

PHILIPPE DESCOLA



Die Formen des Sichtbaren

Eine Anthropologie der Bilder

Suhrkamp

SV

Philippe Descola

DIE FORMEN DES SICHTBAREN

Eine Anthropologie der Bilder

Aus dem Französischen von Christine Pries

Suhrkamp Verlag

Die Originalausgabe erschien 2021 unter dem Titel
Les Formes du visible. Une anthropologie de la figuration bei Éditions du Seuil.

Verlag und Autor danken der Fondation Jan Michalski
für die großzügige Förderung der deutschen Ausgabe.

Erste Auflage 2023

Deutsche Erstausgabe

© der deutschsprachigen Ausgabe Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2023

© Éditions du Seuil, 2021

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung
des Werks für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Brian Barth, Berlin

Umschlagabbildung: Kōla-Sanniya-Maske, Sri Lanka, um 1890,
Museum Fünf Kontinente, München, Inv.-Nr. B-3454, Foto: Nicolai Kästner

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58799-7

www.suhrkamp.de

*In Erinnerung an meine Eltern und an meine Großeltern,
von denen ich gelernt habe, Fragen an Bilder zu stellen*

INHALT

Vorwort	II
1. Die Falten der Welt	23
Unterfütterungen durch das Unsichtbare	28
Verkörperte Zeichen	34
Bildontologien	55
Geometrien der Figuration	67
Zurschaustellungsformen und Wirkmächtigkeiten	86

Erster Teil

Präsenzen

2. Körper-Geister	95
Tierische Personen	97
Eselsbrücken	106
Wer läuft denn da?	123
Ähnlichkeiten unterscheiden	140
Ontologische Tarnungen	147
3. Die Standpunkte vervielfachen	175
4. Relationale Identitäten	189

Zweiter Teil

Indizes

5. Gattungswesen und Lebenswege	203
Die Figuration des Ordnungsakts	207
Die Figuration des Ordnungstifters	217
Die Figuration der Spuren der Ordnungsstiftung	231

DIE FORMEN DES SICHTBAREN

6. Eine Heraldik der Qualitäten	247
7. Die Macht der Spur	265
Variation 1: Repertoire-Bild und Personen-Bild	273

Dritter Teil

Korrespondenzen

8. Kompositionsexerzitien	307
Hybride und Schimären	313
Bildhafte Bindungen	343
Die große und die kleine Welt	366
Einbettung und Wiederholung	394
9. Räumliche Verbindungen	411
10. Rollenspiele	429

Vierter Teil

Simulakren

11. Der Welt gegenüber	447
Die Eroberung des Sichtbaren	453
Die Seele malen	462
Die Einführung der Natur	496
In Richtung Immanenz	510
Die Unmöglichkeit von Objektivität	536
12. Die Objektivierung des Subjektiven	551
13. Die Ähnlichkeit ausfindig machen	565
Variation 2: Mit allen Stilen vertraut	579

Schluss: Was ein Bild ausmacht	607
Ontologien	610
Formen	625
Handlungsmächte	633
Inkarnationen	636
Postskriptum: Gerüstarbeiten	651
Der Streit um Ähnlichkeit	652

INHALT

Die Belebtheit von Bildern	658
Bildsprachen	670
<i>Dank</i>	681
<i>Anmerkungen</i>	685
<i>Bibliographie</i>	727
<i>Abbildungsverzeichnis</i>	759
<i>Tabellenverzeichnis</i>	771
<i>Namenregister</i>	773
<i>Register der Orte und Völker</i>	778
<i>Bildnachweise</i>	781

VORWORT

[E]s [ist] dem Sichtbaren eigentümlich [...], im strengsten Sinne des Wortes durch ein Unsichtbares gedoppelt zu sein, das es als ein gewissermaßen Abwesendes gegenwärtig macht.

Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*¹

Dieses Buch bildet den Abschluss einer Reihe von Experimenten, deren Verknüpfung den Umständen geschuldet ist. Zunächst einmal den Lebensumständen, die mich Mitte der 1970er Jahre zu den Achuar am oberen Amazonas führten, um die Beziehungen zu untersuchen, die sie zu ihrer Umwelt unterhielten, wobei ich am Ende zu dem Schluss kommen musste, dass keine der Beschreibungskategorien, die ich in meinem Ethnologenköcher mitgebracht hatte, sich als adäquat für das erwies, was meine Gastgeber taten und sagten. Ich habe bei ihnen vergeblich nach etwas gesucht, das an Natur oder Kultur erinnern würde, an Geschichte oder Religion, an ein sauber von den magischen Praktiken trennbares ökologisches Wissen oder an eine systematische, allein technischer Effizienz gehorchende Ressourcennutzung. Schon der Gesellschaftsbegriff, also jene Hypostase, auf die das Selbstverständnis unserer so eigentümlichen Wissenschaften Bezug nimmt, lieferte eine ziemlich schlechte Beschreibung der Ansammlung von Menschen, Tieren, Pflanzen und Geistern, deren alltäglicher Umgang miteinander sich über artspezifische Schranken zwischen den Wesen und ihre unterschiedlichen Fähigkeiten hinwegsetzte. Alle analytischen Ebenen, die zu unterscheiden ich gelernt hatte, vermischten sich hier – ökonomische Aktivitäten waren durch und durch religiös, die politische Organisation gab sich nur andeutungsweise in Riten und Blutrache zu erkennen, die flüchtige ethnische Identität beruhte im Wesentlichen

auf der Erinnerung an Konflikte –, sodass ich mir eine Beschreibungsweise einfallen lassen musste, die diesem ethnographischen Tohuwabohu gerecht wurde und Kohärenz verlieh, ohne die üblichen Wege einzuschlagen.²

An dieses erste induktive und reflexive Experiment schloss sich ein zweites, in höherem Maße theoretisches Experiment an, das mich lange beschäftigt hat. Die Achuar hatten mir bewusst gemacht, dass die geistigen Werkzeuge der Sozialwissenschaften einen ganz bestimmten, auf die Aufklärungsphilosophie zurückgehenden Typ von kosmologischer und epistemologischer Konfiguration fortschrieben – eine Universalität, von der die unzähligen Einzelkulturen nur begrenzte Versionen abgeben –, die dem, was ich bei der Feldforschung beobachtet hatte, und dem, was andere Ethnographen über andere Weltregionen berichteten, genauso wenig entsprach wie dem, was Historiker im Hinblick auf andere Zeiträume der Menschheitsgeschichte beschrieben. In der Absicht, auf etwas aufmerksam zu machen, das man Formen der »Welterschaffung« nennen könnte, habe ich deshalb eine vergleichende Untersuchung der verschiedenen Weisen in Angriff genommen, wie sich Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Menschen und Nichtmenschen ausfindig machen und verstetigen lassen, für die ethnographische und historische Zeugnisse Anhaltspunkte bieten.

Entgegen der klassischen anthropologischen und historischen Vorstellung, dass es lediglich eine einzige Welt in Gestalt einer sich selbst genügenden Totalität gibt, die nur darauf wartet, eine verschiedenen Standpunkten gemäße Darstellung zu finden, war es meiner Meinung nach sachdienlicher und zollte es denjenigen mehr Respekt, deren Vorgehens- und Lebensweisen wir zu beschreiben versuchen, jene verschiedenartigen Bräuche als Verfahren zu betrachten, wie die Welt jeweils zusammengesetzt wird.³ Darunter sind die Aktualisierungsweisen der unzähligen Qualitäten, Phänomene, Wesen und Beziehungen zu verstehen, die Menschen mit Hilfe jener ontologischen Filter objektivieren können, die ihnen zur Unterscheidung aller in ihrer Umwelt wahrnehmbaren Dinge dienen. Deswegen bringt ein Mensch, sobald diese Welterschaffung eingesetzt hat, das heißt seit seiner Geburt, keine »Weltanschauung«, das heißt keine bloße Version einer transzendenten, allein der Wissenschaft oder Gott vollständig zugänglichen Realität, hervor, sondern eine sinnhafte, vor kausaler Vielfältigkeit wimmelnde

Welt im eigentlichen Sinne, die sich an ihren Rändern mit ähnlichen, von anderen Menschen unter vergleichbaren Umständen aktualisierten Welten überlappt. Und die relative Koinzidenz einiger dieser Welten, die gemeinsamen Anhaltspunkte und die geteilten Erfahrungen, von denen sie zeugen, liegen dann dem zugrunde, was man gewöhnlich Kultur nennt.

Unter Rückgriff auf den Gedanken von Marcel Mauss, dass »sich jeder Mensch mit den Dingen identifiziert und die Dinge mit sich selbst, wobei er ein Gefühl für die Unterschiede und für die Ähnlichkeiten hat, die er feststellt«,⁴ habe ich jene die Welterschaffung strukturierenden ontologischen Filter »Identifikationsmodi« genannt. Man kann sie als während der Sozialisierung in ein bestimmtes soziales und natürliches Milieu inkorporierte kognitive und sensomotorische Schemata betrachten, die als Rahmenbedingungen unserer Praktiken, Anschauungen und Wahrnehmungen fungieren, ohne propositionales Wissen in Anspruch zu nehmen. Es handelt sich mit anderen Worten um jene Art von Mechanismen, die uns erlauben, die Bedeutsamkeit bestimmter Dinge zu erkennen und anderen keine Beachtung zu schenken, Handlungssequenzen zu verknüpfen, ohne darüber nachdenken zu müssen, Vorkommnisse und Aussagen auf eine bestimmte Weise zu interpretieren, unsere Schlussfolgerungen in Bezug auf die Eigenschaften der in unserer Umwelt vorkommenden Objekte in eine bestimmte Richtung zu lenken, kurz: um alles, was sich von selbst versteht und sich behaupten lässt, ohne einen Gedanken darauf zu verschwenden.

Trotz der großen Verschiedenartigkeit der Qualitäten, die sich an Wesen und Dingen entdecken lassen oder auf die man aufgrund der Anzeichen bzw. Indizes schließen kann, die ihr äußeres Erscheinungsbild und ihr Verhalten bieten, ist es jedoch plausibel anzunehmen, dass es nicht besonders viele Möglichkeiten gibt, diese Qualitäten zu organisieren. Unsere Identitätsurteile, das heißt das Erkennen von Ähnlichkeiten zwischen einzelnen Gegenständen oder Vorkommnissen, dürfen nicht auf einer Reihe von nach und nach vorgenommenen analytischen Vergleichen beruhen. Aus Gründen kognitiver Sparsamkeit müssen sie schnell und auf nicht bewusste Weise gefällt werden können, durch Induktion auf der Grundlage gemeinsamer Schemata als jenen Dispositiven, welche die Strukturierung der wahrgenommenen Qualitäten und die Einordnung der Verhaltensweisen erlauben. Auf der Basis eines ziemlich

einfachen Gedankenexperiments habe ich deshalb die These aufgestellt, dass es nicht mehr als vier Identifikationsmodi, das heißt Möglichkeiten, gibt, ontologische Schlussfolgerungen zu systematisieren, die sich jeweils auf die Arten von Ähnlichkeit und von Unterschieden stützen, die Menschen auf zwei Ebenen, physisch und moralisch, zwischen sich und den Nichtmenschen feststellen. Teilweise in Fortführung der konventionellen Begrifflichkeit habe ich diese vier gegensätzlichen Weisen, in den Falten der Welt Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufzuspüren, als Animismus, Totemismus, Analogismus und Naturalismus bezeichnet.⁵

Beim Animismus, den ich im Laufe meiner Unterhaltungen mit den Achuar entdeckt hatte, wird Nichtmenschen in Verbindung mit der Einsicht, dass jede Klasse von Existenzen, jede Art von Ding über einen eigenen Körper verfügt, der ihr Zugang zu einer bestimmten Welt verschafft, die sie auf ihre eigene Weise bewohnt, Interiorität im Sinne eines Innenlebens menschlicher Art zugeschrieben – die meisten Wesen haben eine »Seele«. Die Welt eines Schmetterlings ist nicht dieselbe wie die Welt eines Welses und auch nicht wie die eines Menschen, einer Palme, eines Blasrohrs oder des Geistergeschlechts, das Affen Schutz gewährt, weil jede dieser Welten zugleich die Bedingung und das Ergebnis der Aktualisierung einzelner physischer Funktionen ist, welche die anderen Lebensformen nicht besitzen. Insofern er meine bequemen Gewissheiten erschütterte und mich entdecken ließ, dass sich am Rande der Welt, in der ich mich eingerichtet hatte, noch andere Welten entfalten können, hat der Animismus die Untersuchung angestoßen, von der dieses Buch einen Teilabschnitt bildet. In den Texten und großen Monographien über die australischen Aborigines von Anfang des letzten Jahrhunderts habe ich indes zu meinem großen Erstaunen zu ahnen begonnen, was Totemismus ist. Denn entgegen der üblichen Auffassung besteht die totemistische Identifikation darin, die Ähnlichkeiten der Menschen, Tiere und Pflanzen, die derselben Totemklasse angehören, nicht auf ihr gemeinsames äußeres Erscheinungsbild, sondern darauf zurückzuführen, dass sie eine Reihe von physischen und moralischen Qualitäten teilen, die der totemistische Prototyp – der im Allgemeinen mit einem Tiernamen belegt wird – von Generation zu Generation an die menschlichen und nichtmenschlichen Individuen weitergibt, aus denen sich die Gruppe, die seinen Namen trägt, zusammensetzt. Die menschlichen und nichtmenschlichen Mitglieder der

Klasse des Adlers ähneln also dem Adler nicht und stammen auch nicht von ihm ab, wie von einem Ahnen, vielmehr teilen sie Eigenschaften mit diesem Vogel – Schnelligkeit, Entschlossenheit, Sehschärfe, Kampfegeist, Durchhaltevermögen –, die bei ihm stärker hervortreten als bei jedem anderen, doch deren tatsächliche Quelle auf eines der Totemwesen zurückgeht, die einstmals der Welt Ordnung und Sinn verliehen haben.

Ein dritter Identifikationsmodus hat sich im Zuge meines Lesepekums aus der unerwarteten Überschneidung des chinesischen Denkens, wie Marcel Granet es betrachtet, des Denkens der Renaissance durch die Brille von Michel Foucault und des Denkens der Azteken in der Sichtweise von Alfredo López Austin herausgeschält. Trotz des kulturellen Abgrundes, der diese Zivilisationsformen zu trennen scheint, waren sie alle drei richtiggehend besessen von der Analogie als einem Mittel, die wildwuchernden Unterschiede zwischen den Objekten der Welt, ihren konstitutiven Bestandteilen, den Zuständen, Situationen und Qualitäten, die sie beschreiben, und den Eigenschaften, die man ihnen zuschreibt, dadurch zu verringern, dass sie zu ausgedehnten Korrespondenznetzwerken verknüpft werden.⁶ In den »analogistischen« Ontologien ergibt alles einen Sinn, alles verweist auf alles, keine Absonderlichkeit entgeht auf Dauer den Pfaden der Interpretation, die dafür sorgen, dass sich eine Farbe mit einer moralischen Qualität, ein Tag im Jahr mit einem Sternbild oder ein Temperament mit einer sozialen Funktion verkoppeln lässt. Die letzte Welterschaffungsform ist die, in der ich groß geworden bin, und ich habe sie nicht sonderlich einfallsreich als »naturalistisch« bezeichnet. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie das Modell des Animismus umkehrt, natürlich ohne dass diejenigen, die sie praktizieren, es bemerken, weil sie nicht vermuten, dass es noch andere Modelle gibt: Beim Naturalismus unterscheiden die Menschen sich durch ihren Geist und nicht durch ihre Körper von den Nichtmenschen, und durch diese unsichtbare Disposition unterscheiden sie sich auch untereinander, bündelweise, aufgrund der vielfältigen Verwirklichungen, die ihr kollektives, sich in unterschiedlichen Sprachen und Kulturen äußerndes Innenleben zulässt. Was die Körper anbelangt, so sind sie alle denselben Naturgesetzen unterworfen. Anders als im Fall des Animismus erlauben sie keine Singularisierung nach Lebensformen, da die innere Verschiedenartigkeit der Menschen sich vollständig nach

ihrer Denkweise richtet. Obwohl sie eine beispiellose Entwicklung von Wissenschaft und Technik möglich gemacht hat, führte diese Ontologie außerdem nicht nur zur »Entzauberung« der Welt, sondern auch und in erster Linie dazu, dass die Welterschaffungsformen, die nicht auf denselben Prinzipien beruhten, nur noch schwer verständlich waren. Denn eine ganze Reihe der Begriffe, mit deren Hilfe wir die moderne Kosmologie – Natur, Kultur, Gesellschaft, Geschichte, Kunst, Ökonomie, Fortschritt – gedanklich erfassen, sind in Wirklichkeit genauso jung wie die Gegebenheiten, die sie bezeichnen. Schließlich wurden sie erst vor einigen Jahrhunderten geprägt, um den Umwälzungen Rechnung zu tragen, denen die europäischen Gesellschaften unterworfen waren, bzw. um sie herbeizuführen. Um den Zivilisationsformen Rechnung zu tragen, die, weil sie nicht dieselbe historische Wegstrecke zurückgelegt haben, die Grenzen zwischen Menschen und Nichtmenschen nicht dort ziehen, wo wir selbst sie errichtet haben, sind sie wenig aussagekräftig.

Dies war eines der Ergebnisse des zweiten Experiments, das ich durchgeführt habe. Im Unterschied zum ersten, bei dem ich die Stichhaltigkeit meiner Interpretationen sozusagen an mir selbst erprobt hatte, nahm dieses Experiment die Form einer Untersuchung zur Hypothesenüberprüfung an. Es mündete in einem allgemeinen Modell der Systeme von Qualitäten, die sich an den Objekten einer nach den Kombinationen abgestuften Welt feststellen lassen, welche innerhalb einer ihre Grundprinzipien ostentativ zusammenfassenden Ontologie an verschiedenen Stellen verkörpert werden können: entweder als moralische Kontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen und Diskontinuität ihrer physischen Dimensionen (Animismus), als moralische Diskontinuität und physische Kontinuität (Naturalismus), als doppelte, moralische und physische, aber in diskontinuierliche Einheiten von Menschen und Nichtmenschen aufgeteilte Kontinuität (Totemismus) oder aber als doppelte, physische und moralische Diskontinuität, der Korrespondenznetzwerke vergeblich Kontinuität verleihen sollen (Analogismus). So gesehen, kann man zum Beispiel sagen, dass die Ontologie der Achuar in Amazonien für den Animismus repräsentativ ist, die Ontologie der australischen Aborigines für den Totemismus, die neukantianische Epistemologie für den Naturalismus oder die Ontologie der mesoamerikanischen Amerindianer für den Analogismus. Ziemlich häufig existieren diese Systeme von Qualitäten jedoch nur ansatzweise

oder überlappen sich teilweise. Anstatt sie als in sich geschlossene und voneinander abgeschottete Kosmologien oder Kulturen im klassischen Sinne zu betrachten, ist es besser, sie als phänomenale Auswirkungen von vier unterschiedlichen Schlussfolgerungsarten in Bezug auf die Identität der Existenzen aufzufassen, die uns umgeben oder die wir uns gerne vorstellen. Je nach Situation ist jeder beliebige Mensch zu einer dieser Schlussfolgerungsarten in der Lage, doch die wiederkehrenden Identitätsurteile, zu denen er neigt (diese Existenz gehört in jene Kategorie und lässt sich in dieselbe Kategorie einordnen wie diese oder jene andere Existenz), werden sich in den meisten Fällen von der Art von Schlussfolgerung leiten lassen, die in der Gemeinschaft, in der er sozialisiert worden ist, bevorzugt wird.

Dieses zweite Experiment ist mit den üblichen Instrumenten der vergleichenden Anthropologie durchgeführt worden, das heißt, als Material wurden schriftlich oder mündlich überlieferte Diskurse herangezogen: ethnographische Studien über Personendarstellungen, über Rituale oder über die Klassifikation von Pflanzen und Tieren, philosophische Abhandlungen oder medizinische Lehrbücher, philologische Analysen, Mythensammlungen und ätiologische Berichte sowie noch eine ganze Reihe weiterer Textgattungen, deren Berücksichtigung in diesem Zusammenhang etwas mehr Kühnheit erforderte. Darauf geht die Idee zu einem dritten Experiment zurück, das im vorliegenden Buch seinen Abschluss findet. Wenn die Identifikationsmodi, deren Existenz ich behauptet hatte, wirklich die strukturierende Rolle spielen, die ich ihnen zuschreibe, wenn sie die Quelle der ursprünglichen, von menschlichen Kollektiven geteilten Welterschaffungsformen sind, dann müssen sie sich auch auf den Bildern entdecken lassen, die diese Kollektive hervorgebracht haben. Denn man bildet nur das ab, was man wahrnimmt oder sich vorstellt, und man stellt sich nur das vor oder nimmt nur das wahr, was im Rahmen unserer Traumbilder aufzunehmen und in der Flut der sinnlichen Eindrücke zu erkennen die Gewohnheit uns gelehrt hat. Man weiß schon sehr lange, dass die Malerei eine »geistige Angelegenheit« ist, wie Leonardo da Vinci geschrieben hat, buchstäblich ein Blick des Geistes. Und seither haben viele Künstler und Philosophen unausgesetzt wiederholt, dass Figuration keine Nachahmung der Wirklichkeit sei, keine Kopie dessen, was ist, keine Reproduktion des Sichtbaren; vielmehr beschwöre sie herauf, was sein soll, sie sei ein

Mittel, Qualitäten, Situationen und Wesen wahrnehmbar zu machen, die uns wichtig sind oder deren Existenz wir spüren, die unsere Sinne und unsere Worte aber nur unzulänglich erfassen.⁷

Ein Bild kann mithin als Zurschaustellung von ontologischen Eigenschaften betrachtet werden, die sein Urheber in der Textur der Dinge oder tief in den Windungen seines Inneren erblickt hat, entweder weil er praktisch für ein solches Unterfangen ausgebildet wurde – was der verbreitetste Fall ist – oder weil die Figuration, insofern sie die Bildkünstler von der erzwungenen Sequenzialität der gesprochenen Sprache befreit, es jenen, dem Sichtbaren Gestalt verleihenden, »sehenden Brüdern« erlaubt, wahrnehmbar zu machen, was niemand zuvor gesehen hat: Das gelingt ihnen mit Hilfe eines wundervollen Taschenspielertricks, indem sie nämlich unverrückbar vor Augen führen, dass das, was sie aktualisieren, dem Referenten vollständig angemessen ist, der sich errahnen lässt und den man selber gerne herbeigeführt hätte, wenn man dafür begabt genug gewesen wäre. Das Bild ist faktisch das einzige Mittel, über das wir verfügen, um sehen zu können, was die anderen sehen, um am eigenen Leibe die mehr oder weniger große Koinzidenz zwischen dem visuellen Pfad, den unsere Ausbildung, unsere Sinnlichkeit und unsere Biographie uns gewöhnlich entlang bestimmter Falten der Welt hat einschlagen lassen, und dem Pfad zu empfinden, dem andere – an anderen Orten, zu anderen Zeiten, nach anderen figurativen Codes – wiederum entlang anderer, genauso einleuchtender Falten der Welt zu folgen gelernt haben.

Eine bescheidene Zeichenbegabung, eine Reihe von Malern unter meinen Vorfahren väterlicherseits und ein laienhaftes Vergnügen an Kunstgeschichte schützten mich nicht vor anfänglicher Blauäugigkeit. Absehbarer- und vielleicht unvermeidlicherweise hatte ich dieses Experiment mit der Zusammenstellung eines Katalogs der Bilder begonnen, die von der Sache her den Ontologien entsprachen, welche ich zur genaueren Bestimmung der Wesenszüge der einzelnen Identifikationsmodi herangezogen hatte. Masken aus Amazonien, Inuit-Effigien aus Walrosselfenbein bzw. sibirische Trommeln für den Animismus, Aborigines-Malereien auf Baumrinde und Tuch für den Totemismus, europäische Gemälde und Fotografien für den Naturalismus und im Fall des Analogismus eine große Menge ungleichartiger Figurationen aus Afrika, Asien, den Amerikas, von den bunten Fadenbildern der

mexikanischen Huicholen über ivorische Schutzamulette bis zu chinesischen Landschaftsrollen. Dabei bin ich auf den Fehler verfallen, den sogar Kunsthistoriker nicht immer vermeiden können, nämlich bildliche Darstellungen als Illustrationen von symbolischen und diskursiven Systemen zu verstehen, die sie rechtfertigen und verständlich machen. Ich habe den Schlüssel für diese Bilder zwar nicht in ästhetischen oder moralischen Lehrbüchern gesucht und auch nicht in den Briefwechseln der Maler oder in Atelierabrechnungen, wie die Spezialisten für europäische Malerei es machen, aber ich habe sie als Anthropologe danach interpretiert, ob sie das ontologische Rüstzeug zum Ausdruck brachten, das ich vorher auf der Grundlage verbaler Darstellungen zu Tage gefördert hatte. In beiden Fällen stützt sich die Ikonologie jedoch auf das, was über Figurationen gesagt und geschrieben worden ist, anstatt schlicht und einfach den Gesichtspunkt der Dinge zu berücksichtigen, welche die Bilder enthüllen bzw. gerade nicht figürlich abbilden. Trotzdem war meine Vorgehensweise nicht nutzlos gewesen. Ich habe dabei nach und nach gelernt, bei der Betrachtung der Bilder auf das zu achten, was sie zeigten, und nicht auf das, was sichtbar zu machen ich von ihnen erwartet hatte. Durch ihre Zusammenstellung in Reihen, die an eine ontologische Gattung, das heißt nicht an ihre Herkunft oder ihre Epoche, gekoppelt waren, und die Untersuchung der visuellen Entscheidungen, die einige diese Reihen einheitlich machten, begann ich wiederkehrende Figurationsmechanismen zu erkennen, die »das unsichtbare Unterfutter« preisgaben, das jedem Identifikationsmodus eigen ist.

Der Wunsch, die ontologischen Schemata, die ich auf der Grundlage von Texten theoretisch angenommen hatte, in den Bildern verkörpert zu sehen, führte außerdem dazu, dass ich die Figuration zunächst für eine in einem zu engen Sinne mimetische Operation hielt. Bilder geben nun aber nicht bloß Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Existenzen zu erkennen, Trennlinien, an denen entlang die Ausstattung, aus der eine Welt besteht, rekonstruiert werden kann, vielmehr haben sie auch noch die verstörende Fähigkeit, durch die Handlungskausalität, die einige von ihnen besitzen, in einem anderen Sinne ein Zeichen zu setzen. Wie zum Beispiel bei einer Marienikone, deren Gold sich im Lichte der Kerzen spiegelt, oder jenen hinduistischen Gottheiten, die durch riesige Menschenmengen getragen werden, kann diese Art