

Auf der Suche nach der Gesellschaft

von *Tanja Bogusz, Philippe Descola*

Philippe Descola im Gespräch mit Tanja Bogusz

Kontexte

Tanja Bogusz: Um Ihre Arbeit für die deutschen Leser nachvollziehbarer zu machen, würde ich Sie gerne nach den Grundthemen fragen, die Sie veranlasst haben, *Jenseits von Natur und Kultur* zu schreiben. Auf welche Probleme, Widersprüche und Debatten nahmen Sie im damaligen französischen Kontext Bezug, was wollten Sie anders machen?

Philippe Descola: Für den deutschen Leserkreis ist es wahrscheinlich wichtig, den spezifischen Charakter der französischen Anthropologie zu betonen, die eng an den philosophischen Debatten orientiert ist. Seit Durkheim und bis auf den heutigen Tag durchlaufen die französischen Soziologen und Anthropologen häufig eine philosophische Ausbildung. Also betreiben sie Soziologie und Anthropologie, indem sie philosophische Fragen an ihr empirisches Material herantragen. Ich denke, daraus resultiert ein signifikanter Unterschied im Vergleich zu Deutschland, wo es zwar eine philosophische Anthropologie gibt, die eher theoretisch ausgerichtet ist, und eine ethnologische Sozialanthropologie, die empirisch verfährt, ihrerseits aber ganz losgelöst von den großen konzeptuellen Fragen vorgeht, mitdenendie französische Anthropologie ringt.

Diese Verbindung von Philosophie und Feldforschung ist wichtig, will man die französische Anthropologie verstehen. Sie kennzeichnet auch meine eigene Arbeit, denn auch ich bin von Haus aus Philosoph und habe mich sehr früh auf Fragen konzentriert, die sowohl die politische Philosophie als auch das philosophische Verständnis von Natur betrafen. Ausgehend von den Theoretikern des »contrat social« interes - sierte mich das Problem, welche Rolle die Natur im politischen Denken Europas eigentlich gespielt hat und später dann im Kontext der materialistischen und idealistischen Philosophien des neunzehnten Jahrhunderts, das heißt bei Hegel oder Marx. Diese Problemstellungen haben mich intellektuell geprägt. Hinzu kamen ein lebhaftes Interesse an und eine große Neugier für Zivilisationen, die sich von der unsrigen unterscheiden. Beides hat mich dazu

gebracht, der traditionellen Philosophie den Rücken zuzukehren und anstelle dessen zu versuchen, mir philosophische Fragen in spezifisch ethnographischen Kontexten zu stellen. Also statt weiter Gedankenexperimente anzustellen oder Philosophiegeschichte zu betreiben, vielmehr zu schauen, wie Gesellschaften Lebenserfahrungen machen, die als solche ja schon ein faszinierender Gegenstand des Nachdenkens sind.

Sie heben die enge Verbindung von Philosophie und Ethnologie hervor sowie von Philosophie und empirischer Feldforschung. Aus einer deutschen Perspektive fragt man sich, woher diese Kombination in Frankreich eigentlich kommt. Warum reflektieren französische Philosophen Fragen etwa der Erkenntnistheorie im Medium von Feldforschung? Gibt es dafür historische Gründe, wie die erfolgreiche Revolution von 1789 eine Erfahrung, die den Deutschen fehlt? Hat die Verbindung zwischen den Philosophen der lumières und den Revolutionären der französischen Philosophie eine deutlich politische, eine praxisbezogene Dringlichkeit verliehen?

Möglicherweise gibt es insofern eine politische Verbindung, als die Französische Revolution tatsächlich eine geschichtliche Erfahrung verwirklichten Denkens darstellt. Auch die Ethnographie lebt aus dem Bedürfnis, gelebte Erfahrung so zu beobachten, als handle es sich um eine Erfahrung des Denkens. Allerdings würde ich eher vermuten, dass die Gründe einfacher und bodenständiger sind: Sie hängen mit der ziemlich traditionellen Art zusammen, wie Philosophie in Frankreich gelehrt und angeboten wird, nämlich als eine Form der Philosophiegeschichte, in der die Genese des philosophischen Denkens so untersucht wird, wie sie dieses Denken selbst reflektiert. Man lernt viel dabei, etwa die Lektüre und Kritik von Texten, eignet sich auch eine gewisse Meisterschaft im Umgang mit Begriffen an. Doch muss man sich von solchen Kompetenzen lösen können, will man eigenständig denken. Dabei gibt es zwei Arten, sich davon zu befreien: Entweder wird man selbständig, indem man innerhalb der Philosophie Neuland betritt, was einige der großen Köpfe getan haben, die meine Generation prägten, also jemand wie – bereits etwas früher – Merleau-Ponty und danach meine direkten Lehrer Foucault, Derrida und Deleuze. Oder man schlägt einen ganz anderen Weg ein, indem man die Philosophie aufgibt und Ethnologie betreibt. Es war nach meiner Einschätzung vor allem die Bürde einer zur Philosophiegeschichte gewordenen Philosophie, die beide Absetzbewegungen ausgelöst hat.

Sie standen bekanntlich Claude Lévi-Strauss sehr nahe ...

Tatsächlich ist mir diese Affinität erst spät aufgegangen (lacht). Als ich Anthropologe werden wollte, war ich noch Philosoph, Student an der École Normale Supérieure (ENS) in Saint Cloud bei Paris, damals eine der beiden ENS-Hochschulen in Frankreich. Wir beschäftigten uns mit Philosophie, genauer gesagt, mit Erkenntnistheorie. Zu meinen Lehrern gehörten Jean Toussain Desanti, ein

berühmter Mathematikphilosoph, aber auch anerkannte Spezialisten für Spinoza und Descartes. Nun wollte ich mich aber der Anthropologie zuwenden, ohne eine rechte Vorstellung davon zu haben, wie ich das anstelle. Zu der Zeit tanzten wir alle ein seltsames Duett, oder besser gesagt: ein Triolett mit dem Marxismus, der Phänomenologie und dem Strukturalismus. Um diese drei Pole drehten wir uns, waren allerdings unsicher, wo wir uns positionieren wollten. Damals war ich eher Marxist und nahm an den Seminaren von Maurice Godelier teil, der seiner Ausbildung nach auch ein Philosoph war, jedoch schon Papua-Neuguinea bereist hatte. Seine Konversion zur Anthropologie war jedenfalls in vollem Gange, als er dann an der ENS ein Seminar zur ökonomischen Anthropologie anbot. Thematisch ging es, wie so oft in diesen Tagen, um eine Kritik der politischen Ökonomie, die sich auf die Lektüre des Kapitals von Marx und Engels stützte, doch zugleich um etwas, das für mich völlig neu war, nämlich eine Kritik an der politischen Ökonomie, die Phänomene der präkapitalistischen Ökonomie ins Spiel brachte. Das war eine große Entdeckung, denn über diese Dinge sprach man in Kreisen, die nicht ethnologisch informiert waren, damals wenig. Und Godelier sagte einfach, »natürlich kann man Ethnologe werden und Feldforschung machen, das ist durchaus möglich!«, also entschied ich mich, genau das zu tun.

Aus den eingangs erwähnten Motiven richtete sich mein Interesse auf Amazonien, obwohl ich dort nie gewesen war. Daraus ergab sich ein fesselndes philosophisches Problem, existierten die Indianer Amazoniens im europäischen Imaginationsraum doch lange bevor sich die Ethnologie als Disziplin formiert hatte. Dem Imaginären Europas waren sie seit dem sechzehnten Jahrhundert bekannt. Und seit diesem Jahrhundert verkörperten sie zwei entgegengesetzte Pole. Einerseits die Figur des »guten Wilden«, des »nackten Philosophen«, des entblößten Menschen – der vielleicht nicht ganz nackt war, gleichwohl aber ein Bild dafür bot, wohin man sich orientieren könnte, ohne gleich auf alle zivilisatorischen Einrichtungen verzichten zu müssen. Und andererseits die Figur des brutalen Rohlings, des Wilden, des Kannibalen. Im Grunde verkörpern beide Gestalten eine Person, die eine ganz eigene Beziehung zur Natur unterhält. Entweder lebt sie in Harmonie mit ihr, oder sie ist dem Druck der Natur und den Instinkten vollständig ausgeliefert. So stellt sich das Bild dar, das Europa von den Indianern Amazoniens entworfen und in Umlauf gesetzt hatte. Darüber nachzudenken, hat mich interessiert.

Könnte man sagen, dass Sie sich für diesen Imaginationsraum interessiert haben?

Ja, der Versuch, die Beziehungen zu verstehen, die diese Zivilisationen zur Natur unterhalten haben könnten, war ungeheuer reizvoll – zumal die Amazonasexperten einer Vorstellung von Gesellschaft anhängen, in der keines der üblichen Merkmale auftaucht, mit denen Gesellschaft sonst definiert wird. Allenfalls zirkulierte die bekannte Formel »Kein Glaube, kein Gesetz, kein König«, was ja nichts anderes bedeutete, als dass sich in Amazonien nicht eine der dem sechzehnten Jahrhundert vertrauten Institutionen finden ließ. Und so ist es auch heute noch: Die Leute leben

dort in verstreuten Regionen ohne Anführer, ohne Überschüsse zu produzieren, ohne Geschäfte zu machen und in einem andauernden Kriegszustand. Deshalb stellte sich die Frage: »Wo ist hier Gesellschaft?« Mir aber schien, dass in einer solchen Beziehung zur Natur womöglich eine neue soziale Seinsweise stecken könnte, die sich von allen anderen unterscheidet, mit denen der Rest der Welt experimentiert. Mich hat diese Vermutung von Anfang an in Atem gehalten, was selbstverständlich auch mit den Sachen zu tun hatte, die ich damals las. Jedenfalls kam so meine Entscheidung zustande, Ethnologe zu werden und ins Feld zu gehen.

Wollte man wissen, was »ins Feld gehen« eigentlich bedeutet, war Claude Lévi-Strauss in dieser Zeit die richtige Adresse. Er hatte seinen Lehrstuhl am Collège de France und war dort noch aktiv. Da es ansonsten kaum Spezialisten für das Amazonasgebiet gab, nahm ich meinen ganzen Mut zusammen, stellte mich bei ihm vor und sagte: »So, ich möchte darüber arbeiten.« Lévi-Strauss hat mich mit offenen Armen aufgenommen und wurde schließlich mein Doktorvater. Durch ihn wurde ich geprägt, allerdings nicht unbedingt durch den Strukturalismus als solchen. Beeinflusst hat mich in erster Linie der Denkstil von Lévi-Strauss. Wie viele andere bin ich früh auf die *Taurigen Tropen* (1955) gestoßen. Das Buch las ich, als ich sechzehn, siebzehn Jahre alt war. Doch fand ich bei meiner Lektüre, dass es eigentlich kein Buch über Ethnologie ist, sondern eine intellektuelle Biografie. Ich sagte mir, wenn Ethnologe-Sein bedeutend, eine solche Persönlichkeit zu werden, dann ist es ein schöner Beruf, eine wirklich interessante Art des In-der-Welt-Seins. Die hat mich angezogen und eingenommen für die Ethnologie.

Gleichzeitig hatte ich, wie alle anderen auch, einfach Freude an Entdeckungen und Lust darauf, überrascht zu werden. Ich glaube, dass den Soziologen und Anthropologen, vermutlich auch den Philosophen, die Fähigkeit zur Distanzierung gemeinsam ist. Sie teilen das Erstaunen über das Alltägliche, das einen für diese Berufe prädestiniert. Frühzeitig, gelegentlich schon während der Kindheit, geht ihnen auf, dass sich die Dinge nicht von selbst verstehen, dass die Lebensgewohnheiten der Leute in ihrer Umgebung nicht unbedingt normal sind. Die Verwunderung muss nicht unbedingt Ausdruck eines besonders kritischen Geistes sein, sie bedeutet lediglich, dass man alles aus einer gewissen Distanz betrachtet und mit Neugierde. So war es auch bei mir. Dies Befremden trägt, würde ich meinen, dazu bei, sich besondere Beobachtungsweisen anzueignen, die in der Ethnologie und Soziologie nötig sind.

Sie erwähnten Maurice Godelier im Hinblick auf Ihr Interesse, Anthropologie und Ökonomie miteinander zu verbinden. Mich erinnert das an die Kritik, die Pierre Bourdieu in seinen Algerienstudien an die damaligen Kulturalisten einerseits und die Ökonomen andererseits gerichtet hat. Während, so Bourdieu, die Ökonomen, das heißt die Marxisten, den kulturellen Aspekt komplett unterschlugen, würden die Kulturalisten, das heißt die Anthropologen, die sich mit Algerien befassten,

den ökonomischen Aspekt sträflich vernachlässigen. Bourdieus zweite Kritik zielte auf eine Ethnologie, die die ökonomischen Grundlagen des Sozialen ausblendete. Aber diese Kritik bezog sich auch auf Lévi-Strauss und dessen ahistorischen Strukturalismus. Was sagen Sie dazu?

Ich würde sagen, dass diese Kritik des Kulturalismus kaum Bestand hat. Was waren denn die herrschenden Strömungen in der Zeit, als ich begann, mich in den 1970er Jahren ernsthaft für die Anthropologie zu erwärmen? In der Tat waren es der Strukturalismus und wenig später eine Gestalt des Marxismus und Historismus, der es vor allem darum ging, die Analyse von Gesellschaften durchgreifend zu historisieren. Für einen solchen Ansatz standen damals so unterschiedliche Köpfe wie Georges Balandier und eben Godelier. Sie markierten die beiden Pole, um die sich vielfältige Kombinationen des Marxismus und des Strukturalismus gruppieren. Freilich ist der Kulturalismus in Frankreich nie eine ernst zu nehmende Alternative gewesen. Er war eine Strömung, die bekannt war, wichtig nicht zuletzt, weil der Kulturalismus das Fundament der US-amerikanischen Schule bildete. Aber die US-amerikanische Anthropologie ist ja mehr oder weniger eine deutsche Anthropologie, die außerhalb Deutschlands fortgeführt wurde. Hätte sich die deutsche Anthropologie ungestört und ohne die Katastrophe des Nationalsozialismus weiterentwickeln können, wäre im Resultat vermutlich etwas ziemlich Ähnliches herausgekommen wie das, was sich in den Vereinigten Staaten als Kulturalismus formiert hat. In Frankreich war das keine ernst zu nehmende Option.

Was nun die Kritik an Lévi-Strauss betrifft, so muss ich bekennen, dass ich sie immer recht merkwürdig fand. Liest man dessen Ethnographien gründlich, wird einem doch sofort klar, dass er ein Objektivist ist. Außerdem spricht Lévi-Strauss von den Gesellschaften, in denen er sich aufgehalten hat, mit einer außerordentlichen Sensibilität und Empathie, weit entfernt vom Bild eines starren Strukturalismus. Dass Bourdieu ein Strukturalist war, davon war ich stets überzeugt, freilich ein Strukturalist, der die generativen Eigenschaften einer Struktur suchte. Ihn interessierte ihr Zustandekommen, das Strukturierende der Strukturen. Daran war Lévi-Strauss wirklich nicht interessiert. Er verstand unter Strukturalismus eine Methode der Analyse sozialer Tatsachen, die auf der Konstruktion von Modellen beruhte. Waren diese Modelle einmal konstruiert, gestatteten sie die Vergegenwärtigung von Ordnungen, von Differenzsystemen. Demgegenüber legte Bourdieu Wert auf die Historisierung. Er suchte die Bedingungen zu verstehen, die Strukturen strukturieren. Und damit erschwerte er gewissermaßen das komparative und verallgemeinernde Verfahren, dem sich Lévi-Strauss verschrieben hatte.

Mir war früh klar, dass ich mich, ganz abgesehen von der Ethnographie, die ich in einer bestimmten Weltregion durchführen wollte, eher für die Herausarbeitung von Invarianzen interessiere als für die lokale Konstruktion von Habitusformen, um mit Bourdieu zu sprechen. Was mich an Bourdieus Werk, das sei noch angemerkt,

besonders fesselte, ist eine Vorgehensweise, die er später eher beiseitegelassen hat, und die der Konstruktion von Habitusformen im Sinne einer sozialen Grammatik diente. Den *Entwurf einer Theorie der Praxis* von 1972 halte ich deshalb für seinen originellsten Beitrag. Dort führt er einen Dialog mit der Psychologie, dem Pragmatismus und einer Vielzahl weiterer Strömungen, den er dann zugunsten einer Feldtheorie vernachlässigte, die für mein Empfinden vergleichsweise klassischer argumentiert.

Zur erkenntnistheoretischen Relevanz der Ethnographie

Kommen wir auf die Frage des Feldes und der Feldforschung zurück. In den biographischen Texten über Sie liest man häufig, dass Sie zuerst Philosoph waren und vor allem durch den Einfluss von Claude Lévi-Strauss zum Anthropologen wurden. Eben haben Sie bekräftigt, dass man, wenn man Ethnologe werden will, eine Leidenschaft für die Entdeckung fremder Dinge haben muss. Warum wollten Sie nicht zu Hause bleiben und ein »Lehnstuhl-Denker« werden?

Für mich stand fest, dass ich ins Feld gehen will. Und als ich ins Feld gegangen bin, war mir daran gelegen, die Beziehungen zu analysieren, die eine Gesellschaft zu ihrer Umwelt unterhält. So habe ich diese lange Feldforschung bei den Achuar in Amazonien gemacht. Zu der Zeit gab es einen Trend in der US-amerikanischen Ethnologie, der sich »Kulturökologie« nannte. Sie erfreute sich einer gewissen Bedeutung und bildete eine Strömung, die auf einem geographischen und ökologischen Determinismus aufbaute.

Wer waren die Vertreter der Kulturökologie?

Das waren Leute, die heute fast vergessen sind. Der Begründer, Julian Steward, ist eine in der amerikanischen Anthropologie bedeutsame Gestalt gewesen. Sehr umtriebig war damals aber auch Marvin Harris. Die Kulturökologie ging davon aus, dass sich der Großteil der Kulturrätsel - ich bediene mich des Ausdrucks von Harris, »riddles of culture« - durch kulturelle Anpassungen an Situationen des Mangels, der Einschränkung, der Knappheit erklären lassen. Dagegen hegte ich epistemologische Bedenken. Folglich hatte ich mir zum Ziel gesetzt, nicht nur die Beziehungen zwischen der besagten Gesellschaft und ihrer natürlichen Umwelt zu untersuchen. Ich wollte diese Analyse auch in der bei den Kulturökologen gängigen Terminologie anlegen, das heißt quantitativ vorgehen, also etwa die Arbeitszeiten messen usw. An dieser Entscheidung lässt sich ablesen, welche Bedeutung der Marxismus für die Anfänge meiner Arbeit hatte. Wenn Sie so wollen, hat sich der französische Marxismus mehr für die Produktionsverhältnisse als für die Produktivkräfte interessiert, um es in marxistischer Terminologie zu formulieren. Mir hingegen schienen gerade die Produktivkräfte, also die konkreten Handlungen,

die auf die Natur einwirken, die Art und Weise der Organisation technischer Systeme und die Formen des die natürliche Umwelt betreffenden Wissens eine gewichtige Rolle zu spielen. Gerade weil die Forschung diese Dinge in aller Regel übergangen und beschwiegen hat, wollte ich sie eigens in den Blick nehmen. Also habe ich meine Feldforschung gemacht. Das Ergebnis war meine Doktorarbeit, die ich unter der Betreuung von Claude Lévi-Strauss eingereicht und später unter dem Titel *La nature domestique* (1986) veröffentlicht habe. Sie lieferte eine Kritik der Kulturökologie und bot zugleich einen etwas anderen Blick auf die Art und Weise, in der eine Gesellschaft die Beziehungen zu ihrer Umwelt gestaltet – anders war die Optik, weil ich die analytischen Beschreibungen des Arbeitsprozesses und seine Quantifizierung eben nicht von seiner Wahrnehmung durch die Menschen abgetrennt habe. Ich habe die materielle Basis also nicht vom ideologischen Überbau getrennt, sondern versucht, beide miteinander zu vermitteln. Offenbar fanden die Leute das damals originell.

Was mich bei dieser Arbeit, unabhängig von den Ergebnissen, zu denen ich kam, jedoch am meisten erstaunte, war der Umstand, dass ich eine Gesellschaft entdeckte, in der die Beziehungen zu den Nichtmenschen genauso konzipiert waren wie die zu anderen sozialen Wesen. In dieser Gesellschaft schien es keinen Unterschied zwischen dem zu geben, was aus den sozialen Regeln und Konventionen der humanen Welt hervorgeht, und dem, was die Natur und ihre Regelmäßigkeiten ausmacht. Es war dieses Erstaunen, das ich im Feld empfunden habe. Eigentlich war mein Erstaunen ein bisschen paradox, denn im Grunde interessiert sich die Anthropologie seit ihrer Entstehung doch genau dafür! Man könnte geradezu behaupten, dass die Anthropologie als der Versuch entsteht, dieses Problem zu lösen.

Inwiefern unterscheidet sich das anthropologische vom epistemologischen Wissen? Und wie lässt sich eine Kontinuität zwischen beiden herstellen, sowohl praktisch als auch methodologisch?

In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, also zu dem Zeitpunkt, wo sich in Europa zwei unterschiedliche epistemologische Ordnungen endgültig zu dem Zweck konsolidieren, einerseits Fragen der Natur und andererseits Fragen der Kultur anzugehen, beginnt man zur Kenntnis zu nehmen, dass in anderen Weltregionen Völker existieren, die eine solche Unterscheidung nicht machen. Mithin liegt so etwas wie ein logischer Skandal vor, der beseitigt werden muss. Die Anthropologie kommt als eine Wissenschaft in Gang, deren Ziel es war, auf diesen logischen Skandal zu reagieren. Sämtliche Gründerväter der Anthropologie in Großbritannien, in Deutschland, in Frankreich und in den Vereinigten Staaten haben sich dieser Frage zugewandt: Wie ist zu erklären, dass es Menschen gibt, die einfach nicht verstehen, dass ein Bär nicht ihr Großvater ist? Wie kommen sie dazu, sich einzubilden, ein Bär sei ihr Großvater? Voilà. Das ist die Grundfrage der Anthropologie. Im Grunde stellt sie sich bis auf den heutigen Tag.

Ich hätte also gar nicht überrascht sein dürfen, als mir im Feld Leute begegneten, die zwar nicht behaupteten, dass ein Bär ihr Großvater sei, aber doch meinten, die Affen seien ihre Schwäger, oder – wie die Frauen – glaubten, dass die Maniokpflanzen ihre Kinder sind. Die Überraschung hätte ausbleiben müssen, hätte ich bei meiner Lektüre anthropologischer Texte nicht immer gedacht, das seien doch bloß Theorien, Abstraktionen, die mit der Wirklichkeit einer bestimmten Lebensweise sicherlich nicht übereinstimmen.

»Bloß Theorien« in welchem Sinne?

In dem Sinne, dass die Anthropologen über Glaubensformen berichteten, über Glaubensformen an der Grenze zum Aberglauben schrieben, als übten diese Vorstellungen keinerlei Einfluss auf das Alltagsleben aus. Die anthropologischen Bücher sprachen von Menschen, die arbeiteten, jagten, fischten, die Gärten oder Felder kultivierten und nebenbei merkwürdige Dinge dachten. Es gab da diese Aufteilung – so jedenfalls mein Leseindruck –, und dann, tja, dann lebte ich auf einmal unter Menschen, bei denen es die Trennung überhaupt nicht gab. Ständig pflegten sie den geistigen Austausch mit den Maniokpflanzen und dem Affen-Schwager. Und der Austausch hatte Konsequenzen. Eine materielle Basis auf der einen und ein ideologischer Überbau auf der anderen Seite, das gab es nicht. Vielmehr war eine ständige wechselseitige Durchdringung von technischem Prozess, praktischem Wissen und der Bereitschaft zu beobachten, Beziehungen zu den Nichtmenschen einzurichten und zu pflegen. Daher kam mir der eingespielte anthropologische Zugriff auf diese Frage völlig verdreht vor, zumal ich ihn selbst im Feld zunächst angewandt hatte. Durch Kritik und Selbstkritik ging mir allmählich auf, dass es so nicht sein könne, dass es nicht richtig ist, die Dinge auf diese Weise zu ordnen. Die Unterscheidung zwischen universeller Natur und kontingenter Kultur mag für das Nachdenken über gewisse, vor allem unsere eigenen Realitäten in der Geschichte der abendländischen Wissenschaften nützlich gewesen sein, doch einen Anspruch auf Universalität kann sie nicht erheben.

Das also war der Ausgangspunkt, von dem her ich mich diesen Fragen näherte. In der Tat ist es ein ethnographischer Ausgangspunkt gewesen, der mich nach und nach dazu brachte, die epistemologischen Werkzeuge infragezustellen, mithilfe derer die Anthropologie- und die Soziologie – die Beziehung zwischen dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen reflektierte. Er führte mich zu meinem Projekt, die Formen, dank deren Kontinuität und Diskontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen konzeptualisiert werden, zum Gegenstand einer allgemeinen Theorie zu machen, die ich im Laufe der Jahre entwickelt habe.

In dieser intensiven Phase der französischen Anthropologie existierten eine Menge Strömungen innerhalb des Faches. Einerseits die Marxisten, die Existenzialisten, die Strukturalisten usw. und andererseits die Anhänger einer eher anarchistischen Anthropologie wie Pierre Clastres, und dann das, was Jacob Collins kürzlich das »unseen paradigm in modern French

thought« genannt hat, indem er sich auf Alain de Benoist, Marcel Gauchet, Emmanuel Todd und Régis Debray bezog. Wo haben Sie sich damals verortet?

Im deutlichen Kontrast zur gegenwärtigen Situation war es eine ungeheuer politische Zeit. Man dachte stets in politischen Kategorien, nicht um die Leute oder die Autoren in politische Raster zu pressen, sondern weil es um den Versuch ging, neue Formen des Zusammenlebens ausgehend von gelebten Erfahrungen zu erdenken, die andere ausprobiert hatten. Mit Clastres war ich nicht einverstanden, doch bewunderte ich die Radikalität, mit der er den Ursprung des Staates durchdachte, das Markenzeichen seines Werkes.

Womit waren Sie nicht einverstanden?

Ich habe vor einigen Jahren einen Aufsatz über Clastres in der *Révue française des sciences politiques* veröffentlicht. Sein Modell des »chieftainships«, einer Herrschaftsform, die machtlose Anführer voraussetzt, oder eines »amerindischen chieftainships«, wie Clastres es nannte, war eine philosophische Fiktion. Diese Herrschaftsform war keineswegs im ganzen Amazonasgebiet verbreitet, vielmehr gab es entweder Gesellschaften, in denen überhaupt keine Anführer existierten, wie diejenige, in der ich gelebt habe. Dort gab es tatsächlich keine Anführer, allerdings große Krieger, die jedoch keine Klan-Chefs im herkömmlichen Sinne waren. Oder es gab Anführer-Gesellschaften, die freilich im Zuge der Kolonialgeschichte früh verschwunden waren. Sie wurden durch Anführer in komplexeren Gesellschaften mit großen Dörfern oder kleinen Städten verdrängt. Obendrein fand ich die ganze Idee eines »Chefs«, irgendeiner Institution, die angeblich wie eine Art Mechanismus funktioniert, der die Heraufkunft oder Erscheinung von irgendetwas ankündigt, einen Gipfel an Theologie. Mir kam das alles höchst unwahrscheinlich vor. So viel zu meinem Einspruch gegen Clastres. Ansonsten habe ich Clastres' Vermögen bewundert, die Dinge in politischen Begriffen zu fassen. Sie ist wohl ein Kennzeichen unserer ganzen Generation.

Wie beispielsweise auch bei Régis Debray, der stark durch die politische Anthropologie Georges Balandiers beeinflusst war ...

Genau. Allerdings bewunderten wir Régis Debray vor allem für seinen Mut. Er war ein Intellektueller aus dem Pariser Großbürgertum, ein Normalien, der zusammen mit Che Guevara nach Bolivien aufbrach, um dort Feuergefechte durchzustehen.

Doch waren auch wir ziemlich viel unterwegs. Bevor ich zur Feldforschung nach Amazonien aufbrach, hatte ich im Alter von sechzehn, siebzehn Jahren bereits einige Zeit in der Türkei verbracht, im Iran und in Syrien. Man reiste einfach so los, wollte die Welt entdecken. Wir glaubten, sie stünde uns offen, was ja auch eine bürgerliche Illusion ist, der Traum von einer Art postkolonialem Erholungsurlaub.

Wir dachten, uns könne nichts passieren. Heute wäre es aus allen möglichen Gründen sehr viel schwieriger, diese Länder zu bereisen (lacht). Aber wir lebten in dieser Sorglosigkeit, zugleich animiert von einem revolutionären Antrieb, der uns intellektuell anstachelte und ausgesprochen anregend wirkte.

In intellektueller Hinsicht waren die Persönlichkeiten, die damals wichtig waren, nicht nur an allem interessiert, sondern Einzelnem gegenüber auch ungemein kritisch eingestellt. Mir scheint, dass wir, wie ich vorhin schon sagte, schwankten zwischen dem messianischen Charakter des Marxismus und seinem machtvollen analytischen Potenzial. Aufgrund der philosophischen Ausbildung spielte aber auch die Phänomenologie eine bedeutsame Rolle. Husserl war in unserem Philosophiestudium sehr wichtig. Man las ihn intensiv, so dass die Phänomenologie, wenn man es so sagen kann, eine Art sakrosankten Status genoss. Nicht zu vergessen natürlich Merleau-Ponty, aufgrund der Bedeutung, die er dem Körper beimaß, aufgrund seiner Dekonstruktion der Subjekt-Objekt-Beziehung und des Realismus, den er vertrat – einen traditionellen erkenntnistheoretischen Realismus. Das war der zweite Aspekt, und den dritten lieferte der Strukturalismus. Dessen Entschiedenheit, alles geistig zu durchdringen, war faszinierend. Nach meinem Eindruck sind es diese drei Strömungen gewesen, die uns im Kern beschäftigten. Bei einem Großteil der Leute, die in dieser Zeit studiert haben, kamen wichtige Versuche hinzu, einen Ausgleich zwischen Marxismus, Phänomenologie und Strukturalismus zu finden. Sie führten zu unterschiedlichen Versöhnungsversuchen, zu Flirts und Annäherungen der einen an die anderen. Es war eine Zeit großer intellektueller Produktivität.

Die gleiche Ambition? Zur Beziehung zwischen Soziologie und Ethnologie

Bei der Lektüre von *Jenseits von Natur und Kultur* hatte ich den Eindruck, dass Sie stellenweise die Ambitionen von Lévi-Strauss übernommen haben, aus der Anthropologie die Königswissenschaft unter den Sozialwissenschaften zu machen, vor allem gegenüber der Soziologie, die Sie im Buch hauptsächlich über Durkheim rezipieren. Das ist ja nicht mehr so aktuell und in mancher Hinsicht ein wenig verzerrt angesichts der Entwicklungen in der Soziologie seither. Wie denken Sie über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Soziologie und Anthropologie?

Zunächst würde ich sagen, dass es weder einen Unterschied in Bezug auf den Forschungsgegenstand gibt noch einen der Methode. Der Gegenstand von Anthropologie und Soziologie ist derselbe. Ich denke, dass ein Teil der Faszination, welche die Anthropologie über ihre Fachgrenzen hinaus zumal auf Historiker und Soziologen ausübt, der Tatsache geschuldet ist, dass die Anthropologen, jedenfalls einige unter ihnen, nach wie vor den Wunsch und das Streben nach sowie den Willen zur intellektuellen Erfassung des Ganzen ernst nehmen. Sie bieten

analytische Instrumentarien an, die es erlauben, die Variationen des Sozialen auf einer einzigen Analyseebene zu untersuchen. Selbstverständlich gibt es auch Soziologen, die das tun, Soziologen wie beispielsweise Luc Boltanski, die sowohl große Theoretiker sind, als sich auch durch empirische Forschungen in Anspruch nehmen lassen. Natürlich sehe ich die Unterschiede zwischen dem, was Boltanski macht, und dem, was mich umtreibt. Doch gehen wir exakt demselben Metier nach. Wir führen empirische Analysen durch und versuchen dann, unseren Befunden eine generalisierende Resonanz zu verschaffen. Wir machen es nur auf unterschiedliche Weise. Boltanski ist kein Strukturalist ...

Oh, ich würde sagen, es steckt sehr viel Strukturalismus in Boltanski! Das sagt er übrigens auch selbst.

Sagen wir, er hat ein bisschen Struktur in seinen Pragmatismus gepackt. Im Laufe der letzten Jahre habe ich eine enorme Bewunderung für ihn entwickelt. Früher dachte ich, dass wir ganz unterschiedliche Dinge machen, doch mit der Zeit habe ich den Eindruck gewonnen, dass wir uns annähern. Im Prinzip machen wir genau das Gleiche, teilen dieselbe Ambition.

Gleichwohl scheint mir das Konzept der pluralen Welten und die pragmatische Analyse doch eher das Gegenteil von dem zu sein, was Sie machen. Eben haben Sie festgestellt, dass Ihr Interesse an der Anthropologie durch die Suche nach Invarianzen motiviert ist. Bei dem Modell der Rechtfertigungsordnungen, das Boltanski und Laurent Thévenot entwickelt haben, handelt es sich doch eher um das Gegenteil, nämlich um die Begründung eines Analyse - modells, das die Vielfältigkeit der allgemeinen Handlungsorientierungen zu erfassen sucht, nicht, wie im Strukturalismus, im Sinne der strukturalen Opposition, sondern koexistent und insofern miteinander unvereinbar. Wenn man Boltanski als Beispiel für die Soziologie der Gegenwart heranzieht, bekommt man doch gerade nicht die Invarianzen. Zugleich hat er den Strukturalismus nie ganz aufgegeben. Meiner Meinung nach schwankt sein Werk zwischen Strukturalismus und Pragmatismus.

Sicher, die Invarianzen stehen nicht an erster Stelle. Deshalb sage ich auch, dass wir nicht die gleiche Methode anwenden. Trotzdem meine ich, dass Boltanskis Modell der cités ein intermediäres, ein vermittelndes Werkzeug ist, das uns beide interessiert. Hier geht es um Analysen, die eine Synthese von Aggregationsweisen ermöglicht, die ihrerseits auf ganz unterschiedlichen Gewohnheiten und Dispositiven beruhen. Im Fall der cités - man könnte sie auch »geteilte Werte« nennen oder praktische Bezugnahmen auf identische Welten; ich würde sie eher als Schemata für die Integration sozialer Praktiken bezeichnen - ist der Ansatz doch der gleiche: Man versucht nachzuvollziehen, wie sich angesichts der unendlichen Vielfalt von Praktiken, dank deren die Menschen soziale Beziehungen zwischen sich und den Dingen der Welt etablieren, dennoch Wiederholungen, Regelmäßigkeiten

und Muster finden lassen, die uns erlauben, soziale Situationen zu verstehen. Wir nähern uns dem Problem lediglich auf etwas unterschiedliche Weise an. Und dieser Unterschied ergibt sich, wie ich meine, nicht aus einer vermeintlichen Differenz zwischen Soziologie und Anthropologie, sondern aus dem, was man »Ethnographismus« nennen könnte, also einer möglichst präzisen Situationsbeschreibung, die sowohl für die Soziologie wie die Anthropologie kennzeichnend ist. Für sich genommen ist die Ethnographie schlechterdings grundlegend, ganz gleich, ob sie aus einer soziologischen oder einer anthropologischen Feder stammt.

Aber was verstehen Sie genau unter Ethnographismus?

Der Ethnographismus ist ein Verfahren der Induktion, das ausgehend von begrenzten, also besonderen Situationen auf allgemeine Eigenschaften schließt. Diesem Vorgehen begegne ich zunehmend mit Vorbehalten, weil es mich allzu stark an das erinnert, was der britische Funktionalismus gemacht hat - und schließlich von den britischen Funktionalisten selbst kritisiert wurde. Es ist wie beim Sammeln von Schmetterlingen. Da wird mit einer gewissen Willkür festgelegt, dass die Farbe der Flügel als organisierendes Unterscheidungskriterium gelten soll. Andere Merkmale fallen unter den Tisch, und so steuert man angesichts gewisser Partikularitäten Schritt für Schritt höhere Allgemeinheiten an, um schließlich generelle Eigenschaften zu postulieren. Meiner Meinung nach lässt sich so nicht vorgehen. Lévi-Strauss hat uns in vielfacher Hinsicht geprägt, doch zentral ist seine Idee gewesen, dass man keine gute Anthropologie, keine gute Soziologie macht, ohne Modelle zu konstruieren, die einem ermöglichen, typische Situationen zu beschreiben und miteinander zu vergleichen. Bevor sich die Deskription einer Situation anfertigen lässt, braucht man ein Modell. Zunächst müssen also Hypothesen darüber entwickelt werden, was das soziale Leben ausmacht, welche Zwänge und Einschränkungen vorliegen, wie sie entstehen und was die gegensätzlichen Elemente, die Differenzsysteme sind, aus denen sich die unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens ergeben. Auf der Grundlage derartiger Systeme ist dann herauszuarbeiten, was ich die Invarianzen genannt habe. Solange der Ethnographismus als induktives Verfahren der Beschreibung dient, ist er völlig in Ordnung, ja unumgänglich. Aber sobald man über die Beschreibung hinausgehen will, ist Vorsicht und Klugheit geboten. An diesem Punkt unterscheide ich mich nach meinem Eindruck von Boltanskis Haltung, sogar von derjenigen Latours, selbst wenn er in seinem jüngsten Buch einiges verändert hat. Es beruhigt mich, dass auch diejenigen Kollegen, die ich bewundere, dabei sind, Sachen zu machen, die sich einigermaßen von dem unterscheiden, was sie zu Beginn ihrer Laufbahn gemacht haben.

Was den Ethnographismus und die induktive Verallgemeinerung anlangt, so scheint mir das im Gegensatz dazu hypothetisch-deduktive Vorgehen der Anthropologie enorm wichtig zu sein. Man geht dort von Hypothesen aus, die natürlich der Beobachtung des sozialen Lebens entstammen. Um die Art von Arbeit zu machen,

die mich beschäftigt und der auch Lévi-Strauss verpflichtet war, muss man eben Berge von Ethnographien aufgesogen, ja verschlungen haben. Die Hypothesen entspringen dem Geist ja nicht wie Athene in voller Rüstung. Im Übrigen ist der hypothetisch-deduktive Ansatz keineswegs neu, es gibt die Vorläufer wie Hegel oder Rousseau: Man formuliert Hypothesen, konstruiert in ihrem Licht Modelle und schaut, ob der Versuch, dem sozialen Leben in all seiner Widersprüchlichkeit Rechnung zu tragen, zu belastbaren Resultaten führt oder nicht.

Was mich als Anthropologen im Grunde interessiert, ist die Erfassung sozialer Situationen. Eigentlich kann das jeder, der ein bisschen Begabung mitbringt. Was mich allerdings wirklich umtreibt, ist zu begreifen, warum es in dem Durcheinander der Konventionen, die das soziale Leben organisieren, all der Praktiken und Idiosynkrasien, Kombinationen gibt, die zusammenpassen, und andere, wo das nicht der Fall ist. Woran liegt das? Die uns zugänglichen historischen und ethnographischen Daten zeigen, dass es soziale Konstruktionen gibt, die von Dauer sind, und andere, die nicht einmal zustande kommen, Kombinationen, die es nicht gibt. All diese Verbindungen wecken meine Neugierde. Ich will ihre Ursache verstehen. Und in diesem Sinne spreche ich von anthropologischer Arbeit, einer Arbeit, die sich freilich auf einem gewissen Generalisierungsniveau verortet.

Annäherungen: Anthropologie der Natur und Science Studies

Anlässlich der Verleihung der goldenen Medaille des CNRS haben Sie gesagt, dass Sie sich gegenwärtig besonders für die Wissenschaftsanthropologie interessieren. Warum? Sie beziehen sich häufig auf die Arbeiten Bruno Latours, der zu den zentralen Mitbegründern der Science and Technology Studies (STS) gehört. John Law, ein weiterer wichtiger Protagonist dieser Bewegung, befasst sich mit der Performativität ethnographischen Wissens, die der von Ihnen verteidigten Suche nach universell gültigen Invarianzen docheher zuwidersprechen scheint. Ich habe den Eindruck, dass Sie eine große Sympathie für die STS empfinden, doch Ihre Sympathie da endet, wo Sie den Verdacht hegen, das Ganze könnte auf einen radikalen Relativismus hinauslaufen. Um diesem Dilemma zu entkommen, schlagen Sie Ihrerseits einen »relativen Universalismus« vor. Stimmen Sie zu?

Die *Science Studies* nehme ich mit der Neugierde eines frisch Bekehrten zur Kenntnis. Wenn ich mich für die Konstruktion einer Ontologie oder für einen Modus der Identifikation interessiere, in dem bestimmte Weisen zusammenkommen, mithilfe derer in einer Gesellschaft Beziehungen zwischen Objekten in der Welt hergestellt werden, die sich in ganz unterschiedlichen Regionen des Planeten finden, dann gilt meine Aufmerksamkeit – einfach weil ich viele Ethnographien gelesen habe – insbesondere den internen Differenzen, die es gibt. Ich muss

gestehen, dass ich vor meiner Entdeckung und Lektüre der *Science Studies* die Neigung hatte - immer auf kontrastive Weise, da es der strukturalen Methode entspricht, in meinem Alter ist es ja, um ehrlich zu sein, schwer, seine Perspektive noch einmal zu verändern - also dazu neigte, das, was ich den »Naturalismus« nannte, in einen Topf zu werfen, ohne viel über unterschiedliche Varianten zu wissen. Nun ja, ein wenig wusste ich schon. Immerhin hatte ich Philosophie studiert, mich mit Wissenschaftsgeschichte, Wissenschaftstheorie, mit Epistemologie beschäftigt, all das in jungen Jahren ziemlich intensiv betrieben. Dennoch sind die Feinheiten in dem Topf verschwunden, weshalb mir Latour sagte »Du behandelst das, was du den Naturalismus nennst, wie eine Einheit; dabei gibt es eine enorme Vielfalt!« So entdecke ich mit einigem Erstaunen in den *Science Studies* eben die Vielfalt wieder, die ich zuvor in anderen Ontologien beobachtet hatte, mir geläufigeren Ontologien, weil sie auf Ethnographien beruhen, die ich gut kenne. Diese Entdeckung ist aufschlussreich, auch weil sie noch einmal beweist, dass die von mir verwendeten idealtypischen Modelle keineswegs dazu führen, diese Vielfalt in eine einzige transzendente Gussform zu pressen. Es handelt sich um Modelle oder Maschinen, die mir erlauben, bestimmte Typen von Phänomenen zu umfassen und dann zu beobachten, wie sie aufeinander reagieren und sich zueinander verhalten.

Allerdings nehme ich, was die *Science Studies* anlangt, weiterhin eher einen Beobachterstatus ein, handelt es sich doch um ein Gebiet, das ich nicht gut beherrsche. Eigentlich verstehe ich meine Arbeit als Ergänzung der *Science Studies*, die ich um diejenigen ontologischen Ordnungen erweitere, deren konstitutiven Elemente ich besser im Griff habe.

Damit will ich sagen, dass mein Interesse an den *Science Studies* durchaus mit meiner philosophischen Ausbildung zusammenhängt, die ja mit einem Typ von Epistemologie, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie befasst war, den die *Science Studies* scharf kritisieren. Es ist eine Befreiung, wenn die *Science Studies* im Widerspruch zu der Idee, Wissenschaft und Natur betrieben die fortschreitende Enthüllung unumstößlicher und ewiger Wahrheiten, nun zeigen, dass in den Wissenschaften eine permanente Welterzeugung stattfindet. Diese Einsicht klingt übrigens schon bei Bachelard an, weshalb mir die Kritik der *Science Studies* an Bachelard gelegentlich etwas übertrieben vorkommt. Ich erinnere mich an einen Satz aus Bachelards *L'activité rationaliste de la physique*, wo er schreibt: »Der zeitgenössischen Physik folgend, haben wir die Natur verlassen, um einzutreten in eine Fabrik der Phänomene.« Eine Fabrik der Phänomene! Bereits Bachelard hat das sehr gut gesehen, selbst wenn sein Werk ansonsten durch einen eher strengeren Ton geprägt ist.

Aber Latour bezieht sich doch auf die Modernen ...

Auf die Modernen hat er sich in der Tat seit jeher konzentriert. Nur in Wir sind nie modern gewesen redet er nicht von den Modernen, dort spricht er ausgerechnet

über die Achuar (lacht). Wenn er in diesem Buch behauptet, die Modernen seien wie die Achuar, geht es, meiner Ansicht nach, aber um etwas anderes: Würden die Modernen tatsächlich Natur und Kultur so vermischen wie die Achuar, wie ließen sie sich dann, sieht man von Kleinigkeiten ab, trennscharf voneinander unterscheiden? Genau diese Frage stelle ich Latour schon seit langem. Deshalb freut es mich, ihm jetzt sagen zu können, dass sein neues Buch bemerkenswert ist, weil es mit der Frage nach den Existenzmodi gewissermaßen eine Antwort auf mein altes Bedenken liefert. Früher wollte Latour darlegen, dass »die Natur« bei den Modernen ein ideologisches Instrument ist, das keine wirklichen Auswirkungen auf die Praxis von Wissenschaft und Technik hat. Mir stellte sich die Sache anders dar, weshalb wir unterschiedliche Auffassungen vertreten haben. Jetzt liefert Latours Untersuchung der Existenzweisen eine sehr viel elaboriertere Antwort. Offenbar gibt es doch ganz unterschiedliche Vorgehensweisen, die uns das Aufkommen von Variation begreiflich machen. Genau darauf kommt es an.

Bei Latour vervielfältigen sich jetzt die Ontologien, während er sich früher immer über die Vielzahl der sozialen Felder bei Bourdieu oder der *cités* bei Boltanski und Thévenot lustig gemacht hat. Vielleicht sollte ich die Frage etwas anders stellen. Es geht mir eher um den methodologischen Status der Ontologien. Ich habe den Eindruck, dass Sie und Latour jeweils unterschiedliche Dinge damit bearbeiten wollen.

Darauf kann ich ganz einfach antworten. Ich spreche von Ontologien nur, weil es ein geläufiger und eingeführter Begriff ist. Eigentlich würde ich vorziehen, von »Identifikationsmodi« zu sprechen. Damit will ich Schemata bezeichnen, deren Modelle ich konstruiere, um darstellen zu können, wie Kontinuität und Diskontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen begrifflich gefasst wird. Die »Ontologien« sind konkrete Verwirklichungen oder Objektivierungen solcher Konzeptualisierungen, während die Identifikationsmodi lediglich allgemeine Schemata bezeichnen. Was wir beide, Latour und ich, als die konkrete Verwirklichung eines Modells bezeichnen, sind die Dinge da draußen. Bei ihnen handelt sich um Schlüsse, um Herleitungen oder Folgerungen aus bestimmten Eigenschaften der Welt. Es geht um Inferenzen, um Rückschlüsse, die gezogen, das heißt jeweils aktualisiert werden können. Wir haben es mit Schlussfolgerungen und Herleitungen zu tun.

Mich hat James Gibsons Theorie der Affordanzen stark beeindruckt, auch wenn ich weniger naturalistisch gestimmt bin als die Gibsonianer. Bei Gibson steht das Faktum im Vordergrund, dass Regelmäßigkeiten in unserer Umwelt existieren, die wir wahrnehmen. Für ihn verweisen solche Regelmäßigkeiten oder Muster auf bestimmte Wahrnehmungsgewohnheiten, mit denen wir nun einmal ausgestattet sind. Da besteht, nebenbei bemerkt, eine gewisse Parallele zu Jakob von Uexküll, der ja auch sagt, dass wir diesen oder jenen Aspekt der Welt gemäß sensorischer Mechanismen aktualisieren, die zu unserer biologischen Ausstattung gehören. Dass es sich genau so verhält, dass die Menschen, die Tiere und auch die Pflanzen, also die

Organismen insgesamt, so funktionieren, ist meine feste Überzeugung. Freilich handelt es sich aus meiner Sicht bei den Menschen nicht um irgendwelche Wahrnehmungsgewohnheiten oder -dispositive, wie etwa das eines »sanguinen« oder »arktischen« Menschentypus, sondern um Sozialisationsweisen, die bestimmte Typen von Rückschlüssen privilegieren und andere benachteiligen. Folglich haben wir es nicht mit einer irgendwie fertig geschaffenen Welt und einer Vielfalt von Möglichkeiten, sie anzuschauen, zu tun, wie der Kulturalismus meint. Vielmehr gibt es eine große Spanne von Modalitäten, bestimmte Eigenschaften der Welt so zu aktualisieren, dass sie sich zu einem System fügen, das in Abhängigkeit von der Erziehung, die man erfahren hat, dann darüber entscheidet, welcher Aspekt der Welt – mir gefällt, dass bei Deleuze von Ausfaltung und Falte die Rede ist –, also welche Falte der Welt ausgeschnitten und welche ignoriert wird. So entkommt man dieser absurden Kontroverse zwischen Relativismus und Universalismus. Zu einer vollständigen Welt mit unterschiedlichen Aktualisierungsmodalitäten gehört ein Gesamtpaket von Beziehungsqualitäten, das prinzipiell zugänglich ist, teilweise sogar allen Menschen. Dank der Entwicklung wissenschaftlicher Instrumentarien werden sich weitere Zugänge finden, die allesamt dazu führen, dass wir, wieder in Abhängigkeit von unserer Erziehung, also, wie man auch sagen könnte, in der Abhängigkeit von gewissen Atavismen, bestimmte Elemente der Welt aktualisieren und in Systeme überführen. Und genau das ist eine Ontologie, einfach nur das.

Identifikationsmodi und Existenzweisen sind aber doch nicht das Gleiche, oder?

Im Gefüge der unterschiedlichen Modi von Identifikation, das heißt, unter den vielfältigen Weisen, Welt aktualisieren zu können, finden sich auch gewisse Formen, Beziehungen herzustellen, die bevorzugt werden. Solche Beziehungsformen lassen sich natürlich nicht beliebig anwenden. Sie sind nicht auf egal welchen Begriff anwendbar. Sie stehen in Funktion derjenigen Eigenschaften, die man an den Objekten der Welt ausgemacht hat. Also heben sie eher diesen oder jenen Typ von Beziehung zwischen Objekten und Eigenschaften hervor. Bei Lichte besehen besteht daher gar kein so großer Unterschied zwischen meinen Überlegungen und etwa Boltanskis Vorstellung der *cité*, über die wir eben sprachen ...

In Bezug auf die STS und die Akteur-Netzwerk-Theorie der 1980er, der 1990er Jahre, die doch eine gewisse Skepsis gegenüber dem Konzept der Ontologie hegten, scheint mir dieser Schritt Latours auf den ersten Blick nicht sofort einleuchtend. Andererseits wird zurzeit doch ein »ontological turn« in den *Science Studies* diskutiert.

Doch, doch, die Philosophen finden das einleuchtend – und Latour ist seiner Ausbildung nach ja auch ein Philosoph. Wenn ich mich richtig an das Thema seiner Promotion erinnere, ist es eine Doktorarbeit über Ontologie gewesen, also Philosophie ganz im klassischen Sinne. Und für Philosophen ist es eine Versuchung,

man kann sie nachvollziehen, dieser spinozistische oder humesche Traum davon, alle Seinsweisen in der Welt in ebenso viele elementare Modalitäten zu zerlegen. Doch in der Gegenüberstellung mit einem Unternehmen, das all das kritisiert, wirkt es doch sehr erstaunlich. So bin ich ziemlich gespannt darauf, wie Latours Buch aufgenommen wird. Ich habe es mit dem größten Interesse gelesen, weil er sich dem intellektuellen Unternehmen annähert, das ich favorisiere.

Das Gespräch fand am 3. April 2013 im Büro Philippe Descolas im Collège de France, Paris, statt. Aus dem Französischen von Tanja Bogusz
