

MĂDĂLINA DIACONU

## Von fröhlichen Apokalypsen zum Widerstand der Überlebenden

Zu: Deborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro: *In welcher Welt leben?*

Zwei Professor:innen aus Rio de Janeiro, die Philosophin Deborah Danowski, Spezialistin für die europäische Moderne, Metaphysik und Umweltphilosophie, und der Kulturanthropologe Eduardo Viveiros de Castro, bekannt für seine Theorie des amerindischen Perspektivismus (auf deutsch liegt vor: *Die Unbeständigkeit der wilden Seele*, 2016, und *Kannibalische Metaphysiken*, 2019), haben 2014 »L'arrêt de monde« im Band *De l'univers clos au monde infini bei Hache* veröffentlicht. Die leicht erweiterte Fassung dieser Studie wurde 2019 ins Deutsche übersetzt. Laut dem Postskriptum der Autor:innen wurde der ursprüngliche Text erstmals im Dezember 2012 in Paris vorgelesen, und zwar genau an dem Tag, für den der »Maya-Kalender« den Untergang der Welt vorausgesagt hatte; seine Überarbeitung fiel in eine Zeit der Enttäuschungen über die brasilianische Politik. Am Ende ist eine faszinierende Auseinandersetzung mit der kollektiven Angst vor dem Weltuntergang und mit den Reaktionen darauf herausgekommen.

Der Beginn verspricht eine strenge Struktur durch die Begriffsklärung von Welt und Ende und den Entwurf einer Matrize mit möglichen Varianten des Endes der Welt. Die einzelnen Kapitel allerdings beinhalten eine relativ lockere Zusammenstellung von Kommentaren zu neuen Denkansätzen (inklusive Filmen und Romanen), ohne den argumentativen Faden

zu verlieren. Die filmischen und literarischen Narrative erscheinen insofern als unvermeidlich, als es für die Autor:innen letztlich keine stringent zu argumentierende Lösung für die Frage nach dem Ende der Welt geben kann, sondern allein mögliche Szenarios und ihnen zugrundeliegende Arten der Metaphysik bzw. »mytho-kosmologische« Versionen (81). Die Leserin muss sich zwar den Verständnisweg durch ein Dickicht (nicht nur humanwissenschaftlicher) Theorien bahnen, doch wird sie mit einem breiten Überblick reichlich belohnt. Ein Personenregister wäre zur Orientierung hilfreich gewesen, zumal sich aufgrund der argumentativen Dichte des Bandes auch eine zweite Lektüre empfiehlt.

Von vornherein ist klar, dass die Welt ein Korrelat des Menschen ist und die Frage nach ihrem Ende den menschlichen Fragenden einbezieht. Das Ende der Welt ist daher als eine Trennung vorstellbar, entweder als die »Welt ohne uns« (Welt nach der Auslöschung der Menschheit) oder »Wir ohne Welt« (»Fortbestehen irgendeiner Form von Subjektivität nach dem Ende der Welt«, 30). Dabei wird eine Symmetrie mit der Frage nach dem Beginn festgestellt entweder in Form der Welt vor uns oder der Präexistenz der Subjektivität vor der Welt. Daraus ergibt sich eine viergliedrige Matrize: Wir vor der Welt, Welt vor uns, Wir ohne Welt, Welt ohne uns, und diese wird

Deborah Danowski &amp;

Eduardo Viveiros de Castro:

*In welcher Welt leben?**Ein Versuch über die Angst vor dem Ende.*

Aus dem brasilianischen

Portugiesisch von Clemens und

Ulrich van Loyen, Nachwort von

Ulrich van Loyen

Berlin: Matthes &amp; Seitz, 2019,

ISBN 978-3-95757-566-1, 192 S.



wiederum verdoppelt durch die jeweilige positive oder negative affektive Färbung. Die Positionen dieses Schemas werden in den darauffolgenden Kapiteln mit verschiedenen Denk- und literarisch-filmischen Modellen »gefüllt«.

»Die Welt vor uns« entspricht der Vorstellung des Paradieses mit dem Menschen als »Ende (die Finalursache, das Umdessentwillen) der Welt« (33). Dieses Bild hat in der positiven Auffassung einer menschenleeren Wildnis überlebt, wenn etwa der radikale Präservatismus die Präsenz von Menschen in Ökosystemen als »denaturierend« erachtet und daher sogar die Vertreibung der Menschen (häufig indigener Völker) aus ihren Habitaten befürwortet. Das Pendant ist »die Welt nach uns«: Die »Bewegung für das freiwillige Aussterben der Menschheit« von Les U. Knight oder auch Alan Weisman verbreiten Vorstellungen eines Planeten, der sich nach dem Verschwinden der Menschheit langsam zu regenerieren beginnt. In einem Gegensatz zu diesen Vorstellungen steht der moderne Anthropozentrismus oder Humanismus. Zu diesem gehört auch das Denken eines transzendentalen Subjekts, das die Welt (und den empirischen Menschen) konstituiert, was einem »Wir vor der Welt« entspricht. Dieser »Korrelationismus« ist laut Danowski und Viveiros de Castro in eine Krise geraten, wie der Existenzialismus und später der Dekonstruktivismus beweisen. Aber auch das konstruktivistische Paradigma als »die Welt der Menschen ohne Welt« (41) gehört zunehmend der Vergangenheit an. Die dem Subjekt zugesprochene Macht erzeugt einfach Angst.

So erklärt sich die Reaktion des spekulativen Realismus, der den Korrelationismus zwischen Mensch und Welt kritisiert und stattdessen philosophische Argumente für eine »Welt-ohne-uns«, d. h. ohne konstituierendes oder überhaupt erfahrendes und beobachtendes Subjekt, sucht. Auch hier verzweigen sich die Möglichkeiten in eine rückwärtsorientierte Welt-ohne-uns (das Anzestralitätsargument von Quentin Meillassoux – Fossilien, die vor der Spezies Mensch lebten) und eine zukunftsorientierte (der militante Nihilismus Ray Brassiers). Beide verbindet ein »thanatologisches Argument«, weil sie die Welt häufig als tot bezeichnen. Auch beider expliziter Anti-Anthropozentrismus fällt für die Autor:innen unter die Kategorie des modernen Humanismus, weil beide Positionen im Verdacht stehen, nur einen »umgekehrten Anthropozentrismus« zu vertreten (48).

Filmische Beispiele zeigen, dass das Ende jäh kommen kann, denken wir an Lars von Triers *Melancholia* oder Abel Ferraras *4:44 Last Day on Earth* – mit der Absurdität, dass diese Katastrophe, die alles auslöscht, noch erzählt werden kann. Der Weltuntergang kann sich aber auch langsam einschleichen, wie ein degenerativer Prozess, durch den die Welt zerbröckelt, vertrocknet, zerfällt und »katatonisch«, d. h. bewegungslos, wird (60). Weltverlust bedeutet hier, dass die Welt unbewohnbar wird, was die Autor:innen anhand von Dystopien zeigen, wie etwa Béla Tarrs und Ágnes Hranitzkys Film *Das Turiner Pferd*.

Andere zelebrieren den Weltverlust als Chance für die freie Herstellung eines neuen

»Jedes Objekt und jeder Aspekt des Universums ist [für die amerindischen Völker] eine hybride Entität, zur gleichen Zeit menschlich-für-sich und nichtmenschlich-für-andere oder-durch-andere.«  
(92)

»In jedem Fall bedeutet der Umstand, dass die Indios uns etwas zu lehren haben in Sachen Apokalypse, Weltverlust, demographischer Katastrophen und Enden der Geschichte, schlicht dies: Für die indigenen Völker der Amerikas ist das Ende der Welt bereits vor fünf Jahrhunderten eingetreten.«

(132)

Menschen und einer neuen Welt. So träumt der Konstruktivismus der kalifornischen Futurologie von biologisch-technischen Hybriden. In den turbokapitalistischen Manifesten des Breakthrough Institute ermöglicht erst das Ende der Umweltpolitik den Durchbruch zu einer »Politics of Possibility«, die eine ausschließlich menschliche Welt hervorbringt – und somit auf ihre Art und Weise das Ende der Welt (als etwas anderes als der Mensch) bedeutet. Im selben Lager findet sich auch der Akzelerationismus: Benjamin Noys und Nick Land fordern die Beschleunigung der kapitalistischen Ordnung, gerade um sie zu vervollständigen und damit zugleich ehebaldigst einen postkapitalistischen Beginn zu ermöglichen. Die Umweltschutzaktivist:innen würden diesen Prozess nur verlangsamen, und überdies fehle es ihnen an Kreativität.

Nach einem kurzen Rückblick der Autor:innen auf die bislang dargestellten Positionen wird in der Mitte des Bandes die letzte mögliche Antwort auf die Frage nach dem Ende der Welt angeführt. Das Ende der Welt (im Sinne eines Korrelats des Menschen) sei bereits am Anfang der Zeiten geschehen, als es nur Menschen gab, aber nicht im Sinne eines transzendentalen Egos. Diese Vorstellung findet sich in den Kosmologien der Indigenen auf dem amerikanischen Kontinent, vor allem im Amazonas, wo Mythen von der Existenz einer präkosmologischen Menschheit berichten. In der mythischen Zeit dieses »ersten Anthropozäns« (80) hatten die Personen identische geistige Fähigkeiten, jedoch verwandelbare Körper; vor allem bildeten sie

die primordiale Substanz, aus der sich dann alles andere (d. h. die Welt) entwickelt habe. Anders ausgedrückt: Am Anfang stand die »Kultur« (der Menschen), aus der die »Natur« (andere Lebe- und leblose Wesen) entstand. Diese Vorstellung einer »Menschheit-noch-ohne-Welt« (85) zeigt einen Anthropomorphismus, in dem die Welt zu einer »Vielheit von intrinsisch verbundenen Vielheiten« bzw. einem »anthropomorphen Multiversum« wird (87). Aufgrund der inneren Vielgestaltigkeit eines jeden Individuums und jeder Spezies ist diese Welt grundsätzlich metamorphotisch – etwas kann sich unter bestimmten Umständen als etwas anderes herausstellen. Weil die (menschliche) Intentionalität als universal angenommen wird, ist sie buchstäblich eine Kosmopolis, in der alles politisch ist. In diesem Kontext wird die Notwendigkeit des Schamanismus als Praxis einer kosmischen Politik deutlich, welche die Produktion der allgegenwärtigen Verwandlungen zu regulieren und die Perspektiven anderer Spezies kontrolliert zu übernehmen habe.

Das »*anthropomorphe Prinzip*« der sog. animistischen Ontologien (z. B. der Yanomami) besagt, dass wenn auch die Tiere ebenso wenig Menschen-für-uns seien wie auch wir keine Menschen-für-sie seien (andere Tiere sehen uns entweder als Beute oder als Raubtier), seien die Tiere nichtsdestotrotz Menschen-für-sich (90). Diese Weltanschauung, die auch Panpsychismus genannt werden kann, ist für Danowski und Viveiros de Castro insofern philosophisch ernst zu nehmen, als sie dem anthropozentrischen Prinzip der westlichen



Metaphysik entgegenwirken könne. Aus dieser Sicht ergibt sich, dass kein Seiendes in sich selbst, sondern grundsätzlich relational existiert, ein Ansatz, der im Übrigen auch in der Umweltphilosophie stark vertreten wird. In der Welt der Indios impliziert alles und jedes ein »Außer-sich-Sein« (92), womit die grundsätzliche Trennung zwischen Menschen und Welt (die sogar im Korrelationismus weiterbesteht) überwunden wird.

Diese Erdverbundenheit fundiert eine Geschenkökonomie statt Warentausch und macht Platz für den Tod, der für die Yanomami über die individuelle Endlichkeit hinausgeht. Sie fürchten das von ihren Mythen prophezeite Herabstürzen des Himmels, und ihre Kosmologie spricht von wiederholten Kataklysmen und Zyklen von Vernichtung und Neuerschaffung von Welt(en). Für die im Buch zitierten Schamanen stellt also die aktuelle apokalyptische Stimmung nichts Überraschendes dar, neu ist allein die Tatsache, dass die Angst vor der Ökokatastrophe auch auf die »Weißen« übergegriffen hat. Ein Unterschied bleibt doch zwischen diesen beiden Lebenswelten: Die Indigenen können sich keine Welt ohne Menschen vorstellen.

Die Weltanschauung der amerindischen Indigenen bildet eine Art Drehscheibe in der Argumentation, die alle weiteren Auseinandersetzungen prägt. So wird an Dipesh Chakrabartys Auslegung des Anthropozäns die Einsicht in die Unzulänglichkeit der Kapitalismuskritik geschätzt, jedoch zugleich sein Mangel »an ethnologischem Vergleich« festgestellt (105). Auch Bruno Latour, mit dem

die Autor:innen eine langjährige Freundschaft verband und dessen Buch *Kampf um Gaia* ausführlich kommentiert wird, zögerte, wie sie schreiben, bei der Identifizierung der Erdverbundenen und beschränkte sich auf Verneinungen: Das *demos* der Gaia sei weder die Spezies Mensch, noch die Massen; auch die Indigenen (auf die sich Latour nicht ohne Ironie bezieht) stehen für ihn nicht auf der Höhe der Zeit, unter anderem weil sie dem Ausmaß der aktuellen Weltzerstörung nicht gerecht werden können. Danowski und Viveiros de Castro bemühen sich, diesen Einwand zu entkräften: Die Indigenen bilden zwar lokal kleine Gruppen, aber machen weltweit nicht weniger als 370 Millionen in 70 Ländern aus. Auch der Mangel an Vertrautheit der Indigenen mit der modernen Technik wird als leerer Vorwand entlarvt; stattdessen werden die Indigenen als Meister in der Kunst der improvisierten Lösungen vorgestellt, die sich gekonnt Alliierte in der »Natur« suchen. So werden manche Thesen Latours übernommen, allerdings nicht seine Vorbehalte gegen die Relevanz der Indigenen. Ganz im Gegenteil seien die Indios Meister des Überlebens auch aufgrund ihrer eigenen Geschichte und können andere »in Sachen Apokalypse, Weltverlust, demographischer Katastrophen und Enden der Geschichte« (132) belehren, denn sie haben bereits ein Ende der Welt (d. h. ihrer Welt) durch die Conquista erlebt, als nicht weniger als 95 % ihrer Bevölkerung ausgerottet wurde. Für die Invasoren war das damalige Amerika eine »Welt ohne Menschen«, wodurch ganze Kollektive zu »Menschen ohne Welt« gemacht

»Die Weißen behandeln uns als Unwissende allein deshalb, weil wir von ihnen verschieden sind. Aber ihr Denken ist beschränkt und dunkel; es geht nicht weiter und erhebt sich nicht, weil sie den Tod ignorieren wollen. [...] Die Weißen träumen nicht in die Ferne wie wir. Sie schlafen viel, aber sie träumen nur von sich selbst.«  
(Davi Kopenawa & Bruce Albert, 93)

wurden (134). Spricht man von bereits geschehenen Weltuntergängen (im Plural), reicht der Hinweis auf das präkolumbische Amerika, das bereits untergangene Kulturen, wie etwa die Maya kannte. Deren aktuelle Situation (die steigende Bevölkerungszahl und das Wiederaufblühen ihrer Kultur) zeigt die Stärke ihrer Überlebenskraft. Für Danowski und Viveiros de Castro befinden wir uns derzeit in einer ähnlichen Situation wie das Amerika des 16. Jahrhunderts, aber vielleicht – so ihre Hypothese – bekriegen sich diesmal nicht zwei unterschiedliche Menschengruppen, sondern der Krieg findet innerhalb eines jeden Individuums statt: »wir wären also *Indigene*, oder Erdverbundene, von Europäern – den »Menschen« – eroberte Indios« (137).

Wir können von den Indigenen lernen, in einer fremd gewordenen oder verkrüppelten Welt Widerstand zu leisten. Unsere einzige Chance ist »ein lokales und globales, besonderes und allgemeines *Indio-Werden*« (152), d. h. eine Verbundenheit mit der Mutter Erde bzw. Pachamama. Die Indigenen werden als kleine Völker mit »gesundem« Verhältnis zur Umwelt gesehen, die historisch die Erfahrung des Überlebens unter den widrigsten Bedingungen gemacht haben; aber auch als Vorbild für die »Erdverbundenen« Latours oder für das fehlende »Volk«, das Deleuze suchte. Statt

die autochthonen Kulturen des amerikanischen Kontinents abschätzig als Überbleibsel archaischer Kulturen zu betrachten, wäre es angesichts der aktuellen Krise angebrachter, sie als Pioniere eines neuen, umwelt- und menschenfreundlichen »Volks« zu würdigen. Danowski und Viveiros de Castro scheinen im zweiten Teil des Bandes vom ursprünglichen Plan einer Darstellung der Matrise der Mensch-Welt-Verhältnisse abzuweichen. Das deskriptiv Theoretische verliert allmählich zugunsten des Normativen, und auch der Horizont der behandelten Theorien (hauptsächlich Chakrabarti, Latour und Isabelle Stengers) engt sich zunehmend ein, doch zeigen sie das »Indio-Werden« als Option, freilich ohne Konkretion. Zudem werden wie in einem Schwarz-Weiß-Bild die (guten) amerikanischen Indigenen den (bösen) Weltzerstörern im globalen Norden gegenübergestellt. Zwar mag es zu argumentieren sein, dass die Indigenen des Amazonas pars pro toto auch für andere Kollektive stehen, aber mit ihrer Ausnahme werden fast ausschließlich pro- und antikapitalistische Narrative und Theorien aus der westlichen Welt referiert. Sieht man von diesen Einseitigkeiten ab, so lädt *In welcher Welt leben?* zu einer vielschichtigen Lektüre eines komplexen Denkgefüges ein, das zum Nachdenken anregt.

»Meister der technoprimitivistischen Bricolage und der politisch-metaphysischen Metamorphosen, sind sie »die indigenen Völker Amerikas« in Wirklichkeit eine Chance für das Überleben der Zukunft.«

(154)