literarischen und/oder rituellen) Manifestation gelangen, nicht versöhnt werden. Es ist auch nicht die Aufgabe der anthropologischen und / oder anderer Wissenschaftszweige, die den Menschen und die Seinsordnungen, innerhalb deren er agiert, mit sich (d.h.: den Wissenschaften) zu „versöhnen“. Gerade dieser versteckt geäußerte Wunsch der Versöhnung zeigt, dass Descola – im Kern seines eigenen Denkens – dem Wunschbild aufgesessen ist, das zu versöhnen, was nicht versöhnbar ist: nämlich das ganz Andere (unserer selbst) mit unserem eigenen, dem Welt- und Menschenbild der europäischen Kulturen. Da helfen auch keine Ordnungsschemata wie die, auf die Descola in seiner Versöhnungswut zurückgreift, um das Inkongruente oder Inkompatible miteinander zu versöhnen: Ganz brav verbleibt Descola in den denk- und Bewertungskategorien seines Lehrers und Meisters (Claude-Lévi Strauss), obwohl er vorgibt dessen Denkweisen längst über Bord, also: überwunden zu haben: Die transpositionellen Kategorien, deren sich Descola bedient: „Animismus“, „Totemismus“, „Naturalismus“ und „Analogismus“, sind tatsächlich dieselben kategoriellen Konstrukte, deren sich die anthropologische Feldforschung seit jeher bedient, um sich des Fremden, des Anderen sprachlich, denkerisch, ordnend, subsumierend zu bemächtigen, obwohl sie vorgibt, alles andere als sich dessen bemächtigen zu wollen. Wer, so wie Descola, unter Rekurs anthropologisch fundierte und tradierte Definitionen für die Eigenschaften des Subjekts zurückgreift, und sich dabei logisch-abstrakter Ordnungsschemata bedient, die der europäisch geprägten Denk-, Sprach- und Schriftkultur entstammen, darf nicht von sich behaupten, sich des Subjektbegriffs (und aller mit diesem einhergehenden Konnotationen und Implikationen) entledigt zu haben – denn das wäre dann so, als hätte ein denkend-schreibend-kritisierendes Subjekt „mit Geist“ behauptet, es hätte eine geistvolle, höchst anspruchsvolle Studie verfasst, um den Leser davon zu überzeugen, dass dieser sich, am Ende der gelesenen Studie, vom Subjektbegriff „mit Geist“ verabschieden müsse. Das kann nie und nimmer der Zweck irgendwelcher Meditationen über die Kantische Frage sein, was der Mensch ist.

Um zu zeigen, dass das Subjekt, das wir als Mensch bezeichnen, alles andere als lediglich ein verunreinigter, aber unerlässlicher Filter ist, werde ich im zweiten Teil meiner Überlegungen (unter anderen) auf die Menschenbilder dreier Meister des höchsten künstlerisch sich manifestierenden Ausdrucks von Subjektivität, Individualität und Genialität zurückgreifen, die meines Erachtens, vorstellbar sind: auf ausgesuchte, exemplarische Artefakte der Renaissance-Meister Michelangelo, Leonardo und Rafael.

⁸³ Philippe Descola, ebd. Vgl.: S. 447.

⁸⁴ Philippe Descola, Jenseits von Natur und Kultur. – Vgl.: S. 447.

Es ist offensichtlich notwendig, den unzureichenden und unzulänglichen Relikten des Menschlichen (wie sie uns in Descolas Studie: „Jenseits von Natur und Kultur“ und den von ihm zitierten Gewährsmännern, begegnet sind) etwas ungleich Größeres, Unvergleichliches, Inkommensurables, entgegen zu setzen: die unerforschliche, unergründliche und dennoch jederzeit nachweisbare Genialität dessen, was wir als „Individuum“ zu bezeichnen pflegen. Diesem Ingenium des Individuums, das sich durch Intelligibilität, Inspiration, Intuition und Imagination auszeichnet, soll endlich wieder zu seinem Recht verholfen werden – gegen die zeitgenössischen neurobiologisch-kognitivistischen Zerrbilder, die nichts anderes als reduktionistisch-materialistische Narrationen respektive minorisierende Diskurse der insgesamt uneinholbaren Evolution des „homo sapiens“ und seiner Lebens- und Leidensgeschichten sind - die zudem so gut wie nichts über die mit dem Mysterium der individuellen Existenz einhergehenden Spiritualität des Menschen auszusagen vermögen.

Literaturverzeichnis / References:

- Changeux, Jean-Pierre, Der neuronale Mensch, Hamburg, 1984.
Davidson, Donald, Handlung und Ereignis, Frankfurt am Main, 1985.
Descola, Philippe, Jenseits von Natur und Kultur, Berlin, 2011.
Durkheim, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1981
Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1974.
Gibson, James, Wahrnehmung und Umwelt, München-Wien-Baltimore, 1982.
Latour, Bruno, Wir sind nie modern gewesen, Frankfurt am Main, 2007.
Lévi-Strauss, Claude, Traurige Tropen, Frankfurt am Main, 1978.
Lévi-Strauss, C., Strukturele Anthropologie, Frankfurt am Main, 1967.
Lévi-Strauss, C., Das wilde Denken, Frankfurt am Main, 1968.
Lévi-Strauss, C., Das Ende des Totemismus, Frankfurt am Main, 1965.
Lévi-Strauss, C., Mythologica I, Frankfurt am Main, 1971.
Lévi-Strauss, C., Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main 1981
Lévi-Strauss, C., Strukturele Anthropologie II, Frankfurt am Main, 1975.
Tyler, Edward B., Die Anfänge der Kultur, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1873.
Varela, Francisco, Rosch, Eleanor, Thompson Evan, Inscription corporelle de l'esprit, Paris, 1993.
Viveiros de Castro, Eduardo, From the Enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society, Chicago and London, 1992.
Whitehead, Alfred North, Der Begriff der Natur, Weinheim, 1990.