

# ÜBERSCHREITUNGEN

TRICKSTER JAHRBUCH BD. 1



Der Anthropologe als Partisan.  
Notate zu Stanley Diamond (1921-1991). Von Wolf Dieter Narr  
Subversive Kunst. Von Stanley Diamond  
An einer kolonialen Universität. Von Ulli Beier  
African Beat. Ein Gespräch mit Gerhard Kubik  
Pierre Verger. Eine Erinnerung von Ulli Beier  
Was Ethnologen erzählen. Von Bill Nichols  
Die letzten Domänen der Wilden  
Ein Gespräch mit Stephen Tyler  
Vom Sinn der kulturellen Differenz. Von Clifford Geertz

EDITION TRICKSTER IM PETER HAMMER VERLAG

TRICKSTER-JAHRBUCH BAND 1  
ÜBERSCHREITUNGEN

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme  
Trickster-Jahrbuch. – Wuppertal : Hammer  
(Edition Trickster im Peter-Hammer-Verlag)

Bd. 1. Überschreitungen. – 1997

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme  
Überschreitungen. – Wuppertal : Hammer, 1997  
(Trickster-Jahrbuch ; Bd. 1) (Edition Trickster im Peter Hammer-  
Verlag)  
ISBN 3-87294-732-X

Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1997  
Alle Rechte vorbehalten  
Lektorat: Trickster, München  
Umschlaggestaltung und Typographie: Magdalene Krumbeck  
Satz: H & G Herstellung, Hamburg  
Druck und Bindung: Rosch Buch, Scheßlitz

## DER ANTHROPOLOGE ALS PARTISAN

### Notate zu Stanley Diamond (1921–91)

#### Wolf-Dieter Narr

Ich bin ein Säugetier  
 Das nach Luft schnappt  
 Ein Primate  
 Der über seine Knöchel nachdenkt  
 Ein Vogel  
 Herrlich und dumm  
 Ein Fisch  
 Der in meinem Auge schwimmt  
 Eine Sonnenblume  
 Und ein Nachtschattengewächs  
 Ein Weichtier  
 Ein Molekül  
 Ein Hauch von Chromium  
 Über einem Basaltsee  
 Ein unsichtbares Mal  
 Auf der selbstgezogenen Spur

Ich bin alles zugleich  
 Und nichts von alledem.  
 (Stanley Diamonds letztes Gedicht)

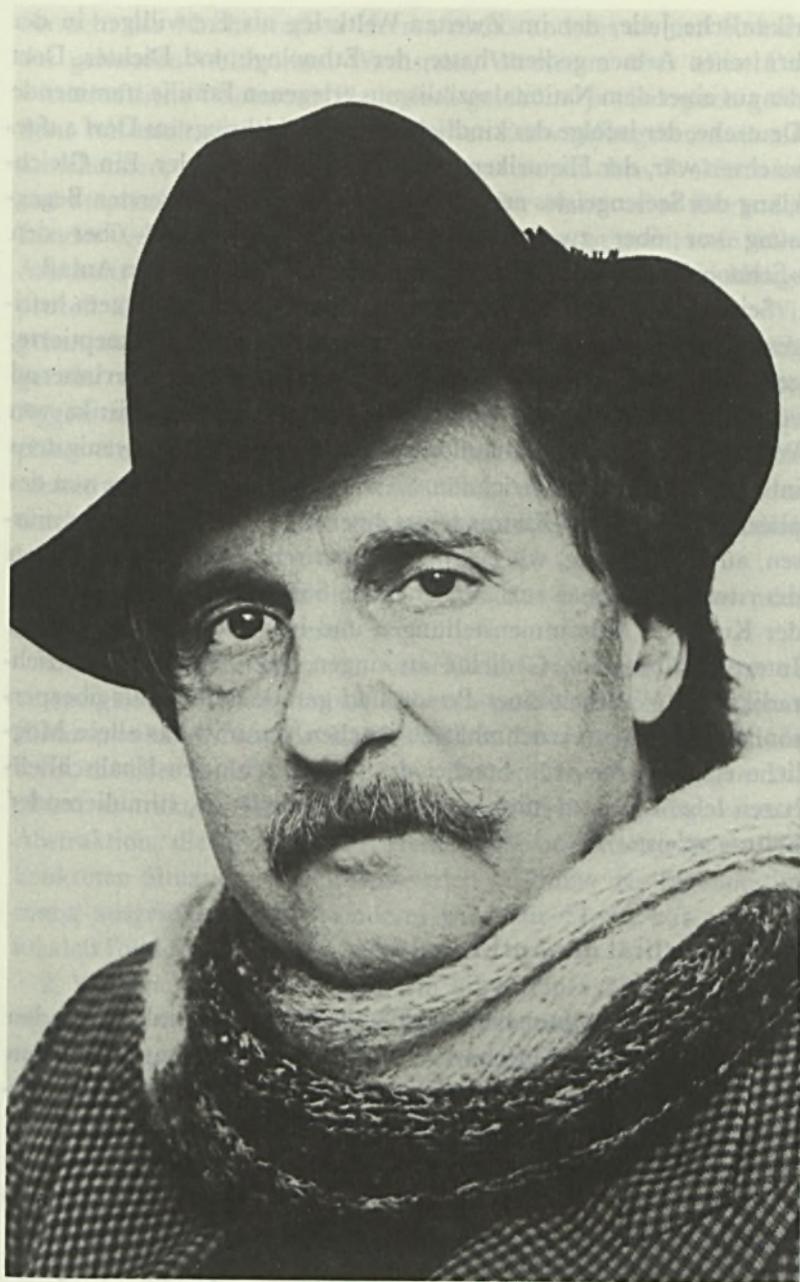
»It is not a question of anthropology becoming political but rather of anthropology becoming conscious of and changing its politics. It will either become the partisan of the people it has hitherto studied – at home and abroad – and help recreate a society responsive to human possibilities, or it will become nothing at all« (Diamond 1980, S. 16).

Es geht nicht darum, daß die Anthropologie eine politische Wissenschaft wird, sondern darum, daß sie sich ihrer selbst bewußt wird und ihre Politik ändert. Sie wird entweder zum Partisanen der Menschen, mit denen sie sich – hier und anderswo – beschäftigt hat, und hilft, eine den menschlichen Möglichkeiten aufgeschlossene Gesellschaft zu schaffen, oder es wird überhaupt nichts aus ihr.

## Persönlich-politischer Beginn

In seiner bemerkenswerten Dissertation von 1951 über die Entwicklung eines Proto-Staats in Dahomey (Diamond 1951) berichtet Stanley Diamond über die Institution des »Besten Freundes«. Sie war Teil der Verteidigung von Verwandtschaftsbeziehungen gegen und innerhalb der entstehenden staatlichen Herrschaft. Der Terminus »Verwandtschaftsbeziehungen« ist hier wie in den kommunitären Gesellungsformen nicht strikt zu verstehen. Er bezeichnet vertraute soziale Umgangsformen, wenn man so will, eine »gesellige Geselligkeit« im Gegensatz zur »ungeselligen Geselligkeit«, die Kant gemäß die zivilisierte Gesellschaft auszeichnet. Dieser Beste Freund half demjenigen, dem er befreundet war, selbst und gerade dann, wenn er in einen Konflikt mit der zivilen Autorität gekommen war. Etwa, wenn einer einen anderen (angeblich) umgebracht hatte, wie im Fall des von Diamond berichteten Beispiels. »Die vereinte Familie war«, so Diamond, »eine personale Korporation. Um deren Integrität über Generationen zu erhalten, diente der Beste Freund als Gewährsmann. Wie wir gesehen haben, bestand die größte Stärke der Gruppen darin, an ihrem Gemeineigentum und ihrer gemeinsamen Arbeit festzuhalten. Die zivile Autorität erkannte, daß die Einrichtung des Besten Freundes aus der verwandtschaftsgegründeten Solidarität folgte. Deshalb schnappten ihre Häscher den Besten Freund und hielten ihn fest, bis der als schuldig Befundene aufgab, der ein ziviles Verbrechen begangen hatte. Denn die zivile Autorität wußte, daß kein Dahomeaner den Freund an seiner Statt bestrafen ließe.«

Primitive Umgangsformen leben, wie wir wissen, fort. Sie erneuern sich. So sehr sie von den herrschenden Einrichtungen mißachtet werden, so stark sie zerlöchert und zerschissen sind. Sonst könnte die moderne und ach so zivilisierte Gesellschaft keinen Tag auch nur ein wenig »recht« (und nicht nur »schlecht«) überleben. Pjotr Kropotkin hat diesen Sozialverhalt in seiner sozialanarchistischen Staatskritik als einer der ersten triftig dargetan. Und wie ein solches Verhältnis zwischen Stanley Diamond und mir gegolten hat. Der Schillerschen »Bürgschaft« gleich, die den Geist des primitiven Besten Freundes atmete. »... Des rühme der blutige Tyrann sich nicht, daß der Freund dem Freunde gebrochen die Pflicht, er schlachte der Opfer zweie und glaube an Liebe und Treue...« So unterschiedlichen Kulturkreisen wir entsprungen waren/sind, ja z.T. gerade infolge dieser Unterschiede. Hier der in New York aufgewachsene nordame-



Stanley Diamond

rikanische Jude, der im Zweiten Weltkrieg als Freiwilliger in der britischen Armee gedient hatte, der Ethnologe und Dichter. Dort der aus einer dem Nationalsozialismus erlegenen Familie stammende Deutsche, der infolge des kindlich erlebten Weltkriegs im Dorf aufgewachsen war, der Historiker und Politikwissenschaftler. Ein Gleichklang des Seelengeistes ergab sich schon anlässlich der ersten Begegnung vor über zwanzig Jahren. Diamonds Artikel über den »Ethnocide« in Biafra Ende der sechziger Jahre bildete den Anlaß.

Seit dem 31. März 1991, da Stanley Diamond nach kurzem heftigen Kampf mit dem Tod, in dem er seine Niederlage akzeptierte, gestorben ist, kann ich diesen Besten Freund nur noch erinnernd vorstellen. Möge es mir gelingen, einige der Charakteristika von Werk und Person, die unauflöslich zusammengehören, wenigstens im Schattenriß nachzuzeichnen. So wie auch seine Gedichte nun des plastisch prägnanten Raums seines eigenen Vortrags entbehren müssen, an dem ihm lag, wie einem in homerische Zeiten, in die Zeiten des rituellen Dramas zurückreichenden Sänger. Wenn es gelingt, in der Kunst der Zusammenstellungen und in der dekonstruierenden Interpretation seine Gedichte zu singen, seine Texte authentisch-radikal, als Wahrheit einer Person und gerade deshalb als überpersönliche Wahrheit vernehmbar zu machen, dann ist das allein Mögliche erreicht, das vom Stachel des Unabgeschlossen-Unabschließbaren lebt. Dazu sei im folgenden ein, so hoffe ich, stimulierender Beitrag geleistet.

### Zur Aktualität der Anthropologie

Rio de Janeiro im Juni 1992. Welch ein Umweltspektakel, von den vernichteten Regenwäldern wie einer Geisterkulisse umstanden, den »Menschheitsfragen« gewidmet, die doch zugleich mit herrschaftlichem Elan versäumt werden (die letzten Indianergruppen spielten selbst in der kritischen Propaganda eine viel geringere Rolle). Die wenig später arrangierte Konferenz zu München, da sich repräsentative Herren der sieben mächtigsten Kapital- und Militärstaaten einander, wie Paul Klee sagen würde, in mächtigerer Stellung vermutlich begegneten, wirkte wie ein »realpolitischer« Kommentar des aufwendig-hohlen Rio-Umwelt-Pathos. Davon zu schweigen, daß keiner dieser Staaten sein kapitalistisches Herrschafts- und Wohlstandsprivileg um größerer Gleichheit willen zu riskieren sich auch nur hauchzart anschickte, wiederholten die allein in ihren

Formeln der Macht starken Herren nichts anderes als den Refrain der geltenden Welthymne: Wachstum, Wachstum über alles. Das wirtschaftliche Wachstum, ökologisch geschönt, ja ökologisch gefördert, soll nach altneuer kapitalistischer Entwicklungskenntnis alle anstehenden, zunächst vor allem die osteuropäischen Probleme sozial aseptisch lösen lassen. Im Interesse der »innovativ« führenden Länder versteht sich. Deren Interesse indes stimmt, wie aller Anschein gemacht wird, ohnehin mit dem weltweiten Entwicklungsprozeß als Prozeß »nachholender Modernisierung« überein. Wir gehen, auch kritische Sozialwissenschaftler verkünden's, wenn nicht gerade wilhelminischen, so doch herrlichen Zeiten entgegen. Aggressionen nehmen ab, Kriege nehmen allenfalls Nebenschauplätze ein, wenn nur dem neualten Geist der (mächtigen) Handelsstaaten gefolgt wird. Darum, weltsüdliche und weltöstliche Länder, macht die Tür und die Tore weit, es kommt der Markt der Herrlichkeit.

Drei habhafte Tendenzen sind angesichts dieses schimmernden Hintergrunds zu entdecken:

1. Die längst andauernde, verschärft fortgesetzte Tendenz zu einem globalen, wachstumsbeförderten und wachstumszerrissenen Zusammenhang. Nur die Kräfte bleiben bzw. werden definitionsstark, die über einen »global reach« (Barnet / Mueller) verfügen. Die global-abstrakten Faktoren bestimmen hierbei in angewandter Abstraktion, die im Falle der Medien wie unmittelbar wirkt, die konkreten Situationen. Letzere werden im Sinne der Eigenbestimmung ausgesogen. Ihr Besonderes wird zur Mode, zur ethnisch-lokalen Folklore.

2. Wenngleich das Wachstum ein allgemeines Mehr verspricht, *bigger therefore better*, wird Ungleichheit nicht abgebaut, sondern fort und fort neu erzeugt. Nicht nur ökonomisch, ökologisch und sozial. Der Konkurrenzmechanismus und die treibende Sucht nach mehr Haben und mehr Herrschen machen's nötig. Nicht allein zwischen den Regionen, den Ländern, ja ganzen bewohnten Erdteilen. Vielmehr das wird vor allem ungleich produziert und noch ungleicher verteilt, was das Verstehen der also enteigneten eigenen Wirklichkeit und deren Mitbestimmen angeht. Hierbei sind nicht zuletzt a-personale Mächte, sogenannte Sachzwänge im Spiel.

3. Triumphierte Abstraktion und unfaßbare Ungleichheit(en), so sehr sie jeden Schritt bedingen wie jeden Atemzug, werden dadurch vollends unangreifbar, daß der Zug der negativen Individualisierung noch immer an Fahrt gewinnt. Soziopolitische, sozioräumlich

erfahrbare Zusammenhänge werden in den herrschenden Abstraktionen (als Abstraktionen von Herrschaft, die sich aber solcherart entzieht) aufgehoben. An ihre Stelle treten diverse bürokratisch-technische Surrogate, deren Logos auch ihre anscheinhafte individuelle Verfügung heimlich dirigiert. Das nahezu radikal sozial befreite, also a-soziale Individuum kann seine Isolation und Ohnmacht nur dadurch überwinden, daß es sich in der Tat systemimmanent im Kleinen dem ansonsten abstrakten Interesse am Mehr-Haben und anscheinend über Mehr-Verfügen überläßt. Also wird es sozialisatorisch »gefüllt«.

»Die Trennung der sozialen Erfahrung in öffentliche und private Sphären«, formuliert Stanley Diamond in seinen »Fragen«, die die Sondernummer der *Dialectical Anthropology* (Juni 1985, S. 2) über den Zustand der Anthropologie nach 1984 einleiten, »... bringen uns zu einer weiteren Frage, nämlich den besonderen Charakter der sozialen Pathologie in kapitalistischen Gesellschaften, eine Pathologie, deren Symptome ihre Ursachen verstärken. Ich habe hier die unangemessene Sozialisation von Millionen von Menschen im Sinn, deren verwandtschaftliche und quasi-verwandtschaftliche Bindungen in eins mit den affektiven Beziehungen möglicherweise unterhalb des Minimums, das für eine menschliche Existenz nötig ist, abgestorben sind. Obwohl die Kernfamilie im Werk von Marx und Engels [dem die Fragen Stanley Diamonds zugleich gelten, WDN] als bourgeoisier Repressionsmechanismus abgeschrieben worden ist (und tatsächlich nahezu funktionslos geworden ist), ist in dieser Gesellschaft nichts an ihre Stelle getreten, das in Form personaler Kommunikation die Gefühle der Menschen, ihr Bewußtsein und ihre Fähigkeiten, mit den Problemen des menschlichen Lebenszyklus umzugehen, entsprechend zu formen vermöchte. Wir sind deshalb mit einem Phänomen konfrontiert, das so extrem ist, daß es schwerfällt, dasselbe zu erfassen. Wir erleben unfähige Persönlichkeiten in Positionen allgemeiner Verantwortung, seien sie nun formell öffentlich oder privat, die das System verteidigen, das ihnen ihre Chancen verschafft und dasselbe gegen Wandel schützen. Die Menschen werden entsprechend auf ihre Rollen reduziert. Sie kompensieren ihr Gefühl der Ohnmacht dadurch, daß sie jeweils Macht in ihren Sphären ausüben. Diese Art der Organisation mit einem geheimen Curriculum, das dem Macht-Ohnmacht-Komplex folgt, setzt sich somit selbst fort. Ein tragischer Irrtum entsteht: Die Anstrengung, die gegebene Organisation als Gemeinschaft zu verstehen und die technokratischen Ziele mit persönlichem Sinn zu versehen, zeigt den

zirkulären Charakter eines Systems von Herrschaft und Ausbeutung, das sich fortdauernd pathologisch selbst bestätigt.«

Diese drei Furien tragen bei zu dem, was Milan Kundera in seinem Romantitel die »unerträgliche Leichtigkeit des Seins« genannt hat. Robert Musils »Mann ohne Eigenschaften« strotzt nur so von einschlägigen Beobachtungen dieser »unerträglichen Leichtigkeit«. Dagegen helfen keine im Binnenhof des »Systems« bleibenden Reformen. Dergegenüber wirken auch die meisten ansonsten kritischen ökologischen Warnrufe ihrerseits abstrakt und seltsam herrschaftskonform. Denn die ökologischen Warner vergessen allzu oft über ihrem abgehobenen Menschheitsfragen- und Untergangsgerede nicht allein die kritische Analyse erkenntlicher und benennbarer Bedingungen kapitalistischer Herrschaft. Einäugiger noch: Sie setzen Natur-Rettung einseitig und erneut abgehoben an die Stelle der Kultur-Rettung, die notwendigerweise ein anderes Naturverhältnis mitumschlosse. Wenn aber *die neue soziale* Frage heute entscheidend darin besteht, *wie* Gesellschaft in Zukunft wiederherstellend und neuschaffend gerettet werden könne, da das gesellige Wesen Mensch sonst ohne Halt bleibt, dann bedarf es mehr denn je radikaler Anthropologie. Nur sie vermag in ausgrabend genauer Erinnerung die historischen Möglichkeiten des Möglichkeitswesens Mensch, seinerseits existentiell in Geburt, Sozialisation und Tod geschichtlich bestimmt, so gegenwartsprovokierend vorzutragen, daß die *condition humaine* menschlich erfahrene Perspektive erhält. Radikale Anthropologie als Geschichte (= Ethnologie als umfassende geschichtliche Wissenschaft vom Menschen als eines emphatisch geschichtlichen Naturwesens) vermag so das zu leisten, was Simone Weil »die Gymnastik der Einbildungskraft« genannt hat. Radikale Anthropologie allein kann hoffen lassen, der von der Furientrias bewirkten Gefahr des humanen Verschwindens Balanceargumente, Balanceerfahrungen, Balancesymbole, ja balancierendes Handeln entgegenzustellen. Anthropologie dieser Art als wirklichkeitswissenschaftliche und erfahrungsgesättigte Widerständigkeit.

»In jedem Fall«, resümiert Stanley Diamond in seinen Reflexionen über die Frage »Was Geschichte bedeutet« (Diamond 1974, S. 347), »muß sich die amerikanische Anthropologie [und nicht nur die amerikanische, WDN] zu einer neuen Vision der Menschheit in Furcht und Zittern verstehen und sich zu diesem metaphysischen Grund ihrer Wissenschaft bekennen, wenn sie an der Suche des zivilisierten Menschen nach sich selbst ernsthaft teilhaben möchte. Die primitiven Völker verschwinden. Das Konzept des Primitiven

hat die amerikanische Anthropologie wegrationalisiert. Unter den neuen Annahmen oder Prinzipien müssen das Konzept der Geschichte als Materie und das Konzept der Geschichte als Geist, beide im Rahmen des offenen menschlichen Kontexts, auf gewisse Weise aneinander angepaßt werden. Oder vielleicht sollten wir sie als Antithesen separat innerhalb eines einzigen Bezugsrahmens gebrauchen. In jedem Fall ist es geboten, zu den großen Begründern der Moderne von der Renaissance bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zurückzukehren (deren Nachfahren sich so spezialisiert haben und ausgetrocknet sind), die die entscheidenden Fragen über den Menschen gestellt haben. Deren Einsichten sind neu zu interpretieren und an der menschlichen Situation heute abzuarbeiten. Diese frühneuzeitlichen Universalgelehrten entsprachen dem Beruf der Anthropologie viel mehr als viele von denjenigen, die heute in ihrem Namen auftreten.«

### Obsoleszenz der Anthropologie

Begegnung

Sie saßen in einer Runde

Am Fuße eines heiligen Baums

Die Köpfe gegen die graue Rinde

Die kreidigen Gesichter emporgehoben

In diesem numinösen Raum

Hörten sie

Dem zu, was ich zu sagen gekommen war

Feierlich und schweigsam

Bis der Uja

Aufstand

Mir seinen Rücken kehrte

Und zu mir sprach

Durch das deutliche Geflüster

Meines Anaguta-Freunds

Du bist nicht der erste Baturi, den wir gesehen haben

Wir wissen, wer du bist

Du könntest dreißig Zyklen bei uns leben

Und nimmer würdest du so viel lernen

Wie wir über dich gelernt haben

Und es gibt unendlich viel des Unsern

Das du nimmer kennenlernen kannst

Wir wissen, daß unsere Kinder sterben  
 Daß die Brüste unserer Frauen vergiftet sind  
 Daß wir keinen Platz haben für Yams und Guinea-Mais  
 Daß wir im Wald kein Holz schlagen dürfen  
 Unser Wald, der mit den Rhythmen unserer Jahreszeiten abnimmt und  
 zunimmt  
 Daß wir das Tal nicht mehr verlassen können  
 Denn eure Wege sind nun dort  
 Undoogubishee – der wiedergekommene Geist unserer Ahnen – weißer  
 Affe – Eindringling  
 – und sie führen nirgendwohin  
 Diese Wege, die wir nicht benützen werden

Denkst du etwa, wir fürchteten uns zu sterben?  
 Macht dieser Umstand dich unruhig, junger Freund?  
 Daß wir sterben werden und uns vorm Sterben ängstigen könnten?  
 Nimmst du an, du kenntest die Grenzen unseres Lebens  
 Oder das Ausmaß des Seins?  
 Vermutest du, daß diejenigen, die du siehst, unsere Zahl erschöpfen?  
 Oder diese Körper unseren Geist?  
 Glaubst du, die Speere und Bogen, die du erhalten hast  
 Oder diese von unseren Frauen gefertigten Behälter  
 Oder jene zerbrechlichen Unterkünfte, die zuweilen zusammenbrechen  
 Oder die Rindenkleidung, die wir um unsere Hüften tragen  
 Oder der Kopfschmuck, der dich bedeckt  
 Oder diese Harfen und Flöten, mit denen die Kinder spielen  
 Denkst du, all diese kleinen Dinge sind es, was uns ausmacht?  
 Vielleicht nimmst du an, wir hätten keine Wahl gehabt?  
 Wir hatten  
 Wir sahen indes keinen Grund, den Jarawa zu folgen  
 In der Art, wie sie mit den Baturi umgingen  
 Oder den Haussa, die vor einem Mukhtar knien  
 Oder den Plätzen in der Stadt, wo junge Männer und Frauen  
 Sich vor dem Geld beugen  
 Oh, wir trafen unsere Wahl  
 Zu sterben und zur gleichen Zeit zu singen  
 Du hast uns singen sehen  
 Du hast gehört, wie unsere Füße die Erde schlagen  
 Die Frauen wehklagen  
 Mit Trommeln und Flöten  
 Sie erzählen uns eine Wahrheit, die du nie lernen kannst  
 Und dieses alte Ritual der Erneuerung  
 Just unter diesem Baum  
 Wo wir sitzen und dir zuhören

Deiner verweltlichten Stimme  
 Der du zu einem kleinen Punkt in Zeit und Raum schwindest  
 Denn wir  
 Die wir singend sterben  
 Sind im Zentrum der Welt  
 Siehst du diesen Korb?  
 Wie dicht gewebt er ist?  
 Wie er so wunderbar von einer Frau vormals gemacht worden ist?  
 Und siehst du über jenen Hügeln  
 Einen großen Kreis aus fünf Dörfern?  
 Jedes ist von einer Dornenhecke umgeben  
 Die du Euphorbia nennst  
 Ein gottgewobener Korb

Ein Korb voll Wasser

Geht es der Ethnologie als radikaler und das heißt allein geschichtlichgegenwärtiger Anthropologie nicht unvermeidlich so wie den Anaguta aus Nigeria, von denen Stanley Diamond in einem buchdicken Aufsatz berichtet, der längst eine deutsche Übersetzung verdient hätte? Immer noch. Mehr denn je (Diamond 1967a). Sind wir nicht alle, wenn wir uns nicht bis zur Unkenntlichkeit wandeln lassen in hemmungslosem Opportunismus, bald mehr bald minder, aber angesichts der fast ungebremsten Beschleunigungen in zunehmendem Maße den Anaguta zu vergleichen? Sobald wir über etwas spezifisches Gewicht verfügen? Die Anaguta, schätzungsweise 3000–4000 Angehörige umfassend – Stanley Diamond erörtert eingangs die Verlässlichkeit der Zahlen ausführlich –, haben im Unterschied zu anderen primitiven Gruppen »beschlossen«, sich dem kolonialistisch-nachkolonialistisch eindringenden »Prozeß der Zivilisation« zu verweigern. Damit haben sie sich selbst, mit westlich gespaltener Zunge gesprochen, zum Aussterben entschlossen. Eine Kultur am Ende, weil sich diejenigen, die sie verkörpern, nicht zur »Akkulturation« bequemen woll(t)en und damit zusammen mit ihrer Kultur dahinwelken. Wie leicht sagt sich das modernitätsgewitzt dahin. Schon der große Demokrat Thomas Jefferson, der die Virginia Bill of Rights eigenhändig entworfen hat, hat die ansonsten im Unterschied zu den Schwarzen (Niggers, Sklaven, seinerzeit) hochgeschätzten Indianer kritisiert, weil sie ihren (in seinen Augen albernen) Ahnenkult nicht auf dem Pseudoaltar des Fortschritts opfern wollten. Trotz insular und propagandistisch gewachsener

Aufmerksamkeit werden auch heute aussterbende und gefährdete Pflanzen- und Tierarten heftiger, wenngleich mit mageren Folgen erörtert, als der vielerorts auftretende, ja geradezu katholisch wirksame »cultural genocide«, der den physischen meist nach sich zieht. Anthropologie aber droht, kaum ihrer kolonialen Blütezeit und ihren szientifischen Taxonomien, Strukturalismen und Funktionalismen zu einem Teil entronnen, zur Museumskunde zu werden. Technisch prächtig ausgestattete Bildbände sorgen für ihre Position und ihren wohl reservierten, strikt begrenzten Ort. Die Anaguta, deren »Gebräuche ihr Leben ausmachten«, ziehen sich zurück und erringen in der »Niederlage ihrer Kultur einen moralischen Sieg«. Stanley Diamond vermag es, die aktuelle Geschichte der sterbenden Anaguta wie ein informationsdichtes Drama vorzuführen, eingebettet in die Kolonialgeschichte Westafrikas. Der Leser nimmt Teil, ist Teil. Betroffener und Komplize. Vermögen es die Lesenden der Tragödie offenen Auges zu folgen, werden sie eine kathartische Wirkung erfahren, die Aristoteles in seiner Poetik als tragödie-eigen angenommen hat, ja sie erleben die existenzbedingte Ambivalenz eines rituellen Dramas. Denn die Anaguta halten ihre Lebensweise durch, obwohl ihre westlich gegebene Zeit abgelaufen ist. Weil sie eine andere Zeit haben. In diesem Sinne wird der Kolonialismus und Postkolonialismus Teil eines Dramas, dessen Akte nicht von ihm geschrieben sind, obwohl er die entscheidenden Daten setzt. Herrschaftlich durchschlagend und effizient.

Die Ausgangssituation geben die Anaguta vor. »Doch die Anaguta haben ihre Entscheidung getroffen und reagieren auf ihre Umstände mit Würde. Wenn die Art, in der wir unserem Schicksal begegnen und dasselbe verstehen, Freiheit ausmacht, dann sind die Anaguta frei. Die Älteren wissen, was mit ihrer Kultur und mutmaßlich ihren Angehörigen passiert. Sie sehen keine wünschenswerte Alternative. Sie waren gewillt, die Angelegenheit mit mir zu diskutieren, sie dankten mir ehrerbietig und stimmten mit meinen Schlußfolgerungen überein, sie teilten indes nicht meine Sorgen. In knapp einer Generation wird die Kultur und Sprache der Anaguta verschwunden sein: keine Kontinuität mehr wird bestehen. Eine größere oder geringere Zahl von Flüchtlingen wird in alle Teile des Landes zerstreut sein. Die Anaguta werden so einen eigenartigen moralischen Sieg errungen haben, der ihnen faktisch verneint worden ist. Sie lehnten ab, sich mit dem zu vereinigen oder das zu unterstützen, was sie nicht besiegen konnten.

Das Schicksal dieser Menschen ist aus drei Gründen bedeutsam. Zum ersten ist es an sich selbst signifikant. Trauer ist zu tragen, wenn

eine Kultur und eine Sprache sterben. Eine menschliche Möglichkeit wird ausgerissen, nicht nur gewandelt oder in eine neue Form überführt. Wir sind in der gegenwärtigen Welt kulturell nicht so reich und vielfältig, daß wir uns diesen Prozeß der Auslöschung leisten könnten. Wenn wir ihn nicht ignorieren wie im Fall der Anaguta, können wir etwas an Menschlichkeit gewinnen. Diese Wahrnehmung wird selbstverständlich die aktuellen Umstände der Anaguta nicht berühren, die als solche zu achten sind. Zum zweiten ist dieser kulturelle Tod historisch wichtig. Wir leben in einer Zeit beschleunigten und folgenschweren Wandels. Die Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart weitet sich so enorm, die Qualität gegenwärtiger Erfahrung ist so unerhört, daß wir in Gefahr sind, unseren geschichtlichen Sinn zu verlieren. Geschichte wird akademisch ohne alltägliche Bedeutung. Das heißt: Tradition wird von den Menschen weder respektiert noch als Argument benötigt. Überall engagieren sie sich im Rahmen der neuen Technologien, und sei es um keines anderen Zieles willen als zu überleben. Tradition wird zum Objekt des Experten, sie hat nichts mit dem eigenen Leben zu tun. Wir lassen die Geschichte hinter uns. Das Selbstverständnis des Menschen ist bezogen auf die aktuellen Ereignisse, sie verhalten sich vergeßlich und opportunistisch. Die Diskontinuität ist bedenklich. Sie hat die nützliche Tautologie nicht des Dschungels, sondern der Zivilisation zur Folge, die darauf hinausläuft, alles, was überlebt, für gut und notwendig zu erachten, und zwar notwendig gut, schlicht weil es überlebt. Die Anaguta denken anders. Allein deswegen schon verdienen sie, genauer betrachtet zu werden. Sie waren vielleicht verhängnisvoll langsam, die einfachsten Voraussetzungen der modernen Welt zu akzeptieren. Sie verkörpern außerdem eine historische Phase der Menschheitsgeschichte, die bald nirgendwo mehr gegenwärtig sein wird. Einen Moment in unserer Flucht und in unserem Flug in den Weltraum einzuhalten, uns selbst genauer zu ergründen, uns um eine machtlose Kultur und ihre tapferen und würdigen Menschen zu kümmern, hilft uns, unserer eigenen Geschichte und ihren fortdauernd erneuerten gegenwärtigen Bedeutungen innezuwerden. Wenn wir fragen, woher wir kommen, wohin wir gehen, wenn wir die aufgehäufte Erfahrung der Menschheitsgeschichte respektieren, dann üben wir einen geschichtlichen Sinn, der den deterministischen Glauben an Fortschritt in Frage stellt und uns selbst anders betrachten läßt ... Es gibt noch einen pragmatischeren Grund, sich um die Anaguta zu kümmern. Wenn ihre Antwort auf die Anforderungen der modernen Welt, der Art wie die

moderne Welt ihnen gegenübergetreten ist und wie sie selbige aufgefaßt haben, auch nur den geringsten symptomatischen Wert besitzt, wird sie gewiß die Eigenart der Provinz, der Region, der Nation, des Kontinents und der Welt, deren Teil sie sind, beeinflussen. Soweit Urvölker anderwärts ähnlich reagiert haben, läßt sich zeigen, daß die Effekte der modernen Zivilisation nicht kalkulierbar waren und nicht kalkulierbar sein werden. Wir experimentieren mit einer Art Geschichte statt einer anderen, weil die Urvölker sich an die westlichen Institutionen, die seit der kommerziellen und industriellen Revolutionen entstanden sind, angepaßt haben oder darin gescheitert sind, sich anzupassen. Vertreter des Westens haben sich wenig um die Kulturen gekümmert, die völlig verändert oder zerstört worden sind. Daraus ist eine bestimmte Art von Welt entstanden statt einer anderen, und die wird sich weiter so entwickeln. Es ist, wie ich meine, ethnozentrisch anzunehmen, daß es keine anderen Möglichkeiten des Wandels gegeben hat und geben wird« (Diamond 1967a, S. 376–78).

Nur wenn man die Geschichte der Kolonialisierung allgemein und die des westlichen Afrika insbesondere versteht, kann man begreifen, was mit den Anaguta geschieht. »Die Dynamik Westafrikas wird nicht nur vom Kolonialismus bestimmt, wie er auch anderwärts auftritt, sondern von einem Kolonialismus, der eine weitreichende, systematisierte und kommerzialisierte Sklaverei abgelöst hat. Daraus ist Westafrikas besonderer historischer Charakter zu verstehen. Polaren Reizen aus Europa und den arabischen Ländern ausgesetzt, wurde diese Region dreihundert Jahre lang in ihrer ganzen Länge und Breite von Erschütterungen heimgesucht, die die relativ machtarmen herkömmlichen Institutionen zu wilden selbstzerstörerischen Institutionen veränderten. In manchen Randzonen wurde die Bevölkerung, die nicht von überkommenen politischen Institutionen »geschützt« wurde, dezimiert. Letztere schotteten zuweilen ihre Bevölkerung ab, während sie nach außen räuberisch auftraten. Um eine solche Randzone handelte es sich beim Mittleren Gürtel Nigerias, einem sklavenreichen Jagdgrund, fast gleicherweise zugänglich (oder unzugänglich) von der Sahara und vom Atlantik. Von ihren eigenen sozioökonomischen Bedürfnissen getrieben, waren dort die Emire der Fulani wenigstens ein halbes Jahrhundert lang nach dem Jihad (1802) die größten Sklavenjäger. Sie versorgten hauptsächlich die Nachfrage arabischer und europäischer Märkte. Die Sklaven wurden in den Emiraten weithin als Geldeinheit benutzt und bildeten den Eckpfeiler der herrschenden Klasse. Des-

wegen dezimierte skrupellose Sklavenjagd in manchen Gegenden bis Ende des 19. Jahrhunderts die Bevölkerung des Mittleren Gürtels und trieb die Überlebenden dazu an, in fernen, topographisch schwer zugänglichen Gebieten Zuflucht zu suchen« (Buchanan und Pugh 1958, S. 62).

Der Prozeß der »Akkulturation« (welch hübsch aseptisches, alles Blut und alle Kultur abstrahierendes Wort) wirkt wie ein Tribunal über den »Wert« qualitativ verschiedener Kulturen. Kein Recht, welcher Definitionsart immer, kein »sachlicher«, human notwendiger oder gar »evolutionistisch« unvermeidlicher Bedarf – eine spezifische Form skrupellos effektiver Herrschaft war für dieses moderne Entwicklungsgericht ausschlaggebend. Die Stadt Jos als Beispiel.

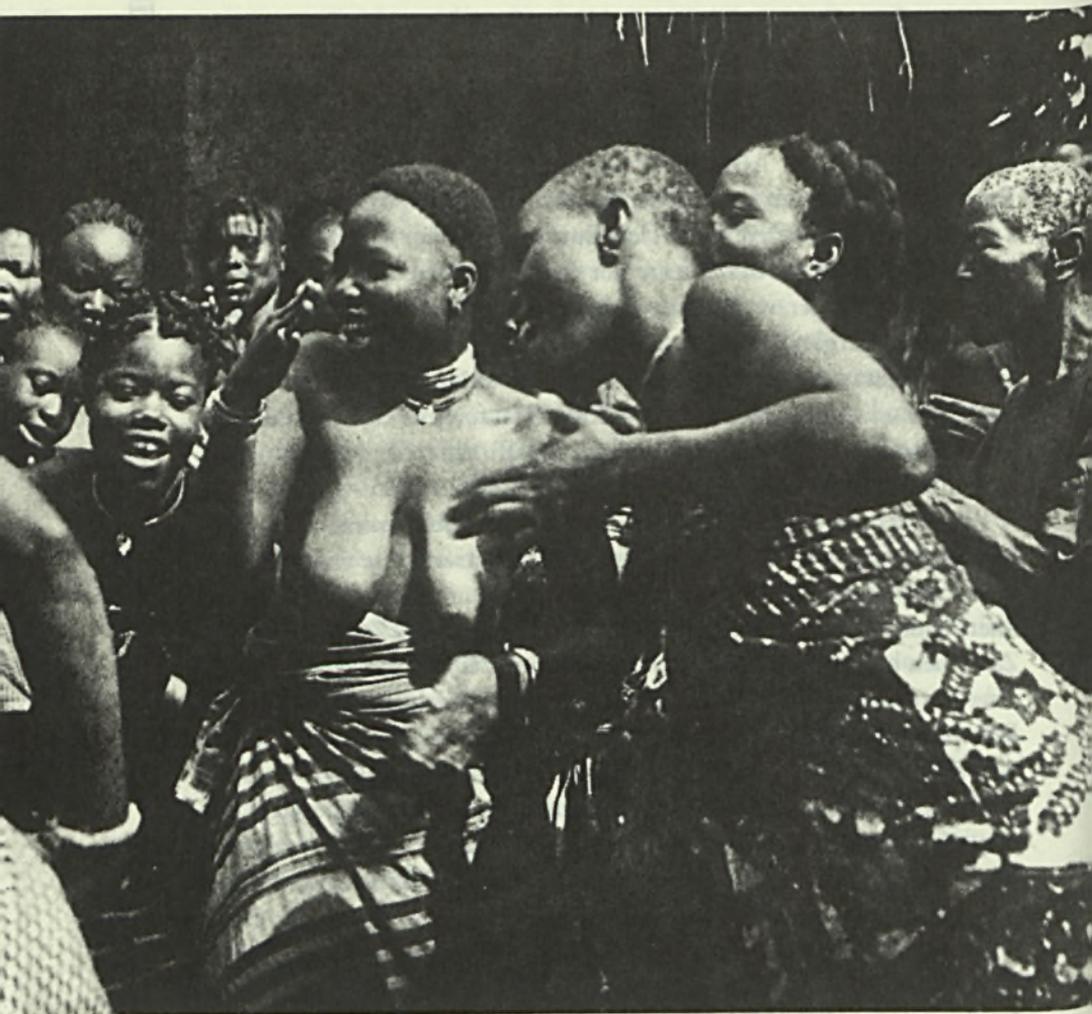
»Trotz des disproportionalen Verhältnisses der afrikanischen Bevölkerung (ca. 50.000) zur europäischen (etwa 1200) wurde Jos durch die Atmosphäre einer Siedlerenklave bestimmt, einer europäisch selbstbezogenen Kolonie in der Kolonie. Die europäische Anlage der Stadt ist nur einer der Gründe für diesen Sachverhalt. Die zahlenmäßig kleine ausgewanderte Bevölkerung ... zeichnet sich dadurch aus, daß sie dauernd im Ort wohnt und kulturell dominiert. Die Europäer, die lang geltende exekutive Berufe einnehmen, die direkt oder indirekt durch die Minenindustrie geschaffen worden sind, werden mit ihren Familien ansässig. Sie finden das Klima erträglich. Jos fungiert zugleich als lokales Freizeitzentrum, das der Erholung dient und die Annehmlichkeiten schafft, deren das zivilisierte Leben bedarf. Die Hauptgebäude der Mission befinden sich in dieser Gegend, die keine eigenständige islamische Tradition besitzt, gleichfalls eine Schule für alle Kinder protestantischer Missionare in ganz Westafrika. Die Stadt schließt eine repräsentative Liste europäischer Organisationen ein: Boy Scouts and Girl Guides Association, British Council, British Empire Society for the Blind, British Red Cross Society; Church Missionary Society, Electricity Corporation of Nigeria ... und die West African Airways Corporation. Unbeschadet der vorhersehbaren Fülle europäischer Häuser und Institutionen in und um Jos sorgt ein sozialpsychologischer Faktor vor allem für die europäische Aura. Die afrikanische Bevölkerung ist mit wenigen Ausnahmen gleichfalls fremd oder ausgewandert. Die Afrikaner aus anderen Teilen Nigerias leben in einer von Europäern geschaffenen Stadt und vom Kapital, das von Europäern geschaffen, akkumuliert und verteilt wird. Sie sind keine direkt verdrängten Bauern, sondern Händler, Handarbeiter, Diener, Handwerker, Schreiberlinge, Chauffeure und Ladenbesitzer – sie alle sind

nach Jos gekommen, weil sie Arbeit suchen. Kein Afrikaner betrachtet Jos als sein wahres Zuhause. Er ist vertraut mit Sokoto, Ibadan, Onitsha, Maiduguri, Fort Lamy. Und er beabsichtigt, eines Tages zu dem Ort zurückzukehren, wo die Mehrheit seiner weiteren Familie verblieben ist. Die Afrikaner bleiben nicht länger in Jos als die Europäer; sie sind ebenso auf der Suche nach Profit; die Stadt besitzt kein afrikanisches Zentrum. Der Europäer ist der Herr in Jos. Er begegnet wenigen Afrikanern der traditionellen oder modernen Elite, mit denen er wahrscheinlich in Lagos, Kaduna oder Ibadan von gleich zu gleich verkehren würde. Klassen- und Berufsunterschiede verstärken die rassischen. Deshalb sind die Clubs informell nach Rassen geschieden. Diese Exklusivität wirkt auf die europäische Gesellschaft selbst zurück und schafft dort eine Statushierarchie mit all ihren Spannungen und Gerüchten.

Es gibt jedoch vertriebene Personen. Das sind selbstverständlich die Heiden. Verborgenen in den Bergen und Tälern streifen sie wie Schatten durch die Stadt. Weder die fremden Afrikaner noch die Europäer anerkennen ihr vorrangiges Recht. Sie stellen eine Zumutung dar. Zwischen moderne Afrikaner und Europäer tritt die schweigende Präsenz der Heiden. Der Afrikaner erfährt sie peinlich berührt; für den Europäer repräsentieren sie den Afrikaner in seiner Ursprünglichkeit. Alle so bestätigten Vorurteile verhindern Kommunikation.

Die kleinen, von Wolfsmilch-Hecken umgebenen Siedlungen bilden also das Viertel, den äußerst primitiven Stadtrand, der die Minen rund um die zivilisierte Stadt von Jos durchdringt« (Diamond 1967a, S. 413–15).

In den folgenden Passagen präzisiert Stanley Diamond die Transformation der früheren tribalen Eigentümlichkeit. Institution für Institution wird durchdekliniert. Stanley Diamond zeigt, wie die herkömmlichen Institutionen überwältigt, entfremdet, umfunktionierte und zerstört werden. Die Geschichte der Anaguta und ihr Verlust der Gegenwart liest sich wie ein fortlaufender Kommentar zur kapitalistischen »open door«-Politik, zum Kolonialismus und Postkolonialismus und seinen humanen Kosten, zu modernistischen und pseudowissenschaftlichen, Erkenntnis verblendenden Termini à la Akkulturation u.ä. einschließlich einem nicht kritisch um- und umgewendeten und in all seinen Tiefen und Untiefen ausgeloteten Begriff der Modernität (oder, dynamisch, der Modernisierung). Als begleite der Chor der Tragödie das sichtliche Ende der Anaguta und die historischen Faktoren, die dasselbe bewirk(t)en. Denn derselbe summiert gleichsam das kathartische Resultat. Stanley Diamond



vergleicht den Weg oder Nicht-Weg der Anaguta abschließend mit zwei anderen Versuchen des Überlebens («zwei sich widersprechenden Formen der Akkulturation«): dem der Afusare von Jawaran-Jos, der ein Weg individueller Anpassung ist, und dem der Nyango-Irigwe, die, indem sie sich gemeinschaftlich anpassen, eigene soziale Umgangsformen zu retten suchen. »Die objektive Situation«, mit der die Anaguta konfrontiert waren, so endet das Lied vom Tod der Anaguta, unterschied sich nicht von derjenigen, der die anderen Gruppen begegneten. »So zeigt der Fall der Anaguta ... die im wörtlichen Sinne entscheidende oder voluntaristische Komponente in der menschlichen Geschichte« (ebd., 500).

### **Ankerpunkte einer kritischen Anthropologie**

Sonst kaum mit ihm zu vergleichen. Oder doch? Max Webers, des größten deutschen Sozialwissenschaftlers »Fragestellung«, so hat Wilhelm Hennis trefflich herausgearbeitet (Hennis 1987), galt nicht dem mit einer Evolutionsannahme grundierten »Modernisierungsprozeß«, vom »Projekt der Moderne« zu schweigen. Ihn interessierte anti-evolutionistisch und damit zugleich antireduktionistisch: »was wird ›charakterologisch‹ – um das modische Wort zu gebrauchen – aus den Menschen, die in jene rechtlichen und faktischen Existenzbedingungen hineingestellt sind, mit denen wir uns heute beschäftigen?« (Weber 1924, S. 395). Webers eigener emphatisch bürgerlicher Habitus und der von ihm, wenn man so formulieren kann, vorgestellte »Menschentypus« waren hierbei durch starke vorbürgerliche Erfahrungen beeinflusst, wie die Landarbeiterenquete und ihre Nachwirkungen in Weber oder wie Webers pathetischer Freiheits- und Verantwortungsbegriff in all seinen zeittypischen und für Weber charakteristischen Grenzen ausweisen. Ohne eine tiefere Wahrnehmung der Verwerfungsschichten im Übergang zur Moderne und inmitten derselben, ohne einen ungewöhnlichen Spürsinn für die Kosten der Moderne in Form kapitalistisch-bürokratischer und »durchstaateter« (ein Terminus Webers) Zivilisation wäre Webers Fragestellung nicht zu denken. Sie bilden gleichsam deren Artikulationsbasis.

Also klingen Stanley Diamond und der von ihm kaum zur Kenntnis genommene Weber zusammen wie fast alle Wirklichkeitswissenschaftler und Wirklichkeitsromanciers à la Musil von höherer Karätigkeit, europäisch beschränkt gesprochen, seit den Tragödien-

dichtern und Aristoteles (s. Nussbaum 1986), so sie als Historiker des historischen Wesens Mensch notwendig »möglichkeitsgesinnt« mit erfahren disziplinierter Phantasie arbeiteten. Den Menschen und ihren sozioökologischen Bedingungen gilt das Interesse. Das prekäre, fragile, nie abstrakt und linear anzuwendende Urteilsmaß aber bilden die Bedingungen, die die Menschen in ihren Möglichkeiten am ehesten zu sich selber kommen lassen. So und nicht anders ereignet sich denkhandelnd kritische Anthropologie.

1. Sie hebt, wie sich versteht, mit der Kritik an. Sich immer erneut in den »Geschichten« der Menschen gesundbadend, die sie in ihrer gesamten Konfiguration nachzuphantasieren sucht, widerstrebt sie allem Reduktionismus, trete derselbe materialistisch oder geistesgeschichtlich auf. Existentialistisch an der historischen Natur (!) des Menschen festgemacht, von ihr ausgehend, zu ihr zurückkehrend, kehrt sie sich gegen alle einbahnstraßige Vorstellung eines »Fortschritts«, »der Basis alles Imperialismus« (s. Diamond 1974, S. 38f.). Darum werden der weltweite, kriegstrunkene und opfervolle kapitalistisch-staatliche Fortschritt, dessen Effizienz nicht zuletzt in seiner dissoziativen, vereinzelt-identifikatorischen und ein dominantes Interesse enteignend-eigenmachend eintrimmenden Macht zum Ausdruck kommt, zum Gegenstand der Kritik schlechthin. Entsprechend fällt die Wissenschaftskritik aus. Insofern moderne Normal-Wissenschaft ihre »Ekstase« darin findet, dem kapitalistisch-etatistischen Abstraktionsmodus analog, ja ihm vorausgehend, die Gegenstände ihrer Erkenntnis, als da sind u.a. Personen und ihre Gesellungsformen, entsprechend beherrschbar zuzurichten. Am Beispiel des Strukturalisten und eigenartigen Systemtheoretikers Lévi-Strauss erläutert Stanley Diamond die Gefahren einer »nicht authentischen Anthropologie«. »Da die Person für Lévi-Strauss nur einen psychologisch-soziobiologischen Reflex darstellt, ist menschlicher Sinn für ihn illusionär und muß es sein. Diese monolithische Vision stellt eine logische Reaktion auf die bürgerliche Atomisierung dar. Sie repräsentiert eine Pseudo-Ordnung, ein Kollektiv, das aus einer mechanischen Assoziation isolierter Einheiten zustandekommt. Oder umgekehrt: sie reflektiert das bürgerliche Bewußtsein, das das Scheitern gegenwärtiger Gesellschaft zur Kenntnis nimmt. Erneut begegnen wir Durkheim in geradezu grotesker Form« (Diamond 1974, S. 322).

2. Kritische Anthropologie, wie sie Stanley Diamond betrieben hat und m.E. gültig verlangt, läßt nicht nur den existentialistisch unterfütterten Marx hinter sich, so bleibend wichtig Marx'sche Ein-

sichten und Verfahren bleiben, sie übertrifft in dieser Hinsicht auch die Kritische Theorie Frankfurter Zeichnung, sprich die Theorie, wie sie Adorno am trefflichsten formuliert hat. Kritische Anthropologie bezieht und bezeichnet den Grund ihrer Kritik. Sie versteckt sich nicht szientifisch und geschichtsphilosophisch zugleich hinter einem »die Geschichte mit uns«, sie bleibt nicht bei einer radikalen Kritik stehen, deren eigenen Wurzelgrund sie nicht mehr freizulegen vermag. Kritische Anthropologie versteht sich als Eingedenken des Primitiven als des ganz Anderen, das aber historisch trüchtig ist und keine abstrakte und sei es auch rückwärtsgewandte Utopie darstellt. Die rückwärts- und vorwärtsgewandte Aufklärung, nicht die undialektisch gewordene, fortschrittsflache; Montaigne, Vico, Rousseau sind ihre Ahnen. »Das Wort *primitiv* ist meiner Ansicht nach der entscheidende Terminus der Anthropologie, der Dreh- und Angelpunkt des Untersuchungsfeldes. Er ist allerdings schwer zu fassen. Er begreift eine Reihe damit zusammenhängender sozialer, politischer, ökonomischer, spiritueller und psychiatrischer Bedeutungen ein, die er nicht bezeichnet. *Primitiv* meint eine bestimmte geschichtliche Ebene, eine bestimmte Art kulturellen Seins, die ich in diesem Essay erneut zu formulieren suche.

Diese Art kulturellen Daseins wird durch die Zivilisationsprozesse beständig verdeckt oder abgebaut, und dies weitaus einschneidender, als wir gewöhnlich anzuerkennen willens oder in der Lage sind. Infolgedessen ist das Bild einer identifizierbaren, über die Kulturen hinweg *vor* jeder Zivilisation bestehenden, ja sogar a priori gegebenen menschlichen Möglichkeit praktisch aus unserem konzeptionellen Lexikon verschwunden. Starrer kultureller Relativismus, kultureller Determinismus und sozialer Szientismus sind zum Teil jeder auf seine Weise Rationalisierungen einer Zivilisation, die vergessen hat, welche Fragen sie über sich selbst stellen soll. Diese Einstellungen haben dazu beigetragen, den Sinn für universell gegebenes menschliches Bedürfnis, für Konflikt und Erfüllung abzustumpfen, der in der Vergangenheit in Kunst und Religion seinen angemessensten Ausdruck gefunden hat. Die einzigartige Aufgabe der Anthropologie besteht m.E. darin, wie immer sich diejenigen nennen mögen, die sie betreiben, die Reformulierung der dauernden lebensbewahrenden Fragen zu unterstützen« (Diamond 1974, S. 118f.; 1976, S. 76f.). Dan Roses Beobachtung trifft zu. Stanley Diamonds »Geographie besteht in einer Anthropologie, die sich von der Familie über die Hochkultur zurück zu den Primitiven erstreckt« (Rose 1983).

3. Die immer erneute Wiederentdeckung und Vergegenwärtigung primitiver Gesellschaft taugte nicht zum Rekurs vorwärts gegenwärtig gewandter Kritik, um die es Stanley Diamond primär zu tun ist, aller »antiquarischen Geschichtsschreibung« abhold, wie sie Nietzsche in der zweiten »Unzeitgemäßen« geißelte, wenn das Besondere primitiver Gesellschaften nicht radikalisiert zum Allgemeinen triebe, wenn eine unüberbrückbare Diskontinuität zwischen den menschlichen Gesellungsformen gegeben wäre. Gerade die anti-evolutionistische Wahrnehmung der Geschichten des Menschen, die ihr »unmittelbar zu Gott« (Ranke), also ihre nicht vom Fortschritt aufgeessene eigene und prinzipiell gleichrangige Qualität behauptet, lebt zugleich vom geschichtlichen Zusammenhang der menschlichen Geschichten. Sprich das historische und also soziale Wesen Mensch – die umgekehrte Reihenfolge gilt gleicherweise: das soziale und also historische Möglichkeitswesen, Nietzsches »nicht festgestelltes Tier« – erlaubt es, indem seine diversen Geschichten durchdrungen werden, indem danach Ausschau gehalten wird, wie die Möglichkeiten des Menschen jeweils mit welchen Kosten verwirklicht worden sind, verallgemeinerbare Einsichten aus dem je Besonderen, dieses nie aufgebend, herauszufiltern. Denn alles Allgemeine führt erneut zu geschichtlichen Umständen und Realisierungsformen zurück. Darin besteht vor allem die dauernd zu übende Dialektik zwischen Besonderem, als dem Bezug schlechthin, und dem Allgemeinen, als der kritischen Basis, um schlecht, nämlich verherrschaftlicht Besonderes aufzuknacken.

Der Rückgang zu primitiven Gesellschaften hat den unschätzbaren Vorzug, nicht utopisch zu konstruieren, sondern gelebtes Leben imaginativ zu wiederholen. Er besitzt den zusätzlichen Vorteil, daß primitive Gesellschaften nach all unserem Wissen – und Stanley Diamond hat kräftig mitschaffend, auch seinen eigenen Sozialisationsprozeß dichterisch auslotend, dazu beigetragen – den existentiellen Bedingungen des Menschen in näherer Weise zu entsprechen scheinen, als zivilisatorisch errungene Formen. Im naiv hochgewerteten »Prozeß der Zivilisation« sind sozial zuhandene Instrumente zu sozial abstrakten Definitionsorganen einer zur Selbstorganisation nicht mehr fähigen Gesellschaft geworden. Nicht umsonst wird »Autopoiesis«, das emphatisch humane Selbsthandeln in einer entsprechend organisierten Gesellschaft, heute systemtheoretisch pervertiert als Eigenschaft aller möglichen Systeme gehandelt. Die existentiellen Bedingungen des Menschen aber, die ihn gerade zu einem geschichtsabhängigen, Geschichte machenden Wesen werden

lassen, sind u.a. in seiner Natalität und Mortalität gegeben (Hannah Arendt hat diese Gegebenheiten zu Recht als politische entdeckt und entsprechend politisch reflektiert); in seinem Ausgesetztsein den jeweiligen natürlich-materiellen Bedingungen gegenüber, die er notwendig aneignen muß und die sich ihm gerade in der Art der Aneignung wieder entziehen; in der Notwendigkeit des *zoon logon echon*, sich »die Welt« symbolisch neu zu erschaffen; in der Erfordernis, um zu sich selbst zu kommen, über eine sozial garantierte Integrität zu verfügen und am gesellschaftlich mitgeschaffenen Geschick sich zu beteiligen. Stanley Diamond hat wie die besten Anthropologen vor und neben ihm herausgearbeitet, welche komplexe Gesellungsformen die Primitiven schufen. Ungleich komplexer als die »eindimensionalen« (H. Marcuse) Gesellschaften der Gegenwart, deren Komplexität nahezu ausschließlich aus ihrer irrsinnigen Größe folgt, da nun die weltmarktgerichtete Globalität zum definitorischen Un-Zentrum wird. Ihre kommunale Existenz mit näheren und weiteren Verwandtschaftsnetzen als »organisierenden Zentren«, ihr nicht »ausdifferenzierter«, deswegen indirekt nicht als »Sachzwang« wirkender Zusammenhang, der Rollen nicht permanent und eindeutig fixiert, erlauben ein kulturelles Leben – das Leben in und als Kultur – und eine davon nicht abgehobene Politik, die die Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten menschlich-geselligen Lebens als dauernden Teil desselben ausagieren läßt. Darum gewinnt das rituelle Drama einen solchen Stellenwert. Noch die attische Tragödie gibt einen anschaulichen Begriff davon. Darum wird die Figur des Trickster zu einer zentralen Gestalt (vgl. hierzu den in diesem Jahrbuch erstveröffentlichten Aufsatz von Stanley Diamond mit dem Titel »Subversive Kunst«).

Lauert, wenn in solcher Weise kondensiert wird, nicht die Gefahr im nahen Hintergrund, primitive Gesellungsformen, diese »geselligen Geselligkeiten«, zu idealisieren, also doch abstrakt positiv zu fassen? An Stelle einer nötigen längeren Auseinandersetzung mag ein Satz aus Montaignes berühmtem Stück »Von den Menschenfressern« zitiert werden. Er gilt heute mehr noch als zu Montaignes Zeiten: »Nach den Regeln der Vernunft«, so hält er mitten in seinem Essay ein, »mögen wir sie also wohl Barbaren nennen, aber nicht im Hinblick auf uns, die wir sie in jeder Art der Barbarei übertreffen« (vgl. Greffrath 1984, S. 163).

4. Eine besondere Mitteilungsform allgemein und von Stanley Diamond besonders ist das Gedicht, das je Besondere und darum Allgemeine. Wie Dan Rose zutreffend feststellt: »Während ich sein

[Stanley Diamonds] Werk las, wurde offenkundig für mich, daß es zwei Arten von Anthropologen gibt, die Gedichte schreiben. Solche, die allgemein dichten, und solche, die über ihre anthropologischen Erfahrungen berichten. Diamond schreibt über seine Erfahrungen als Beobachter unterschiedlicher Kulturen....« »Diamonds Dichtung«, so fährt Rose wenig später fort, »leistet einen einzigartigen und originellen Beitrag zu dem, was lose *Anthropologie und Dichtung* oder *anthropologische Gedichte* genannt worden sind.«

### *Eskimo*

Eskimo  
 Selbst-erdachtes Tier  
 Eingeschlagen  
 Im Fell eines weißen Fuchses  
 Steht  
 Im Zentrum der Nacht  
 Entlassend  
 Schweigen um Schweigen  
 Sterne fallen  
 Eisige Temperatur  
 Die elfenbeinerne Spitze  
 Die mit Namen versehene  
 Die persönliche Waffe  
 Bebt  
 Darauf aus, sich zu vereinen  
 Mit dem zerspringenden Herzen  
 Einer mildäugigen Robbe  
 Die der Mensch  
 Genügend liebt  
 Um sie zu töten  
 Um sie zu verschlingen  
 Um sie zu ehren  
 Wie bei einer Opferhandlung

Poesie gehört, nach Stanley Diamonds Verständnis, zum Alltag primitiver Gesellschaft. Sie ist zugleich eine Form, in eins mit den anderen Kunstarten, sich der vieldimensionalen Totalität einer Gesellschaft und der Fülle ihrer zusammengehörigen Aspekte verdichtet, gedichtet zu versichern. Darum gehört zu Kritischer Anthropologie, lange vor allen erkenntnistheoretisch-methodischen Erwägungen, daß sie »Wirklichkeit« in all ihren Ausdrucksformen

wahrnimmt, daß sie Sinnlichkeit und unvermeidliche Abstraktion, in der schon jedes ausgetauschte Wort besteht, nicht idiotisierend und herrschaftsgeneigt auseinanderreißt. Abstraktion der Abstraktion. Poesie, wie sie Stanley Diamond verstanden und selbst, *sit venia verbo*, betrieben hat, ist Objekt und Subjekt, Gegenstand und höchst persönliche, aber gerade darum verallgemeinerbare Zugangsweise zu primärer, zu allzu oft unterdrückter Erfahrung.

In seiner Selbstvorstellung als Poet teilt Stanley Diamond zwei, wie mir scheint, zentrale Erfahrungen mit, die *mutatis mutandis* weit über Stanley Diamond selbst hinausweisen. Zuerst berichtet er, wie er als Kind und Knabe dazu kam zu dichten. »... Meine Berufung kündigte sich nicht so sehr politisch an, sie entstand daraus, daß ich aus der riesigen Familie meines Großvaters und ihrem schier endlosen Haus herausgenommen worden bin, verbracht in eine erschreckend kleine Kernfamilie. Diese konnte meine Sinne nicht zufriedenstellen, sie konnte mein Verlangen nach gegenseitigem Austausch der Gefühle nicht erfüllen, nicht die Erfahrung der unterschiedlichen Generationen bieten oder die Lebensfülle einer Großfamilie. Das ist eine Frage, die mich seit sechzig Jahren verfolgt hat, *diese Differenz* bildete den affektiven Grund meiner anthropologischen Arbeit.«

Kriegsdienst, Familiengründung und die Notwendigkeit eines »normalen« Berufs, die eines akademischen Anthropologen, unterbrachen die dichterische Jugendphase. Das Gedicht als Ausdrucksform drängte sich erst wieder auf, als entsprechende Erfahrungen danach schrien. »Der Krieg bot diese Erfahrung nicht. Es ist nie möglich, unmittelbar über Schrecken und Langeweile zu schreiben. Das ist nur metaphorisch in einer Sprache möglich, die bloße Beschreibung und die angeblich unmittelbare geltende Feststellung vermeidet und deshalb indirekt wirkt. Jede Aussage, die den Besonderheiten des Schreckens gilt, wie sie sich einem Außenstehenden zeigen, können diesen Schrecken nie wiedergeben. Sie werden pornographisch und halten mit den obszönen Details des Beobachters auf, die weder der Folterer noch sein Opfer so erfahren haben. Das Opfer verliert sein Bewußtsein, der Folterer schlägt in unerschöpflichem Zorn oder mechanisch, ohne Gefühl, der Ordnung halber. Jahre später, nachdem ich erleichtert zur Poesie zurückgekehrt war, mit Bedauern darüber, was ich versäumt hatte, fand ich Vorfälle und Worte, die den Schrecken in der einzig angemessenen Weise auszudrücken erlaubten, nämlich mit starken Metaphern, die sich plastisch greifen lassen. Es ist gesagt worden, daß man nach Auschwitz keine Gedichte mehr schreiben könne. Das Gegenteil trifft zu. Nach

Auschwitz beginnt Dichtung. Im Terror der unmittelbaren Erfahrung entsteht Dichtung, ob in lyrischer oder narrativer Weise, um in der Lage zu sein, die Unmittelbarkeit zu transzendieren und also zu verstehen« (Diamond 1986, S. 240). Bild, Sprache, Symbol – Kultur als Transzendenz (s. Diamond 1987, S. 270), darin kommen die humanen Möglichkeiten zum Tragen. In einer je erneuerten und in ihren Umständen veränderten menschlichen Situation, in der es keine Gewißheiten gibt, sondern »nur Kampf und Zufall, Pein und Verwirklichung«.

5. Kritische Anthropologie ist, im Oxymoron formuliert, dialektisch strukturiert. Sie ist, genauer: sie ereignet sich »dialektisch«. Damit ist kein Sprachspiel gemeint, kein seichtes Hin und Her, auch kein dunkel raunend mitgeteilter wundersamer Vorgang, gar eine marxistisch-leninistisch fixierte Mechanik der Entwicklung.

Dialektik realisiert das ganze, nie aufhebbare Risiko der Erkenntnis und das, was an Erkenntnis möglich ist. Inmitten all der nicht wissenschaftlich-prokrusteshaft abhaubaren oder beliebig dehnbaren Vielwertigkeiten und Unschärfen. Sie hebt damit an, daß der Weg moderner Erkenntnis verlassen werden muß. Als könne ein vorausgesetztes abstraktes (erkennendes) Subjekt einem Objekt gegenüberreten. Hierbei werden potentiell alle Sachen und Wesen ununterschiedlich Objekte. Soll Erkenntnis nicht primär als Herrschaftsform betrieben werden, dann muß sich das »S« (Subjekt) riskieren, wird selber zum »O« (Objekt), wie umgekehrt das »O« zum »S« wird. Nun gilt die allein wahrnehmungsoffene und lernbereite Dialektik von »S« und »O« entgegen allem Positivismus im Sinne fixierter »S«- und »O«-Positionen und eines scheinbar unhistorisch interessefreien *methodus dominationis* (vgl. statt vieler nicht nur durchgehend Stanley Diamond, sondern gerade die von Ethnologen formulierten einschlägigen Einsichten; hier besonders Devereux 1984, Geertz 1988).

Diese Dialektik überschneidet und verschlingt sich mit der des Besonderen und des Allgemeinen. Das Besondere bildet Ausgangs- und Endpunkt, die historische Konfiguration, der einzelne Mensch in seinem historischen Kontext. Und doch kann dieses Besondere nur über Allgemeinheiten, angefangen von Symbolen, von Sprache begriffen und gestaltet werden. Alle Kritik hebt notwendig ab. Das Allgemeine indes, das besondere Erfahrungen in sich aufgehoben hat, das sie radikalisiert hat, taugt nicht dazu, unvermittelt, das heißt »besondert«, angewandt zu werden. Es sei denn auf höchst herrschaftlich-terroristische Weise im Sinne der angewandten

Abstraktion (vgl. die diversen Fortschritts- und Modernisierungskonzepte bis heute).

Der dialektische Kreisel rollt weiter. Einzelheit und Totalität fügt er zusammen, ohne sie einfach als Unterschiedenes zu beseitigen, Augenblick und Dauer, Statik und Dynamik, nicht zuletzt Theorie und Praxis, Erkenntnis und Handeln, Erkenntnis als Handeln (gerade an letzterem war Stanley Diamond besonders gelegen) usw. usf. Hier ist nicht der Ort, den erkenntnistheoretisch begründeten Methodus Kritischer Anthropologie im einzelnen darzutun. Nur eines ist noch hinzuzufügen. Ein kritischer Anthropologe nähert sich seinen Subjekt-Gegenständen und gegenständlichen Subjekten, indem er auf sie hört, sie ablauscht, sie umgeht, möglichst mit ihnen lebt, kurzum in der Form einer emphatisch teilnehmenden Beobachtung. Paul Radin, Stanley Diamonds Lehrer und Freund, hat die Notwendigkeit authentischer Information in Form und Inhalt zugespitzt. Davon kann nur errötend gelernt werden. Im Vorwort zu seiner *Primitiven Religion* schreibt er: »Wo immer ich konnte, habe ich nur Informationen genutzt, die mir von den eingeborenen Gewährsleuten in ihrer eigenen Sprache gegeben wurden oder die in ihren Riten und Mythen enthalten waren. Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß wir Berichte darüber brauchen, was die Mitglieder einer eingeborenen Kultur selbst gesagt haben, welche Verallgemeinerungen sie gebrauchten und welche Spekulationen sie anstellten« (Radin 1957, VI). Und sind wir nicht alle solche Eingeborenen auch im »Dickicht der Städte«? Bedarf es des ethnologisch verfremdenden und zugleich vertraut machenden Blicks, entsprechender Reflexion und ortsnaher, kontextgebundener Information nicht durchgehend? Wie leer würden die überfüllten Regale, wenn man die Theorien auf ihren Informationsgehalt und ihre reflexive Qualität dieser Art testete.

Stanley Diamond lesend, wird ein gesamtes Curriculum und ein umfangreiches, rotfädig zusammengehaltenes Programm Kritischer Anthropologie formulierbar. Ob dieses, trotz seines Existenzwillens, viel mehr Chancen hätte als die Anaguta? Diese Frage stellt sich denjenigen nicht, jedenfalls nicht mit resignativer, privatisierender Konsequenz, die der traditionsreiche, wenngleich nie dominierende Ruf Stanley Diamonds erreichte, die diese in alle Flüsse und Meere geworfene Flaschenpost morgen um seiner oder ihrer selbst willen erreichen wird. »Authentische Anthropologen machen aus ihrer Entfremdung keine Karriere. Sie verstehen dieselbe vielmehr als einen spezifischen Ausdruck einer pathologischen Situation. Politi-

ches Engagement und Aktionen sind geboten. Solche Anthropologen weisen also ihre verdinglichte Identität Anthropologe zurück. Die Anthropologie hat uns immerhin auf den Kontrast zwischen primitiven und zivilisierten Völkern aufmerksam gemacht, die ein Marxist als den Ausgangspunkt sozialistischer Möglichkeit benutzen wird. Die Anthropologie hat uns zugleich gelehrt, die subtile Vielfalt der Kulturen wahrzunehmen. Im Schatten Rousseaus ist es an uns, diese Einsichten zu nutzen und mit dem kritischen Potential unseres intellektuellen Erbes dem strukturalistischen Kommando der akademischen Themen zu opponieren. Wir können uns selbst und unsere Welt nur verstehen, wenn wir uns und unsere Welt zu wandeln suchen: konkret, historisch, dialektisch. Der Mensch kann nicht abstrakt als Mensch erkannt werden. Der Mensch ist konstituiert, ist geschaffen. Die Revolution, die unsere Zivilisation verlangt, bedarf unserer ganzen Aufmerksamkeit. Zu dieser Revolution werden wir durch die Erkenntnis unserer Entfremdung getrieben, die wie ein Schatten über Schwarz und Weiß, Jude und Nichtjude, Mann und Frau liegt. Sie verdunkelt unsere Identität, verneint unser Selbst, objektiviert das Denken und reduziert das Universum auf eine Gleichung« (Diamond 1974, S. 330f.)

### **Das Persönliche ist politisch. Eine nicht abschließende Schlußbemerkung**

Jahre hat er in Afrika verbracht und sich mit Afrika beschäftigt, dem afrikanischen Westen vor allem. Herrschaftslosigkeit in ihren faszinierenden konfliktvollen Vorkehrungen hat er dort beobachtet, den Weg zum Staat am Beispiel Dahomeys nachgezeichnet und die kolonialistisch-postkolonialistisch zerstörerisch schaffende und schaffend zerstörerische Herrschaft untersucht. Wie im globale Herrschaftszusammenhänge konzentrierenden Brennspeigel des Genozids an den Biafranern. Die Kibbuz hat er mitlebend in ihrem originär negativen Bezug auf das osteuropäische Shtetl beschrieben und aus dem eigenartigen Sozialisationskonzept und Sozialisationsvorgang die hohen Kosten diagnostiziert, vor allem die Unmöglichkeit einer eigenen Traditionsbildung (Diamond 1957 und 1975). Ein irokesisches Reservat hat er genauer betrachtet und in einem arabischen Dorf gelebt. Faszinierend ist es, Stanley Diamonds Wege zu verfolgen; faszinierend, Augen und Sinne öffnend war es, die detektivische Kraft seines anthropologischen Blicks zu erfahren, wenn

man mit ihm durch New Yorks Straßen oder die Berliner oder die Londoner wanderte und sich in den Städten über die Begegnung mit den ortseigenen Gruppen austauschte. Er war immer ganz präsent, weil er sich nie auf Rollenteilungen einließ, kompromißlos bis zur Grobheit und von einer freundschaftlichen Fürsorge, die gerade, wenn Gefahren drohten, keine Grenzen kannte. Ein Primitiver in den ihm noch unter dem Pflaster vertrauten Straßen New Yorks mit dem Sinn für alle die vormodernen und nachmodernen Gerüchte derselben, ein New Yorker Außenseiter, der den Untergang der Anaguta beobachtete und bedachte. Wie sich verstand, ergriff er Partei für die »letzten Mohikaner«, ohne sich wahnvoll und süchtig zu identifizieren. Stanley Diamonds dauernde Präsenz und die gelebte Kenntnis, daß das Politische persönlich sei, so wie eine Gesellschaft am dichtesten im Gedicht sich äußert, ließ ihn zu allen möglichen aktuellen Fragen Stellung beziehen. Solche Aktualitäten betrachtete er anthropologisch so verfremdend, daß sie ein anderes, ein mehrdimensional-mehrwertiges, ein wahreres Gesicht erhielten. Ob er sich zu Cassius Clay bzw. Muhammed Ali und Sonny Liston äußerte oder zur Ermordung von Malcolm X, zum Verhältnis von Juden und Schwarzen in Amerika oder zu den Indianerreservaten dortselbst.

Am tiefsten bohrte Stanley Diamond dort, wo er sich zum »State of Being Jewish« äußerte und die Grundmotive des Antisemitismus herausarbeitete. Die Ambivalenz im Verhältnis von jüdischer Diaspora und jeweils dominierend ansässiger Bevölkerung sah Stanley Diamond darin gegeben, daß die Existenz der Juden »den nicht gelösten primitiven Mythos westlicher Zivilisation« aufbewahrte. Dieser »Mythos ohne ein lösendes Ritual, der deswegen in der Politik des Westens bis zur Spitze der Selbstdestruktion ausagiert worden ist« (Diamond 1983, S. 2). So erklärt sich auch Stanley Diamonds Schlußfolgerung, die die schlechte Verallgemeinerung von Marx (in dessen zu Recht umstrittener »Judenfrage«) unterläuft, am Besonderen ansetzt, beim Besonderen bleibt, dasselbe jedoch so radikalisiert, daß es zum kulturell vielfältigen und spannungsreichen, aber lebbareren Allgemeinen wird. »Wer heute Jude sein will, muß gegen die Ausbeutungsstruktur aller Staaten opponieren, deren deformierte und unfertige Rituale sich auf den Tod zuspitzen, heute dem Tod der Menschheit insgesamt. Juden, die schon Genozids erlebt haben, die erkennen, daß Zivilisation ein Desaster ist, suchen nach transzendtem, das heißt humanem Sinn und der menschlichen Vereinigung von Theorie und Praxis. Gewiß, nur wenige Juden wer-

den an diesem Kampf gegen die Kernstrukturen der modernen Welt sich beteiligen. Sie werden indes von anderen begleitet werden, und sie werden sich mit denjenigen zusammenschließen, die Juden nach der Bestimmung des mittelalterlichen Rabbi werden – indem sie alle Geschichte verneinen außer einer solchen, die moralisch gewollt wird: »Ich will die Person als Juden erkennen, der diesen Titel reklamiert.« Das ist die Wiedergewinnung von Identität, indem Identität aufgelöst wird« (Diamond 1983, S. 5). Stanley Diamonds Werk könnte, *nota bene*, wie ein dauernder kritischer Kommentar zum Problem »falscher« und nur jeweils »tricksterhaft« gelungener »Identität« gelesen werden. Wie lohnte es sich jetzt, Diamonds jüdische Kommentare zu zitieren, in ihrem angemessenen Kontext darzustellen und zu diskutieren. Anhebend mit seiner Kritik an der originären Kibbuz-Bewegung und ihren Veränderungen über das Gespräch mit Jacobo Timerman kurz nach dem »längsten Krieg« gegen den Libanon 1982 bis hin zur durchdringenden Kritik an Elie Wiesel, dem er »die Verdinglichung des Holocaust« zum Vorwurf macht, indem er ihm die Sensibilität Kafkas und seine wahre Radikalität gegenüberstellt.

*Einst (Israel Zangwill zum Gedächtnis)*

Als ich nirgendwo war  
 Ein Hauch von Leidenschaft  
 Alles im Allgemeinen wissend  
 Jedoch nichts sonst  
 Ein Kind  
 Das von Zigeunertänzern träumte,  
 Noblen Landstreichern, den Wobblies,  
 Und immer in Schulden  
 Ein Nickel hier, ein Nickel dort  
 Mich selbst für Spanien rekrutieren wollte  
 Hörte ich meinen Vater  
 Verrückt von Trauer,  
 Den Mond anbellend  
 Ein amerikanischer Gläubiger  
 Wollte wickeln  
 Während ich die Schnur herauszog  
 Aus seiner entwirrten Vision



*Kleid des Egun. Bahia, Brasilien*

Und stieß auf ein bescheidenes Gedicht  
 Dessen Titel ich vergessen habe  
 In einem mir nicht erinnerlichen Buch  
 Der Mann, der es geschrieben hat  
 Ein Jude, der sich selbst kannte  
 Ohne Apologie  
 Ohne Bedauern  
 Dessen Worte einfach waren  
 Dessen Musik ärmlich  
 Der Sinn längst entschwunden  
 So dachte ich

Aber es stak in meinem Kopf wie ein Pfeil  
 Und ich begann um die Idee zu kreisen  
 Daß er  
 Der aus dem Ghetto entsprungen war  
 Entschlossen, geschickt  
 Zurücklassend das, wie angenommen,  
 Furchtsame, das Schwerfällige.  
 Ein Mensch unter Menschen  
 Ein Goy unter Goyim  
 In der Bewegung ein Amerikaner  
 Eine unbekannte Sprache sprechend  
 Und seine eigene verlierend  
 Warnte mich  
 Wie es sein mußte  
 Für einen Juden  
 Der das Ghetto verließ  
 Obwohl  
 Zu Zeiten des Großvaters

Ist mir verboten worden  
 Den Tag zu vergessen  
 Da die Mutter meines Vaters  
 Schwarzgekleidet, in einem Schal wie eine Nonne  
 Ihre Söhne segnete, die sich zu bleiben weigerten  
 Wie sie sich verweigerte, wegzugehen  
 Verneinend, daß es einen anderen Weg gäbe  
 Ihr werdet zurückkehren, sagte sie  
 Ihr werdet nicht entrinnen  
 Dem Schicksal der Juden  
 Wie ihr auch nicht verändern könnt  
 Gottes himmlische Einrichtung  
 Und indem sie sie zurückließen

Verlieben sie das Ghetto  
 Träumten davon, frei zu sein  
 Sie aber war frei  
 Nur im Moment  
 Ihres Todes

Wie traurig, dachten sie

Die Zeit wird kommen  
 Da werdet ihr über die Träume trauern  
 Nein, nicht heute  
 Warte noch, morgen  
 Und so flohen sie das lebende Grab  
 Und verloren sich selbst  
 Indem sie so wurden wie die anderen  
 Wie die anderen zu sein schienen

Und starben wie alle  
 Auf einem Stück Land  
 Das sie ihr eigen nannten  
 Aber sie starben einsam

Und sie ließen hinter sich  
 All die Rätsel ihres Lebens  
 Für ihre Söhne zur Lösung  
 Und ich unter ihnen, der Poet  
 Mit dem Gedicht und den Gedichte lesenden Menschen

Wie sie alt wurden  
 Wurde ich alt  
 Bescheiden  
 Nur unter dem Gewicht  
 Von etwas, das nicht benannt werden kann  
 Nicht zu erspüren  
 Nur greifend  
 Nach der Schreibtafel der Seele  
 Sie wegdrehend  
 Von diesem Ort  
 Zu jener Zeit  
 Als ein Aussätziger  
 Gezogen von den verzweifelten  
 Vertraulichkeiten der Vergangenheit

Jüdisch auf die Knochen  
 Und auf die Knochen erschöpft  
 Vom nichts bedeutenden Anderen  
 Blickte ich zurück  
 Dorthin, wo mein Vater begann

Aber das Ghetto war gewesen  
 Und wie mein Körper  
 In sich zusammensank  
 Unter dem Angriff der Seele  
 Hörte ich die Mutter meines Vaters sagen  
 Es gibt kein Weggehen  
 Und es gibt kein Zurückkommen  
 So wie du zurückkehren willst  
 Die gesamte Erde ist ein Ghetto  
 Wandernd  
 Endlos  
 An der Schneide  
 Gottes

Wie sein Lehrer und Freund Paul Radin hat Stanley Diamond Anthropologie nicht als Karriere begriffen, sondern als (s)eine Art zu leben. Und Radin gleich »hat er nicht nur das Leben der Menschen analysiert, die Primitive genannt werden. Mit Hilfe einer gewissen Alchemie der Einsicht wandelte er sich zu deren Sprecher« (Diamond 1960, S. XVIII). Mehr noch als für Radin galt für Stanley Diamond, daß er zum Sprecher der menschlichen Möglichkeiten in ihrer kulturellen Existenz wurde, die er in aller Vielwertigkeit und Unschärfe als gültige Erfahrung aus der menschlichen Geschichte – zu Recht, wie ich meine – entnehmen zu können überzeugt war. Obwohl er die Gefahren klarsichtig und mehrdimensionaler als die meisten diagnostizierte, die »Antiquiertheit des Menschen« (G. Anders) war nicht sein Thema, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß er bei solcher Feststellung abwartend stehen geblieben wäre, von seiner Einsicht in die Dynamik der Widersprüche und Konflikte zu schweigen. Stanley Diamonds Schlußbemerkung in seinem Vorwort zur Gültigkeit des Marxismus und seinen Grenzen (»Fragen« überschrieben) unterstreicht das Gesagte: »Wie immer Marx auf die neuen Probleme und Möglichkeiten geantwortet hätte, es ist unabdingbar, die revolutionäre Hoffnung aufrechtzuerhalten, wie Ernst Bloch sie beschrieben hat. Dazu müssen wir zugleich die Desintegrationsprozesse unserer gegenwärtigen

gen Existenz besser wahrnehmen, die nach einer neue Formen findenden Praxis schreien« (Diamond 1985, S. 5f.). In diesem Sinne hat und hätte Stanley Diamond auch das oberflächlich gedankenlose Gerede vom »postmetaphysischen« Äon der Geschichte abgetan, weil er wußte, daß ohne Transzendenz, ohne Meta-Physik menschliche Geschichte von allem Anfang an nicht möglich gewesen wäre – von der kräftigen prophetisch-messianistischen Brise nicht zu reden, indem er erneut eine alte jüdische Tradition fortwandelte (s. Scholem 1963 und den brauchbaren neueren Überblick von Rosenthal 1991). Wo mehr als hier – »In Search of the Primitive« mit Stanley Diamond – gilt das andere Rabbi-Wort: »Tradition heißt nicht Asche aufheben, sondern die Flamme am Brennen erhalten.« Indem das »gebrannte Kind«, Cordelia Edvardson gemäß, »Feuer sucht«.

### Bibliographische Angaben

- BUCHANAN, K. M. UND J. C. PUGH: *Land and People in Nigeria*. London 1958
- DEVEREUX, GEORGES, 1976: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München
- DIAMOND, STANLEY, 1951: *Dahomey: The Evolution of a Proto-State*. PH Dissertation (Manuskript immer noch ungedruckt; eine erhellende, dichte sekundäranalytische Zusammenfassung)
- ders., 1957: *The Kibbutz: Utopia in Crisis*, in: *Dissent*, Spring 1957, S. 132–40 und 146–51
- ders., 1957: *Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea*, in: *Social Problems*, Vol. 5 No. 2, Fall, S. 71–99
- ders., 1960: *Editor's Preface*, in: Stanley Diamond (Hg.): *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*. New York, XVII / XVIII
- ders., 1966: *Introduction: Africa in the Perspective of Political Anthropology*, in: Stanley Diamond und Fred G. Burke (Hg.): *The Transformation of East Africa*. New York, S. 3–29
- ders., 1967a: *The Anaguta of Nigeria: Suburban Primitives*, in: Julian H. Steward (Hg.): *Contemporary Change in Traditional Societies*. vol. 1, Urbana, Illinois, S. 363–505 (liest sich so frisch wie vor bald dreißig Jahren, verdiente eine deutsche Übersetzung als kleine Monographie)
- ders., 1967b: *Malcolm X: The Apostate Muslim*, in: Irving Howe (Hg.): *The Radical Imagination*. New York, S. 219–24
- ders., 1970: *Who killed Biafra?*, in: *The New York Review of Books*. Vol. XIV, No. 4, Feb. 26, S. 17–27
- ders., 1974: *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*. New Brunswick, New Jersey (Sammlung zentraler Aufsätze)
- ders., 1976: *Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven*. Frankfurt / M. (gekürzte Ausgabe von *In Search of the Primitive* mit einer leider stellenweise nicht nur losen, sondern sogar falschen Übersetzung; u.a. mein Versäumnis, seinerzeit darauf nicht argosäugig geachtet zu haben)
- ders., 1975 bis zu seinem Tod: Gründer und Herausgeber der Zeitschrift *Dialectical Anthropology*. (Im Zusammenhang mit diesem Stanley Diamond gewidmeten Aufsatz sind jenseits der ungewöhnlichen Breite und Vielfalt dieser Zeitschrift besonders zu nennen: Vol. 8 Nos. 1 u. 2, October 1983, Special Issue: *The Jewish Question*;

- darin u.a. Stanley Diamond: »The State of Being Jewish«, S. 1–5, und »Conversation: Jacobo Timerman and Stanley Diamond«, S. 129–60. Vol. 9 Nos. 1–4, June 1985, Special Issue: *Anthropology After '84 – State of the Art, State of Society: Part I*; darin Stanley Diamond: »Questions«, S. 1–6. Vol. 11 Nos. 2–4, 1986, *A Special Issue on Poetry and Anthropology*; darin Stanley Diamond: »The Poetry of Loren Eiseley«, S. 189/190, und Stanley Diamond: »Comment, Poems, and Criticism«, mit der Kritik von Gayatri Chakravorty Spivak, S. 239–81)
- ders., 1975: *Personality Dynamics in an Israeli Collective: A Psychohistorical Analysis of Two Generations*, in: *History of Childhood Quarterly: The Journal of Psychology*, Vol. 3 No. 1, S. 1–41
- ders., 1979: *Introduction: Critical versus Ideological Marxism*, in: Stanley Diamond (Hg.): *Toward a Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*. The Hague, S. 1–10
- ders., 1980: *Introduction: Anthropological Traditions: The participants observed*, in: Stanley Diamond (Hg.): *Anthropology: Ancestors and Heirs*. The Hague, S. 1–16
- ders., 1980: *Theory, Practice, and Poetry in Vico*, in: Stanley Diamond (Hg.): *Theory and Practice: Essays presented to Gene Wiltfish*. The Hague, S. 308–29
- ders., mit Berard Belasco, 1980: *From Primitive To Modern Culture*, in: Ino Rossi (Hg.): *People in Culture*. New York, S. 540–95
- ders., 1981: *Beyond Convention*, in: *New Literary History*. Vol. XIII, No. 1, Autumn, S. 171–77
- ders., 1982: *Totems*. New York (erste wichtige Gedichtsammlung, eher lyrisch gehaltene Gedichte)
- ders., 1986: *Going West*. Northampton (zweite Gedichtsammlung, eher narrativ gehaltene Gedichte)
- ders., 1987: *The Beautiful and the Ugly are One Thing, the Sublime Another: A Reflection on Culture*, in: *Cultural Anthropology*, 2 (2), S. 268–71
- ders., 1990: *Jung Contra Freud. What It Means To Be Funny*, in: Karin Barnaby/Pellegrino D'Acerno (Hg.): *C.G. Jung and the Humanities. Toward a Hermeneutics of Culture*. S. 67–75
- Etliche der zitierten Gedichte sind noch ungedruckt. Bei manchen Aufsätzen, etwa der zitierten Auseinandersetzung mit Elie Wiesel, mutmaßlich in der Zeitschrift *Nation* erschienen, in der sich Stanley Diamond des öfteren zu Wort meldete, verfüge ich momentan nur über ein Manuskript mit dem Titel »Who are the victims«.
- GEERTZ, CLIFFORD, 1988: *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford
- GREFFRATH, MATHIAS, 1984: *Vom Schaukeln der Dinge. Montaignes Versuche. Ein Lesebuch*. Berlin
- HENNIS, WILHELM, 1987: *Max Webers Fragestellung*. Tübingen
- NUSSBAUM, MARTHA C.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge 1986
- RADIN, PAUL, 1957: *Primitive Religion*. New York
- ders., 1987: *The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*. South Hadley, Mass.
- ROSE, DAN, 1983: *In Search of Experience: The Anthropological Poetics of Stanley Diamond*, in: *American Anthropologist*, Vol. 85 No. 2
- ROSENTHAL, GILBERT S., 1991: *Messianism Reconsidered*, in: *Judaism*, Vol. 40 No. 4, Fall, S. 552–68
- SCHOLEM, GERSHOM, 1963: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: ders.: *Judaica*. Frankfurt/M., S. 7–74
- WEBER, MAX: *Debatterede zu den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Mannheim 1905 über das Arbeitsverhältnis in den privaten Riesenbetrieben*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, S. 394–406