

**Universität Bern
Institut für Sozialanthropologie**

**Seminar: Aktuelle Debatten der Sozialanthropologie
Prof. Dr. Heinzpeter Znoj
Frühlingssemester 2014**

**Rezension über
Pascal Boyers und Brian Bergstroms
*Evolutionary Perspectives on Religion (2008)***

**Christian Schmid
Venusstrasse 12
4512 Bellach
032 618 30 12**

30. 7. 2014

„Every decade, it seems, we are presented with a more refined notion of man as species, and a more refined species of ‘natural selection’ as man.” (94).
Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology.*

„Die Erfahrung hat uns gelehrt, den grossen monumentalen Synthesen zu misstrauen, die uns vom Kleinsten des Moleküls bis zu den menschlichen Gesellschaften führen und dabei über Tausende von Jahrtausenden hinweg die gesamte Geschichte des Lebens im Galopp durchqueren. Aus dieser ‚Philosophie der Natur‘, mit der der Evolutionismus einst freigiebig um sich warf, ist recht häufig das Schlimmste hervorgegangen.“ (127).
Michel Foucault, *Schriften, Band III.*

Einleitung

Diese Rezension widmet sich dem Artikel „Evolutionary Perspectives on Religion“ von Pascal Boyer und Brian Bergstrom aus dem Jahr 2008. Der genannte Artikel wurde im Rahmen des Seminars „Aktuelle Debatten der Sozialanthropologie“ diskutiert und bot einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der evolutionären Anthropologie. Die Autoren setzen Religion in den evolutionären Kontext, indem sie versuchen, Zusammenhänge zwischen kulturellen Dispositionen zur Religion und natürlicher Selektion herzustellen. Ihr Beitrag reiht sich damit in den transdisziplinären Bereich evolutionärer Wissensproduktion ein, die sich von naturwissenschaftlich orientierten Ansätzen schlüssige Erklärungen kultureller Phänomene erhofft. Der Beitrag von Boyer und Bergstrom weist indessen erhebliche Schwächen auf: Nebst dem, dass die von den Autoren betriebene Anthropologie sehr reduktionistisch ausfällt, hält der Beitrag schon der Epistemologie- und Ideologiekritik an moderner Wissensproduktion in keiner Weise stand.

Ziel meiner Rezension ist es also nicht etwa, die vermuteten Zusammenhänge zwischen Religion und Evolution zu bestreiten. Vielmehr soll das deplatzierte Selbstverständnis einer unsorgfältigen Spielart evolutionärer Anthropologie der grundsätzlichen Kritik unterzogen werden. Dabei bestehen meine Hauptvorwürfe darin, dass die Autoren 1.) ganz den gefährlichen Verlockungen des biologistischen und ökonomistischen Diskurses erlegen sind und 2.) sich in ihren anthropologischen Grundannahmen viel zu leichtfertig auf aktuelle kognitionswissenschaftliche Trends, besonders der Neuroforschung, einlassen. Insgesamt sind die epistemologischen Grundvoraussetzungen für die Argumentationsbildung im Artikel derart unzulänglich, dass gezeigt werden kann, dass wir es

hier eher mit einem Fall von wissenschaftlicher Ideologie, denn mit Wissenschaft zu tun haben. In meiner in erster Linie diskursanalytisch ausgerichteten Kritik stütze ich mich sowohl auf sozialanthropologische, wie auch auf erkenntnisphilosophische, wissenschaftshistorische und wissenssoziologische Literatur. In einigen Argumenten, die sich gegen die von Boyer und Bergstrom betriebene Art von Evolutionsanthropologie richten, beziehe ich mich ausserdem auf naturwissenschaftliche AutorInnen aus den Disziplinen der Psychiatrie, der Neuropsychopharmakologie und der Biologie. Da es den Rahmen dieser Rezension bei Weitem sprengen würde, jeden einzelnen der Kritikpunkte ausführlich zu diskutieren, soll mein Beitrag als *grundsätzliche Mängelliste* und *herausfordernde Anfrage* verstanden werden.

Evolutionäre Perspektive als wissenschaftliche Ideologie

Zunächst möchte ich erläutern, wieso der Artikel Boyers und Bergstroms sich weniger der Wissenschaft, als vielmehr der *wissenschaftlichen Ideologie* im Sinne Georges Canguilhems (Canguilhem 1977) zuordnen lässt. Es sei auf folgendes zentrales Merkmal verwiesen: „L'idéologie scientifique [...] est bien [...] mue par un besoin inconscient d'accès direct à la totalité, mais elle est une croyance que *louche* du côté d'une science déjà instituée, dont elle reconnaît le prestige et dont elle cherche à imiter le style.“ (ebd.: 44). Diese Beschreibung trifft nur zu gut auf das evolutionär-anthropologische Selbstverständnis unserer Autoren zu: Die *Totalität*, deren direkter Zugang das unbewusste Bedürfnis Boyers und Bergstroms diskursives Selbstverständnis gilt, ist die totale Erklärungsmacht der evolutionären Perspektive. Es wird weitgehend als selbstredend dargestellt, dass diese Perspektive anderen Ansätzen überlegen sei und ihre Erklärungsmacht unterschiedslos zum Verstehen aller kulturellen Phänomene beitrage. In ihrem Fall widmet sich der evolutionär-perspektivische Eifer der Religion, denn diese ist schliesslich auch nur „one among the many domains of cultural activity that were shaped by human evolutionary history“ (EP¹: 112). Die wundersam unbeschränkte Erklärungsmacht der evolutionären Perspektive ist der *Glaube*, auf welchem offensichtlich die wissenschaftliche Ideologie der Autoren beruht. Denn während die Erklärungsmacht der *Evolutionstheorie* wissenschaftlich fundiert ist, trifft dasselbe auf die Erklärungsmacht der evolutionären Perspektive bezüglich kultureller Phänomene *keineswegs* zu. Während die Evolutionsbiologie in den letzten 150 Jahren durch wiederholte

¹ EP = Boyer and Bergstrom 2008: „Evolutionary Perspectives on Religion“.

Verifizierung und stetige Verbesserung zu einer seriösen Wissenschaft – zu einer *science déjà instituée* – gewachsen ist, *schielt* die parallel zu ihr ausgerichtete evolutionär-wissenschaftliche Ideologie nach deren *Prestige* und gefällt sich darin, deren *Stil zu imitieren*. Nur so lässt sich der lächerlich masslose Erklärungseifer erklären, der insgesamt darauf abzielt, „to describe formally the different possible connections between genetic evolution and cultural transmission“ (EP 114). Selbst wenn dies methodisch möglich wäre – was zu beweisen wäre –: Wozu soll ein solch megalomanes kultur-evolutionäres Grossprojekt überhaupt dienen? Nebst dem, dass eine derartige Unternehmung meines Erachtens zweifellos das Letzte wäre, was „wir“ brauchen, bleiben uns die Autoren selbst eine überzeugende Darlegung des Sinns entsprechender akademischer Bemühungen schuldig. Man belässt uns in der frei schwebenden Hoffnung, „that evolutionary perspectives can help us make sense of specifically human, and otherwise puzzling, cultural phenomena“ (ebd.). Man betone das „can“ und reflektiere über die angesprochene Kritik, dass der übersteigerte *Erklärungsanspruch* der evolutionären Perspektive noch lange nicht zu wissenschaftlich abgestützter *Erklärungsmacht* führt. Auch der Artikel von Boyer und Bergstrom ist vor allem der Verteidigung des Erklärungsanspruchs verpflichtet und kann zur Abstützung der Erklärungsmacht überhaupt nichts Ernsthaftes beitragen. Während der anthropologische Erkenntnisgewinn eigentlich vollständig ausbleibt, konfrontiert uns der Artikel stattdessen nahezu durchgehend mit wissenschaftlich-ideologischer Textarbeit: Mit dem beständigen diskursiven und wortsemantischen Erweitern kultureller Bereiche um die evolutionäre Komponente.² Und obwohl die Autoren zumindest aufrichtig genug sind, zuzugeben, dass die von ihnen zusammengetragenen evolutionär-anthropologischen Spekulationen klar reduktionistisch sind (vgl. EP 124), hält sie diese Einsicht nicht davon ab, den Nutzen weiterer evolutionär-anthropologischer Forschung zu propagieren (vgl. EP 125). Dieser

² Es handelt sich tatsächlich um eine primär *lexikalische* Arbeit, die einstreut und voranstellt, was nun ins Zentrum des Forschungsinteresses und der Erklärungsmacht gerückt werden soll: Die Evolution bzw. der potentielle evolutionstheoretische Aspekt. Prätendierend, dass das inflationäre Beifügen des Wortes allein schon Wissen generiere, schreibt man gezielt: „the evolution of religion“ (EP 117), „evolved cognitive resources“ (EP 122), „to evolve a system of emotions“ (EP 116), „humans have evolved a propensity to cooperate“ (ebd.), „evolved dispositions to morality and social interaction“ (EP 119). Das wissenschaftlich-ideologische Diktieren der vermeintlichen Erklärungsmacht liegt offen in Sätzen wie: „Institutions themselves are constrained by evolved cognitive capacities and therefore fall within the remit of an evolutionary perspective“ (EP 123), „Such economic behavior is deeply influenced by evolved cognitive capacities, a point many economists have recently emphasized“ (EP 124), oder „This is why it makes sense to describe the development of moral feelings and intuitions in the context of evolved dispositions for social interaction“ (EP 120). Letzteres macht im Übrigen überhaupt keinen Sinn: Die Beschreibung der Entwicklung moralischer Gefühle und Intuitionen im evolutionären Kontext wurde schon bis zur Genüge unternommen. Diese Anstrengungen haben keine eindeutigen metaethischen Implikationen für den Menschen offenbart (man vergleiche etwa Ruse 1986, Rottschaefer and Martinsen 1990 und Woolcock 1993) und sind für die moralphilosophische Theorie und die moralische Praxis gleichermaßen nutzlos – ich verweise auf Richard Rortys Plädoyer gegen den Fundierungsgedanken in der Moral (Rorty 2003: 254).

Anspruch auf weitgehende wissenschaftliche Erklärungsmacht bei gleichzeitiger weitgehender Anspruchslosigkeit bezüglich des tatsächlichen Erkenntnisgewinns lässt nicht zuletzt auf das akademische Selbstverständnis der Autoren schliessen: Offenbar ist es auch im Jahr 2008 noch möglich, einem naiven modernen Fortschrittsoptimismus zu folgen – ganz, als ob sich seit Darwins Zeiten nichts Wesentliches mehr ereignet hätte; ganz, als ob beispielsweise die fundamentalen erkenntnisphilosophischen, wissenschaftshistorischen und wissenssoziologischen Debatten des 20. Jahrhunderts nie stattgefunden hätten! Naiv modern ist dabei zuallererst die uneingeschränkte Hörigkeit der Autoren gegenüber den naturwissenschaftlich orientierten Diskursen der dominierenden Disziplinen. Denn *allerspätstens dann*, wenn man die Naturwissenschaften beansprucht, um zu sozial- und kulturwissenschaftlichem Wissen beizutragen, muss die moderne Dichotomie von Wissenschaft und Politik offengelegt werden.³ Diese Offenlegung fehlt in den von Boyer und Bergstrom zur Argumentationsbildung genutzten Narrative eigentlich durchgehend: Hier erscheinen Naturwissenschaft, Ökonomie und Technik als ideologisch unmotiviert, ethisch wertfrei und epistemologisch neutral. Soviel reibungslose Wissenschaft bedarf einer diskursanalytischen Betrachtung.

Die Anbiederung des Diskurses

Boyers und Bergstroms Argumentation leidet meines Erachtens besonders unter dem unglücklichen Versuch, Erkenntnisse generieren zu wollen, indem man sich in vorschneller und ungerechtfertigter Bereitwilligkeit der Definitionsmacht der dominanten disziplinären Diskurse fügt: Gemeint ist der unkritische Rückgriff auf Prämissen, Argumente und Vokabularien aus dem Umkreis bestimmter Natur- und Wirtschaftswissenschaften. Die vermeintliche wissenschaftliche Bestätigung und Selbstbestätigung der eigenen wissenschaftlichen Ideologie wird durch diese Rückgriffe noch problematischer, weil sie nicht über den in sich selbst kreisenden Prozess der Naturalisierung transdisziplinär adaptierbarer Narrativen hinausgeht: Der Zugang zu anthropologischer Erkenntnis erscheint so mal evolutionsbiologisch (man setzt auf die „common strategy [...] to identify the capacities and

³ Siehe vor allem Bruno Latour (2001): Die Dichotomie betrifft in unserem Fall die „Leistung der (politischen) Epistemologie: denn von ihr wird die eine der beiden Versammlungen als ‚Wissenschaft‘ bezeichnet und die andere als ‚Politik‘. Aus der äusserst *politischen* Frage nach der Gewaltenteilung zwischen zwei Kammern wird so eine Angelegenheit der Unterscheidung zwischen *einerseits* einer gigantischen, rein epistemologischen Fragestellung über die Natur der Ideen und der Aussenwelt und über die Grenzen unserer Erkenntnis und *andererseits* einer rein politischen und soziologischen Fragestellung über die Natur der sozialen Welt.“ (Latour 2001: 28).

behaviors universally involved in religious thought or behavior and to relate them to plausible selective pressure“ (EP 113)), mal genetisch („the spread of specific variants of cultural representations [...] is seen as partly analogous to the spread of alleles in a gene pool“ (EP 113)), mal kognitionswissenschaftlich („Although religious believers generally hold that nonphysical agency is the origin of morality, a cognitive model would suggest the reverse“ (EP 120)), mal ökonomisch („people often display costly, nonopportunistic behaviors. [...] This disposition to cooperate is manifest in economic games [...]“ (EP 116). Alles zusammen wird schliesslich zu einer soziobiologischen Synthese amalgamiert („Some human cultural behaviors may also be described [...] as costly signals that provide ultimate fitness advantages“ (EP 115)). Mit der programmatischen Verwendung solcher Parallelismen und Analogien betreibt man meiner Meinung nach die diskursive Anbiederung bei den definitionsmächtigen Disziplinen. Denn offensichtlich geht es den Autoren weniger um transdisziplinäre Erarbeitung neuer Erkenntnisse, sondern vielmehr darum, „Wirklichkeitsgehalt“ und „Glaubwürdigkeit“ ihrer evolutionsanthropologischen Spekulationen dort zu produzieren oder zumindest zu kompensieren, wo es an tatsächlicher wissenschaftlicher Fundierung mangelt.

Wenden wir diese Kritik sogleich auf die ökonomische Komponente in Boyers und Bergstroms Argumentation an: Die Begeisterung der Autoren für *Märkte* und deren Mechanismen ist offenkundig, und auch sie setzen auf die Überzeugungskraft des Ökonomismus: Ich verweise auf S. 124 und ganz besonders auf den Unterabschnitt „Commitment and Signals“, wo der *homo oeconomicus* in die Gazelle projiziert wird, um gleich darauf das „kostspielige“ Verhalten der Gazelle auf kulturelle Verhaltensmuster des Menschen zurück zu übertragen (EP 115). Diese reziproke Natur-Kapitalismus-Dialektik ist nichts Neues. Die epistemische Perversion, abwechslungsweise Marktmechanismen in die Natur und Natürlichkeit in den Markt zu projizieren, erstreckt sich von Hobbes über die Zeit des Sozialdarwinismus bis in die Gegenwart (vgl. Sahlin 1976: XV). Sie ist geradezu ein Charaktermerkmal soziobiologischer Narrative und macht diese zu einer höchst problematischen politischen Angelegenheit. Gerade bei Boyer und Bergstrom verfolgt die Verwendung des Ökonomismus nämlich nicht bloss metaphorische Zwecke, sondern impliziert, dass Kosten-Nutzen-Mechanismen der Natur tatsächlich objektiv inhärent seien.⁴

⁴ Natürlich müssen hinter dem soziobiologischen „transfer of utilitarian economic metaphors to the animal kingdom“ nicht zwangsläufig ideologische Hintergedanken stecken, wie Sahlin bemerkt hat: „Occasionally the practice of cost/benefit analysis is rationalized as merely a convenient manner of speaking [...]“ (Sahlin 1976: 73). Unbedarfter Sprachgebrauch ändert aber nichts an der wissenschaftsgeschichtlichen Vorbelastung biologistisch-ökonomischer Narrativen und dispensiert sie schon gar nicht von der notwendigen

Um die Unterstellung der natürlichen Inhärenz dieser Mechanismen auch beim Menschen absichern zu können, verweist man unter anderem auf die Forschung von Kevin McCabe – einer Kapazität auf dem Gebiet der Neuroökonomie! Merke: Man beruft sich für die anthropologische Beschreibung der menschlichen Natur auf einen Ökonomen, der sich wiederum auf die aktuellen naturwissenschaftlichen Technologien der Gehirnforschung stützt. Wieso eine verfehltere anthropologische Epistemologie eigentlich kaum noch denkbar ist, möchte ich im Folgenden verdeutlichen, wenn ich auf die bio-, kognitions- und neurowissenschaftlichen Fehlannahmen der Autoren eingehe. Zuvor sei aber noch einmal auf die Aussagekraft dieses Beispiels für Boyers und Bergstroms Vorgehen bezüglich anthropologischer Wissensproduktion verwiesen: Denn was sind solche evolutionsanthropologisch-neuroökonomische Argumentationsstränge anderes als das Abstützen einer wissenschaftlichen Ideologie auf eine andere wissenschaftliche Ideologie? Abgesehen, dass wir das Kriterium Canguilhems mühelos auf den Mainstream der heutigen Wirtschaftswissenschaft anwenden könnten, beziehe ich mich vor allem auf die Prämissen der Neuroforschung, die heute den ultimativen wissenschaftlichen Nachweis inhärenter ökonomischer Verhaltensmuster im Menschen zu liefern verspricht. Wie auf die diskursmächtigen Strömungen der Ökonomie treffen auch auf die Mehrheit der Neuroforschung die wissenschaftsideologischen Charakteristika besonders des *Totalitätsanspruchs* und des *Glaubens* voll und ganz zu.⁵ Während ich meine Vorbehalte und Einwände gegen neurowissenschaftliche Argumentation im Verlauf meiner Rezension noch ausführen werde, soll als Nächstes dargelegt werden, dass die grundsätzliche Ablehnung naturwissenschaftlich-anthropologischer „Beweisführung“ nicht einfach bloss auf kulturalistischem Widerstand beruht, sondern mit der differenzierten Sichtweise kritischer NaturwissenschaftlerInnen übereinstimmt.

Wider den Biologismus

Ich unterstelle den Boyer und Bergstrom die Komplizenschaft mit dem

Biologismus, der gegenwärtig – und in ähnlicher Weise wie der sogenannte Monismus um 1900 – uns glauben zu machen versucht, dass alles menschliche Fühlen,

Epistemologie- und Ideologiekritik: „[...] sociobiology [...] becomes a subject of political contention—whether intentionally or not, it doesn't matter.” (ebd.: 91).

⁵ Denn die „Hirnforschung ist zur Letztbegründungsinstanz geworden und erklärt nicht bloss ihren eigentlichen Untersuchungsgegenstand, sondern gleich auch noch die ganze Welt.“ (Hasler 2012: 225). So beurteilt es der Naturwissenschaftler Felix Hasler in seiner „Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung“.

Denken, Sprechen und Handeln auf genetisch „angelegte“ oder sonst wie unausweichliche, biochemisch determinierte und neurologisch positivierbare Prozesse zurückgeführt werden könne [...]. (Sarasin 2009: 14f.).

Bevor ich die Fülle der wichtigsten Argumente, die gegen den Biologismus sprechen, zusammentrage, möchte ich die sozial- und kulturanthropologische Bedeutung der Biowissenschaft mit der Aussage einer Autorität auf dem Gebiet der Genetik klären: „[...] die Erforschung des Menschen und seiner Gesellschaft kann nicht auf die Biologie verzichten, lässt sich aber auch nicht auf die Biologie reduzieren, so wenig wie die Physik zum Verständnis der Biologie genügt“, bemerkt François Jacob (Jacob 1972: 341). Als SozialanthropologInnen dürfte uns nicht entgangen sein, dass die Natur-Kultur-Dichotomie – wiederum eine *moderne* Grundvorstellung (Latour 2008)! – eine bedenkenswerte Thematik und möglicherweise sogar das Problem unserer Zeit schlechthin ist.⁶ Wir erkennen heute, dass „Biologie und Kultur auf eine eigentümliche und nur schwer entwirrbare Weise ineinander verschränkt“ sind, wie der Wissenshistoriker Philipp Sarasin zusammenfasst. Langsam begreifen wir nun auch, dass nicht nur die Natur die Kultur formt, sondern Kultur auch Natur, „denn die Natur selbst ist historisch, zum Teil sogar ‚kulturell‘“ (Sarasin 2009: 424). Die Reziprozität zwischen Kultur und Natur betrifft auch die biologische Ebene. Diesen Punkt hat Marshall Sahlins (mit Bezug auf Clifford Geertz) gegen die Soziobiologen stark gemacht:

[...] to say that a given human disposition is “innate” is not to deny that it was also culturally produced. The biology of mankind has been shaped by culture, which is itself considerably older than the human species as we know it. Culture was developed in the hominid line about three million years ago. The modern species of man, *Homo sapiens*, originated and gained ascendancy about one hundred thousand years ago. (Sahlins 1976: 13).

Fast 10 Jahre nach Sahlins Klärung der anthropologischen Position sieht sich die Biologin Anne Fausto-Sterling genötigt, Stellung gegen die biologistischen Trends ihrer Zeit zu beziehen. Ihr Argument lautet:

[...] an individual’s capacities emerge from a web of interactions between the biological being and the social environment. Within this web, connecting threads move in both directions. Biology may in some manner condition behavior, but behavior in turn can alter one’s physiology. Furthermore, any particular behavior can have many different causes.

⁶ Zu dieser Thematik siehe besonders die Arbeiten von Tim Ingold, Philippe Descola und Bruno Latour.

This new vision challenges the hunt for fundamental biological causes at its very heart, stating univocally that the search itself is based on a false understanding of biology. (Fausto-Sterling 1985: 8).

Der kulturwissenschaftliche Befund stimmt also mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überein: Biologische Mechanismen sind Wechselwirkungen und keine „Einbahnstrassen“. Einseitige biologische Erklärungsversuche kultureller Phänomene erweisen sich als inakzeptabel reduktionistisch und analytisch unzulänglich. Sie sind letztlich wissenschaftlich kontraproduktiv, denn die biologistische Perspektive auf menschliches Verhalten führt zu „a sort of quasi-scientific gruel, a mashing together of different levels of human activity until they become indistinguishable from one another – impossible to sort out and impossible to act upon.“ (ebd. 1985: 126). Auch Sahlins argumentiert gegen soziobiologische Beschreibungen, dass

[...] it dissolves the autonomous and variable cultural contents beyond all hope of recovering them. [...] Meanwhile, in this resolution of the concrete instance to an abstract reason, everything distinctively cultural about the act has been allowed to escape. We can never get back to its empirical specifications [...] because all these properties have been dissolved in the biological characterization. [...] We have to suspend our comprehension of what it is. But a theory ought to be judged as much by the ignorance it demands as by the knowledge it purports to afford. (Sahlins 1972: 15f.).

Mit Hinblick auf den evolutionären Blick Boyers und Bergstroms auf das kulturelle Phänomen der Religion soll bei dieser Gelegenheit auch noch Sahlins Einwand der soziobiologischen Verwechslung von Erscheinung und Ursache zitiert werden:

The problem is that there is no necessary relation between the phenomenal form of a human social institution and the individual motivations that may be realized or satisfied therein. The idea of a fixed correspondence between innate human dispositions and human social forms constitutes a weak link, a rupture in fact, in the chain of sociobiological reasoning. (ebd.: 7).

Es ist erstaunlich, wie stark dieser Hinweis gegen die unzulässige Verquickung des Phänomenalen und des Motivationalen an Arthur Schopenhauers grundsätzlichen Einwand an die Adresse der Naturwissenschaftler erinnert. Schopenhauer – welcher bekanntlich alles andere als ein Feind der Naturwissenschaft war – warnte vor dem Fehler, dass

[...] wir nach Gründen und Folgen forschen auf einem Gebiete, dem diese Form fremd ist, und wir also der Kette der Gründe und Folgen auf einer ganz falschen Fährte nachgehn. Wir suchen nämlich das innere Wesen der Natur, welches aus jeder Erscheinung uns entgegentritt, am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu erreichen; während doch dieser die blosse Form ist, mit der unser Intellekt die Erscheinung, d. i. die Oberfläche der Dinge, auffasst: wir aber wollen damit über die Erscheinung hinaus. (Schopenhauer 1977: 106f.).

Die Beobachtung des grossen Skeptikers ist meiner Meinung nach aktueller denn je – was dann aber niederschmetternderweise implizieren würde, dass manche Disziplinen nach über 160 Jahren immer noch nicht bereit sind, diesem eigentlich einfachen erkenntnisphilosophischen Einwand gerecht zu werden! Zumindest die herausragenden NaturwissenschaftlerInnen tragen dem epistemologischen Problem Rechnung, weswegen wir mit Jacob gegen die Anwendung der Biologie in anthropologischen Angelegenheiten zusammenfassen können, “dass sich die Biologie bei der Erforschung des Menschen auflösen wird, so wie die Physik beim Studium der Zelle verschwunden ist. Die Biologie stellt nur noch einen Zugang unter anderen dar.“ (Jacob 1972: 339). Wir haben also jede Menge gute Gründe, uns gegen die biologische Erklärungsmacht im Bereich der Kultur und der Gesellschaft zu positionieren, denn „die Codes, ihre Regulationen und Interaktionen machen es unmöglich, die Gegenstände der kulturellen und sozialen Integrons mit den Erklärungsschemata der Biologie zu erfassen.“ (ebd.: 340). Mit anderen Worten: “Kultur funktioniert nicht über Prozesse der Selektion.“ (Sarasin 2009: 420). Unnötig zu betonen, wie sehr diese gleichermaßen natur-, kultur- und geisteswissenschaftliche Einsicht dem anthropologischen Grundverständnis von Boyer und Bergstrom zuwiderläuft.

Cognitive Turn: „Remarkable Progress“– worin?

Nebst dem, dass unsere Autoren glauben, evolutionsbiologische Prämissen gewährleisten eine adäquate Perspektive auf kulturelle Phänomene, beziehen sie auffallend viel Zuversicht aus den aktuell dominierenden Strömungen der Kognitionsforschung („experimental psychology, neuroscience, etc.“ (EP 114)). Die Autoren behaupten, dass das Verständnis kultureller Belange vom Verständnis jener kognitiven Prozesse ausgehen sollte, welche das Aneignen, Abspeichern und Vermitteln kultureller Repräsentationen ermöglichen. Entsprechend begrüßen Boyer und Bergstrom den „remarkable progress“, den

Experimentalpsychologie, Entwicklungspsychologie und kognitive Neurowissenschaft in den letzten Jahren vorzuweisen hatten, in ihrer Bestrebung, das mentale Funktionieren des Menschen zu beschreiben (EP 118). Ich widerspreche den Autoren und erlaube mir wiederum einen kleinen epistemologie- und ideologiekritischen Exkurs, um ihrer „Erfolgsgeschichte“ kognitionswissenschaftlichen Fortschritts eine andere – ich bin geneigt zu sagen: häretische – Lesart entgegenzusetzen. Diese Lesart lässt sich mit den harten, aber notwendigen Worten Erich Fromms einleiten: „Die moderne akademische und experimentelle Psychologie ist weitgehend eine Wissenschaft, in der entfremdete Forscher mit entfremdeten und entfremdenden Methoden entfremdete Menschen untersuchen.“ (Fromm 1976: 145f.). Was ist der Untersuchungsgegenstand, das Objekt, das Rohmaterial in den definitionsmächtigen Kognitionswissenschaften, die heute den psychologischen und auch – wie wir bei Boyer und Bergstrom sehen – anthropologischen Diskurs dominieren? Es ist offensichtlich nicht „der Mensch“; weder ist es die gesamte Vielfalt des Menschseins, noch der statistische „Durchschnittsmensch“. Untersuchungsgegenstand ist vielmehr die mentale Funktionsweise des majoritären⁷ Menschen. Der heutige Anspruch der dominierenden Kognitionswissenschaften, zum jetzigen Zeitpunkt universal gültige Aussagen über den Menschen treffen zu können, ist die massive Ausübung epistemischer Gewalt, die sich gegen Minoritäre, Subalterne und Nonkonforme richtet,⁸ deren potentiell subsystemische Psychologie übergangen und abgewertet wird. Übergangen und abgewertet wird damit die – statistisch eigentlich überwiegende – Masse der Menschen, die tatsächlich *keinen* Einfluss im höchst definitionsmächtigen euro-amerikanischen Wissenschaftsbetrieb hat und praktisch ausgeschlossen wird, wenn der wissenschaftlich-psychologische Diskurs über die Funktionsweise des menschlichen Geistes diktiert wird: Zu dieser Masse können wir beispielsweise bedrohte Naturvölker und indigene Minderheiten zählen, die ja tatsächlich

⁷ Schliesslich „bezeichnet das Majoritäre im Sinne Deleuzes keine Mehrheitsposition, sondern viel eher eine idealtypische, aus den gesellschaftlichen Prozessen abstrahierte Repräsentationsform, an der der gesellschaftliche, rechtliche usw. Status bemessen wird.“ (Krause und Rölli 2010: 43). In seinem Aufsatz „Philosophie und Minderheit“ aus dem Jahr 1978 erklärt Deleuze: „Minderheit und Mehrheit sind nicht nur quantitativ einander entgegengesetzt. Mehrheit impliziert eine ideale Konstante, ein Standardmass, an dem sie sich misst und bewertet. Nehmen wir an, die Konstante oder das Mass sei *Mensch-weiss-westlich-männlich-erwachsen-vernünftig-heterosexuell-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache* [...]. Man kann aus der Konstante sogar eine direkte Rede abstrahieren: wie die Philosophie, immer wenn sie glaubte, im Namen eines Wesens des Menschen, einer reinen Vernunft, eines universellen Subjekts oder Rechtssubjekts zu sprechen. Die Mehrheit setzt ein Rechts- und Herrschaftsverhältnis voraus und nicht umgekehrt. Eine andere Determination als die der Konstante wird als von Natur aus minderheitlich angesehen, das heisst als Subsystem oder ausserhalb des Systems liegend [...].“ (Deleuze 1980: 27).

⁸ Dieser Vorwurf richtet sich keineswegs nur an die dominierenden Strömungen der Psychologie. Auch Sozial- und Kulturwissenschaften sind erprobt darin, den Subalternen epistemische Gewalt anzutun. Siehe hierzu Gayatri Chakravorty Spivaks klassischen Aufsatz „Can the Subaltern speak?“ (Spivak 1994).

sowohl epistemisch als auch politisch *von der Macht*⁹ *ferngehalten und verdrängt* werden, wann immer es möglich ist. Müsste derjenige, der etwas über „den Menschen“ als universelles Wesen aussagen möchte, der epistemischen *und* der politischen Korrektheit halber nicht auch „subalterne Kognition“ erforschen? Zweifellos erforderte eine solche Unternehmung grosse ethnologische Neugier, interkulturellen Respekt¹⁰ – und damit eben auch viel Zeit, Reflexion und Vorsicht. Es scheint mir aber nichts angemessener, als Zeit, Reflexion und Vorsicht zugunsten echten wissenschaftlichen Fortschritts aufzuwenden – andernfalls die wissenschaftliche Unternehmung vielleicht besser unterbleiben sollte.

Zur Masse der Minoritären sind aber auch all die affektiv Gestörten, die Depressiven und Psychotiker zu zählen, die zwar psychologisch ausgiebig erforscht werden, die aber mittels naturwissenschaftlich-medizinischer Diagnostik ebenso vehement *von der Macht ferngehalten und verdrängt werden* wie die Subalternen. Die epistemische Rücksichtslosigkeit, der biologisierende Reduktionismus und die psychiatrische Vehemenz, mit welcher dies gegenwärtig geschieht,¹¹ versucht möglicherweise genau in diesem Moment der Geschichte, des rasanten Anstiegs der „psychischen Erkrankungen“ im euro-amerikanischen Westen Herr zu werden, bevor die psychisch Erkrankten dem Zugriff der Macht zu entgleiten drohen – man muss wohl kein foucauldianischer Fundamentalist sein, um die biopolitischen Zusammenhänge erahnen zu können!¹² Die psychologische Definitionsmacht ist offenkundig Sache der „Gesunden“, und diese schützen ihre „Gesundheit“ genauso wie ihre Definitionsmacht und deren gesellschaftliche Voraussetzungen – wozu selbstredend bestehende hegemoniale Strukturen und die entsprechende Konformität mit diesen Strukturen gehören. *Selbstverständlich ist psychische Krankheit subversiv!* Denn heute spricht im aufgeklärten euro-amerikanischen Westen – in welchem in grosser Dichte die wissenschaftsbetrieblichen Produktionszentren universeller

⁹ Verstehen wir *Macht* hier so, wie sie Deleuze in seiner Foucault-Rezension zusammengefasst hat: „Eine Macht beschränkt sich niemals bloss auf Unterdrückung, Verhinderung oder Ausschluss, noch erzeugt sie nur falschen Glauben, Verhüllung, Abstraktion oder Einbildung. ‚In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches [...]‘ Auf der Suche nach einer Bezeichnung dieser wirklichen Produktion oder dieses in den Disziplinargesellschaften produzierten Wirklichen findet Foucault das Wort Normalisierung.“ (Deleuze 1977: 107). Indessen hilft Bourdieu, um uns für das brisante Verhältnis zwischen Wahrnehmung und politischer Ordnung zu sensibilisieren: „Denn Erkenntnis von sozialer Welt und, genauer, die sie ermöglichenden Kategorien: darum geht es letztlich im politischen Kampf, einem untrennbar theoretisch und praktisch geführten Kampf um die Macht zum Erhalt oder zur Veränderung der herrschenden sozialen Welt durch Erhalt oder Veränderung der herrschenden Kategorien zur Wahrnehmung dieser Welt.“ (Bourdieu 1991: 18f.).

¹⁰ Beispielsweise Paul Parins psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika (Parin 2006) können in Bezug auf diese Aspekte als wegweisend betrachtet werden.

¹¹ Ich verweise besonders auf die neusten Anpassungen im psychiatrischen Klassifikationssystem mit der Veröffentlichung des DSM-V im letzten Jahr. Siehe dazu die Stellungnahme des Psychiaters Allen J. Frances (Frances 2013).

¹² Und wer es werden möchte, dem sei der Einstieg mit Foucaults Klassiker „Wahnsinn und Gesellschaft“ aus dem Jahr 1961 empfohlen.

Definitionsmacht angesiedelt sind – „vieles dafür, dass die Gesellschaft tatsächlich psychisch krank macht“. Zu dieser aufrichtigen Diagnose kommt zumindest der Psychiatrieprofessor Peter Hofmann (Hofmann 2005). Das Problem, dem sich der psychologische und psychiatrische Wissenschaftsbetrieb zu stellen hat – sofern es ihm tatsächlich um epistemische Korrektheit und intellektuelle Redlichkeit zu tun ist – liegt nicht bei den psychisch Erkrankten; auch nicht bei den psychischen Erkrankungen: Wie Fromm, ausgehend von Marx, geschildert hat, liegt das Problem in der *Entfremdung* – in den vielfältigen Faktoren krankmachender *gesellschaftlicher Umstände*.¹³ Wir sollten uns daher fragen, mit welchem vorgängigen *Menschenbild* wir diese Umstände konfrontieren wollen, und erst im Anschluss an die Klärung dieser Frage Kognitionsforschung und Psychologie betreiben. Vor allem sollten wir versuchen, eine wissenschaftliche Psychologie zu formulieren, die „den entfremdeten Menschen nicht für den natürlichen Menschen, für den Menschen an sich nimmt.“ (Fromm 1976: 146).

Diese Problematik ist politisch explosiv und zweifellos auch akademisch höchst unbequem. Aber wer meint, einfach über sie hinwegexperimentieren und -theoretisieren zu können, wird kaum noch glaubwürdige psychologische – und erst recht keine ernstzunehmende anthropologische – Erkenntnisse gewinnen können. Schlimmer noch, führt das Ausblenden dieser Problematik in eine Spirale wissenschaftlicher Täuschung und Selbsttäuschung. Die dominierende Kognitionsforschung, welche mit unbekümmerter Zuversicht von der Kognition des majoritären Menschen mit seiner „Pathologie der Normalität“ (ebd.: 171) ausgeht, bildet in seinen transdisziplinären Absicherungsbestrebungen wiederum den Ausgangspunkt für verstärkte epistemische Unterdrückung und darüber hinaus die machtvolle Möglichkeit der soziobiologischen Pathologisierung von Minoritären, Nonkonformen und Subalternen. Es sei an das warnende Bild erinnert, welches uns Georges Canguilhem zu bedenken gab, und welches Jacques Lacans wiederaufgenommen hat: Wenn wir unvorsichtig sind, führe uns die Psychologie „vom Panthéon zur Polizeipräfektur“ (vgl. Borck, Hess und Schmidgen 2005: 12). Dass unsere Autoren indessen erschreckend ignorant bezüglich der Gefahren des Missbrauchs wissenschaftlicher – und eben auch anthropologischer – Wissensproduktion sind, offenbart sich am Ende ihres Artikels, wo sich das hässliche Gesicht des Biologismus doch noch ganz enthüllt: Da wird fast schon feierlich angekündigt, dass der evolutionäre Ansatz uns nicht nur helfen werde, Vorkommen und Inhalte religiösen Denkens zu beschreiben, sondern auch biologische Gründe für religiösen

¹³ Wie Reitter erklärt, gelten Marx' Aussagen über die „grosse Entfremdung [...] nicht bloss für die Sphäre der Ökonomie sondern für alle gesellschaftlichen Formen und Institutionen. Gesellschaft insgesamt ist Resultat unseres Tuns, dieses Resultat kehrt sich als objektive Wirklichkeit gegen die Subjekte.“ (Reitter 2011: 207).

Extremismus – nicht zuletzt im Zusammenhang mit Selbstopferung – zu liefern (vgl. EP: 124)! Wieso nicht gleich nach biologischen Erklärungsmodellen für Extremismus an sich forschen? Nach biologischen Erklärungsmodellen für gesellschaftlich und politisch nonkonformes Verhalten überhaupt? Ist es etwa undenkbar, dass ein Machtinteresse vorhanden ist, „pathologisch“ abweichendes gesellschaftliches oder politisches Verhalten bereits „in seinen Anfängen erkennen“ zu können? Ist es etwa undenkbar, dass ein Machtinteresse daran vorhanden ist, neuropsychopharmakologische oder genmanipulative Methoden zu erforschen, um unerwünschte psychologische Dispositionen vor- oder nachzubehandeln? Unnötig, über eine fröhliche eugenetische Zukunft zu spekulieren – es macht schon Arbeit genug, das *gegenwärtig* waltende Machtmoment im Auge zu behalten, welches längst nicht mehr vor den Grenzen der intellektuellen Redlichkeit und des akademischen Geschmacks haltmacht. Denn wie Sarasin beobachtet,

[...] sucht ein wachsender Teil der ehemaligen Geisteswissenschaften sein Heil in einer neuen Verbindung mit der Evolutionsbiologie und akzeptiert *nolens volens* die Geschäftsgrundlage des Biologismus, wonach auch kulturelle Phänomene letztlich nichts anderes als Anpassungsleistung im Kampf ums Überleben seien. (Sarasin 2009: 109).

Offenbar glaubt man wieder vermehrt, mit kulturellen Phänomenen besser „fertig werden“ zu können, wenn man sie biologisch „behandeln“ kann. Was für den Wissenschaftler „otherwise puzzling“ (EP 114) wäre, lässt sich so zumindest in eine vermeintliche Positivierung hineinzwingen.

Wider den Neuro-Hype

Über den Sinn dieses Positivierungseifers sollte gerade die grosse Anzahl der AnhängerInnen der neurowissenschaftlichen Forschung gründlich reflektieren, denn zweifellos „täten auch all die neurophilen Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler, die nun ebenfalls Hirnforschung machen wollen, gut daran, sich zu überlegen, ob eine fMRT-Untersuchung für ihre Fragestellung wirklich sinnvoll ist.“ (Hasler 2012: 230). Es dürfte den aufmerksam Lesenden nicht entgangen sein, wie stark auch Boyer und Bergstrom auf die Erklärungsmacht des Neuro-Hypes setzen – aber leider trifft genau auf diese Form von Kognitionsforschung nicht nur die oben dargelegte Biologismus-, Epistemologie- und Ideologiekritik ganz besonders zu, sondern auch die fachspezifische Kritik an der

Aussagekraft neurowissenschaftlicher Hirnforschungsergebnisse. Felix Hasler, selbst Neuropsychopharmakologe, hat die schon seit langem geäußerte und weitreichende Kritik am Mainstream der Neurowissenschaft zusammengetragen und spricht zusammenfassend von „gravierenden systemimmanenten Problemen“, welche innerhalb dieser Disziplinen unbedingt gelöst werden müssten (Hasler 2012: 228). Der für uns wesentliche spezifische Kritikpunkt an Neuro-Hirnforschung liegt in ihrem Anspruch, kognitive Prozesse positivieren zu können, obwohl diese Forschung in erster Linie nichts anderes produziert als stark konstruierte und repräsentierende Interpretationen, welche in hohem Mass anfällig für falsche positive Ergebnisse sind (vgl. Hasler 2012: 39ff.). Gleichzeitig wird beklagt, dass neurowissenschaftlich generierte Daten sehr leicht in eine nachgeschobene Hypothese hineingepasst werden können. Dabei werden “[...] später einfach die verschiedensten statistischen Verfahren angewandt. Und zwar so lange, bis man irgendwo Signifikanzen findet (die bewährte ‚torture your data until they confess‘-Strategie).“ (ebd.: 52).¹⁴ Was für meine Einwände gegen Boyers und Bergstroms argumentatives Vorgehen zählt, ist erstens Folgendes: Gegenwärtige neurowissenschaftliche Gehirnforschung liefert *Abbildungen*¹⁵, neurologische *Entsprechungen* kognitiver Prozesse, aber noch lange keine endgültigen psychologischen *Erklärungen* – und erst recht keine anthropologischen Erkenntnisse, die für die Beschreibung kultureller Phänomene nützlich sein könnten! Zweitens ist es im Fall der Neuro-Forschung besonderes bedenklich, auf der modernen Illusion der Trennung von Wissenschaft und Politik zu beharren. Sahlins Ideologiekritik an der Soziobiologie sollte deswegen unbedingt präsent bleiben, um den Neurodisziplinen nicht Tür und Tor für die Wiederholung ähnlicher diskursiver Auswüchse offen zu lassen: „[...] biology is not practiced in a social vacuum. It is a specialized intellectual activity within a society of given historic type. [...] Especially as it turned to the study of society itself, it would not be immune to the ideology of the marketplace.“ (Sahlins 1976: 78). Die kritischeren NeurowissenschaftlerInnen sind sich indessen sehr bewusst, dass ihre Forschung nicht unberührt von den historischen Umständen ist und deswegen immer auch in Gefahr steht, von Machtinteressen beeinflusst zu werden. Hasler hat dies ganz genau erkannt und macht uns überdies gleich noch auf den

¹⁴ Man bedenke, wie richtig auch in dieser Hinsicht der visionäre Schopenhauer mit seiner Kritik daran lag, dass in den Naturwissenschaften „mit lauter höchst complicirten, ja, endlich mit ganz vertrackten Experimenten operirt wird“, welche „jedoch als der Natur angelegte Daumschrauben wirken sollen, um sie zu zwingen selbst zu reden [...].“ (Schopenhauer 1977: 122).

¹⁵ Und genau die bildgebenden Verfahren – dieser Fetisch der Neurowissenschaft – erscheinen spätestens seit 2009 sehr fragwürdig, als kalifornische Psychologen mittels fMRT-Verfahren Gehirnaktivität bei einem toten Lachs feststellen konnten (vgl. Hasler 2012: 50-52).

einzigem neurowissenschaftlichen Anknüpfungspunkt aufmerksam, der von anthropologischer Seite von Belang sein kann: Denn laut ihm

wären Hirnforscher gut beraten, wenn sie bisweilen den „Beobachtern zweiter Ordnung“ zuhören würden. Also beispielsweise den Wissenschaftsanthropologen, die den Hirnforschern in ihren Labors beim Beobachten des Gehirns zuschauen. Denn zu deren Geschäft gehört es auch, die institutionellen, politischen, kulturellen und wissenschaftsparadigmatischen Rahmenbedingungen auszuleuchten, innerhalb derer eine bestimmte Forschungstätigkeit stattfindet. Denn gerade diese Bedingungen sind es, die eine ganz bestimmte – und eben keine andere – Art von Forschung vorgeben und die auch die Deutung und Wertung der Ergebnisse beeinflussen. Der politische und ökonomische Kontext, in dem sich Wissenschaft abspielt, wird von den naturwissenschaftlich Forschenden in der Regel aber kaum beachtet. (Hasler 2012: 229f.).

Dass diese Rahmenbedingungen und Kontexte auch von naturwissenschaftlich orientierten Anthropologen wie Boyer und Bergstrom nicht im Geringsten beachtet werden, ist offenkundig. Eher vertraut man darauf, technologisch zu objektivem, letztgültigem Wissen über den Menschen zu kommen. Eher biedert man sich durch leichtfertige argumentative Zugeständnisse bei den diskursmächtigen Disziplinen an, in uneingeschränkter Bereitschaft, auch die evolutionäre Anthropologie den herrschenden wissenschaftlichen Ideologien zu unterwerfen. Zu Letzt sei an dieser Stelle angedeutet, dass der akademisch-intellektuelle Ausverkauf, der im rezensierten Artikel betrieben wird – sowie das selbstzufriedene Wissenschaftsverständnis der Autoren, wonach im 21. Jahrhundert noch genügend Zeit und Ressourcen vorhanden sein sollten für das gigantische Projekt einer umfänglichen Beschreibung kultureller Evolution – voll und ganz die heideggersche Technikkritik zu bestätigen scheint. Ich überlasse eine entsprechende Aussage Heideggers der Reflexion der Lesenden:

Mit der zunehmenden Verfestigung des machenschaftlich-technischen Wesens aller Wissenschaften wird der gegenständliche und verfahrensmässige Unterschied der Natur- und Geisteswissenschaften immer mehr zurücktreten. Jene werden zu einem Bestandteil der Maschinenteknik und der Betriebe, diese breiten sich aus zur umfassenden Zeitungswissenschaft riesenhaften Umfangs, in der das gegenwärtige „Erleben“ fortlaufend historisch gedeutet und in dieser Deutung seiner möglichst raschen und möglichst eingängigen Veröffentlichung für Jedermann zugeführt wird. (Heidegger 1989: 155).

Schluss

Wie ich hoffe, konnte in dieser Rezension verdeutlicht werden, dass der Artikel von Boyer und Bergstrom nicht den epistemologischen und ideologiekritischen Kriterien reflektierter und zeitgemässer Wissensproduktion entspricht. Die Grundursache dieser Schwäche liegt vermutlich am modernen akademischen Selbst- und Wissenschaftsverständnis der Autoren, das zu hinterfragen man offenkundig nicht für nötig befindet. Nur die überkommene moderne Dichotomie von Natur und Kultur ermöglicht meines Erachtens einen derart rückständigen und unsachgemässen Umgang mit evolutionstheoretischen Erkenntnissen. Nur die unhaltbare moderne Dichotomie zwischen Wissenschaft und Politik erlaubt meiner Meinung, diesem Umgang vermittels biologischer, ökonomischer und kognitionswissenschaftlicher Selbstvergewisserung noch einen Schein von akademischer Glaubwürdigkeit zu verleihen: Nur aufgrund eines modernen Wissenschaftsoptimismus kann man derart gründlich vergessen oder hartnäckig verschweigen, dass schon die Disziplinen, auf die man sich bezieht, keineswegs epistemisch und ideologisch unvoreingenommen sind, wenn sie beanspruchen, etwas über „den Menschen“ auszusagen. Boyers und Bergstroms vermeintlich aufgeschlossene Transdisziplinarität – die ja in Wirklichkeit sehr selektiv ist – läuft damit insgesamt Gefahr, sich an der „objektiven“ Absicherung eines diskursmächtigen, geschlossenen und höchst missbräuchlichen Menschenbildes zu beteiligen.

Meines Erachtens steht die Anthropologie, nach ihrer langen und intensiven Erfahrung ethnozentrischen Irrsinn und kulturelrelativistischen Zweifelns, geradezu in der Pflicht, Wege zu beschreiten, die ihrem Forschungsgegenstand fortan nicht mehr epistemische Gewalt antun als nötig. Reduktionistische und unkritische evolutionäre Perspektiven sind uns in dieser Bestrebung keineswegs dienlich. Nicht, dass evolutionäre Anthropologie prinzipiell abzulehnen wäre.¹⁶ Meine entschiedene Haltung ist jedoch, dass akademische AutorInnen im 21. Jahrhundert *grundsätzlich* nicht mehr umhin kommen, sich zu den in dieser Rezension angesprochenen Problemen zu positionieren; ansonsten sie Gefahr laufen, schlechte Wissenschaft im Allgemeinen zu betreiben – und missglückte Anthropologie im Besonderen.

¹⁶ Die sorgfältige Art und Weise, wie beispielsweise Michael Tomasello auf Evolutionsbiologie und Evolutionstheorie zurückgreift, zeigt, dass die Schnittstelle von Natur- und Kulturwissenschaft tatsächlich ein glaubwürdiges Feld anthropologischen Erkenntnisgewinns sein *kann*.

Bibliografie:

Borck Cornelius, Volker Hess und Henning Schmidgen 2005:
Erkenntnis des Lebenden. Eine Skizze zu Georges Canguilhem (1904–1995).
Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte.
<<http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P288.PDF>>. 23. 7. 2014.

Bourdieu, Pierre 1991:
Sozialer Raum und „Klassen“; Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Boyer, Pascal and Brian Bergstrom 2008:
Evolutionary Perspectives on Religion. *Annual Review of Anthropology* 37, 111-130.

Canguilhem, Georges 1977:
Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences.
Paris: J. Vrin.

Deleuze, Gilles 1977:
Kein Schriftsteller: Ein neuer Kartograph. In: Deleuze, Gilles und Michel Foucault:
Der Faden ist gerissen.
Berlin: Merve. 101-136.

Deleuze, Gilles 1980:
Kleine Schriften.
Berlin: Merve.

Fausto-Sterling, Anne 1985:
Myths of Gender. Biological theories about women and men.
New York: Basic Books.

Foucault, Michel 2001-2005:
Bio-Geschichte und Bio-Politik. In: Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits. Schriften, Bd. III.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 126-128.

Foucault, Michel 2013:
Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Frances, Allen 2013:
Normal. Gegen die Inflation psychiatrischer Diagnosen.
Köln: DuMont.

Fromm, Erich 1976:
Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hasler, Felix 2012:
Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung.
Bielefeld: transcript.

Heidegger, Martin 1989:
Gesamtausgabe. III. Abteilung. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis).
Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Hofmann, Peter 2005:
Macht unsere Gesellschaft psychisch krank? *Imago Hominis* 12(4), 299-308.
<<http://www.imabe.org/index.php?id=500>>. 21. 7. 2014.

Jacob, François 1972:
Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code.
Frankfurt a. M.: Fischer.

Krause, Ralf und Marc Rölli 2010:
Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix
Guattari.
Wien, etc.: Turia & Kant.

Latour, Bruno 2001:
Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno 2008:
Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Parin, Paul 2006:
Die Weissen denken zu viel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in
Westafrika.
Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

Reitter, Karl 2011:
Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen eines freien Gemeinwesens.
Münster: Westfälisches Dampfboot.

Rorty, Richard 2003:
Wahrheit und Fortschritt.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rottschaefer, William and David Martinsen 1990:
Really taking Darwin seriously: An alternative to Michael Ruse's Darwinian metaethics.
Biology and Philosophy. 5 (4), 149-173.

Ruse, Michael 1986:
Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy.
Oxford, etc.: Basil Blackwell.

Sahlins, Marshall 1976:
The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology.
London: Tavistock.

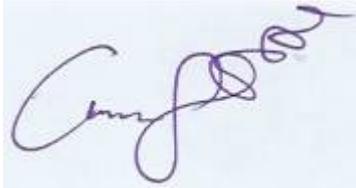
Sarasin, Philipp 2009:
Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schopenhauer, Arthur 1977:
Parerga und Paralipomena II. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Band IX.
Zürich: Diogenes.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1994:
Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds.): Colonial
Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader.
New York, etc: Harvester Wheatsheaf. 66-110.

Woolcock, Peter 1993:
Ruse's Darwinian meta-ethics: A critique. *Biology and Philosophy*. 8 (4), 423-439.

Hiermit versichere ich, die vorliegende Arbeit eigenständig verfasst und mich keiner anderen als der von mir ausdrücklich bezeichneten Quellen und Hilfen bedient sowie alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Arbeiten entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht zu haben.

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'C. J. J.', written on a light blue background.