

Martin Luger, Franz Graf

Stereotype und Perturbationen

Ansätze systemisch-ökologischer Kritik in der späten Moderne¹

“[The Diagnostic and Statistical Manual (DSM)] never asks about the quality of people’s relationship with the natural world in which our species spent ninety-nine percent of its evolutionary history.”

(ROSAK, 1992, S. 328).

Der vorliegende Text dient als Beitrag für eine sozialwissenschaftlich fundierte psychotherapeutische Praxis, die ihre Einbettung in rezente und historisch gewachsene Dynamiken, deren gesellschaftliche Kontexte und damit verbundene politische, ökonomische und ökologische Verhältnisse reflektiert und adressiert. Eine mit derartigem Selbstverständnis ausgestattete Psychotherapie kann ihren Beitrag zu einer zukunftsfähigen Gesellschaft auf breiterer Basis argumentieren.

Ausgehend von einem Interesse an einer Dialektik zwischen Vorurteilen (Stereotype) und deren Verstörung (Perturbation) wird eine gemeinsame Stoßrichtung von systemisch-therapeutischer und gesellschaftskritischer Praxis vorgeschlagen. Diese ist als eine Art Kritik an der Moderne in ihrer aktuellen Aus-

prägung zu verstehen, die unter Zuhilfenahme kultur- und sozialanthropologischer, soziologischer und philosophischer Ansätze argumentiert wird.

Es soll hier auf Diskurse über zwei Dinge, oder vielmehr Erfahrungsdispositionen, eingegangen werden: Zum einen bestehen innerhalb des diskursiven Universums zahlreiche Stereotype oder auch Vorurteile, die sich zum Teil auf die Entwicklung so genannten modernen Denkens zurückführen lassen, und hier möchte der Text ein paar Worte aus sozialwissenschaftlicher Perspektive darüber verlieren, woraus mögliche Umgangsformen, im Sinne von Verstörungen (Perturbationen) aus systemischer und therapeutischer Praxis zu entwickeln sind. Dies geschieht im Dienste der Erinnerung, dass speziell systemische Richtungen großes Rüstzeug einer Kritik an Stereotypisierung und Modernität bereithalten.

Zum anderen versucht sich der Text in einer Beschreibung einer so genannten Spätmoderne oder späten Moderne und ihrer Kritik. Dabei gibt es gewichtige Stimmen, wie z. B. jene des französischen Philosophen und Anthropologen Bruno Latour oder auch jene des britischen Sozialanthropologen, Biologen und Erkenntnistheoretikers Gregory Bateson, die da besagen, dass so etwas wie eine Moderne bestenfalls auf erkenntnistheoretischen Irrtümern aufgebaut ist, sprich einem wackeligen Weltbild entspringt, und folglich nicht wirklich gut existieren kann.

¹ Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete und erweiterte Version eines Vortrages („Stereotype versus Perturbationen – Systemkritik und Systemische Kritik in der späten Moderne“), welcher von Martin Luger am 5. Dezember 2017 im Rahmen des 38. *Systemischen Kaffeehaus* gehalten wurde.

EINE SOZIALWISSENSCHAFTLICHE ANNÄHERUNG AN STEREOTYPEN

Stereotype sind in ihrer Fortdauer auf Redundanz angewiesen, das heißt, sie bedürfen stets neuer Bestätigung. Sie können zudem als weitgehend nicht bewusste Konventionen des Denkens und Handelns verstanden werden. Mittels Stereotypen schreiben wir Dingen, Personen oder Gruppen identische Eigenschaften zu. Sie sind eine Form der vereinfachenden und ungenauen Beschreibung, bis hin zur rigiden und einseitigen Bewertung. Ein schlichtes Beispiel aus der Wiener Fußballwelt: alle in grün gekleideten Menschen sind instinktiv primär super, alle in violett grundsätzlich nicht, oder eben umgekehrt. Für viele andere, bestehende Menschen ist diese moralisierende Farblehre nicht nachvollziehbar oder egal, für andere, daran teilhabende, ist sie bestimmender Lebensinhalt oder gar Religion. Dadurch wird deutlich, dass Stereotype einen guten Anknüpfungspunkt liefern, um mehr über das herauszufinden, was für Personen und soziale Systeme besonders bedeutsam und wichtig ist.

Ein wirkungsvolles Stereotyp macht aus ähnlichen Überzeugungen eine geteilte Gemeinsamkeit einer Gruppe und stärkt den Glauben an die tatsächliche Existenz der simplifizierenden Beschreibung von kulturellen Eigenschaften der „Anderen“ (Eriksen 1995, S. 252). Stereotype Vereinfachungen und Verallgemeinerungen ermöglichen die Verbalisierung und Herstellung emotionaler Haltungen, genauso wie sie Zugehörigkeiten schaffen. Dabei ist es schwierig, generelle Aussagen über das Verhältnis zwischen Stereotypen und „Fakten“ zu treffen, da mit Stereotypen soziale Fakten angesprochen werden können, wenn auch übertrieben, ideologisiert und generalisiert.

Stereotypen stellen also eine gewisse Herausforderung gegenüber der Komplexität dar. Sie können einerseits als Projektionen oder Konstruktionen im Dienste der Abgrenzung angesehen werden, oder gar als Form sozialer Pathologie und Wurzel unterschiedlicher Ismen². Andererseits sind Stereotype aber keineswegs nur als problematisch zu betrachten. Als kulturelle Praxis verstanden schaffen sie z. B. Zugehörigkeit mittels kollektivierter Abgrenzung zu anderen sozialen Systemen, bieten kognitive

Haltegriffe, oder Anker zum Erfassen sozialer Landschaften. Stereotype scheinen stabil, wo die Welt chaotisch erlebt wird, sie erschaffen erwartbare Wahrnehmungen und damit ein Stück Verlässlichkeit, ähnlich sich *selbst erfüllender Prophezeiungen* (vgl. Merton, 1948). In gesellschaftlichen oder politischen Diskursen und besonders in Umbruchphasen sind Stereotype ob ihrer Kontinuität gut geeignet, Zugehörigkeiten zu versprechen.

Auf einer analytischen Ebene ist es das Spannungsverhältnis von Komplexität und ihrer Erfassbarkeit, das Stereotype so interessant macht. Lippmann (1922) konstatiert, die soziale Realität sei zu komplex und daher das Erschaffen mentaler – heute würde es vielleicht heißen postfaktischer – Pseudoumwelten der Generalisierung, der Einteilung und Charakterisierung notwendig. Stereotype sind die Folge und ihrer Funktion gemäß ungenau, verallgemeinernd und eben dadurch Ausgangslage von Vorurteilen.

Radikaler ausgedrückt stellen Stereotypisierungen einen Zusammenbruch der Umwelterfahrung dar. Stereotype bilden quasi kognitive Abkürzungen zur Erfassung der Welt und bevorzugen Wahrnehmungen eines, sich selbst stets neu beweisenden Teiles der Welt (vgl. Rapport & Overing, 2000, S. 343ff.).

Während wir mit unseren Ausführungen für die Hinterfragung von Selbstverständlichkeiten und deren Bedeutungszusammenhänge plädieren, wollen wir nun selbst ein Stereotyp reproduzieren: nämlich jenes, das „die Moderne“ als sozio-kulturelles Phänomen in einem spezifischen historischen Kontext situiert. Wir benennen es, angelehnt an Hornborg, als „Projekt der Moderne“. Denn, so meinen wir, dieses Projekt beliefert uns mit Selbstverständlichkeiten, die die Integration von systemisch-ökologischen Sichtweisen erschwert. Die Frage, die sich uns hierbei insbesondere stellt ist, wie eine psychotherapeutische Disziplin über kulturell und historisch gewachsene Vorstellungen hinauswachsen bzw. sich ihrer Grenzen und Stereotypisierungen gewahr werden kann.

Psychotherapie kann insofern als Teilprojekt der Moderne gesehen werden, weil darin Friktionen und Problemstellungen von gesellschaftlichen Zusammenhängen entkoppelt und auf Individuen „projiziert“ werden können. Das Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft – welches zumindest seit Émile Durkheim die Sozialwissenschaften bewegt – wird dabei zu



DR. FRANZ GRAF ist Umweltanthropologe und Lehrbeauftragter am Wiener Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Kulturvermittler im Weltmuseum Wien und Vater von zwei Kindern.



DR. MARTIN LUGER ist Kultur- und Sozialanthropologe, Lehrbeauftragter an der Universität Wien, Psychotherapeut (SF) und Feldenkrais-Lehrer in freier Praxis. info@selbstbild.at

² Bspw. Sexismus, Rassismus, Faschismus, Totalitarismus, wie auch Subjektivismus, Objektivismus, Animismus, oder Fetischismus.

Lasten von Einzelnen entschieden. Gesellschaftskritisches und politisches Potential wird somit durch die alleinige Internalisierung psychisch-seelischer Komplexe abgeschwächt. Nachdem jedoch der Anstoß zu diesem Text von der Veranstaltung „Psychotherapie und Gesellschaft – die lästige Frage“ an der Lehranstalt für systemische Familientherapie ausging, die selbst auf das Potential einer systemischen Kritik des Zusammenhangs von Individuum und Gesellschaft in der Psychotherapie hindeutet und die Teilnehmer*innen der Tagung sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit der gesellschaftlichen und politischen Relevanz therapeutischer Praxis beschäftigten, wollen wir diese Dichotomie nicht weiter strapazieren. Stattdessen widmen wir uns einer noch tiefgründigeren Spaltung.

DAS DING ODER UNDING DER SPÄTEN MODERNE

Historisch kann der große Schritt in die Moderne mit Aufklärung und Säkularisierung, Industrialisierung und der Französischen Revolution (1789) verbunden werden. Vernunft, Wissenschafts- und Fortschritts Glaube gelten darin als bestimmende Charakteristika. Wesentlich für das Projekt der Moderne ist der rigorose Versuch, Natur und Kultur (oder Gesellschaft) klar zu unterscheiden und auseinanderzuhalten. Es kann somit als groß angelegte Grenzziehung im Dienste der Entwicklung und des Fortschritts verstanden werden. Für den holistisch argumentierenden Gregory Bateson (1987) ist dieses Projekt allerdings durch große Auslassungen in seinen Erkenntnistheorien gekennzeichnet. Die Auslassungen liegen, ausgehend von der cartesianischen Trennung, in „res cogitans“ und „res extensa“, zwischen geistigem und materiellem Ding, zwischen „Mind“ und „Nature“, Geist und Natur.³ So entstehen Weltbilder und Ontologien mit scharfen Grenzen zwischen Personen und Dingen, Subjekten und Objekten, die kontextsensitive, ökologische Sichtweisen auf Relationalität erschweren. So geht bspw. die Moderne zugleich mit einer Überstrapazierung der Subjektivierung (das wäre im Extremfall, wenn ich sage, die Welt ist meine Psyche) und der Objektivierung (z. B. wenn ich sage, mein Körper ist eine Maschine) einher. Dies führt zu gewissen Extremen, z. B. zu Erscheinungen spätmoderner Einsamkeit im Solipsismus oder der Single-Wohnung, oder aber gar zur technisch möglichen und durchaus auch erprobten Massenvernich-

nung (des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens).

Es wird im Zuge des Projektes der Moderne also von großen Errungenschaften, jedoch auch von durch sie entstehenden Zivilisationskrankheiten gesprochen.⁴ Für den Tiefenökologen Paul Shepard (1982) erklärt sich moderner Wahnsinn überhaupt als Ergebnis einer Entfernung aus natürlichen Umwelten, die den Menschen in 99% seiner Entstehungsgeschichte umgaben. Die Moderne hat also in grober Annäherung einen neuen Welt Schmerz des Überwindens von und des Anstehens an Grenzen, des Enden-Wollens oder -Müssens zur Folge, und die in ihr vorangetriebene Trennung zur so genannten Natur bringt große, ja globale klimatische Katastrophen mit mannigfaltigen Folgeerscheinungen (z. B. Kriege um Ressourcen und daran anknüpfende Migrationsströme) mit sich. Manche wissenschaftliche Stimmen sprechen gar von einer neuen geologischen Zeitrechnung namens Noosphäre, oder Anthropozän.

In seinem Hauptwerk „Resonanz – eine Soziologie der Weltbeziehung“ (2016) beschreibt der Politikwissenschaftler und Soziologe Hartmut Rosa die Moderne als Resonanzkatastrophe, die sowohl Fortschritts- als auch Verfallsgeschichten zeitigt. Kraft rasender Vernunft von Idealismus, Materialismus und Kapitalismus wird darin nichts Geringeres als die ganze Welt in Reichweite gebracht, durch neue Dimensionen von Markt, Mobilität und Kommunikation entstehen globale Verfügbarkeiten, Öffnungen der Raum- und Beschleunigungen der Zeiterfahrung.

„Die Sozialformation der Moderne ist strukturell dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nur dynamisch zu stabilisieren vermag, während ihr kulturelles Programm auf eine systematische Vergrößerung der individuellen und kulturellen Weltreichweite zielt.“ (Rosa, 2016, S. 518).

Spätmoderne Subjektivität verfügt über enorme touristische und kommunikative Reichweiten in einer letztlich schweigenden Welt. Der Philosoph Paul Virilio (2000) schreibt von rasendem Stillstand innerhalb der spätmodernen Mediengesellschaft, die uns alle in Echtzeit überwacht, mit Informationsbomben bewirft und vor die glitzernden Computerbildschirme bannt. Andere kritische Entwürfe – in Anlehnung an Karl Marx und Max Weber – sprechen von entfremdeten Arbeitsverhältnissen in den Hamsterrädern der großen Maschinen oder von der Entzauberung der Welt. In jüngeren Zeiten des Prekariats wird auch von Modernisierungsverlierern und -verlierer*innen und von endenden Arbeitsverhältnissen im Zuge anhaltender

³ Hier ist anzumerken, dass es sich nicht nur um eine einfache Trennung zwischen „Natur“ und „Kultur“ handelt, sondern um deren hierarchische Ordnung. Gray (2013) zufolge kann diese Ordnung (oder Unterordnung) als säkularisierte Spielart des Paradigmas „Macht Euch die Erde untertan“ gesehen werden.

⁴ Zudem hat jede Zeit auch ihre Krankheitsmoden, vgl. z.B. Wagner (2015) in Bezug auf den Vergleich der Neurasthenie in der Moderne mit dem Burnout der späten Moderne.

Rationalisierung, Automatisierung und der Entwicklung künstlicher Intelligenzen gesprochen.

Im Verlauf der Herausbildung der Moderne wurden zudem grundlegende Unterschiede zwischen dem modernen westlichen Menschen – der angeblich klar zwischen Natur und Kultur unterscheiden kann – und den Angehörigen anderer Kulturen – die dies (noch!) nicht könnten – konstruiert. Die asymmetrische Anthropologie des 19. Jahrhunderts lieferte die Beschreibungen der „Wilden“ und ihrer animistischen Weltbilder, die im Sinne eines negativen Spiegelbildes zur Konstituierung eines modernen Paradigmas dienten (vgl. Graf 2017). Diese Stereotypisierung des Fremden im Dienste des Fortschritts beinhaltet eine Abgrenzung durch Erniedrigung, die bis heute nachwirkt: modern steht primitiv gegenüber.

„Das Wort [modern] wird immer im Verlauf einer Polemik eingeführt, in einer Auseinandersetzung, in der es Gewinner und Verlierer, Alte und Moderne gibt. ‚Modern‘ ist daher doppelt asymmetrisch. Es bezeichnet einen Bruch im regelmäßigen Lauf der Zeit, und es bezeichnet einen Kampf, in dem es Sieger und Besiegte gibt.“ (Latour, 1995, S. 19)

In der Ausdifferenzierung der modernen Vergesellschaftung gehen integrative Momente oftmals verloren. Weltbilder, die eine alternative gegenüber einer modernen Weltsicht bevorzugen, gelten daher mitunter nicht als Teil der Moderne bzw. werden an den Rand gedrängt. Am Teller- und am Rand der modernen Wissenschaften – ein bisschen vergleichbar mit der Indexpatientin eines Familiensystems – befindet sich auch die Kultur- und Sozialanthropologie. Sie beschäftigt sich u. a. mit Beziehungsgeflechten und Praxissystemen von Menschen untereinander und zwischen Menschen und Nicht-Menschen (Tieren, Pflanzen, Naturphänomenen, Dingen etc.) in ihren jeweiligen Kontexten und Umwelten. Aus einer sozialsystemischen Perspektive geht es dabei um Kommunikationsweisen sozialer Systeme und deren strukturelle Koppelungen in ihren jeweiligen Umwelten.

Die Infragestellung einer asymmetrischen Zweiteilung der Welt – die als Basis für das Projekt der Moderne (und damit auch der Anthropologie) gesehen werden kann – nahm ihren Ausgang in der Auseinandersetzung mit indigenen Perspektiven. Philippe Descola (2014), Nurit Bird-David (1999), Tim Ingold (2000) und Eduardo Viveiros de Castro (1997) verwenden beispielsweise Erkenntnisse aus ihren ethnographischen Forschungen (zumeist mit Jäger*innen und Sammler*innen oder anderen animistischen Gesellschaften) als

Kritik westlicher Formen des Verstehens. Diese Forschungen haben nicht nur einen Überblick über andere moralische Universen geliefert, sondern eine nachhaltige moralische Kritik an unseren eigenen Annahmen über den Kosmos der lebendigen Wesen hervorgebracht (Carrithers, Bracken & Emery, 2011, S. 663). Auf Basis ihres ethnographischen Materials haben diese Autor*innen westliche Prämissen in Frage gestellt und überzeugend argumentiert, dass das klare Auseinanderhalten von Natur und Kultur (oder Gesellschaft) alles andere als eine menschliche Universalie darstellt, die überall und jederzeit Gültigkeit hat.⁵

Als Beispiel sei hier der französische Sozialanthropologe Philippe Descola (1994) und sein Buch „In the society of nature“ erwähnt, in dem er über seine Feldforschung bei den Achuar im Amazonasgebiet (Ecuador/Peru) und ihre *soziokosmische Ontologie* schreibt. Die Achuar versammeln ein gesellschaftliches Kollektiv, das sich nicht durch eine Grenze zwischen einer „kulturellen“ Domäne menschlicher Kommunikation und

Das Projekt der Moderne beliefert uns mit Vorurteilen, die wir nicht zuletzt in unserer psychotherapeutischen Praxis reflektieren müssen, um sinnvoll arbeiten zu können.

einer „natürlichen“ Domäne mehr-als-menschlicher Kommunikation erfassen lässt. Die menschliche Sprache wird hierin als Sub-Kommunikation innerhalb der mannigfaltigen Kommunikationsweisen des Mehr-als-Menschlichen betrachtet. So haben gewisse Menschen, Tiere, Pflanzen, Felsformationen oder Wetterkonstellationen Personencharakter und können miteinander kommunizieren. Manche Dinge im Weltbild der Achuar können aber auch keine Sprache besitzen, z. B. aufgrund einer zu großen Entfernung (z. B. Sterne), manche Insektenarten, oder gewisse Steine aufgrund des Fehlens von „Wakan“ [Seele].

In der Spätmoderne sei es generell schwierig geworden, so Descola (2014, S. 87), „zu glauben, dass die Natur ein vom sozialen Leben völlig getrennter Bereich ist, [und] ein Feld autonomer Regelmäßigkeiten bilde, in dem Werte, Konventionen und Ideologien keinen Platz mehr hätten“. Mit der Erwärmung des Klimas oder dem „Ozonloch“ wird sichtbar, dass die Frage, wo Natur aufhört und Kultur anfängt, keinen Sinn mehr

⁵ Der schwedische Kultur- und Sozialanthropologe Alf Hornborg (2006) bezeichnet übrigens Leute wie Bruno Latour, Gregory Bateson und Thure von Uexküll gewissermaßen lobend als spätmoderne, irgendwie nicht das Projekt der Moderne fördernde Animisten.

macht. Die Veränderung der Chemie des Planeten ist ebenso „kulturell“, wie der Mensch „natürlich“. Besonders die Wissenschafts- und Technikforschung – engl. Science and Technology Studies (STS) –, also die Untersuchung einer „naturalistischen Ontologie“, hat die Infragestellung eines modernen Subjekt-Objekt-Dualismus popularisiert. Dass wir allen Grund haben, die Trennung von Natur und Kultur im Projekt der Moderne nicht ganz so ernst zu nehmen, bzw. dessen Gültigkeit anzuzweifeln, wurde vor allem durch neue technologische Netzwerke, sogenannte „hybrids“ und „quasi-objects“ deutlich (Latour 1995). Hornborg (2006: 22) schreibt, dass die Moderne selbst, durch die Früchte ihrer dualen Epistemologie, die Evidenz für ihre eigene Ungültigkeit hervorgebracht hat. Latour (1995) hat diesbezüglich mit seiner Phrase „wir sind nie modern gewesen“ den entscheidenden Punkt gemacht und gezeigt, dass die moderne Trennung zwischen Natur und Kultur eine Imagination darstellt, die sich, so wirksam sie auch sein mag, nicht in den gelebten Realitäten von „modernen“ Lebensentwürfen wiederfinden lässt. Trennungen von Natur und Kultur entspringen groß angelegten, letztlich utopischen Loslösungsphantasien. Sie sind nie gewesen. Was es gibt sind unterschiedliche Formen von Umweltbeziehungen und unterschiedliche kommunikative Beziehungen von Personen und sozialen Systemen mit und in deren Umwelten.

AUSBLICK

Es fällt vielerorts schwer, dem losgelassenen und global angelegten Projekt der Moderne adäquat zu begegnen. Im Zuge großer Beschleunigungs- und Entgrendungsdynamiken, massenhafter Informatisierung, Emotionalisierung und Kontrolle oder eben Resonanzkatastrophen können Befindlichkeiten spätmoderner Orientierungslosigkeit und Einsamkeit zum Beispiel durch so genannte populistischen Strömungen (postfaktisch) im Dienste des Stimmenfanges vereinnahmt werden, um die gemeinsam mit gesellschaftlicher Komplexität eskalierende Verstörung der Lebenswelt mittels Aufmerksamkeitslenkung oder, anders formuliert, mittels einer Stereotypisierung von Aufmerksamkeit zum jeweils eigenen Zwecke auf ein erträgliches Maß zu reduzieren.

Das Projekt der Moderne beliefert uns mit Vorurteilen, die wir nicht zuletzt in unserer psychotherapeutischen Praxis reflektieren müssen, um sinnvoll arbeiten zu können.

Systemische Praxis ist hierin speziell zur unterschiedsbildenden Wahrnehmungsschulung prädestiniert. Sie beschneidet sich selbst, wenn sie ihre historische, soziokulturelle und ökologische Einbettung zu gering oder eng einschätzt. Jede stereotype Aussage ist per de-

fnitionem zu kausal, zu uni-direktional und zu reduziert, um nicht systemische Umwanderung erfahren zu können.

Mit ihrer Differenzierungs- wie Integrationsgabe und ihrem Resonanzvermögen im Umgang mit Netzwerkdynamiken und Multivokalität kann eine systemisch-ökologische Praxis als Schutz vor einfachen, linearen Antworten dienen. Kraft ihr innewohnender Verstörung vermag sie es, ungleich anders als rigide Stereotypisierung es tut, den hohen Anforderungen spätmoderner Komplexität die Angst zu rauben.

BIBLIOGRAPHIE:

- Bateson, G. (1987). Geist und Natur: eine notwendige Einheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bird-David, N. (1999). „Animism“ Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 40(Supplement), 67-91.
- Carrithers, M., Bracken, L. J. & Emery, S. (2011). Can a Species Be a Person? A Trope and Its Entanglements in the Anthropocene Era. *Current Anthropology*, 52(5), 661-685.
- Descola, P. (1994). *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. (2014). *Die Ökologie der Anderen: Die Anthropologie und die Frage der Natur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Eriksen, T. H. (1995). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto.
- Graf, F. (2017). Emerging animistic socialities? An example of transnational appropriation of curanderismo. In B. Hadolt & A. Hardon (Eds.), *Emerging socialities in Twenty-First-Century healthcare* (pp. 25-41). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Gray, J. (2013). *Von Menschen und anderen Tieren*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hornborg, A. (2006). Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or not Knowing) the World. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1), S.21-32.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London u.a.: Routledge.
- Latour, B. (1995). *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Lippmann, W. (1922). *Public opinion*. New York: Macmillan.
- Merton, R. (1948). The Self-Fulfilling Prophecy. *The Antioch Review*, 8(2), S.193-210.
- Rapport, N. & Overing, J. (2000). *Social- and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Roszak, T. (1992). *The Voice of the Earth: An Exploration of Eco-psychology*. Grand Rapids: Phanes press.
- Shepard, P. (1982). *Nature and Madness*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Virilio, P. (2000). *The Information Bomb*. London, New York: Verso.
- Viveiros de Castro, E. (1997). Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. *Bulletin der Société suisse des Américanistes / Schweizer Amerikanisten-Gesellschaft*, 61, 99-114.
- Wagner, G. (2015). Arbeit, Burnout und der buddhistische Geist des Kapitalismus. *Ethik und Gesellschaft*, 2/2015.