



## Mit Descartes gegen Descartes

### Zur Theorie von den Sichtweisen auf die Formen der Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen bei Philippe Descola

Daniel Grana-Behrens

**Abstract.** – Philippe Descola’s theory of different perceptions structuring the relations between humans and nonhumans and based on phylogenetic dispositions is moulded by the interplay of ontogenesis, collective practices, and prevailing value systems. He succeeds in processing the cartesian dichotomy between nature and culture in favor of alternative ontologies and abandoning the cultural view in favor of a uniform nature. His outcome is traced back to the most important anthropological, cognitive, and philosophical principles, and subsequent consequences and possibilities for anthropological studies are explored in response and anticipation of how humans and nonhumans including anorganic entities may cohabit in the future. [*nature, ontology, humans, nonhumans, anthropocentrism, cognitive anthropology, risk management*]

**Daniel Grana-Behrens**, Dr. phil. (Bonn 2002); seit 2008 Wissenschaftler am Frobenius Institut, Frankfurt. – Interessenschwerpunkte: Kultur und Geschichte Lateinamerikas, vorspanische Kulturen (insb. Mesoamerika), indigene Schriftsysteme und zentralmexikanische Kartografie, Kognitive Anthropologie und Ideengeschichte, Ökologische Anthropologie, Erinnerungskulturen und kulturelles Gedächtnis, Ethnologie der Emotionen, Toten- und Ahnenkult sowie Verwandtschaftsethnologie. – Veröffentlichungen u. a.: Die Maya-Inschriften aus Nordwestyukatan, Mexiko (Saarbrücken 2009) sowie zahlreiche Buch- und Zeitschriftenbeiträge.

“Warum weinst du?” fragten die Feen. “Ich trauere um Narziß”, antwortete der Teich. “Oh, das überrascht uns nicht, denn obwohl wir alle hinter ihm herliefen, warst du doch der einzige, der seine betörende Schönheit aus nächster Nähe bewundern konnte”. “War Narziß denn so schön?” verwunderte sich der See. “Wer könnte das besser wissen als du?” antworteten die Waldfeen überrascht.

“Schließlich hat er sich täglich über deine Ufer gebeugt, um sich zu spiegeln”. Daraufhin schwieg der See eine Weile. Dann sagte er: “Zwar weine ich um Narziß, aber daß er so schön war, hatte ich nie bemerkt. Ich weine um ihn, weil sich jedesmal, wenn er sich über meine Wasser beugte, meine eigene Schönheit in seinen Augen widerspiegelte”. (Coelho 1996: 7f.)

### Einleitung

In seinem Werk “Jenseits von Natur und Kultur” (2011, im französischen Original “Par-delà nature et culture”, 2005) thematisiert der französische Anthropologe Philippe Descola die strukturellen Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen aus kognitiver Sicht. Damit stellt er den Strukturalismus seines Mentors Claude Lévi-Strauss nicht nur auf ein neues Fundament, sondern kritisiert so auch die Unterteilung der Welt in zwei Naturen: in Natur und Kultur. Sein Ziel, mit der Vorherrschaft des cartesianischen Dualismus in der Anthropologie, d. h. von Geist und Materie bzw. infolgedessen von Natur und Kultur, zu brechen und diese auf eine neue Basis zu stellen, erfolgt zudem als Prozess der Selbsterkenntnis aus der Sicht der Anderen. Indem sich Descola der kognitiven Anthropologie zuwendet, wählt er auch einen anderen Ansatzpunkt in der Überwindung des cartesianischen Dualismus als beispielsweise Tim Ingold (2000), der zwar ebenso von der Einheit von Geist und Materie im menschl-

chen Organismus ausgeht, indes aber kognitive Dispositionen als Strukturierungsprinzip ablehnt. Erwirbt der ganzheitliche Organismus für Ingold seine persönlichen und mit anderen geteilten kulturellen Fähigkeiten ausschließlich nur im Laufe seines Lebens im Rahmen von Aufgaben- und Umweltwahrnehmung, ist die Ausbildung der spezifischen Beziehungen zwischen Mensch und Natur bei Descola nicht nur ontogenetisch, sondern bereits phylogenetisch angelegt.

Im vorliegenden Beitrag werden Descolas anthropologische, kognitive und philosophische Ansätze und die wichtigsten Folgerungen daraus für die anthropologische Forschung aufgezeigt. Dabei steht sein großer Entwurf im Vordergrund, der, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, vom theoretischen her in seiner Architektur insbesondere im Hinblick auf seine anthropologischen Forderungen analysiert wird. Schließlich geht es darum, inwiefern sein Ansatz eine ganz neue Perspektive in der Anthropologie eröffnet, nämlich die Befreiung vom Anthropozentrismus im zukünftigen Zusammenleben von Menschen und Nichtmenschen. Insbesondere lautet Descolas entscheidende Frage bezüglich der Moderne als Reflexivität über die Moderne und die Zukunft in etwa: "Wie wollen wir leben im Hinblick auf alles andere: Tiere, Pflanzen, Anorganisches und möglicherweise sogar Außerplanetarisches?" Diese Kernfrage trifft die Beziehung zwischen Menschen und der von ihnen entworfenen Natur im Rahmen einer transzendenten Natur oder Welt. Auf die symbolische Ebene verlegt, heißt dies: "Welche Sprache spricht der Mensch mit Nicht-Seinesgleichen?" und "Welche Art der Beziehung gehen Mensch und Natur aufgrund dieser Symbolik ein?" Dabei ist von Bedeutung, dass weder der Mensch noch die Natur eine Konstante sind. Vielmehr verstehen sich beide gegenwärtig im Zuge der gegenseitigen Repräsentation. So kann der Mensch Spiegelbild der selbst repräsentierten Natur und die Natur Entwurf der Vorstellung ihrer selbst sein. Diese Inszenierung ist dialektisch und selbstverherrlichend. Dies verdeutlicht auch das von Paolo Coelho entlehnte Beispiel vom Jüngling und vom Teich, die ihre Schönheit jeweils nur im Antlitz des Anderen erkennen können und den Anderen als Anderen dabei auch nicht wahrnehmen. Indes ist die Metapher vom Spiegel als Repräsentation nur eine von mehreren Alternativen in der Frage nach der Ausdehnung von Natur, die die Kluft zwischen Mensch und Natur nicht zu überwinden vermag (Latour 2012: 73–81). In dieser Welt der symbolischen Repräsentation bleibt der Anthropozentrismus vorherrschend. Folgerichtig bleibt zu konstatieren, dass es "den" Menschen und "die" Natur als objektive Welt nicht gibt oder

nur Kraft einer höheren Instanz (zum Beispiel Gott), da beide sich nicht aus sich selbst und selbsterklärend hervorbringen können.

Bei der Frage nach der Überwindung einer solchen Form der Repräsentation, und auf die Feststellung hin, dass weder der Mensch noch die Natur eine Konstante sind, lautet Descolas These, dass die Sichtweisen der Beziehungen zwischen Mensch und Natur keinesfalls kontingent oder zufällig sind, sondern vielmehr erst aus dem Zusammenspiel von kognitiven Vorgaben und gelebten, kulturellen Präferenzen erzeugt werden. Der eigentliche Zugang, die begrenzte Anzahl von Strukturen aus kognitiven universalen Prädispositionen im Hinblick auf die sozialen Praktiken zu generieren, ist die anthropologische Selbstkritik. Indem Descola (2011: 278) die cartesianische Trennung von Natur und Kultur und damit die westliche Betrachtungsweise von Mensch und Natur in Anlehnung an René Descartes Trennung zwischen einem "immateriellen Geist" und einer "objektiven physischen und körperlichen Welt" in Frage stellt, begibt er sich auf die Suche nach den weiteren nicht kontingenten Beziehungsmöglichkeiten. Seine Forderung nach Überwindung dieser Form von Dualismus ist jedoch insofern etwas unglücklich, als er hierzu, wie noch zu zeigen sein wird, auf einen angeborenen Dualismus kognitiver Art setzt und, um mit dem Titel des Beitrags zu sprechen, mit Descartes gegen Descartes argumentiert.

Im ersten Kapitel werden die wichtigsten Kritiken von Descola vorgetragen: Die bereits erwähnte Ideologiekritik am cartesianischen Dualismus, seine politische Kritik im Hinblick auf die Frage, welche Alternativen es zum kritisierten Dualismus aus Sicht der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen gibt, und drittens die fachliche Kritik mit der Forderung nach einer anthropologischen Neuausrichtung. Im zweiten Kapitel werden die kognitiven Grundlagen seiner Betrachtung im Zusammenspiel mit seinem anthropologischen Verständnis von Natur und Gesellschaft geklärt. Hier geht es nicht nur um den Aspekt, dass mit Descartes gegen Descartes argumentiert wird, sondern auch darum, wie die kognitiven Dispositionen die Beziehung zwischen Mensch und Natur strukturieren, die von ihm phylogenetisch und ontologisch verortet werden. Zuletzt werden die weitreichenden Implikationen seiner ontologischen Theorie im Hinblick auf die anthropologischen Forschungsfelder und Weisen des zukünftigen Zusammenlebens von Menschen und Nichtmenschen vorgestellt, da diese nunmehr eine globale politische Dimension besitzen.

## Die monistische Anthropologie

Descolas Ideologiekritik richtet sich zunächst gegen die Abspaltung der Kultur von der Natur, die, wie er weismachen möchte, einzig in Europa – seit dem Tod von Montaigne im Jahr 1592 – vorherrscht. Als Begründung führt er in erster Linie an, dass es sich um einen Irrweg handelt, der zum Paradoxum von der Existenz einer durchdringbaren homogenen Natur und heterogenen Kulturen (im Plural) führte (Descola 2013: 29, 61). Das viel gewichtigere epistemologische Paradoxum daran ist aber, dass die Menschen, die diese westliche Sicht nicht teilen, eine andere Realität erschaffen haben, die mit der ersten nicht zu verstehen ist (Descola 2013: 30). Entsprechend, so seine Kritik, ist der moderne Naturalismus, wie er den cartesianischen Dualismus zwischen Natur und Kultur bezeichnet, nicht nur “weit entfernt, die Richtschnur zu sein, die es ermöglicht, zeitlich oder räumlich entfernte Kulturen zu beurteilen, [sondern auch] nur eine der möglichen Ausdrucksformen weit allgemeinerer Schemata ... , die die Objektivierung der Welt und der anderen beherrschen. Die Natur dieser Schemata zu spezifizieren, die Regeln ihrer Zusammensetzung deutlich zu machen und eine Typologie ihrer Anordnungen zu erstellen, ist die Hauptaufgabe” (Descola 2011: 15). In diesem Rahmen ist auch seine anthropologische Selbstkritik zu bewerten: “[d]en modernen Dualismus zum Maßstab sämtlicher Systeme der Welt zu erklären, zwingt uns deshalb zu einer Art wohlwollendem Kannibalismus, zu einer wiederholten Einverleibung der Objektivierung der Nichtmodernen durch sich selbst in der Objektivierung unserer selbst durch uns selbst” (Descola 2011: 133). Diese Sichtweise wiederholt in gewisser Weise die Forderung von Descolas Mentor Lévi-Strauss, dass das Selbst (das “Ich”) nur in der Auseinandersetzung mit dem Anderen zur Selbsterkenntnis gelangt (Thies 2009: 82). Wie noch zu zeigen sein wird, setzt sich Descola von Lévi-Strauss dennoch klar in anderen Aspekten ab. Daher könnte man nach einem Vorschlag von Eveline Dürr (pers. Kommunikation, Oktober 2014) auch davon sprechen, dass Descola mit Lévi-Strauss gleichfalls gegen Lévi-Strauss argumentiert.

In zweiter Instanz bedeutet der konzeptionelle Entwurf der Abspaltung der Kultur von Natur die Unterwerfung und Rationalisierung der Natur durch aktiven Eingriff über Gesetzmäßigkeiten und Normierungen. Aus dieser Perspektive des Naturalismus wurden nun in verhängnisvoller Weise auch die wilden und barbarischen Völker entdeckt, so dass sich die (europäischen) Ethnologen oder Anthropologen zugleich schuldig machten, “ihren eige-

nen Ethnozentrismus hinter einer rationalen Suche nach Erkenntnis verschwinden [zu lassen]” (Descola 2011: 11). Herrschte die Vorstellung einstmals vor, der Mensch sei Untertan der Natur, galt danach in der westlichen Welt die Losung, er müsse sich von ihr emanzipieren. Dadurch verschob sich das Naturbild von einer als göttlich erachteten zu einer durch den Menschen zu unterwerfenden Natur, welches gegenwärtig von der Vorstellung einer vom Menschen bedrohten Natur noch überflügelt wird (vgl. Wandschneider 2008: 9). Damit macht sich nicht nur die Wissenschaft im Allgemeinen, wie bei Bruno Latour (2012), sondern laut Descola konkret die (westliche) Anthropologie schuldig, im Namen der Erkenntnis und der Menschen, die Welt zu unterwerfen. Die westliche Konzeption von Natur und Kultur missachtet somit die Anderen, und diese Perspektive macht es auch unmöglich, andere Realitäten zu erkennen.

Die von Descola anvisierte Überwindung des westlichen Dualismus von Natur und Kultur dient aber nicht nur dazu, die Realitäten der Anderen aufzudecken und anzuerkennen, sondern dies soll auch den Weg zu einer monistischen Anthropologie ebnen, in der Natur und Kultur eins sind in ihrem Substrat und in ihrer Beziehung (Descola 2011: 14). Aus zwei Gründen sollen Kultur- und Naturanthropologie einhergehen. Der erste ist phänomenaler Art: Kultur ist demzufolge nur ein Produkt der Beziehung zwischen Natur und Mensch, so dass die vermeintliche Autonomie von Kultur (als Konstrukt der Abgrenzung zur Natur) aufzugeben ist. Zugleich bleibt die Natur als ein soziales Konstrukt symbolischer Deutung schwierig zu fassen (Descola and Pálsson 1996: 10, 15), und es ist an dieser Stelle nicht möglich, die vielen dazu auch herausgearbeiteten Aspekte im Einzelnen aufzugreifen.<sup>1</sup> In Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty (Descola 2011: 115) könnte jedenfalls die Veränderung der Idee der Natur, insbesondere ihre Legitimierung als mechanische Natur weniger auf wissenschaftliche Entdeckungen zurückgehen als die “Veränderung der Idee der Natur, ... diese Entdeckung ermöglicht hat”. Entsprechend stellt er sich sowohl gegen einen naturalistischen Monismus mit seinen vielen Kulturen als auch gegen einen kulturhistorischen Relativismus ohne zugegebene Existenz einer definitiven Natur (Descola 2011: 130). Der zweite Grund ist epistemologischer Art: Weder formt die Natur die Kultur im Sinne Spinozas Idee von der schaffenden Natur (*natura naturans*), unter Ausschaltung einer absoluten Ursache wie Gott, noch

1 Vgl. Daele (1992); Bargatzky and Kuschel (1994); Eder (1996); Gill (2003); Ingold (2000).

schöpft die Kultur ihre Ideen aus der Natur im Sinne einer geschaffenen Natur (*natura naturata*), indem sie einen potentiellen Vorrat an Zeichen oder Symbolen zur Verfügung stellt (Descola 2011: 131). In letzterem Punkt setzt sich Descola klar von Lévi-Strauss ab, der in der dem Menschen äußerlichen Natur ein Reservoir errichtete, aus dem dieser innerhalb eines dominant verarbeitenden Geistes seine Zeichen oder Symbole erschuf und in einer eigenen Syntax (der des Strukturalismus) verarbeitete (Descola 2008: 231, 233; Ingold 2000: 17). Seiner Kritik an Lévi-Strauss' Natur-/Kultur-Antinomie fügt Descola hinzu, dass selbst Nichtsymbolisches wie es Nahrungsmittel sind, sich keineswegs über materielle oder zustandsmäßige Aussagen einfach der einen oder anderen Domäne zuordnen lassen. Es ist also nicht möglich, wie von Lévi-Strauss postuliert, das Gebratene oder den Honig der Natur, das Gekochte oder den Tabak hingegen der Kultur zuzuschreiben, nur weil letztere Erzeugnisse und Fähigkeiten wie Topf und Wasser bzw. Kenntnis über die Tabakpflanze und ihre Verarbeitung benötigen (Descola 2008: 237). Die Opposition zwischen Natur und Kultur hebt sich mit anderen Worten weder auf, "wenn sie die Küche durchläuft", wie Descola (2008: 238) konstatiert, noch sind beide ein Argument in der Beantwortung der Frage, wie sich der Mensch die Welt strukturiert. Damit ist auch Lévi-Strauss' Postulat hinfällig, die indianischen, insbesondere die südamerikanischen Mythen, verarbeiten den Gegensatz von Natur und Kultur (vgl. Thies 2009: 84). Doch billigt Descola seinem Mentor zu, die Opposition Natur/Kultur bei dessen Mythenanalyse weniger als echte Antinomie als vielmehr als "generierendes Etikett" oder "semantisches Kürzel" verstanden zu haben (Descola 2008: 243).

Schließlich wendet sich Descola gegen Latours (2012) originelle These, die Unterscheidung Natur/Kultur sei nur eine Illusion, ein "Parlament mit zwei Kammern" entstanden aus der Verwechslung von Repräsentation und Wirklichkeit, auch wenn er mit Latour die Ansicht teilt, dass der Dualismus weiterhin die leitende Funktion bei der Organisation der Wissenschaft innehat (Descola 2011: 140f.). Wie Michel Foucault (1974: 26, 83, 93, 271) zeigte, ist die Organisation der Wissenschaft ja selbst Teil einer Ordnung der Dinge und in der Form wie sich diese im 19. Jahrhundert in Europa durchsetzte, verdrängte sie auch die zwei Jahrhunderte zuvor etablierte Ordnung von der "Theorie der Repräsentation". Während letztere die Ähnlichkeit der Dinge im Rahmen einer universalen Sichtweise in Frage stellte, und es Zeichen dadurch nur noch zwischen zwei bekannten Elementen geben konnte, beruht die Ordnung der Dinge seit dem 19. Jahrhundert

auf dem Einzug von Analogie und Zeit. Es ist der Sprung von der Vorstellung der Kette der Wesen als Diskurs, in dem Repräsentation und Sein sich einen Raum teilen, zum Diskurs der Wissenschaften, der nacheinander gliedert, "was man sich repräsentiert und das, was ist" (Foucault 1974: 377). Es ist die Zeit, in der der Mensch selbst "lediglich eine junge Erfindung ist" (Foucault 1974: 27). Aber unabhängig davon muss jede Generation oder Gemeinschaft sich selbst fragen, ob die empirischen Ordnungen, die sie über die "fundamentalen Codes einer Kultur" (Sprache, Wahrnehmung, Austausch, Techniken, Werte, Hierarchien) beherrscht und nach deren Gesetzen und Prinzipien sie lebt, "nicht die einzig möglichen oder die besten sind" (Foucault 1974: 23). In diesem Sinne stellte sich für Foucault die Frage nach dem Blick dazwischen und den Seinsweisen der Ordnung, so wie es für Descola die Frage nach den Seinsweisen der Beziehungen zwischen Mensch und Natur ist. Daher lautet die weitere politische Forderung Descolas (2013: 85), dass sich die Anthropologie genau zwischen Biologie und Kognitionswissenschaft zu positionieren und als Schnittstelle zwischen den Eigenschaften physikalischer Objekte und den Schemata zu begreifen hat. Die Anthropologie müsse sich entsprechend mit den Naturwissenschaften abstimmen, die im Grunde auf der Suche nach der gleichen Erkenntnis seien: Wissen über die Natur des Menschen und seine Beziehung zum Nichtmenschen. Eine ähnliche Verlautbarung findet sich in Maurice Blochs (2012: 1) jüngstem Buch "Anthropology and the Cognitive Challenge", einem Versöhnungsversuch, Kulturanthropologen und Kognitionswissenschaftler zusammenzubringen. In diesem von Descola vorgeschlagenen analytischen Bereich ist der Naturalismus dann nicht die einzige Wahl bei der Objektivierung der Welt, sondern eine neben anderen Sichtweisen (Descola 2013: 86f.).

### Die kognitiven Grundlagen und das universelle Schema Interiorität/Physikalität

Werden im Sinne der Kognitionswissenschaft Schemata als mentale Repräsentationen von der Welt gesehen, können diese nicht einfach auf eine Essenz zurückgeführt werden, sondern bedürfen entsprechender Prinzipien oder Regelmäßigkeiten (Boyer 1993: 9; Wassmann 2003: 324). Daher ist auch Descola darauf aus, die von ihm postulierten begrenzten (nicht kontingenten) Sichtweisen der Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen aus der kognitiven Sicht über Regularien zu begründen. Hierzu nimmt er die Existenz kognitiver Prädispo-

sitionen an, die phylogenetisch und somit universal in jedem Menschen verankert sind. Diese bezeichnet er als “elementare Schemata der Praxis” (Descola 2011: 149). Vereinfacht gesagt entscheiden diese Schemata darüber, was die anderen im Lichte bestimmter Modalitäten sind, die sich der Mensch selbst und anderen zuspricht. Sie bilden die originäre Matrix auf deren Grundlage es zur Herausbildung historisch-kultureller Konfigurationen wie beispielsweise der Habitusformen im Sinne Pierre Bourdieus (1982) kommt. So gesehen sind die noch näher zu beschreibenden elementaren Schemata der Praxis operatorische Modelle, vergleichbar mit dem Strukturalismus. Keinesfalls aber sind sie Abbildungen real existierender Strukturen wie im Fall des Strukturfunctionalismus. Damit stellt sich Descola nicht nur gegen einen Kulturmaterialismus und Umweltdeterminismus, sondern rückt wie Pascal Boyer (1993) und Dan Sperber (1996) die biologischen oder natürlichen Erklärungen in den Vordergrund, ohne diese zur einzigen Begründung auch kollektiver Prozesse zu machen. Ganz im Sinne der gegenwärtigen Tendenz in der Ethnologie, setzt Descola als Ansatzpunkt seiner Überlegungen damit auf das Subjekt in seinen Handlungen und nicht auf das Kollektiv (vgl. Hahn 2013: 29) und gibt der kognitiven Anthropologie dadurch neue Impulse (vgl. Bloch 2012).

Dem Strukturalismus bleibt Descola (2011: 152–154) insofern nahestehend, als er ihn zum Ausgangspunkt seines operativen Modells macht, obwohl dieser, wie er selber kritisiert, offen lässt, welches “Repertoire expliziter Regeln” zum Übergang von mentalen Invarianzen zu bewussten Modellen von Normen führt. Um dieses Defizit zu bereinigen, nimmt er sich des Begriffsschemas von Eleanor Rosch an, welches ihr zufolge ein Ensemble von Attributen untereinander zur Klassifizierung verbindet und ohne Sprache als eine Art Kompetenz auskommt (Descola 2011: 152, 157). Dadurch wird zum einen manifest, dass der Übergang zwischen *Praxis* (unbewusst) und *Praktiken* (bewusst) kognitiv ist und über die Schemata selbst führt, und zum anderen, dass die Schemata unabhängig von der Sprache existieren, wie Rosch (1978) anhand von Farbklassifizierungen unabhängig von denen über Sprache und Kultur zeigen konnte. Abgesehen davon, dass sich Descola dadurch von der nach wie vor umstrittenen Sapir-Whorf-Hypothese distanzieren, müssen seine elementaren Schemata der Praxis hierdurch in erster Hinsicht als psychologische Prozesse verstanden werden (vgl. D’Andrade 1995: 183, 246). Diese Schemata sind für das Kollektiv als *Alltagspraxis* entsprechend noch nicht bedeutsam. Um daraus soziale oder kulturelle *Praktiken* zu ge-

nerieren, bedarf es weiterer Mechanismen, die noch besprochen werden. Unerwähnt bleibt, wo diese elementaren Schemata der Praxis im Gehirn zu verankern wären. Da diese eine gewisse Alltagsfunktion besitzen, ließen sie sich nach den älteren Vorstellungen Endel Tulvings (2000) dem semantischen Gedächtnis zuschreiben, welches Teil des deklarativen Gedächtnisses ist (vgl. Hirst and Manier 2002: 43 f.; Roth und Strüber 2014: 162). Nach heutigem Verständnis müssten sie hingegen genau zwischen den als “Priming” (Bahnung) und als perzeptuellem Gedächtnis bezeichneten Gedächtnissystemen angesiedelt werden (vgl. Markowitsch 2009: 72–74). Damit stellen die von Descola erwarteten Schemata eine Übergangsform zwischen anoetischen und noetischen Systemen dar, d. h. solchen, die ohne oder mit Reflexion ablaufen. Dies entspricht genau dem Schnittpunkt zwischen phylogenetisch gegebenen und ontologisch erworbenen Inhalten. Unabhängig davon aber, ob basierend auf älteren oder jüngeren Vorstellungen, müssten diese Schemata weniger über Handlungen selbst als durch Bilder oder ähnliches gesteuert werden, d. h. wären im Sinne konnektiver Modelle als Schaltplan zu verstehen (vgl. Boyer 1993: 21 f.; D’Andrade 1995: 140).

Der Beginn für die phylogenetisch bedeutsamen kognitiven Veränderungen, die zu solchen Schemata führen, wird im Zeitraum der Frühzeit des Menschen bis zur Entstehung der Landwirtschaft vor zehntausend Jahren gesehen, als der Mensch stetig neue kognitive Fähigkeiten entwickelte und weitergab (Mithen 2005; Roth 2009, 2010). Diese wurden in der Folgezeit in den sogenannten traditionellen Gesellschaften in Form sozialer und technischer Praktiken sichtbar. Dies bedeutet auch, dass der Mensch diese Fähigkeiten zwar in einem evolutionären, aber keinesfalls vorgegebenen Prozess veränderte bzw. weiterentwickelte. Bezogen auf die Frage nach der Vorstellung vom angeborenem Wissen beim Menschen, auch als Problem “Erbe-Umwelt” bzw. “Anlage-Umwelt” bezeichnet, werden im europäischen Denken zwei Phasen unterschieden (Krüger 1989: 16, 25–28). Die eine Phase ist jene von Platon bis Kant, in der die Menschen meist aus religiösen Gründen durch das angeborene Wissen als einzigartig dargestellt wurden. Bei der zweiten Phase handelt es sich um diejenige, die von Charles Darwin und Descartes beeinflusst ist, und bei der es darum geht, was der Mensch im Gegensatz zum Tier aus seinen angeborenen Fähigkeiten macht, angesichts dessen, dass beide aufgrund des Evolutionsgedankens ineinander übergehen.

Hierzu nahm Darwin selbst an, dass beim Menschen zwischen einem stammesgeschichtlichen Lernprozess (a posteriori) und den angeborenen kogni-

tiven Fähigkeiten (a priori) unterschieden werden müsse. Damit rückte gerade das bewusste Tun oder Handeln in den Vordergrund der Debatte und infolgedessen verlagerte sich die Auszeichnung des Menschen von der “Wesensmetaphysik der Gattung Mensch” zum “Medium der Gesellschaft und Geschichte” (Krüger 1989: 28). Die Kultur wurde zur Metaphysik der kollektiven Errungenschaften des Menschen und die menschliche Natur zu einer Universalie. In der Anthropologie liest sich das bei Malinowski (1939) und seiner Beschreibung des Menschen mit seinen gleichartigen Bedürfnissen (seinen sieben “basic modes”) genauso wie bei Lévi-Strauss, der einen universalen binär strukturierten Denkprozess in Form einer fest verdrahteten Dichotomie Natur/Kultur (Frau = Natur, Mann = Kultur) postulierte. Wie erwähnt, schob sich der Mensch nach dem 17. Jahrhundert in den Vordergrund, als es in Europa zum “Riß in der Ordnung der Dinge” kam. Hierbei trat der Mensch erstmals zusammen mit anderen Aspekten wie das Leben, die Sprache und die Arbeit in Erscheinung, konstituiert als das, “was man denken muss, und als das, was zu wissen ist” (Foucault 1974: 413 f.). Als psychische Einheit ausgemacht, stelle sich der Mensch über den sozialanthropologischen Zugang so als Universalie unmittelbar zwischen Natur und Kultur (Acham 2001: 110 f.). Für den sozialanthropologischen Universalismus gilt aber genauso wie für den sozioökologischen und ethnosozologischen Universalismus, letztere respektiv der Umwelt zu Mensch geprägte Zwang und das Funktionsgefüge von Institutionen, dass ihr jeweiliges Erklärungspotential einseitig ist. Denn auch ihnen fehlt das Komplement der konkreten Lebensweisen, welches Franz Boas bereits für seine partikularistische Auffassung von Kultur einforderte (Acham 2001: 117). Entsprechend ist es weder richtig, von einem ausschließlichen Wirken der Natur (beispielsweise über die Gene) auf die Kultur zu sprechen, noch davon auszugehen, dass der Mensch als unbeschriebenes Blatt geboren werde (“Theory of the Blank Slate”, vgl. Pinker 2002) und die Gesellschaft ihm ihren Stempel aufdrücke. Auch die zweigleisige Theorie von Richard Dawkins (1976), dass Gene das Individuum und die von ihm analog dazu bezeichneten Meme die Aspekte von Kultur prägen würden, trennt nicht nur den Prozess in eine natürliche und eine kulturelle Selektion, sondern kann nicht einmal die Meme biologisch erklären (vgl. Bloch 2012: 51). Daher ist der kognitive Ansatz fruchtbarer, wenn auch nicht lückenlos erschlossen. Wie Steven Mithen (2005: 224–226) anführt, ist es denkbar, dass sich im Menschen allmählich separate kognitive Domänen in Form von technischer und sozia-

ler Intelligenz vereinten und die soziale Intelligenz zur Wahrnehmung anderer Menschen als Mensch bis hin zur Ausbildung von Rassismus, Kunst und Religion führte. Eine ähnliche Auffassung vertreten auch Sperber und Larry Hirschfeld (1999; 2004: 41), da ihnen zufolge ein kognitives Schema oder Modul eine Informationsverarbeitung auf der Grundlage eines Inputs oder Stimulus ist. Sie unterscheiden daher zwischen einer “ursprünglichen Domäne” (proper domain) und einer “aktuellen Domäne” (actual domain), die phylogenetisch jüngeren Datums ist. Letztere verstehen sie auch als kulturelle Domäne in dem Sinne, dass die Menschen im Laufe der Zeit hier weitere vorgefertigte Muster hinterlegt haben, die dem ursprünglichen Denkmuster vorgelagert sind und bei der Informationsklassifizierung auch zuerst angesprochen werden. Mit anderen Worten: In den Schemata wie sie Sperber und Hirschfeld postulieren finden sich Ablagerungen von Domänen – gleich einer Zwiebel –, deren innerster Kern ursprünglich ist und deren äußere Hülle als stetige Veränderung im Zuge der Zeit zu verstehen ist, womit konzeptionell auch die Natur/Kultur-Dichotomie angesprochen zu sein scheint. Zugleich ist bei ihnen der Prozess dynamisch. Vor allem Sperbers (1996) Ansatz, dass Ideen oder Repräsentationen nur dann zu einer öffentlichen Repräsentation werden, wenn sie attraktiv sind, aber ansonsten mit dem Individuum vergehen, findet sich, wenngleich unausgesprochen, ebenso bei Descola wieder.

Eine ganz andere psychologisch begründete Auffassung, wie sich der Mensch in seiner Beziehung zur Natur soziologisch verändert hat, geben Peter Richerson und Robert Boyd (2005). Reziprok zur Eigenständigkeit der Gene als Teil der menschlichen Natur erachten auch sie Kultur als Anpassungsstrategie und deuten kulturelle Varianz als unterschiedliche Informationen (Ideen, Fähigkeiten, Vorstellungen, Werte usw.), die im Menschen abgespeichert werden. Allerdings wird Kultur hier an das Konzept der menschlichen Population geknüpft. Damit sind beide, Gene und Kultur, anpassungsfähig, jedoch ist die Kultur das, was Menschen anderen Spezies gegenüber voraushaben. Diese kulturelle Anpassungsstrategie operiert ausschließlich phylogenetisch in Form der “voreingenommenen Übertragung” (biased transmission), d. h. im Sinne von Auswahl und Selektion in Abgrenzung zu anderen zwischen den Generationen und nicht über das soziale Lernen (Richerson and Boyd 2005: 5, 12, 63). Wie sie geht auch Michael Tomasello (2002) davon aus, dass die Evolutionsgeschichte in Form von genetischer Variation und natürlicher Selektion in zeitlicher Hinsicht vor allem nicht ausreichte, um

die heutigen kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu erklären, zumal dieser 99 Prozent seines genetischen Materials mit dem Affen teilt. Entsprechend kann auch ihm zufolge die Lösung nur in der sozialen und kulturellen Weitergabe liegen, die auf einer viel schnelleren Zeitskala als die organische Evolution operiert (Tomasello 2002: 13). Allerdings betont Tomasello im Gegensatz zu Richerson und Boyd den ontogenetischen Lern- und Prägungsprozess. Er nimmt an, dass bereits Kinder ab einem jungen Alter (neun Monate) kognitiv partizipieren, indem sie erste Versuche unternehmen, Aufmerksamkeit anderer auf etwas zu lenken, eine Verhaltensweise, die das Vermögen auf Erkennen eines Bewusstseinszustands beim Anderen voraussetzt – die von ihm so bezeichnete “Theorie des Geistes” (Theory of the Mind) (Tomasello 2002).

Unabhängig davon scheint inzwischen festzustehen, dass das menschliche Gehirn bestenfalls “prewired”, aber keineswegs “hardwired” ist (Marcus 2004: 12). Damit tendiert die heutige Forschung insgesamt zu einem Monismus, in dem Geist und Materie auf dasselbe reduzierbar sind, auch wenn beide unterschiedlich wahrgenommen werden, eine Sichtweise die Mark Solms und Oliver Turnbull (2004: 70) als “Doppelaspekt-Monismus” bezeichnen. Das klassische Leib-Seele-Problem beim Menschen wird zu einem Wahrnehmungsproblem zwischen Körper und Seele (Solms und Turnbull 2004: 71). Man sieht seinen Körper als physische Entität (über den äußeren Wahrnehmungsapparat) und sein Bewusstsein als mentale Entität (über den inneren Apparat), obwohl es tatsächlich nur ein “Ich” gibt. Die räumliche Erlebniswelt (außen) wird zudem in mehrere Teilwelten (Seh-, Hör-, Tast- und Schwerewelt) zu unterschiedlichen Zeitpunkten zusammengesetzt und unabhängig voneinander im Gehirn verarbeitet und verknüpft (Roth 2009: 49f.). Damit gibt es ein “draußen” nur im Hinblick auf den eigenen menschlichen Körper und sein Ich. Die erlebte Welt verlässt nicht das Gehirn. Das Ich ist “ein Konstrukt des Gehirns, dem ein konstruierter Körper und eine konstruierte Umwelt zugeordnet werden” (Roth 2009: 50). Die stammesgeschichtlich bedingten physikalisch-chemisch-physiologischen Gegebenheiten ermöglichen so einen emergenten Zustand, der ontogenetisch zu Eigengesetzlichkeiten und Autonomie im Hinblick auf das menschliche Bewusstsein oder die Seele führt, obwohl Vorgänge wie die Entstehung des Geistig-Psychischen als Naturprozesse angesehen werden müssen (Roth und Strüber 2014: 234f., 371). Zu diesen und anderen Prozessen, deren Faktoren für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit verantwortlich und zugleich zu unterschiedlichen Entwicklungszeiten

ablaufen, zählen neben den genetischen Verhaltensprogrammen, der emotionalen Konditionierung und der Sozialisation als viertes die “kognitiven Denk-, Entscheidungs- und Kommunikationsmuster” (Roth 2009: 9). Damit durchbricht das menschliche Gehirn und sein Denken, mit dem die Ausprägung von Sprache und Kommunikation eng verbunden ist, eine Barriere, die innerhalb einer als natürlich gegebenen Sphäre liegt. Keineswegs beigelegt ist damit jedoch die Kontroverse, inwiefern nicht etwa ein Bruchteil von Sekunden darüber entscheidet, dass die bewussten Absichten eines Menschen gar nicht autonom sind, um sich selbst zu steuern, sondern umgekehrt, die körperlichen Prozesse es sind, die erst jene Bewusstseinszustände möglicherweise unfreiwillig produzieren (Libet 2007: 22). Sollte angesichts dieser Unsicherheiten dem Menschen in der Beziehung und Koppelung zwischen Selbst- und Objektwelt dann aber wie es Antonio Damasio (2006: 29) postuliert überhaupt ein erweitertes Bewusstsein zu gesprochen werden, welches Erinnern und Fühlen ermöglicht, den Tieren hingegen aber nur ein zur Überlebenssicherung dienendes Kernbewusstsein mit einer Beziehungsfähigkeit, die nur reflexiv und sekundär ist?<sup>2</sup> Denn Damasio (2006: 35) nimmt auch an, dass es zwei Ansichten des menschlichen Gehirns auf die Objektwelt gibt: eine freie und eine gesetzte. Die erste wird für die unterschiedliche Art der Repräsentation der Umwelt verantwortlich gemacht, die zweite für die konstant gleiche oder annähernd identische Wahrnehmung des eigenen körperlichen Zustandes. Somit wird dem Gehirn die Funktion attestiert, ein gewisses stabiles Protoselbst gegenüber einer als variabel wahrnehmbaren Umgebung zu fixieren. Der Zustand des Organismus wird entsprechend durch ein (von außen) kommendes Objekt (elektrochemisch) verändert und als solches wahrgenommen (Damasio 2006: 40). Das erweiterte Bewusstsein dient der Erweiterung des geistigen Horizonts und der Verbesserung der Lebensbedingungen des Organismus im Sinne der Homoöstate. Für die Existenzsicherung wäre diese kognitive Leistung allerdings nicht erforderlich (Damasio 2006: 362). Mit anderen Worten, der Mensch wird bei Damasio im Sinne von Helmuth Plessner (2003 [1928]) erst über das erweiterte Bewusstsein zu einem Vernunftwesen. Aber es erhebt sich die Frage, ob das menschliche Denken und die menschliche Sprache die Vormachtstellung des Menschen begründen. Wissen wir, ob der Gesang der Vögel lediglich prädispositiv oder reflexiv ist, und zu keiner Art symbolischer Form der Repräsen-

2 Vgl. Markowitsch (2009: 75); Solms und Turnbull (2004: 110, 289f.); Sperber and Hirschfeld (1999: cxii).

tation unter ihnen oder gegenüber dem Menschen führt (vgl. auch Roth 2010: 381)? Darf man nach Tomasello (2010: 5, 16f., 19) nahezu ausschließen, dass es mit Inhalt versehene Kommunikation sozialer Art unter Tieren so gut wie nicht gibt, nur weil der Affe es unterlässt, auf das abseits der Mutter weilende Schimpansen-Baby zu zeigen, dass die Mutter sucht, oder dass die nichtmenschlichen Laute eher emotionaler Natur sind? Immerhin scheint es zwischen dem menschlichen Gehirn und dem von Säuge- und Wirbeltieren, namentlich dem von Primaten, in Bau und Funktion keine wesentlichen Unterschiede zu geben (Roth 2010: xvii f.; Roth und Strüber 2014: 45, 47, 231). Aufgrund ihrer Großhirnrinde dürften diese über dem Menschen ähnliche geistig-seelische Zustände verfügen, wenn gleich in anderen neuronalen Organisationsformen, die für die unterschiedliche Leistungsfähigkeit des menschlichen und nichtmenschlichen Arbeitsgedächtnisses verantwortlich sein könnten (Roth 2009: 64f.; Roth und Strüber 2014: 371). Da nun die Einzigartigkeit des Menschen angesichts der Gehirnanatomie und weiterer Kriterien, zu denen auch die Herstellung und der Gebrauch von Werkzeugen durch Nichtmenschen zählen, angezweifelt wird, bleibt die Fähigkeit zur Ausbildung einer syntaktisch-grammatischen Sprache wichtigster Unterschied zwischen Menschen und Nichtmenschen. An die Stelle des Bewusstseins und damit assoziierter Bereiche wie Verstand, Intelligenz oder Lernfähigkeit treten die phylogentisch bedingten menschlichen Sprachlaute (70 an der Zahl). Hinzu kommt die Fähigkeit zur kontextunabhängigen Produktion solcher Laute durch den Menschen im Gegensatz zu den meisten Nichtmenschen (Roth 2009: 60f.). Die menschliche Sprache gilt damit als "Intelligenzverstärker" der Leistung des Arbeitsgedächtnisses (Roth 2010: 401). Nur reicht die menschliche Sprache nicht aus, mit den Nichtmenschen eingehender zu kommunizieren. Gleiches gilt auch in Bezug auf nichtorganische Nichtmenschen. Was passiert, wenn ein zukünftiger "Hitchbot" nicht mehr nur ein programmierter Roboter ist, wie jener der 2014 auf Anhalterreise durch Kanada und 2015 durch Deutschland geschickt wurde, sondern seine Fähigkeiten und ein dem Menschen ähnliches Bewusstsein eines Tages vollkommen ungeplant, aber auch nicht unausweichlich selbst weiter entwickeln kann (vgl. Roth 2009: 144f.)? Welche Form der Beziehung nimmt dieser zu Menschen/Nichtmenschen an? Welche Art von Repräsentation und Kommunikation käme ins Spiel, und wie würde dies den Menschen längerfristig verändern? In keinem der beiden großen Abschnitte der Menschheitsgeschichte – weder in der Frühzeit noch in der Zeit bis gestern, wie

Jared Diamond (2012) sie plakativ für traditionale Gesellschaften betitelt – führte die wachsende Kenntnis des Menschen (über sich selbst und über andere) zu einer so nachhaltigen Veränderung in der Beziehung zwischen Mensch und Natur. Und diese Veränderung betrifft sowohl jene im Rahmen der anthropozentrischen Bevormundung als auch solche der gestalteten Umwelt im Zuge der Industrialisierung, einschließlich ihrer Risiken und der weitgehend noch unerforschten Risikokultur im Umgang mit den Risiken innerhalb der Weltgemeinschaft (Giddens 1995: 80; Beck 2008: 113, 141).

Die elementaren Schemata der Praxis beruhen bei Descola (2011: 181, 189) explizit auf der Entwicklungspsychologie von Paul Bloom (2005: xiii), wonach dem Menschen eine dualistische Intention der Wahrnehmung seiner Selbst und der Umgebung angeboren ist. Nach Bloom stehen so bereits dem Baby die Wahrnehmungsschemata vom immateriellen Geist und materiellen Körper zur Ordnung der Welt und des Selbst zur Verfügung. Während Bloom damit den cartesianischen Dualismus zum Ausgangspunkt für das menschliche Verhalten und Verständnis von der Welt bis hin zu Kunst oder Humor macht, nutzt Descola diesen lediglich bei der Frage, welche Strukturen sich daraus in der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen ergeben. Die Herausbildung einer monistischen Natur bei Descola geschieht demnach, indem Descartes' Trennung von Geist und Körper als universal akzeptiert wird und als Zuschreibungseigenschaft Beziehungen strukturiert. Anstelle der Begriffe immaterieller Geist oder materieller Körper führt Descola hierzu die Unterscheidung zwischen Interiorität und Physikalität ein, die jedes Selbst vornimmt und Anderen zuschreibt.

Unter Interiorität ist eine Reihe von Eigenschaften zu verstehen, die von allen Menschen erkannt werden und sich gewöhnlich mit dem decken, was wir als Geist, Seele oder Bewusstsein bezeichnen. Sie umfassen Intentionalität, Subjektivität, Reflexivität, Affekte, die Fähigkeit zu träumen, Atem und Lebensenergie, also Merkmale, wie "sie für seine Identität, seine Dauer und einige seiner typischen Verhaltensweisen verantwortlich sind" (Descola 2011: 182). Die Physikalität verweist hingegen nicht nur auf den Körper, sondern auch auf "die äußere Form, die Substanz, die physiologischen, perzeptiven und sensomotorischen Prozesse, sogar das Temperament oder die Art, in der Welt zu handeln ... [Sie ist] die Gesamtheit der sichtbaren und greifbaren Ausdrucksformen" (Descola 2011: 182). Die Voraussetzung für diese Unterscheidung zwischen Interiorität und Physikalität ist, "daß jeder Mensch sich als eine aus [beiden Modalitäten] zusammen-

gesetzte Einheit wahrnimmt” (Descola 2011: 182). Für gewöhnlich herrscht im Selbstbewusstsein so “das Gefühl einer inneren Einheit” ganz in Anlehnung an den Doppelaspekt-Monismus. Die Trennung zwischen einem “inneren Selbst” und einem “physischen Selbst” ist hingegen einzig in besonderen Momenten wie Meditation oder Gebet, Halluzination oder Trance erfahrbar (Descola 2011: 184f.). Indem eine Trennung unbewusst in der Beziehung zu sich selbst und anderen vorgenommen wird, unterscheidet sich Descolas Ansatz auch von Ingolds Ansatz, den Menschen als organisch-geistige Einheit, als “Person-Organismus” zu sehen. In der binären Unterscheidung von Interiorität/Physikalität vermag Descola schon deswegen eine Universalie erkennen, weil sich die Auffassung vom Selbst nirgendwo einzig nur über die eine oder nur über die andere zeigt. Im weitesten Sinne ist der Gegensatz Interiorität/Physikalität damit lediglich für die Identifikation/Nichtidentifikation mit dem Anderen und für eine Form der intrasomatischen Kommunikation verantwortlich (Descola 2011: 186).

Unter der Annahme der Universalität einer solchen konventionellen Unterscheidung zwischen der Interiorität und der Physikalität ergibt sich eben auch nur eine begrenzte Zahl von zulässigen Formeln oder Kombinationsmöglichkeiten zwischen dem Menschen und einem beliebigen Anderen (Tier, Pflanze, Objekt). Der Mechanismus, der über die Prädisposition von Interiorität und Physikalität zwischen dem Selbst und dem Nichtselbst vermittelt, ist die Identifikation und die Strukturierungsmodalität der Identifikationsmodi (Descola 2011: 176). Dabei geht dieser logisch einer determinierten Beziehung zu irgendeinem Anderen vorweg, während der Andere als Objekt gesehen wird, welches in Erwartung einer Identifikation existiert: “ein *aliud* also und kein *alter*” (Descola 2011: 176, kursiv im Original). Im weitesten Sinne versteht sich unter Identifikation damit die “Fähigkeit, bestimmte Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu erfassen, die sich durch die Beobachtung und die Praxis der Umwelt unserem Einfluss darbieten” (Descola 2011: 181). Im engeren Sinne verweist sie darauf, “daß den Existierenden ontologische Eigenschaften zugesprochen werden, die denen entsprechen, die die Menschen sich selbst zuerkennen [Interiorität und Physikalität]” (Descola 2011: 182). Ungeachtet der Einschränkung, dass die Identifikationsmodi dem Menschen in seiner Beziehung zur Natur eine jeweils die Repräsentation der Welt eigene und eigentümliche Vorstellung auferlegen, gilt für Descola gleichwohl, dass partikuläre Lösungen wie die Menschenrechte oder das wissenschaftliche Vorgehen ebenso wie das angeborene Schema von Inte-

riorität/Physikalität berufen sind, universell zu sein oder zu werden. Allerdings setzt er dazu nicht die Existenz eines universellen Subjekts voraus, sondern für ihn ist jeder Identifikationsmodus (d. h. Ontologietyp) ein Bestimmungspunkt eines mit diesem korrespondierenden Subjekttyps innerhalb eines spezifischen Kollektivs (Descola 2011: 413). Jede Ontologie bringt damit ein vielgestaltiges Subjekt mit epistemologischen und metaphysischen Problemen hervor, die derart sind, dass die Verständigung zwischen den Menschen und damit auch zwischen den Kollektiven im Hinblick auf deren Beziehung zur Natur aufgrund der Existenz dieser Ontologien schwierig oder nicht möglich ist.

Lassen sich über die Binarität von Interiorität und Physikalität infolge der Identifikation die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen einem selbst und den Existierenden feststellen, so resultieren daraus vier Möglichkeiten. Neben dem Naturalismus sind dies der Animismus, der Totemismus und der Analogismus, die von Descola als Ontologien erachtet und im Weiteren noch näher beschrieben werden. Demnach entspricht eine Ontologie jeweils einem spezifischen Identifikationsmodus, oder anders gesagt, einer Ergebnismatrix der Beziehung zwischen Mensch und Natur. Die Identifikationsmodi verweisen somit darauf, dass die vier Ontologien keine kulturellen Modelle oder “lokal herrschenden Habitusformen”, sondern ein Spiegelbild der Erfahrung und der selektiven Strukturierung von Wahrnehmung sind, deren Prinzipien nach seiner Hypothese universell sind und potentiell sogar bei jedem Menschen koexistieren (Descola 2011: 346). Damit gibt es eine Strukturierungsmodalität der individuellen Erfahrung, in dem die Terme und Prädikate definiert werden. Die Ontologien lenken entsprechend teilweise die Natur der Beziehungen, ohne selbst die Art der Beziehung zu determinieren. Dadurch sind die Identifikationsmodi ein “elementarer Mechanismus ontologischer Unterscheidung” (Descola 2011: 178–181).

Von diesen universellen elementaren Schemata der Praxis, die ein nichtpropositionales intuitives Wissen darstellen, trennt Descola (2011: 161–164) in zweiter Instanz die nichtuniversellen, erworbenen Schemata. Zu diesen gehören auch die kollektiven Schemata, die Anthropologen wohl am meisten interessieren dürften. Letztere unterteilt er ferner in erklärbare und nichtreflexive Schemata. Was die erklärbaren Schemata angeht, so handelt es sich jeweils um ein “objektivierbares Modell” und ein “kulturelles Modell”, wie beispielsweise die künstliche Perspektive und ihre symbolische Theorie, die unsere Wahrnehmung lenkt (Descola 2011: 165). Für die nichtreflexiven Schemata gilt indes, dass sie

allein aus ihren Wirkungen zu erschließen sind, weil sie nicht ins Bewusstsein kommen. Sie “entstehen nach und nach, und zwar mit identischen Merkmalen, da ein Ensemble von Individuen vergleichbare Erfahrungen macht, ein Prozess, der durch eine gemeinsame Sprache und die relativ gleichförmigen Methoden zur Sozialisierung der Kinder innerhalb einer gegebenen sozialen Gruppe erleichtert wird” (Descola 2011: 166). Es sind Schemata, die in den meisten Situationen aktiviert werden, aber zugleich sich weitgehend der Objektivierung entziehen, so dass ihre Aufdeckung nicht einfach ist (Descola 2011: 169). Die nichtreflexiven Schemata werden von ihm entsprechend in “spezialisierte Schemata” und “integrative Schemata” unterteilt. Erstere bilden das Gerüst der alltäglichen Existenz. Hierzu zählen auch die perspektivische Komposition, die Körpertechniken von Marcel Mauss (1974) oder die verschiedenen Habitustypen von Pierre Bourdieu. Die integrativen Schemata hingegen sind solche, die als komplexe Dispositive die Beziehungen des Menschen zu einem beliebigen Anderen im Rahmen einer kollektiven Akzeptanz und unter den besonderen Bedingungen einer Gesellschaft oder Kultur strukturieren. Sie gehören “zu jenem Typus kognitiver, emotionaler und sensomotorischer Strukturen ..., die die Produktion automatischer Schlussfolgerungen kanalisieren, das praktische Handeln orientieren und den Ausdruck des Denkens und der Affekte gemäß relativ stereotyper Muster organisieren” (Descola 2011: 452). Im Sinne Descolas sind die vier Ontologien – Naturalismus, Animismus, Totemismus und Analogismus – im Spektrum beobachtbarer Praktiken nichtreflexive, integrative Schemata.

Der Mechanismus, der die individuellen Ansichten zusammenbringt, sind die Beziehungen bzw. die Beziehungsmodi. Unter Beziehung wird das äußere Verhältnis zwischen Wesen und Dingen verstanden, wie sie in “typischen Verhaltensweisen” zu erkennen sind; hierunter fallen auch die kollektiven Erfahrungen (Descola 2011: 177). Dadurch wird das Verhältnis zwischen Entitäten, die denselben Identifikationsvorgang nutzen, lokal strukturiert und erlaubt den Kollektiven, sich voneinander zu unterscheiden “und damit eine Singularität ihres *ethos* vorzuweisen” (Descola 2011: 452, kursiv im Original). Meist zeigt sich dies, indem sie den größtmöglichen Abstand zur unmittelbaren Nachbarschaft ausdrücken. Da es unzählige Beziehungen sind, die sich zwischen den Entitäten in der Welt herstellen lassen, beschränkt sich Descola auf sechs von ihnen (Tausch, Raub, Gabe, Produktion, Schutz, Übermittlung), für die er annimmt, dass sie überall von Bedeutung sind. Was die Auswahl selbst an-

geht, drängt sich der Verdacht auf, er sei von Malinowskis sieben Grundbedürfnissen des Menschen inspiriert worden. Darüber hinaus scheinen sie auch mehr für traditionale als für moderne Gesellschaften zuzutreffen. Bei den Beziehungsmodi unterscheidet Descola (2011: 453, 485) zwischen “potentiell reversiblen” (Tausch, Raub und Gabe) und irreversiblen Beziehungen (Produktion, Schutz, Übermittlung). Erstere beziehen sich auf substituierbare, sich ähnelnde, letztere auf hierarchisierbare, nicht-äquivalente Glieder. Funktional haben diese Beziehungsmodi die Aufgaben, als kognitives Modell “in einfacher und leicht memorierbarer Form nicht nur einen großen Teil der Verhaltensweisen, sondern auch und vor allem diejenigen zusammenzufassen, die sowohl von den Betroffenen wie von den Beobachtern für die distinktivsten eines Kollektivs gehalten werden” (Descola 2011: 461).

Allgemein wird von Descola (2011: 454) unter Tausch eine symmetrische Beziehung verstanden, die in jeder Gesellschaft vorhanden ist und bei der “jeder einvernehmliche Transfer von einer Entität auf eine andere eine Gegenleistung erfordert”. Hier lehnt er sich wieder stark an Lévi-Strauss und an das Beispiel des Inzestverbots als erste Regel des Tausches an. In diesem Sinne kritisiert Descola auch Marcel Mauss’ (1974) Gabentheorie vom reziproken Geben und Nehmen durch Erwidern insofern, als dieser sich mehr Aristoteles und des abendländischen Gedankenguts bedient (Descola 2011: 456 f.). Dieser Punkt ist ihm deshalb so wichtig, weil er die Gabe vielmehr als asymmetrische Beziehung betrachtet, da das Geben keine unmittelbare, vor allem aber nicht notwendigerweise eine Gegenleistung verlangt (Descola 2011: 458). Der Raub hingegen ist das Gegenteil der Gabe, da nichts gegeben, sondern etwas genommen wird und somit als “Phänomen produktiver Zerstörung” angesehen werden kann (Descola 2011: 464). Unter “Produktion” wird die doppelte Beziehung gesehen, die Menschen nach festgelegten Formen untereinander knüpfen und zu einem spezifischen Objekt eingehen (Descola 2011: 468). Mit “Schutz” ist die Interessenvertretung gegenüber einer Sache, Person oder Pflanze gemeint und damit ein Abhängigkeitsverhältnis (Descola 2011: 475). Unter “Übermittlung” versteht er vor allem die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten, allen voran unter den Menschen (Descola 2011: 480).

Jede der vier Ontologien strukturiert demnach phylo- und ontogenetisch die Beziehung zwischen Mensch und Natur vor, wohingegen die konkrete historisch-kulturelle Ausprägung erst in den äußerlichen Beziehungen, den Beziehungsmodi, zum Vorschein kommt. Dies ist auch der Grund, warum

Descola sich über weite Strecken zunächst den “ontologischen Modalitäten der Identifikation” und erst dann den “Ausdrucksformen im sozialen Leben” (den Beziehungen) widmet. Aufgrund ihrer Identifikation sind die vier Ontologietypen aber weit mehr als nur individuelle Anschauungen. Sie sind, und hier kommt die strukturelle Dimension ins Spiel, “Systeme von Eigenschaften der Existierenden, ... kontrastierende ... Kosmologieformen, Modelle ... des sozialen Bandes und Theorien der Identität und der Andersheit” (Descola 2011: 189). Dieser letzte Punkt ist wichtig, weil hierdurch die Welt bereits als vorstrukturiert erscheint. In gewissem Sinne sind Descolas Ontologien in Anlehnung an Sperber öffentliche Repräsentationen struktureller Art und zwar so, wie sie auch im Privaten, d. h. beim Individuum, vorhanden sind. Ihre Vorherrschaft in der Gesellschaft im Zuge der Ausprägung als Beziehungsmodi beruht sodann ebenso auf Attraktivität und Akzeptanz und ist keineswegs durch die Umwelt geprägt. In diesem Sinne ist Descolas Modell weniger mechanisch, weil die Beziehungsmodi eine historische Dimension auf der Grundlage der Ontologien sind und so mit psychologischen und historischen Prozessen verbunden sind (vgl. Bloch 2012: 71, 74).

### Die vier Ontologien und ihre Folgen

Die vier Ontologien, Naturalismus, Animismus, Totemismus und Analogismus, sind der Sprachregelung Descolas zufolge die bereits erwähnten Kosmologieformen oder im übertragenen Sinne Weltbilder der Erfahrung. Sie strukturieren die Welt der Menschen in ihren Beziehungen zu den Nichtmenschen vor und gewinnen ihre Dominanz sowohl im Individuum als auch für ein Kollektiv über die Identifikationsform (Descola 2011: 176). Ihre lokale Ausprägung, wie sie für eine Gesellschaft oder Kultur prägend ist, vollzieht sich sodann im Rahmen des Beziehungsmodus. In diesem Sinne unterscheiden sich Descolas Ontologien auch von den gleichnamigen bei Ingold (2000) – Animismus und Totemismus –, die sich erst im Erleben durch “Bewohnung” der Umwelt einstellen. Im Fall von Descola muss man zugleich mehrfach analytisch bei den Ontologien trennen. Zum einen können alle vier Ontologien in einem Individuum in unterschiedlicher Weise die Beziehungen strukturieren, zum anderen kann dies aufgrund gemeinsamer Erfahrungen auch für eine Gesellschaft der Fall sein, und schließlich kann eine Ontologie als Weltbild die anderen weitgehend bedeutungslos werden lassen, wie im Fall des Naturalismus bzw. cartesianischen Dua-

lismus, der, wie erwähnt, seit dem 17. Jahrhundert im Westen das bis dahin dominante Prinzip der Ordnung, nämlich die sogenannte Kette der Wesen oder des Seins und das daraus resultierende Weltbild, ablöste (Descola 2011: 302, 409; Lovejoy 1993: 274, 292). Der Übergang der ontologischen Ausprägungen vom Individuum zum Kollektiv entspricht sodann einem von Descola unausgesprochenen Wandel vom universalen zum integrativen Schema. Als vorherrschend für ein Kollektiv gelten dann diejenigen Schemata, “die in den meisten Situationen aktiviert werden, sowohl bei der Behandlung der Menschen als auch bei der der Nichtmenschen” (Descola 2011: 167). Vorzugsweise, so argumentiert Descola (2011: 169), erkenne man die Schematisierungen für Kollektive an ihren Bräuchen, weniger jedoch an den dazu gehörigen Vorschriften. In den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rücken damit die Riten als Vorschau auf die strukturierten Verbindungen zur Welt, da die Riten seiner Ansicht nach “in verdichteter Form Interaktionsschemata und Strukturierungsprinzipien der Praxis enthüllen, die im täglichen Leben diffuser sind” (Descola 2011: 170).

In seinem Büchlein “The Ecology of Others” (2013) führt Descola außer diesen Ontologien zwei weitere Grundstrukturen an, die die Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen prägen: zum einen den bekannten Beziehungsmodus als Wertesystem und zum anderen die Klassifikation. Diese stehen in einer triadischen Beziehung. Sodann ist es Aufgabe des Anthropologen, diese Art der mentalen Strukturen in ihren Beziehungen darzulegen. Das Wertesystem beschreibt den “distinktiven Stil” in der spezifischen Beziehung oder Praxis im Hinblick auf Reziprozität, frühzeitige Aneignung, nicht vorteilsbedachten Austausch, Schutz, Produktion und weitere Merkmale. Die Klassifizierung hingegen verweist auf die Mittel oder Instrumente, mit deren Hilfe die Elemente der Welt eine Nomenklatur erhalten (Descola 2013: 88). Die Ontologien betreffend gilt es, die aus ihren Grenzen resultierenden kosmologischen Strukturen, die analogische Überführung der Eigenschaften natürlicher Objekte in soziale Taxonomien, die Korrespondenz zwischen den Elementen des Makro- und Mikrokosmos sowie die Trennung der Sphäre der Menschen vom Rest der Welt zu beschreiben.

Die von Descola im Weiteren analysierten Ontologien sind ausschließlich solche der Kollektive, die zu gegebenen historischen Zeitpunkten und Verortungen vorherrschend waren oder sind. Hier soll jedoch nicht näher darauf eingegangen werden, sondern nur kurz das Prinzip erläutert werden. Naturalismus und Animismus sind Antipode. Während der Naturalismus, als bezeichnende Form für

den Dualismus von Natur und Kultur, das Ergebnis von zuerkannten Unterschieden in den Interioritäten und von Ähnlichkeiten in den Physikalitäten zwischen Menschen und Nichtmenschen ist, werden im Animismus die Ähnlichkeiten in den Interioritäten und die Unterschiede in den Physikalitäten gesehen. Damit gibt es im Naturalismus eine Kontinuität in der Materie bzw. im Körper, aber eine Diskontinuität was die geistige oder seelische Verfasstheit der Lebewesen betrifft. Im animistischen Fall ist es genau umgekehrt. Menschen und Tiere haben die gleichen Seelen; die Diskontinuität liegt in den Formen bzw. im Körper, so dass Tiere und Pflanzen vermenschlicht werden, wohingegen die Körperform den Unterschied ausmacht. Eine Variante dieser veränderten Betrachtungsweise von Menschen, Tieren und Pflanzen im Animismus firmiert für das südamerikanische Tiefland der Gegenwart unter der Bezeichnung indianischer Perspektivismus (Viveiros de Castro 1997: 99). In Abgrenzung zu Descola ist Viveiros de Castro zufolge nicht die Tierheit die ursprüngliche Verfasstheit im indianischen Denken Südamerikas, sondern die Menschheit (1997: 101). Jedes Wesen betrachtet sich entsprechend als menschliches Subjekt, so dass der eigentliche Mensch selbst als Raubtier angesehen werden kann, wenn er das "menschliche Subjekt", d. h. das Tier, aus unserer Perspektive jagt (Descola 2011: 214). In diesem Sinne entfernt sich hier die "Natur" von der "Kultur". Dennoch handelt es sich beim indianischen Perspektivismus weniger um eine Ontologie im Sinne Descolas als um "relationale Aspekte" bzw. "bewegliche Perspektiven" (Viveiros de Castro 1997: 100). Im Standard-Animismus kommt es hingegen durch die Anerkennung identischer Interiorität zur "Ausdehnung des Stands der 'Kultur' auf die Nichtmenschen mit allen Attributen" (Descola 2011: 197).

Findet sich im Naturalismus eine Gegensätzlichkeit zwischen Wildheit und Domestizierung, so fehlt diese im Animismus (Descola 2011: 68, 74). Weitere Unterschiede sind im Bereich der Kollektivität zu suchen. Während es im Naturalismus nur unzählige menschliche Kulturen gibt, gelten im Animismus Menschen und Nichtmenschen als isomorph und der Übergang vom Tier zum Menschen und umgekehrt wird durch Metamorphose gelöst (Descola 2011: 206). Im Hinblick auf die Struktur der Kollektive gilt demgegenüber, dass der Naturalismus dualistisch verfährt: hier ist der Mensch, dort ist das Reich der Tiere und Pflanzen; wohingegen im Animismus der Bezugspunkt für alle der Mensch ist. Ist die Beziehung des Menschen zum Tier, was den Körper betrifft, im Naturalismus in seiner historischen Form über die Abstammungs-

lehre im Sinne Darwins biologisch geregelt, beruht die Verbindungen zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen im Animismus auf Verwandtschaft in graduellen Abstufungen je nach Nähe aufgrund der Beziehung (Descola 2011: 35). Auch findet eine Kommunikation untereinander nur im Animismus statt, z. B. durch magische Beschwörungsformeln der Menschen oder indem Tiere dem Menschen im Traum erscheinen (Descola 2011: 37). Im Naturalismus hingegen ist die menschliche Sprache den Menschen vorbehalten.

Entsprechend der Bedeutung der Stellung des Menschen bzw. des Kosmos in den Ontologien hat Descola (2011: 406–408, Abb. 8) zudem "anthropologische Label" vergeben. So verweist der Animismus auf einen Anthropogenismus, weil sich hier das Tier am Menschen orientiert, angesichts dessen, dass zwischen beiden ja kein Unterschied in der Seele besteht. Demgegenüber wiegt der Anthropozentrismus im Naturalismus schwer, weil dort alles auf den Menschen in seiner Beziehung zur Natur hinausläuft.

Waren bis hierhin die Identifikationsmodi von Relevanz, die die ontologischen Eigenschaften definieren, sind nun noch die lokal prägenden Elemente und ihre Unterschiede im Hinblick auf Naturalismus und Animismus zu erwähnen. Hier finden sich beim Naturalismus Tausch, Produktion und Schutz im Vordergrund und beim Animismus Raub, Tausch und Gabe. Dabei ist der Raub im Animismus, z. B. für die am Amazonas lebenden Gesellschaften in Südamerika, das Hauptschema der Beziehung, vor allem deswegen, weil der Raub ein Mittel ist, sich die Alterität des Anderen einzuverleiben (Descola 2011: 466). Im Naturalismus ist indes die Produktion von großer Bedeutung und ein "Mittel der Menschen, die Natur zu verändern und damit sich selbst zu verändern" (Descola 2011: 469). Im Animismus kommt Produktion im Sinne Descolas hingegen nicht vor, da nichts "produziert" wird, weder Pflanzen noch Objekte. So sind z. B. geflochtene Körbe nichts weiter als "veränderte Körper" (Descola 2011: 472f.).

Auch Totemismus und Analogismus sind in gewisser Weise ontologische Gegensatzpaare. Während im Totemismus die Ähnlichkeit die Beziehung von Menschen/Nichtmenschen im Hinblick auf Interiorität und Physikalität kennzeichnet, so ist es beim Analogismus der Unterschied. Das heißt, im Totemismus gibt es eine Kontinuität in den Seele-Wesenheiten und beim Analogismus graduelle Unterschiede der Physis und Wesen zwischen den Entitäten. Handelt es sich im Fall des Totemismus um isomorphe Kollektive von Menschen und Nichtmenschen, deren Segmente komplementär sind,

so finden sich im Analogismus die Menschen und Nichtmenschen in einem einzigen Kollektiv wieder. Ist die Struktur des Kollektivs im Totemismus eine Mischung von Menschen und Nichtmenschen, die sich gegenseitig bedingen, so sind im Analogismus Menschen und Nichtmenschen Singularitäten, die keine eigene Kollektivform begründen, aber in hierarchisierte Segmente eingeteilt sind. Daraus resultiert auch, dass „Natur“ und „Kultur“ im Fall des Totemismus eine segmentäre Einheit bilden, während sie im Analogismus als Einheit den Kosmos abbilden. Entsprechend ist im Fall des Totemismus unter dem anthropologischen Label des Kosmogonismus die Orientierung am Kosmos bzw. die Gestaltung durch den Kosmos gemeint, im Analogismus hingegen bedeutet der Kosmozentrismus, dass hier die unzähligen Singularitäten mit ihren anders gepaarten Elementen den Kosmos erst konstituieren (Descola 2011: 380–411).

Was die Beziehungsmodi betrifft, so gilt für den Totemismus allgemein, dass der Tausch das vorherrschende Schema ist, weil dieses am besten alle Ensembles miteinander zu verbinden ermöglicht, die sonst über keine wirkliche Interaktion verfügen, da sie aus Prototypen hervorgegangen zugleich in ihren physikalischen und moralischen Attributen identisch als auch in ihren Kollektiven unterschiedlich sind. Im Fall des Analogismus hingegen ist der Tausch vom Prinzip her eine Arbeitsteilung der graduell unterschiedlichen Entitäten. Das Zusammenfügen der fragmentierten Singularitäten verweist somit auf den Funktionalismus als leitende Idee, da jede Singularität einen wohldefinierten Platz einnimmt, von dem aus die kosmische Stabilität garantiert wird (Descola 2011: 574–579).

Weitere Aspekte, die bis in die sozialen und rituellen Belange hineinreichen und als Konsequenz der Ontologien vorgezeichnet sind, sind z. B. das divinatorische Denken im Analogismus in Form der Wahrsagerei, da die fragilen, weil heterogenen Singularitäten, der Kontrolle und Überwachung bedürfen (Descola 2011: 339). Aber auch Widersprüche sind in den Ontologien enthalten, wie z. B. im Naturalismus, der das Tier einerseits biologisch zum kleinsten gemeinsamen Nenner gegenüber dem Menschen macht, andererseits wegen der Sprache und der Theorie des Geistes beim Menschen zum absoluten Gegenteil (Descola 2011: 267).

Aus Descolas Theorie ergeben sich weitreichende Implikationen und Konsequenzen sowohl im Hinblick auf die Anthropologie, die Kognitionswissenschaft, die Soziologie als auch die Philosophie. Von diesen können nur einige wenige aufgegriffen werden, vor allem im Hinblick auf die interpretativen Ansätze und Perspektiven für eine weitergehende

anthropologische Forschung. So bleibt bei Descola unklar, ob die aus der Prädisposition von Interiorität und Physikalität resultierenden Kombinationen oder Identifikationsmodi ebenfalls phylogenetisch, der Logik nach vor der Verbindung oder erst im Anschluss als Ergebnis eines Lernprozesses ontogenetisch entstehen und sich verändern. Dies sollte gerade von Anthropologen weiter erforscht werden, auch wenn Descola (2013: 68) nur davon spricht, die Ontologien einfach als gegeben hinzunehmen. Vor allem aus kognitiver Sicht ist dies ein wichtiger Aspekt. So lässt sich beispielsweise argumentieren, dass je näher der Mensch zum Tier steht – zumal wenn es nachhaltige Beweise über die physische Verwandtschaft von Tieren hinaus geben sollte, wie sie Gregory Bateson (1987) aufgrund von Mustern oder Typologien vermutet –, der Mensch zukünftig den Naturalismus zu Gunsten von Vorstellungen der animistischen Ontologie abschwächen oder verändern dürfte. Auch künstliche Weggefährten, wie der erwähnte „Hitchbot“, Roboter oder dergleichen, die vom Menschen selbst produziert und eingesetzt werden, dürften eine gewichtige Rolle in der Neuausrichtung der Beziehung einnehmen. Die kulturellen Präferenzen in der Beziehung zur Natur verweisen sogar heute schon darauf, dass sie kaum dem Muster einer einzigen Ontologie folgen. Vielmehr scheint es überall Abstufungen zu geben, je nach „Verwandtschaft“ zum Objekt der Natur. Für das heutige Mitteleuropa ließen sich etwa Hund oder Katze nahezu in einer animistischen Ontologie wiederfinden, wohingegen die Beziehung zu Rind und Schwein genau dem Muster des ontologischen Naturalismus im Sinne Descolas folgt. Die animalische Bezeichnung für Sportvereine könnte hingegen auf eine Anknüpfung an das Muster des Totemismus verweisen, und in der Astronomie finden sich zahlreiche Belege für eine analogische Sichtweise, beispielsweise in der Klassifikation von Monden und Planeten oder von Sonne und Sternen. Entsprechend müsste es die Aufgabe der Anthropologie sein, diese Verflechtungen in der Beziehung Mensch/Natur nach den vier Ontologien für alle wesentlichen Kategorien aufzuarbeiten, um im ersten Ansatz ein „ökologisches“ Kulturverständnis im Sinne Descolas zu erlangen. Dies würde auch Vorstellungen im Hinblick auf anorganische Objekte als Fetische, seien es Reliquien oder Objekte der Moderne wie Mobilfunkgeräte oder Autos, mit einschließen (vgl. Kohl 2003).

Ein weiteres interessantes Aufgabengebiet ist es, die Sichtweisen der Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen beim Subjekt zu ergründen, die von den gesellschaftlich oder kulturell dominanten abweichen können, da die vier Ontolo-

gien oder Identifikationsmodi ja zuallererst auf individueller Ebene universal angesiedelt sind, noch bevor sie kulturell zum Tragen kommen (Descola 2011: 346 f.). Schließlich bleibt noch die Frage, wie es aus Sicht dieser Ontologien um die prädispositive Selbst- und Fremdwahrnehmung im Hinblick auf den Menschen selbst steht, ein Aspekt, der von Descola unerklärlicherweise nur kurz im Zusammenhang mit der Produktion beim Naturalismus aufgegriffen wird (siehe weiter unten).

Descola möchte mit seinem Ansatz aber nicht nur zur Einheit von Mensch und Natur zurückkehren, sondern er will damit auch die seit vierzig Jahren schwelende Debatte zwischen den Materialisten bzw. Kulturökologen, die in der Natur den Ausgangsstoff für das menschliche Handeln sehen, und den Idealisten beenden, die über die symbolische Anthropologie oder den Strukturalismus die kulturellen Leistungen des Menschen stärker bewerten als die natürlichen Bedingungen. Während erstere die Kultur als adaptive Antwort auf die natürlichen (ökologischen) Bedingungen sehen (zum Beispiel Julian Steward, Marshall Sahlins), erachten die zweiten den ontologischen Dualismus zwischen Kultur/Natur als notwendige Bedingung, die menschlichen Leistungen weitgehend aus der Kultur heraus zu erklären (Lévi-Strauss, Clifford Geertz). Infolge dieses dogmatischen Ansatzes der westlichen Denkweise und kulturellen Interpretation wird nach Descola der Zugang zum wahren ökologischen Verstehen versperrt. Die Kritik am ontologischen Dualismus darf aber nicht einfach als postmodernistische Debatte abgetan werden. Vielmehr wird sie ja gerade aus der Sicht der Anderen eröffnet, da sich der Naturalismus als zu einseitig erweist im Spektrum aller Möglichkeiten der Beziehung zwischen Mensch und Natur (Descola and Pálsson 1996: 2 f., 7). Dabei geht es auch weniger um die Dekonstruktion des ontologischen Dualismus als intellektuelle Übung oder einzig um die selbstkritische Betrachtung der Anthropologie als vielmehr um einen erweiterten Erkenntnisgewinn. Dieser muss den Anfang machen, um die ökologischen Probleme der Moderne auch jenseits von der bislang nur anvisierten Schonung der natürlichen und organischen Ressourcen (Kontrolle des Rohstoffverbrauchs, Artenschutz) anzugehen und neue lebensweltliche Entwürfe vorzulegen. An diesen muss sich neben den Naturwissenschaften, einschließlich der evolutionären Psychologie, und den geisteswissenschaftlichen Disziplinen von Philosophie und Soziologie eben auch die Anthropologie intensiv aus der Perspektive des Anderen beteiligen. Das schließt mit ein, den epistemischen Dualismus zwischen Lebenswelt/Alltagserfahrung und

der vermeintlich objektiven Welt, den Jürgen Habermas (2012: 49–52) angreift, gleichfalls zu überwinden. Allerdings reicht dafür ein “weicher” oder “schwacher Naturalismus”, so von ihm selbst benannt, nicht mehr aus, um zu verhindern, dass die Naturwissenschaften weiterhin ausschließlich das Weltbild bestimmen. Nach Habermas ist die evolutionäre Entstehung von soziokulturellen Lebensformen selbst einzufordern. Letzteres bedeutet nicht nur, die Kompatibilität zwischen Natur- und Geisteswissenschaften vollends herzustellen, sondern auch in Übereinstimmung mit Descola, die getrennten Erklärungsansätze für die Sichtweisen auf Mensch und Natur zu überwinden. Im Gegensatz zu Descola, der die Anthropologie zwischen Biologie und Kognitionswissenschaft platzieren möchte, schlägt Habermas jedoch vor, kulturelle Lernprozesse und natürliche Prozesse der Evolution gleichzusetzen und die allgemeinen Strukturen der Lebenswelt aus einer natürlichen Evolution zu erklären. Demnach wäre der eigenständige Lernprozess als Kultur zu sehen und nach Habermas der Anspruch hinfällig, der Zugang zur objektiven Welt läge einzig bei den Naturwissenschaften, weil die Geisteswissenschaften nur auf die Lebens- und Alltagswelt verwiesen. Zwar blieben dadurch Mensch und Natur getrennte Domänen, doch die Erklärung der Domäne selbst wäre analog über die Erkenntniszugänge von Geistes- und Naturwissenschaften zu sehen. Descola setzt indes auf die absolute Überwindung des epistemologischen Dualismus und auf eine Neudefinition von Wissenschaft, ohne dies selbst aufzuklären. Vielleicht liegt das aber auch daran, dass selbst für ihn unklar ist, wie das Wissen um die objektive Welt zugänglich ist, wenn Mensch und Natur als nicht zerlegbares Beziehungsgefüge (“irreducible system”) gelten (Descola and Pálsson 1996: 8).

Aber noch ein anderes Problem und weitere anthropologische Aufgaben tun sich auf. Gerade die nicht zerlegbare Einheit von Mensch und Natur könnte unter der wirtschaftlichen und sozialen Globalisierung in ihrer Zerlegung bereits viel weiter fortgeschritten sein als es Descola zugeben möchte. Dabei scheint im Rahmen eines ontologischen Naturalismus diese Zerlegung nicht nur als Inbegriff für ein Weltbild nach westlicher Vorstellung zu stehen, sondern bereits eine globale Akzeptanz erlangt zu haben. Die Gründe dafür könnten mit Blick auf Habermas (2012: 27–37) und dessen Weltbildentwicklung in Kurzform so umschrieben werden. Ausgehend von einem epistemischen Monismus, in dem die Mythen Erzählung maßgeblich war, kam es im Zuge der Achsenzeit (im Sinne Karl Jaspers, d. h. im 8. Jh. vor Christus) bereits zur Herausbildung

monotheistischer Religionen und zur Entstehung eines Dualismus, in dem die menschliche Innenperspektive der Lebenswelt nicht mehr den einzigen Zugang zur Welt darstellte. Die Welt gelangte als Ganzes in den Blick, allerdings aus der Sicht eines Gottes, dessen Existenz unbemerkt mit der einst wichtigen Lebenswelt verknüpft wurde. Hierin sieht Habermas bereits den ersten Schritt in der kognitiven Befreiung, die zu einer allmählichen Objektivierung der Welt und ab dem 17. Jahrhundert zum mechanistischen Begriff von Natur und zum Problem von der Natur des menschlichen Geistes führte. Die Frage, die sich aus dieser grob skizzierten Weltbildentwicklung stellt, ist also weniger die nach einer westlichen, europäischen Rationalität, mit der Mensch und Natur unterworfen wurden, als vielmehr welche Konsequenzen der epistemische Dualismus für die Beziehung von Mensch und Natur bereits auch anderswo hatte und hat. Jedoch muss vertiefend noch auf einen wichtigen Umstand hingewiesen werden. Im Gegensatz zu Habermas, der in den Mythen nichts als eine Vorstufe des Wissens bei der Herausbildung des kommunikativen Handelns sieht und letztendlich Mythen, Alltagserfahrung (Lebenswelt) und Wissenschaft auch im Hinblick auf die Natur voneinander trennt, verweist Lévi-Strauss (1997: 29, 35) in diesem Aspekt auf einen, man könnte sagen, epistemologischen Monismus hin. Mythen, aber auch Riten, enthalten ihm zufolge Restbestände der (frühen) Beobachtung und Denkweise, verarbeitet in Form "strukturierter Gesamtheiten". Damit sind Mythen der (modernen) Wissenschaft kognitiv analog (Lévi-Strauss 2008: 35). Beide finden in der praktischen Ausübung im Vorgehen des "Bastlers" und "Ingenieurs", wie dies Lévi-Strauss herausarbeitete, ihr Pendant, wenn auch angenommen wird, dass es sich um "zwei verschiedene Rationalitätstypen" und "unterschiedliche Welt- und Geschichtsbilder" handelt (Kaupert und Funcke 2008: 16). In diesem Sinne ist die Welt der Mythen nicht so weit weg, die Frage nach den Sichtweisen der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen wieder aufzunehmen. Und vielleicht hat Norbert Bischof (2004) hier sogar Recht, wenn er die Mythenbilder als phylogenetische Zeugnisse der Vorzeit versteht.

### Zusammenfassung und Ausblick

Descolas Buch (2011) ist mehr als nur eine Kritik am konzeptuellen Entwurf von Natur aus europäischer Sicht (und damit von Kultur als Ergebnis) und der daraus resultierenden epistemologischen und ethnologischen Bevormundung und Unterwerfung

Anderer. Es ist auch mehr als nur das von ihm propagierte Ziel der Überwindung des ontologischen Dualismus von Natur und Kultur. Es ist der Versuch einer naturalistischen Theorie, von der Kultur ausgehend, von einer universellen kognitiven Prädisposition des Menschen: der Interaktion und Wahrnehmung von Lebewesen und Dingen als Geist und Körper im weitesten Sinne über das, was er Interiorität und Physikalität nennt. Obwohl er wie Adam Kuper (1999) einen expliziten Kulturbegriff ablehnt, entwirft Descola mit Descartes gegen Descartes "Kultur" als Form der Beziehung zwischen Menschen und jedem beliebigen Anderen. Sein Entwurf geschieht ausgehend von phylogenetisch vererbten kognitiven Schemata oder Mustern, die menschliche Interaktion und Handlungen mit einem beliebigen Anderen – Nichtmenschen oder Objekt – strukturieren und strukturelle Dispositive – Ontologien in seinem Sinne – vorprägen, die unter lokalen Bedingungen nuanciert werden. So gesehen ergibt sich ein Zusammenspiel von phylogenetischen Strukturprinzipien (Interiorität und Physikalität), die ontogenetisch ausgebildet werden und über die Praktiken, die Identifikationsmodi, soziale Bedeutung gewinnen, um schließlich in den Beziehungsmodi die spezifische Ausprägung einer Gruppe und ihrer Sichtweise von der Beziehung von Menschen und Nichtmenschen wiederzugeben. Durch diesen Ansatz situiert sich Descola zwischen Naturanthropologie und Kognitionswissenschaft. Schließlich geht er davon aus, dass es einmal möglich sein wird, elementare Schemata der Praxis aufzudecken. Sein Buch ist damit auch eine "Wette", diesem Ziel näherzukommen (Descola 2011: 155).

Im Sinne Descolas ist Kultur damit analytisch zu verstehen, als Ergebnis oder Implikation der vom Menschen in Richtung Nichtmensch und Natur eingeschlagenen Beziehung. Damit entfernt sich Descolas impliziter Kulturbegriff von der gängigsten Deutung als "Summe der Repräsentationen" von Einzelkategorien wie Sprache, Tradition oder Wissen (Hahn 2013: 31). Sodann ist Descolas Begriff von "Kultur" ein durch Kommunikation geprägtes Beziehungsgeflecht weit jenseits des Menschen und des menschlichen Denkens. Dieser letzte Aspekt ist nicht unerheblich, soll er doch den entscheidenden Ansatzpunkt für die Weiterentwicklung von Descolas großartigem Entwurf darstellen, jenseits von Natur und Kultur monistisch zu schauen und zu erklären. Im Unterschied zu Descolas Ansicht liegt das wahre ökologische Verstehen dann auch nicht einzig in der Überwindung des ontologischen Dualismus von Natur und Kultur oder darin, wie bei Latour (2012), den Polen von Kultur und Natur eine gleichgewichtige Bedeutung im Sinne einer "sym-

metrischen Anthropologie“ zu geben, sondern, so die abschließende “These” hier, im Verlassen des Anthropozentrismus schlechthin als Erweiterung des Horizonts in Richtung eines beliebigen Anderen zur Klärung der möglichen Beziehungen.

Während die philosophische Anthropologie beständig danach fragt, was trotz der Sonderstellung des Menschen im Reich der Natur ihn mit dem Tier und der Pflanze verbindet, kehrte Descola diese Frage um, indem er danach fragte, welche Beziehung der Mensch unter Zugriff auf symbolische Formen mit jenen Anderen eingeht. Bereits dieser Schritt ist nicht genug zu würdigen, öffnet er doch den Blick für das beliebige Andere jenseits der Debatte von Natur und Kultur. Allerdings, und hier liegt nach wie vor die Beschränkung in Descolas Ansatz, überwindet er nicht den Anthropozentrismus, obgleich er den ontologischen Naturalismus gerade wegen der dadurch gegebenen Überheblichkeiten des Menschen überwinden möchte. Entsprechend bleibt sein anthropologischer Ansatz anthropozentristisch, und er teilt diese Sicht mit so vielen anderen Humanwissenschaften (politische Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Politik, Soziologie und Sozialwissenschaft u. a. m.). Die hier vorgetragene Kritik am Festhalten des Anthropozentrismus hat einen Grund: der Mensch kann sich nicht als Retter der Beziehung zur Natur oder dem Nichtmenschen aufschwingen, ohne diese selbst einzubeziehen. Hier ein Beispiel, das an Aktualität gewinnen wird: Wenn wir nicht einmal wissen, wie das Wasser auf der Erde entstanden ist, oder von woher es kommt, wie können wir dann darüber urteilen, wie es zukünftig darum steht? Wir müssen daher einen Dialog mit dem Wasser beginnen, indem wir das Wasser in seiner Beziehung zu allen Anderen betrachten.

Descolas Buch (2011) hat aber noch weiterstreuende Wirkungen und Konsequenzen, die hier nur noch kurz skizziert werden sollen:

1. Die Ontologien sind beides: Schemata der Praxis und Ausdruck gelebter Kulturpraktiken. Sie implizieren Kosmologieformen und gesellschaftliche Ordnungen. Da diese als recht geschlossene Ordnungen erscheinen, die auch parallel von einander im Individuum und in einer Gesellschaft existieren können, im Sinne einer privaten und öffentlichen Repräsentation, müssen diese parallelen Welten anthropologisch genauer erschlossen werden. Vor allem kann vermutet werden, dass innerhalb solcher Welten auch die von Beck (2008) bezeichnete Form des kalkulierten Umgangs mit der Natur, die Risikokultur, unterschiedlich ist und die Beziehungsmodi eine partikuläre Sicht auf die Risikokultur einer On-

tologie sind. Damit öffnet Descolas Ansatz auch den Blick für das Risikomanagement.

2. Durch die Universalität der schematischen Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen hat Descola auch nichtwestliche Gesellschaften in globale politische Zusammenhänge gebracht, nämlich im Hinblick auf die Ontologie des Naturalismus und die Frage, ob man hier auch künftig leben möchte oder kann (!). Dies bedeutet bereits, das Augenmerk auf die Risikokultur zu legen.
3. Das Individuum ist nicht nur das Produkt seiner eigenen Phylo- und Ontogenese, sondern jeweils in einer vorherrschenden Ontologie der Beziehung zwischen Mensch und Natur verortet und dadurch eigen und anders. Die menschliche Kommunikation ist somit nur eingeschränkt innerhalb dieser Welten in Bezug auf die Sichtweisen der Beziehungen zwischen Mensch und Natur möglich, ein Grund, warum disparate Ontologien wie der Animismus und Naturalismus kaum jemals für die Gegenseite verständlich oder akzeptabel wären. Die Verständigung kann also nicht über Ontologien hinweg funktionieren, sondern sie muss innerhalb einer Ontologie gefunden werden. Da der Naturalismus vorherrschend ist und wohl bleibt, muss die Antwort hier zuerst gesucht werden.
4. Die starke Einbeziehung von Nichtmenschen in die Beziehung des Menschen unter Ausschaltung der menschlichen Sprache als funktionale Voraussetzung der Kommunikation bietet die Möglichkeit, eine neue, vom Anthropozentrismus befreite Perspektive einzunehmen: “Wie wollen wir Menschen mit den Nichtmenschen, einschließlich aller Objekte, leben?”. Und dies bedeutet auch zu fragen: “Wie wollen wir zukünftig kommunizieren und was ist erreicht?” Derzeit stehen dazu folgende Antworten bereit:
  - Die symbolische Kommunikationsform (von den Gesten über die Symbole bis hin zur grammatischen Sprache im Sinne von Charles Sanders Peirce) wird von den Menschen und, was die ersten beiden betrifft, auch von den Tieren verwendet.
  - Die zweite beinhaltet neben der visuellen und auditiven Wahrnehmung noch weitere, beim Menschen nicht vorhandene Sinnesfähigkeiten, wie der Infrarotsinn bei manchen Schlangen (Roth 2010: 264).
  - Die dritte basiert auf chemischen Stoffen als Botenträger und Signalsender. Sie ist zugleich für alle Lebewesen von Bedeutung. So sind Geruchs- und Geschmackssinn bereits bei den einfachsten Lebewesen vorhanden (Roth

- 2010: 244). Gerüche dienen zudem als Signalgeber von Temperatur und zum Erkennen von organischen und anorganischen Entitäten.
- Die vierte beruht auf elektromagnetischen Wellen und Schwingungen und ist Ausdruck der Verortung von Objekten und Lebewesen. Hierzu gehören alle mechanischen Sinne, einschließlich der bei Lebewesen vorhandenen Wahrnehmung über die Körperorgane.
5. Setzte Clifford Geertz bei der Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie auf eine synthetische Auffassung von Kultur, weil sich “das Wesen des Menschlichen [nicht] in den universalen Merkmalen menschlicher Kultur ... finden” lässt (vgl. Gottowik 2009: 128), zeigt sich bei Descola eine synthetische Vorstellung von Natur, weil sich hier fest umrissene, aber zugleich rein zufällige Beziehungsformen aufgrund der menschlichen Universalien (kognitive Schemata) wiederfinden. Der Vorwurf von Carol MacCormack (1980: 6), dass weder Kultur noch Natur gegeben seien, sondern einzig aus der Sicht des Abendlandes existierten, wird durch Descolas Ansatz und Verständnis von Natur hinfällig. Es gibt nur eine wirkliche Natur aus der alle Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen resultieren. Damit geht einher, dass Descola nicht mehr wie seit Cicero über Karl Marx zwischen einer “vorgegebenen” (1. Natur) und einer “transformierten” (2. Natur) unterscheidet, sondern “vorgegeben” und “transformiert” bilden eine Einheit. Die Ontologie als Praxis (1. Natur) wird zum Bezug je nach gelebter Praktik (2. Natur). Anstatt die Natur in natürlich, sozial/gesellschaftlich oder kulturell aufzuspalten, existiert nur eine “historische/kulturelle Natur” aus der Beziehung zum Nichtmenschen. Die Natur außerhalb des Menschen gibt es nicht für den Menschen selbst.
  6. Umfasste der “harte Modernitätsbegriff” bislang Rationalität, Wissenschaft und säkulares Weltbild (vgl. Hahn 2013: 216), muss man diesen nun dank Descola um den Naturalismus als weiteres wichtiges Merkmal ergänzen, da sich hierdurch nicht unerhebliche Auswirkungen daraus ergeben, wie Menschen mit Nichtmenschen in Beziehung treten.
  7. Die so bezeichnete “Anthropologie der Ontologie” verweist mitunter auf die Ontologie als Ersatz für Kultur (Carrithers et al. 2010). Obwohl sie mit Descola das Wort Ontologie teilt, steht sie seinem Ansatz radikal entgegen, da sie gegen die Annahme universal psychischer Aspekte und gegen den Repräsentationalismus ist, der von wahrnehmbaren Objekten ausgeht, die unter anderem auch kognitiv in Form von Reprä-

sentationen verarbeitet werden können (Paleček and Risjord 2013: 5). Verweist Descola noch auf eine überschaubare Welt von Ontologien, ergeben sich für die “Anthropologie der Ontologie” aufgrund der Unvereinbarkeit der Objekte im dichten Netzwerk von Beziehungen zwischen Menschen, Tieren und Objekten nicht nur zahllose Welten, sondern jedes Ding steht bereits für eine Pluralität von Ontologien, was sodann auf einen starken Relativismus von Kultur hinausläuft (Paleček and Risjord 2013: 11).

Die Beziehung des Menschen zur Natur gibt es ja bereits, nur erscheint sie noch als viel zu isoliert und durch die bestehende Ordnung der Dinge als zersetzt. Man könnte daher auch umgekehrt formulieren: Wenn die “Anderen” nicht kommunizieren oder nicht im Sinne der Menschen kommunizieren können, wie es Tomasello (2010: 1) unter Beweis stellen möchte, dann muss der Mensch eben die Sprache der Anderen erlernen. In diesem Sinne versteht sich Descolas Ansatz auch als Beitrag, die Anthropologie stärker in die Weltkommunikation einzubinden. Und so ist seine Kritik am ontologischen Dualismus von Natur und Kultur eine Aufforderung, jenseits von Natur und Kultur nach anderen möglichen und gültigen Formen des Denkens und der Kommunikation zu suchen; wobei man abschließend hinzufügen möchte: jenseits von einem nur anthropozentrischen Ansatz. Daher kann die Anthropologie dann auch nur eine unter vielen anderen Zugangsweisen und Erklärungspotentialen sein, die Beziehung zwischen Mensch und Natur in ihren Möglichkeiten zu erforschen. Im Ergebnis wird sodann nicht nur das menschliche Denken als Voraussetzung für eine Kommunikation nach außen überschätzt, sondern auch menschliche Gesten, Symbole und grammatische Sprache als entscheidender Mechanismus in der Ausprägung von Kultur wie etwa auch von Habermas (2012). Oder wie es Lévi-Strauss (1997: 13) einmal vermerkte: “Jede Zivilisation hat die Tendenz, die gegenstandsbezogene Orientierung ihres Denkens zu überschätzen”.

Ich danke Eveline Dürr (München) und Harald Grauer (Sankt Augustin) für die kritische Durchsicht des Manuskripts und zahlreiche Anregungen.

## Zitierte Literatur

Acham, Karl

2001 Soziale Universalien und sozialwissenschaftliche Anthropologie. In: P. M. Hejl (Hrsg.), Universalien und Kon-

- struktivismus; pp. 95–125. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1504)
- Bargatzky, Thomas, and Rolf Kuschel** (eds.)  
1994 *The Invention of Nature*. Frankfurt: Peter Lang.
- Bateson, Gregory**  
1987 *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 691)
- Beck, Ulrich**  
2008 *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch, 4038)
- Bischof, Norbert**  
2004 *Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben*. München: Piper. (Serie Piper, 2655) [Ungek. Taschenbuchausg., 3. Aufl.]
- Bloch, Maurice**  
2012 *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloom, Paul**  
2005 *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. London: Arrow Books.
- Bourdieu, Pierre**  
1982 *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Boyer, Pascal** (ed.)  
1993 *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, and Soumhya Venkatesan**  
2010 *Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30/2: 152–200. <[https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic\\_staff/m\\_holbraad/selected-papers/GDAT\\_-\\_CA\\_2010.pdf](https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_holbraad/selected-papers/GDAT_-_CA_2010.pdf)> [26.01.2016]
- Coelho, Paulo**  
1996 *Der Alchimist*. Zürich: Diogenes.
- D'Andrade, Roy**  
1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daele, Wolfgang van den**  
1992 *Concepts of Nature in Modern Societies and Nature as a Theme in Sociology*. In: M. Dierkes and B. Biervert (eds.), *European Social Sciences in Transition. Assessment and Outlook*; pp. 526–560. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Damasio, Antonio R.**  
2006 *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. München: Ullstein-Taschenbuchverlag.
- Dawkins, Richard**  
1976 *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Descola, Philippe**  
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.  
2008 *Die zwei Naturen bei Lévi-Strauss*. In: M. Kauppert und D. Funcke (Hrsg.); pp. 227–247.  
2011 *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp.  
2013 *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Descola, Philippe, and Gísli Pálsson**  
1996 *Introduction*. In: P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*; pp. 1–21. London: Routledge.
- Diamond, Jared M.**  
2012 *The World until Yesterday. What Can We Learn from Traditional Societies?* New York: Viking.
- Eder, Klaus**  
1996 *The Social Construction of Nature. A Sociology of Ecological Enlightenment*. London: Sage Publications.
- Foucault, Michel**  
1974 *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft, 96)
- Giddens, Anthony**  
1995 *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gill, Bernhard**  
2003 *Streitfall Natur. Weltbilder in Technik- und Umweltkonflikten*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gottowik, Volker**  
2009 *Ethnologie*. In: E. Bohlken und C. Thies (Hrsg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*; pp. 124–129. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Habermas, Jürgen**  
2012 *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Hahn, Hans-Peter**  
2013 *Ethnologie. Eine Einführung*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2085)
- Hirst, William, and David Manier**  
2002 *The Diverse Forms of Social Memory*. In: G. Echterhoff und M. Saar (Hrsg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*; pp. 37–58. Konstanz: UVK.
- Ingold, Tim**  
2000 *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge.
- Kauppert, Michael, und Dorett Funcke**  
2008 *Zwischen Bild und Begriff. Wildes Denken nach Lévi-Strauss*. In: M. Kauppert und D. Funcke (Hrsg.); pp. 9–33.
- Kauppert, Michael, und Dorett Funcke** (Hrsg.)  
2008 *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie bei Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1892)
- Kohl, Karl-Heinz**  
2003 *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Verlag C. H. Beck.
- Krüger, Lorenz**  
1989 *Der Streit um das angeborene Wissen*. In: C. Niemitz (Hrsg.), *Erbe und Umwelt. Zur Natur von Anlage und Selbstbestimmung des Menschen*; pp. 10–29. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 646) [2. Aufl.]
- Kuper, Adam**  
1999 *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.

**Latour, Bruno**

- 2012 Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2012)

**Lévi-Strauss, Claude**

- 1997 Das wilde Denken. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 14)
- 2008 Mythisches Denken und wissenschaftliches Denken. In: M. Kauppert und D. Funcke (Hrsg.); pp. 34–40.

**Libet, Benjamin**

- 2007 Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt: Suhrkamp.

**Lovejoy, Arthur O.**

- 1993 Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1104)

**MacCormack, Carol P.**

- 1980 Nature, Culture, and Gender. A Critique. In: C. P. MacCormack, and M. Strathern (eds.), Nature, Culture, and Gender; pp. 1–24. Cambridge: Cambridge University Press.

**Malinowski, Bronislaw**

- 1939 The Group and the Individual in Functional Analysis. *American Journal of Sociology* 44/6: 938–964.

**Markowitsch, Hans J.**

- 2009 Das Gedächtnis. Entwicklung, Funktionen, Störungen. München: Verlag C. H. Beck. (Beck'sche Reihe, 2460)

**Marcus, Gary F.**

- 2004 The Birth of the Mind. How a Tiny Number of Genes Creates the Complexity of Human Thought. New York: Basic Books.

**Mauss, Marcel**

- 1974 Die Techniken des Körpers. In: M. Mauss, Soziologie und Anthropologie 2; pp. 197–220. München: Fischer Taschenbuch Verlag.

**Mithen, Steven J.**

- 2005 The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science. London: Phoenix.

**Paleček, Martin, and Mark Risjord**

- 2013 Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43/1: 3–23.

**Pinker, Steven**

- 2002 The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature. New York: Viking.

**Plessner, Helmuth**

- 2003 Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie. (Gesammelte Schriften, 4) Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1627) [1928]

**Richerson, Peter J., and Robert Boyd**

- 2005 Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution. Chicago: University of Chicago Press.

**Rosch, Eleanor**

- 1978 Principles of Categorization. In: E. Rosch and B. B. Lloyd (eds.), Cognition and Categorization; pp. 27–48. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

**Roth, Gerhard**

- 2009 Aus Sicht des Gehirns. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1915)
- 2010 Wie einzigartig ist der Mensch? Die lange Evolution der Gehirne und des Geistes. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

**Roth, Gerhard, und Nicole Strüber**

- 2014 Wie das Gehirn die Seele macht. Stuttgart: Klett-Cotta.

**Solms, Marc, und Oliver Turnbull**

- 2004 Das Gehirn und die innere Welt. Neurowissenschaft und Psychoanalyse. Düsseldorf: Walter.

**Sperber, Dan**

- 1996 Explaining Culture. A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell.

**Sperber, Dan, and Lawrence A. Hirschfeld**

- 1999 Culture, Cognition, and Evolution. In: R. A. Wilson and F. C. Keil (eds.), The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences; pp. cxi–cxxxii. Cambridge: MIT Press.
- 2004 The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Science* 8/1: 40–46.

**Thies, Christian**

- 2009 Claude Lévi-Strauss. In: E. Bohlken und C. Thies (Hrsg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik; pp. 80–85. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

**Tomasello, Michael**

- 2002 Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Frankfurt: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1827)
- 2010 Origins of Human Communication. Cambridge: MIT Press.

**Tulving, Endel**

- 2000 Concepts of Memory. In: E. Tulving and F. I. M. Craik (eds.), The Oxford Handbook of Memory; pp. 33–43. New York, NY: Oxford University Press.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

- 1997 Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 61: 99–144.

**Wandschneider, Dieter**

- 2008 Naturphilosophie. Bamberg: Buchner.

**Wassmann, Jürg**

- 2003 Kognitive Ethnologie. In: B. Beer und H. Fischer (Hrsg.), Ethnologie. Einführung und Überblick; pp. 323–340. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. [5. Aufl.]

