

Philippe Descola
Jenseits von
Natur und Kultur

Aus dem Französischen
von Eva Moldenhauer

Mit einem Nachwort
von Michael Kauppert

Suhrkamp

Verzeichnis der Abbildungen

- Abbildung 1 Die vier Ontologien S. 190
Abbildung 2 Verteilung der Existierenden nach der Interiorität und der Physikalität S. 346
Abbildung 3 Gliederung des Kontinuierlichen und Diskontinuierlichen im Totemismus S. 348
Abbildung 4 Verschränkung des Kontinuierlichen und des Diskontinuierlichen im Analogismus S. 349
Abbildung 5 Verteilung der Existierenden nach Termen und Beziehungen S. 354
Abbildung 6 Vierteilige Organisation des Dorfs Chipaya S. 396
Abbildung 7 Vierteilige Organisation des Chipaya-Territoriums S. 398
Abbildung 8 Auswirkungen der ontologischen Verteilung auf die Strukturen und Eigenschaften der Kollektive S. 406
Abbildung 9 Folgen der ontologischen Verteilung für die Definition und die Eigenschaften des Subjekts S. 444
Abbildung 10 Verteilung der Beziehung je nach der Art des Verhältnisses zwischen den Gliedern S. 486
Abbildung 11 Übergang vom gebenden Animismus zum schützenden Analogismus S. 545

Michael Kauppert

Nachwort:

Entwurf einer anthropologischen Weltbeschreibung

Als Alexander von Humboldt auf seiner Reise durch die ecuadorianischen Anden am 19. Juni 1802 die Westseite des Tungurahua besteigt, ist er von dem Ort, an dem Philippe Descolas ethnographische Untersuchung der Achuar knapp 175 Jahre später ihren Ausgang nehmen wird, kaum mehr als 10 Kilometer entfernt. Nehmen wir an, Humboldt wäre bei seinem Aufstieg zur Spitze des Vulkankegels nicht durch unüberwindbare Felsspalten, Zeugnisse eines Ausbruchs fünf Jahre zuvor, zum Rückzug gezwungen worden, sondern ihm wäre an diesem Tag – rund siebzig Jahre vor Alphons Stübel und Wilhelm Reiss – die Erstbesteigung des 5016 Meter hohen Tungurahua geglückt. Unterstellen wir außerdem, es hätte an diesem Tag nicht in Strömen geregnet, dann hätte Humboldt vom Gipfel des Tungurahua aus in südlicher Richtung den noch einmal um 200 Meter höheren Altar erblickt, einen Vulkan, von dem Humboldt meinte, er würde »einem großen eingestürzten Gebäude« ähneln und von dessen Schnee er sagte, er sei »der leuchtendste, den ich in den Anden, den Alpen, den Pyrenäen und den Karpaten gesehen habe«.¹ In westlicher Richtung hätte Humboldt über das Hochplateau der Sierra geschaut, hinüber zum damals als höchster Berg der Welt geltenden Chimborazo (6310 m), jenem »kolossalen Gebirge«, das in den *Ansichten der Kordilleren* gleich mit zwei Bildtafeln vertreten ist.² Nehmen wir schließlich an, die *ceja de la montaña*, der Nebelwald an den Hängen des Tungurahua, hätte an diesem Tag Humboldts Blick passieren lassen, dann wäre ihm in nördlicher Richtung, nur etwa sieben Kilometer unterhalb seines Beobach-

1 Alexander von Humboldt, *Reise auf den Río Magdalena, durch die Anden und Mexiko*, Teil II: Übersetzungen, Anmerkungen, Register, hg. von Margot Faak, Berlin 1990, S. III

2 Alexander von Humboldt, *Ansichten der Kordilleren und Monumente der eingeborenen Völker Amerikas*, Frankfurt/M 2004, S. 133 ff. u. S. 241 ff.

tungsstandpunktes, aufgefallen, wie der Río Champo, den er auf seinem Marsch zum Tungurahua bei Penipe auf einer schwan-kenden – und darum berüchtigten – Seilbrücke hatte überqueren müssen, mit dem Río Patate zusammenfließt, um kurz darauf als Río Pastaza das Städtchen Baños zu durchqueren. Hier, wo die Anden in östlicher Richtung zum Amazonasbecken hin abfallen, beginnt Philippe Descola im Jahr 1976 mit seiner Ethnographie der Achuar.

Auf der kurvenreichen Straße, die entlang steil aufragender Felswände dem Oberlauf des außerhalb der Regenzeit noch seichten Río Pastaza folgt, macht sich der Übergang zwischen dem Ostabfall der Anden und dem oberen Amazonasgebiet einem Reisenden zuerst auf der Haut, in den Ohren und der Nase bemerkbar – wie Descola in seiner 1986 erschienenen und wenige Jahre später ins Englische übersetzten Dissertation schreibt: »A mild, damp heat replaces a dry air of the high plateaux, the croaking of frogs provides a basso continuo, and a faint odor of rotting organic matter hangs in the air.«³ Erst wenn die Schluchten des Pastaza nach etlichen Kilometern und zahlreichen Windungen abrupt enden, bekommt der Reisende den Regenwald des Amazonas zu Gesicht. Es ist einer der wenigen Ausblicke, die ihm hier, am Saum von Sierra und Orient, auf die *hyla* gewährt werden – eine Bezeichnung, die Humboldt von Herodot übernommen hat, um sie vom walddreichen Siedlungsgebiet der Skythen auf den unübersehbaren Baumbestand Amazoniens zu übertragen.⁴ Folgt man nun dem Pastaza aus der Gegend, wo Gebirge und Regenwald aufeinanderstoßen, weiter in südöstlicher Richtung, gelangt man nach reichlich 100 Kilometern ins Territorium der Achuar. Charakteristisch dafür sind die *aguajales*-Sümpfe, die von dichten Beständen der Buriti-Palme (*Mauritia flexuosa*) überwachsen werden. In der Sprache der Achuar heißt diese Palme kurz *achu*. Beim Ausdruck Achuar handelt es sich demnach um ein Ethnonym, das sich aus der Topographie des Sied-

lungsgebietes ableitet: »Achuar« bedeutet »Leute der Mauritia-Palme«. Das Achuar-Habitat, das der Río Pastaza von Nordwesten nach Südosten diagonal durchfließt und das sich von Ecuador bis nach Peru erstreckt, ist in etwa so groß wie Belgien. Auf ecuadorianischem Staatsgebiet, auf dem Descola vom September 1976 bis September 1978 seine Feldforschung bei den Achuar durchgeführt hat, zählt man zu dieser Zeit kaum mehr als 2000 Personen. Entsprechend groß ist der Abstand der Siedlungen voneinander: Er reicht von einer Stunde Fußmarsch bis zu einem Tag Kanufahrt. In einer dieser Siedlungen, dort, wo der Kapawientza, der auf den ecuadorianischen Karten in Abwandlung des Achuar-Namens Capahuari heißt, in den Pastaza einmündet, dort also, am Unterlauf des Kapawi, habe er, wie Descola zu Beginn dieses Buches schreibt, damit angefangen, sich die Frage nach der Evidenz der Natur zu stellen.

Müssen wir uns den Unterlauf des Kapawi so vorstellen wie jene Landschaft, die dem Steuermann Humboldts, einem alten, missionierten Indianer, auf dem Río Apure, einem Zulauf des Orinoco, in Venezuela vor Augen stand und die ihm, nach der Tagebuchaufzeichnung Humboldts vom 31. März 1800, den Ausruf »*Es como en el Paraíso*« entlockte?⁵ Träfe das zu, dann wäre die Natur für einen Betrachter bereits auf eine bestimmte Weise evident geworden. Sie würde wahrgenommen als jener »Urzustand der Welt, dessen Unschuld und Glück durch alte und ehrwürdige Überlieferungen allen Völkern vor Augen steht«, ein Zustand, an den Humboldt selbst nicht mehr glauben mochte: »Das goldene Zeitalter ist überall beendet, und in diesem Paradies der amerikanischen Wälder hat, wie überall, eine lange und traurige Erfahrung allen Geschöpfen den Beweis geliefert, daß Milde und Stärke nur selten vereinigt gefunden werden.«⁶ Was für die Zeit um 1800 eine noch neue Feststellung gewesen ist, wie Descola mit Blick auf Humboldts Äußerung zweihundert Jahre später anmerkt,⁷ gehört inzwischen zum abendländischen Common sense. Kaum jemand käme es noch in den Sinn, aus dem Unterlauf des Kapawi ein Gleichnis von der unschuldigen Har-

5 Ebd., S. 175

6 Ebd., S. 176

7 Philippe Descola, »L'anthropologie de la nature«, in: *Annales. Histoire, Science Sociales*, Jg. 57, H. 1, 2002, S. 9-25.

3 Philippe Descola, *In the Society of Nature. A native Ecology in Amazonia*, Cambridge 1994, S. 15. Im Original: *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986.

4 Alexander von Humboldt, *Die Forschungsreise in den Tropen Amerikas*, Teilband 2, in: Alexander von Humboldt, *Studienausgabe*, Bd. II, hg. von Hanno Beck, Darmstadt 1997, S. 129.

monie einer ursprünglichen Welt zu machen. Die ehemals religiös eingefärbte Wahrnehmung Amazoniens ist längst abgelöst worden von der Überzeugung, bei dieser Weltgegend handele es sich um ein Areal, dessen Einwohner sich durch ihre Sparsamkeit im Weltumgang auszeichnen und die sich – und uns – eben darum eine beindruckende Biodiversität haben bewahren können. Amazonien hat im Abendland ausgedient zur Veranschaulichung eines verlorengegangenen Paradieses. Es ist hier durch die Projektion einer Ökoidylle ersetzt worden.

Descola hat diese Auffassung kritisiert.⁸ Seine Ablehnung der Vorstellung, die Amazonas-Indianer seien so etwas wie geborene Umweltaktivisten, ist Teil seines am Unterlauf des Kapawi begonnenen Versuchs, eine Konzeption des Mensch-Natur-Verhältnisses zu entwickeln, die zwei ethnologische Annahmen gleichermaßen auf Abstand zu halten versucht. Auf der einen Seite weist Descola die materialistische These der Kulturökologen zurück, der zufolge die Praktiken und Vorstellungen einer Gesellschaft von ihrer natürlichen Umwelt *determiniert* werden. Auf der anderen Seite versucht Descola zu zeigen, inwiefern auch die Vertreter einer symbolischen Anthropologie im Unrecht sind, wenn sie in der Natur nichts weiter als eine Art Zeichenvorrat sehen, dessen sich Gesellschaften nach Maßgabe *autonom*er Kriterien bedienen, um daraus ihre Taxonomien abzuleiten. Descola zufolge setzen sowohl die Vertreter der Kulturökologie als auch jene der symbolischen Anthropologie eine besondere Kosmologie voraus: ihre eigene. In der abendländischen Perspektive besteht zwischen Natur einerseits und Gesellschaft andererseits, zwischen Umweltbedingungen und kulturellen Hervorbringungen nicht nur ein Unterschied, den man aus analytischen Gründen machen *kann*; die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ist vielmehr eine Differenz, die man aus ontologischen Gründen geradewegs einziehen *muß*. Es ist genau diese Voraussetzung, die Descola am Unterlauf des Kapawi fragwürdig zu werden beginnt.

⁸ Philippe Descola, »Ecology as Cosmological Analysis«, in: Alexandre Surralles, Pedro García Hierro (Hg.), *The Land within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, Kopenhagen 2005, S. 22-35, insbes. S. 32. – Philippe Descola, »Homeostasis as a Cultural System: the Jivaro Case«, in: A. Roosevelt (Hg.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, Tucson 1994, S. 203-224.

Den Anlaß dazu liefert ihm eine für einen Ethnologen zwar durchaus erwartbare, für einen Europäer nichtsdestoweniger kaum nachvollziehbare Mitteilung: diejenige, daß die Achuar auch Tieren und Pflanzen den sozialen Status von Personen zuerkennen und sie wie Heiratsverwandte behandeln. Auch wenn man geneigt sein wird, Weltbilder nicht urplötzlich, durch eine und genau diese von Descola eingangs zitierte Äußerung Chumpis aufeinanderprallen zu sehen, sondern sich deren Konfrontation statt dessen als eine langsam anschwellende Unverträglichkeit amazonischer mit europäischen Weltbeziehungen vorstellt, ihrerseits hervorgegangen aus einer Vielzahl verschiedenartiger Praktiken, die keineswegs in einen narrationsfähigen Diskurs kulminieren müssen, selbst dann also, wenn man im Anlaß der Frage nach der Evidenz der Natur, den Descola seinen Lesern anbietet, eine Literarisierung ethnographischer Erfahrung vermutet, so bleibt doch eine entscheidende Frage davon unberührt: Wie kann es sein, daß die Achuar Wollaffen als Personen behandeln, wohingegen Descola in ihnen nichts weiter sehen kann – und wir können es nicht anders – als Glieder in einer übergreifenden Nahrungskette? Zu erklären ist, mit anderen Worten, der Tatbestand, daß es am Unterlauf des Kapawi nicht nur eine, sondern gleich zweierlei Evidenzen der Natur gibt. Dem einen, Chumpi, gilt das, was der andere gemäß seiner Tradition eine anthropomorphe Projektion nennen würde, ganz selbstverständlich als ein beseeltes Kollektiv. Der andere wiederum, Descola, verteilt das, worin ersterer seiner Tradition gemäß nur eine graduelle Abstufung eines Personenstatus sehen kann, auf zwei voneinander kategorial getrennte Welten: Natur und Kultur.

Als natürlich erscheint uns die Natur insoweit, wie wir sie auf etwas beziehen, das ihr entgegensteht: die Kultur. Es ist dieser fraglos gewisse *Kontrast*, weniger die Begrifflichkeit, in der er formuliert wird, wie Descola im Kapitel über »Das Wilde und das Domestizierte« zeigt, der sich am Unterlauf des Kapawi als eine okzidentale Tradition erweist. Damit ist eine Antwort gegeben auf die Frage, die in den Titel des vorliegenden Buches eingebaut ist: Wer oder was befindet sich jenseits von Natur und Kultur? Descolas *ethnographische Antwort* darauf lautet, daß es die Achuar sind, deren Weltverhältnis anders als das unsere gelagert ist. Auf diesen Befund läßt er sogleich eine zweite Antwort folgen:

Es sind nicht nur die Achuar in Amazonien, sondern ebenso Ethnien in Nordamerika, Asien und Ozeanien, die an die Stelle der für uns maßgeblichen Annahme einer Diskontinuität zwischen Natur und Kultur verschiedene *Figuren des Kontinuierlichen* einziehen. Obwohl durch diese ethnologische Rundschau einem Leser die Erkenntnis zuwächst, daß eine im Abendland für universal gehaltene Gewißheit selbst nichts weiter ist als ein Teil eines partikularen Weltbildes, geht es Descola in erster Linie nicht darum, den Zweifel an einer im Okzident eingespielten Grundüberzeugung zu nähren und zu vermehren. Die Relativierung der Unterscheidung von Natur und Kultur ist vielmehr das methodisch herbeigeführte Ergebnis des komparativen Anteils im Programm einer anthropologischen Wissenschaft, das Descolas Doktorvater, Claude Lévi-Strauss, entwickelt hat.⁹ Lévi-Strauss hat die Kultur- bzw. Sozialanthropologie als drei miteinander verschränkte Tätigkeiten konzipiert. Ihm zufolge steht im Mittelpunkt einer *Ethnographie* die Beschreibung von Beobachtungen, die während einer Feldforschung gewonnen werden; daran schließt sich die *Ethnologie* mit einer vergleichenden Betrachtung ethnographischer Ergebnisse an; die *Anthropologie* hingegen zielt »auf eine umfassende Kenntnis vom Menschen ab, die ihren Gegenstand in seiner ganzen historischen und geographischen Ausdehnung umfaßt«.¹⁰ Was im deutschsprachigen Raum der Name einer Disziplin ist, bezeichnet in der auf Lévi-Strauss zurückgehenden französischen Schule der Ethnologie eines von drei unselbständigen Momenten innerhalb einer anthropologischen Wissenschaft: die Operation des Vergleichens. Berücksichtigt man dies, so läßt sich sagen, daß Descola nicht nur eine ethnographische, sondern auch eine *ethnologische Antwort* auf die im Buchtitel implizierte Frage gegeben hat. Jenseits von Natur und Kultur leben neben den Achuar in Amazonien auch noch die Makuna und Yukuna, in Labrador die Cree, in Malaysia die Chewong, in Ostindonesien die Nuaulu, in Papua-Neuguinea die Kaluli ... – die Liste ließe sich fortführen, zumal dann, wenn

⁹ Claude Lévi-Strauss. »Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften und die daraus resultierenden Probleme des Unterrichts«, in: ders., *Strukturelle Anthropologie*, übers. v. Hans Naumann, Bd. I, Frankfurt/M. 1971, S. 369-409.

¹⁰ Ebd., S. 380.

man, wie Descola es im dritten Teil dieses Buches tut, noch andere als nur solche Ethnien aufzählte, deren Weltverhältnis er als Animismus bezeichnet hat. Jenseits der für den *Naturalismus* maßgeblichen Unterscheidung von Natur und Kultur liegen, neben dem *Animismus*, noch zwei weitere Formen eines praktischen Weltbewußtseins: *Totemismus* und *Analogismus*. Beginnt also Descolas zweiter Schritt innerhalb des operatorischen Modells einer anthropologischen Wissenschaft mit einem Vergleich, so vollendet er sich in einer Klassifikation der auf dem Globus anzutreffenden Weltverhältnisse. Für die dazu erforderlichen, weit ausgreifenden Studien ist es nötig, die Ethnographien anderer als eigene Vorarbeiten zu begreifen. Die ethnologische Autorität leitet sich dabei nicht, wie diejenige eines Ethnographen, davon ab, selbst »vor Ort« gewesen zu sein. Die Gütekriterien des ethnologisch-komparativen Schritts liegen woanders:

Im Unterschied zur Ethnographie, die aufzeichnet und interpretiert, will die Ethnologie ans Licht bringen, nach welchen Prinzipien die verschiedenen, innerhalb jeder Gesellschaft hypothetisch identifizierbaren Systeme funktionieren – das politische System, das Wirtschaftssystem, das symbolische System oder das Verwandtschaftssystem –, so daß ein Vergleich mit anderen Kulturen möglich wird. Gewiß, keine Gesellschaft ist auf andere zurückführbar; jede stellt eine Gesamtheit dar, der etwas verlorengeht, wenn man sie um der Analyse willen in relativ autonome Subsysteme zerlegt, ein Nebeneinander förmlicher Gebilde, das sicher in Kontrast zu dem globalen und subjektiven Blick des Beobachters auf das Wesen eines Volkes steht. Dieser Sinnverlust ist der Preis für ein höheres Verständnis des sozialen Geschehens. Wenn nämlich die gesellschaftlichen und die kulturellen Phänomene so betont eigen sind, daß sie auf den ersten Blick nicht miteinander zu vergleichen scheinen, gehen die ihre Vielfalt organisierenden Systeme möglicherweise auf eine weniger chaotische Ordnung zurück, deren Kombinationsprinzipien man eines Tages zu erkennen hoffen darf. Das jedenfalls ist die grundlegende Utopie unserer ethnologischen Berufung.¹¹

Descola beschreibt die ethnologische Tätigkeit als eine Analyse im strengen Sinn des Wortes. Sie löst den Reichtum des in einer Ethnographie hervorgebrachten Sinns in seine Grundsätze auf. Erst dann, wenn man ein »höheres Verständnis« zur Ausgangsbedingung eines Kulturvergleichs erhebe, dürfe man ernstlich

¹¹ Philippe Descola, *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jivaro-Indianern*, übers. v. Grete Osterwald, Berlin 2011, S. 157.

darauf hoffen, daß ein Kulturvergleich nicht in der Diagnose von Inkommensurabilitäten steckenbleibe, sondern daß kulturelle Vielfalt auch erklärt werden könne. Im Rückblick erscheint es so, als hätte Descola bereits mit seiner Dissertation – *La nature domestique* (1986) – den Grundstein für einen Kulturvergleich zu legen versucht. Schon damals ging es ihm um die Herausarbeitung eines Prinzips, die Verhäuslichung der Natur, durch das das Weltverhältnis der Achuar Descola zufolge gekennzeichnet ist. Seine eigentliche Ethnographie der Achuar – *Les lances du crépuscule* (1993), die in vielerlei Hinsicht mit Lévi-Strauss' *Tristes tropiques* vergleichbar ist – läßt Descola erst 15 Jahre nach seiner Feldforschung bei den Achuar folgen. Im Erscheinungsjahr von *Par-delà nature et culture* wiederum, 2005, ist die grundlegende Utopie, die Descola zwölf Jahre zuvor noch als das Movens seiner Tätigkeit bezeichnet hat, zu einer konkreten Utopie geworden. Denn mit dem vorliegenden Buch, das in Frankreich eine ungewöhnlich hohe Auflage erzielt hat, vollzieht er den dritten Schritt innerhalb des von Lévi-Strauss entworfenen operatorischen Modells, den Übergang von der ethnologisch-komparativen zur anthropologisch-integrierenden Tätigkeit.¹² Um eine *anthropologische Antwort* zu geben auf die Frage, wer oder was sich jenseits von Natur und Kultur befindet, bedarf es einer Erweiterung des Erkenntnisinteresses. Während es in der ethnographischen bzw. ethnologischen Einstellung des Wissenschaftlers um die Sammlung und Beschreibung, Analyse und Klassifikation von Verhältnissen zwischen Menschen und Tieren bzw. Pflanzen *in der Welt* geht, ist eine Anthropologie vor allem dem Versuch gewidmet, die Diversität menschlicher Verhältnisse *zur Welt* aufzuklären.

Aus diesem Grund bricht Descola in *Par-delà nature et culture* mit der seit Émile Durkheim in der Ethnologie und Soziologie üblichen Praxis, auch nichtsoziale Verhältnisse sozial zu erklären, eine methodische Prämisse, der Descola in seiner Dissertation noch folgte, indem er das Weltverhältnis der Achuar als eine Sozialisierung der Natur charakterisiert hat. Im nun vorliegen-

¹² Vgl. Philippe Descola, »Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice«, in: ders., Gisli Pálsson (Hg.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London und New York 1996, S. 82–102.

den Buch geht er nicht mehr von sozialen Institutionen aus, sondern sieht diese selbst als erklärungsbedürftig an. Um auf Fragen wie »Warum behandeln die einen Wollaffen als Personen, die anderen sie aber als behaarte Tiere?« eine Antwort geben zu können, die nicht schon jene Institutionalisation voraussetzt, die sie erklären will, kehrt Descola ein eingespieltes Begründungsverhältnis um: »Soziale Realitäten [...] sind analytisch ontologischen Realitäten untergeordnet.«¹³ Descolas Erklärungsstrategie besteht dann darin, ontologische Realitäten in doppelter Weise aufzulösen: horizontal im Kulturvergleich und vertikal in der Erklärungstiefe. Im Kulturvergleich verflüssigen sich vermeintliche ontologische Realitäten zu geographisch angebbaren und voneinander unterscheidbaren Regionalontologien. Hieran setzt die im engeren Sinne anthropologische Erklärung an. Descola schlägt vor, jene nur relativ zueinander gültigen Ontologien als integrative Schemata von Praktiken aufzufassen und sie insbesondere auf zwei Modalitäten der Strukturierung individueller wie kollektiver Erfahrung zurückzuführen: ein Modus, mit dem die Seinsqualität von Objekten in der Welt festgelegt wird – Identifikation (Teil III); ein anderer Modus, mit dem die Formen ihrer Verbundenheit definiert werden – Beziehung (Teil V). Der Modus der Identifikation ist, wie der Habitus bei Bourdieu, eine rein hypothetische Größe. Mit ihr *erklärt* Descola die verschiedenen Züge zur Eröffnung einer Welt, *in* der Ethnologen die Weise des Weltumgangs (Teil IV) verschiedener Ethnien beobachten und *von* der aus sie wiederum die Art des Weltzugangs erschließen können, der damit einhergeht. Weil sich Descola für das Zustandekommen von Ontologien interessiert, muß er aus methodischen Gründen auf Abstand zur Welt gehen. Zum Zwecke der Erklärung (und nur dafür) konstruiert er ein weltloses Subjekt, das ein Objekt (ein *aliud*, kein *alter*) nach Maßgabe lediglich zweier Ressourcen wahrnimmt, die es von sich aus mitbringt, Physikalität und Interiorität, und die es zur Bestimmung dieses Objekts heranzieht. Eine Bestimmung freilich, die kein rubrizierendes Urteil ist, sondern auf einem Vergleich (ähnlich/verschieden) beruht. Für Descola eröffnet sich eine Welt also durch die

¹³ Philippe Descola, »Beyond Nature and Culture«, in: *Proceedings of the British Academy* 139, 2006, S. 139 (Übersetzung M. K.)

Attribution von Eigenschaften an Objekten, für die man nur eines voraussetzen muß: sich selbst. Es ist eine *methodisch* begründete Selbstbezüglichkeit, keine transzendente Phänomenologie, die es ihm im fünften Kapitel erlaubt, die berühmte Formel Rimbauds herumzudrehen (*Der Andere ist ein »ich«*). Denn nur dann, wenn wir Weltzugänge mit Descola egologisch denken lernen, lassen sich die »Unterschiede in der Art, die Welt zu bewohnen und ihr einen Sinn zu geben« auch erklären.¹⁴

In der ethnologischen Praxis sind Versuche dieser Art zweifelsohne die Ausnahme, sei es, weil man sich vor allem auf Feldforschung und Monographien über einzelne Ethnien kapriziert, sei es, weil ein solches Vorhaben schlichtweg abgelehnt wird. Im ersten Fall ist der Mangel an Anthropologie der Ausdruck einer forschungspraktischen Überforderung, im zweiten ist es der Ausdruck eines Streites über Ziel und Funktion der Ethnologie als Wissenschaft. Es wäre freilich irreführend, zu glauben, daß die Ethnographie die Basis fleißiger Feldforscher wäre, während die Anthropologie nur der bloße Überbau ist, der von Stubengelehrten getragen wird, eine jener »großen Erzählungen«, auf die man getrost verzichten könne. Nur im Sinne einer Reihen-, nicht aber als eine Rangfolge ist die Ethnographie der Ethnologie vorgeordnet und steht diese wiederum vor der Anthropologie. Entsprechendes gilt aber auch von der anderen Seite her. Die anthropologischen Verallgemeinerungen stellen keineswegs die Krönung ethnologischer Synthesen aus den ethnographischen Feldforschungen dar, sondern sind, jedenfalls in den Augen der von Lévi-Strauss begründeten Schule französischer Ethnologie, nichts weiter als die Einlösung ihres Selbstverständnisses: einer jener unerschütterlichen Versuche, die alten Fragestellungen einer philosophischen Anthropologie mit ethnologischen und nicht etwa mit biologischen Mitteln zu beerben, ein Versuch, der freilich das Projekt von nur wenigen ist – und es vermutlich auch bleiben wird.¹⁵

Unabhängig von dem Vorschlag also, den Descola in *Jenseits von Natur und Kultur* unterbreitet – als eine *Anthropologie* ist das vorliegende Buch eine echte Rarität. Sein Autor legt uns einen

Entwurf vor, dessen Wurzeln ins Ende der 1960er Jahre zurückreichen, als Descola an der École Normale Supérieure in Paris Philosophie studierte, dieses Studium jedoch als eine Art Propädeutik der Ethnologie in dem Augenblick zu verstehen lernte, in dem er Bücher wie *Tristes tropiques*, *La Pensée sauvage* und *Anthropologie structurale* von Claude Lévi-Strauss in die Hände bekam. Vertraut mit der ökonomischen Anthropologie eines Maurice Godelier und dessen Konzept einer strukturalen Kausalität, hatte sich Descola in jenen Jahren entschlossen, eine Brücke zu bauen zwischen (einer Spielart) marxistischer Anthropologie auf der einen und der strukturalen Anthropologie auf der anderen Seite, ein doppelter Einfluß, der vor allem in seiner Dissertation nicht zu übersehen ist, aber auch in diesem Buch noch nachwirkt. Am Collège de France, in dem der *Normalien* vor 40 Jahren den Mut faßte, Lévi-Strauss seine Pläne zu unterbreiten, ist er inzwischen selbst Mitglied geworden. Seit 2000 ist Philippe Descola dort Inhaber des Lehrstuhls für Anthropologie der Natur – eine Bezeichnung, bei der man zunächst kaum umhinkommt, sie als ein Oxymoron zu verstehen.¹⁶ Klammert man jedoch die uns allen vertraute Schulweisheit ein, der zufolge wir als Natur dasjenige bezeichnen, was sich selbst organisiert, hingegen wir unter Kultur nur dasjenige verstehen, was von Menschenhand entstanden ist, dann läßt sich ersehen, inwiefern das Programm einer Anthropologie der Natur als eine Reflexion über die kulturelle Diversität von Weltverhältnissen angelegt ist. Eben darum, weil die unter diesem Titel firmierende Erneuerung der Anthropologie *Relationen* zwischen dem, was *wir* Menschen nennen, und dem, was *wir* als Tiere und Pflanzen bezeichnen, zum Gegenstand hat, bricht sie mit unserer Tradition der Einteilung der Arten, die Relationen nur als *differentiae specificaе* zuläßt und die die Welt auf eine biologische Weise taxiert. Statt dessen favorisiert die Anthropologie der Natur einen *ökologischen* Ansatz, der sich seinerseits vor der Gängigkeit und den Gängelungen bewahrt, die im Spiele sind, wenn man die Natur als Umwelt des Menschen begreift. Bei dem Mensch-Natur-Verhältnis, um das es Descola

¹⁶ Vgl. Michael Kauppert, »Philippe Descolas Anthropologie der Natur«, in: *Jahrbuch für Europäische Ethnologie* 2011, hg. von Heidrun Alzheim, Sabine Doering-Manteuffel, Daniel Drascek und Angela Treiber, S. 49–68.

¹⁴ In diesem Band S. 565 (Hervorhebung M.K.).

¹⁵ »An Interview with Philippe Descola«, in: *Anthropology Today*, Jg. 8, Heft 2, 1992, S. 9.

geht, kommt es auf das *milieu* im Wortsinne an: jene unanschauliche und doch so folgenreiche Mitte zwischen Termen, Relationierungen von Relata, die ihreseits keinen ontologischen, sondern nur einen analytischen Wert zuerkennen bekommen.

Mit *Jenseits von Natur und Kultur* zeigt Descola, inwiefern zwischen Anthropologie auf der einen und Ethnologie auf der anderen Seite weder eine Ordnung des Rangs noch die einer Arbeitsteilung existiert. Die sozial institutionalisierte Differenzierung der Rollen von Wissenschaftlern hat zu professionellen Selbstbeschränkungen geführt, die Descola erfreulicherweise beiseite schiebt. Auf diese Weise werden wir Zeuge davon, was es heißen und zu was es führen kann, wenn man ein ebenso philosophierender Ethnologe wie ein ethnographisch informierter Philosoph ist. Gewiß, man kann sich zu dem hier vorgelegten Werk so manche Ein- und Widersprüche vorstellen: eine Überziehung des fachwissenschaftlichen Guthabens, der Nachrang der Historie vor der Struktur, eine erklügelte Empirie aus den Büchern anderer, ein verkürzter Begriff der Praxis, ein modernisierter Neokantianismus, eine weltlose Ehe von Strukturalismus und Phänomenologie ... Aus welchen Quellen die Zweifel an *Jenseits von Natur und Kultur* auch immer zu sprudeln beginnen, man wird dabei stets das Anspruchsniveau des Buches mit ins Auge fassen und seine Kritik daran messen lassen müssen. Zwar haben wir es hier mit einem *Entwurf* einer anthropologischen Weltbeschreibung zu tun, wie sein Autor nicht müde wird zu betonen. Aber die Pointe dieses Buches liegt ganz gewiß nicht in dessen Vorläufigkeit und Unvollständigkeit. Und sie besteht auch nicht darin, daß sich Descola ausgerechnet in seinem Entwurf einer anthropologischen Weltbeschreibung gerade nicht an eine Rhetorik der *descriptio*, einer Nachahmung der Welt, gehalten hat. Um eine Weltbeschreibung handelt es sich hier vielmehr insofern, als es ihm darum geht, sowohl dasjenige zu erfassen, was das Ganze einer Welt jeweils ausmacht, als auch noch den Rahmen dafür zu finden, innerhalb dessen verschiedene Weltzugänge ihren gemeinsamen Platz finden. Aus diesem Grund ist Descola genötigt, zwei Weisen der Beschreibung der Welt zu relativieren, die uns zu einer selbstverständlichen Gewißheit geworden sind. Zum einen wird die Unterscheidung von Natur und Kultur von ihm als eine Differenz ausgewiesen, mit der die Welt keineswegs vollständig,

sondern eben nur abendländisch beschrieben wird. Dies führt Descola zur kulturellen Relativierung unseres naturwissenschaftlich begründeten Weltbildes. Zum anderen fordert er uns aber auch dazu auf, jene Auffassung der Welt zu überdenken, die insbesondere von Ethnologen befördert wird: Daß man es *in* der Welt mit einer Vielzahl heterogener und (nur) im Wandel begriffener Lebensformen zu tun habe, eine Position, die um so selbstsicherer auftritt, als sie für sich in Anspruch nehmen kann, vielfältigen Zugängen *zur* Welt das Wort zu reden und den Weg zu bahnen. Indem jedoch Descola die kulturelle Diversität von Weltverhältnissen auf einige elementare Schemata der Praxis reduziert, deren kombinatorische Anlage ihm die Wette einzugehen erlaubt, eines Tages »eine summarische Kartographie ihrer Verteilung und ihrer Anordnungen zu erstellen«¹⁷, meint er einen guten Grund dafür gefunden zu haben, auch noch die kulturrelative Position hinter sich zu lassen. Wenn wir nun mit Descola mitgehen und dem Universalismus der Natur kulturrelativistisch begegnen sowie auf den Relativismus der Kulturen wiederum universalistisch antworten: in welche Bewegung werden wir dabei hineingezogen und wohin führt sie uns? In das Unternehmen einer anthropologischen Weltbeschreibung, Descolas Anthropologie der Natur, die uns jenseits der *Unterscheidung* von Natur und Kultur führt. Wir haben damit nun die *anthropologische Antwort* erhalten auf die im Buchtitel implizierte Frage. Jenseits der Unterscheidung von Natur und Kultur liegt ein strukturelles Periodensystem der Weltverhältnisse: ein Register möglicher Kombinationen nicht von Elementen, sondern von Relationen zwischen Elementen. Durch die Relationierung dieser Relationen wiederum meint Descola einen ungedeckten und deswegen bloß partikularen Universalismus vermeiden und durch einen weitaus robusteren ersetzen zu können, auch wenn die Bezeichnung »relativer Universalismus«, die Descola dafür findet, zunächst nicht an die starke These denken läßt, die er damit verbindet. Denn gemeint ist nicht nur das theoretische Verhältnis von Verhältnissen, nicht die Matrix von Relationen allein. Mit dem *universalisme relatif* beschreibt der Autor dieses Buches vielmehr auch noch das praktische Verhältnis zu seinem Gegenstand: ein

¹⁷ In diesem Band S. 155.

Verhältnis von Verhältnissen, zu dem sich Descola selbst noch verhält. *Jenseits von Natur und Kultur* erhebt daher nichts weniger als den Anspruch, das Verhalten des Anthropologen zu seinem eigenen wie auch das zu anderen Weltverhältnissen mitzuenthalten, eine Selbstimplikation, die den universalistischen Anspruch dieses Buches nicht etwa dementieren, sondern unterstreichen soll.

Die von Descola entworfene anthropologische Weltbeschreibung bewegt sich aus diesem Grund sowohl jenseits einer naturwissenschaftlichen als auch jenseits einer kulturwissenschaftlichen Beschreibung der Welt. Durch die kulturelle Relativierung der Natur einerseits und die strukturelle Relativierung kultureller Diversität andererseits erinnert uns Descola an die Konsequenzen der im 19. Jahrhundert vollzogenen Trennung der Natur- von den Kulturwissenschaften für ein Weltverhältnis, das im Fixierbad der empirischen Wissenschaften vom Menschen zu dem uns bekannten abendländischen Weltbild erstarrt ist und das seitdem andere, prinzipiell gleichberechtigte Weltzugänge marginalisiert hat. Welche Entwicklung hätte die Ethnologie dagegen genommen, fragt Descola in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, wenn man Alexander von Humboldt nach seiner Rückkehr aus Südamerika 1804 an gleicher Stelle berufen hätte? Ihn, für den die Naturgeschichte des Menschen untrennbar von der Kulturgeschichte der Natur gewesen sei? Ihn, der als einer der ersten versucht habe, die Einheit des Menschen in der Verschiedenheit der Mittel zu verstehen, die er sich gegeben habe, um eine Welt zu verobjektivieren, von der er selbst nicht zu trennen sei?¹⁸ Die Geschichte ist anders verlaufen. Es ist nicht zu erkennen, daß und wie die Teilung der Methoden und der Gegenstände zwischen Natur- und Kulturwissenschaften wieder zurückgenommen werden könnte. Aber wer einmal angefangen hat, die Evidenz der Natur und damit auch die der Kultur zu befragen, der steht *in* der Welt anders *zu* ihr. Und so weckt das vorliegende Buch immerhin eine dunkle Ahnung davon, daß sich *diesseits* der sozialen Organisation und Repräsentation des Wissens immer noch das Bewußtsein einzelner findet, das gelegentlich eine derartige Spannung zur Welt aufweist, daß es uns *jenseits* allen Streits

der Fakultäten ein Beispiel für die Möglichkeiten zu geben imstande ist, deren wir uns selbst beraubt haben, um anders zur Welt zu kommen.¹⁹ Was immer die beiden im einzelnen auch trennen mag: sowohl der »Alte vom Berge«, wie sich Humboldt in seinen späten Briefen in Anspielung auf seine Besteigung des dem Tungurahua gegenüberliegenden Chimborazo selbst genannt hat, als auch »Yakum«, der Brüllaffe, wie die Achuar Philippe Descola wegen seines roten Vollbartes gerufen haben, sind zwei jener nicht nur bewundernswerten, sondern auch dringend nötigen Beispiele für ein Bewußtsein, das die ganze Welt umspannt.²⁰

19 Vgl. Staatliche Museen zu Berlin, Der Tagesspiegel (Hg.), *Anders zur Welt kommen. Das Humboldt-Forum im Schloss. Ein Werkstattblick. Ausstellungsführer*, Berlin 2009. Philippe Descola (Hg.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris 2011. Beide Ausstellungen sind sowohl in ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge als auch in ihrem Kontrast informativ: Im Berliner Alten Museum (Juli 2009-Januar 2010) eine Sammlung von Darstellungsideen für die Wechselwirkungen außereuropäischer Kulturen mit Europa. Im Pariser Musée du Quai Branly (Februar 2010-Juli 2011) eine systematische Darstellung der Figuretionen von Weltverhältnissen.

20 Kurt-R. Biermann, Ingo Schwarz, »Warum bezeichnete sich Alexander von Humboldt als ›Der Alte vom Berg: (Vecchio della Montagna)‹«, in: *Humboldt im Netz. Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien*, Jg. 9, Heft 17, 2008, S. 59-62. Philippe Descola, *Leben und Sterben in Amazonien*, a. a. O., S. 70.

18 Philippe Descola, »L'anthropologie de la nature«, S. 10.