

tationskonventionen folgen, gestaltet sich die Lektüre des Buches aufgrund der nur lose verknüpften Fülle von Zitaten und vagen Literaturverweisen mit fortschreitender Dauer immer zäher. Spätestens ab der Mitte des Werkes stellt sich der Eindruck ein, daß Bondarenko im Grunde lediglich eine Hälfte einer umfangreichen Datensammlung vorgelegt hat, die noch durch einen wenigstens knappen Anhang zu den Gesprächspartnern oder aber eine stärker von den Originalaussagen abstrahierende Interpretation vervollständigt werden müsste.

Der unkommentierte sechzehnteilige „Fotoessay“ am Ende des Buches könnte dafür gerne gestrichen werden. Auf zwanzig von zweiunddreißig darin abgedruckten Schwarzweiß-Aufnahmen sieht man übrigens keine Menschen. Das deckt sich in Summa recht gut mit dem allgemeinen Lektüreeindruck. Denn obwohl für das Buch buchstäblich Hunderte, wenn nicht Tausende von Zitaten verarbeitet wurden, vermittelt es letztlich den unangenehmen Eindruck, alle Forschungsgegenüber aus den Feldphasen gründlich getilgt zu haben. Genauso übrigens, wie die Forschergruppe selbst, von deren bloßer Existenz man nur erfährt, wenn man die dem eigentlichen Text vorangestellten „Acknowledgements“ liest. So bleibt „African Americans & American Africans“ am Ende eine blutleere Sammlung von Aussagen ohne Autoren und ohne Kontext: für den interessierten Laien zu trocken, für den Spezialisten zu unspezifisch.

¹ Thomas Reinhardt, *Geschichte des Afrozentrismus. Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer 2007

² Vergleiche Reinhardt (2007) und Loïc Wacquant, „Carnal connections: on embodiment, apprenticeship, and membership“, *Qualitative Sociology* 28(4) (2005). DOI: 10.1007/s11133-005-8367-0

Thomas Reinhardt

Antonio Luigi Palmisano: *Antropologia post-globale*. San Cesario di Lecce: Pensa Editore 2017. 239 S., 2 Grafiken (Antropologica 3)

Have we finally reached the end of anthropology? Has its world – as Clifford Geertz suggested in the title of one of his last essays – finally fallen to pieces (Geertz 2000)? Or is the dissolution of its classical fields of study opening up new domains, in which its classical methods can once again prove their worth?¹

Diese durchaus auch als Provokation verstandenen Fragen bildeten den Ausgangspunkt der Jensen Memorial Lectures, die im Sommersemester 2008 am Frobenius Institut gehalten wurden. Krisendiskurse gehören zum festen Repertoire der Ethnologie, sogar noch vor ihrer Etablierung als akademisches Fach, wie Überlegungen über das allmähliche Verschwinden des eigenen Gegenstandes – „the notion that the last ‚primitive peoples‘ were dying out right in front of their [the ethnologists] eyes“ – bereits im frühen 18. Jahrhundert bei Joseph François Lafitau zeigen. Diesem bereits „klassischen“ Topos im ethnologischen Krisendiskurs gesellte sich in den 1980er Jahren die sogenannte „Writing Culture-Debatte“ hinzu, die den Fokus vom Forschungsgegenstand hin zu Fragen der Repräsentation verschob: „The current crisis in anthropology thus has little to do with its object of study, which has always been engaged in processes of change, but rather with the discipline itself“ (Kohl 2010:89). Zu den Folgen dieses Perspektivenwechsels gehört eine Destabilisierung „[of] the field’s very foundations“ (Kohl 2010:89), deren Wirkung noch weiterhin anhält. Neben dieser disziplinimmanenten Hinterfragung der eigenen Deutungshoheit gibt es noch weitere – durchaus auch willkommene – „Erschütterungen“ der Ethnologie, wie die postkolonialen Bewegungen zeigen: „The postcolonial debate has contributed further to anthropology’s disempowerment. The view from outside has given

way to the view from within, as the ‚natives‘ now raise their own voices to express ‚the native point of view‘“ (Kohl 2010:89). In den letzten Jahren wurde der Eindruck der Krise noch durch die Konkurrenz verstärkt, die von der Soziologie, der Politikwissenschaft sowie der Globalisierungstheorie ausgeht (Kohl 2010:90). Zusammenfassend ließe sich sagen: „If the present state of anthropology is to be judged according to what eminent practitioners of the discipline have to say about it, one cannot help having the impression that it is in serious crisis or even faces imminent decline“ (Jebens 2010:99). Die Frage, unter der die Jensen Memorial Lectures im Sommersemester 2008 gehalten wurden, lautete entsprechend: „The end of anthropology?“

Aufzeichnungen der einzelnen Beiträge sind auf dem YouTube-Kanal des Frobenius Instituts zu sehen,² während die entsprechenden Texte zunächst im *American Anthropologist* 112(4) (2010) sowie in *Paideuma* 56 (2010) und dann in einem Sammelband (Jebens u. Kohl 2011) veröffentlicht wurden. Zu den Vortragenden gehörte auch der italienische Ethnologe Antonio Luigi Palmisano, der zur Zeit als außerordentlicher Professor an der Università del Salento (Italien) Sozial- und Kulturanthropologie lehrt. Der Titel seines Beitrags lautete „Anthropology tomorrow: between *Protokollaufnahme* and dialogue, or from textual to oral anthropology“,³ eine erste schriftliche Fassung erschien im Dezember 2011 in der von Palmisano selbst herausgegebenen Zeitschrift *DADA. Rivista di Antropologia post-globale* unter dem Titel „Anthropology in the post-Euclidean state, or from textual to oral anthropology“ (Palmisano 2011). Dieser Text wiederum bildet den Kern der hier rezensierten Monographie, die mit einem Vorwort von Patrick Boumard und einem Nachwort von Mauro Ceruti in der von Palmisano herausgegebenen Reihe *Anthropologica* erschienen ist.

Palmisano diagnostiziert eine der Anthropologie seit den 1980er Jahren eigentümliche

Entwicklung: Während einerseits die öffentliche Wahrnehmung des Faches stetig zu wachsen scheint – man denke an die Proliferation einzelner Studiengänge, die Wandlung der Ethnologie zu einem Modefach sowie die zunehmende Einbeziehung ethnologischer Expertise in verschiedenen gesellschaftlichen Diskursen –, lässt sich andererseits – abgesehen von wenigen Ausnahmen – eine Abnahme der Reflexion auf der Ebene epistemologischer Grundlagen beobachten. Palmisano sieht den Endpunkt der mit Malinowski begonnenen Theoriereflexion in der Mitte der 1980er Jahre erreicht, etwa mit Victor Turners „From ritual to theatre: the human seriousness of play“ (1982) und insbesondere mit Meyer Fortes' 1983 posthum erschienener Arbeit „Rules and the emergency of society“. Danach, so die These des Autors, versuchen nur noch vereinzelte Schulen, die Feldforschung mit Überlegungen über den epistemologischen Status der Ethnologie als Disziplin zu verbinden, indem sie zugleich das Verhältnis zwischen dem forschenden Subjekt, der Disziplin und der Lebenswelt reflektieren (vgl. 141–142). Palmisanos Studie ist nicht nur eine Bestandsaufnahme der aktuellen Situation, in der sich die (akademische) Ethnologie befindet – er würde sagen: in die sie sich verrannt hat. Sie ist zugleich ein großangelegter Versuch, ausgehend von einer Diagnose unserer Gegenwart einen Beitrag zu einer epistemologischen Fundierung der Anthropologie beziehungsweise Ethnologie zu liefern.⁴ Darüber hinaus handelt es sich nicht zuletzt um eine Streitschrift, die als solche auch streitbar und gerade deshalb willkommen ist, weil sie verblasste Debatten über die epistemologischen und ontologischen Grundlagen der Ethnologie nicht nur wiederbelebt, sondern ihnen auch eine neue Wendung zu geben vermag.

In der „post-globalen“ Welt, so Palmisanos pessimistischer Blick auf die Gegenwart, ist die Anthropologie zu einer „tekhne“ verkommen,⁵ statt das zu sein, was sie ihrem Wesen nach sein sollte: eine Praxis der Zeu-

genschaft, die an das Recht erinnert, die Geschichte des Menschen anders zu denken, als es die post-globale Weltordnung in ihrer Tendenz zur „Unterordnung des Fremden“ (58; Deutsch im Original) sowie zu dessen Instrumentalisierung und Verwertbarkeit als Ausdruck von „transnational holdings“ von den Ethnologen verlangt (39–53). In seiner Bestimmung der post-globalen Ära greift Palmisano auf Lyotards Verständnis der Postmoderne als Ende der großen Erzählungen zurück, allerdings mit einem signifikanten Unterschied: Anders als Lyotard geht Palmisano davon aus, daß die großen Erzählungen weiterhin existieren, daß diese aber so fein in die gesellschaftliche Praxis und in die Lebenswelt eingewoben sind, daß man sie nicht mehr als solche wahrnimmt, was ihre Wirksamkeit nur noch erhöht (32). Mit der virtuellen Realität und dem Cyberspace entstehe ein neuer, „nicht-euklidischer Raum“, dessen Inbesitznahme durch den „Finanzkapitalismus“ zu einer weiteren (verhängnisvollen) Eigenschaft der post-globalen Welt werde, da sie zugleich auch andere „Räume“ – etwa die Phantasie oder die Wahrnehmung – kolonisiere (75).

Angesichts dieser Gemengelage ist die Anthropologie für Palmisano in eine Art Falle getappt, indem sie sich „falschen“ Herausforderungen stellt und „falsche“ Erwartungen beziehungsweise Ansprüche an sich selbst hegt, die sie weiter in ein instrumentelles Verhältnis verstricken. Diesen Zustand nennt der Autor einen „Atlas-Komplex“ („complesso d'Atlante“), aus dem wiederum eine „atlantische Anthropologie“ („antropologia atlantica“) hervorgeht: In Anlehnung an die Geschichte von Herkules skizziert Palmisano die Figur des modernen Anthropologen als einen Atlas, der die Last der Welt auf seinen Schultern zu tragen hat und, nachdem er kurzzeitig von Herkules abgelöst wurde, damit er für ihn die Äpfel des Hesperides sammelt, durch eine List wieder in seine alte Lage zurückversetzt wird. Ähnlich ergehe es den Anthropologen, die sich zu Sklaven der „tekhne“ machen und

diese Unterwürfigkeit und Last sogar als eine „Ehre, als Alleinstellungsmerkmal, sogar als Performance darstellen, die in der Lage sei, Identität zu liefern, fähig, eine Einheit zu stiften“ (59; alle Übersetzungen A.R.). Palmisano sieht die Selbststilisierung zu einer sozial engagierten Wissenschaft als eine Verklärung, die die Instrumentalisierung des Faches durch Politik und Wirtschaft verschleiert und entsprechend skeptisch betrachtet er die verschiedenen Formen einer „committed“, „engaged“ oder „applied anthropology“.⁶

Als Gegenmodell entwirft Palmisano eine an Heideggers Existenzialanalyse orientierte Anthropologie, die als Existenzial „par excellence“ verstanden wird,⁷ da sie (in Anlehnung an Heideggers Begrifflichkeiten aus „Sein und Zeit“) „In-der-Welt-sein“, „Zu-sein“ und „Mit-sein“ ist (23; Deutsch im Original).⁸ Die Anthropologie als Existenzial ist eine Seinsweise des Menschen, die den Anderen und das Fremde nicht als Dinge betrachtet – und die darüber hinaus in der Lage ist, ein nicht-instrumentelles Verhältnis zu den Dingen aufzubauen, wodurch die Dinge ihren ontologischen Status als „Dinge“ verlieren und in eine neue Relation zum Subjekt treten, wodurch sich wiederum der Subjektstatus ändert.⁹ Das für die Feldforschung konstitutive Moment der Begegnung kann daher nur als eine „wahre“ Begegnung verstanden werden, wenn die Subjekt-Objekt-Dichotomie, die nach Palmisano wesentlicher Bestandteil unserer Sprache und unseres Denkens ist, überwunden wird. Diese Überwindung einer instrumentellen Relation läßt sich, so Palmisanos Vermutung, möglicherweise „durch die Konstruktion einer Vielzahl von Subjekten in Abwesenheit von Objekten“ (108) überwinden, deren Realisierung er in der Sphäre nicht der Schriftlichkeit, sondern der Oralität sieht. Das (wissenschaftliche) Schreiben wirkt für Palmisano immer verdinglichend, da es in seiner positivistischen Ausprägung in Form von Protokollen (vgl. 134–135) stets die Struktur Subjekt-Prädikat-Objekt (SPO) reproduzie-

re und somit ein hierarchisches Subjekt-Objekt-Verhältnis institutionalisiere.¹⁰ Die Dimension der Oralität sei dagegen tendenziell nicht-binär, da sie viel eher für eine dialogische Form der Kommunikation mit Pausen, Nuancen, Gesten und Ambiguitäten stehe. In der Sphäre der Schrift sieht Palmisano diese Dimension von Mündlichkeit dort bewahrt, wo der Anthropologe als „(Schrifts)teller, Erzähler“ wirkt, der „Alterität und Alienität“ narrativ und somit nicht verdinglichend zu vermitteln vermag (90; Deutsch im Original).

In der nicht-atlantischen Anthropologie wird die Feldforschung zum Ort einer Begegnung, die zugleich messianische Züge trägt: „Mit anderen Worten: Für den Anthropologen ‚ist das Feld der Ort der Revolution‘ und die ‚Feldforschung die Praxis der Revolution‘.“¹¹ In Anlehnung an Jacob Taubes versteht Palmisano das Messianische als Möglichkeit einer Demokratie, die von unten kommt (129). Die ethische Dimension der Anthropologie als Existenzial liegt demnach nicht in der Erfüllung äußerlicher Zwecke, wie sie die Ethnologie als „Magd“ der Politik zum Beispiel im Rahmen von Entwicklungshilfe leisten möchte – dies wäre letztlich nur eine Maskierung der eigenen atlantischen Aufgabe und somit ein Beitrag zur eigenen Selbstverleugnung –, sondern in der Rückbesinnung auf das eigene Wesen, als In-der-Welt-sein, Mit-sein und Zu-sein. Für Palmisano besteht die im Titel der Jensen Memorial Lectures von 2008 angesprochene Zukunft der Anthropologie darin, ihre grundlegende Eigenschaft als Existenzial aktiv anzunehmen:

Die Zukunft der Anthropologie? Sie besteht weder darin, auf einer anderen Art und Weise von der Anthropologie zu sprechen, noch darin, von einer neuen Anthropologie zu sprechen, sondern darin, anthropologisch zu fühlen, zu denken und zu sprechen: anthropologisch die Anthropologie zu leben.¹²

Palmisano, der in den 1980er Jahren an der Freien Universität Berlin Ethnologie studiert

und der das vorliegende Buch Fritz Kramer gewidmet hat, setzt sich im V. Kapitel (113–131), das auf eine ältere deutschsprachige Publikation zurückgeht (Palmisano 2012), mit den Denkbewegungen jener Zeit auseinander, die letztlich auch sein Verständnis von Anthropologie maßgeblich geprägt haben:

Ich würde die „Berliner Strömung der Ethnologie“ unter verschiedenen Aspekten als „dadaistisch“ bezeichnen, als eine Strömung die in erster Linie durch ihre undogmatische Beziehung zur Wissenschaft und durch einen militanten Empirismus gekennzeichnet war: einmal im Feld angelangt, wurde der Ethnologe stets mit den „imponderabilia of everyday life“ konfrontiert. Es handelte sich somit um eine Art provokatorischen und ironischen „Dadaismus“, wie er von Paul Feyerabend ausgelegt wurde [...].¹³

Aus seiner Berliner Zeit rührt auch die Vorstellung, Ethnologie sei die Kunst, „ergriffen zu sein und die Sachen in den Griff zu bekommen“ (188, vgl. 117). Palmisanos affirmative Aufnahme der Ergriffenheits-Rhetorik überrascht nicht, geht es ihm doch um eine Neujustierung der Relation der Wissenschaft – und des Wissenschaftlers – zum Irrationalen sowie um eine „Umkehrung des Subjekts“ (182; Deutsch im Original) in einem veränderten Subjekt-Objekt-Verhältnis – und dies ausgehend von Heidegger. Allerdings werden die spezifisch historischen Implikationen des „Ergriffenheits-Paradigmas“ von Palmisano außer acht gelassen. So schreibt er, ohne an dieser Stelle weitere Quellen anzugeben, daß die entsprechende Formulierung in den 1970er und 1980er Jahren im Kontext des Berliner Institutes für Ethnologie geprägt worden sei (117). Die Kopplung von Ergriffen-Werden und Ergreifen (im Sinne von „in den Griff bekommen“ und auch „begreifen“), von Passivität und Aktivität, zieht sich jedoch als ein Topos durch die Geschichte der Hermeneutik, von der auch die Ethnologie nicht unberührt geblieben ist. Wilhelm E. Mühlmann etwa charakterisiert die Eigenheit der Hermeneutik in seinem Aufsatz „Ergriffenheit und Beses-

senheit“ folgendermaßen: „Die Methode muß dem Gegenstand kongenial sein und dann die Phänomene distanzierend hinstellen; also Empathie mit nachfolgender Objektivierung“ (1972:71). Es handelt sich hierbei um das, was Gerschom Scholem (1979) im Rückblick auf seine Teilnahme an den Eranos-Tagungen als Spannung zwischen „Identifizierung und Distanz“ bezeichnet hat.¹⁴

Die Herausforderung, mit denen sich hermeneutische Zugänge konfrontiert sehen, besteht in dieser Spannung und in der Frage, wie das radikal subjektive und als irrational verstandene Erlebnis der Ergriffenheit Voraussetzung für wissenschaftliche Tätigkeit werden und zugleich im Prozess der nachträglichen Objektivierung stets als deren Ausgangspunkt präsent bleiben kann. Dieses Problem steht bereits im Zentrum von Karl Kerényis Aufsatz „Ergriffenheit und Wissenschaft“ (1953), der wiederum auf eine Rede zurückgeht, die Kerényi 1936 zur Eröffnung einer Felsbildausstellung des damals von Leo Frobenius geleiteten Institutes für Kulturmorphologie gehalten hat. Kerényi gehörte zur sogenannten „ersten Frankfurter Denkschule“ (vgl. Streck 1995) um Frobenius und Walter F. Otto. Das von Frobenius als geschichtsphilosophisches Deutungsmuster kultureller Entwicklungen und Verfallsprozesse eingeführte Modell eines Überganges von einer ursprünglichen Ergriffenheit zum Ausdruck bis hin zur objektivierenden Anwendung prägte Kerényis religionswissenschaftliche und mythen-theoretische Arbeiten nachhaltig. In seiner Einordnung der Positionen von Otto und Kerényi innerhalb unterschiedlicher Paradigmen der Mythenforschung rekonstruiert Walter Burkert (1980), wie die Konjunktur des Modells „Ergriffenheit“ bis Ende der 1950er Jahre wirkte, um dann durch den Strukturalismus abgelöst zu werden.

Auf die Problematik, die sich aus dem kulturmorphologischen Begriff der „Ergriffenheit“ für die Ethnologie ergibt, wurde bereits verschiedentlich hingewiesen (vgl. etwa Kohl

1992), sie betrifft nicht nur die Faszination, die von mythischer Gewalt (zum Beispiel in Form von rituellen Morden und Kannibalismus), sondern auch von deren beunruhigender Nähe zu faschistischen Ideologemen, auch wo diese, wie im Fall von Leo Frobenius, Walter F. Otto, Karl Kerényi oder Adolf Ellegard Jensen, nicht Teil der Biographie sind. Dabei hat die erwähnte Problematik gerade in der italienischen Religionsethnologie der *Scuola Romana di Storia delle Religioni* eine zentrale Rolle gespielt, und so sind etwa Ernesto de Martino (1995a, b; 2013) oder Vittorio Lanternari (1959) als vehemente Kritiker einer auf „Ergriffenheit“ beruhenden Religionswissenschaft aufgetreten.

Palmisano blendet die hier geschilderte begriffs- und auch fachgeschichtliche Dimension bedauerlicherweise aus, obwohl sie zu einem besseren Verständnis des Stellenwertes von „Ergriffenheit“ im Umfeld des Berliner Institutes für Ethnologie in den 1980er Jahren geführt hätte.¹⁵ Auch für Palmisanos Vorhaben, das Verhältnis zwischen der Wissenschaft und dem Irrationalen neu zu denken, wäre es sicher hilfreich gewesen, das Modell der „Ergriffenheit“ auch im Sinne einer möglichen Abgrenzung zu berücksichtigen.

Darüber hinaus halte ich es für bemerkenswert, daß Palmisano die Arbeiten von Ernesto de Martino ausblendet. Nun ist man zwar auch als italienischer Ethnologe nicht verpflichtet, sich immer und überall mit de Martino auseinanderzusetzen, aber eine Behandlung seiner Begrifflichkeiten wäre sicher lohnend gewesen, da er in einer äußerst reflektierten Art und Weise versucht hat, zentrale Elemente von Heideggers Terminologie für seine ethnographische Arbeit fruchtbar zu machen. Bei dieser Fruchtbarmachung handelt es sich nicht nur um eine Übertragung der Heidegger'schen Begriffe in den ethnologischen Diskurs, sondern um eine Arbeit der Aneignung und kreativen Transformation, die über die Grenzen der eingesetzten Terminologie reflektiert und diese zugleich in Ausein-

andersetzung mit unterschiedlichen philosophischen Strömungen (etwa Historizismus und Marxismus) und ausgehend von ethnographischen Befunden und der Erfahrung der eigenen Feldforschung erweitert. Dies zeigt sich exemplarisch bei der für de Martino zentralen Kategorie der „presenza“, die er seit „Il mondo magico“ (2007) immer wieder weitergedacht hat und zu deren begrifflichen Vorläufern er explizit das Heidegger'sche Dasein zählt. Nicht ohne Ironie hat de Martino auch andere weitere Begriffe und Analysekatégorien der Existenzialphilosophie für seine Forschung fruchtbar gemacht. Dabei distanziert sich de Martino in einem 1955 erschienenen Aufsatz von Versuchen, die Welt der Bauern Lukaniens im Sinne der existentialistischen Philosophie zu beschreiben, betont aber zugleich, daß die vom Existentialismus zur Verfügung gestellten Begrifflichkeiten durchaus nützlich sein können, um bestimmte kritische Situationen hervorzuheben. Dabei wird die ethnologische (Feld-)Forschung als ein „Korrektiv“ beschrieben. De Martino sieht in ihr die Möglichkeit,

den überheblichen metaphysischen Überbau des Existenzialismus mittels der kontinuierlichen Ironie einer Forschung aufzulösen, die sich der existentialistischen Nomenklatur bedient, um Phänomene von „psychologischer Misere“ zu bezeichnen, die ihrerseits „überholte“ kulturelle Schutzvorkehrungen einschließen (1977:232).

Die Spannung entsteht, wenn der „metaphysische Überbau“ zur Beschreibung von Phänomenen eingesetzt wird, die das prekäre Leben der ärmeren und marginalisierteren Teile der bäuerlichen Bevölkerung kennzeichnen – eine Bevölkerungsgruppe, die zugleich auf magische (und eben nur scheinbar „überholte“) Praktiken zurückgreift, um einen Umgang mit kritischen Lebenssituationen zu ermöglichen. Die Ironie, die sich in dieser Spannung zeigt, entlarvt den Existenzialismus als bürgerliche Philosophie, indem sie dessen Terminologie entmystifiziert. Diese Entmystifizierung wie-

derum eröffnet neue Anwendungsmöglichkeiten für die jeweiligen Begriffe.

Zwar weist Palmisano ebenfalls auf eine enge Verbindung von Anthropologie, Ironie und Humor hin, er bezieht dies allerdings unter Verweis auf Malinowski eher auf die Selbstwahrnehmung des Ethnologen, der sich mit anderen Augen – mit den Augen des Anderen – sehen lernt (179–180). Zudem versteht Palmisano die Feldforschung als Möglichkeit eines ironischen Umganges mit den eingesetzten Begrifflichkeiten, durch die eine Distanz zu diesen Begrifflichkeiten entsteht, so daß sich ein Reflexionsraum eröffnet, in dem die Implikationen der eigenen Analysekatégorien zum Gegenstand der Betrachtung werden können.¹⁶ Leider fehlt ein solcher Reflexionsraum in Palmisanos fast schon mimetischem Umgang mit Heideggers Terminologie. Allerdings wirkt gerade die Irritation, die aus der Emphase ausgeht, mit der diese Terminologie übernommen wird, als Anregung, um Palmisanos Herausforderung anzunehmen und erneut die Frage nach dem epistemologischen Status und den ontologischen Grundlagen der Ethnologie zu stellen und um sie – wer weiß? – vielleicht auch ohne Heidegger zu beantworten.

¹ Karl-Heinz Kohl (2010:90) verweist hier auf Clifford Geertz: „The world in pieces: culture and politics at the end of the century“, in: Clifford Geertz: *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, 218–230. Princeton und London: Princeton University Press.

² Siehe <https://www.youtube.com/user/FrobeniusInstitut> (zuletzt aufgerufen am 3.05.2020).

³ Siehe <https://www.youtube.com/watch?v=7y6BNQwecCw&t=556s> (zuletzt aufgerufen am 3.05.2020).

⁴ Auf Palmisanos Unterscheidung dieser beiden Begriffe werde ich noch zu sprechen kommen.

⁵ Ganz im Sinne Heideggers versteht Palmisano „tekhne“ als eine Herrschaft über die Dinge, durch die der Mensch sich nicht mehr in Relation zu den Dingen erfährt (wodurch der Mensch und die Dinge einen anderen ontologi-

schen Status erhalten würden), sondern mit der er sich selbst absolut setzt, so daß er den eigenen Handlungsraum bis ins Unendliche steigert (59).

⁶ Vergleiche ausführlicher Palmisano (2014).

⁷ In Anlehnung an Heidegger versteht Palmisano Existenzialien als grundlegende Bestimmungen des menschlichen Daseins. Während die Sphäre des Existenziellen lediglich die Ebene des menschlichen Selbstverständnisses beziehungsweise der Selbstauslegung betrifft, bestimmt ein Existenzial das Dasein als solches und stellt somit auch die Voraussetzung für dessen – anthropologisches – Verständnis dar (vgl. 22–23).

⁸ Palmisano unterscheidet wie folgt zwischen Anthropologie (*antropologia*) und Ethnologie (*etnologia*): „Im Unterschied zur Ethnologie setzt sich die Anthropologie in ein Verhältnis zur intrinsischen Konstitution der menschlichen Existenz. Sie ist somit *In-der-Welt-sein*, *Zu-sein* und *Mit-sein*“ („A differenza dell’etnologia, l’antropologia si rapporta alla costituzione intrinseca dell’esistenza umana. Essa è cioè *In-der-Welt-sein*, *Zu-sein* e *Mit-sein*“) (23; Kursivsetzung im Original). Dementsprechend versteht er die Anthropologie auch nicht als ein akademisches Fach, sondern als eine „Erkenntnisform“ („forma della conoscenza“) und als einen „Ausdruck des Seins“ („espressione dell’essere“) (185) oder sogar als eine „immanente Ethik“ oder „Ethik der alltäglichen Praxis“ im Sinne eines sich in Beziehung setzen zum Anderen als Öffnung hin zu Alterität (163). Ausgehend vom Verständnis der Anthropologie als Daseinsanalyse, versteht Palmisano sie als Voraussetzung für die Ethnologie, die sich erst mit den Fragen der Alterität beschäftigen kann, wenn sie die Strukturen des Daseins kennt.

⁹ In diesem Sinne spricht Palmisano vom Da-sein als einer radikalen Öffnung (111).

¹⁰ Palmisano schreibt: „Was ist das Neue, das die Anthropologie bietet? Die Anthropologie suggeriert, dass die Frage nach dem Verstehen die mathematische Exaktheit transzendiert: *falsche Daten hochpräzise verarbeitet*, so lautet das Risiko und zugleich das richtende Urteil über die sogenannten exakten Wissenschaften“ („Cosa offre allora di nuovo l’antropologia? L’antropologia suggerisce che la questione della comprensione trascende l’esattezza matematica: *falsche Daten hochpräzise verarbeitet* sono il rischio e la condanna delle cosiddette scienze esatte“) (176; Kursivsetzung im Original). „Falsche Daten hochpräzise verarbeitet“ ist der

Titel eines Artikels von Ernst Leisi, der am 28./29. Dezember 1985 in der Ausgabe 301 der Neuen Züricher Zeitung erschienen ist.

¹¹ „In altri termini, per l’antropologo ‚il luogo della rivoluzione è il terreno‘, *Ort der Revolution ist das Feld*; e ‚la prassi della rivoluzione è la ricerca sul terreno‘, *Praxis der Revolution ist die Feldforschung*“ (129; Kursivsetzung im Original).

¹² „Il futuro dell’antropologia? Non è parlare diversamente dell’antropologia né parlare di una nuova antropologia, ma sentire, pensare e parlare antropologicamente: vivere antropologicamente l’antropologia“ (201).

¹³ Palmisano (2012:18). Es handelt sich hier um eine prägnante Zusammenfassung dessen, was Palmisano im V. Kapitel und am Ende des VIII. Kapitels (hier besonders 195–196) seiner „Antropologia post-globale“ breiter ausführt.

¹⁴ Die Eranos-Tagungen sind regelmäßig stattfindende interdisziplinäre Treffen, bei denen unter anderem Religionswissenschaftler, Psychologen und Philosophen über religiöse Themen und deren interkulturelle Implikationen sprechen.

¹⁵ In seinem Aufsatz über die „Berliner Schule der Ethnologie“ geht Palmisano nur kurz auf Frobenius ein, wenn er schreibt: „Auch wenn Frobenius nicht zu den Ahnen des Berliner Instituts gehörte, griff Kramer seine Einsichten auf [...]“ (2012:16).

¹⁶ Eine solche Reflexion über die Implikationen der eigenen Analysekatoren ist auch das, was de Martino in seinem Konzept eines kritischen Ethnozentrismus fordert. Vergleiche besonders de Martino (2002:389–413).

LITERATURVERZEICHNIS

BURKERT, Walter

1980 „Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne“, in: Willem den Boer (Hrsg.), *Les études classiques aux XIXe et XXe siècles: Leur place dans l’histoire des idées*, 159–199. Genf: Fondation Hardt

DE MARTINO, Ernesto

1977 „Intorno a una polemica. Postilla a considerazioni storiche sul lamento funebre lucano“, in: Carla Pasquinielli (Hrsg.), *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare*

- subalterno negli anni 1948–1955*, 224–234. Florenz: La Nuova Italia (1955)
- 1995a „Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto“, in: Ernesto de Martino, *Storia e metastoria*. I fondamenti di una teoria del sacro. Herausgegeben von Marcello Massenzio, 47–74. Lecce: Argo (1954)
- 1995b „Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni“, in: Ernesto de Martino, *Storia e metastoria*. I fondamenti di una teoria del sacro. Herausgegeben von Marcello Massenzio, 75–96. Lecce: Argo (1954)
- 2002 *La fine del mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Herausgegeben von Clara Gallini. Turin: Einaudi (1977)
- 2007 *Il mondo magico*. Prolegomeni a una storia del magismo. Turin: Bollati Boringhieri (1948)
- 2013 „Mito, scienze religiose e civiltà moderna“, in: Ernesto de Martino, *Furore Simbolo Valore*, 13–73. Mailand: Feltrinelli (1962)
- JEBENS, Holger
2010 „The crisis of anthropology“, *Paideuma* 56:99–121
- JEBENS, Holger und Karl-Heinz KOHL (Hrsg.)
2011 *The end of anthropology?* Canon Pyon: Sean Kingston Publishing
- KERÉNYI, Karl
1953 „Ergriffenheit und Wissenschaft“, in: Karl Kerényi, *Apollon*. Studien über antike Religion und Humanität. Neuausgabe mit einer Folge von Betrachtungen über Mysterien des Humanen, 63–71. Düsseldorf: Diederichs (1937)
- KOHL, Karl-Heinz
1992 „Vom Mythos ergriffen...“ Dema-Gottheiten nach Adolf E. Jensen“, in: Karl-Heinz Kohl, *Mythen im Kontext*. Ethnographische Perspektiven, 107–128. Frankfurt am Main: Qumran
- 2010 „The end of anthropology – an endless debate“, *Paideuma* 56:87–98
- LANTERNARI, Vittorio
1959 *La grande festa*. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali. Mailand: Il Saggiatore
- MÜHLMANN, Wilhelm Emil
1972 „Ergriffenheit und Besessenheit als kultur-anthropologisches Problem“, in: Jürgen Zutt (Hrsg.), *Ergriffenheit und Besessenheit*. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen, 69–79. Bern und München: Francke
- PALMISANO, Antonio Luigi
2011 „Anthropology in the post-Euclidean state, or from textual to oral anthropology“, *DADA*. Rivista di antropologia post-globale 1:24–44. URL: <http://www.dadarivista.com/Archivio/2011DADAn1Dicembre2011.pdf> [zuletzt aufgerufen am 3.05.2020]
- 2012 „Die Berliner Schule der Ethnologie. Ethnografie und Selbst-Ethnografie der Jahre 1978–1986“, *DADA*. Rivista di antropologia post-globale 2:7–28
- 2014 „Committed, engaged e applied anthropology“, *DADA*. Rivista di antropologia post-globale 2:13–24
- SCHOLEM, Gershom
1979 „Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick“, *Eranos Jahrbuch* 48:463–467
- STRECK, Bernhard
1995 „Entfremdete Gestalt. Die Konstruktion von Kultur in den zwei Frankfurter Denkschulen“, in: Thomas Hauschild (Hrsg.), *Lebenslust und Fremdenangst*. Ethnologie im Dritten Reich, 103–120, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Internetquellen*
- FROBENIUS INSTITUT
<https://www.youtube.com/user/FrobeniusInstitut> [zuletzt aufgerufen am 3.05.2020].
- PALMISANO, Antonio Luigi
Anthropology tomorrow: between Protokollaufnahme and dialogue, or from textual to oral anthropology. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7y6BNQweoCw&t=556s> [zuletzt aufgerufen am 3.05.2020]

Antonio Roselli