

Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in der ethnologischen Erkenntnis*

DER ETHNOLOGISCHE ERKENNTNISPROZESS vollzieht sich in der Auseinandersetzung des Ethnologen als des erkennenden Subjekts auf der einen, und der ethnographischen Wirklichkeit, d. h. einem Volk und seiner Kultur, als dem zu erkennenden Objekt auf der anderen Seite. Da der Ethnologe indessen selber Repräsentant einer bestimmten Kultur und mithin in deren Traditionen zu denken gewohnt ist, ließe sich auch sagen, daß der ethnologische Erkenntnisprozeß eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen *Kulturen* darstellt, vollzogen jeweils im Bewußtsein eines Angehörigen nur einer von ihnen und daher immer zugleich auch bereits a priori der Gefahr des *Subjektivismus* ausgesetzt. Und hieraus ergibt sich: In dem Maße, in dem ein Betrachter sich von den ihm eigenen Wert- und Vorstellungstraditionen leiten läßt, wird ihm sein Erkenntnisobjekt in schiefen Dimensionen erscheinen, oder, anders gesagt: je mehr er mit seinem Kultursubjektivismus hintenanhält, desto konturengerechter und klarer tritt die Eigenwirklichkeit seines Gegenstandes hervor.

Diese, im Grunde simple und uns heute nichts mehr als selbstverständlich anmutende Einsicht fand jedoch in der Ethnologie erst in jüngerer Zeit bewußte Beachtung. Bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts hinein blieb die ethnologische Anschauung wesentlich in den Schranken eines verhüllt oder auch erklärtermaßen vertretenen, konsequenten Kultursubjektivismus befangen, d. h. gründete letztlich auf der Verabsolutierung der *eigenen* Daseins- und Vorstellungsordnung — und übte damit einen verhängnisvoll zwingenden Einfluß auch auf die ethnologische Urteils- und Theoriebildung aus.

Die Ursprünge dieser für die Ideengeschichte der Ethnologie in der Tat so bedeutungsschweren und noch immer nicht ganz überwundenen Einstellung reichen sehr weit zurück; die Voraussetzungen, auf denen sie fußen, klar zu erhellen, erscheint unerläßlich, will man sich aus der Fessel des Kultursubjektivismus befreien.

WIE ZAHLREICHE BEOBACHTUNGEN LEHREN, sind schon die Anschauungen der Naturvölker vom Aufbau der Welt und dem Leben der Menschen in ihr durchgängig jeweils an der *Daseinswirklichkeit der eigenen Gruppe* orientiert, deren Ordnung als das Maß aller Dinge gilt und das zentrale Bezugssystem für so gut wie jegliche Vorstellungsbildung liefert¹. Man faßt sich selbst als die eigentlichen, die wahren Repräsentanten der Menschheit auf², — was insbesondere schon darin zum Ausdruck gelangt, daß die Eigenbezeichnungen sehr vieler Völker bekanntlich nichts weiter als „Menschen“ bedeuten: so u. a. etwa im Falle der Tschuktschen, die sich selber „Lyhoravetlat“, der Eskimo, die sich „Inuit“, oder der Delawaren, die sich „Lenape“ nennen, alles Begriffe, die im Grunde eben nur den Menschen

* Geringfügig veränderter Text meiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Privatdozent für Völkerkunde an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M., 17. Mai 1971.

1. In dieser Hinsicht ist z. B. bezeichnend, daß im Ostjakischen die Vokabel für Sippe (*sir*) ursprünglich zugleich auch die Bedeutung „Art“, „Sitte“, „Gebrauch“ besaß (Steinitz, 126).

2. Creuzer, 107. Durkheim/Mauss, 54. Solmsen, 95, 99 ff. Thurnwald, 1951: 24 f. Redfield, 64. Vgl. Okladnikov, 284 (Jakuten).

im allgemeinen bezeichnen³. Und demzufolge ist man auch überzeugt, sein Leben auf die einzig vertretbare, weil einzig gültige, menschengemäße Weise zu führen, und wähnt sich mit seinem Siedlungsgebiet *im Zentrum der Erde*⁴. Kennzeichnend für diese Haltung ist u. a. auch noch der ältere Sprachgebrauch des russischen Wortes *mir*, das ursprünglich nicht nur, wie heute hauptsächlich, „Menschheit“, „Welt“ und anderes dergleichen, sondern — und dies vielleicht sogar originär — auch „Dorfgemeinschaft“ bedeutete. „Selbst der Tod ist erträglich“, heißt es entsprechend in einer alten russischen Redensart, „wenn er einen nur daheim im eigenen Dorf ereilt (*na miru i smert krasna*)“⁵.

Hieraus folgt, daß alle fremdstämmigen Gruppen der eigenen als Wesen anderer, ja geringerer Art erscheinen mußten. Dem herrschenden Weltbild nach, das den Siedlungsraum der eigenen Gruppe mit der menschlichen Lebenswelt schlechthin identifiziert, an die Peripherie der Ökumene versetzt⁶, führen sie, wie man glaubt, ein Dasein, das bar jeder vernünftigen Ordnung ist und lediglich unterentwickelte oder gar mißgebildete Formen dessen aufweist, was man sich selbst als „Kultur“ zuschreibt. Sie kennen weder Sitte noch Recht, verstehen es nicht, ihre Kinder gehörig aufzuziehen, geregelt zusammenzuleben, ihre Toten anständig zu bestatten noch die Götter nach Gebühr zu verehren⁷, ja besitzen nicht einmal eine „richtige“ Sprache: Alle Nichthellenen wurden bekanntlich von den Griechen „Barbaren“, d. h. „Stammler“, und eine nordwestkleinasiatische Gruppe noch eigens „Wirrschwätzende“, „Paphlagonier“, genannt⁸, was in etwa auch der Bezeichnung „Nemcy“ entspricht, mit welcher die Slaven (d. i. „die der Sprache Mächtigen“, von *slovo*, „Wort“, „Sprache“) die Deutschen belegen und die wörtlich „Stumme“ bedeutet, d. h. Leute, die der eigentlich menschlichen — nämlich der slavischen — Sprache nicht mächtig sind⁹. Kurz: Fremde gelten weniger als Menschen denn eine Art Übergangsform zu den höheren Tieren¹⁰. In diesem Sinne pflegten z. B. die den Ituri-Pygmäen benachbarten Urwaldneger die Lebewesen 1. in Menschen (das waren sie selbst), 2. Pygmäen, 3. Schimpansen und 4. die Masse der restlichen Tiere aufzugliedern, also in vier klar hierarchisch gestaffelte Klassen, deren oberste sie selbst bildeten¹¹. Den Griechen erschienen die Barbaren gemeinhin als unverständlich, dumm und jeder geistigen Bildung ermangelnd, als menschenfeindlich und ungastlich, gesetzlos, unzuverlässig und lügnerisch sowie ferner auch zügellos-leidenschaftlich, gefräßig, jähzornig, ungestüm, grausam, gewalt-

3. Solmsen, 95 f. Schmidt/Koppers, 4. Plischke, 1925: 17 f., 1939: 395 ff. Borst, 20. Vuorela, 305.

4. Schurtz, 635. Dröber, 12 f. Durkheim/Mauss, 54. Harva, 21. Eliade, 1960: 364 f. Okladnikov, 445 f. (Jakuten). Reste dieser Anschauung finden sich zahlreich auch in den Volksüberlieferungen Europas erhalten (vgl. W. Müller, 201 f.).

5. Nach Erikson, 318. Vgl. Wittfogel, 261, Anm. 199.

6. Vgl. dazu wieder die Auffassung der Jakuten bei Okladnikov, 445 f.

7. Vgl. z. B. die Einstellung der Korjaken (bei Krascheninnikow, 271 f.) und Kam-Kafiren (bei Lentz, 270 f.) gegenüber ihren Nachbarn oder die der Babylonier gegenüber den Gutäern und Mar-tu-Beduinen (bei K. E. Müller, 17 f.) hierzu.

8. Kretschmer, 208. Solmsen, 98.

9. Solmsen, 98. Birket-Smith, 4.

10. Plischke, 1925: 12 f., 1939: 401.

11. Redfield, 64 (nach P. Putnam).

tätig¹², dabei zugleich sklavisch und feige und im ganzen überhaupt als roh und unzivilisiert¹³. Eine Kultfeierlichkeit, an der ein Barbar sich beteiligte, ein Heiligtum, das er betrat, oder ein Sakralgegenstand, den er berührte, galten ursprünglich als ihrer Weihe und Wirkkraft beraubt, und es bedurfte einer beson-

12. Kein Geringerer als Poseidonios (ca. 135—51 v. Chr.) z. B. glaubte, wie vor ihm übrigens auch Aristoteles (384—322 v. Chr.) schon ganz ähnlich (vgl. Politik VII 7. 1327 b, 23 ff.), im *thymós*, hier zu deutsch etwa „Mut“, „Zorn“, „Gefühlsaufwallung“, „Wildwütigkeit“, „Unbeherrschtheit“ u. dgl. m., den Schlüsselbegriff des Barbarentums der Kelten gefunden zu haben (vgl. Poseidonios bei Diodor V 24—32, insbes. 31; bei Livius XXXVIII 17, 2—20; bei Florus I 37; dazu: Reinhardt, 25 ff. Norden, 155, 156. K. E. Müller, 329). Er griff damit einer Barbarenbeurteilung voraus, wie sie später dann auch in der Neuzeit — und teils mit überraschendem Gleichklang — noch die Auffassung zahlreicher Ethnologen beherrschte, eine Tatsache die es verdient, in die Erinnerung zurückgerufen zu werden. So waren — unter den Pionieren zunächst — die beiden Forster etwa, Vater Johann Reinhold (1729—1798) und Sohn Georg (1754—1794), der Ansicht, daß „der Barbar“ von Hause aus „heftig und feurig“ sei, dabei „ohne Grundsatz, ohne Zügel, der fürchterlichsten Excesse und Schandthaten fähig“; sein „Glück“ erscheine daher „ohne Dauer und betrüglich“, — denn es beruhe „blos auf sinnlichem Genuß“ (Forster, 271, 268). Im 19. Jahrhundert stellte u. a. der seinerzeit viel gelesene (Psychologe!) Theodor Waitz (1821—1864) als einen der Hauptzüge „im Charakter des Naturmenschen“ neben einer „ungeheuren Trägheit“ insbesondere die „völlige Zügellosigkeit seiner starr egoistischen Begierden“, verbunden mit einem „Mangel an Stetigkeit und Planmäßigkeit in allem seinen Thun und Treiben“, fest (Waitz, 341, 344 f.), und unter den Jüngeren wäre vor allem auf Alfred Vierkandt (1867—1953) zu verweisen, der sich noch 1896, in seinem einschlägigen Werk „Naturvölker und Kulturvölker“, mehrfach zu Charakterisierungen wie den folgenden berechtigt glaubte: „Triebartige Willenshandlungen, wie wir sie bei den Naturvölkern vorwiegend [!] finden, haben daher häufig den Vorzug größerer Stärke und größerer Leidenschaftlichkeit“; und: „Analoge Erscheinungen finden wir auch auf socialem Gebiete. Wir begegnen bei den höher stehenden Naturvölkern und bei den Halbkulturvölkern socialen Willensäußerungen von einer einseitigen Energie und hinreißenden Kraft [!], wie sie bei uns nur in Ausnahmefällen, in Kriegen und Revolutionen, wo die elementare triebartige [!] Leidenschaft das ganze Bewußtsein ausfüllt und alle entgegenstehenden Antriebe und Vorstellungen bei Seite drängt, vorübergehend anzutreffen sind“; und endlich: „Wir beachten demnach einen durchgängigen Gegensatz zwischen Natur- und Kulturvölkern derart, daß bei den ersteren starke und vorübergehende Affekte überwiegen [!], bei den letzteren schwächere und beharrlichere Gefühle. . . . Wenden wir uns nun zu den Naturvölkern, so finden wir bei ihnen durchgängig [!] eine Neigung zu heftigen und plötzlichen Gefühlsentladungen. Tanz und Gelage, häufig in der wildesten und ausschweifendsten Form [man vgl. die Tanzveranstaltungen in unseren heutigen Beat-Kellern!], sind ebenso häufig bei allen [!] wie der Gebrauch der stärksten Berausungs- und Betäubungsmittel [man vgl. den Drogengenuß bei den heutigen „Kulturvölkern“!]“ (Vierkandt, 115, 116, 199). In der neueren Literatur begegnen dergleichen Auffassungen insbesondere noch in Veröffentlichungen der Nachbarwissenschaften; so urteilt der Soziologe und Rechtsphilosoph Hans Kelsen z. B. einmal: „The consciousness of primitive man is essentially [!] characterized by the fact that with him the rational component, which is aimed at objective cognition, lags far behind the emotional component, which arises from feeling and volition; originally this emotional component almost exclusively [!] dominated the mind of early man“ (Kelsen, 1). Daß Beurteilungen wie diese, die sich leicht vermehren ließen und in der Regel aus allzu simplen, unangemessenen Vergleichen zwischen „Natur-“ und „Kulturvölkern“ gewonnen sind, im besten Falle nur einen Teil des Ganzen erfassen und, kraft der Verallgemeinerung, die ihnen gleichwohl zuteil wird, die Dimensionen verschieben und so eher ein Zerrbild schaffen müssen, darf inzwischen als anerkannt gelten; denn ebenso wie *einzelne* (nicht *die*) Naturvölker bei bestimmten Anlässen „leidenschaftlicher“ als der Durchschnittseuropäer reagieren mögen, zeigen sie bei anderen, etwa in Fällen persönlichen Unglücks, wieder sehr viel größere Gelassenheit oder Beherrschung, ja neigen, wie immer wieder festgestellt wird, überhaupt eher zu strenger Selbstdisziplin (Tischner, 4. Radin, 64, 91); nicht zuletzt liefert allein schon die Fülle ihrer gesellschaftlichen Restriktionen und religiösen Tabus, vor allem aber auch die Tatsache, daß sie sich ihnen auch gemeinhin zu beugen und sie nach Kräften zu wahren bereit sind, den besten Beweis dafür, daß sie ihre Emotionen durchaus unter Kontrolle zu halten verstehen, — nur eben dann, wenn es *ihre* Verhaltensnormen erfordern (Boas, 1948: 131 ff.)!

13. Jüthner, 8 f.

deren Reinigungszeremonie, um ihre Heiligkeit wiederherzustellen¹⁴. Ja man glaubte, wie noch Platon der Auffassung war, daß die Barbaren, eben auf Grund ihrer Andersartigkeit, „von Natur aus (*φύσει*) Feinde“ der Griechen sein müßten, und kein geringerer als der genannte große Philosoph selbst hielt daher den Vernichtungskrieg gegen sie nicht nur für rechtens, sondern geradezu für eine hehre Verpflichtung¹⁵. Und ganz entsprechende Anschauungen kehren vielfach auch bei den Naturvölkern wieder. Ihnen erscheint alles Fremde, weil mit den vertrauten Mitteln nicht manipulierbar, von vornherein als gefährlich und *feindlicher Art*¹⁶. Der Kontakt mit Fremden wird demzufolge gerne gemieden oder nur unter Beachtung bestimmter Vorsichtsmaßregeln aufgenommen. Bei einzelnen Gruppen Australiens ging das Mißtrauen so weit, daß man Fremde, die keine verwandtschaftliche Beziehung zur eigenen Gruppe aufweisen konnten, wenn überhaupt, höchstens für kurz bei sich aufnahm — oder einfach erschlug¹⁷. Nicht selten auch sind die Begriffe „fremd“ und „feindlich“ identisch, bzw. werden durch ein und dieselbe Vokabel ausgedrückt¹⁸.

AUS ALLEDDEM ERSCHEINT ES BEGREIFLICH, daß bei einem Vergleich der eigenen mit anderen Gruppen weniger das Gemeinsame als vielmehr das, was von der eigenen Daseinsordnung auffallend abwich und daher sonderlich und seltsam anmutete¹⁹, die meiste Beachtung fand und man daher geneigt war, auch hierin die *eigentlichen Wesensmerkmale des fremden Volkstums* zu sehen. So pflegten die Herero z. B. die Buschmänner auf Grund ihrer Gewohnheit, unter Büschen zu nächtigen, „Buschschläfer“, *Heikum*, zu nennen²⁰; eine Gruppe der Araukaner, die einen wesentlichen Teil ihrer Nahrung aus den mehllhaltigen Samen der Fruchzapfen, *pehuen*, einer Araukarie gewann, erhielt von ihren Nachbarn den Namen „Zapfenesser“, „Pehuenche“ (od. „Puelche“)²¹; das Ethnonym „Eskimo“ geht — über das Französische („Esquimaux“) vermittelt — auf die Algonkinbezeichnung „Esquimantsic“, zu deutsch „Rohfleisshesser“, zurück, und ein Dakota-Stamm endlich, bei dem es üblich war, mit Hilfe erhitzter Steine zu kochen, wurde von den benachbarten Chippewa „Steinekoher“, *Assiniboin*, genannt²².

14. Jüthner, 6.

15. Platon: *Politeia* V, 469 B—471 B; vgl. Menexenos 242 D. F. Weber, 35 f.

16. Lubbock, 183. Thurnwald, 1922: 209. Urtel, 79. Plischke, 1939: 401. Lévy-Bruhl, 193 f. Beattie, 3. Redfield, 44. Kronenberg, 271. Okladnikov, 298, 299.

17. Beattie, 3.

18. Kronenberg, 271 (Didinga u. Longarim). Okladnikov, 298 f. (Lamuten). Auch das lateinische *hostis* besitzt ja bekanntlich die Doppelbedeutung „Fremdling“ und „Feind“ (vgl. Tylor, 498).

19. Man beachte, daß auch in zahlreichen europäischen Sprachen die beiden Begriffe „fremd“ und „sonderbar“ (vgl. franz. *étranger* u. *étrange*, ital. *straniero* bzw. *estraneo* u. *strano*, engl. *stranger* u. *strange*, deutsch *fremd* u. *befremdlich* usw.) eng miteinander verwandt sind (Schmidt/Koppers, 3).

20. Plischke, 1939: 403.

21. Plischke, 1939: 405. Vgl. Handbook of South American Indians (ed. by J. H. Steward), I, New York 1963, 128.

22. Plischke, 1925: 12 f., 14. 1939: 404. Vgl. Beck, 55.

Wie aber alles, was den Prinzipien und Weisen der eigenen Lebensführung nicht adäquat war, aus der ethnozentrischen Selbstüberhebung heraus als wider die Regel und daher als *abartig* und *minderwertig* aufgefaßt wurde²³, so ließ sich auch eine Erklärung für seine Entstehung im wesentlichen nur auf dreierlei Weise denken:

1. Die Lebensführung der Fremden stellt eine rudimentäre Ur- oder Vorform der eigentlichen, von der eigenen Gruppe repräsentierten Daseinsordnung dar, d. h. *stagnierte* in ihrer Entwicklung, während diese, auf Grund der besonderen Vorzüge und der größeren schöpferischen Kraft ihrer Träger, durch *fortschreitende Evolution* zu ihrer überragenden Höhe emporstieg;
2. sie befand sich ursprünglich auf der gleichen Entwicklungsstufe wie letztere, sank aber dann, etwa infolge einer Versündigung, auf ihr gegenwärtiges, niedrigeres Niveau herab, d. h. erlag einem *Degenerationsprozeß*;
3. sie ist das Ergebnis einer — aus welchen Gründen auch immer erfolgten — *Fehlentwicklung*.

Für alle drei, namentlich aber die beiden ersteren Erklärungsversuche ließen sich aus den Mythen der Naturvölker eine Fülle von Beispielen anführen²⁴. Sie gestatten den Schluß, daß sowohl die Evolutions- wie die Degenerationstheorie bereits im Denken der Naturvölker angelegt sind²⁵. Gedanklich weiterentwickelt und differenzierter der Form nach bilden sie später dann, im Verein mit dem sie letztlich begründenden, ethnozentralistischen Kultursubjektivismus, den dominierenden Dreiklang auch in der ethnologischen Theoriebildung der altvorderasiatischen Hochkulturvölker²⁶ sowie, und hier nun bereits wissenschaftlich exakter gefaßt, der Griechen, Römer, Byzantiner und Araber.

In der neueren Zeit vermochten sie sich im wesentlichen in der nämlichen Form, in der sie schon von den Griechen (insbes. den Sophisten u. Demokrit²⁷) konzipiert worden waren, bis ins 19. Jahrhundert hinein zu behaupten, ja die *Evolutionstheorie* erfuhr gar in dessen letzten Dezennien, durch Morgan, Bachofen, McLennan, Spencer und andere umfassender ausgebaut und ethnologisch detaillierter begründet, im sogenannten „Evolutionismus“ eine erneute Wiederbelebung und beherrscht von dorther, durch Engels vermittelt, noch heute das Denken insbesondere der Sowjetethnologen. Aber auch sonst finden die Degenerations- und die Evolutionstheorie, wie etwa in der kulturhistorischen Ethnologie, noch vielfach Verwendung; nur ist man hier davon abgekommen, der letzteren einen Anspruch auf universalgeschichtliche Allgemeingültigkeit zuzuerkennen, bezieht beide mehr auf begrenzte, lokale Prozesse und handhabt sie überhaupt kritischer und mit größerer Vorsicht. Wie sehr sich ihr Einfluß gleichwohl noch immer auf die ethnologische Begriffsbildung auswirkt, lehren zahlreiche Formulierungen in der

23. Schmidt/Koppers, 3 f. Birket-Smith, 3, 5. Vajda, 759.

24. Eine kleine Auswahl habe ich in der Einleitung meiner „Geschichte der antiken Ethnographie“ (Bd. I) zusammengestellt (K. E. Müller, 5—12).

25. Vgl. a. Vajda, 759.

26. K. E. Müller, I. Abteilung, Kap. 1—4.

27. K. E. Müller, II. Abteilung, 3. Abschnitt, Kap. 1—4 und 6.

Literatur, in denen von „niederen“ oder „höheren“, „ärmeren“ oder „reicherer“, „unterentwickelten“ oder „fortschrittlicheren“ usw. Kulturen die Rede ist, Wendungen, in denen der uralte Antagonismus zwischen der eigenen, vollgültigen menschlichen und den fremden, nicht eigentlich menschlichen Gruppen, zwischen Griechen und Barbaren, dann auch Gläubigen und Heiden und zuletzt Europäern und Wilden noch mit Deutlichkeit nachklingt. Ähnliches gilt, wie nur am Rande vermerkt sei, auch für die Geschichte der Sprachwissenschaft. Ich zitiere Whorf:

„Der moderne Mensch begann entwicklungsgeschichtlich zu denken, als seine Auffassungen über Sprache und Denken sich nur auf die Kenntnis einiger weniger aus den Hunderten sehr verschiedener Sprachtypen stützen konnten. Das begünstigte provinzielle linguistische Vorurteile und nährte den grandiosen Unsinn, die eigene Art des Denkens und die wenigen europäischen Sprachen, auf denen sie basiert, seien der Kulminationspunkt und die Blüte der Sprachentwicklung überhaupt“²⁸!

WIR SEHEN UNS DAHER VOR DIE FRAGE GESTELLT, ob wir ein Recht besitzen, Urteile über fremde Kulturen und Völker auf *Entwicklungsbegriffe* zu gründen, die eben doch stets irgendwie im Kultursubjektivismus wurzeln und somit zumindest zweifelhaft sind²⁹. Nur in einem Falle, nämlich im Bereich der materiellen Kultur, der Technologie und der äußeren Lebenspraxis überhaupt, also kurz: der *Zivilisation*, sind wir gemeinhin der Ansicht, eine deutliche, wenn auch vielfach gebrochene *Aufwärtsentwicklung* konstatieren zu können. Soll der zivilisatorische Fortschritt sich aber als ein brauchbares Kriterium erweisen, müßte gesichert sein, daß er eine unabhängig von kultursubjektivistischen Wert- und Vorstellungsbindungen zu gewinnende, d. h. *absolute* Größe darstellt.

Letzteres Postulat wäre m. E. erfüllt, wenn sich zivilisatorische Wertideale ausmachen ließen, die für *alle* Kulturen Geltung besäßen, bzw. von allen Menschen gleichermaßen gebilligt und angestrebt würden. Der Umfang, in dem sie verwirklicht wären, könnte dann als das Maß des jeweiligen Fortschritts bezeichnet werden. Eine derartige Übereinkunft besteht jedoch nicht. In Wahrheit sehen wir uns einer Fülle der verschiedensten Veränderungsabläufe gegenüber, deren Richtung und Resultate jede Gruppe oder Nation, eben auf Grund der ihr eigenen Wert- und Anschauungstraditionen, anders bestimmt und beurteilt. Was dem einen als Fortschritt erscheint, sagt Theodor Geiger, „das ist dem anderen Verfall und Dekadenz. Ein jeder bezeichnet die Annäherung an einen ihm wünschenswert erscheinenden Zustand als ‚Fortschritt‘. Das heißt aber, daß im angeblichen Begriff

28. Whorf, 131.

29. Zur Geschichte der Problematik sei angemerkt, daß das Verdienst, als erster mit Nachdruck auf die verzerrende Optik aller aus kultursubjektivistischen bzw. ethnozentralistischen Vorstellungen heraus gebildeten Urteile verwiesen zu haben, keinem Ethnologen, sondern dem amerikanischen Sozialphilosophen (und erklärten Sozialdarwinisten) William Graham Sumner (1840—1910) gebührt: vgl. insbesondere sein Spätwerk „Folkways“. New York 1907 (dazu: L. Wirth im Vorwort zu Mannheim, XV. W. E. Mühlmann, 112 f.).

des Fortschrittes subjektive Wunschvorstellungen in theoretisch unzulässiger Weise objektiviert sind. Das ist Ideologie³⁰.

Streng genommen kann daher zumindest die *empirische* Geschichtswissenschaft, und damit zugleich auch die Ethnologie, „niemals“, wie auch bereits Rickert hervorhob, „entscheiden, ob eine Veränderungsreihe ein Fortschritt oder ein Rückschritt ist“³¹. Reden wir dennoch von Fortschritt, so liegt dies, wie näheres Zusehen lehrt, eben letztlich immer wieder darin begründet, daß wir unseren, den abendländisch-europäischen Fortschrittsbegriff (aus dem im übrigen auch der des Marxismus entwickelt ist!) in unkritischer Selbstherrlichkeit verabsolutieren. Die technisch-industrielle Revolution samt ihren zivilisatorischen Folgeerscheinungen, die gesellschaftlichen Organisationsformen, die sie hervorrief, sowie das Denken und Werten, die Moral, das Recht, ja das Schönheitsempfinden, — kurz alles, was ihren „Überbau“ ausmacht, werden zum *allgemeingültigen Maßstab der Entwicklung* erhoben. Mithin schöpft auch der allein an der ergologisch-zivilisatorischen Evolution orientierte Fortschrittsbegriff, also auch der marxistische, aus dem *Kultursubjektivismus* und kann daher ebensowenig wie andere Entwicklungskriterien zu einer sachgerecht-angemessenen Beurteilung fremder Kulturen bzw. Volkstümer führen. Ganz abgesehen auch davon, daß es mehr als bedenklich erscheint, eine Kultur lediglich dem *Niveau ihrer ergologischen Perfektion* nach zu bewerten, zumal die materielle und die Geisteskultur, wie die ethnologische Erfahrung uns lehrt, in ihrer Entwicklung nicht unbedingt parallellaufen müssen³² und die erstere wohl auch richtiger wiederum nur von der letzteren her zu beurteilen ist, d. h. unter dem Aspekt ihrer sozialen, moralischen, religiösen oder sonstigen *Wertgeltung*, die sie für die jeweilige Gruppe besitzt. Hier aber haben wir es erst recht mit rein relativen Größen zu tun.

Die Konsequenz von alledem ist, daß wir bemüht sein müssen, eine Kultur *aus sich selbst heraus*, d. h. aus den Voraussetzungen, Motivationen und Kräften zu begreifen, die den ihr eigenen, typischen Aufbau und Sinnzusammenhang begründen und konstituieren³³. Neben Ansätzen in der Kulturhistorischen Ethnologie (Ad. E. Jensen, H. Baumann) wurden eingehendere Versuche dazu während der letzten Jahrzehnte vor allem in den USA unternommen. Ethnologinnen und Ethnologen wie Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn und andere setzten es sich, in Anknüpfung an den älteren deutschen „Volksggeist“-Begriff³⁴, zum Ziel, die Verschiedenartigkeit der einzelnen Kulturen jeweils auf ein ihnen zugrunde liegendes „pattern“, bzw. ihre besondere „personality“ oder „basic personality structure“³⁵ zurückzuführen. Doch auch die überzeugendsten Resultate dieser

30. Geiger, 76.

31. Rickert, 106. Ich berufe mich hier um so lieber und bewußter auf den Neukantianer Rickert, als Sowjetethnologen der deutschen Kulturhistorischen Ethnologie immer wieder gern zum Vorwurf machen, sie basiere auf dem Neukantianismus. Ich meine, daß wir da doch auf verlässlicherem Boden stehen als unsere sowjetischen Kritiker.

32. Boas, 1963: 74. Vgl. Redfield, 29, 35.

33. Eliade, 1968: 344. Vgl. a. Adorno, 512.

34. Mannheim, 209.

35. Zur Definition des letzteren Begriffs vgl. Kardiner, 24, sowie Linton im Vorwort zu Kardiner, VII f.

Bemühungen laufen zumeist auf nichts weiter als eine bloße Diagnose hinaus, die sich in der Beschreibung der Phänomene und ihrer Sinnbezüge erschöpft (Versuche, die *Culture-pattern*-Theorie mit der Psychoanalyse zu koppeln, haben der Lehre die *Culture-pattern*-Theorie mit der Psychoanalyse zu koppeln, haben der Lehre eher geschadet als genützt). Es gelang zwar, eine Kultur beispielsweise als „dionysisch“ oder „apollinisch“ zu charakterisieren und aus diesem ihrem *pattern* heraus ihre einzelnen Elemente und Elementenkomplexe auch durchaus als sinnvoll motiviert und damit das Ganze aus sich selbst heraus verständlich erscheinen zu lassen, doch vermißt man gemeinhin eine Antwort darauf, wie es zur Entstehung der besonderen Wesensart selbst, die der *Pattern*-Begriff zu umschreiben versucht, gekommen sein könnte. Erst eine Lösung dieses Problems nämlich würde ein tieferes und folglich auch *adäquateres* Verständnis einer Kultur und der Menschen, die sie repräsentieren, ermöglichen. Einzig die „Einsicht“, sagt Adorno in einem gedanklich verwandten Zusammenhang einmal, „in die *Genese*³⁶ der vorfindlichen Reaktionsformen und ihr Verhältnis zum Sinn des Erfahrenen würde es erlauben, das registrierte Phänomen überhaupt zu entschlüsseln“³⁷.

Ein — theoretisches — Beispiel: Denken wir uns eine Kultur, die wesentlich von der Ahnenverehrung beherrscht wird. Wir stellen fest, daß sich alles Verhalten am Beispiel der Ahnen orientiert, daß man nach Kräften bemüht ist, in allem — von der täglichen Arbeit, dem persönlichen Wandel und der Kindererziehung über die Organisation des Zusammenlebens bis hin zu Glaube und Kult — peinlichst genau der Ordnung zu folgen, welche die Ahnen der Überlieferung nach vor alters eingesetzt haben. Wir begreifen von hier aus die besondere Rolle, die etwa der Totenkult im Leben des Volkes spielt, daß den Alten als Ahnennächsten große Achtung gezollt und eine überragende Machtstellung eingeräumt wird, daß man die Kinder für Inkarnationen ihrer Großeltern hält und ihnen daher entsprechend begegnet, daß man weiter nur ungern bereit ist, sich von dem Boden und allem Besitz, den man von den Ahnen ererbt hat, zu trennen, sowie überhaupt, daß die gesamte Kultur in einem starren Traditionalismus verharrt. Und dennoch: ein tieferes Verständnis all dieser Phänomene und ihres Sinnzusammenhangs wird erst dann zu erreichen sein, wenn man den Grund für die beherrschende Geltung des Ahnenkults selbst zu ermitteln vermag, d. h. wenn man erkannt hat, daß er wesentlich im *Bodenbau* wurzelt. So gesehen nämlich stellt seine Pflege die unerläßliche Voraussetzung für das Gedeihen der Feldfrucht, — und damit zugleich für die *Lebensfähigkeit und das Dasein der Gruppe überhaupt* dar! Es wäre dies also eine vorwiegend *kulturhistorisch-ethnologische* Erklärung, und ihr Ziel ein *Verstehen* durchaus aus dem Geist der Dilthey'schen Hermeneutik heraus, aus der gerade die Kulturhistorische Ethnologie in Deutschland auch früher schon nicht eben ihre schlechtesten Impulse bezog.

BIS HIERHER WAR IN DER HAUPTSACHE NUR VON *Kulturen*, und nur indirekt auch von ihren *Trägern* die Rede. Beider Verhältnis stellt, so selbstverständlich es auf

36. Von mir hervorgehoben.

37. Adorno, 516.

den ersten Blick hin erscheint, ein kompliziertes Problem dar, das ebenso wie alle anderen sogenannten „Wissenschaften vom Menschen“ auch die Ethnologie beschäftigt und beschäftigen muß. Nun fragt es sich aber m. E., ob gerade die Ethnologie mit Aussagen über den Menschen, zu denen sie dabei genötigt wird und von denen sie ja auch reichlich Gebrauch macht, nicht ihre Möglichkeiten bereits überschreitet. Und dies aus folgender Überlegung heraus: Fremde Bevölkerungen sind dem Ethnologen zunächst immer nur *durch das Medium ihrer Lebensäußerungsformen*, d. h. ihrer Kultur, zugänglich, so daß alles also, was man sich an Urteilen etwa über ihre Wesens- und Geistesart bildet, notwendig auch nur aus dieser ihrer Kultur deduziert sein kann. Selbst dort, wo das Verhalten eines einzelnen der Norm seiner Gruppe zuwiderläuft, bleibt diese doch das Bezugssystem, an dem sich die Abweichung erst als solche bestimmen läßt. Verschiedene Völker existieren daher, eigentlich, für die Ethnologie nur insofern, als sie Träger verschiedener Kulturen sind. Nimmt man hinzu, daß die Kenntnis einer Kultur in der Regel kaum mehr als einen bestimmten Ausschnitt derselben, nicht aber ihr Ganzes umfaßt, ja häufig auch noch auf besonderen persönlichen Interessen basiert, muß ein Schluß, den man von ihr auf die Bevölkerung zieht, nur um ein weiteres mehr problematisch erscheinen. Für vollends fragwürdig aber darf man es halten, wenn der Versuch gemacht wird, von der vermeintlichen Wesensart eines Volkes auf dessen Kultur zurückzuschließen, die Kultur also anhand von Kriterien, die aus ihr selbst deduziert worden sind, zu erklären. Derartige Zirkel nach dem Prinzip des *idem per idem*³⁸ begegnen durchaus auch in der ethnologischen Fachliteratur. Selbst Malinowski zeigt sich nicht abgeneigt, kulturelle Besonderheiten „einem *spezifischen Volks- oder Stammesgeist*“ zuzuschreiben und erläutert: „Phänomene, wie Kopfjägerei, extravagante Leichen- und Bestattungsbräuche oder magische Praktiken sind am besten als lokale Entwicklungen von Strebungen und Ideen zu begreifen, die wesentlich menschlich sind, doch hier *speziell hypertrophiert* erscheinen“³⁹.

Noch häufiger aber treten solche Schlußfolgerungen im Denken von Laien auf und bestimmen nicht zuletzt auch die Argumentationen so mancher Politiker. So äußerte sich Stalin z. B. in zahlreichen Reden und Aufsätzen immer wieder dahin, daß die Besonderheit einer Kultur nur Ausdruck der *besonderen „Geistesprägung“ des sie tragenden Volkes* sei. Da der „Nationalcharakter“, sagt er, „in jedem gegebenen Augenblick existiert, drückt er der Physiognomie der Nation seinen Stempel auf“⁴⁰. Und an anderer Stelle noch detaillierter: „Die russischen Marxisten haben schon längst ihre Theorie der Nation. Nach dieser Theorie ist die Nation eine historisch entstandene stabile Gemeinschaft von Menschen, entstanden auf der Grundlage der Gemeinschaft von vier grundlegenden Merkmalen, und zwar: auf der Grundlage der Gemeinschaft der Sprache, der Gemeinschaft des Territoriums, der Gemeinschaft des Wirtschaftslebens und *der Gemeinschaft der*

38. Vgl. Freytag-Löringhoff, 50.

39. Malinowski, 78 f., Hervorhebungen von mir.

40. Stalin, 31 (Artikel „Marxismus und nationale Frage“ aus dem Jahre 1912/13).

*psychischen Wesensart, die sich in der Gemeinschaft der spezifischen Besonderheiten der nationalen Kultur offenbart*⁴¹.

Auch hier also wieder die Erklärung des besonderen Charakters einer Kultur aus Voraussetzungen heraus, die zuvor aus ihr selbst erst abgeleitet worden sind! Derartige Schlüsse erscheinen jedoch nicht allein logisch bedenklich, sondern können darüber hinaus auch gefährlich sein und sich geradezu verhängnisvoll auf die Geschichte ganzer Völker auswirken: dann nämlich, wenn sie Einfluß auf politische Kräfte gewinnen, die in der Lage und willens sind, *machtpolitische Konsequenzen* aus ihnen zu ziehen, wofür u. a. die Politik der antiken Großreiche gegenüber den Barbaren, der Kolonialismus, die Minderheitenpolitik der Sowjets in Rußland (die nur eine besondere Spielart des Kolonialismus ist), die grausige Vernichtungspolitik des nationalsozialistischen Deutschland gegenüber Juden und Slaven und neuerdings auch Fälle von „Binnenkolonialismus“ in Ländern der Dritten Welt (etwa im Sudan) tragisch-lehrreiche Beispiele liefern. In all diesen Fällen glaubte man, von einer vermeintlich tieferstehenden oder geringerwertigen Kultur auf eine entsprechende Wesens- und Geistesart ihrer Träger schließen und sich über diese erheben zu dürfen. In der jüngsten Zeit erregte die Erfindungskraft der Japaner Erstaunen, weil man gemeinhin der Auffassung war, ihr nationaler Charakter befähige sie nur zur Nachahmung bzw. Übernahme fremden Kulturguts, — eine Fehleinschätzung, die sich im Zusammenhang mit der äußeren Anpassung des Landes an die europäische Entwicklung während der letzten hundert Jahre gebildet hatte.

EINE MÖGLICHKEIT, MIT DEN MITTELN DER ETHNOLOGISCHEN ERKENNTNIS Einsicht in die psychische Wesensart einer ethnischen Gruppe oder eines Volkes zu gewinnen, erschiene am ehesten noch dann gegeben, wenn wir deren kulturgeschichtliche Entwicklung über einen sehr langen Zeitraum hin zu verfolgen imstande wären: Würde sich dabei nämlich zeigen, daß sich die Kultur während dieses Zeitraumes formal zwar mehrfach geändert hat, alle Veränderungen aber doch immer wieder von denselben Tendenzen geprägt sind wie etwa der, sich die Dinge mehr oder weniger entwickeln zu lassen, wie der Zufall es will, so könnte man die Hypothese verfechten, daß dieses gleichgültige *Laissez faire* in der Tat ein wesentlicher Charakterzug der Gruppe bzw. des Volkes sei. — Nebenbei wäre dies auch ein weiteres Argument dafür, daß die Ethnologie, um zu allgemeineren Aussagen über eine Kultur und die sie repräsentierenden Menschen zu gelangen, der *historischen* Perspektive bedarf.

Gleichwohl wäre auch ein derartiges Schlußverfahren noch problematisch genug; denn es könnte ja sein, daß die besagte Gleichgültigkeit einem religiösen Fatalismus entspricht, also eine Forderung des traditionellen Glaubens und damit doch wieder ein *Kulturelement* darstellt, über dessen Ursprünge vielleicht nichts mehr bekannt ist, das dennoch — wie ja so häufig — beharrlich weitertradiert wird.

41. Stalin, 323 (Brief an verschiedene Parteigenossen aus dem Jahre 1929), Hervorhebung von mir.

Zum anderen fallen Rückschlüsse dieser Art in der Regel auch zu allgemein aus, um brauchbare Erkenntnisse vermitteln zu können. Erst recht aber muß dies von Aussagen gelten, die man über *den Menschen an sich* macht. Denn diese hätten sich auf Erscheinungen zu beziehen, die möglichst *allen* Kulturen gemeinsam sind, und würden damit, je nach dem Grade der Abstraktion, auf immer merkmalsärmere, nahezu leere Sätze hinauslaufen wie: „Der Mensch ist gesellig“, oder: „Alle Menschen sind kinderlieb“. Mit solchen Feststellungen aber wäre für die ethnologische Erkenntnis so gut wie gar nichts gewonnen, — wie im übrigen auch bereits Max Weber der Auffassung war: „Für die Erkenntnis der historischen Erscheinungen in ihrer konkreten Voraussetzung sind die *allgemeinsten* Gesetze, weil die inhaltsleersten, regelmäßig auch die wertlosesten. Denn je umfassender die Geltung eines Gattungsbegriffes — sein *Umfang* — ist, desto mehr führt er uns von der Fülle der Wirklichkeit *ab*, da er ja, um das Gemeinsame möglichst vieler Erscheinungen zu enthalten, möglichst abstrakt, also *inhaltsarm* sein muß“⁴².

Seitens der Ethnologie lassen sich also über den Menschen schlechthin nur allgemeinste und damit so gut wie bedeutungslose, und über den Charakter eines spezifischen Volkstums lediglich vage, rein hypothetische Aussagen machen; es ist in der Tat so, daß der Mensch sozusagen auf der Dunkelseite der ethnologischen Erkenntnis bleibt.

Eine andere Frage, die hier nur angeschnitten sei, wäre die, ob wir bei der ganzen Diskussion nicht überhaupt von einer fehlkonstruierten Prämisse ausgehen: Immer wieder wird nämlich, und zwar wie selbstverständlich, vorausgesetzt, daß die Völker und ihre Kulturen zwei geschiedene Größen darstellen, was ja nicht selten auch schon in den Titeln ethnologischer Abhandlungen zum Ausdruck gelangt, in denen beide Begriffe nebeneinander genannt sind⁴³. Von einem derartigen Dualismus aber kann eigentlich kaum die Rede sein; denn weder kennen wir Völker ohne Kulturen noch sind uns Kulturen bekannt, die ohne das Zutun eines oder mehrerer Völker entstanden wären. Die Definition des Menschen schließt eben ein, daß er *Kultur besitzt!* Im sprachlichen Ausdruck freilich ist die Scheidung so eingewurzelt und gängig, daß es Mühe macht, sie zu umgehen. Beschäftigen wir uns daher in der Ethnologie zur Hauptsache mit der Kultur und ihren verschiedenen Erscheinungsformen, so huldigen wir damit keineswegs einem menschenfernen, intellektualistischen Wissenschaftsideal, sondern beschränken uns nur auf einen ganz bestimmten Bereich der menschlichen Existenzwirklichkeit, der dem Menschen nicht äußerlich, sondern Teil seiner selbst und uns mit den Mitteln der Ethnologie lediglich am besten zugänglich ist.

Ich halte als Resultat dieser Überlegungen fest: Urteile über die Wesensart bzw. den Charakter von Gruppen, Völkern oder Nationen, die jedenfalls auf einer ethnographisch-kulturhistorischen Betrachtung basieren, können, weil ethnologisch exakt nicht begründbar, keinerlei Anspruch auf objektive Geltung erheben. Stützen sie sich zudem, wie so häufig und in der Regel aus einem ungerechtfertigten Kultur-

42. M. Weber, 179 f.

43. Um nur eines der bekanntesten Beispiele anzuführen, nenne ich Schmidt/Koppers: „Völker und [!] Kulturen“ (s. Schriftenverzeichnis).

subjektivismus heraus, auf Entwicklungskriterien, so bergen sie die Tendenz zur Diskriminierung in sich, die in Fällen, wo sich derartige Urteile dann noch mit machtpolitischen Interessen verbinden, tragische Konflikte auslösen kann. Schon aus diesen Überlegungen heraus wird ersichtlich, daß es auch — und gerade — Aufgabe der Ethnologie sein muß, solche Konflikte mit vermeiden zu helfen! Hierzu abschließend einige wenige Anmerkungen.

ICH HABE SCHON DARAUF HINGEWIESEN und zu begründen versucht, daß wir bemüht sein sollten, eine Kultur aus sich selbst heraus, das besagt: aus den Voraussetzungen und den ihr inhärenten oder sie von außen her formenden Kräften und Determinanten, zu begreifen, die ihrem Ganzen die besondere Gestalt und den typischen Charakter verleihen. Denn allein dies würde uns in die Lage versetzen, nicht nur sie selber annähernd objektiv und damit gerechter beurteilen, sondern auch ihren Trägern mit mehr Toleranz und der gebührenden Achtung begegnen zu können. Ethnologisch verstanden, sehen wir uns nur immer *andersgearteten*, nicht aber „niederer“ oder „höherer“ Kulturen gegenüber. Allein, das erschiene noch kaum genug, um den Verständigungsschwierigkeiten unter den Völkern und insbesondere den Konflikten, die auf ihnen beruhen, wirklich entscheidend und vollends zu wehren.

Kulturen sind (um eine Binsenwahrheit nur noch einmal auszusprechen) in der Mehrzahl der Fälle keine isolierten Gebilde, die in stiller Unberührtheit oder trotziger Abkehr von ihren Nachbarkulturen völlig unabhängig voneinander dahingestehen. Sie *leben* sozusagen vielmehr, sind ständig im Wandel begriffen, sind durch vielfältige Wechselbeziehungen miteinander verbunden und überdies heute, im Zuge des voranschreitenden Industrialisierungs- und Zivilisierungsprozesses, genötigt, sich immer enger an die wenigen großen Industriezivilisationen anzuschließen. Die Voraussetzungen dazu erscheinen jedoch voll nur in einigen, noch selteneren Fälle gegeben. Zwischen den Lebensformen, Weltanschauungen und Wertgeltungen der nicht- oder erst ansatzweise industrialisierten Völker und denen der modernen Industriegesellschaften bestehen Gegensätze teils so erheblicher Art, daß ein Zusammenschluß beider kaum ohne größere Erschütterungen auf beiden Seiten denkbar erscheint und in der Tat ja auch häufig, wie die Erfahrung nahezu täglich beweist, schwerwiegende Konflikte heraufbeschwört⁴⁴. Es käme also, da es sich hier, allgemein-ethnologisch verstanden, zur Hauptsache um die *Auseinandersetzung verschiedenartiger Lebens- und Vorstellungsordnungen* handelt, darauf an, nach Möglichkeiten zu suchen, wie diese Ordnungssysteme wenigstens einigermaßen schmerzlos ineinander überführt werden können. Die Ethnologie hätte dabei die Interessen der traditionellen Naturvolkkulturen zu wahren und darüber zu wachen, daß Neuerungen, zunächst jedenfalls, noch im Rahmen des alten Ordnungssystems und seiner Anschauungstraditionen erfolgen und dessen Umwandlung sich überhaupt nicht abrupt, sondern allmählich, im Zuge einer schrittweisen Transformation, vollzieht. Das könnte z. B. in internationalen

⁴⁴ Vgl. a. Kardiner, 237.

Kommissionen geschehen, in denen, je nach Art der Aufgabenstellung, neben dem Ethnologen etwa auch Wirtschaftswissenschaftler, Pädagogen, Psychologen, Mediziner, Soziologen und andere Fachleute einschlägiger Disziplinen vertreten sein sollten. Wesentlich wäre dabei weniger, so bedauerlich das gerade dem Ethnologen erscheinen mag, die traditionellen Ordnungssysteme um jeden Preis zu erhalten, als vielmehr deren Trägern den Übergang zu neuen Lebens- und Vorstellungsformen, mit denen sich auseinanderzusetzen ihnen ohnehin nicht erspart bleiben wird, zu erleichtern. Veränderungen sind unumgänglich und notwendig, Konflikte aber keines von beiden. Sie zu verhindern und damit den Frieden sichern zu helfen, ist vornehmste Aufgabe aller denkenden Menschen.

Ich schließe mit dem Bekenntnis, das Claude Lévi-Strauss an das Ende seiner „Anthropologie structurale“ gesetzt hat: „Die Ethnologie [im Orig. „*anthropologie*“] würde vergeblich eine Anerkennung heischen, wenn sie in der kranken und ängstlichen Welt, in der wir leben, nicht darauf bedacht wäre zu beweisen, *wozu sie dient*“⁴⁵!

45. Lévi-Strauss, 408.

SCHRIFTENVERZEICHNIS

- ADORNO, T. W.
 *1970. Soziologie und empirische Forschung. In: E. Topitsch (Hrsg.): *Logik der Sozialwissenschaften*. (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 6: Soziologie). Köln, Berlin.
- BEATTIE, J.
 *1965. Other cultures. Aims, methods and achievements in Social Anthropology. London.
- BECK, P.
 1904. Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde. Leipzig.
- BIRKET-SMITH, K.
 *1948. Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie. München.
- BOAS, F.
 *1948. The mind of primitive man. New York.
 1963. Sprache, Rasse und Kultur. In: C. A. Schmitz (Hrsg.): *Kultur*. Frankfurt a. M.
- BORST, A.
 1957. Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, I: Fundament und Aufbau. Stuttgart.
- CREUZER, F.
 1810. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, in Vorträgen und Entwürfen, I. Leipzig, Darmstadt.
- DROBER, W.
 *1964. Kartographie bei den Naturvölkern. Amsterdam.
- DURKHEIM, E., MAUSS, M.
 1903. De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l'étude des représentations collectives. In: *L'Année Sociologique*, 6, 1901—1902 (Paris).
- ELIADE, M.
 1960. Structures and changes in the history of religion. In: Kraeling C. H., Adams, R. M. (ed.): *City invincible. A symposium on urbanization and cultural development in the ancient Near East, held at the Oriental Institute of the University of Chicago, december 4—7, 1958*. Chicago.
 1968. Zum Verständnis primitiver Religionen. In: *Antaios*, 10 (Stuttgart).
- ERIKSON, E.
 1950. *Childhood and society*. New York.
- FORSTER, G. (Hrsg.)
 1783. Johann Reinhold Forster's Bemerkungen über Gegenstände der physischen Erdbeschreibung, Naturgeschichte und sittlichen Philosophie auf seiner Reise um die Welt gesammelt. Übersetzt und mit Anmerkungen vermehrt von dessen Sohn und Reisegefährten Georg Forster. Berlin.
- FREYTAG-LÖRINGHOFF, B. Baron v.
 *1961. Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik. (= Urban-Bücher, 16). Stuttgart.
- GEIGER, T.
 *1968. Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens. Neuwied, Berlin.
- HARVA, U.
 1938. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. (= FF Communications, 125). Helsinki.
- JÜTHNER, J.
 1923. Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. (= Das Erbe der Alten, 8). Leipzig.
- KARDINER, A.
 *1946. The psychological frontiers of society. New York.
- KELSEN, H.
 1943. Society and nature. A sociological inquiry. Chicago.
- KRASCHENINNIKOW, S.
 1766. Beschreibung des Landes Kamtschatka. Lemgo.

- KRETSCHMER, P.
1896. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen.
- KRONENBERG, A. u. Waltraud
1970. Verunsicherung und Superidentität ethnisch-regionaler Bindungen im Urbanisierungsprozeß Afrikas. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 100 (Wien).
- LENTZ, W.
1937. Sprachwissenschaftliche und völkerkundliche Studien in Nuristan. In: A. Scheibe (Hrsg.): *Deutsche im Hindukusch. Berichte der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft.* (= Deutsche Forschung. Schriften der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Neue Folge, 1). Berlin.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1969. *Strukturelle Anthropologie.* Frankfurt a. M.
- LÉVY-BRUHL, L.
*1959. *Die geistige Welt der Primitiven.* Nachdruck. Darmstadt.
- LUBBOCK, J.
1875. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden.* Jena.
- MALINOWSKI, B.
1949. Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. In: B. Malinowski: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze.* (= Internationale Bibliothek für Psychologie und Soziologie, 8). Zürich.
- MANNHEIM, K.
*1969. *Ideologie und Utopie.* Frankfurt a. M.
- MÜHLMANN, W. E.
*1968. *Geschichte der Anthropologie.* Frankfurt a. M., Bonn.
- MÜLLER, K. E.
1972. *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen. Bd. I.* (= Studien zur Kulturkunde, 29). Wiesbaden.
- MÜLLER, W.
1961. *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Welt-nabel.* Stuttgart.
- NORDEN, E.
*1959. *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania.* Nachdruck. Darmstadt.
- OKLADNIKOV, A. P.
1970. *Yakutia before its incorporation into the Russian state.* (= Arctic Institute of North America. *Anthropology of the North: Translations from Russian Sources*, 8). Montreal, London.
- PLISCHKE, H.
1925. *Von den Barbaren zu den Primitiven. Die Naturvölker durch die Jahrhunderte.* Leipzig.
1939. *Völkerkundliches zur Entstehung von Stammes- und Völkernamen.* In: *Kultur und Rasse. Otto Reche zum 60. Geburtstag gewidmet.* München, Berlin.
- RADIN, P.
*1957. *Primitive man as philosopher.* New York.
- REDFIELD, R.
*1968. *The primitive world and its transformations.* (= Peregrine Books, Y 78). London.
- REINHARDT, K.
1921. *Poseidonios.* München.
- RICKERT, H.
*1915. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* Tübingen.
- SCHMIDT, W., KOPPERS, W.
1924. *Völker und Kulturen, I: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker.* (= *Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde*, III). Regensburg.
- SCHURTZ, H.
1900. *Urgeschichte der Kultur.* Leipzig, Wien.

- SOLMSEN, F.
1922. Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte. (= Indogermanische Bibliothek. 4. Abtlg.: Sprachgeschichte, 2). Heidelberg.
- STALIN, J.
³1955. Der Marxismus und die nationale und koloniale Frage. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden. (= Bücherei des Marxismus-Leninismus, 21). Berlin.
- STEINITZ, W.
1938. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. In: *Ethnos*, 3 (Stockholm).
- TISCHNER, H.
1939. Australien. In: H. A. Bernatzki (Hrsg.): *Die Große Völkerkunde. Sitten, Gebräuche und Wesen fremder Völker*, III. Leipzig.
- THURNWALD, R.
1922. Psychologie des primitiven Menschen. (= Handbuch der Vergleichenden Psychologie, I 2). München.
1951. Des Menschengesistes Erwachen, Wachsen und Irren. Versuche einer Paläopsychologie von Naturvölkern mit Einschluß der archaischen Stufe und der allgemein menschlichen Züge. Berlin.
- TYLOR, E. B.
1883. Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation. Braunschweig.
- URTEL, H.
1928. Beiträge zur portugiesischen Volkskunde. (= Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, 27 = Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, 15). Hamburg.
- VAJDA, L.
1964. Traditionelle Konzeption und Realität in der Ethnologie. In: Festschrift für Ad. E. Jensen, II. München.
- VIERKANDT, A.
1896. Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Socialpsychologie. Leipzig.
- VUORELA, T.
1964. The Finno-Ugric peoples. (= Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, 39). Bloomington, The Hague.
- WAITZ, T.
²1877. Anthropologie der Naturvölker, I (hrsg. von G. Gerland). Leipzig.
- WEBER, F.
1904. Platons Stellung zu den Barbaren. In: *Programm des Königlichen Maximilians-Gymnasiums für das Schuljahr 1903/1904*. München.
- WEBER, M.
²1951. Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- WHORF, B. L.
1963. Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. (= Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, 174). Reinbek bei Hamburg.
- WITTFOGEL, K. A.
1962. Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Köln, Berlin.