

Holger Schmid

ETHIK DES FREMDEN UND BEGRIFFE DER ANTHROPOLOGIE

„L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet, les sociétés «primitives»; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est «autre», et exige que nous nous transformions nous-mêmes.“

Merleau-Ponty (1960)

In gleichem Maße, wie der öffentliche und mediatische Diskurs über Ethik und Ethisches blüht, scheint heute das, was einmal an deutschen Universitäten die Geisteswissenschaften hieß, radikal zur Disposition gestellt. Gibt, so möchte man fragen, der Zusammenhang zwischen beidem eine Denkaufgabe her? Der Sinn des Verfahrens, also die „Relevanz“ geisteswissenschaftlicher Diskurse scheint nahezu unverständlich geworden, während man in der Moral, gleichsam als funktionalen Religionsersatz, eine Alternative von Kant und Aristoteles propagiert. Das ist für Philosophen beim Nachdenken über das Problem der Wissenschaft eine merkwürdige Lage, die jene mit reflektierenden Ethnologen teilen.

Hinsichtlich der Ethnologie (wie wir die „Kulturanthropologie“ hier getrost nennen wollen) bietet sich der Zusammenhang sofort im Gedanken an die berühmte Formel von Lévi-Strauss, im Buch von den „Traurigen Tropen“, wonach in der gesamten Wissenschaft der Ethnologie eine Sühne zu erblicken sei. Freilich, Sühne wofür und für wen? Wie soll man diesen Satz genau verstehen und anwenden? Einen eindrucksvollen Ansatz zur Konkretisierung hat die unter Völkerkundlern seit Jahren geführte Debatte zu einer Kritik der wissenschaftlichen „Repräsentation“ unternommen. Das ethisch Fragwürdige, welches in der Vergegenständlichung des „Fremden“ liegt, findet sich dabei nicht am Rande, sondern im Herzen der Wissenschaft. Jene Debatte ging, so hält eine Zusammenfassung fest, vor allem von den anglo-amerikanischen Wissenskulturen aus; sie gestaltete sich fast ausschließlich in deren Begriffssprache, wofür übrigens die „Repräsentation“ schon ein bedeutsames Beispiel bietet.¹ Dort möchte sich im Folgenden eine weitere Überlegung anknüpfen lassen.

1 Vgl. Berg und Fuchs 1999: 11.

Ziel jener selbstreflexiven Anstrengung ist also das Problematische in einem Verfahren „repräsentierenden“ Erkennens, welches das Erkannte zum Objekt degradiert, anstatt es in seiner lebendigen Eigenwürde (oder „Subjektivität“) in sein Recht treten zu lassen: Damit ist man nun keineswegs auf die Ethnologie beschränkt, sondern vielmehr, noch diesseits aller Disziplinen, mit einer Grundqualität von Wissenschaft überhaupt konfrontiert. Dass sich wissenschafts-kritische Reflexion hierauf, und zwar vor allem auf die machthabenden „Lebenswissenschaften“ wie auf die natur-beherrschenden Disziplinen im Ganzen bezogen, dringend nahe lege, ist eine unter Philosophen vielfach geteilte Überzeugung, die freilich nur erstaunlich selten konkret angefasst wird. Fraglich bleibt es, in welcher begrifflichen Sprache dergleichen stattfinden und unter welchen Bedingungen ferner diese reflexive Sprache, so man sie denn hätte, dem beteiligten Individuum zu Gebote stehen könne: eine Frage, die für die Naturwissenschaften etwa der Technikphilosoph Jacques Ellul mit Eindringlichkeit formuliert hat. Die höchst verdienstliche Anwendung wissenssoziologischer Methoden auf das Feld der technoscientifischen Fabrikation des Wissens löst diese Schwierigkeit indessen nicht, sondern verschärft sie beinahe noch, wie sich bei einer entsprechenden, also wissenssoziologischen Selbstanalyse der Ethnologie drastisch zeigt: Sind wir auch nicht mehr so naiv, uns derart noch den Standpunkt einer „Metawissenschaft“ (oder wie man das nennen soll)² anzumaßen, so fragt es sich doch, inwiefern eine bloße Iteration des Verfahrens, also eine weitere Vergegenständlichung, überhaupt klärend wirken sollte. Bei welchen Begriffs-Autoritäten soll man demnach anklopfen?

Bedeutende Fördernis durch ein unzulängliches Wort

Der Terminus Repräsentation enthält von Haus aus die beiden Bedeutungsrichtungen auf „Darstellung“ und „Vertretung“. Ihn gebraucht jene Debatte, um die Vielfalt der semantischen Momente zwischen Darstellung, Vorstellung, Vergegenständlichung etc. zu erhalten, die sonst, wie versichert wird, gefährdet wäre. Die andere Gefahr terminologischer Verdopplungen nimmt man dabei indessen unbedenklich in Kauf; denn Vorstellung besagt nun eben das (einschließlich der Vergegenständlichung), was mit Repräsentation ausgedrückt werden sollte – der Befund z. B. der Kant-Übersetzung in den europäischen Sprachen ist ganz eindeutig. Darstellung ist damit so ziemlich synonym, wenn Goethe etwa vom „Pathos der Vorstellung“ bei der Laokoon-Plastik spricht. Entscheidender ist aber ohne Zweifel die andere Bedeutungsseite, die Vertretung oder „Fürsprache“, mit ihrer Zweischneidigkeit: Interessen-Wahrnehmung für einen Auftraggeber (aber wer ist Auftraggeber des Ethnologen?) oder entmündigendes Ersetzen des Vertretenen. Im zweiten Fall ist fast im Begriff schon ein Überflüssigwerden, ja die Abschaffung des Klienten vor-

2 A.a.O., 14 f.

gezeichnet und mit impliziter Zustimmung versehen. Dass hier die Stelle der Verantwortung der Wissenschaft, diesfalls der Ethnologie, für den Objekt-Status ihres Forschungsfeldes liege, leuchtet ein.

Die Idiomatik der Debatte ist also, noch diesseits der Frage einer „Sühne“, nicht ganz unschuldig. Freilich meldet sich angesichts der Übersetzer-Unbehilflichkeit zunächst eher der Eindruck einer gewissen Komik als der einer Verwirrung der Zusammenhänge bei Autoren und Publikum. Bei deutschen Humanwissenschaftlern steht es hier wenig anders als bei den verdoppelnden Wortkapriolen von Germanisten, wie etwa der „Referent“, ein seltsames Beispiel von Männer-Sprache, das seinen Urhebern, hauptberuflichen Sprachgelehrten, keineswegs wie modrige Pilze im Mund zerfällt. Ob indes die Feminität der ebenso neu kreierten „Trope“ darüber quasi im Ausgleich zu trösten vermöchte, steht dahin. (Auf dem allzu nahe liegenden Wortspiel von der tristen Trope wollen wir nicht herumreiten.)

Nimmt sich insoweit die Selbstblockierung der Reflexion im Blick auf die Erkenntnis der sprachlichen und geschichtlichen Bezüge eher erheiternd aus, so ist sie nachteiliger in Hinsicht der begrifflichen Quellen und ihrer möglichen Wiederaneignung, von der nachher noch ein Stück weit die Rede sein soll. In dem Schlüsseldokument des Repräsentationsbegriffs, *Les mots et les choses*, übersetzt Michel Foucault mit „représentation“ nichts anderes als den Begriff der Vorstellung aus Heideggers Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* von 1938: Nicht allein wird bei deutschen Foucault-Lesern die Rückübersetzung undurchsichtig, sondern auch der kritische Sinn des Gedankens samt Hintergründen droht ganz verloren zu gehen.³ Dass andererseits Foucault, jedenfalls nach eigenem Bekenntnis, das Denken der Frankfurter Schule damals nicht geläufig war, macht die Sache nicht einfacher; doch um eine darin liegende Orientierungs-Chance wird es just nachher im Schlussabschnitt zu tun sein.

Nun bedürfte es zur Einsicht in die ethische Dimension solcher Sprachdetails vielleicht eines Karl Kraus, der sie ja schon aus der Zeichensetzung zu erheben verstand. Ein neuer Kraus wird gewiss aufstehen, denn er muss es; inzwischen wollen wir uns auf ein Nachdenken über jene zweite Sinnhälfte des wissenschaftlichen „Vertretens“ beschränken. Hier ist nun auch der Fruchtbarkeit und Bedeutung der geschilderten Selbstreflexion der Anthropologie eher gerecht zu werden. Zur Ambivalenz der Repräsentation gesellt sich dabei die Ethnologen gleichfalls wohlbekannte Zweischneidigkeit der „Rettung“.

3 Ihrerseits haben etwa französische Kommentatoren mit der „(re)présentation“ ihre liebe Not, sei es als Vorstellung (vgl. z.B. Lacoue-Labarthe 1991: 224 u. ö.) oder als Darstellung (De Lara 2005: 102 u. ö.).

Sauve qui peut

Sprechen „für“ jemand kann also, wie gesagt, heißen: die Stelle des Betroffenen (oder Betroffenen) einnehmen, diesen ersetzen. Hierin rückt nun der Zusammenhang zwischen Repräsentation und ursächlicher Beteiligung ins Licht der Frage: die Ethnologie nicht gleichsam als Gerichtsreporterin, sondern als Mittäterin vor dem Forum der Selbstreflexion. Um den viel berufenen Anspruch Malinowskis, schon 1921 geäußert, nochmals zu zitieren:

„Die Ethnologie befindet sich in der traurig absurden, um nicht zu sagen, tragischen Lage, dass genau in dem Augenblick, da sie beginnt, ihre Werkstatt in Ordnung zu bringen, ihre eigentlichen Werkzeuge zu schmieden und an die ihr zugewiesene Aufgabe zu gehen, das Untersuchungsmaterial hoffnungslos schnell dahinschwindet.“

Ein Verhältnis wechselseitiger Implikation zwischen diesen beiden Vorgängen zu erwägen, kam dem Betrachter nicht in den Sinn, sofern ihm – weit entfernt, etwa das Verschwinden der wilden Stämme herbeizuwünschen – vorrangig an jener „Aufgabe“, der Stiftung einer ethnologischen Wissenschaft, gelegen war. Dass es damit weniger absurd, als man glauben könnte, bewandt sei, würde indes durch eine analoge Feststellung von Jean-Pierre Vernant zur strukturalen Mythenforschung, in deren Hochblüte, nahe gelegt: dass „der Gegenstand einer Disziplin genau in dem Augenblick fragwürdig wurde (um nicht zu sagen: sich verflüchtigte), in dem sie sich durch Strenge und Kohärenz ihrer Wissenschaftlichkeit vergewissern konnte“ (Vernant 1984: 8). Freilich sollte dabei nur die Naivetät früherer Forschungen zum „Mythos“ ironisiert werden. Vom Gedanken einer „Sühne“ ist man hier, nicht anders als bei den gleichzeitigen Atomphysikern, meilenweit entfernt; sein Anklingen bei so vielen Anthropologen zwischen Adolf Bastian und Lévi-Strauss gilt als Nostalgie im Banne Rousseaus, als bloße Sentimentalität, die ihrerseits auch noch in den moralischen Verdacht des Eurozentrismus gerät.

Stellt sich nun heute, nach manchem Auf und Ab, einem neuen Problembewusstsein jene Aufgabe einer Kritik der Repräsentation, so steht man an einem Punkt, wo Einigkeit darüber zu herrschen scheint, dass die ethnographische Selbst-Legitimierung als „Rettung“ der betroffenen Kulturen (wie etwa die der Pflanze im Herbarium) fragwürdig ist. Mit welchen Begriffen und Methoden dem indes zu entgehen sei, ist weniger eindeutig; die verstärkte Aufmerksamkeit auf den produktiv-konstruktiven Aspekt des eigenen Tuns, des „Kultur-Schreibens“ und seiner „Textualität“ und auf die entsprechenden Konzepte konstruktivistischer und dekonstruktivistischer Art, wie man sie der amerikanischen Literaturtheorie der letzten Generation entleiht, könnte ja die solipsistische Verstrickung in das Labyrinth der „Repräsentation“ (die begriffliche Abschaffung des „Anderen“) gerade befördern, anstatt sie zu verhindern. Dies ist also zugleich jener Punkt, wo sich im Umkreis der Debatte zugunsten der „Befürwortung von Pluralität“ etc. die kritische Frage erhoben hat, ob damit unbedingt der Emanzipation gedient sei: dort, wo der Selbstzweifel ein weiteres Mal, auf die Ideologie einer „neuen Weltordnung“ gerichtet, im wis-

senschaftlich-theoretischen Tun eine Begünstigung der kognitiven Aneignung des „Fremden“ wittert (Berg und Fuchs 1999: 92f.). Höchst verdienstvoll ist es, hier die skeptische Frage zu erneuern, dort, wo wir nun seit Jahrzehnten den Menschen der Stammesgesellschaften als uns gleichendes Alltagswesen dargestellt bekommen: entkleidet jegliches Wilden und Wunderbaren, das unseren Realitätsbegriff in Frage zu stellen vermöchte, mit einem Wort: funktionalistisch. Eben darin bestand ja die rettende Neuerung von Malinowskis Wissenschaft, etwa gleichzeitig mit der um 1910 von Cassirer formulierten Tatsache einer Ablösung der Kategorien des „Substanzbegriffs“ durch solche des „Funktionsbegriffs“. Die Wiederkunft der alt-neuen, unter der alles und nichts bedeutenden Formel Eurozentrismus wenig kenntlichen Frage macht den Verdacht zur Gewissheit, dass mit dem Funktionalismus prinzipiell der alte Frazer'sche Boden keineswegs verlassen ist.

Entsprechend bildet es eine fügliche Entlastung von der Anklage der Mittäterschaft, dass Totgesagte länger leben: Wenn man uns versichern kann, dass offenkundig ein großer Teil der „traditionalen“ Kulturen fortexistiert, dass diese Gesellschaften also in gelingender Anpassung an die globale Verwestlichung durchaus „überleben“, und dass jenes, was ihnen dabei etwa abhanden kommt, kaum als die „Kultur“, überdies zusammenfallend mit „Identität“, verstanden werden kann. Das sagt zu Recht James Clifford, indem er freilich den funktionalistischen Kulturbegriff nicht kritisiert, sondern zementiert. Nach Maßstäben Paul Ricoeurs, einer bei Ethnologen gern zitierten Quelle, müsste man radikaler vielmehr sagen, dass mit der Text-Werdung die Bedingung von „Kultur“, nämlich die freie Interpretierbarkeit von Symbolen wie Handlungen, allererst erreicht wird: Die „schriftlosen Völker“ textualisieren hieße gerade dann, sie „retten“. Hier erweist sich das völlig konfliktlose Eingehen des Funktionalismus ins 19. Jahrhundert, mit der Schrift als Kriterium von Hochkultur (der Schriftsteller Homer der Gründer des Abendlandes): was zu beweisen war. Der Malinowskische Gedanke einer „Rettung“ als Zerstörung (Blick auf Totes) wird damit gerade nicht überwunden, sondern glorifiziert als jenes „Überleben“, das als oberster Wert des Zusammenlebens in der Menschengattung aus demselben 19. Jahrhundert wohl bekannt ist.

Dem gleicht nun weiterhin genau die von Walter Benjamin, einem der Leitbilder aktueller geisteswissenschaftlicher Debatten, präzierte Sichtweise des Allegorikers auf die Nichtigkeit des natürlich Seienden: Blick auf Totes konstituiert sich dieses Sehen, indem es dessen Zerschlagung voraussetzt und Künstliches, nämlich eben die Allegorie, aus solchem caput mortuum neu zusammenfügt. Der Zusammenhang wird von Clifford genau erkannt, mit der begreiflichen Folgerung, diesem melancholischen Blick auf Totes müsse nun gerade *widerstanden* werden (Clifford 1999: 232). Er versteht indessen nicht, dass dies nicht die Anprangerung eines Abscheulichen, sondern vielmehr gerade Benjamins eigene Position, der „Standpunkt der Erlösung“ zur messianischen Überwindung der antiken Ding-Tradition, war: also nichts anderes als der Begriff der „Rettung“ selbst (von der Folgebestimmung, der erlösenden Kraft eben des Toten-Gedenkens sogleich). Hier kann man nun kaum anders

als mit dem Volksmund sagen, es werde der Bock zum Gärtner gemacht. Das Vergangen-Machen des Heidnischen, die Alternative: Überleben in Assimilation oder Selbst-Fossilisierung als Rettung, deckt sich dabei genau mit der eindringlich von Veena Das am Beispiel von Louis Dumont dargestellten Forderung an die Inder, sich selber als Vergangenheit zu denken (1999: 407). Dies ist die Dialektik des Funktionsbegriffs, oder die begriffliche Notlage, in der man Zuflucht zu den Begriffen der amerikanischen Literaturtheorie sucht: ohne sich weiter davon Rechenschaft zu geben, dass dieser eben solche „Rehabilitierung der Allegorie“ nach der Art Benjamins, heute allgemein als eine Hauptleistung neuerer Geisteswissenschaft betrachtet, zu Grunde liegt.

Als Kern der Sprachschwierigkeit erweist sich hier ein Gesichtspunkt, welcher besonders das kultur-anthropologische Reden tangiert, wiewohl er andererseits einem Grundzug okzidental Denkens entspricht, auf den es aufmerksam zu machen lohnt. Er steht im Hintergrund des Begriffs-Vakuums, welches zur Ausstopfung mit Termini von „Rhetorik“ nötigt, wie sie die amerikanische Literaturwissenschaft versteht, und er macht jenes eigentlich erst sichtbar: gemeint ist die axiomatisch-ideologische Einheitlichkeit des Terrains von moderner Wissenschaft und Erlösungsreligion, gegenüber welcher eine neu reflektierte ethnologische Wissenschaft nun gerade das Schwergewicht kritischer Alterität verkörpern und verantworten könnte. Berührt ist damit die Diskussion um den epistemologischen, geschichtlichen und theologischen Sinn von Monotheismus, und zwar speziell im Hinblick darauf, wie hier jener von uns mühsam genug als Heidentum, Polytheismus, Bilderdienst u. ä. charakterisierte Weltbezug in den von der Wissenschaft fortgeschleppten Begriffen selbst als etwas automatisch zum Verschwinden Bestimmtes vorausgesetzt ist. Freilich eröffnet sich dabei ein weites Feld.

Konkret zeigt sich solche Überforderung heute, wenn Kulturanthropologen, in bester kritischer Absicht, Lese Früchte zur Befürwortung von „Pluralismus“ vorbringen: Man zitiert etwa, vollkommen zu Recht übrigens, nachdenkliche Bemerkungen Carl-Friedrich von Weizsäckers über das ständig in unserem Rücken vor sich gehende Fortwirken von Mythos bei uns selbst, um dann prompt und unbedenklich fortzufahren: „Für uns steht Gott völlig außerhalb der Welt, Gott ist transzendent. Nicht so im mythischen Denken“ etc. Das Problem ist hier offensichtlich die Hilflosigkeit gegenüber „unserer“ Tradition (wie um alles in der Welt ermittelt man, was unser ist?), und keine Ethnographie der Ethnographie wird wohl darüber hinweghelfen. Als begrifflicher Ort der Frage zeigt sich damit jene Pforte Afrikas und geschichtliche Quintessenz des Heidentums, „Ägypten“, deren Verdrängung durch westliches Denken jüngst auch, unter ganz anderen und teilweise fragwürdigen Vorzeichen, von Martin Bernal's *Black Athena* zu Bewusstsein gebracht worden ist. Ein perspektivisch vereinfachender Blick auf die Struktur des moralischen Vorurteils in jener Einheit von moderner „Wissenschaft“ und „Religion“ mag darum hier weiterführen.

Inquisition, Konversion, Erlösung

In den Metaphern von Anatomie und Skelett, mit denen seinerzeit Malinowski die funktionalistische Verwissenschaftlichung der alten Völkerkunde veranschaulichte, liegt wohl schon mehr an Eingeständnis der sinistren Seite ethnologischer „Rettung“ als vermutlich beabsichtigt war: vor allem das Ferne, Wilde und Wunderbare, das den neuzeitlichen Beobachtern immer wieder als unwiderstehlich anziehend, wenn nicht sogar als eine uns verlorene Nähe zum Göttlichen (und damit als ein Erkenntnisziel ersten Ranges) erschien, sollte ja enden als „killed by science“. In dem Verfahren selbst steckt die Implikation, das derart Begriffene sei nicht selbst zum „Überleben“ – was immer diese darwinistische Floskel auch sagen soll – bestimmt. Wer getraute sich nun freilich, solchen Begriffen wie Beschreibung, Text, Symbolsystem eben das gleiche unsichtbare Diktat anzusehen? Der technische Grundzug überhaupt, der darin haust: Ersetzung von Gewachsenem durch Selbstgemachtes, also Zerschlagung des „bloß“ Naturwüchsigen, wird in der Sphäre des Begriffs Natur immerhin heute zu einer Quelle von Beunruhigung.

Die ganze Ethnologie als eine „Sühne“: will man die Frage ernsthaft weiterdenken, so rückt sie hiermit in einen etwas mehr grundsätzlichen Bereich; das allgemeine Interesse an der ethnologischen Wissenschaft, eben als kritischer Instanz gegen jenen technizistisch sich globalisierenden Hauptstrom, tritt zugleich ins Blickfeld. Zu tun hat man es dabei mit dem übergeordneten Sachverhalt, wie ihn, neben anderen, wiederum Carl-Friedrich von Weizsäcker umschreibt in dem Leitsatz, die moderne Naturwissenschaft (also die „eurozentrisch“ bestimmte, seit etwa 1600 herrschende Form von Wissen und Rationalität)⁴ sei allein aus ihrer Herkunft, nämlich als ein Kind des Christentums, begreiflich zu machen (Weizsäcker 1970: 110f. und passim). Zugleich gilt als Religion a limine stets nur der Typus der Erlösungsreligion: ein Beispiel, „unsere“ Tradition betreffend, haben wir soeben erwähnt. Das ist das Problem des Monotheismus: Was der politischen Theologie recht ist, sollte der Naturphilosophie billig sein. Es weiter auszuarbeiten, kann hier nicht der Ort sein. Nur ganz kurz sei erinnert an den eschatologischen Horizont eben jenes von Heidegger als Welt-Bild aufgefassten Repräsentierens, das heißt „Vorstellens“, welches als Weltüberwindung auftritt, indem es seit Bacon und Galilei die „Natur“ als Gebiet, als schrittweise zu eroberndes Machtfeld des Subjekts anzunehmen gehalten ist; des Subjekts, welches sich dann erst sicher und seinem Begriff gemäß wird fühlen können, wenn von ihm alles „Natürliche“ durch ein Produziertes ersetzt sein wird. Dies könnte man im eigentlichen Sinn als „die Ethik der Geometrie“ bezeichnen, insofern der geometrische Gegenstand seit

4 In dem Wort „Eurozentrismus“ ist Beschränkung aufs Europäische, d. h. Ausgrenzung des sonst obligatorischen „Westlichen“, einmal erlaubt; sonst hätte wohl der aktuelle Diskurs, mit der ihm eigenen Eleganz der Begriffsbildung, längst schon den Terminus „Westozentrismus“ geprägt.

Kant das Urbild des rein vom Subjekt selbst Hervorgebrachten, Konstruierten darstellt.⁵

Dem entspricht nun einerseits die Optik des Funktionalismus, welche nicht nur älter als das 20. Jahrhundert und Kant ist, sondern gerade in der politischen Theologie über Macchiavelli, Varro und Cicero auf Plato und Aristoteles zurückverfolgt werden kann: also auf die Konzeption einer zu Nutz und Frommen der Wunder-Bedürftigen herzustellenden „Religion“, verstanden als Wert-Produktion durch die Maschine einer Art überdimensionaler Werbeagentur, oder „world-making“. Dem entspricht andererseits die z. B. von dem Physiker und Epistemologen Ernst Mach eigens formulierte Grundmaxime, Endzweck und Sinn der Naturwissenschaft (übrigens präzise in ihrem „Ökonomie“-Prinzip) sei die „All-Erlösung“; ebenso die Reden vom Alleinseligmachenden jener wissenschaftlichen Lebensführung und einem daraus erhofften künftigen „Übermenschentum“. Nicht ein wild gewordener Nihilist äußert dergleichen in den dreißiger Jahren, sondern der Mathematiker und Erzvater der Philosophie als strenger Wissenschaft, Edmund Husserl (Schmid 1999). Nicht überraschend korrespondiert dem wiederum bei Husserls Nachdenken über „Religion“ als Musterfall bei philosophischer Umformung von „Traditionen“ die Einschränkung: „Dahin möchte ich die „polytheistischen Religionen“ nicht rechnen.“ (Husserl 1954: 335); die Vorstellung von „Primitiven“ als „geschichtslos“, „in einem Leben, das nur strömende Gegenwart ist“ befangener Wesen hatte sich Husserl beiläufig aus Lévy-Bruhl besorgt.⁶ Ohne dem hier genauer nachzugehen, stellen wir daneben nur noch, was eine dritte Autorität der Epistemologie, Gaston Bachelard, über das Wesen des wissenschaftlichen Geistes aussagt, um die im gegenwärtigen Zusammenhang kenntliche Strukturgemeinschaft mit dem erlösungsreligiösen Denken zu präzisieren: Der wissenschaftliche Geist verlangt in jedem seiner Schritte eine „Konversion“; er besteht selbst allein durch die Ausrottung des nicht-wissenschaftlichen Geistes (Bachelard 1964: 8). Darin bedingt sich mithin sein wesentliches Einverständnis mit der Zerstörung des „Vorwissenschaftlichen“, nenne man es auch dessen Rettung. Die religiöse Inquisition, deren Verwandtschaft mit szientifischer Methode dem Betrachter von Bacons Konzeption der Wissenschaft als Folterung der Natur, vor und nach Foucault,⁷ ins Auge springt, praktiziert auch ganz richtig die Rettung der Seele durch Opferung des Körpers, gleichsam als Preis und Lösegeld von deren Wahrheitsgehalt. Zuletzt scheint sich dieses Verhältnis von „Körper“ und „Seele“, Natur und Geist, in dem Begriffspaar Polytheismus-Monotheismus abzubilden.

5 Vgl. Lachterman 1989.

6 Ein übrigens bedeutender Brief Husserls an Lévy-Bruhl vom 24. März 1935, aus dem diese gleichzeitig mit den zuvor zitierten Worten aus dem Wiener Vortrag über die Krisis des europäischen Menschentums verfassten Wendungen stammen, wurde erstmals von Merleau-Ponty 1960: 175 bekannt gemacht.

7 Vgl. Foucault 1977: 289 u. ö.

Logozentrismus und Opfer-Gedenken

Vieles von den erwähnten problematischen Merkmalen der okzidentalen Vernunftkonzeption ist durch die nicht lang zurückliegende Debatte um den „Logozentrismus“, gleichsam das philosophische Korrelat des Eurozentrismus, Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit gewesen. Unverzüglich hatte dabei Derrida, der Kronzeuge von „Writing Culture“, sich mit dem Vorwurf einer einseitigen Bevorzugung der „Stimme“ vor allem gegen Lévi-Strauss gewandt, um diesem einen rousseauistisch-schriftfeindlichen Euro-, also eben Logozentrismus nachzuweisen. Das Spiel der Ambiguität oder Dialektik sogar in solchen Inversionen macht jene unbequeme Frage noch aufdringlicher: Kann man mit Gewissheit denken, die Ethnologen seien, wie sie es gleichsam von Hause aus annehmen, auf der Seite der Unterdrückten und Opfer? Eine „Dialektik“ zeichnet sich ab, da Sehnsucht nach Unmittelbarkeit (gemäß diesem alten Schema pflegt man sich die Motive des *pastoral* und der *critical nostalgia* zurechtzulegen)⁸ eben Ausweis von Logozentrismus sein soll. Hier berührt sich also die Frage mit jenem erhöhten Selbstzweifel, von dem wir ausgingen. Es kann sogar von einem begrifflichen Knotenpunkt die Rede sein, denn hier konvergieren demnach Ethik und Epistemologie in einem Fluchtpunkt: der Frage des Gedächtnisses, als der politischen wie wissenschaftlichen Gestalt, in der man den Sinn jener „Sühne“ formulieren könnte. Die Dialektik der „zerschlagenden“ Rettung liegt darin, indem sie die Form des Gedächtnisses als ein Verhalten zum Toten zur Aufgabe macht.

Konversion, nochmals mit Bachelard zu reden, fordert prinzipiell die jüdisch-christliche Rationalität der Wissenschaft: eine Pluralität und Koexistenz mit den „Heiden“ ist nicht vorgesehen. Insofern kann der Gegner der „Gegenreligion“ (Assmann 1998), zugleich der Inbegriff des nichtwissenschaftlichen Geistes, als das polytheistische „Ägypten“ von weither begriffen werden. Sieht man zur Probe auf die Zeit der Aufklärung und ihren notorischen Kampf gegen „die Vorurteile“, so ist dort z. B. kein Bürgerrecht für Polytheisten versprochen: in den Visionen einer weltbürgerlichen Zukunft wird das Heidentum keineswegs einbezogen, sondern gerade so selbstverständlich zum Verschwinden bestimmt wie der nichtwissenschaftliche Geist bei Bachelard. Analog ist nun auch die Bekehrung zu universeller Moral: deren Annahme setzt jederzeit das Ansinnen von Assimilation voraus.

Wie von Jan Assmann und anderen gezeigt, diente im 18. Jahrhundert dazu die Vorstellung der „Mysterien“ als einer Methode verhüllter Übermittlung des ursprünglichen Monotheismus, der Urreligion, welche dann erst durch Verfall, Missverständnis und Trug jenes götzendienerische Heidentum ins Leben gerufen habe. Demnach hätten also die „Wilden“ anfangs so gut wie wir an einen einzigen Gott geglaubt; ihre Verirrung durch Desillusionierung vollends beseitigen heißt darum, ihnen zu ihrer wahren Identität und Humanität zu verhelfen.

8 vgl. Clifford a. a. O.

So wird Heidentum dem Begriff nach ausgerottet (eben nach dem Modell der Seelen-Rettung durch Ledigwerden des Leibes): die Menschen dürfen assimiliert-globalisiert weiterleben: Zerschlagung des Körpers, wie die Desillusionierung in der Einweihung, bringt den Wahrheitsgehalt heraus. Der zerschlagene Körper bietet sich dem Blick des Allegorikers in Fragmentierung und Optik des Erhabenen, auf Erlösung hin, dar. Erfahrung des Toten und Form des Gedankens, der „Standpunkt der Erlösung“, bedingen sich wechselseitig zu jener Konzeption der rehabilitierten Allegorie, der Clifford zu widerstehen forderte.

Beide Momente, kritische Thematisierung des Logozentrismus sowie Verpflichtung der okzidentalen Reflexion auf die „sühnende“ Opfer-Perspektive, sind nun zunächst anderer Provenienz: sie stammen von Ludwig Klages, also aus jenem Bereich „antidemokratischer Lektüren“, deren Aufnahme in kritischer Auseinandersetzung das spezifische Interesse und Denk-Niveau der ursprünglichen „Frankfurter Schule“ ausmacht. Von Klages, dem Walter Benjamin keineswegs nur die Konzeption des „Traumbewusstseins“ und der „Aura“ verdankt, ist, wie man heute vielfach vergessen hat, der Begriff Logozentrismus gebildet, um den Gewaltcharakter des Europäisch-Rationalen hervorzuheben. Zugleich hatte derselbe Autor, spätestens seit der Rede „Mensch und Erde“ von 1913, den Zusammenhang von Natur-Beherrschung als Natur-Zerstörung und Arten-Vernichtung ins Licht gestellt. Nicht nach seinem Trivial-Antlitz eines „romantischen Reaktionärs“, sondern als Kritiker der europäischen Arbeitsideologie stand Klages im Fokus der Gespräche zwischen Benjamin und Adorno (vgl. Wiggershaus 1988: 223ff.). Liegt es einerseits auf der Hand, dass hier die Fundamente einer „Dialektik der Aufklärung“ zu suchen (d. h. neu zu durchdenken) wären, so andererseits, dass es sich dabei, ganz parallel zu der Debatte zwischen Lévi-Strauss und Derrida, auch hier um die Nachgeschichte Rousseaus, des „Vaters der Anthropologie“, handelt.

Kaum etwas Interessanteres gäbe es, als diesen Bezügen und ihrem Hinterland, über ein Aufreihen inzwischen leidlich bekannter Fakten hinaus, einmal wirklich auf den Grund zu gehen. Davon kann im gegenwärtigen Zusammenhang keine Rede sein; gestattet ist indessen noch ein knapper Blick auf jene Frankfurter Konstellation, wie sie übrigens, in den Grenzen des Biographischen, schon durch eine höchst dankenswerte Erwägung von Bernhard Streck ins Licht gerückt ist (Streck 1995). Insofern dabei auch das okzidentale Grundproblem des Verständnisses von Handeln, im Horizont der wissenschaftlich-produktiven Rationalität erfragt, weiterhin zur Rede steht, werden sich auch die bisher dargelegten Fragen nach den Chancen ethnologisch-ethischer Selbstverständigung wie nach dem Sinn des dabei gemeinten „geisteswissenschaftlichen“ Tuns zu dem hier möglichen Abschluss bringen lassen.

Frankfurter Schulen: Begriffe des Handelns

Bevor es darum geht, sei nur summarisch erinnert an die Entschiedenheit, mit der seinerzeit Adorno in dem notorischen Methodenstreit mit Popper auf dem „dialektischen“ Kriterium von Wissenschaft bestand: ständig sich vergewissernde, also selbst-kritische Reflexion auf die Angemessenheit der Methode an den Gegenstand: nicht bloß das Problem der Beschreibung in seiner falschen Unschuld steht an, sondern der Fundamentalbegriff des Handelns, gerade er im bloßen Funktionsdenken nicht aufgeht: erst hierin wäre nun auch Malinowskis Szientismus zu überwinden. Aus dem gleichen Grund empfiehlt es sich, dass auch der Wissenschaftsbegriff der gegenwärtigen US-Literaturtheorie (wäre er auch weniger, als es der Fall ist, durch soziale und „positivistische“ Denkwänge und Science Wars entstellt) so überschritten werde, wie es die triftige Intuition einer Kritik an nicht ganz geeigneten Autoritäten impliziert (Berg und Fuchs 1999: 69f., 92ff.). Sehr ähnlich war übrigens die Basis, auf der sich die ältere Debatte um „Magie“ als eine Art Proto-Wissenschaft entspann: da sich nämlich Frazer fragte, warum wohl die Wilden durch die Unwirksamkeit ihrer Zauberei nicht zum Aufgeben gebracht würden; denn dies besagt ja, mit anderen Worten, warum sie nicht ökonomisch-funktional die Effizienz ihrer Akte und Performances richtig evaluierten. (Die simple Antwort wäre auf den Frager zurückgefallen: die „Wilden“ verhielten sich zu ihren Techniken vermutlich gerade wie wir anderen zu unserer Medizin, die ja Schmerz, Alter und Tod bisher auch nicht abgeschafft hat.) Darum nun ist, wie früher behauptet, Frazer-Malinowskischer Boden nirgends verlassen, wo nicht der Funktionalismus (mit seiner angeblichen Zentralstellung im 20. Jh.) als Problem erfasst wird. Die Frage bleibt also durchaus, in welchen Begriffen nach dem „Sinn“ mythischen Sprechens und rituellen Handelns zulänglich gefragt werden könne: nicht auf Ethnologie beschränkt, da – ganz wie im früheren Fall der Komik jener Rede von „unserer“ Tradition – der Herd des Fragwürdigen einer und derselbe ist, ob nun ein Forscher vom balinesischen Hahnenkampf oder von Shakespeare redet. Wohl aber läge gerade hier die Chance einer sich neu auf ihre „kritische Nostalgie“ besinnenden ethnologischen Wissenschaft. Gegenüber der Selbstprojektion wissenschaftlichen Funktionierens ins „Objekt“, wie sie dem Funktionalismus schlechthin überall zugrunde liegt (und am meisten dort, wo das Objekt nicht mehr als „Substanz“ gilt), definiert den begrifflichen Ansatzpunkt solcher Besinnung eine just wieder dem Ethnologen ganz vertraute Duplizität von Modi des Handelns (de Lara 2005: 38f.), z. B. als Alltags- und Ritualhandeln, oder mit anderen Formeln bezeichnet. Um die darin gelegene Frage ist es zu tun.

Es ist leicht zu sehen, dass die begriffliche Selbstverständigung der Anthropologie und die ethische Generalformel einer „Dialektik der Aufklärung“ hier wie konzentrische Kreise ineinander liegen (wie immer man zuletzt die Tragkraft jener „Sühne“-Auffassung einschätzen mag). In der Reflexion auf die Grenzen des Funktionalismus wie der modernen Arbeitsideologie ist die Bedeutung jenes „romantischen“ Moments unabdingbar und zeigt nebenbei

den charakteristischen Querstand solcher Reflexion zu geläufig-politischen Einteilungen: während ja sonst z. B. die politische Linke, da sie im Lichte lebte, dem Arbeits- und Produktions-Ideal gerade so fraglos anhing wie die Neo-liberalen. Zeichnet sich hierin denn eine Art konstruktiver Anregung zu neuerer ethnologischer Begriffsbildung ab, zugleich mit einer kritisch reflektierten Überwindung einer solchen undialektisch-positivistischen Wissenschaftskonzeption, wie sie eigentlich erst die ganzen Aporien der „Repräsentation“ und ihrer Kritik zumal hervorbringt, so gälte sie also der Wiederentdeckung einer klassisch „geisteswissenschaftlichen“ Denkweise in Bezug auf den Handlungsbegriff: nun konkret auf Frankfurter Koordinaten bezogen. Insofern wird hier, wie schon gesagt, nur der Intuition Bernhard Strecks, eine nicht-oberflächliche Einheit der „Frankfurter Schulen“ des Instituts für Sozialforschung und des Frobenius-Instituts betreffend, eine Ausdeutung gewidmet. Keineswegs sind damit mechanisch alle Fragen zu beantworten (im Gegenteil, wie zu hoffen steht): so etwa die mit dem Monotheismus aufzustellenden Fragen, da ihm ja offenbar die Kritische Theorie, z. B. mit ihrer Idee von Mythos, zutiefst verpflichtet ist. Am Anfang, nicht am Ende steht mithin das Nachdenken über „Polytheismus“ und „Ägypten“ (vgl. Assmann 1998 und Bernal 1985); es wäre erst ein Scharnierpunkt zur Ausarbeitung zu finden, wo etwa Bernals Ägypten und Frobenius' Afrika ein Gegengewicht zu formen vermöchten, mit dem zusammen eine künftige Begrifflichkeit standfähig wäre.

Es hieße also nicht, sonderlich alles Frankfurterische der Dreißigerjahre über einen Kamm zu scheren, wenn man diese Dinge als bündnisfähig, als komplementär einander fordernd und ergänzend zu denken unternähme. Eben die Grundbegriffe von Mythos und Ritus wären von selbst geeignet, das abendländische Gesamtproblem des Handelns kritisch umzuformen, insbesondere im Hinblick darauf, dass Vorstellungen wie die vom „Symbolsystem“, so wie die Realität überhaupt, just den anstehenden Gegensatz zweier Handlungs-Weisen nivelliert und damit der Ethnologe nolens volens sich selber, wie man so sagt, ein Bein stellt. Es ließe sich die Folgerung ziehen, dass eben durch die Entscheidung für das linguistische Modell de Saussures sich bei Lévi-Strauss ein grundsätzlicher Widerspruch zur Intention der notorischen „Sühne“ ergibt. Auch bei ihm funktioniert der angeblich invariante menschliche „Geist“, wie nur je bei Malinowski, als Semiotik im Dienste des Überlebens (Thurn 1990: 350); eine Begriffssprache, in welcher, über Lippenbekenntnisse hinaus, die Begrenztheit dieser Optik verhandelt werden könnte, ist bekanntlich dem Strukturalismus, auch wenn sie gewünscht wäre, strukturell unerreichbar. Bei solcher Nivellierung der „Primitiven“ (samt ihren Mythen als lesbaren Analyse-Objekten) auf unsere eigene Alltäglichkeit und Textualität ist beiläufig der Vorwurf eines Rousseauismus gänzlich unverdient. Dies sollte aber hier nur im Ausblick angedeutet sein: Wohin die Anamnese genau zu führen angetan wäre, und wie sie des Weiteren anzufassen sei, steht für jetzt dahin. Es wäre gewiss der Frobenius zu reflektieren, der für Senghor und die Négritude bedeutsam wurde und der mit den fast gleichzeitigen Bestrebungen des Pariser Collège de Sociologie, über alle nationalen, methodischen und politischen

Gräben des Schweigens hinweg, in unterschwelligem Bezügen steht. Auf die von Frobenius geprägte Variante des Gegensatzes von Ausdruck und Anwendung beruft sich präzise Roger Caillois in *Le mythe et l'homme* (von 1938), also eben im Moment der Gründung des Collège: „magische“ Sicherung des Überlebens und Machterwerbs unterschieden von „poetischer“ Verausgabung an das Nicht-Ich, übrigens in Mythos und Ritus zumal (Caillois 1997: 11).⁹

Um schließlich, auch was die Duplizität der Sprech- und Handelns-Weisen angeht, bei dem von Clifford als Autorität berufenen Walter Benjamin zu bleiben, so ist nochmals an dessen „undemokratische“ Beziehung zu Klages zu erinnern: die beiden Aspekte dürften untrennbar, „dialektisch“, zusammenhängen, sogar noch diesseits der von Adorno dann angestrebten Dialektisierung des romantischen Reaktionärs. Wie Klages selbst nun von einem Frobenius nur mit Verachtung zu reden wusste, so gibt es andererseits Aspekte einer erstaunlichen Nähe Benjamins zu diesem. Ein Beleg findet sich darin, dass sich in der Achse von Benjamins Kulturtheorie, zumindest der zwanziger Jahre, die Dualität von Ausdruck und Konvention einstellt, die zwar für sich genommen etwas rätselhaft wirkt, sich aber gleichwohl auffällig der Grund-Unterscheidung von Frobenius zwischen Ausdruck und Anwendung nähert (Weidmann 1992: 25ff.). Zugleich klingt unverkennbar die Differenz der von Klages mit fanatischer Einseitigkeit auseinander gerissenen Sphären von Willen und Eros an. Hiermit wäre, gleichsam en miniature, die Anlage eines systematischen Weiterdenkens der geschilderten Konfiguration bezeichnet. Das von Frobenius evozierte, von Caillois aufgenommene „Poetische“ der Ausdrucks-Sphäre wäre demnach neu zu explizieren, wie auch immer „dialektisch“, und zwar gerade in dem Maße, wie sich das gelegentlich berufene „world-making“ als kapitalistischer Bumerang erwiesen haben wird.

Der vor allem für Benjamins Geschichts-Spekulation gegebene Zusammenhang solcher Kultur- und Sprachbegriffe mit dem Zentralmotiv eines „sühnend“-wissenschaftlichen Gedenkens an die Unterdrückten und Opfer würde vom Ethnologen nicht durch blindes Adhären, sondern in eigenständigem Durchdenken zu ehren sein, indem auch dieser Gedanke wiederum von Klages, aus dem Umkreis von „Mensch und Erde“, her stammt. Auch hier ergibt sich etwas wie ein emblematischer Anhaltspunkt: Die Weizsäcker'sche These von der Wissenschaft als Gabe des Christentums könnte sich nach einer überraschenden Seite konkretisieren beim Gedanken an die Dichtung *Per-séphone* des von Benjamin gekannten und gepriesenen André Gide, in den dreißiger Jahren von Strawinsky vertont, wo die Titelheldin nicht gewaltsam vom unterweltlichen Herrscher entführt, sondern frei aus eigenem Willen in den Hades hinabsteigt, um bei den Toten zu sein. (Von der Anodos, der mythischen Rückkehr der Kore an die Oberwelt, sagt Gides Dichtung nichts.) Schon

9 Vgl. auch das Schlusskapitel des Romans *Giambatista Viko* von Mbwil a Mpang Ngal mit einer fesselnden Engführung von poetischem und oralem Sprechen im Lichte der Assimilations-Problematik (Ngal 1984, besonders 89-112).

nach der altgriechischen Denkweise des Xenophon, wie er sie dem sterbenden Kyros in den Mund legt, sind es indes die Seelen „derer, die Unrecht erlitten haben“, welche jenseits des Grabes fortleben (*Erziehung des Kyros* 8, 7, 17f.). Die von Martin Bernal mit großem Recht, wenn auch vielleicht am untauglichen Objekt (vgl. Lefkowitz 1996) gerügte Feindschaft gegen „Ägypten“ möchte sich dergestalt, mit spezifischer und nicht ersetzbarer Mitwirkung einer neu-alt reflektierten Ethnologie, zugleich erkennen und korrigieren lassen.

Fruchtbarkeit und Kriterien solcher Frankfurter Perspektiven wären ferner zu prüfen; hier konnte es nur um den Möglichkeits-Horizont zu tun sein. Wenig, kaum anders als durch gelegentliche Wiederholungssendungen, bekannt ist der Umstand, dass sich Adorno 1952 zu einem Rundfunkgespräch über die *Dialektik der Aufklärung*, genauer: über das dort so bedeutsame Thema des „Mythos“, mit dem Altertumsforscher und Frobenius-Adepten Karl Kerényi getroffen hat. Davon, so wird man – mit leisem Bedauern, doch ohne Überraschung – feststellen, findet sich in der Adorno-Gesamtausgabe keine Spur. Das Gleiche gilt von einer Bemerkung, die er, einem Darmstädter Vortrag von 1955 vorangestellt, an einen zweiten Freund Frobenius' richtete, Walter F. Otto,¹⁰ welcher bei der gleichen Veranstaltung über das griechische Theater sprach. Auch diese eher unscheinbare Einzelheit, der eine Tiefendimension erst abzugewinnen wäre, ergäbe wohl, wie jene Mythos-Diskussion, einen Brennpunkt der im Vorigen umschriebenen Reflexionsmöglichkeit. So sagte Adorno:

„Es ist mir unmöglich, das Wort zu ergreifen, ohne zunächst der Freude darüber Ausdruck zu verleihen, daß ich nach Walter Otto reden darf, den ich heute in Darmstadt seit mehr als zwanzig Jahren zum ersten Male wiedersehe, dessen Hörer ich vor mehr als dreißig Jahren gewesen bin und dem ich selbst in meiner ganzen geistigen Entwicklung so sehr viel zu verdanken habe“. (Vietta 1956: 123)

Derart erscheint das Frankfurt jener Epoche vielleicht nicht ganz, wie es in einem eigentümlichen Dichterwort heißt, als Nabel dieser Erde, aber doch als eine in reichem Maße des Nachdenkens würdige Konfiguration, sei diese auch von der Verfassung, die man heute den „Geisteswissenschaften“ zudenkt, um etwas wenigens entfernt. Der Argwohn, wie früher, so auch heute stehe es mit den Begriffen und Maßstäben unseres Tuns noch nicht zum Besten, gestattet immerhin auch solche Annäherungen.

10 Vgl. hierzu auch Schlesier (1994: 215 ff.): „W. F. Otto und seine ‚Frankfurter Schule‘“.

Literatur

- Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter*. München.
- Bachelard, Gaston (1984): *La philosophie du non*. Paris.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.) (³1999): *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main.
- Bernal, Martin (1987/91): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. 2 Bde. London.
- Caillois, Roger (1997): *Le mythe et l'homme*, Paris.
- Clifford, James (1999): *Über ethnographische Allegorie*. In: Berg/Fuchs 1999, 200-239.
- Das, Veena (1999): *Der anthropologische Diskurs über Indien. Die Vernunft und ihr Anderes*. In: Berg/Fuchs 1999, 402-425.
- De Lara, Philippe (2005): *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*. Paris.
- Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen*. Frankfurt.
- Frobenius, Leo (1953): *Paideuma*, Düsseldorf.
- Gaume, François (2002): *Léopold Sédar Senghor, politique et penseur entre deux mondes*. In: *Études* (juillet-août), 11-20.
- Heinrichs, Hans-Joachim (1983): *Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan*. Frankfurt/Paris.
- Husserl, Edmund 1954: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. In: *Husserliana* Band VI, Hague.
- Klages, Ludwig (1956): *Mensch und Erde*. Stuttgart.
- Koyré, Alexandre (1973): *Galilée et Platon*. In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, 166-195.
- Lachterman, David R. (1989): *The Ethics of Geometry: a Genealogy of Modernity*. New York.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1991): *Musica ficta: figures de Wagner*. Paris.
- Lefkowitz, Mary R. und Rogers, Guy MacLean (1996): *Black Athena Revisited*, Chapel Hill und London.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960): *Signes*. Paris.
- Ngal, Mbwil a Mpang (1984): *Giambatista Viko ou le viol du discours africain récit*. Collection Monde Noir Poche. Paris.
- Pedersen, Sigfred (1997): *Biblische Theologie. Eine Frage nach dem Gottesverständnis*. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 12, 67-86.
- Schlesier, Renate (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie seit der Antike seit 1800*, Frankfurt am Main.
- Schmid, Holger (1999): *The Nietzschean Meta-Critique of Knowledge*. In: B. Babich (Hg.), *Nietzsche and the Science*. Bd. 1. Boston Colloquium in the Philosophy of Sciences 203. Dordrecht, 153-163.
- Streck, Bernhard (1995): *Entfremdete Gestalt. Die Konstruktion von Kultur in den zwei Frankfurter Denkschulen*. In: Thomas Hauschild (Hg.), *Lebenslust und Fremdenfurcht*. Frankfurt am Main, 103-120.

- Thurn, Hans Peter (1990): *Anthropologie als Vermittlung und Versöhnung. Zu Claude Lévi-Strauss' zivilisationskritischer Kulturtheorie*. In: H. Brackert/F. Wefelmeyer (Hg.), *Kultur: Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt, 344-365.
- Vernant, Jean-Pierre (1984): *Der reflektierte Mythos*. In: Claude Lévi-Strauss et al., *Mythos ohne Illusion*. Frankfurt am Main, 7-11.
- Vietta, Egon (Hg.) (1956): *Theater. Darmstädter Gespräche*. Darmstadt.
- Weidmann, Heiner (1992): *Flanerie – Sammlung – Spiel. Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*, München.
- Weizsäcker, Carl-Friedrich von (⁵1970): *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart.
- Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule*. München.