

Thewis. Online-Zeitschrift der Gesellschaft für Theaterwissenschaft

meta-hodos. Wege durch Infrastrukturen unseres Denkens

Ruth Schmidt

In den frühen zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt Alfred Sohn-Rethel eine kaum beachtete Theorie: Für ihn sind unsere Denkformen, sind die Kategorien unseres Urteilens und Erkennens – und er denkt an so etwas wie Raum, Zeit, Zählbares, Abstraktion, Bewegung etc. – keine gegebenen kognitiven Bedingungen, keine wesensmäßig menschlichen Kategorien, die a priori in unseren geistigen Fähigkeiten angelegt sind, sondern er will beweisen, dass diese Kategorien unseres Denkens in zentralen gesellschaftlichen Praktiken und Strukturen vorgeprägt sind. Gesellschaftliche Praktiken denken nicht, aber sie haben nach Sohn-Rethel *die Form des Denkens*, sie in-formieren unsere Denk- und Erkenntniskategorien.¹ Seiner Theorie zufolge hängen das Aufkommen des abstrakten Denkens im antiken Griechenland und der sich durchsetzende Warentausch auf Basis eines Geldsystems unmittelbar zusammen; in actu findet er in dieser ökonomischen Tätigkeit die Form der Abstraktion *aufgeführt*, die später zur reinen Vernunft gerinnen wird. Es ist der Warentausch, der laut Sohn-Rethel durchführt (,vor-ahmt'), was Kant später universell die ,Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis' nennen wird. „Du meinst also, der Kopf, der auf die Rückseite unserer Münzen geprägt ist, ist das Transzendentsubjekt?“, fragt ihn Walter Benjamin.² Ja, Sohn-Rethel ist überzeugt,

¹ Vgl. v.a. Sohn-Rethel, Alfred: *Geistige und körperliche Arbeit*. Berlin 1972, das er in unzähligen Überarbeitungen seit den zwanziger Jahren entwickelt.

² Vgl. Walter Benjamin, zitiert nach Sohn-Rethel, Alfred: „Mental and Manual Labour in Marxism“, in: Walton, Paul/Hall, Stuart, *Situation Marx*. London/Southampton 1972, S. 44–71, hier S. 55, Anm. 14.

dass es die tauschökonomische Praxis mit ihren gesellschaftlichen Strukturen ist, die unsere westlichen Denkformen erzeugt.³ Selbst wenn wir Zweifel an dieser konkreten Ableitung des Transzendentalsubjekts aus dem Warentausch haben, so ist darin ein Gedanke, der uns heute nach vielfältiger Kritik am autonomen Geist eigentlich wenig fremd erscheinen muss: Wie wir Dinge miteinander machen, wie wir sie organisieren, in welchen Praktiken, unter welchen gesellschaftlichen Formationen und Infrastrukturen, ist entscheidend dafür, wie und was wir denken und erkennen können. Dass das viel mit Theater zu tun hat, ist (gerade nach einem manchmal so genannten *practice turn*) nicht überraschend. Bereits Brecht hat es, Sohn-Rethel nicht unähnlich, radikal formuliert: „Man kann die Dinge erkennen, indem man sie ändert.“⁴ Nicht nur hängen epistemologische Kategorien von unseren kollektiven Formationen ab, sondern die Praktiken, Methoden und Infrastrukturen, die wir nutzen, erzeugen auch materielle, historische Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis.

Diese doppelte Beziehung ernst nehmend, möchte ich in diesem Beitrag die Frage stellen, was die Verunsicherung von epistemischen Formen und Selbstverständlichkeiten, die uns glücklicherweise von verschiedensten Seiten⁵ angeht, fürs theaterwissenschaftliche Arbeiten, für die Form dieser Wissenschaft, für ihre Theoriebildung bedeutet. Die Frage könnte mit Sohn-Rethel und Brecht auch lauten: Wie wir Dinge machen, in welchen Organisationsformen, mithilfe welcher Instrumente und Methoden, ist entscheidend; was also sind Praktiken und Infrastrukturen, die unsere Begriffe und Erkenntnisprinzipien prägen – und welche anderen könnten wir wollen, um anderes/anders begreifen zu lernen und manche Ausschlüsse, Zerstörungen und Gewaltgeschichten zu verlernen?

Wege durch Laureion

Am Beginn meines Schreibens sollten mir als Methode – ganz wörtlich von *metahodos* (griech. f. ‚hinüber, mit, nach‘ u. ‚Weg‘) –, als Passage ohne gewusstes Ziel, als Weg ohne Kompass, desorientiert, Wanderungen durch Laureion dienen. Laureion ist eine Gebirgsgegend nicht weit von Athen an der südöstlichen Ägäisküste; dort liegen

³ Es hat einigen Zweifel an der historischen Plausibilität dieser These gegeben. Vgl. z.B. Halfman, Jost/Rexroth, Tilman: *Marxismus als Erkenntniskritik*. München 1976.

⁴ Brecht, Bertolt: *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe* (GBA), Bd. 21: *Schriften 1*. Hg. v. Werner Hecht u.a. Berlin/Frankfurt/M. u.a. 1997, S. 425.

⁵ Queerfeministische, dekoloniale und mehr-als-menschliche Perspektiven fordern diese Verunsicherung gerade vielleicht am vehementesten ein.

in den Hügeln und Tälern bis zum Meer die zahlreichen Ruinen der Silberminen, eine der größten Bergwerksanlagen der griechisch-antiken Welt. Schächte, Mundlöcher, ein riesiges unterirdisches Stollensystem, Waschereien, Schmelzofenreste und Transportsysteme sind erhalten. Einige der ältesten geprägten Münzen sind mit Dokumenten des antiken Bergbaus im Museum vor Ort ausgestellt. Weil das Virus dazwischenkam, habe ich mir Laureion auf Google Earth angesehen, bin in den verpixelten Senken herumgestreift und habe eine ausführlich dokumentierte halblegale Untertage-Tour eines privaten Bergbau-Enthusiasten online mitgemacht.⁶ Zwischen den Resten von Mauern und Becken findet man in den laurischen Anlagen immer wieder tiefe, schmale Schächte, die der Luftzirkulation unter Tage dienten. Die Minen, deren Geschichte bis in die späte Bronzezeit zurückreicht, wurden in ihren Hochzeiten zwischen dem 6. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. von einem riesigen Heer von Sklaven betrieben, die unter Tage in Zehn-Stunden-Schichten im Dauerbetrieb in den kaum meterhohen Stollen zum Teil hundert Meter tief unter der Oberfläche arbeiteten.⁷ Die komplex verbundenen Luftschächte waren das lebensnotwendige Versorgungssystem der Minen, wie die Minen das hegemoniesichernde Versorgungssystem der attischen Demokratie waren, denn sie stellten neben wichtigen privaten Einnahmequellen – sie waren samt Sklaven verpachtet – und wichtigen Nebenabbauprodukten vor allem Silber für Münzen bereit und damit Athens Unabhängigkeit sicher. Mit den enormen Erträgen der Mine wurde die Flotte finanziert, die Athen in der Seeschlacht von Salamis zum Sieg über die Perser*innen verhalf. Die laurischen Sklaven-Minen liegen also, wenn auch an Athens Peripherie, im Zentrum des klassischen Griechenland. Nimmt man diesen Gedanken ernst, findet man die Minen nicht nur in diesem Zentrum, sondern ebenfalls im Herzen einer ihrer berühmten Erkenntnisszenen wieder: in Platons Höhlengleichnis.

Platon kennt sich aus im Bergbau. An entscheidenden Stellen nutzt er Techniken und damit verbundenes Vokabular wie das Herauslösen, Extrahieren und Reinigen von wertvollem Metall zur Beschreibung seiner eigenen philosophischen Technik der *dihairesis*, der Zergliederung zur Wahrheitsauffindung.⁸ Aber nicht nur stellt er seine

⁶ https://www.untertage.com/downloads/Laurion_2010.pdf (abgerufen: 09.07.21).

⁷ Vgl. die grundlegende Forschung von Boeckh, Alfred: „Über die Laurischen Silberbergwerke in Attika“, in: ders., *Akademische Abhandlungen*. Hg. v. Paul Eichholtz u. Ernst Bratuscheck. Leipzig 1871; sowie Lauffer, Siegfried: *Die Bergwerkssklaven von Laureion*. Wiesbaden 1979.

⁸ Vgl. z.B. Platon: „Politeia“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Hg. v. Walter Otto, Ernesto Grassi u.a.; übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1958, 303d-e.

Methode als Verhüttungstechnik dar, sondern auch ein weiterer wichtiger Begriff seines Denkens, in dem sich Ethik, Philosophie und Politik treffen, hat eine schlummernde bergbauliche Basis: die Psychagogía. Psychagogía ist ein Wort aus der Rhetorik, das angelehnt an Hermes Psychagogos, den Seelenführer (psyché = Seele), das Verführen oder Täuschen der Seele durch Sprache bezeichnet und den Sophisten unterstellt wurde. Platon entwickelt diesen Begriff weiter⁹ zu einer Lenkungstechnik der Seele durchs Gespräch, damit diese „aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen“¹⁰. *Psychagogía* bezeichnet bei Platon also die philosophische Möglichkeit, eine Seele auf den wahren theoretischen Weg zu bringen, sie zu Wahrheit und Erkenntnis zu führen.

Wenn man sich die alten etymologischen Quellen ansieht, wird mit diesem Wort allerdings etwas ganz anderes benannt. Dort findet man als *psychagógia* [ψυχᾱγῶγια] eben die Luftschächte in den griechischen Bergbauminen, die die Sauerstoffversorgung unter Tage sicherstellten.¹¹ Platon prägt für seine philosophische Erkenntnismethode einen Begriff um, der eine Vorrichtung bezeichnet, die Menschen, die in der Erde arbeiten, den Atem (psychê = Atem, Seele) nach oben führt. Die *psychagógia* als Atemschacht ist dann sehr irdisch die ‚Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt‘, es ist der Weg, den der Atem der Bergleute nimmt, nur dass hier nicht *gleichsam* nächtlicher Tag ist, sondern sehr konkrete Dunkelheit, welche die in der Erde Arbeitenden umgibt. Das Höhlengleichnis, das die irrenden Seelen, die gefesselt vor einem Feuer sitzen und Schatten betrachten, zum wahren Sein der Ideen führen soll, erhält eine materielle Dimension, liest man es, wie ich vorschlage, als geistiges Nachbild und Abdruck desjenigen Anblicks, der Athens Vormachtstellung sicherte: der in der Dunkelheit unter Tage in Höhlen das Silber

⁹ Vgl. dazu Platon: „Phaidros“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Hg. v. Walter Otto, Ernesto Grassi u.a. Hamburg 1958, 261a. „Phaidros“ handelt von Rhetorik zunächst im sophistischen Sinne um sie dann durch Platon in einem siegreichen Zug gegen seinen Gesprächspartner zu einer Redekunst als Seelenleitung (psychagógia), die zur Wahrheit führt (261a), umzuwenden. Vgl. auch Asmis, Elisabeth: „Plato on poetic creativity“, in: Kraut, Richard (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge 1992, S. 338–364, hier S. 359.

¹⁰ Platon: *Politeia*, 521c.

¹¹ Vgl. Lauffer: *Die Bergwerkssklaven*, S. 26. Lauffer untersucht u.a. Werkzeuge, Sicherheitsvorkehrungen und Anlage der Minen von Laureion. Seine Quellen für den Begriff der *psychagógiai* sind die *Anecdota Graeca* und die byzantinische Enzyklopädie *Etymologicum magnum*, die ihn jeweils in der Bedeutung von ‚Luftschächte‘ verwenden.

abbauenden Sklaven, ihre eigenen Schatten an den Wänden verfolgend, die durch Grubenlampen geworfen werden, wahrscheinlich gefesselt, und einzig durch *psychagogíai*, durch Atemschächte, mit der sonnigen Erdoberfläche verbunden. Die geblendeten Augen voller Strahlen, die Platon denjenigen attestiert, die zum ersten Mal aus der Höhle steigen, um die Wahrheit zu sehen, kann man sich beim Verlassen der Mine nach einer Zehn-Stunden-Schicht ohne weiteres vorstellen. Im Herzen eines Gleichnisses, das den richtigen Weg des Denkens anzeigen soll, an einer erkenntnistheoretischen Scharnierstelle der Antike, die auch die folgenden christlichen Jahrhunderte prägen wird, liegt – hat man sie dort erst einmal gesehen – in deutlichen Umrissen die Silbermine von Laureion.

Das Höhlengleichnis ist in meiner Lesart sehr irdisch angebunden an eine bestimmte Infrastruktur. Im Prinzip kein Wunder, vergegenwärtigt man sich, dass die Mine zu ihren Hochzeiten die Größe und Belegschaft einer antiken Stadt hatte, also durchaus nicht zu übersehen war. Wenn sich ihr Abdruck in Platons Erkenntnistheorie befindet, dann ist sie auch für die weitere Tradition der okzidentalen Epistemologie nicht unwichtig, die sich aus Topoi speist, die Platons Überschreibung ins Höhlengleichnis bereitstellt: Erkennen ist Sehen. Platon konzipiert sein Gleichnis als eine Geschichte, die ans Licht führt, als einen Weg aus der verschatteten, dunklen Höhle hinaus an die Erdoberfläche, die von Sonnenlicht beschienen die Wahrheit der Dinge, ihre Ideen (*eidos*, d.i. auch die Gestalt) zeigt. Der Sehsinn ist bei Platon ein besonderer, göttlicher und die Sonne die Bedingung für die Möglichkeit des Sehens mit dem körperlichen wie dem geistigen Auge. Von da aus nimmt das Sehen-Erkennen seinen Weg: vom Christentum über die Erkenntnis Descartes', die so klar ist wie der wolkenlose Himmel (*clara et distincta*), bis zur Aufklärung, die das Durchkommen des Lichts, das Aufklaren, schon in ihren verschiedenen europäischen Namen trägt. Dass man unter Tage in den laurischen Sklaven-Minen nichts sieht, ist also überraschend wichtig, ist zu einer immateriellen, abendländischen ‚Denkinfrastruktur‘ geworden.

Wege durchs Denken

Infrastrukturen sind Strukturen, die *infra*, d.i. darunter, liegen, die oft (aber nicht ausschließlich) materiell gedacht anderes ermöglichen, das auf ihnen ruht und von ihnen abhängt. Der Infrastrukturdiskurs, der schon länger geführt wird,¹² findet seit

¹² Vgl. z.B. die Arbeiten von Dirk van Laak, Brian Larkin, Susan Leigh Star, Keller Easterling und Lauren Berlant.

einigen Jahren auch Eingang in ästhetische Diskussionen.¹³ Mir erlaubt der Infrastruktur-Begriff, die kantische Frage nach den ‚Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis‘ als eine richtige Frage, die jedoch falsch gestellt ist, zu fassen, wie Sohn-Rethel es vielleicht sagen würde: als eine von ‚Denk-Infrastrukturen‘, die nicht nach universalen und A-priori-Kategorien von Erkenntnisfähigkeit fragt, sondern nach den materiellen, historischen und kontingenten Bedingungen, die Erkenntnisformen hervorbringen. Diese Bedingungen sind, wie die platonische Höhle zeigt, Formen und Kräfte, in denen sich materielle Gegebenheiten und Narrationen zu einer wirkmächtigen Mischung verbinden. Und die sind, woran uns Brecht erinnert, veränderbar.

Lesen wir die Szene in der platonischen Höhle (die nicht nur eine abendländische Erkenntnistheorie, sondern auch eine Denkbühne, eine Theaterszene ist¹⁴) in spekulativ-archäologischer Ausgrabung der darunter verschütteten Mine als Denkinfrastruktur – wer sind dann die Menschen in Platons Höhle, die der Fabel folgend nicht anders können, als das Simulakrum fürs Echte, die Schatten vorbeigetragener Gegenstände für die Dinge selbst zu halten? Platon sagt, sie seien Angekettete, Abbild ihrer geistigen Unfreiheit. Samuel Weber nennt sie Zuschauende, die ihr Dasein nicht defizitär in der Höhle fristeten, sondern deshalb dort blieben, weil ihnen die Bedingungen der Möglichkeit fürs Sehen fehlten¹⁵, d. i. den Weg ans Sonnenlicht zu machen, das alles gleichmäßig und überirdisch in Wahrheit taucht. Was aber, wenn im Dunkel der Mine ein anderes Sehen herrscht, das nur unter bestimmten (platonischen) Bedingungen als Blindheit bzw. Ver-Sehen, als Verkennung erscheint? Welche Denkformen produziert eine Grubenlampe unter Tage, den Stein fragmentierend, mit jeder Bewegung Sprünge von Schatten provozierend, die ins Gesichtsfeld einfallen, mit ihrem Licht einen hellen Weg über den Stein ertastend, der verschwindet, sobald sie geht und nur noch in der Erinnerung existiert? Welcher meta-hodos kann dem nach- oder vorsehen, kann nach- oder vorahnen, wie unter nichtplatonischen Erkenntnisbedingungen ein Weg durch den unterirdischen Stein zu bahnen wäre, nicht vergessend, dass es sich um Arbeit von

¹³ Vgl. z.B. die institutionskritischen Arbeiten von Nora Sternfeld oder Sabeth Buchmann und aus theaterwissenschaftlicher Perspektive v.a. die Forschungen/Fragestellungen von Kai van Eikels und Jörn Etzold, wie z.B. die Ringvorlesung „Infrastruktur: Ästhetik und Versorgung“, Wintersemester 2019/20, Ruhr-Universität Bochum.

¹⁴ Vgl. hier stellvertretend für die vielen Lektüren der Höhle als theatraler Szene Weber, Samuel: *Theatricality as Medium*. New York 2004, S. 3–13.

¹⁵ Vgl. Weber: *Theatricality*, S. 5.

Sklaven handelte, deren Gedanken und Denkformen in den altgriechischen Texten nicht überliefert sind, verschüttet unter Angaben von abgebauten Silbermengen? Braucht es einen wandernden meta-hodos, eine fabulierende Vorstellungskraft, um Bedingungen unserer Denkinfrastrukturen begehbar zu machen?

„Fabulieren“ verwenden wir umgangssprachlich für ‚eine Geschichte erfinden, sich etwas (Unglaubliches) ausdenken‘; eine Fabel ist eine lehrreiche, doch fiktive Erzählung. Aber es gibt auch eine andere philosophische Tradition dieses Begriffs, an die uns Gilles Deleuze erinnert. Zuerst taucht er bei Henri Bergson auf, der in Fabulation ein „von der Phantasie sehr verschiedenes visionäres Vermögen“ sieht, das „Götter und Geister erschaff[t], jene ‚halbpersönlichen Mächte‘ oder ‚wirksamen Gegenwarten‘“¹⁶, die als eine Art kollektive Phantasmen ähnlich den Religionen dazu dienen, Gesellschaften zu schließen und zu stabilisieren. In diesem bergsonschen Sinne sind Fabulationen sozial normierende, beinahe opiatische politische Hebel für gesellschaftliche Ordnungen. Doch Deleuze wendet Bergsons hegemoniestützende Fabulationen zu einer anderen Kraft, die im Gegenteil dazu in der Lage sei, eine andere Kollektivität oder ein anderes Kollektiv zu erfinden, es tatsächlich sozusagen *ins Leben zu sprechen*: „Das Fabulieren ist kein unpersönlicher Mythos, aber auch keine persönliche Fiktion; es ist eine Rede in actu [parole en acte], ein Sprechakt [acte de parole], durch den die Figur fortwährend die Grenze überschreitet, die ihre Privatangelegenheiten von der Politik trennt und *selbstständig kollektive Aussagen produziert*.“¹⁷ Anhand der Filme von Pierre Perrault, der Fischer aus Québec beim gemeinsamen Wiedererzählen/Neuerfinden einer alten indigenen Praxis des Delfinfischens filmt, entwirft Deleuze Fabulation als ein po(i)etisches Vermögen, gemeinsam etwas zu erfinden, ein Kollektiv ‚in a state of legending‘ (en flagrant délit de légender) zu versetzen, wie er es mit Perraults Worten sagt, und es so, im Zustand des Erfindens (einer Geschichte und ihrer selbst), als solches erst zu erzeugen. Fabulation ist ein performativer Sprechakt, der ein immer noch kommendes Kollektiv [peuple à venir] beschwört, das sich nicht durch Identität legitimiert, sondern eben durch die gemeinsame Praxis der Fabulation. Deleuze beobachtet in der Fabulation, die die Filme von Perrault festhalten, eine de-kolonisierende Kraft, mit der die Fischer sich als ‚peuple à venir‘ gegen die französische Besatzung (wieder-)erfinden. Fabulation ist eine mindere, eine kleine Technik, sie ist mit den Marginalisierten und

¹⁶ Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M. 1996, S. 202, Fußnote 8.

¹⁷ Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild, Kino 2*. Frankfurt/M. 1991, S. 286.

Verdammten. Können wir sie, ähnlich wie es Saidiya Hartman eindrücklich vormacht,¹⁸ ¹⁸ als einen meta-hodos nutzen, um Bedingungen unserer Denkinfrastrukturen auch in der Theaterwissenschaft auszugraben? Wissenschaft, so sagt es Donna Haraway, ist: bessere Darstellungen unserer Welt zu entwerfen. Können wir Fabulationen statt als das Gegenteil von Realität und Fakten in ihrer poetischen, weltbildenden und performativen Kraft im Sinne einer besseren Darstellung als wissenschaftlichen Trans-Weg ernst nehmen, produktiv machen? Was hieße Fabulation (die ein noch kommendes Kollektiv erfindet – und das ist immer auch eine Frage der Adresse: Wer richtet sie an wen, an wen nicht und warum?) für Theaterwissenschaft und ein Kollektiv von Forschenden? Wer und was könnte auftreten, hörbar und vorstellbar werden?

Man kann manche Dinge nur erkennen, indem man sie ändert.

¹⁸ Hartman entwickelt in langjähriger Auseinandersetzung mit der Geschichte atlantischer Sklaverei und ihrem Nachleben ein (unmögliches) Schreiben, das sie *critical fabulation* nennt und das versucht, den Vergessenen der Archive, ohne ihnen eine Stimme zu verleihen, die sie nicht hatten, dennoch Raum jenseits von Zahlen in Sterberegistern zu geben; vgl. Hartman, Saidiya: „Venus in Two Acts“, in: *Small Axe*, Bd. 12, Nr. 2 (Juni 2008), S. 1–14.

Referenzen

- Asmis, Elisabeth: „Plato on poetic creativity“, in: Kraut, Richard (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge 1992, S. 338–364.
- Brecht, Bertolt: *Werke*. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe (GBA), Bd. 21: *Schriften 1*. Hg. v. Werner Hecht u.a. Berlin/Frankfurt/M. u.a. 1997.
- Boeckh, Alfred: „Über die Laurischen Silberbergwerke in Attika“, in: ders., *Akademische Abhandlungen*. Hg. v. Paul Eichholtz u. Ernst Bratuscheck. Leipzig 1871.
- Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild, Kino 2*. Frankfurt/M. 1991.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M. 1996.
- Halfman, Jost/Rexroth, Tilman: *Marxismus als Erkenntniskritik*. München 1976
- Hartman, Saidiya: „Venus in Two Acts“, in: *Small Axe*, Bd. 12, Nr. 2 (Juni 2008), S. 1–14.
- Lauffer, Siegfried: *Die Bergwerkssklaven von Laureion*. Wiesbaden 1979.
- Platon: „Politeia“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Hg. v. Walter Otto, Ernesto Grassi u.a.; übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1958.
- Platon: „Phaidros“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Hg. v. Walter Otto, Ernesto Grassi u.a. Hamburg 1958.
- Sohn-Rethel, Alfred: *Geistige und körperliche Arbeit*. Berlin 1972.
- https://www.untertage.com/downloads/Laurion_2010.pdf (abgerufen: 09.07.21).
- Sohn-Rethel, Alfred: „Mental and Manual Labour in Marxism“, in: Walton, Paul/Hall, Stuart, *Situation Marx*. London/Southampton 1972, S. 44–71.
- Weber, Samuel: *Theatricality as Medium*. New York 2004.

Schmidt, Ruth (2022): „meta-hodos. Wege durch Infrastrukturen unseres Denkens“, in: Beate Hochholding-Reiterer, Annemarie Matzke, Nikolaus Müller-Schöll, Sandra Umathum (Hg.): *Zwischenstand: Was heißt es, sich im Forschungsfeld Theaterwissenschaft zu orientieren?* (= Thewis. Online-Zeitschrift der Gesellschaft für Theaterwissenschaft, Jg. 2022 / Vol. 9 / Ausg. 1), S. 33-41, DOI 10.21248/thewis.9.2022.108, CC BY 4.0.