

1 Die Repräsentation von Mensch, Tier (und Pflanze) und ihres Verhältnisses seit der Antike

2 *Mensch und Tier (Pflanze) in Mythos und Religion*

Lebendiges, Pflanze und Tier sind in verschiedener Weise Ort des Heiligen. Die Pflanze als Inbegriff des Lebens mit dem Samen als Träger der Lebenssubstanz, die Nutzpflanze, z.B. das Korn als Garant des Überlebens der Menschen, sind starke Symbolträger, um die sich Mythen formen. Der Garten Eden, das Paradies, ist eine ideale Landschaftsform, wo der Mensch Pflanzen, Tiere und Unterkunft findet. Dorthin stellt der Gott des Alten Testaments Adam. Als Konzentration, Zentrum dieser gottgegebenen Ideal-Welt gilt der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, der eine verbotene Zone, also ein Gott vorbehaltener Ort, quasi seine Vertretung im Garten Eden ist. Damit ist der Baum, konkretisiert als Apfelbaum, d.h. einer Nutz- und Edelform, das sichtbare Zeichen, des über dem Menschen Stehenden.

Der Mythos als Ganzes ist eine Zeichenstruktur, die einerseits einer patriarchalisch organisierte Gesellschaft von Bauern und Viehzüchtern abbildet, andererseits abstrakte Konzepte enthält wie das eines einzigen, unsichtbaren Gottes, der in sichtbaren Zeichen auftritt, wenn er nicht durch seine Engel mit Feuer und Schwert, durch die Sintflut oder als Gesetzgeber am Sinai eingreift. Als Vermittler des aktiven Gottes dient eine Person (ein Mann): Adam, Noah, Moses, Abraham (Jesus). Diese Konstruktion einer verborgenen Macht, die in Bäumen, Menschen (beim Satan in Tiergestalt) auftritt, ist eine Zeichenstruktur, die über das ikonisch-abbildende, das indexikalisch wirkende hinausweist und eine symbolische Funktion, eine Triadizität im Sinne von Peirce, konstituiert. Insofern kann der Mythos als Institution der (symbolischen) Zeichenhaftigkeit verstanden werden.

Die Pflanzen und die Tiere sind wie der Mensch aus Lehm und Wasser geschaffen, letzterem aber unterstellt. Die über dem Menschen stehende, unsichtbare Gottheit ist aber als Baum, deren Früchte der Mensch nicht ernten darf, in die Welt gestellt.

Wie die ebenfalls im Buch Moses geschilderte Geschichte des goldenen Kalbs zeigt, wird die Inkarnation Gottes im Tier heftigst abgelehnt, als fremd stigmatisiert. Lediglich das Böse ist im Tier, im Schöpfungsmythos der Genesis in der Schlange, dargestellt.¹ Der Teufel erhält

¹ Die Schlange wird in eine konfrontative Beziehung zur Frau, die ihm den Kopf zertritt, aber in die Ferse gebissen wird, gebracht, wie überhaupt die Frau zwischen Gut und Böse zu stehen scheint.

Attribute des Tieres. Dieses mag die Kehrseite der Verweigerung einer Inkarnation Gottes im Tier sein.

In den Naturreligionen aber auch in den Religionen hochentwickelter Kulturen spielen Tiere eine zentrale Rolle. Dabei ist die Ähnlichkeit *und* Fremdheit des Tieres der Schlüssel. In der Ähnlichkeit (Eigenbewegung, Wahrnehmung, Kraft, Gewalt u.a.) zum Menschen kann der Tiergott menschliche Eigenschaften steigern, die Fremdheit des Tieres gibt ihm aus der Perspektive des Menschen etwas Numinoses, Geheimnishaftes. Optimiert können diese Aspekte im Fantasie-, Fabeltier werden, indem menschliche Gestalteigenschaften mit Tierattributen versehen werden. Die reiche Welt ägyptischer Gottheiten ist durch Gestaltkombinationen gekennzeichnet.

In vielen afrikanischen Religionen werden besonders die Haustiere als Eigentum Gottes angesehen, das er sich z.B. durch Blitzschlag zurückholen kann. Diese Tiere, z.B. Rinder und Schafe, sind deshalb auch Opfertiere oder dürfen nur im Zusammenhang eines Opfers geschlachtet werden (vgl. Mbiti, 1974: 62 f.). Kriechtiere werden, ähnliche wie im Alten Testament, mit der Unterwelt in Verbindung gebracht (ein ikonisches Moment: Lebewesen, die unter der Erde verschwinden, stehen für die Unterwelt). Allerdings ist dieser Bezug meist positiv, d.h. die Schlange gilt als unsterblich, wird mit Totemgeistern in Verbindung gebracht und verehrt. Wilde Tiere werden eher auf Grund hervorstechender Eigenschaften als Symbole des Herrschens (Löwe, Leopard) benützt. Die große Vielfalt der religiös interpretierten Gegenstände und Lebewesen (auch Menschen) in den afrikanischen Religionen zeigt, dass praktisch jedes für den Menschen relevante Objekt mit Gott oder Geisterwesen in Verbindung gebracht wird,² d.h. der ganze Bedeutungsraum des Menschen (und seiner Sprache) ist potentiell mit religiösen, spirituellen Vorstellungen verbunden, die Objektwelt ist systematisch mit der Welt unsichtbarer, imaginierten Wesen verknüpft und dasselbe gilt für Vorgänge und Handlungen. Man kann daraus schließen, dass die menschliche Sprache prinzipiell eine numinos-abstrakte Bedeutungsschicht besetzt, die aber unterschiedlich realisiert werden kann.

Die ägyptische Götterwelt zeigt zwei Schichten, in denen Tiere eine wichtige Rolle spielen. Die älteste Schicht geht wohl auf verschiedene Stammesreligionen zurück, aus deren Vermischung bzw. Zusammenfügung die Mythen und Kulte Ober- und Unterägyptens entstanden. Tiere werden als *Ba-Gestalt* einer Gottheit gedeutet, erst in den Spätphase werden

² Vgl. Mbiti, 1947: 74 f.

konkrete Tiere im Tempel als Gottheiten verehrt. Einige Tiergottheiten sollen kurz erwähnt werden (vgl. Beltz, 1990: Kap. IX):

- der Widder von Mendes, als Kombination/Zusammentreffen der Götter Re und Osiris,
- das Krokodil von Schedit im damaligen Sumpf- und Seengebiet des Fajum,
- der Stier Apis von Memphis als Träger eines alten Fruchtbarkeitskultes,
- der Schakal Anubis,
- die löwenähnliche Katze, Baste von Bubastis; teilweise als Liebesgöttin interpretiert,
- der Falke Horus, Symbol des ägyptischen Königtums.

Die Tiergestalt kann einerseits mit ursprünglichen Naturreligionen verbunden werden, die dann regional und im Laufe der Geschichte vielfältige Interpretationen erhalten. Im Gegensatz zum alttestamentarischen Mythos, herrscht im ägyptischen Mythos und Kult ein konservativer Trend, der eine große Vielfalt und Parallelität von Figuren erzeugt, die letztlich aber dem Königs- oder Herrschaftskult untergeordnet werden, ohne dabei ein kohärentes Bedeutungssystem oder einen einheitlichen Mythos zu erzeugen.

Das Tier kann auch als Metamorphose eines Gottes auftreten: Jupiter als Adler, Stier, Schwan usw., oder als Attribut des Heiligen. In diesem abgeschwächten Sinn werden z.B. im Christentum: Adler, Stier und Löwe den Evangelisten Johannes, Lukas und Markus zugeordnet. Auf der sekundären Ebene der Attribute sind somit heilige Gegenstände, Pflanzen und Tiere auch in die Formenwelt der christlichen Religion integriert. Die Gebeine der Heiligen werden in vielen christlichen Kirchen selbst wieder zu heiligen Gegenständen (Spuren menschlicher Körper), mit denen Altäre, Kirchen und andere heilige Räume „konsekriert“ werden.³

Generell dominiert in der alttestamentarischen Religion allerdings die Vorstellung, dass das Tier dem Menschen zu seinem Gebrauch gegeben ist, wobei er reine und unreine Tiere zu unterscheiden hat (vgl. 1. Moses 7).

Der Bericht vom Garten Eden im 1. Buch der Genesis geht von einer Parallelschöpfung des Lebendigen (der Pflanzen, der Tiere und des Menschen) durch die Verbindung von Erde und Wasser aus, wobei beim Menschen der Odem Gottes (das Element Luft) hinzukommt. Der Bericht von den sechs Tagen der Schöpfung zu Beginn der Genesis sieht lediglich eine zeitliche Reihenfolge der Schöpfung vor: Pflanze > Tier > Mensch (innerhalb desselben Tages) und ist so gesehen neutraler als der zweite Bericht.

³ Vgl. Goldammer, 1960: 75 f.

Viele polytheistische Religionen und besonders die Naturreligionen legen eine Kontinuität von Pflanze, Tier, Mensch nahe; demnach sind Metamorphosen leicht vorstellbar und auch Kombinationen von Mensch, Tier und Pflanze. Aus einer semantisch-kategorialen Perspektive gehen diese Kulturen von einem gemeinsamen Raum von Eigenschaften, Kräften, Charakterzügen aus, dem des Lebendigen. Daraus sind die vorfindlichen Gestalten und Eigenschaften von Pflanze, Tier und Mensch geschöpft, andere Kombinationen und Verwandlungen sind möglich und vorstellbar. Sie erzeugen die bildhafte Phantasiewelt für mythische Erzählungen und Kulte. Das Heilige, Numinose wird prinzipiell als eine Kraft gesehen, die sich in den existierenden (sichtbaren) Dingen verbirgt. In diesem Sinn ist den religiösen Vorstellungen eine vorwissenschaftliche Dynamik implizit, eine Hypothese zu den wesentlichen (verdeckten) Kräften und Ursachen.

Die Kontinuitätsthese kann in der Form des oder der gemeinsamen Abstammung auftreten. Beim Parallelismus werden z.B. bestimmten Tieren bestimmte Pflanzen zugeordnet, wobei deren Formähnlichkeit nur eine mögliche Erklärung darstellt. In der Praxis dieser Kulturen zeigt sich, dass einerseits medizinisches Wissen über Krankheiten, die nach dem Verzehr von Fleisch auftreten, und aber die Gift- und Arzneiwirkung von Pflanzen in diesem Mythos verarbeitet sind, d.h. medizinisches Wissen ist als Mythos kodiert; andererseits können etwa über die Gefahrensignale von Pflanzen, soziale Regeln und Eigentumsverhältnisse symbolisch markiert werden. Die gefährliche Pflanze in der Begrenzung des Feldes warnt vor dem Diebstahl. In manchen Tier-Pflanzen-Beziehungen, wie bei fleischfressenden Pflanzen, wird eine Einsicht in die natürliche Kontinuität zwischen Pflanze und Tier zum Ausdruck gebracht (vgl. Jensen, 1992: 413 ff.). Vorstellungen von der Kontinuität zwischen Tier und Mensch können somit eine soziale Struktur motivieren oder verstetigen.

Die Clan-Ordnung vieler Indianer-Kulturen assoziiert die meist gleichgeschlechtlichen Mitglieder eines Clans mit einem Tier. Dabei wird angenommen, dass ein Urtier dieser Gattung der gemeinsame Vorfahre sowohl der jetzigen Clan-Mitglieder als auch der jetzt lebenden Tiere, welche die Entwicklung zum Menschen verpasst haben, war. Diese Vorstellung stützt wiederum eine duale und exogame Organisation der Sozialordnung, so dass schwer zu entscheiden ist, ob der Mythos eine davon unabhängig entwickelte (oder sehr archaische) Sozialordnung erzeugt oder nur absichert (vgl. Jensen, 1992: 208). Jedenfalls ist die semantische Organisation (die in Sprache und im Ritus weitergegeben wird) eng mit der Sozialordnung verbunden. Die Vorstellung einer Kontinuität zwischen (Pflanze) Tier und Mensch ist eine der wichtigsten Organisationsachsen dieser Bedeutungsstruktur.

Ähnliche, eine Sozialordnung begründende Konzeptionen, finden sich im Weda, welche die brahmanische Lebensweise und die indische Kastenordnung begründet. Im Bhagavadgita werden die beiden Wege: Werkentsagung (Yoga) und Werkstätigkeit (Sankhya) genannt. Auch hier werden zwei Denktraditionen parallel geführt. Unterhalb der endgültigen Erlösung gilt die Vergeltungskausalität der Taten, die auf einer Skala von Böse bis Gut, von den Höllenbewohnern, über die Tiere, Menschen, zu Dämonen, Geistern, schließlich zu Engeln oder Göttern führt (vgl. Einleitung zum Bhagavadgita in Glasnapp, 1955: 6 f. und ibidem 44 ff.). Durch die Wiedergeburt sind Mensch und Tier verbunden, die Seele wandert unverändert durch alle Gestalten. Vermittelt durch das System der vier Kasten kann die Seele in einen Brahmanen eingehen oder bei „stinkendem“ Lebenswandel in einen Hund-, Schweineschoß, oder, was gleich schlecht ist, in den „eines Kastenlosen“ (vgl. Zaehner, 1962: 65). In dieser Weltsicht sind die Tiere zwar im Rang niedriger, sie haben aber dieselbe Seele wie die Menschen; in der Hierarchie der Wiedergeburt entwickelt sich der Mensch aus dem Tier.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Mensch im zeichenhaften Erkennen, besonders bei der Suche nach Kräften, Ursachen, unsichtbaren Mächten und gleichbleibenden Prinzipien eine Art Kontinuum zwischen der Sinnenwelt, der Welt der Tat, welche vieles trennt, und einem verborgenen Feld von Kräften, Geistern, imaginierten Größen schafft. In diesem Kontinuum sind mythische Ereignisse angesiedelt, wird die Welt und das eigene Tun verstanden. Die symbolische Organisation bzw. Komplexität wird schließlich durch die Lautsprache und das sprachliches Gedächtnis unterstützt, wobei es offen bleibt, ob dies eine Ursache oder eine Konsequenz der Sprachgenese darstellt.⁴

3 Der Vergleich Mensch — Tier (Pflanze) in der Spätrenaissance (Della Porta, Bruno, Arcimboldo)▼

Den Menschen, d.h. sich selbst und sein soziales Umfeld zu verstehen, ist eine zentrale Aufgabe der Wissenschaften insgesamt, besonders aber der Humanwissenschaften. Konrad Lorenz war davon überzeugt, dass wir dazu auf jeden Fall ein Verständnis der Tiere benötigen, und, um die Tiere zu verstehen, müssen wir den Menschen als Ausgangs- und

⁴ Die komplexe Sozial- und Symbolstruktur, die Levi-Strauss (1962) rekonstruiert, deutet in diese Richtung. Sie zeigt außerdem Zusammenhänge mit der Steuerung der Geburten (Exogamie) und der Optimierung des Saatgutes auf (ibidem: Kapitel IV).

▼ Ich danke Prof. Rupert Riedl für die Einladung in das Konrad Lorenz Institut in Altenberg Wien. Dort habe ich im Februar 1999 eine erste Fassung dieses Kapitels vorgetragen.

Endpunkt aller Interpretationen und Erklärungen verstehen. Dieses Verstehen funktioniert immer mittels Zeichen, und zwar unmittelbar bei der Beobachtung, indem wir ein Phänomen (sei es morphologisch, verhaltensbezogen, physiologisch oder genetisch) als Zeichen für etwas interpretieren. Das so Beobachtete und als Zeichen für etwas Interpretierte können wir dann in allgemeinere Zusammenhänge einfügen, wozu wir theoretische Begriffe und eine Modellorganisation, d.h. teilweise künstliche oder durch formale Bedingungen geregelte Zeichenstrukturen, benutzen. Ich werde mich im folgenden weniger mit Modell- oder Theoriekontexten beschäftigen, sondern auf der Ebene der Zeichen, Anzeichen verharren.

Die Renaissance und in den Wissenschaften besonders die Spätrenaissance, hat in vielerlei Beziehungen antike Traditionen neu belebt und dadurch angeregt zukunftsweisende Ideen entwickelt, die teilweise nach Reformation und Gegenreformation in Vergessenheit gerieten. Es waren besonders die Städte, das volkreiche und sehr unruhige Neapel, die glanzvollen Höfe in Florenz, Mailand, Ferrara, das stolze Venedig, die große Persönlichkeiten hervorbrachten.⁵ Zwei der hier untersuchten Autoren stammen aus Neapel: Giambattista della Porta kommt aus einer neapolitanischen Künstler- und Gelehrtenfamilie und trat bereits 1556 mit einer ersten Fassung seiner *Natürlichen Magie* („Magia Naturalis“) hervor⁶, gründete die Academia dei Secretis in Neapel, die auf seinem Landsitz tagte, und reiste nach Spanien (an den Hof in Madrid), Frankreich und Deutschland. Giordano Bruno wurde in Nola bei Neapel geboren, war Student in Neapel und später Mönch im Kloster San Domenico Maggiore, bis er 1576 seine Flucht/Reise durch Europa antrat. Während Della Porta von der Inquisition bedrängt, aber nicht verurteilt wurde, fiel Bruno 1591 in die Hände der venezianischen Inquisition und wurde 1600 in Rom als „unbekehrbarer Ketzer“ verbrannt (vgl. Wildgen, 1998). Guiseppe Arcimboldos (1529-1593) Herkunft ist eher mit der Della Portas vergleichbar. Sein Vater war bereits Maler in Mailand und kannte Leonardo da Vinci, der in Mailand sein berühmtes Abendmahlfresko malte. Arcimboldo ging 1562 nach Wien und dann mit Rudolf II. nach Prag; als 1587 Bruno noch in Wittenberg Philosophie las, kehrte er nach Mailand zurück, wo er letzte Arbeiten für den Kaiser ausführte (vgl. Kap. 3). Arcimboldo ist also der älteste der drei. Ich werde mir aber seine kunsttheoretische Gestaltung der Beziehung Mensch — Tier für den letzten Abschnitt aufsparen.

⁵ Entsprechende Blütenperioden gab es in Frankreich, z.B. die Pléiade in Paris; in England, der Hof von Elisabeth I. und London, die Höfe der Habsburger in Wien und Prag, das Nürnberg Dürers, das München Maximilians usw. Die niederländische Spätrenaissance beeinflusste die norddeutsche Renaissance.

⁶ Als Vorbild diente ihm wohl das seit 1510 kursierende, 1534 gedruckte Buch über Magie von Agrippa von Nettesheim (vgl. Agrippa, 1967).

3.1 Della Porta „De humana physiognomia“ und andere physiognomische Schriften

Della Porta bezieht einen großen Teil seiner Analysen aus aristotelischen, pseudoaristotelischen und anderen antiken Quellen. Ich will mich auf zwei Aspekte beschränken, die ihm eigen zu sein scheinen.

Erstens geht Della Porta davon aus, dass beim Menschen eine Überformung der Physiognomie durch gelerntes Verhalten, durch den Lebensstil vorliegt, und dass die bewusste Steuerung es schwierig macht, aus dem Äußeren des Menschen und seinem Verhalten auf konstante Eigenschaften zu schließen. Es muss deshalb ein indirekter Weg gefunden werden, der diese Überformung ausschaltet. Der Weg über die Analogie Mensch — Tier scheint dieses Problem zu lösen. Dabei wird selbstverständlich vorausgesetzt, dass Mensch, Tier (und Pflanze), ja die ganze Natur, nach einheitlichen Prinzipien aufgebaut sind. Dieser Rationalismus in bezug auf die Prinzipien, der mit der Begeisterung für Beobachtungen und Experimente gepaart ist, wird für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft sehr wichtig. Im 17. Jahrhundert wird der Cartesianismus diese rationalistische Komponente weiterentwickeln und in Neapel eine Blüte erleben. Eine weitere wichtige Voraussetzung ist der Atomismus, der auch Brunos Naturphilosophie prägt und der wohl auf eine in Süditalien (vgl. Telesio, 1509-1588) gepflegte Tradition zurückgeht.⁷ Gestützt auf diesen Atomismus kann Della Porta alle Körperteile und deren Bewegungen zwischen dem Menschen und den verschiedensten Tieren (Landtieren, Vögeln, Wasserbewohnern) homologisieren. Die homologisierten Körperteile werden in der Tradition der aristotelischen Physik den Eigenschaften warm/kalt bzw. feucht/trocken zugeordnet.⁸ Um das Vorgehen Della Portas zu illustrieren, zeige ich einige der Bilder, die sein Bruder, teilweise nach Porträts berühmter Personen und nach Tierbildern, gezeichnet hat. Die relativ generellen Tiervergleiche, die durch die Bilder illustriert werden, finden sich meist schon in Della Portas antiken Quellen (Aristoteles, Adamantius u.a.). Die erste Zweiteilung nach Eigenschaften erfolgt bei Aristoteles nach dem Geschlecht der Tiere (des Menschen). Als Beispiele dienen der Löwe (männlich) und der Panther (weiblich); d.h. verschiedene Arten werden als Prototypen gewählt, nicht die männlichen bzw. weiblichen Varianten einer Art. Ähnlich verfährt della Porta bei den Vögeln, wie Abb. 1 zeigt.

⁷ Bacon sah in Telesio den ersten „modernen Philosophen“. Mir dem Atomismus im Stile von Lukrez geht ein Sensualismus mit besonderer Betonung des Tastsinns einher (vgl. Copenhaven und Schmitt, 1992: 309-314).

⁸ Die vier Elemente sind durch jeweils zwei Ausprägungen (+, -) der Eigenschaften: warm/ (kalt) versus feucht (trocken) charakterisiert.

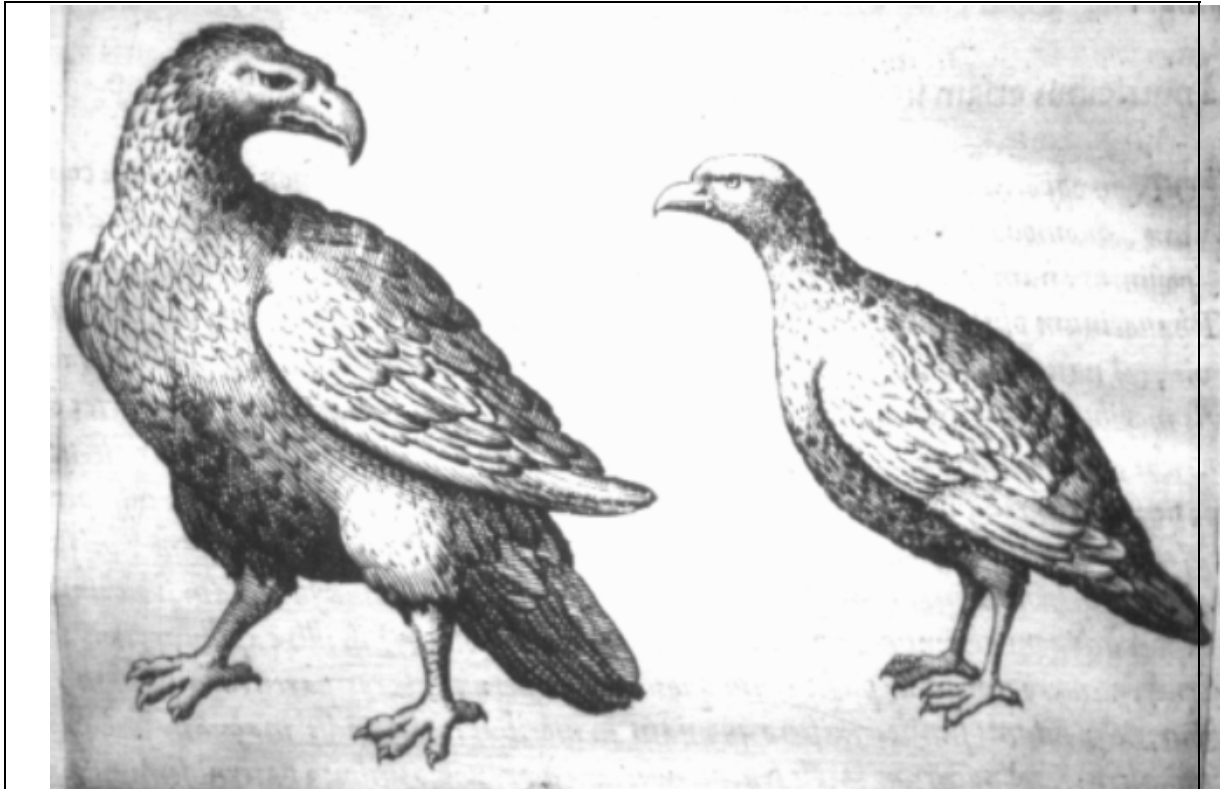


Abbildung 1: Korrespondierende Prototypen bei den Vögeln (nach Adamantius).

Auffallend und wohl bei keinem seiner physiognomischen Nachfolger erreicht, ist die biologische Systematizität und Ausführlichkeit, mit der Della Porta den *ganzen* menschlichen Körper und wichtige Körperteile, z.B. Hand und Auge, bis ins kleinste Detail im Mensch-Tier-Bezug charakterisiert. Ich zeige ein Beispiel für das „mittlere“ (nicht zu große und nicht zu kleine) Gesicht. Die mittleren Köpfe werden als ideal angenommen, die menschliche Büste rechts zeigt deshalb auch Plato.



Abbildung 2: Mittlere Köpfe bei Mensch und Tier.

Außerdem versucht Della Porta ansatzweise sein physiognomisches Verfahren formal abzustützen, indem er einen physiognomischen Syllogismus einführt, den er in der Tradition der aristotelischen Dialektik auch geometrisch illustriert.⁹

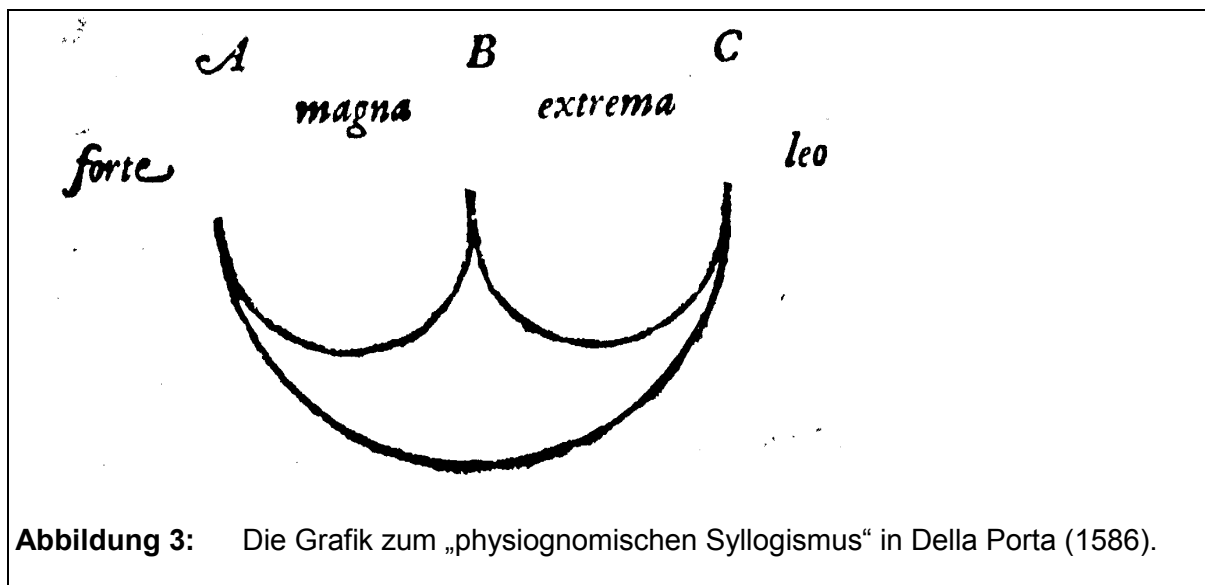


Abbildung 3: Die Grafik zum „physiognomischen Syllogismus“ in Della Porta (1586).

⁹ Bruno greift in Wittenberg in seinen Schriften zur Logik, z.B. *De lampade logicorum* auf eine ähnliche Figur zurück. Eine solche habe ich auch in der Ausgabe der *Topik* des Aristoteles von 1569 in Wittenberg wiedergefunden. Diese oder ähnliche Drucke könnten Della Porta *und* Bruno benutzt haben.

Der Syllogismus lautet beim Vergleich der Gliedmaßen des Löwen und des Menschen wie folgt:

- A: Alle Tiere mit großen Gliedmaßen haben viel Kraft.
- B: Alle Löwen (und andere Tiere) haben große Gliedmaßen.
- C: Löwen und andere Tiere haben viel Kraft (conclusio).

Die beiden Eigenschaften: „stark (sein)“ in A und große Gliedmaßen (habend)“ in B werden an Löwen bzw. entsprechenden Tieren exemplifiziert (C). Der Löwe ist somit der Inbegriff oder das *Zeichen* für Kraft.

Die eigentliche Anwendung erfolgt über die physiognomische Ähnlichkeit mit dem Löwen und z.B. einem Prototyp von Mann (etwa Herkules). Aufgrund der Analogie mit dem Löwen kommt Herkules die Eigenschaft „viel Kraft“ zu.¹⁰

Aus der Perspektive der modernen Biologie, besonders der biologischen Morphologie, wären die Gliedmaße des Löwen homolog mit denen eines bestimmten Mannes. Ähnelt dieser in bezug auf die Gliedmaße dem Löwen, so wird gefolgert, dass der bestimmte Mann auch die Eigenschaft „stark“ besitzt. Dies geht zwar weit über den Begriff „homolog“ hinaus (vgl. Riedl, 1975: 59 f.)¹¹, aber das Kriterium „aus identischem Ursprung“ (ibidem: 59) stand natürlich vor Darwin nicht zur Verfügung.¹²

Della Porta geht in der „Phytognomica“ noch einen Schritt weiter und vergleicht systematisch die Morphologie von Pflanzen und Menschen, wobei die Anwendung in der Medizin liegt. Er verfährt dabei nach dem Analogieprinzip: Ähnliche Pflanzen oder Pflanzenteile erlauben die Heilung analoger Körperteile beim Menschen. Dies war praktisches Heilwissen der Medizin seiner Zeit und Della Porta hat jahrzehntelang nach diesen Prinzipien Patienten behandelt.

Als Beispiel für die Korrelation von Pflanze und menschlichem Körperteil seien zwei Beispiele angeführt:

¹⁰ Diese Beziehung wird in der griechischen Mythologie durch das Löwenfell, das Herkules trägt, bildhaft unterstützt.

¹¹ Donoghue, 1992: 179 f, weist darauf hin, dass der Homologie-Begriff zwei Teilkomponenten enthält: „Ähnlichkeit“ und „gleiche Abstammung“, die logisch getrennt werden können.

¹² Gerade, wenn man die mathematischen und andere biologische Arbeiten Della Portas, besonders zur Hortikultur, heranzieht, wird einem deutlich, dass hier nicht der Typus von Physiognomik vorliegt, der dann im 18. Jahrhundert mit Lavater in Verruf geraten ist. Lavater bewunderte della Portas Werk, stellt sich also in diese Tradition, er mischt aber moralische und religiöse Aspekte bei, welche den eigentlich wissenschaftlichen Charakter der Physiognomie (in der Antike und bei Della Porta) verwischen (vgl. auch Jaton, 1988: 64f).

Die Kamonille (anthesis oder chamaemelon in Della Porta, 1588: 135) gleicht einem Auge mit den Wimpern, und ist deshalb ein Heilmittel für Augenentzündungen, insbesondere gegen Augenfisteln.

Manche Pflanzen haben Blütenstände wie Finger: dactolos = Fingerling (eine Art Paeonia), andere haben handförmige Wurzeln. Die morphologische Ähnlichkeit wird auf analoge (Heil)Kräfte zurückgeführt.

In der „Coelestis Physiognomica“ (1603) schließt Della Porta an die Astrologie-Kritik Pico della Mirandas an und versucht über die (natürliche) Wirkung von Jahreszeiten einerseits und die physiognomische Analyse der Bilder (z.B. von Merkur, Luna, Sonne) andererseits die Astrologie als voraussagende Disziplin zu ersetzen, sie sozusagen zu naturalisieren.

In der Ursachenkette bildet der Mensch zuerst mit Tieren und Pflanzen seiner Umwelt einen Zusammenhang. Dieses Ökosystem ist von den Jahreszeiten abhängig, die wiederum mit der Bewegung von Sonne, Mond und den Sternbildern (der Ekliptik) in Zusammenhang stehen.

In diesem Vorschlag steckt eine Naturalisierungskomponente. Die Ursachen werden in räumliche und gestalthafte Nähe zu den Wirkungen gebracht. An diesen Innovationen in einem ansonsten durch antike Traditionen beherrschten Wissensfeld, ist der Wert der Wissenschaft Della Portas abzuschätzen.¹³

3.2 Giordano Bruno und die Ethik von Mensch und Tier

Auf den ersten Blick scheinen Brunos Behandlungen der Mensch-Tier-Problematik eher in den Bereich der alltäglichen Vergleiche, der Schimpfwörter, wie *du Schwein! du Esel!* zu fallen. Dieser Anschein wird durch den polemisch-satirischen Charakter, besonders seiner Londoner Dialoge, verstärkt. Eine genaue Analyse zeigt aber, dass der Tiervergleich in seinem Werk ambivalent ist und ein Gegengewicht (die Negation) zur platonischen Idealwelt bildet. Das Tier wird im Sinne der Maxime des Cusaners „die Gegensätze berühren sich“ zum Anti-Ideal, das nur im Grenzfall mit dem Ideal zur (scheinbaren) Deckung kommt. Diese Struktur lässt sich an den beiden Pariser Schriften von 1582 „*De umbris idearum*“ und „*Cantus Circaeus*“ zeigen (vgl. Bruno 1582a und c). Ich will die drei Projektionsebenen der Ideenlehre Brunos an drei Abbildungen aus seinen Werken illustrieren.

¹³ Dass Ende des 16. Jahrhunderts nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich bereits ein anderer Wind wehte, zeigt die Reserve, mit der della Portas Schrift zur Quadratur des Kreises in der mathematischen Fachwelt aufgenommen wurde. Man hatte gelernt, die antiken Traditionen des Euklid und Archimedes auch methodisch sehr ernst zunehmen und streng in deren Rahmen zu arbeiten.

Die Welt der Ideen wird durch das Licht, das in Abbildung 4 durch die Sonne dargestellt ist, beleuchtet bzw. die Ideen sind die in einem universaleren Licht enthaltenen Grundprinzipien, quasi ein Alphabet des Lichtes.

Die Erde wirft wie alle materiellen Objekte einen Schatten. Gemäß Platons Höhlengleichnis erkennt der Mensch nur diese Schatten. Da Bruno die beiden Ebenen mit einem Kreis von Symbolen repräsentiert, besagen diese Bilder, der Mensch muss die Schatten dechiffrieren, um die Prinzipien der Natur (des Urlichtes) zu erkennen.¹⁴

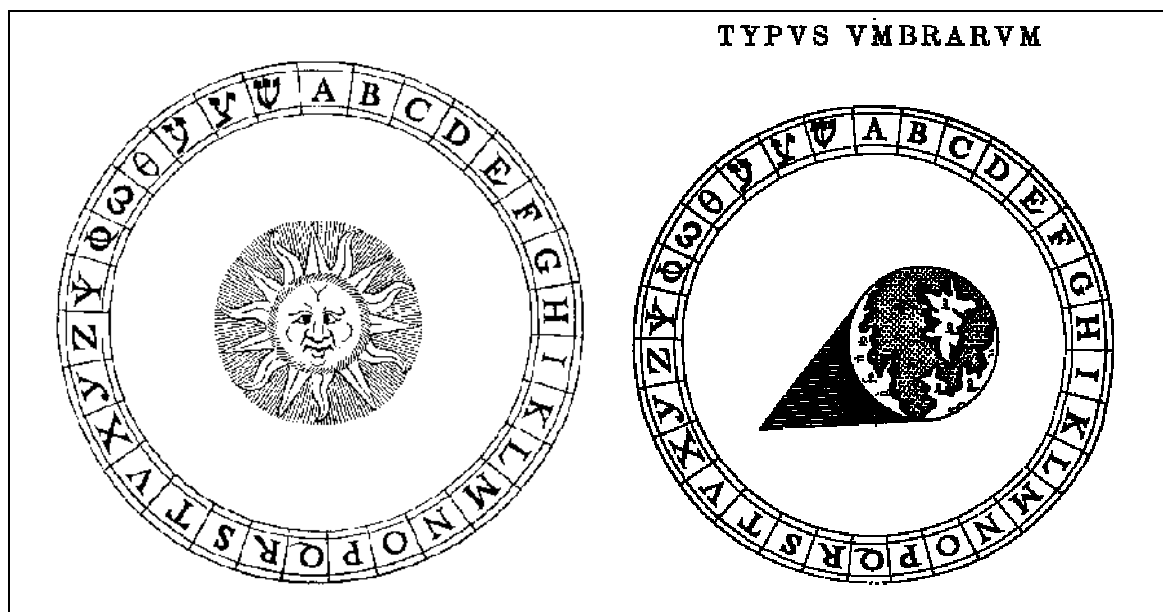


Abbildung 4: Die beiden Kreise mit Buchstabenfeld in „*De umbris idearum*“. Das Reich der Ideen mit dem Licht im Zentrum und das Reich der Schatten

Im „*Cantus Circaeus*“, der an die Erzählung in der Odyssee, in der die Zauberin Circe alle Gefährten des Odysseus — außer ihn selbst — in Schweine verwandelte, anknüpft, wird eine dritte Projektionsebene angenommen. Der Mensch kann sich der Erkenntnis der Ideen, ethisch der Tugend, zuwenden, aber er kann auch die eher tierischen Instinkte in sich überhand nehmen lassen.¹⁵ Im Text des „*Cantus Circaeus*“ werden nicht nur die

¹⁴ Diese Darstellungsform verweist auf eine atomistische Naturkonzeption; die Tatsache, dass der Mensch an der materiellen Welt (indirekt) die Prinzipien erkennt, wurde manchmal als Materialismus gedeutet: Brunos mathematische Bemühungen zwischen 1586 und seiner Einkerkung 1592 zeigen, dass Bruno eine erfahrungsabhängige, mathematisierende Wissenschaft anstrebte und damit der Wissenschaftskonzeption des 17. Jahrhunderts sehr nahe stand.

¹⁵ Das Thema des moralisch intendierten Tiervergleichs kommt häufiger bei Erasmus von Rotterdam vor, z.B. in seinem „Lob der Torheit“ von 1515, wo auch die Sage von Kirke herangezogen wird, um zu zeigen, dass manche Menschen, wie Grillus in der Sage lieber als Schweine leben möchten denn als Menschen. Die selbst ernannten Weisen werden als in Purpur gekleidete Affen oder als Esel im Löwenfell lächerlich gemacht; vgl. Erasmus, 1979. Da Bruno ein eifriger Leser des Erasmus war, konnte er hier anknüpfen.

Eigenschaften des Schweins „buchstabiert“, d.h. auf das (Lullische) Symbolfeld abgebildet, es wird die Zoologie als ein Inventar solcher Eigenschaftsprojektionen durchgegangen. Damit skizziert Bruno spielerischer als Della Porta eine Physiognomik anhand der Tierwelt. Als Organisationsprinzip dient das Modell des „Artifiziellen Gedächtnisses“, das Bruno ebenfalls 1582 in „*De Compendiosa Architectura & complementu Artis Lullis*“ entwickelt hat.¹⁶

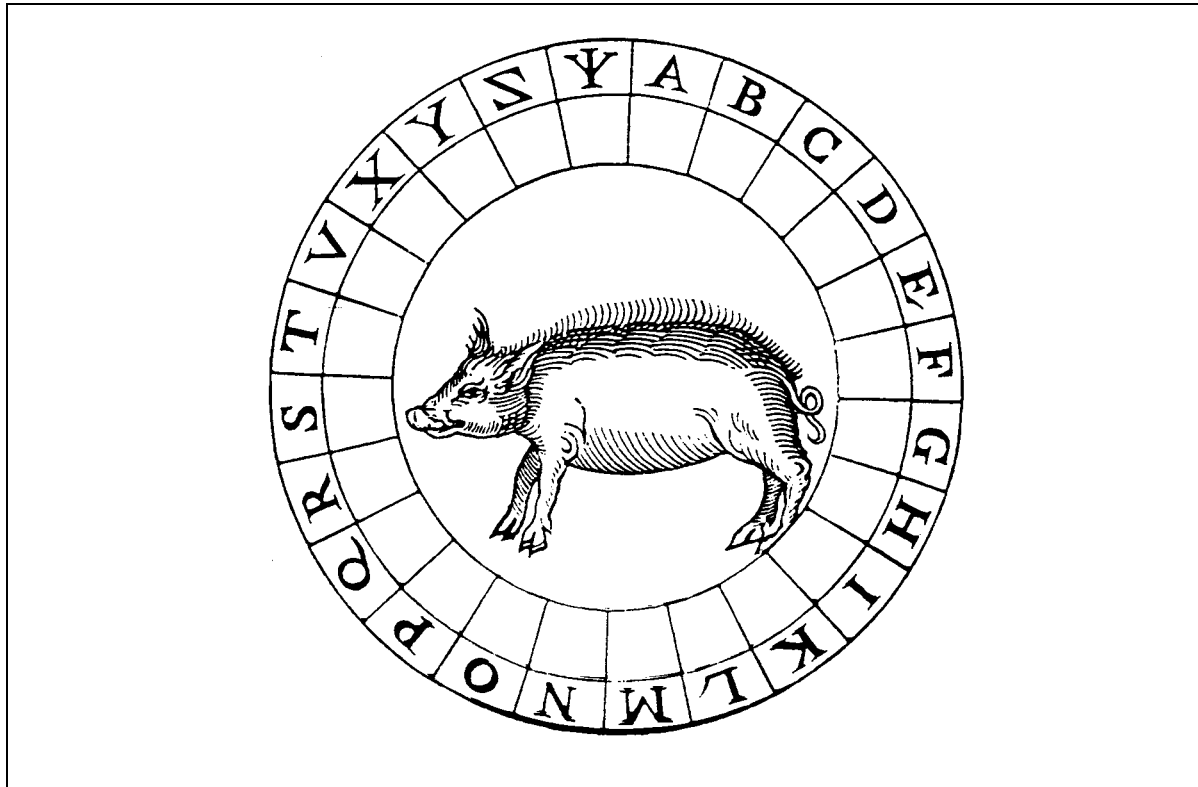


Abbildung 5: Das Schwein als Zentrum eines dritten Gedächtniskreises.

Ich kann auf seine Gedächtnistheorie hier nicht eingehen (vgl. Wildgen, 1998); in der ebenfalls 1582 in Paris verfassten Komödie „*Candelaio*“ wird deutlich, wie Bruno sich die Drei-Ebenen-Welt praktisch vorstellt. Die drei Hauptpersonen, der ältliche Kerzenzieher (Bonifacio) versucht mit allen Mitteln von der Kurtisane, die aber nur „graue Bärte und fette Beutel“ mag, geliebt zu werden. Diese verbindet sich mit seiner jungen Ehefrau, um ihm eine Lektion zu erteilen.¹⁷ Die Polarität „Liebe und niederer Trieb“ stehen für die Projektionsebenen A (Ideal), C (Tier). Ähnliche Polaritäten werden durch die zwei anderen Hauptfiguren repräsentiert:

Die Suche nach Reichtum und Ansehen endet in Betrug und Verlust (Octavio).

¹⁶ Vgl. Bruno, 1582b und Bruno 1962. Bruno verweist gelegentlich auf früher verfasste, wohl ebenfalls gedächtnistheoretische Schriften, die allerdings nicht erhalten sind.

¹⁷ Die Ehefrau überrascht ihren Ehemann als Platzhalterin der Kurtisane und zerkratzt und beißt ihn fürchterlich.

Die Suche nach Wahrheit und wissenschaftlicher Erkenntnis endet in lächerlichem Pedantentum und Wortklauberei (Mamfurio).

In den Londoner Schriften, besonders in den sogenannten „Moralischen Schriften“, kommen Mensch-Tier-Metamorphosen häufig vor.

In den „Heroischen Leidenschaften“¹⁸ (London 1585) spielt der Mythos des Aikton eine zentrale Rolle, jenes Jägers, der von Diana in seine Beute, den Hirsch, verwandelt wird und daraufhin von seinen Hunden gejagt und schließlich zerfleischt wird (vgl. Wildgen, 1994). In einer metaphorischen Erweiterung sind die Hunde die Gedanken, Diana das göttliche Erkenntnisobjekt, der Erkennende wird von den Kräften, die ihm bei der Erkenntnis helfen sollen, gejagt. Im Gegensatz zu den Pariser Schriften erhält jetzt die Tiermetamorphose eine zwar positive, aber auch tragische Wende; es entsteht der Mythos des intellektuellen Selbstoppers, das im Verbrennungstod Brunos eine seltsame Erfüllung erfährt.¹⁹

Im Dialog „Ausverkauf der triumphierenden Bestie“²⁰ geht es um die Tierkreiszeichen, welche systematisch durch eine Topographie der Tugenden und Laster ersetzt werden, wobei die Eigenschaften der Tiere als Orientierung dienen. Am Nordpol, d.h. am Ort der „verjagten“ Kleinen Bärin, liegt das Feld der Wahrheit; die Nachbarfelder sind durch Weisheit und Gesetz ausgefüllt. Ich will nur kurz auf die Figur des „Esels“ eingehen.

Im „Spaccio“ wurden zwei Sternbilder, das des Großen Bären im Nordhimmel und dasjenige des Flusses „Eridanus“ am Südhimmel, freigelassen. Im letzten Londoner Dialog „Cabala del cavallo pegaseo“ (vgl. Bruno, 1994b) wird dem nördlichen Feld, das neben Weisheit und Gesetz liegt, das Feld der Eselheit in abstracto, der wissenschaftlichen Pedanterie, der intellektuellen Aufgeblasenheit, der verbalen Arroganz, zugeordnet. Am südlichen Pol liegt dagegen die Eselheit in concreto, die Unwissenheit der Lastenträger, deren Geduld und Opferbereitschaft von den Pedanten ausgenutzt wird.²¹

Exkurs: Evolutionäre Ethik

Für Brunos Philosophie sind ethische Fragen zentral, und zwar versucht er, sie jenseits der immer heftiger werdenden religiösen Kontroversen (d.h. nicht theologisch) zu lösen. In seinem späteren Prozess grenzt er vergeblich seine *philosophische* Position gegen *religiöse* Anklagen ab. Die Amoralität der Religionsreformer zeigt sich schon darin, dass diese

¹⁸ Im Rahmen der EE (Evolutionären Erkenntnistheorie) könnte der Zusammenhang von Jagd und Wissenschaft thematisiert werden; vgl. Riedl und Delpos, 1996.

¹⁹ *Degli eroici furori*; vgl. Bruno, 1989, 1995.

²⁰ *Spaccio de la bestia trionfante*, vgl. Bruno, 1994a.

²¹ Vgl. Bruno, 1994b. In der Komödie wird der Repräsentant dieser Eselheit, Mamfurio, am Ende von den Gassenjungen, d.h. Mitgliedern der sozialen Schicht der Lastenträger, wie ein Schüler bestraft (mit Hieben auf den nackten Hintern).

behaupten (Bruno, 1995: 279), „dass gute und böse Handlungen gleichgültig seien, dass niemand wegen des Guten das er tut, oder des Bösen, das er unterlässt, sondern bloß wenn er seinen Glauben und seine Hoffnung genau der Vorschrift ihres Katechismus anpasst, den Göttern wohlgefällig sei“. Diese mit der kritischen Position von Erasmus zu Luthers Gnaden- und Prädestinationslehre zusammenhängende Position, wird von Bruno insofern radikalisiert, als einerseits die Fundierungsebene der Heiligen Schriften auf einen archaischen Punkt jenseits des Neuen und Alten Testaments, als chaldäische und ägyptische (hermetische) Überlieferung zurückverschoben wird, andererseits die ethischen Prinzipien im „Spaccio“ als Ergebnis einer Beratung in philosophischer Runde (unter dem Vorsitz von Zeus) erscheinen.

Im Cantus Circaeus verwandelt Circe die Menschen in die Tiergestalt, welche ihren jeweiligen Haupteigenschaften entspricht. Die Morphogenese menschlicher Charaktereigenschaften wird in einer regressiven Metamorphose umgekehrt, dabei erhalten nur drei bis vier ihre menschliche Gestalt, die anderen fliehen in ihre natürlichen Habitate (Höhlen, Wälder, Teiche u.ä.). Als Moeris, der Gesprächspartner von Circe, anmerkt, dass jetzt die Welt viel gefährlicher geworden sei als vorher, widerspricht ihm Circe. Der Mensch habe zwei unscheinbare Organe, durch die er für seine Mitmenschen einerseits und die Welt andererseits gefährlicher als alle mit Reißzähnen, Krallen und Hörnern ausgestatteten Tiere sei: die Zunge „äußerst wirkungsvoll, um die Seelen zu verletzen“²² und die Hand, die in jede Art von Waffe verwandelt werden kann (z.B. verlängert durch Messer, Lanze, Wurfspeer, Pfeil). Entsprechend, so könnte man über Bruno hinausgehend folgern, braucht der Mensch eine Ethik der Sprache und der (indirekten) Machtausübung, welcher die Tiere nicht bedürften.

Die Fundierung der Ethik in Texten wird durch den historischen Regress auf eine dunkle Basis praktisch aufgehoben und in sokratisch-platonischer Manier wird ein plausibles, vernünftiges Fundament gesucht. Der Mensch-Tier-Vergleich ist dabei mehr als eine Illustration. Wenn die ideale Ethik (wie die Welt der Ideen) nur über die materiellen Schatten zugänglich ist, dann sind die Tiere, die Natur überhaupt, der natürliche Ausdrucksbereich ethischer „Ideen“. Der naturphilosophische Manierismus bringt also die Tierwelt (Natur) in den Argumentationsbereich ethischer Urteile, ohne dass eine evolutionäre Hypothese notwendig wäre. Fügt man (nach Darwin) diese Entwicklungsdimension hinzu, müsste dieselbe Argumentation in eine evolutionäre Ethik einmünden, d.h. das, was gut und böse in höher entwickelten, sozial organisierten Säugetieren heißt, wäre auch das Fundament einer menschlichen Ethik. Wahrscheinlich gibt es aber die Opposition gut — böse zumindest in

²² Bruno, 1582: 6 und 1962: II: 194 „CIRCE: Imo & hoc te non ignorare volo, quod cum illo careant organo, quod est ad ipsa animorum intima ledende effecacissimum: longe minus nocua, atque formidanda sunt effecta. MOERIS: Quid ipsum? CIRCE: Lingua.“.

einer globalen Anwendung weder in tierischen Gesellschaften noch in allen menschlichen in gleicher Weise.

Auf dem Hintergrund christlicher Moralvorstellungen oder auch der regulativen Prinzipien, etwa bei Kant, konzentrierte sich die ethische Fragestellung sehr stark auf das altruistische bzw. kooperative Verhalten bei Säugetieren und Menschen.²³ Es gibt allerdings sehr viele verschiedenen Kooperationsstrategien und deren Mischungen. Sie können außerdem (bei der gleichen Spezies) mit der Gruppengröße,²⁴ dem Habitat und anderen externen Größen variieren, so dass die verhaltensbiologische Fundierung einer menschlichen Ethik unrealisierbar (und unerwünscht) scheint. Die Prinzipien, nach denen soziale Strukturen im Tierreich (zu einer Provinz derselben der Mensch gehört) funktionieren, könnten aber nützlich für die rationale Konstruktion einer Ethik sein. Im Grunde hat Bruno im „Spaccio“ anhand stereotyper Eigenschaften (Tugenden und Laster), die er an Tieren exemplifiziert, eine von zoologischen Verhältnissen völlig unabhängige, rationale Ordnung etabliert (bzw. er lässt sie von Zeus dekretieren). Eine evolutionäre Ethik kann stabile Verhaltensmuster im Bereich des Sozialverhaltens von Tieren als Beispiel für grundlegende Mechanismen in Sozialsystemen generell interpretieren. Es kann diese Verhaltensmuster aber nicht als Begründung für eine Ethik menschlicher Gesellschaften heranziehen, da diese nur zu einem kleinen Teil von archaischen Prinzipien regiert werden.

3.3 Arcimboldos experimentelle Bildsemiotik

Bildkompositionen mit Pflanzen und Tieren, Metamorphosen von Pflanze, Tier und Mensch existieren seit der Antike. Sie wurden in der frühen Renaissance nach der Entdeckung der Fresken des „domus aurea“ als sogenannte Grottesken neu entdeckt (man hielt diese Räume für Grotten). Von Luca Signorelli (1499-1504) in Orvieto, Pinturicchio (1502) in Siena und von Raffael (1515) im Vatikan wurde diese Technik zu einem dominierenden Dekorationselement der Renaissance. In der Grotteske finden wir eine dekorative Bildkomposition, in der die Körper aus Tier und Mensch, Mensch und Pflanze zusammengesetzt sind. Eine andere, eher spätgotische, in die frühe Renaissance hineinreichende Tradition geht von Hieronymus Bosch aus (1450/1460-1516), der hauptsächlich für die spanische Habsburger-Linie gearbeitet hat. Er setzt sich intensiv mit alchemistischen Ideen auseinander,²⁵ welche ja Vorstellungen einer universalen Metamorphose beinhalteten. Für Boschs Stil war anscheinend charakteristisch, dass er im

²³ Vgl. Dugatkin, 1997: 167.

²⁴ Vgl. Mayr, 1997: 334.

²⁵ Die alchemistische Tradition selbst transportierte viel antikes, am Christentum vorbei über den Islam tradiertes Wissen und wurde deshalb zunehmend als religionsfeindlich empfunden, vgl. Chailley, 1976.

Bildaufbau ziemlich spontan nicht nur Mensch und Tier zu teuflischen Phantasiefiguren zusammenfügte, sondern quasi wie ein moderner Biotechnologe auf der Evolutionsklaviatur spielte.²⁶ Er formt auch menschliche Körper zu Objekten, die wiederum von Menschen behaust werden. Die gibt eine Vorstellung seiner Phantasiekonstruktionen; vgl. die Entwurfszeichnungen von Hieronymus Bosch in Helmke, 1968: 1087 oder den „Baummenschen in der Abbildung unten.

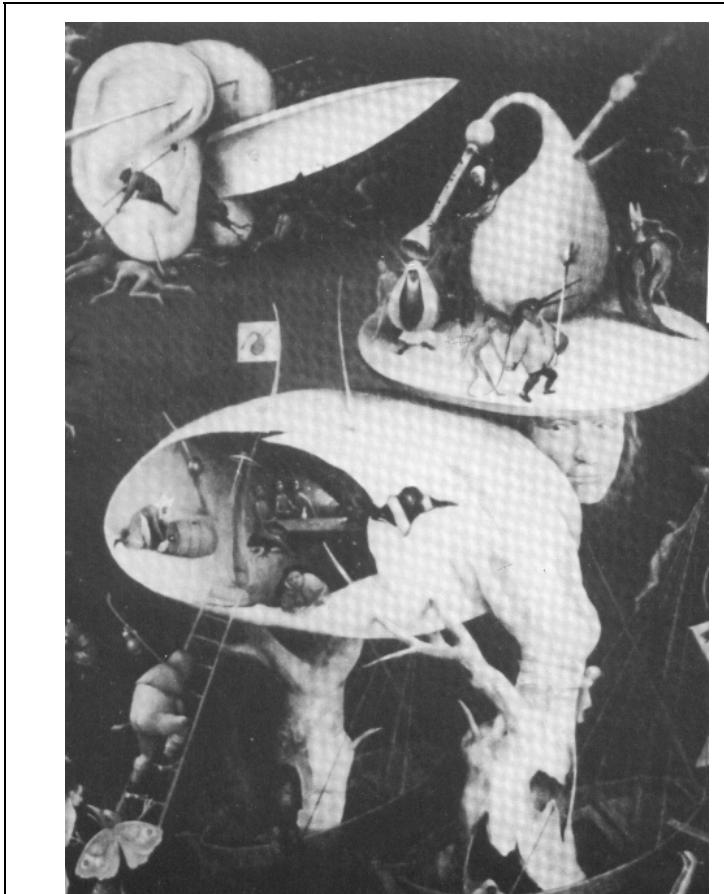


Abbildung 6: Ausschnitt aus der rechten Tafel des Tryptichons genannt „Garten der Lüste“ oder „Garten der Alchimie“: der "Baum-Mensch"

Die Bildsemiotik erzeugt aber nicht nur Phantasieobjekte, mögliche Evolutionsprodukte oder Hybridformen; der eigentliche Sinn besteht darin, dass die mit diesen Objekten verknüpfbaren Bedeutungen und Konzepte eine semantische Verbindung eingehen, d.h. die eigentliche Konstruktion erfolgt im Symbolfeld²⁷ und hier gelten ja die natürlichen (z.B. evolutionären) Beschränkungen zumindest nicht mehr in strikter Form. Im Endergebnis erzeugt Bosch allerdings eine Komplexität der Symbolbedeutungen, welche die heutigen Interpreten überfordert und wahrscheinlich auch die Inquisitoren überforderte,

weshalb Bosch zeitlebens ohne Anfechtungen seine Kunst ausüben konnte (und damit reich und berühmt wurde).²⁸

²⁶ Vgl. Helmke, 1968, der auf diese Analogie hinweist.

²⁷ Vgl. Bühler, 1934/1965: Kapitel 3 und Wildgen, 2000.

²⁸ In einem systematischen Kontext könnte man Boschs Bildsemiotik unter dem Aspekt der Chaos-Semantik behandeln, da wiederholte Symbolisierungen durch die auftretenden Abbildungsverzerrungen einen chaotischen Attraktor haben (vgl. Wildgen, 1998b).

Im Vergleich zu Bosch ist jedenfalls die Kunst Arcimboldos zwar phantastisch aber gleichzeitig im Detail realistisch und in der Kompositionstechnik sehr systematisch.²⁹ Da Tiere und Pflanzen eine Ebene seiner Kompositionen, menschliche Portraits (und Berufe) die andere darstellen, will ich mich auf ihn konzentrieren, ohne genauer zu untersuchen, ob ein kunsthistorischer Zusammenhang mit Bosch und dem Grotesken, z.B. Rafael, tatsächlich existiert.

Eines der frühesten Kompositbilder Arcimboldos hat einen Bibliothekar und Objekte, denen seine Aufmerksamkeit und Pflege gilt, als Thema: Folianten, merkwürdigerweise ohne Titel, ein aufgeschlagenes Buch, den Staubwedel aus Marderschwänzen, die Schere. Die wichtigsten Kompositionsprinzipien sind die folgenden:

Die Gesamtgestalt der geordneten Objekte ergibt die Kontur und Gliederung eines männlichen Oberkörpers; dieser steht für eine Berufsgruppe, charakterisiert (oder karikiert) sie. Der Komposition wird damit eine globale Struktur aufgezwungen.

Die Teile: Bücher, Seidenstreifen, Blätter, Schere, Staubwedel vertreten Körperteile, wie Arme, Oberkörper, Schultern, Kopf (Bücher), Haare (Blätter), Seidenstreifen (Finger), Schere (Augen).

Man kann das Kompositionsprinzip rhetorisch nennen, da metonymische (synekdochische u.a.) sowie metaphorische Beziehungen den Aufbau bestimmen. Den Bildeindruck bestimmt eine leicht polemische/humoristische Aussage, d.h. der Bibliothekar schwimmt in seinem Wesen mit den Objekten seines Berufes (z.B. den Büchern), die ihrerseits ihre Bedeutung (als Vermittler von Inhalten) einbüßen und mit dem Bibliothekar eine symbiotische Beziehung eingehen. Falls das Bild Porträtcharakter hat, was wir nicht wissen, wäre diese Aussage der psychologische Kern des Bildes.

In mehreren Bildserien, welche eine ähnliche Bildsemiotik aufweisen, sind die konkreten und mit viel Akribie und biologischem Realismus gemalten Teile des allegorischen Porträts Pflanzen oder Tiere. Die Allegorien der Elemente Wasser, Erde und Luft enthalten außerdem einen naturwissenschaftlichen Inhalt (das Element Feuer hat keine biologischen Teilkorrelate und müsste gesondert analysiert werden).

²⁹ Innerhalb der Renaissance-Malerei haben Leonardo da Vinci und Dürer sich besonders intensiv mit der Schilderung von Tieren beschäftigt. Dürer erfand dabei auch Phantasiegebilde vom Typ der Grotesken, die im Gegensatz zu Boschs Gebilden eher dekorativ sind. Insofern steht er auch Arcimboldo näher, bzw. letzterer konnte in Wien und Prag die Bildersprache Dürers voraussetzen und darauf aufbauen.

Das Element Erde wird als allegorische Profilfigur dargestellt. Alle Teile, bis auf das goldene Schaffell auf der Brust, das die Zugehörigkeit des Porträtierten zum Orden des „Goldenen Vlieses“ andeutet, sind landbewohnende Tiere in verschiedenen Posen. Die Körperteile der allegorischen Figur sind entweder direkt mit denen der Tiere assoziiert, z.B. Elefantenohr → Ohr des menschlichen Gesichts, oder nur durch eine Formanalogie: Maul des Wolfes → Auge, Hase → Nase, Geweihe → Haare (Krone?) usw. In Begriffen der Morphologie sind einige Teile homolog (Ohr des Elefanten, Ohr des Menschen), andere

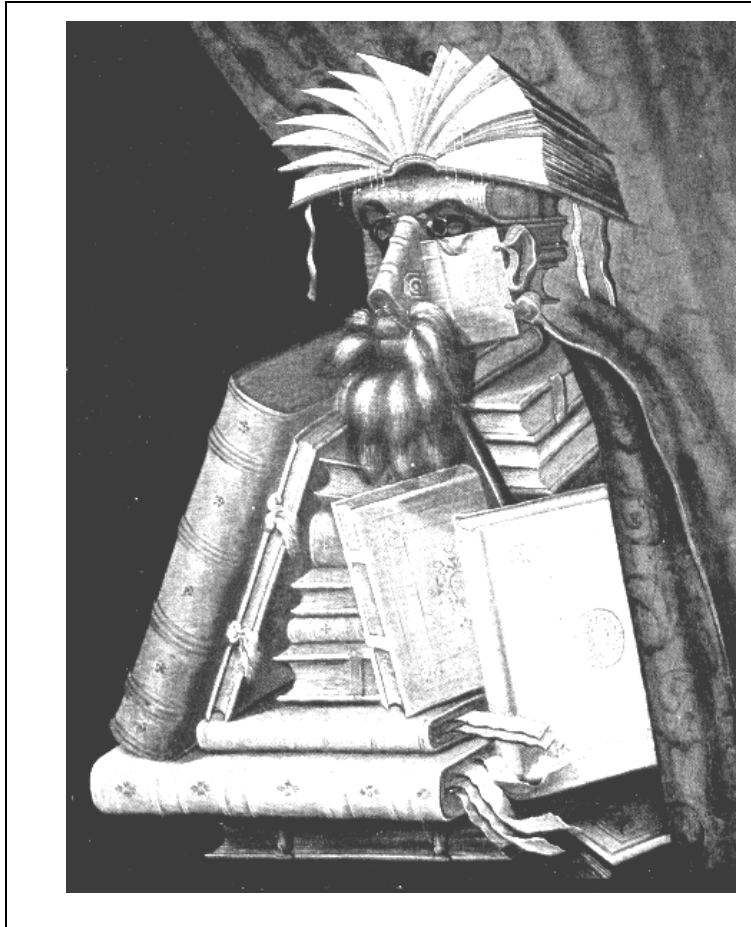


Abbildung 7: Der „Bibliothekar“ von Arcimboldo.

werden nur durch eine flüchtige Formanalogie verbunden. Das Ganze erscheint als Gestalt erst, wenn die Teile als Hintergrund oder Textur betrachtet werden, d.h. Arcimboldo spielt hier lange vor den Gestaltpsychologen ganz geschickt mit Ambiguitäten in der Wahrnehmung und dem Wechsel von Figur und Hintergrund.

Die Komposition erhält einen tieferen biologischen Sinn, wenn man annimmt, dass die (phänomenologischen) Gattungen: Landlebewesen, Wasserlebewesen, Vögel von der Figur dargestellt werden. Das Gemeinsame dieser Gattungen ist das (aristotelische) Element, mit

dem die Gattungen verbunden sind, aus dem sie hervorgegangen sind. Im Rahmen einer aristotelischen Naturlehre repräsentiert das Bild:

Das materielle Substrat, die Erde, die selbst als Eigenschaftskombination: feucht, kalt gilt, sie ist allegorisch durch ein Individuum (ein Porträt) wiedergegeben.

Die einzelnen Lebewesen, welche den Weltbereich besiedeln, in dem die Erde vorherrscht. Es wäre eine Aufgabe des historischen Zoologen, die dargestellten Gattungen auf dem Hintergrund des zoologischen Wissens des 16. Jahrhunderts zu identifizieren und ihre

Anordnung zu untersuchen. Arcimboldo, der auch die Raritätensammlungen des Kaisers verwaltete, also dessen „Museumsdirektor“ war, hat offensichtlich großen Wert auf die Vielfalt und Genauigkeit der wiedergegebenen Tiere und Pflanzen gelegt. So gesehen, stellt jedes Bild eine Enzyklopädie der Fauna oder Flora dar und ist somit selbst ein Stück Biologiegeschichte.

Die Homologien von Körperteilen des Porträtierten zu Formen des Tierganzen oder ihrer Teile. Hier herrscht natürlich eine vortheoretische Homologie-Konzeption, in der quasi alle Teile des Naturganzen irgendwie homologisierbar sind.



Abbildung 8: Allegorie der Erde (Arcimboldo, 1570).

In der Allegorie des Elements Wasser wird die Sorgfalt der Teilstudien und die Vielfalt der dargestellten Wasserbewohner besonders deutlich. Das große Auge gehört zu einem größeren Fisch im Hintergrund. Die meeresbiologische Analyse dieses Bildes in "Arcimboldo Effect" (1987: 96f) erlaubte die Identifikation von nicht weniger als 62 verschiedenen Arten. So ist

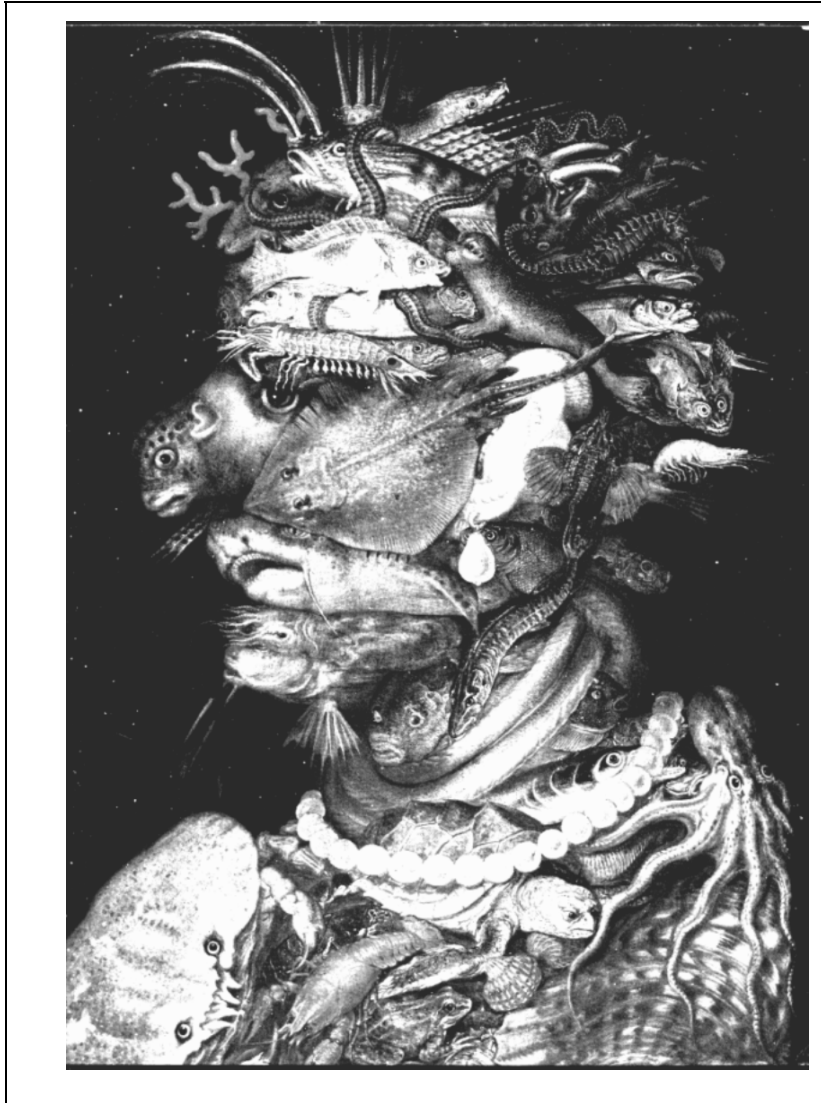


Abbildung 9: Allegorie des Wassers (Arcimboldo, 1568).

z.B. die Nase ein Teil von "Murena, murena, Moray eel" (ibidem: 96) und das Auge Teil von "Mola, mola, Ocean sunfish" (ibidem); das Ohr ist eine "Arca sp., Blood clam; Filibrancus" (ibidem: 97).

Die Elemente sind ineinander transmutierbar, wodurch die Vielzahl der unbelebten Formen entsteht. Im Anschluss an die moderne Evolutionsforschung kann man sich die Umwandlung von Wassertieren (z.B. Fischen) über die Zwischenstufe der Amphibien in Landtiere (z.B. in Säugetiere) vorstellen, sowie die Umkehrung dieser Umwandlung bei

den Meeressäugern (z.B. Delphinen). Landlebende Tiere (z.B. die Saurier) können sich in fliegende Tiere (z.B. später die Vögel) verwandeln. Solche Verwandlungen sind im Rahmen des Aristotelismus im Bereich der "generatio und corruptio" in der sublunaren Welt möglich und vorstellbar, da dieser auf dem Prinzip einer Erklärung aus der Genese, dem Entstehungsprozess beruht. Das schöpferische Moment in der Natur erreicht seinen Höhepunkt in der Kreativität des Künstlers. Arcimboldo stellt deshalb die Phantasie des

Künstlers neben die in der Natur wirksamen Schöpfungskräfte oder sogar über diese.³⁰ Die botanischen Sammlungen und Studien Arcimboldos wirken sich auf die Vielfalt der Blumen und Pflanzen in den Allegorien der Jahreszeiten und in der Allegorie der Göttin Flora aus.

Wie schon Dürers Zeichenstudien (Grasstück, Kaninchen) und besonders Leonardos Studien zur Anatomie zeigten, hat der Renaissancekünstler auch einen wissenschaftlichen Auftrag, d.h. seine Kunst ist gleichzeitig ein Beitrag zur Wissenschaft. Arcimboldo steht in der Ausgestaltung der Details in der Tradition von Dürer und Leonardo; sein Manierismus beschränkt sich auf die semiotische Vielschichtigkeit der Komposition. Im Gegensatz dazu zeigen andere Maler des Hofes in Prag schon fast frühbarocke Züge (z.B. Spranger, 1546-1611).

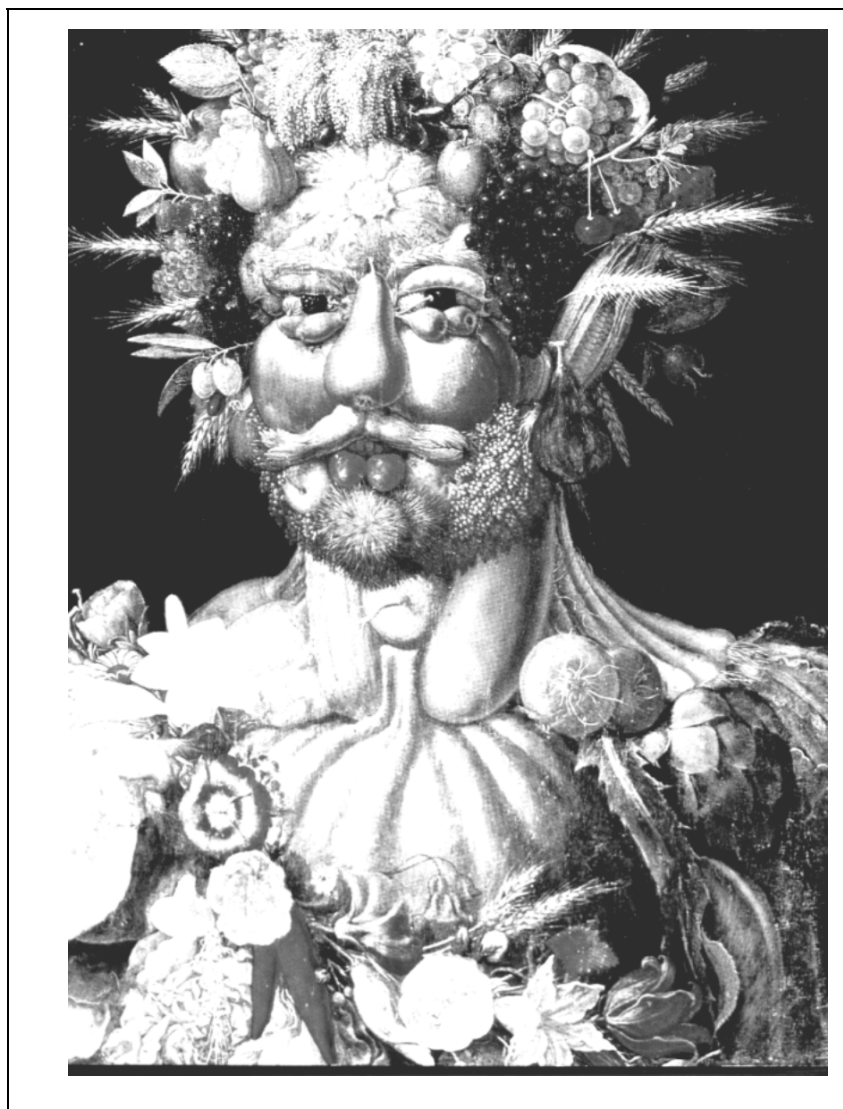


Abbildung 10: Arcimboldo Vertumnus (1590).

Einen letzten Höhepunkt erlebt Arcimboldos Kunst im Bild des römischen Gottes Vertumnus, das gleichzeitig ein üppiges Porträt des Kaisers Rudolf II. ist. Durch den mythologischen Bezug auf Vertumnus (ver = Frühling; autumnus = Herbst; verteri = verwandeln) entsteht eine semiotische Aussage, welche Fruchtbarkeit, Erfolg, Fülle, Blüte mit der Herrschaft Rudolf II. verknüpft.

Beziehen wir die physiognomischen Analysen Della Portas (der ja dem Hofe von Rudolf II.

³⁰ Vgl. zum Entwicklungsgedanken bei Aristoteles und zu dessen Neugestaltung in der Renaissance Cassirer, 1963: 19f.

nahestand, aber Einladungen dorthin nicht folgte) in die Interpretation mit ein, so sind den Pflanzen bzw. deren Reife und Blüte Eigenschaften zugeordnet, welche auch den Porträtierten charakterisieren. Gleichzeitig wird dieser antiquisierend zu einer Gottheit.

Wenn Arcimboldo Fleischpartien des Gesichts mit Hilfe von ganzen Körpern oder Körperteilen darstellt, bewegt er sich innerhalb der aristotelischen Trennung von Homöomeren und Anhomöomeren: Erde und Fleisch sind homöomer,³¹ die funktional separaten Teile des Gesichtes: Auge, Ohr, Mund usw. sind anhomöomer. Gestaltpsychologisch können aber die Teile zu einer farblich, figürlichen Textur werden und sind dann wahrnehmungspsychologisch homöomer.

Die zweite Skala, auf der Arcimboldos Kompositionen spielen, ist durch die Gattungen und die Körperteile gegeben. Die verschiedenen Landtiere werden (teilweise) zu Körperteilen des allegorischen Individuums. Beide Typen haben unterschiedliche Kontexte, so teilen sich z.B. Wolf und Hase (in **Abbildung 8** in typischer Jagd-Flucht-Pose) eine Ökologie und sind durch einen populationsdynamischen Zyklus verbunden, während Auge (im Bild: Rachen des Wolfs) und Nase (im Bild: Hase) in einem Zyklus der Koevolution oder als Teile einer Embryologie in Verbindung stehen.

Als dritte Stufe tritt die Individualisierung, z.B. beim Porträt des Kaisers Rudolf II. auf.

Jenseits dieser Struktur von Homöomieren/Anhomöomieren, Gattungen/Körperteilen, Klasse/Individuum gibt es aber Dimensionen des Vergleichs, welche die Eigenschaften der Elemente (warm/kalt, feucht/trocken, leicht/schwer) mit denen der Tiere verbinden³² und über die Physiognomik mit den Eigenschaften eines Individuums. Generell liegt trotz der diskreten Komposition eine Semiotik des Kontinuums vor. Die Opposition: diskret — kontinuierlich ist damit die tiefste Organisationsebene dieser Semiotik. **Tabelle 1** systematisiert diese Analyse.

Tabelle 1: Morphologie und Eigenschaften.

Morphologie	Eigenschaften
Homöomere / Anhomöomere	(Urstoffe / Elemente)
↓ ↓	kalt / warm leicht / schwer
Urstoffe Einzelformen	trocken / feucht

³¹ Vgl. Meyers Konversationslexikon, 1909 (Bibliothek von K. Lorenz), 616b: „Homöomeren (griech. «Gleichteiligkeiten»), bei Aristoteles die Urstoffe des Anaxagoras (s.d.), womit u.a. die Metalle gemeint sind, deren kleinste Teile die Beschaffenheit und daher den gleichen Namen haben wie das Ganze, während Hand oder Gesicht aus ungleichartigen Teilen bestehen“. Vgl. die Diskussion zu diesen aristotelischen Begriffen bei Thom, 1988.

³² Im 19. Jahrhundert wurde die Betrachtung von Gattungen, welche ähnliche ökologische Ressourcen (besonders bei Pflanzen) nutzen, als Synökologie bezeichnet (von Buffon und besonders von Alexander von Humboldt); vgl. Mayr, 1997: 185.

Morphologie	Eigenschaften
Gattungen	Hierarchie der Gattungen (nach Darwin evolutionär interpretiert)
Partinomien / Meronymien der Gattung	Homologie / Analogie
Individuen Körperteile des Individuums	Eigenschaftenkompositionen auf dem Weg der physiognomischen Korrelation

Exkurs: Arcimboldos Bildsemiotik im Verhältnis zur Evolution

Neben den rhetorischen Strukturen gibt es originäre bildsemiotische Erfindungen. So werden Körperteile variiert und mit neuen Bedeutungen versehen (resemiotisiert). Die Variation betrifft beispielsweise die folgenden Formen:

Das Ohr wird zum sich spitz nach oben öffnenden Maiskolben (der „Sommer“), zur halb (nach hinten!) geöffneten Blume (der „Frühling“), zum rot-weißen Schirm eines Pilzes (der „Herbst“), zum Astloch mit Rinde und Bast (der „Winter“), zum Hals und Kopf einer Gans (die „Luft“), zum weit aufgerissenen Maul (das „Wasser“), zum Feueranzünder (das „Feuer“). Was bleibt als Gemeinsames übrig? Rundung und Öffnung und natürlich die Position im Gestalten-Dreieck: Auge—Ohr—Mund (in der Seitenansicht).

Die Pupille ist (häufig) eine Öffnung, eine schwarz-braune Beere (im „Sommer“), der aufgerissene Rachen des Wolfs (in der „Erde“), der Docht einer Kerze (im „Feuer“); das Augenweiße ist eine Anemone (im „Frühling“); das riesige Auge eines Fisches (im „Wasser“) fungiert als Auge des Elementes Wasser.

Die Variation ist nur zum Teil homolog (etwa das Ohr des Elefanten, das Auge des Fischers), meist ist es abstrahierend: Auge \cong Öffnung (Mund, Loch), oder partialisierend Auge \rightarrow Pupille \cong Beere, Kirsche. Beim Ohr gibt es die Reduktion auf Öffnung, Loch (beim „Winter“), wodurch Ohr und Auge (auch Nase) sich in der Form nähern, es überwiegt die halbrunde Form, z.B. der Muschel (in Seitenansicht) der runden Pilzkappe (der „Herbst“) oder der halboffenen Blüte (der „Frühling“).³³

Diese semantische Variation ist nicht rein figürlich, sondern im eigentlichen Sinne semiotisch oder gar sprachlich zu interpretieren. In den polysemen Lesarten von Auge und Ohr (und den anderen Ausdrücken für Körperteile) finden wir ähnliche metonymische und metaphorische Inhaltsvarianten:

³³ Auffällig ist die zweimalige Verwendung der reifen Maisfrucht (als Ohr des „Sommers“ und des „Vertumnus“), obwohl nur ein Faunohr spitz nach oben verläuft; hier mag die Attraktivität der erst im 16. Jahrhundert aus Amerika importierten Pflanze ein zusätzliches Motiv gewesen sein.

Ohr: vgl. Ohrmuschel (äußeres Teil des Ohrs), Nadelöhr (Öffnung).

Auge: vgl. Fettaugen (rund), Auge des Taus, Auge der Kuppel, Auge des Orkans (Öffnung, Loch, Zentrum).

Arcimboldo mischt also teils homologe Varianten, teils semantische Varianten und fügt artistische Erfindungen (Kopf und Hals einer Gans als Ohr) hinzu. Seine Phantastik hat aber eine stabile Basis in Homologien, Analogien der Biologie und in der Polysemie der Benennungen für Körperteile.³⁴

Die besondere Herausforderung ist nicht die Variation im Einzelnen (Auge, Ohr, Mund usw.), sondern das Zusammenfügen zu einer Totalität, der sich die transformierten Teile naturgemäß verweigern. Könnte man beim „Winter“ noch daran denken, dass der Künstler ein „objet trouvé“ verwendet und leicht drapiert, wie dies später die Surrealisten taten, und ist das „Wasser“ zur Not als glückliche Augenblickskonstellation in einem überfüllten Aquarium denkbar, so würden sich Landtiere und Vögel nicht für den kürzesten Augenblick zu einem „Kopf“ zusammenstellen lassen. Die Komposition manifestiert eine gestalterische Gewalt, welche im Blumenbild Bruegels (ebenfalls sorgfältig komponiert) oder in einem Stilleben mit Fischen (am Markt oder in der Küche) sorgfältig vermieden wird. Der Hase, der seine Pfote auf die Schulter des Wolfes legt und dessen aufgesperrten Rachen übersieht, ist eine Provokation für alle Forderungen nach Natürlichkeit in der künstlerischen Komposition. Diese kompositionelle Gewalt (ohne polemische Absicht) ist die tiefere Aussage der Bilder Arcimboldos. Der Mensch (Künstler) ist gestalterischer Herrscher über die Natur. Diese Manifestation der Willkür, der semiotischen Allmacht, kann als Bekenntnis zur Autonomie der Zeichengebung, zur semiotischen Selbstwerdung des Menschen verstanden werden. Sie manifestiert sich als Phantasie, d.h. in der Herstellung und sinnlich bildhaften Repräsentation des Möglichen aber nicht Aktuellen. Die „semiotische Gewalt“ des Menschen, welche einen menschlicher Körper aus (in der Natur) inkohärenten Teilen zusammenpflastert könnte durch Gentechnik und Transplantationschirurgie realisierbar werden.³⁵

³⁴ Eine maschinelle Variante der Kompositionstechnik Arcimboldos bieten Mosaikprogramme für die Fotomontage am PC. Sie zerlegen ein Bild, z.B. ein Portrait systematisch in kleine Quadratflächen und ersetzen diese Felder durch kleine Bilder, welche ähnliche Farb- und Helligkeitswerte haben. Dabei bleibt allerdings die semantische Passung unberücksichtigt. Es kann passieren, dass ein Kinderbild in der Feinstruktur aus lauter Bildern von Waffen oder Militärgerät besteht, da diese im mitgelieferten Bildmaterial besonders stark vertreten sind. Gerade die semantische und sachliche Passung macht aber den Reiz der Gemälde Arcimboldos aus.

³⁵ Das was für den Menschen realisierbar, d.h. von Konstrukt in die Realität überführbar ist, wird erfahrungsgemäß auch ausprobiert. Derzeit werden dem Menschen Tierorgane implantiert und Gesichter werden mit Transplantaten geformt. Bald könnte ein Schweineohr und ein Mäuserücken zur Gesichtsgestaltung herangezogen werden und diese archimboldesken Gestalten könnten die Großstädte bevölkern.

Die drei Persönlichkeiten der Spätrenaissance oder des Manierismus, Della Porta, Bruno und Arcimboldo, kann man in dieser Reihenfolge als Vertreter von drei Grundtendenzen verstehen:

Die *empirische, phänomenologische Vertiefung* und Anwendung einer speziellen antiken Tradition, der Physiognomik. Es zeigt sich, dass die Renaissance im Gegensatz zum Mittelalter die antike Tradition um ihrer selbst willen ohne den zwanghaften Versuch einer religiösen Eingliederung aufgreift und in selbständiger Fortführung durch Beobachtung und Experiment erweitert (siehe Della Porta)

Die *kritische, ja polemische Brechung* der antiken Traditionen. In Brunos Schriften sind Zeus (im Spaccio) und Kirke (im Cantus Circaeus) nur allegorische Motivationen für zeit- und kulturkritische Überlegungen und Neuerungsansätze.

In Arcimboldos Werk finden wir einen *phantastischen Nachvollzug* der Schöpfung in der Gestaltung der allegorisch naturbezogenen Bilder. Die Welt wird durch eine künstlerische Neugestaltung „verstanden“ und in ihrer Potentialität weiterentwickelt.

Diese Grundtendenzen der Renaissance, die schon früh bei Nikolaus von Kues, Leon Alberti und Leonardo da Vinci sichtbar geworden waren, erleben im Werk dieser drei Personen eine späte Blüte.

Der Konflikt mit den zeitgenössischen Mehrheitstendenzen manifestiert sich bei Bruno auch in einem Sprachbruch (zuerst in seiner italienischen Komödie 1582, dann in den Londoner Dialogen, 1593-95; vgl. Wildgen 1998c); bei Della Porta ist eine starke Hinwendung zur empirischen Beobachtung und zum Experiment zu erkennen, welche die Entwicklung der Wissenschaften nach Galilei vorwegnimmt. Arcimboldo, der mit dem Entwerfen von Glasfenstern und Gobelins begonnen hatte, ist hauptamtlich mit der Organisation von Festen und dem Entwurf von Kostümen beschäftigt. Als gemeinsamen Zug kann man eine gewisse Säkularisierung der philosophisch/wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeit feststellen, welche als Gegentendenz zur verstärkten religiösen Kontrolle und als Vorwurf der Säkularisierung im 17. und 18. Jh. gesehen werden kann.

4 *Ausblick: von Descartes bis zum Computer und den Rechten der Tiere*

In gewisser Weise ist der Jesuitenzögling Descartes, der sich zeitlebens fürchtete, von der Kirche verstoßen zu werden (seine Werke sind tatsächlich posthum auf den Index gekommen), die Negation eines Renaissance-Philosophen (z.B. Giordano Brunos; vgl. Wildgen, 1998). Deren gefährliche Liberalität, ja Freigeistigkeit, sollte durch neue, überzeugende Gegensysteme gezügelt werden und wie Galilei, hoffte Descartes mit der neuen Ordnung auch die katholische Kirche aus dem Konflikt mit der neuen Wissenschaft

herausmanövrieren zu können, sie von der Position des Schlusslichtes in diejenige der Avantgarde zu bringen. Sein Dualismus kann als eine dramatische, begriffliche Operation verstanden werden, bei der das Geistige, Göttliche seine autonome Sphäre erhält, so dass das Ausgedehnte — Mechanische für die neuen Wissenschaften und Techniken zur Disposition steht. An der Scheidelinie von „res cogitans“ (Geist) und „res extensa“ (Materie) liegt das Lebendige: Pflanze, Tier, Mensch. Der Mensch wird in der Tradition der orientalischen Religionen als Zwitterwesen mit Geist und Körper angesehen, wobei die Nahtstelle bei Descartes, eines der wenigen unpaarigen Organe (im Gehirn), die Zirbeldrüse ist; die Seele manifestiert sich in antiker Tradition als Pneuma, als besondere Luft in den als Schläuche konzipierten Bahnen (den Nerven), und ist eine Art nicht-materielle Substanz.

Die Tierseele dagegen ist eine Flüssigkeit; Descartes vergleicht sie in Übereinstimmung mit dem Alten Testament, mit dem Blut. In seiner Antwort an Plempius schreibt er:

„Ich glaubte fest mit der Heiligen Schrift, und ich habe es deutlich zum Ausdruck gebracht, dass ‚die Seele der Tiere nichts anderes ist als das Blut‘ ... Das Buch Levi sagt ausdrücklich ‚Denn die Seele allen Fleisches ist im Blut, und ihr sollt das Blut des Fleisches nicht essen, weil sich im Blut die Seele des Fleisches befindet‘.“ (Zit. bei Dagognet, 1987: 19; Übers. d. A.)

Die Tierseele unterscheidet sich also grundlegend von der Menschenseele, ja scheinbar ähnliche Fähigkeiten des Tieres, wie Wahrnehmung, Erinnerung, Äußerung von Schmerz und Bedürfnis sind mit den entsprechenden Erscheinungen beim Menschen nicht vergleichbar. Insbesondere sind tierische Lautäußerungen und Gebärden mit der menschlichen Sprache nicht vergleichbar.

Dass die Tiere kein echtes Schmerzempfinden haben, ergibt sich für Descartes schon daraus, dass sie mangels Geist, Bewusstsein und freiem Willen keine Schuld haben und somit nicht wie der Mensch durch das Leiden bestraft werden müssen. (Diese Argumentation findet sich bei einem Schüler Descartes‘, Père Poisson; vgl. Dagognet, 1987: 26.) Die daran anknüpfende Frage der Tierrechte werde ich später behandeln. Die Auffassung des Tieres als rein materielles Wesen, führt im Kontext der schnellen Entwicklung der Mechanik dazu, dass später Tier und Maschine als Wesen gleichen Typs betrachtet werden.

Descartes selbst sieht eine theologisch begründete Schranke. Das Tier ist von Gott in einer Weise konstruiert, die der Mensch mit seinen Maschinen nie erreichen kann; d.h. Gott beherrscht die Komplexität der tierischen „Mechanik“ und miniaturisiert diese in einer Weise,

die für den Menschen prinzipiell unerreichbar ist. Ihm gelingt es dabei, das Tier mit einer so perfekten Organisation auszustatten, dass es menschenähnliche Operationen ausführen kann (insofern besitzt das Tier eine von Gott gegebene geistähnliche Organisation, welche die vom Menschen geschaffene Maschine nicht hat).

Im fünften Teil des « Discours de la méthode » diskutiert Descartes, wie man einen Automaten vom Tier oder vom Menschen unterscheiden könne. Er führt im Geiste ein Analogon des heutigen sogenannten „Turing-Tests“ durch und kommt zu dem Schluss, dass wir bei geschickt konstruierten Automaten den Unterschied zum Tier nicht feststellen könnten,³⁶ während wir hauptsächlich am spontanen, kontext- und interaktionsbezogenen Sprachverhalten, die Maschine (den Androiden) vom Menschen unterscheiden würden.³⁷

Da dieses Kriterium letztlich von der Perfektion des Automaten abhängt, verwundert es nicht, dass im weiteren Verlauf des Kartesianismus auch der Mensch mit der Maschine gleichgesetzt wurde, wodurch die ursprüngliche Absicht Descartes, die katholische Orthodoxie auf einem neuen Niveau zu sichern, in ihr Gegenteil verkehrt wurde (was dann die Gegnerschaft der Kirche und die Verfolgung des Kartesianismus zur Folge hatte).³⁸

Gegen diese Entwicklung des Kartesianismus richtet sich die Schrift « Traité des Animaux ». Ich will mich auf die „Sprache“ von Tier und Mensch konzentrieren (vgl. Condillac, 1755/1987, Kap. IV: 481-487). Condillac führt funktionale Voraussetzungen für Sprache ein, welche schon äußerlich die Sprache der Tiere und der Menschen trennen:

- a) Die Sprechenden müssen über eine gemeinsame Basis von Vorstellungen verfügen.
- b) Sie müssen die gleichen Organe haben.
- c) Der Erwerb der Geschicklichkeit im Gebrauch dieser Organe muss gleich sein.
- d) Sie müssen die gleichen Urteile bilden.³⁹

³⁶ Descartes, 1673/1966: 79: «Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire que, s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure d'un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux. »

³⁷ Fortsetzung des Zitats oben: « ... s'il y en avait qui eussent la même ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions, ..., nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ... Et le second est qu'elles ... manqueraient en quelques autres [choses], par les quelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. »

³⁸ La Mettrie betrachtet in seinem Buch « L'homme-machine » von 1747 den Kartesischen Dualismus als eine Finte, um die Inquisition zu täuschen. Es gibt nur graduelle Unterschiede zwischen Mensch und Tier; diese hängen mit der Quantität und Qualität des Gehirns zusammen. Dem Menschen sind in dieser Beziehung am ähnlichsten: der Affe, der Biber, der Elefant, der Hund, der Fuchs, die Katze usw. (vgl. La Mettrie, 1747; 1774: 299).

³⁹ Auch Condillac macht religiöse Zugeständnisse, wenn er dem Tier zwar eine Seele zugesteht, dieser aber die Unsterblichkeit (im Gegensatz zur menschlichen Seele) abspricht.

Viele Tiere haben zwar mit uns die fünf Sinne gemeinsam und somit ähnliche Vorstellungen, aber ihre Umgebung, ihre Lebensverhältnisse und ihre Bedürfnisse sind weitgehend verschieden. Die Unterschiede einerseits in der Ausstattung der Sinne (des Gedächtnisses, des Intellekts), andererseits der Bedürfnisse (Lebensart) bedingen Grenzen der Verständigung zwischen Menschen verschiedener Weltregionen, Menschen und Haustieren (die gewissermaßen Teile der Umwelt teilen), Menschen und wilden Tieren und verschiedenen Tierarten. Wegen des begrenzten Verstehens des Menschen für die Tiere, kann ersterer auch die Grenzen der Verständigung mit Tieren nicht zuverlässig abschätzen, d.h. der Mensch kann durch seine Begrenzung sein Verhältnis zum Tier nur vage bestimmen. Wesentlich ist, dass der Unterschied zwischen Denken und Sprechen bei Mensch und Tier ein gradueller und kein prinzipieller ist.

Seit der Evolutionstheorie Darwins (besonders deren Konsolidierung im 20. Jh.) ist klar, dass es keine kategoriale Kluft zwischen Tier und Mensch gibt, da der Mensch eine im Rahmen der Abstammung nach allgemeinen Prinzipien entstandene Spezies, mit den Menschenaffen (insbesondere dem Schimpansen) als nächsten Verwandten, darstellt. Auch sein Verhalten (Sprache und Sozialstruktur) ist in die Abstammungskontinuität, die lediglich durch das Aussterben von Nebenlinien Lücken aufweist, eingebettet.

Diese Lücken und Artbildungs-Grenzen beseitigen zwar die willkürliche Kombinatorik, welche die Spätrenaissance und die künstlerische Phantasie ins Auge fasste, aber es gibt einen inzwischen auch genetisch abschätzbaren Pool gemeinsamer Eigenschaften, nach dem man in etwa berechnen kann, dass die Nähe des Menschen zum Schimpansen etwa der zwischen Esel und Pferd entspricht. Gleichzeitig wissen wir, dass Selektionsprozesse an ökologische Bedingungen und somit an die (geologische) Zeit gebunden sind, und dass Organverpflanzungen immunologisch verhindert werden. Die mythologisch-religiöse Kluft zwischen Mensch und Tier ist somit als Illusion des Menschen erwiesen. Dass dies Konsequenzen für die Ethik, insbesondere die Tierrechte hat, war bereits Maupertuis im 18. Jh. klar; d.h. will man überkommene Moralvorstellungen aufrecht erhalten, verbietet sich das systematische Töten und Essen von Tieren, sind Tierversuche unverantwortlich und Ähnliches.⁴⁰

Jedenfalls lässt sich die Position der Spezieisten (nach Singer, Menschen, welche die Interessen nicht-menschlicher Tiere außer Acht lassen) nicht mehr halten. Wenn man statt der

⁴⁰ Die ganze Skala der Folgen hat ironischerweise bereits die antifeministische Streitschrift gegen Mary Woolstonecrafts „Vindication of the rights of women“ unter dem Titel „A vindication of the rights of brutes“ (anonym von Thomas Taylor, 1792) vor Darwin klar gemacht; vgl. Flury, 1999: 60 f. und 115).

Grenzziehung mittels Vernunft und Sprache die Leidensfähigkeit eines Wesens als Grenze für die Relevanz moralischer Abwägungen ansieht, können lediglich Tiere unterhalb der Mollusken (etwa Muscheln) und Pflanzen davon ausgenommen werden oder die Ethik muss auf ganz andere Grundlagen gestellt werden. Die Kommunikationsfähigkeit und Sprache stellen jedenfalls keine ethischen Grenzen mehr dar.⁴¹

Die Beziehungen zwischen Tier und Mensch, die Della Porta festgestellt hat, könnten im Prinzip über die Artverwandtschaft, ähnliche Sozialstrukturen, vergleichbare ökologische Nischen oder die Ko-Evolution mit dem Menschen eine exakte Fundierung erhalten. Die Möglichkeit einer Inter-Spezies-Kommunikation ist jedenfalls nicht mehr ausgeschlossen, sondern naheliegend.

Die Repräsentation von Mensch und Tier wird langsam aber sicher dieses veränderte Wissen integrieren, d.h. sie wandelt sich mit der Erforschung des Zusammenhangs zwischen Mensch und Tier (in der Evolutionsbiologie) und diese Entwicklung wird in weniger dramatischer Form auch die Beziehung zwischen Mensch und Pflanze neu gestalten. Dennoch ist auch weiterhin mit dem Fortleben der die unmittelbaren Lebensbedürfnisse und subjektiven Erfahrungen widerspiegelnden mythischen und physiognomischen Repräsentationen zu rechnen. Außerdem sind Repräsentationen, wie der letzte Abschnitt gezeigt hat, mit Werten und ethischen Normen verbunden und können sich nicht ohne deren Umgestaltung verändern. In den modernen Großgesellschaften werden deshalb Repräsentationsformen parallel existieren und spezifisch für Wissens-, Glaubens- und Wertgemeinschaften bleiben.

⁴¹ Singer, 1984, trennt noch Personen und bewusste oder empfindende Wesen. Zur ersten Kategorie zählt er als „denkende und intellektuelle Wesen“ auch Menschenaffen und eventuell Wale und Delphine, in Randzonen (des Zweifels) sogar Hunde, Katzen und Schweine. Zur zweiten Kategorie gehören die meisten in intensiver Tierhaltung aufgezogenen Tiere. Mit dieser Grenze hat er aber letztlich die alte, auf die Vernunft bezogene Grenzziehung wieder eingeführt und hätte ebenso gut auf die Sprachfähigkeit zurückgreifen können.

Bibliographie

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, 1987 (1533). <i>De occulta philosophia</i> . Drei Bücher zur Magie, Franz Greno, Nördlingen.
Arcimboldo Effect (The), 1987. <i>The Arcimboldo Effect: Transformations of the Face from the Sixteenth to the Twentieth Century</i> , Bompiani, Mailand.
Bruno, Giordano (Jordanus Brunus Nolanus), 1582a. <i>Jordanus Brunus Nolanus. De Umbris Idearum. Implicatibus artem Quaerendi, Inveniendi, Iudicandi, Ordinandi, & Applicandi ...</i> , Parisiis, Apud Aegidium Gorbinum, sub insigne Spei, è regione gymnasij Cameracensis. M.D. LXXXII (Paris, Bib. Sorbonne: Rra 1254, 12).
- , 1582b. <i>Philotheus Jordanus Brunus Nolanus. De Compendiosa Architectura, & complemento artis Lulii</i> . Parisiis, ... M.D. LXXXII. (Paris, Bib. des „Muséum national d’histoire naturelle“, Ch 970 (G), zusammengebunden mit drei weiteren Schriften zu Lullus).
- 1582c. <i>Iordani Bruni Nolani Cantus Circaeus ad eam memoriae praxim ordinatus quam ipse iudicariam appellat ...</i> , Parisiis, Apud Aegidium Gillium, ... M.D.LXXXII (Nationalbibliothek, Wien: MF 2526 (Mikrofiche) bzw. 71.Aa.54(3))
- , 1962 (1879-1891). <i>Jordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta</i> (hg. von Fiorentino, Tocca u.a.), Faksimile Neudruck, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog.
- , 1989. <i>Von den heroischen Leidenschaften</i> (übers. und hg. von Christiane Bacmeister, mit einer Einleitung von F. Fellmann), Meiner, Hamburg.
- , 1994a. <i>Spaccio de la bestia trionfante</i> (hg. von Michele Ciliberto), Biblioteca Universale Rizzoli, Mailand (2. Auflage).
- , 1994b. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> (übers. von Tristan Dagron) (<i>Oeuvres complètes</i> , VI), Les Belles Lettres, Paris.
- , 1995. <i>Eroici furori</i> (hg. von Simonetta Bassi, Einführung von Michele Ciliberto), Laterza, Bari.
Bühler, Karl, 1933/1968. <i>Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt</i> , Originalausgabe, Wien, 1933, 2. Auflage, Fischer, Stuttgart, 1968.
--, 1934/1965. <i>Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache</i> , 2. Auflage (1965), Fischer, Stuttgart.
Caputo, Cosimo, 1990. <i>Un manuale di semiotica del Cinquecento: Il De humana Physiognomia di Giovan Battista della Porta</i> , in: Garin, 1990:69-91.
Cassirer, Ernst, 1963. <i>Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance</i> (erste Auflage 1927), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Chailley, Jacques, 1976. <i>Jerôme Bosch et ses symboles. Essai de décryptage</i> , Académie Royale de Belgique, Brüssel.
Condillac, Etienne Bonnot de, 1746/1973. <i>Essai sur l’origine des connaissances humaines</i> (texte établi et annoté par Charles Porset), Galilée, Paris (Originalausgabe 1746).
--, 1755/1987. <i>Traité des animaux</i> (précédé d’une introduction de François Dagogeret, Vrin, Paris).
Copenhaver, Brian P. und Charles B. Schmitt, 1992. <i>Renaissance Philosophy</i> , Oxford U.P., Oxford.
Dagognet, François, 1987. <i>L’animal selon Condillac</i> , Einleitung zu : Condillac, 1755/1987. <i>Traité des animaux</i> , Vrin, Paris, 9-131.
Della Porta, Ioannes Baptista, 1588. <i>Phytognomonica IO. Baptistae Portae Neap. octo libris contenta./ in quibus nova, facillimaque affertur methodus, qua plantarum, animalium, metallorum, rerum deniq; omnium ex prima extimae faciei inspectione quivis abditas vires assequatur</i> , Neapoli, Horatius Salvianum. 1588 (Österreichische Nationalbibliothek Wien, 70.A.21).
- , 1592. <i>Villae Io. Baptistae Portae Neapolitani, Libri XII</i> , M.D.XCII, Francofurti, Apud Andreae Wecheli heredes (Österreichische Nationalbibliothek Wien 47. Gg 5).
- , 1593. <i>De humana physiognomia Ioannis Baptistae Portae Neapolitani, Libri IIII, qui ab extimis, quae in hominem corporibus conspicuntur signis, ita eorum naturas, mores & consilia (egreguis ad vivum expressis Iconibus demonstrant, ut intimos animi recessus penetrare videantur...</i> , M. D. XCIII Hanoviae, Apud Guilielmu Antonium.
- , 1603. <i>Coelestis Physiognomiae libri Sex. Ioan. Baptistae Portae Neapolitani. Unde quis ex humani vultus extima inspectione poterit ex coniectura futura praesagire. In quibus etiam Astrologia refellitur, & inanis, & imaginaria demonstratur</i> , Neapoli, Ex Typographia Io. Baptistae Subtilis, M.D.CIII (Rom, Bib. Casanatense: M.XI.4; Österreichische Nationalbibliothek Wien 71.T.47)
Descartes, René, 1737/1966. <i>Discours de la méthode</i> , Flammarion, Paris.
Donaghue, Michael I, 1992. <i>Homology</i> , in: Evelyn Fox Keller und Elisabeth A. Lloyd (Hg.), <i>Keywords in</i>

Evolutionary Biology, Harvard U.P., Cambridge, Mass.: 170-179.
Dugatkin, Lee Alan, 1997. Cooperation Among Animals. An Evolutionary Perspective, Oxford U.P., New York.
Erasmus von Rotterdam, 1979. Das Lob der Torheit / Erasmus von Rotterdam. Mit den Randzeichnungen von Hans Holbein dem Jüngeren. Uebers. u. hrsg. von Uwe Schultz, 1. Aufl., Insel, Frankfurt a.M.
Fisher, John Andrew, 1996. The Myth of Anthropomorphism, in: Bekoff, Marc und Dale Jamieson (Hgs.). Readings in Animal Cognition, Bradford Book, Cambridge, Mass.: 4-16.
Flury, Andreas, 1999. Der moralische Status der Tiere, Alber, Freiburg.
Garin, Eugenio (Hg.), 1990. Giovan Battista Della Porta nell' Europa del suo tempo. Atii dell' convegno "Giovan Battista Della Porta" (1986), Guida Editori, Mailand.
Glaserapp, Helmuth von (Hg.), 1955. Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit, Reclam, Stuttgart.
Goldammer, Kurt, 1960. Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft, Kröner, Stuttgart.
Helmke, Johann-Gerhard, 1968. Biotechnik, in: Bild der Wissenschaft, Dezember 1968: 1083-1091.
Jaton, Anne Marie, 1988. Johann Caspar Lavater. Philosoph – Gottesmann – Schöpfer der Physiognomik, SV International, Zürich.
La Mettrie, 1747/1774. L'Homme-machine, in: Œuvres philosophiques, Berlin 1774, Bd. 1.
Levi-Strauss, Claude, 1962. La pensée sauvage, Plon, Paris.
Lorenz, Konrad, 1940. Durch Domestikation verursachte Störungen arteigenen Verhaltens, in: Zeitschrift für angew. Psychologie und Charakterkunde, 59 (1/2): 1-81.
Mayr, Ernst, 1997. Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg (Original 1997. This is Biology).
Mbiti, John S., 1974. Afrikanische Religion und Weltanschauung, de Gruyter, Berlin.
Müller-Jahnke, Wold-Dieter, 1990. Die Phytognomonica Giovan Battista Della Portas als medizinische Signaturenlehre, in: Garin, 1990: 93-99.
Napoletani, Pier Daniele, 1990. La matematica nell' opera di Giovan Battista Della Porta, in: Garin, 1990: 113-166.
Prigogine, Ilya, 1987. Capturing the Ephemeral, in: The Arcimboldo Effect. Transformations of the Face from the Sixteenth to the Twentieth Century, Bompiani, Mailand : 333-344.
Raffler-Engel, Walburga, Jan Wind und Abraham Jonger, 1991. Studies in Language Origins, Bd. 3, Benjamins, Amsterdam.
Riedl, Rupert, 1975. Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen der Evolution, Parey, Hamburg.
Riedl, Rupert und Delpo, Manuela (Hg.), 1996. Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, WUV-Universitätsverlag, Wien.
Schmolders, Claudia, 1995. Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik, Akademie Verlag, Berlin.
Singer, Peter, 1984. Praktische Ethik, Stuttgart.
Thom, René, 1987. The Question of the Fragment, in : The Arcimboldo Effect. Transformations of the Face from the Sixteenth to the Twentieth Century, Bompiani, Mailand : 319-330.
---, 1988. Esquisse d'une sémiophysique. Interéditions, Paris.
Wildgen, Wolfgang, 1994. Embleme der Leidenschaft oder Leidenschaft der Embleme, in: B. Rosenbaum, H. Sonne et A. M. Ninesen (Hg.), PIANO. Hommage à Per Aage Brandt. Center for Semiotisk Forskning, Aarhus University Press, Aarhus: 338-351.
---, 1998a. Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtniskunst im Werke von Giordano Bruno (1548-1600), Peter Lang Verlag, Frankfurt.
---, 1998b. Chaos, Fractals and Dissipative Structures in Language. Or the End of Linguistic Structuralism, in: Gabriel Altmann und Walter A. Koch (Hrsg.) Systems. New Paradigms for the Human Sciences, deGruyter, Berlin: 596-620.
---, 1999. Hand und Auge. Eine Studie zur Repräsentation und Selbstrepräsentation (kognitive und semantische Aspekte), Schriftenreihe des Zentrums Philosophische Grundlagen der Wissenschaften, Nr. . Bremen.
---, 2000. The History and Future of Field Semantics. From Giordano Bruno to Dynamic Semantics, in: Albertazzi, Liliana (Hg.) Meaning and Cognition, Reihe: CERLC, Benjamins, Amsterdam: 203-226.
Wind, Jan, Abraham Jonker, Robin Allott, Leonard Rolfe (Hg.), 1994. Studies in Language Origins, Bd. 3, Benjamins, Amsterdam.
Wind, Jan, Edward G. Pulleyblank, Eric de Groher und Bernhard H. Bichakjian (Hgs.), 1989. Studies in Language Origins, Bd. 1, Benjamins, Amsterdam.
Winkler, Wolfgang, 1971. Mimikry. Nachahmung und Täuschung in der Natur, in: Wolfgang Wieser (Hg.). Die Evolution der Evolutionstheorie: von Darwin zur DNA, Spektrum Akad. Verlag, Heidelberg: 194-220.

Zahner, R. C., 1962. Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre, Goldmann, München.