

KULTURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT



Heft 1/2023

HERAUSGEGEBEN VON DER KULTURWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT

GASTBEITRAG von Stefan Dieter Mersch

AUFSÄTZE von Gabriele Dürbeck, Harald Kleinschmidt und Simon Probst

BERICHTE von Veronika Albrecht-Birkner, Manuel Bolz, Carolin Gerlitz, Stephan Habscheid, Danny Lämmerhirt und Marietta Schmutz



Meiner

KULTURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der
Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft

Heft 1/2023

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4639-4 · ISBN eBook 978-3-7873-4640-0
ISSN (Print) 2751-3106 · ISSN (eJournal) 2451-1765



Open Access: This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA 4.0).
DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4640-0>

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024
Druck: Books on Demand, Norderstedt
Printed in Germany

Inhalt

GASTBEITRAG

Dieter Mersch

Was bedeutet *koinonia* im Rahmen posthumanistischer Theoriebildung? 5

AUFSÄTZE

Gabriele Dürbeck und Simon Probst

Tiefenzeitliche Erinnerungen in der anthropozänen Literatur. Auf dem Weg zu einer Theorie des naturkulturellen Gedächtnisses 49

Harald Kleinschmidt

Eine Kritik der geschichts- und kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. am Beispiel der Vergangenheitswahrnehmung bei Dudo von Saint-Quentin und Saxo Grammaticus 75

BERICHTE

Veronika Albrecht-Birkner, Carolin Gerlitz, Stephan Habscheid, Danny Lämmerhirt

Partizipation als Herausforderung. Performativität des Quantitativen und Rechtfertigungslogiken des Nicht-Populären. Bericht zur 2. Jahrestagung des Sonderforschungsbereichs »Transformationen des Populären« vom 05. bis 07. Oktober 2022 an der Universität Siegen 121

Marietta Schmutz

»Posthumanismus. Transhumanismus. Jenseits des Menschen?«
Tagungsbericht zur 7. Jahrestagung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG), 25.5.-28.5.2022, Universität Graz 137

Manuel Bolz

»Let's Talk About Revenge! Retributive Emotions, Justice, And Moral Repair!«

Tagungsbericht zur internationalen und interdisziplinären Konferenz am
Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI), 14. – 16.07.2022. 143

Dieter Mersch

Was bedeutet *koinonia* im Rahmen posthumanistischer Theoriebildung?

ABSTRACT: Starting from the ambiguity of humanist and post-humanist concepts, the place occupied by the social as a political dimension in these critical-theory constructions and especially in ecological and new ontological approaches is examined. Two classical categories seem crucial for the investigation: *oikonomia* and *koinonia*. While the former denotes the political order (*dispositif*), the structure as provided by law but also by utopian notions of salvation addresses the latter, that which constitutes the sociality of the social as such and provides social coherence. Posthumanistic theories, so the thesis, tend to lose sight of the conoistic dimension. To be sure, they extend the social by including the nonhuman and nonsocial, such as artefacts, things, technologies, and so on, but by thinking preferably in terms of networks and by postulating a symmetry of their interrelationality, they miss the essential incommensurability between interpersonal relationships and the more formal and diagrammatic concept of network-relations. The argumentation carried out on the abstract level of philosophical validity criticism, however, has immediate political consequences. For neglecting what makes the social social as well as misappropriating the essential differences between relation and relationship corresponds directly to the current political crisis of the social.

KEYWORDS: Posthumanismus, Oikonomia, Koinonia, Netzwerktheorie, Relation, Sozialität

1. Begriffliche Ambiguitäten

Die Begriffe ›Humanismus‹, ›Posthumanismus‹ und ›Transhumanismus‹ werden mehrdeutig, mitunter widersprüchlich und diffus verwendet, ohne eindeutige Festlegung und Bestimmung und ohne die nötige Sorgfalt einer Untersuchung ihrer Quellen.¹ So nimmt ein und derselbe Ausdruck in verschiedenen Diskursen entgegengesetzte Bedeutungen an: Was historisch im Rahmen der frühen Neuzeit und Aufklärung als Humanismus positiv konnotiert wurde, gerät in der ›Nach-Moderne‹ und Postmo-

¹ Vgl. Mersch, Dieter (2022): Der Mensch zwischen Humanismus und Posthumanismus. In: Senkbeil, Thomas/Bilgi, Oktay/Mersch, Dieter/Wulf Christoph (Hgg): *Der Mensch als Faktizität*. Bielefeld: Transcript S. 37–66. Zum ambigen Gebrauch des Terminus ›Humanismus‹ siehe insb. auch Derrida, Jacques (1999): *Fines Homini*. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien: Passagen, S. 133–157, bes. S. 140–143.

derne und vor allem dem ›Postkolonialismus‹ zu einer pejorativen Vokabel, deren vermeintlich universaler Anspruch einer zugrunde gelegten *humanitas* jenseits aller kulturellen Relativität kritisch beäugt werden muss. Der Universalismusvorwurf dient dabei der Überwindung eines als ›inhuman‹ empfundenen Machtanspruchs, dessen Vorwurfscharakter jedoch die Eigenart besitzt, seinerseits die tendenzielle Inhumanität einer Relativierung ethisch bestimmter Menschlichkeit sowie der Politik allgemeiner Menschenrechte zuzudecken. Die Kritik der Macht wiederum betrifft in der Hauptsache die Zentrierung des Menschen im Ganzen des Seienden, die jedoch im Kontext ubiquitärer Digitalisierung in die Phantasmen einer gesteigerten menschlichen Herrschaft durch Technologie umschlägt. Am umstrittensten erscheinen in diesem Zusammenhang vielleicht die Programme des ›Transhumanismus‹, dessen Präfix *trans* ein ›Jenseits des Menschen‹ anvisiert, teilweise defensiv mit Blick auf ein anderes, nichtdomestikatives Verhältnis zur Welt unter Einbeziehung einer erweiterten, nonhumanen Environmentalität,² teilweise offensiv mit Bezug auf eine technoide Transformation von Natur und Mensch im Ganzen. Anvisiert wird ein kompletter Umbau der körperlich-kognitiven Eigenschaften des Menschen³ in Ansehung seiner angeblichen Cyborg-Natur, die ihn aber erneut seiner Ökologie entfremdet.⁴ Zur Debatte steht ebenfalls eine komplette techno-ästhetische Neukonstruktion des Menschen durch eine transdisziplinäre Verschmelzung zwischen Kunst, Design und Technologie⁵ bis hin zur restlosen technologischen Überformung der Erde mit der ethischen Verpflichtung zu einer konsequenten Weiterentwicklung der biologischen Evolution, die über den Menschen hinausgehen würde, wie Max More den transhumanistischen Futurismus 1990 philosophisch zu nobilitieren versucht hat.⁶ In jedem Falle aber zielt der Transhumanismus auf eine technizistische Umschrift des Seins, eine totalisierende

² Vgl. Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/M.: Campus, S. 22: »Ich habe für den Humanismus oder die darin enthaltene Idee des Menschlichen nicht allzu viel übrig.« Auffallend an dieser Art Diskurs ist, dass er bestenfalls programmatisch verfährt und unverhohlen Propaganda für eine bestimmte Denkungsart betreibt.

³ Siehe Transhumanist Declaration (2012). In: Max More/Natasha Vita-More (Hgg.): *The Transhumanist Reader*. (2013), Oxford: Wiley-Blackwell, S. 54 – 55.

⁴ Siehe vor allem die auf Haraways Cyborg-Manifesto nachfolgende Diskussion und deren Vulgarisierungen, etwa Harrasser, Karin (2013): *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: Transcript; dies./Haraway, Donna (2010): Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hgg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, S. 580 – 594, ferner Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutations of Desire*, London: Continuum; Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*. Berlin/Zürich: Diaphanes.

⁵ Vgl. Vita-More, Natasha (2013): Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*, S. 18 – 27; Sandberg, Anders (2013): Morphological Freedom. Why We Not Just Want It, but Need it. In: *The Transhumanist Reader*, S. 56 – 64.

⁶ More, Max (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*, S. 3 – 17.

›Ecotechnie‹, die ein Überleben von Mensch und Natur allein durch technologischen Fortschritt propagiert,⁷ insonderheit durch eine Überhöhung humaner Vermögen in Richtung einer Entstehung von ›Superintelligenzen‹. Ihre ultimative Verwirklichung soll dabei in einer Amalgamierung zwischen menschlichem Gehirn und Künstlichen Intelligenzen bestehen, die zuletzt die Gedanken, Erinnerungen und Gefühle als Informationen auf eine Festplatte speichert und verewigt.⁸ Es ist die Wiedergeburt des ›Übermenschen‹ aus technisch-wissenschaftlicher Hybris, die den Kreis der Macht wieder schließt, um schließlich bei einem durch und durch artifiziiellen ›Super-Humanismus‹ anzulangen, der alle Parameter humaner Hegemonie restituiert.

Im Gegensatz zu diesen anfechtbaren – weil notwendig paradoxen – Träumereien einer fortgesetzten Selbstüberschreitung des Menschen bilden ›Humanismus‹ und ›Posthumanismus‹ Oppositionsfiguren mit einer gleichfalls wechselvollen Geschichte und Zuschreibung, deren durchgängiger Grundton im Wesentlichen jedoch sowohl in einer ethischen Humanisierung als auch einer antihumanistischen Ethik der De-Instrumentalisierung von Mensch und Natur besteht. Denn als ›humanistisch‹ wurde einst das Zeitalter der Renaissance mit seiner Wiederentdeckung antiker Literaturen und ihrer nichtchristlichen Idee des Menschen genannt, humanistisch im eigentlichen Sinne auch die Epoche der Aufklärung und Vernunft mit den Zentralpositionen Immanuel Kants und Georg Friedrich Wilhelm Hegels, wobei Kant in der anthropologischen Fundierung seiner Philosophie ausdrücklich vermerkt, dass »(a)lles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische)«, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, »sich in folgenden drei Fragen (vereinigt): 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*«.⁹ Diese verschiedenen Fragen münden ihrerseits, wie bereits in den Vorlesungen über Logik vorweggenommen, in die Hauptfrage: »Was ist der Mensch?«¹⁰ Alles besondere Fragen ist dieser allgemeinen gewidmet. Hegel wird im ähnlichen Sinne die *Phänomenologie des Geistes* nicht nur als

⁷ Das Konzept der ›Ecotechnie‹ wurde von Jacques-Yves Cousteau in die Diskussion gebracht und als UNESCO-Programm etabliert. Siehe <https://www.cousteau.org/programs/unesco-cousteau-ecotechnie-program/> sowie: <http://culturalecology.info/version2/CousteauEco-technologieProgramme.html> (gesehen 20.8.22)

⁸ Dass hier ein verkapptes »phallogozentrisches« (Derrida) Potenzendenken zugrunde liegt, dem es um Steigerung von (geistigen und anderen) Kräften geht, liegt auf der Hand. Ebenso liegt auf der Hand, dass das Konzept widersprüchlich ist, denn die Übertragung des Organischen in Technologie geht nicht selbst ohne Kontrolle, Wartung und Fehlerreparatur durch Dritte vonstatten, die übrigens eine unendliche Zeitdauer in Anspruch nehmen müsste.

⁹ Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, II. Transzendente Methodenlehre, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt A 805/B 833.

¹⁰ Kant, Immanuel (1968): *Vorlesungen über Logik*. Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.), Akademie-Ausgabe 9. Band, Berlin: Akademie-Verlag, III. Begriff von der Philosophie überhaupt: S. 21ff., AA 9, S. 25. Siehe auch <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/025.html> (gesehen 15.7.2022)

Bewusstseins- und Selbstbewusstseinstheorie sowie als Geschichte der Selbstentwicklung des Geistes verstehen, deren Höhepunkt das »absolute Wissen« und folgerichtig die Inbesitznahme der Welt durch ihre vollständige Rationalisierung bildet. Vielmehr wird er überhaupt die Philosophie als Anthropologie im Sinne einer umgreifenden »Wahrheit des Menschen« auffassen.¹¹ Und noch 1946, ein Jahr nach dem verheerenden, alle humanistischen Vorstellungen pervertierenden Krieg der Deutschen und der monströsen Vernichtung der jüdischen Bevölkerung in Europa sah sich der existenzialistische und gleichzeitig antihegelsche Jean-Paul Sartre in Verteidigung gegen seine Kritiker zu der Aussage gezwungen: »Der Existenzialismus ist ein Humanismus« – titelgebend als Essay, der aus einem zuvor gehaltenen Vortrag vor dem Pariser *Maintenant*-Club hervorgegangen war, worin Sartre seinem radikal-existenzialistischen Freiheitsbegriff eine eigene Ethizität bescheinigte.¹² Man muss allerdings hinzufügen, dass derselbe Sartre in seinem 1938 erschienenen Roman *Der Ekel*, der zu den Gründungsurkunden des Existenzialismus zählt, mit der Figur des Autodidakten, der die Weltliteratur in enzyklopädischer Form alphabetisch konsumiert, die Karikatur eines »Humanisten« gezeichnet hat, der vorgibt, man müsse »die Menschen lieben« – eine Haltung, der der Protagonist der Handlung, der junge Roquentin entschieden entgegenhält: »Ich werde nicht die Dummheit begehen, mich als Anti-Humanist zu bezeichnen. Ich bin *nicht* Humanist. Fertig.«¹³

2. Humanismus und Antihumanismus

Die Krise des Humanismus fällt mit dem Zusammenbruch der Zivilisation durch den Zweiten Weltkrieg zusammen. Sie ist nicht nur eine Krise des spezifisch bildungsbürgerlichen Humanismus des 19. Jahrhunderts, soweit insbesondere die deutsche »Kultur« und »Bildung« im Nationalsozialismus im Kampf gegen den »Kulturbolschewismus« gleichzeitig mobilisiert und diskreditiert wurde¹⁴, sondern sie ist die Krise der Kultur schlechthin, die »nach Auschwitz«, wie es Theodor W. Adorno in seinen Essays und besonders seiner Vorlesung *Metaphysik* von 1965 formuliert hat,

¹¹ Vgl. dazu Arndt, Andreas/Zovko Jure (2017): Hegels Anthropologie. In: *Hegel-Jahrbuch*, Sonderband 9. Berlin: Akademie-Verlag.

¹² Sartre, Jean-Paul (1973): Ist der Existenzialismus ein Humanismus. In: ders.: *Drei Essays*. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein, S. 7–51. Es versteht sich von selbst, dass Sartres Überlegungen den ethischen Humanismus adressieren und dass der Konflikt zwischen einer humanistischen Begründung des Moralischen und der Freiheit im Sinne der unbedingten Wahl ausgetragen wurde. Vgl. S. 16: »[D]er Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit.«

¹³ Sartre, Jean-Paul (1963): *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 119–132, hier S. 127.

¹⁴ Vgl. Bollenbeck, Georg (1996): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

»ganz und gar zur Ideologie« depravierte und nichts als »Müll« und ein »Deckel über dem Unrat« darstellt.¹⁵ Zwischen den 1930er und 1950er Jahren und synchron mit der Katastrophe des 20. Jahrhunderts war zudem das zweite große humanistische Projekt der Geschichte seit der Aufklärung gescheitert, nämlich der Kommunismus, der die Erneuerung des Menschen im Gewand einer Idee der »wahren Gemeinschaft« versprach. Durch die »Allgemeinheit der Arbeit«, wie Karl Marx in seinen *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* schrieb, sollte diese andere Gemeinschaftlichkeit sich gegen die alles entfremdende Maschinerie des Kapitals stemmen und den Menschen endgültig befreien,¹⁶ um sich jedoch in gleicher Weise wie die nationalsozialistischen »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« selbst zu vernichten und auf das zuzulaufen, was man ebenso wohl mit Maurice Blanchot das »Desaster« der Epoche nennen könnte.¹⁷ Es ist gleichbedeutend sowohl mit der Zerstörung der *humanitas* als auch der Sozialität des Sozialen im Ganzen, der eigentlichen *koinonia* und ihrem stets prekären gesellschaftlichen Band, auf dessen Bedeutung wir im Folgenden näher eingehen werden. Sie – als Inbegriff menschlicher Beziehungen – ist seit der Antike immer wieder heraufbeschworen und neu in Frage gestellt worden, wie sie ebenso oft neu bestimmt und rekonzeptualisiert worden ist. Doch war es den gleichermaßen monströsen wie unvergleichlichen Verbrechen des 20. Jahrhunderts vorbehalten, die Geschichte zwischen denjenigen Polen aufzuteilen, die Maurice Merleau-Ponty 1947 treffend unter den Gegensatz zwischen »Humanismus und Terror« gestellt hatte.¹⁸ Tatsächlich scheinen sich beide ineinander zu spiegeln, denn auf grundlegende Weise geht die Realisierung des Humanen offenbar mit seiner Obstruktion, seiner gewaltsamen Erzwingung und damit der äußersten Barbarei einher, wie bereits die Französische Revolution zeigte, was unmittelbar die Frage nach Sinn und Geltung dessen aufwirft, was einmal unter dem Ausdruck des Humanen und der mit ihm verbundenen Menschenliebe rangierte.

Dezidiert kritisch und antihumanistisch argumentieren entsprechend die Ausführungen Martin Heideggers in seinem ebenfalls 1946 an Jean Beaufret gerichteten Brief

¹⁵ Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriffe und Probleme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 187, 186, 202 passim.

¹⁶ Marx, Karl (1974): *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz-Verlag, Einleitung bes. S. 6ff. Siehe auch die erst in Ansätzen vorliegenden Überlegungen von Michael Mayer zum »Kapital als Medium«, etwa Mayer, Michael (2020): Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III). In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*. Bd. 6, Berlin: De Gruyter, S. 163–194.

¹⁷ Blanchot, Maurice (2015): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. 2. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz, S. 10f. sowie ders. (2005): *Die Schrift des Desasters*. München: Fink.

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Humanismus und Terror* (1947). Frankfurt/M.: Suhrkamp. Merleau-Ponty spielte insbesondere auf Bucharin und die Moskauer Schauprozesse an.

Über den Humanismus, der ein Jahr später in seiner Druckversion erschien.¹⁹ Die meisten folgenden anti- und posthumanistischen Positionen werden sich darauf beziehen, sowohl Michel Foucaults machttheoretische Version als auch die poststrukturalistischen Kritiken von Jean-François Lyotard bis Jacques Derrida, wobei es Heidegger in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit dem langen Schatten der Metaphysik und dem Ausbleiben ihrer Grundfrage nach dem Sein als dem »Sinn von Sein« ging. Seinen Gebrauch der Vokabel nannte er darum selbst »seltsam«.²⁰ Er war verbunden mit dem Versuch eines Rückwegs zu den Anfängen des abendländischen Denkens noch vor der Abzweigung zu Platon und Aristoteles,²¹ sodass die Revision der ontologischen Fragestellung zu einem »anderen Anfang« des Denkens gelangen könnte,²² einem Denken, das darauf abzielte, den Menschen oder die *humanitas* aus der Mitte des Seienden – und das heißt den Regimen seiner Aneignung und Kontrolle – zu deplatzen, um, wie es wörtlich bei Heidegger heißt: »das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren [...], so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen« ankäme, sondern auf das Sein, das ihn angehe.²³ Dazu entwarf Heidegger am Schluss des Briefes das Bild vom »Haus des Seins«,²⁴ dem eigentlichen *oikos*, das weder ökonomisch noch ökologisch zu verstehen ist, sondern als eine Weise des Aufenthalts, des »Wohnens«,²⁵ denn das Subjekt des Genitivs bezeichnet das Sein und nicht das Haus. Das bedeutet, dass wir, als Menschen, etwas bewohnen, das nicht geschaffen werden kann, das folglich schon ›ist‹, was gleichwohl, nach der Eigenart des Wohnens, der Gemeinschaft sowie des Aufenthalts in ihm von uns mit ›Sinn‹ belehnt wird, und zwar nach der Vorstellung Heideggers durch die Sprache und die Poetik ihres Wortes.²⁶ Dieser Sinn geschieht; er ist nicht gemacht oder medial vermittelt, sondern »Ereignis«.²⁷ Heidegger denkt so über den metaphysischen Humanismus hinaus, aber gleichwohl in einen anderen, nichtmetaphysischen Humanismus hinein, und zwar von etwas her, was sich als ›poetische Passibilität‹ bezeichnen lässt. Sie wird berührt durch eine Heterogenität, von einer Andersheit, als wir selbst sind, einer »Gabe«, deren

19 Heidegger, Martin (1947): *Über den Humanismus*. In: ders.: *Platons Begriff der Wahrheit*. Bern/München: Francke-Verlag; hier zitiert nach der Lizenzausgabe des Klostermann-Verlags, Frankfurt/M. o.D.

20 »Wir denken so einen ›Humanismus‹ seltsamer Art.« Heidegger: *Über den Humanismus*, S. 31.

21 Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*. 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer, §§ 1 und 6, bes. S. 19ff.

22 Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M.: Klostermann, Teil III, bes. S. 176ff.

23 Heidegger: *Über den Humanismus*, S. 31.

24 Heidegger: *Über den Humanismus*, S. 42ff.

25 Heidegger, Martin (1978): *Bauen Wohnen Denken*. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. 4. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 139–156.

26 Vgl. bes. Heidegger, Martin (1975): *Das Wort*. In: ders.: *Unterwegs zur Sprache*. 5. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 217–238

27 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, S. 9ff., 228ff.

Gebung geschichtlich, oder genauer: »geschicklich« sich ereignet.²⁸ Es handelt sich also, wie Heidegger selbst in seinem Brief vorschlägt, um eine Humanität »ohne den Humanismus«,²⁹ mithin ohne seine klassischen Herrschaftsfiguren, denn »der Gegensatz zum ›Humanismus‹« schließe keineswegs »die Verteidigung des Inhumanen ein«, sondern öffne das, was den Menschen ausmacht, auf »andere Ausblicke« hin.³⁰

Jeder klassische Humanismus geht demgegenüber für Heidegger eine Komplizenschaft mit der Metaphysik und ihrer Geschichte ein, das heißt der Idee der Präsenz als Objektivität, der Wahrheit als Richtigkeit und Korrespondenz, des Grundes als Ursache und des Seins als Rückführung auf die Wirklichkeit eines Wirklichen und seiner Totalität. Die Kritik des Humanismus folgt aus der gleichzeitigen Kritik dieser Komplizenschaft und damit der Erschütterung der Metaphysik, ihren Paradoxien und ihrer Machtförmigkeit, deren höchsten Punkt für Heidegger wiederum die Ermächtigung durch Technologie darstellt, wie sie in Teilen durch den Transhumanismus gerade forciert wird. Die dagegen in Aussicht gestellte nichtmetaphysische Perspektive auf die Welt kann folgerecht als ›Posthumanismus‹ apostrophiert werden, wenn das Präfix ›Post‹ eine *Abkehr* und *Verwandlung* dessen meint, was der Mensch ›ist‹ und sein kann, mithin die Gleichzeitigkeit seiner Negation *und* Transformation, die jede metaphysische, das heißt auch machtzentrische Bedeutung des *homo humanus* ablegt und überschreitet. Der Posthumanismus wäre dann aber, so gesehen, ein Denken, das erneut zu einem ›Humanismus‹ zurückkehren muss und ihn durch seine Kritik konsolidiert, und zwar als einen anderen Humanismus ohne Metaphysik und damit auch ohne die Tradition eines philosophischen oder wissenschaftlichen Diskurses und seiner Praxis, welche ausschließlich vom Menschen her, ihn ins Zentrum des Seins und des Seienden stellend, denkt und ihm auf diese Weise eine unverhohlene Hegemonie zuspricht.

In jeder Hinsicht erweist sich nämlich als das letztendliche Thema sowie der Horizont und der Zweck der Kritik des *Humanums* als etwas, was die *Beziehung* des Menschen zu seinem Außen oder Nichthumanen adressiert und von dem her sich die Arbeit seiner Destruktion allererst bezieht – nicht als eine Wiederbesinnung auf die Grundlagen des Humanen, auch nicht als antihumanistischen Affekt gegen dessen Historie, sondern als eine Neubestimmung des Menschen und seiner Rolle, seiner Möglichkeiten und Relationen, die der *humanitas* zugleich eine andere, nichtmetaphysische Färbung verleihen. Um jede Verwirrung zu vermeiden, sei deshalb im Folgenden der ›metaphysische Humanismus‹ als ein Humanozentrismus charakterisiert, sodass umgekehrt der ›Posthumanismus‹ als eine fortwährende, stets neu ansetzende Suche nach einem dezentrischen Humanismus verstanden werden muss, der den Menschen nicht länger als Akteur, Souverän oder Mittelpunkt bestimmt – sei es, wie

²⁸ Heidegger, Martin (2008): *Identität und Differenz*. 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, bes. S. 25ff.

²⁹ Heidegger: Über den Humanismus, S. 38.

³⁰ Heidegger: Über den Humanismus, S. 34.

bei Foucault machtkritisch, sei es wie bei Emmanuel Lévinas als antihumanistischen Humanismus aus einer Ethik der Alterität, oder sei es, wie neuere Lektüren nahelegen, neo-materialistisch und ökologisch – dort allerdings ausdrücklich nur in jener Bedeutung, die Timothy Morton dem ›Ökologismus‹ gibt,³¹ nicht im Sinne des ›spekulativen Realismus‹ und dem, was Graham Harman eine *Object-Oriented Philosophy* nennt.³²

3. Post- und Antihumanismus als Humanismen

Wenn Foucault demnach ›den Menschen‹ als »Erfindung« demaskierte,³³ dann nicht so, dass ein Denken jenseits des Menschen oder des Humanismus möglich wäre, sondern dass die *humanitas* als eine universale Kategorie, die über die Relativität der Kulturen hinweg einheitlich Bestand hat, verworfen wird. Foucault zielt also nicht darauf, über ›den Menschen‹ hinauszugelangen, vielmehr geht es ihm um eine Kritik der Politik der Humanwissenschaften, die gerade auf eine biopolitische Ermächtigung, eine Konstruktion und Aneignung dessen zuläuft, was Menschsein bedeuten soll. ›Das Menschliche‹ erweist sich folglich als eine historische Kategorie, die ihre eigene Zeit hat, die ebenso auf- wie untergehen kann – und der dennoch nicht zu entkommen ist, weil sie das bezeichnet, was Maurice Blanchot »das Unzerstörbare« oder Unverlierbare genannt hat.³⁴ Jede Relativierung ›des Menschen‹ vermag augenscheinlich den Kern dessen, was ›die Menschlichkeit‹ in ihren verschiedenen Facetten ausmacht, nicht mit zu verabschieden, ohne ›uns‹ einem vielleicht noch größeren Gewaltexzess auszuliefern.³⁵ Humanität und Inhumanität sind miteinander verschränkt und daher auch nicht, durch welche Kritik auch immer, voneinander zu lösen. Das bedeutet auch, dass die

³¹ Morton, Timothy (2013): *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

³² Siehe vor allem Harman, Graham (2002): Stellvertretende Verursachung. In: Austin, Michael/Ennis, Paul (Hgg.): *Speculations III. A Journal in Speculative Realism*. New York: 2002, S. 210 – 240, sowie Byant, Levi/Srnicek, Nick/Harman, Graham (Hgg.) (2011): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re-press. Ferner: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/05/22/a-lexicon-of-ontology/> (gesehen 12.7.2022). Siehe auch meine kritische Auseinandersetzung mit dem Spekulativen Realismus: Mersch, Dieter (2016): Objektorientierte Ontologien und andere spekulative Realismen. Eine Kritische Durchsicht. In: ders./Marszalek, Magdalena (Hgg.): *Seien wir realistisch. Neue Realismen und Dokumentarismen in Philosophie und Kunst*. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 109 – 159.

³³ Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 367ff., 412, 462.

³⁴ Blanchot, Maurice (1991): *Das Unzerstörbare*. Wien: Passagen, bes. S. 238 – 267.

³⁵ Treffend hat R. Sapolski seine Analyse der Verhaltensweisen des Menschen unter den Titeln der Gewalt und der Empathie gestellt, vgl. Sapolski, Robert (2017): *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. München: Hanser.

Kritik des Humanismus nicht minder eine Form von Inhumanität gebären kann, wie der Humanismus selbst. Mehr noch, trotz aller Relativität der Kulturen hat ohne Zweifel jede Kultur ihre eigene Auslegung dessen ausgebildet, was es heißt, ›ein Mensch‹ zu sein oder wie es ist, sich ›als Mensch‹ zu fühlen – wie gleichermaßen auch ihre eigenen Gestalten der Grausamkeit –, und die Unterschiedlichkeit dieser Auffassungen, ihre Konkurrenz zueinander sowie die Reflexion und ›Aus-ein-ander-Setzung‹ über ihre Differenzen erweist sich selbst schon als Zeichen dessen, was das Humane bedingt, denn es gibt wenigstens die Sprache und ihre Übersetzungen als Raum eines Austauschs, einer Kommunikation und der möglichen Austragung des Dissenses, welche bereits einen als *human* ausweisbaren Ort von Gemeinsamkeit verkörpert – wohl wissend, dass dieser Ort durch die Art der Rede, zum Beispiel durch die Lüge, durch expliziten Ausschluss, durch Polemik, maliziöse Rhetorik oder ›Hassrede‹ jederzeit vergiftet werden kann.³⁶ Der anti- oder posthumanistische Widerstand gegen gewisse Prämissen des metaphysischen Humanismus betrifft daher in erster Linie die sogenannte ›Einheit‹ des Menschlichen wie auch des Menschen mit dem Göttlichen oder ›des Humanums‹ als Identität, und es wäre fatal, wollte eine Kritik des Humanismus zur gleichen Zeit jede Diskussion einer wie immer gearteten Utopie der Menschlichkeit oder der Menschenrechte unterbinden. Stattdessen kann es sich einzig darum handeln, die inkriminierten Universalitäten zu durchqueren, um in dem, was ›allgemein‹ geteilt werden kann, einen ebenso pluralen wie singulären Sinn, wie Jean-Luc Nancy nahegelegt hat,³⁷ zu entdecken, der gerade geeignet erscheint, jeden Anspruch auf Dominanz und Herrschaftlichkeit zu dementieren. Plural und singulär heißt in diesem Zusammenhang, dass das Plurale eine je singuläre Ausprägung besitzt, wie umgekehrt, dass die Singularitäten plural erscheinen. Die Kritik des Humanismus ist aus diesem Grunde ebenso relativ wie der Begriff des Humanums selbst, dem nur dann Bedeutung zukommen kann, wenn er seinerseits relativistisch verwendet wird.

Jeder Trans- oder Posthumanismus wiederholt so zu einem gewissen Grade den Humanismus, den er bekämpft und kompromittiert sich damit selbst. Jedoch unterscheiden sich die Weisen dieser Wiederholung und Verwerfung, denn es geht zum einen um die Extension des Menschen durch »reason, technology, scientific method, and human creativity«, wie Max More schreibt,³⁸ sodass wir es mit einer Philosophie zu tun bekommen, die ihre Wurzeln in der Aufklärung besitzt, um sie technisch-wissenschaftlich auszutreiben und – im Sinne von Max Horkheimers und Theodor W.

³⁶ Siehe Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.

³⁷ Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes.

³⁸ More : *The Philosophy of Transhumanism*, S. 4.

Adornos *Dialektik der Aufklärung* – als einseitigen Instrumentalismus zu verklären.³⁹ Auf der anderen Seite zielen vor allem die Anthropozän-Kritiken und die jüngeren Versionen einer kritischen Ökologie auf ein konsequentes »Umweltlichwerden« des Menschen und damit die Ausdehnung des Denkens auf ein, wie es Brian Massumi formuliert hat, »more than human«. ⁴⁰ Im Anschluss an Gilbert Simondon und Bruno Latour kann darüber hinaus drittens von einer anhaltenden Entgrenzung der Differenzen zwischen Tier und Mensch,⁴¹ zwischen den humanen und nonhumanen Akteuren⁴² oder dem Organischen und Anorganischen und dem Kulturellen und Technischen gesprochen werden, um alle diese verschiedenen Differenzen und Aktivitäten in ein offenes Netzwerk von Relationen einzubinden. Auch diese humanismuskritischen *Humanitas*-Extensionen gründen, im Gegensatz zu den poststrukturalistischen und dekonstruktiven Kritiken⁴³ wie auch im Unterschied zu Levinas' anti-ökologischen »Humanismus des anderen Menschen«, ⁴⁴ in naturwissenschaftlichen oder wissenschaftssoziologischen Erörterungen und bleiben damit ›Kinder der Aufklärung‹, vielleicht noch in der Bedeutung einer ›Aufklärung über Aufklärung‹, die deren Voraussetzungen und Weiterführung thematisch macht. Worin immer sie auch ihre Rechtfertigung finden mögen, sie gründen in einem Vorrang von Technik und Wissenschaftlichkeit, der sie erneut den Humanwissenschaften zuordnet.

Der Transhumanismus und Ökologismus kaprizieren sich dabei ausschließlich auf die Merkmale überlieferter *humanitas*, die in Beziehung zur Technologie oder dem stehen, was Erich Hörl die »technologische Bedingung«, ⁴⁵ insbesondere in Ansehung des Begriffs der ›Kulturtechnik‹ genannt hat. Das schließt zum einen die These ein, dass die kulturelle Environmentalität des Menschen wesentlich technisch determiniert sei, dass, mit anderen Worten, die Technizität des Menschen seine eigentliche *conditio humana* bildet und dass diese – mal in affirmativer Hinsicht – die Chance bietet, die

³⁹ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer, sowie Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M.: Fischer.

⁴⁰ Vgl. Massumi, Brian (2018): *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*. Minneapolis: University of Minneapolis Press; ders. (2014): *What Animals Teach Us About Politics*. Durham/London: Duke University Press.

⁴¹ Vgl. Simondon, Gilbert (2011): *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*. Zürich: Diaphanes.

⁴² Vgl. etwa Latour, Bruno (2018): *Das Parlament der Dinge*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

⁴³ Darauf und auf eine persistente Fehllektüre Heideggers machte ebenfalls schon 1968 Derrida im Rahmen der Frage: »Wie steht es in Frankreich um den Menschen?« und dem, was sich als zeitgenössische französische Philosophie ansprechen lässt, aufmerksam: vgl. ders.: *Fines hominis*, S. 137ff.

⁴⁴ Levinas, Emmanuel (2005): *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner.

⁴⁵ Vgl. Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung. Zur Einführung. In: ders. (Hg): *Die technologische Bedingung: Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp, S. 7–53.

Welt nachhaltig umzugestalten, womöglich auch durch Kolonisierung anderer Welten; oder dass diese environmentale Technizität zum anderen – in negativer Absicht – unseren dystopischen Fluch bezeichnet, weil ihr von Anfang an eine immanente Destruktivität innewohnt. Die Zusammenhänge sind allerdings zu komplex und verwirrend, als dass ihre verwickelten, zum Teil auch ineinanderlaufenden und sich widerstreitenden Fäden im vorliegenden Diskursraum entwirrt werden könnten. Vielleicht nur so viel, dass die meisten posthumanistischen kultur- und auch medienwissenschaftlichen Ansätze einer, auf Friedrich Kittler und wiederum mit Berufung auf eine missverständliche Heidegger-Lektüre zurückgehenden Verwechslung zwischen *technē* und *mechanē* aufsitzen. Denn die *technē* entstammt der antiken Ethik und beschreibt die höchste dianoetische Tugend der *poiēsis*, das heißt einer Vervollkommnung von Produktion oder Hervorbringung durch Kenntnis und äußerste Kunstfertigkeit, sodass sie vor allem eine besondere Perfektion des ›Machens‹ durch Wissen signifiziert. Dagegen bildet die *mechanē* – als Überlistung der Natur – die faktische Basis der neuzeitlichen Technik, denn spätestens seit dem 15. oder 16. Jahrhundert sind die Technologien bis in die jüngste Gegenwart hinein in Mechanik und Mathematik fundiert. Die »technologische Bedingung« bedeutet dann eine ›physiko-mathematische Kondition‹, deren Bezugnahme auf Natur, die Dinge und den anderen Menschen ebenso reduktiv verfährt wie die daraus abgeleiteten Netzwerk-Metaphern und ihre diagrammatischen Relationalitäten. Die maßgeblichen Attribute der *humanitas* schrumpfen auf die Einseitigkeiten einer mechanisch-mathematischen Zugriffsweise und ihrer intrinsischen Vorurteile, was sogar noch dort gilt, wo, in negativer Perspektivierung, auf die innere Zerstörungskraft der technologischen Systeme im Sinne einer Kritik ihrer Hybris oder ihrer ungezügelten ökonomischen Akzeleration abgehoben wird, um auf deren Basis die bekannten Kapitalismus- und Machtkritiken erneut zu wiederholen.

4. Vergessenheit des Sozialen

Demgegenüber sei im Folgenden geltend gemacht, dass sämtlichen Positionen, im Besonderen den kritischen Versionen, bei aller Einbeziehung der ganzen Umweltlichkeit des Menschen und unter Einschluss nichtmenschlicher Akteure, etwas Grundlegendes fehlt. Dieser Mangel folgt aus einem impliziten Reduktionismus, der die Kategorie des Bezugs und ihrer Bezugsweisen betrifft – oder, abstrakter formuliert: der in jenen Relationalismen liegt, die im Medium von Netzwerken die post- oder transhumanistischen Erweiterungen des Menschen beschreibbar machen sollen und ihrerseits die grundlegenden Differenzen zwischen funktionaler Zuordnung einerseits und Beziehung andererseits verkennen. Beide Begriffe: Relation und Beziehung, werden hier terminologisch verwendet und gegeneinandergesetzt. Die These der vorliegenden Überlegungen lautet dann, dass der zugrundeliegende Reduktionismus die Frucht jener

›physiko-mathematischen‹ bzw. ›diagrammatischen‹ Vorentscheidung darstellt, die der Verwechslung zwischen *technē* und *mechanē* entspringt und die auf die Bestimmung der stets schon human konnotierten Beziehung im Unterschied zum Formalismus der reinen Relation zurückschlägt. Letztere ist ausschließlich funktional bzw. als Stellensystem terminiert, während menschliche Beziehungen einer Dialektik von Bezug, Zug und Entzug gehorchen: Wir werden noch darauf zurückkommen.

Die darin liegende Verkürzung wiederum korrespondiert mit einem *Vergessen des Sozialen* im Sinne der *koinonia*. Post- und Transhumanismus machen sich dieser Vergessenheit schuldig. Dazu passt die einseitige Bezugnahme auf Bruno Latour, dessen *Actor-Network-Theory* sich explizit als die Begründung einer ›neuen Soziologie‹ versteht, welche sich gleichzeitig einer symmetrischen Egalität zwischen humanen und nonhumanen Akteuren bzw. Aktanten verschrieben hat, indem sie ein Netz unterschiedlicher, aber gleichberechtigter Verknüpfungen aufspannt, ohne einen eigenen Begriff des Sozialen zu entwickeln – wir werden weiter unten noch explizit darauf eingehen. Mehr noch, die Netzwerke sind, wie ich ebenfalls zeigen werde, genuine Ableitungen aus sozialen Tatsachen, denen jedoch jede eigentliche Bestimmung von Sozialität fehlt. Entsprechend handelt es sich bei den folgenden Bemerkungen, als weiterführende These, in erster Linie darum, nicht lediglich *die Formen des Sozialen* auszuweiten, sondern *ihrer reflexiven Verdopplung als einer Sozialität des Sozialen* wieder Geltung zu verschaffen, mithin darum, die Frage erneut aufzuwerfen, was das Soziale eigentlich hervorbringt, was es konditioniert, worin es besteht oder wodurch es ermöglicht wird – was wiederum direkte Auswirkungen auf den Sinn der Humanität des Humanen hat.

Besteht also der Kern des Humanen, so die gegen gängige post- und transhumanistische Ansätze gewendete Annahme, in einer spezifischen Dimension von Bezüglichkeit, die allein ›menschlich‹ genannt werden kann und die ihre asymmetrische Terminierung aus ihrer ›transzendentalen Alterität‹, dem Apriori des Anderen bezieht, beruht die daraus abgeleitete These, die im Weiteren ausgeführt werden soll, darauf, dass diese Beziehungsweisen und ihre Bindungsarten, mit einem Wort: die humanen Modalitäten des Bezugs, fundamental anderer Art sind als sämtliche Relationsarten, die zwischen Menschen und Dingen oder anderen, nichtmenschlichen Entitäten identifiziert werden können. Anders formuliert: Die Beziehungen zwischen Menschen erweisen sich gegenüber human-nonhumanen oder nonhuman-nonhumanen Relationen als inkommensurabel. Und es ist diese Inkommensurabilität, die den Unterschied zwischen post- oder transhumanistischen Antihumanismen einerseits und humanismuskritischen Humanismen bzw. Humanismen des Alteritären andererseits ausmachen, die ihren wesentlichen Bezug zum Menschen beibehalten, dessen Machtständigkeit aber negieren.

Die These impliziert unter anderem einen Primat des Sozialen vor allen anderen Modi von Relationen, insofern diese Modi nichts anderes als wiederum Ableitungen

humaner Beziehungsformen sein können, und zwar nicht als ›reale‹ Modalitäten, sondern immer schon als diskursive. Das bedeutet, dass die Art und Weise, wie wir diese Relationen anschauen oder ausbuchstabieren, wiederum allein unter Bedingungen humaner Beziehungen geschieht, um deren strukturelle Formationen auf diese zu projizieren. Darum sind humane Relationen zu technischen Geräten oder Lebewesen anthropomorph konditioniert, sodass die Sozialität des Sozialen sich gegenüber jeder Form von Relation als primär erweist. Dies betrifft insonderheit die kaum ›Begegnung‹ genannten Konfrontationen mit artifiziellen Wesen, seien es androide Roboter oder Avatare, an denen sich die Differenz unmittelbar erfahren und exemplifizieren lässt.⁴⁶ Das Phantasma eines ›Metaverse‹, wie es Mark Zuckerberg vorschwebt, scheitert daran ebenso, wie die sogenannte Immersivität künstlicher Welten oder die fiktionale Kraft der Simulation. Die These der Primordialität des Sozialen verwandelt daher nicht nur den spezifischen Bezug zum Sein, zum Ganzen der Wirklichkeit oder auch zum Nicht-Humanen, zur ›Natur‹ und ihrer Materialität – und bedingt eine grundlegende Transformation aller traditionellen Kategorien der Ontologie –, sondern auch den Bezug zu uns selbst, den die klassischen Philosophien der Bezugnahme, seien sie phänomenologischer oder analytischer Art, als eine ›Bezugnahme-auf‹ rekonstruiert haben, um gleichzeitig mit dem *cogito* und der Sprache ausschließlich die Funktion der Referenzialität zu privilegieren. Dagegen basieren die Beziehungen des Menschen, die spezifische Humanität des *homo humanus* und seine Menschlichkeit darauf, dass ›wir‹ – wie immer ›wir‹ uns selbst betrachten, miteinander interagieren oder ›uns‹ aufeinander beziehen – in erster Linie soziale Wesen sind, bevor wir beobachtende und beschreibende werden, ausgezeichnet durch eine besondere Form von Gemeinschaftlichkeit, und zwar noch bevor es ›uns‹ möglich ist, zu uns ›uns‹ zu sagen oder uns als ein ›Wir‹ zu konstituieren und als gemeinsam zu empfinden. Das heißt auch: Eine Sozialität ohne ausgedrückte oder ausdrückliche Gemeinsamkeit, vielmehr als Latenz,

⁴⁶ Die Ausgangsproblematik, was es heißt, dem Antlitz eines Menschen gegenüberzustehen und die virtuelle Erfahrung des Gesichts eines Avatars zu machen, sowie die Frage, ob es zwischen beiden Erfahrungen – dem Antlitz einerseits und der Gesichtsoberfläche einer Simulation andererseits – eine spezifische Differenz gibt, die sich auch empirisch nachweisen lässt, bildete den Fokus eines vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten interdisziplinären Projekts mit dem Titel *Actor & Avatar 2016–2020* (Dieter Mersch, Anton Rey, Thomas ›daraus entstandene und im Erscheinen befindliche Katalog Mersch, Dieter/Rey, Anton/Grunwald Thomas et al. (2013): *Actor & Avatar*, Bielefeld: Transcript dokumentiert die Resultate und Diskussionen des Projekts. Ausgangspunkt für die Fragestellung war eine terminologische Unterscheidung zwischen Gesicht (als Oberfläche) und Antlitz (als das Fremde, Gegenblickende), vgl. auch Mersch, Dieter (2016): *Countenance – Mask – Avatar: The ›Face‹ and the Technical Artifact*. In: Gunkel, David J./Marcondes Filho, Ciro/Mersch, Dieter (Hgg.): *The Changing Face of Alterity*. London: Rowman & Littlefield, S. 17–37.

als elementare ›Gesichtigkeit‹, wie sie im »Antlitz des Anderen«⁴⁷ verkörpert ist, erweist sich ›uns‹ stets schon als vorgängig, sodass die Ablehnung, die Gewalt oder Ignoranz bereits sekundärer Natur sind und, wie es Jean-Luc Nancy treffend formuliert hat, unsere Gemeinschaftlichkeit stets noch als »ausstehend«, »ohne Vollendung« oder *erst im Kommen* und damit als »unendliche Aufgabe inmitten der Endlichkeit« begriffen werden muss.⁴⁸

Dabei führt die Frage des Ausbleibens, des Ausstandes, der fragilen Offenheit und Künftigkeit wie besonders auch der Unvereinbarkeit und Inkommensurabilität zwischen Beziehung und Relation zurück auf eine spätantike Konstellation, die im selben Maße den Horizont wie die Struktur jener Konflikte aufspannt, die seither das Politische und Gesellschaftliche beunruhigt und sowohl mit der frühen Neuzeit, der ›Geburt des Individuums‹, als auch heute, seinem ›Untergang‹, ganz eigene Gestalten angenommen hat. Sie haben im gleichen Maße die philosophischen und politischen Diskurse über das Soziale, seine Möglichkeit und sein Schicksal geprägt. Diese Beunruhigungen sind auch dort noch wirksam, wo auf unselige Weise Gesellschaft und Gemeinschaft gegeneinander ausgespielt werden und wurden, wo beide als unterschiedliche Modelle des Sozialen erschienen und zueinander in einen Streit geraten, um von einer instituierten juridischen Form mit allen Attributen einer gesetzlichen Ordnung eine ethische Kollektivierung oder – wie in neuer rechter Politik – eine ebenso mythische wie gesinnungspolizeiliche Beschwörung von Gemeinschaftlichkeit (sei es als Nation, Volk oder Sprachgemeinschaft) abzugrenzen. Konsequenterweise dienen deshalb die folgenden Rekonstruktionen dazu, von dieser Konstellation aus eine Systematik von Oppositionen vorzuschlagen, die zum einen die konfligierenden Linien ohne Rückgriff auf die von Ferdinand Tönnies in die soziologische Diskussion eingebrachte und längst kontaminierte Kluft zwischen »Gemeinschaftlichkeit« und »Gesellschaftlichkeit«⁴⁹ durch einen gewissermaßen terminologischen Verfremdungseffekt beschreibbar zu machen und um andererseits, gleichsam auf einer verschobenen Ebene, die Fundamente tiefer zu legen, ihre Genealogien aufzudecken und damit sowohl die historischen als auch zeitgenössischen Bruchstellen freizulegen. Sie enthüllen zugleich das, was heute wieder auf dem Spiel zu stehen scheint, um es in seiner eigentlichen theoretischen wie praktischen Brisanz allererst kenntlich zu machen.

⁴⁷ Vgl. Levinas, Emmanuel (1987): *Die Spur des Anderen*. 2. Aufl. Freiburg, München: Alber, bes. S. 220ff.

⁴⁸ Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz, S. 76–78 passim.

⁴⁹ Tönnies, Ferdinand (1922): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 4. Aufl. Berlin 1922, reprint 2018, dazu kritisch: Plessner, Helmuth (2002): *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

5. Oikonomia und koinonia

Gemeint ist jene Begriffskonstellation der Spätantike, in der alle wesentlichen politischen Auseinandersetzungen kulminierten und entlang von deren Parametern sich das gesamte Begriffssystem des Politischen in der westlichen Welt etabliert hat: *oikonomia* und *koinonia*. Beide Ausdrücke entstammen dem antiken griechischen Denken und sind ebenso bei Platon wie bei Aristoteles zu finden.⁵⁰ Doch konsolidiert sich ihre zunächst noch offene Begrifflichkeit erst unter den Prämissen jener ersten Globalisierung rund um den mittelmeerischen Raum, wie sie das römische Imperium repräsentiert, um sich zu kanonischen Topoi zu verdichten, die, wie alle Kanonisierungen, gleichzeitig ihre eigenen Ausschlüsse mitproduzieren. Der leitende Gegensatz im Globalen besteht aus diesem Grunde weniger in der Differenz zwischen ›global‹ und ›lokal‹; vielmehr wird im Rahmen von ›Mondialität‹ – um dem Globalen mit Derrida einen anderen Begriff entgegenzusetzen – mit der Idee der Globalität (oder schwächer: Internationalität) eine Unterscheidung zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit bzw. zwischen denen, die global agieren und denken und denjenigen, die zurückgeblieben sind und der Provinz anheimfallen, manifest – sinnbildlich verkörpert durch den *Limes* im Norden und der *finis africae* im Süden als doppelter Grenze zwischen *Civitas* und Barbarei. Ihr Saum hat sich heute nur verschoben, ihre Wirksamkeit jedoch nicht.

Zeitgleich haben sich im Kontext des Stoizismus als philosophisch-ethischem Pendant zur römischen Globalisierung die ersten universalen und quasi-religiösen Gemeinschaftslehren herausgebildet, die in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten durch das Christentum übernommen und theologisiert wurden.⁵¹ Sie haben sich in der gesamten Folge späterer Epochen einschließlich des Mittelalters und der frühen Neuzeit als leitend verfestigt, um sich unter dem einheitlichen Terminus der *oikonomia* zu erkennen zu geben, dessen Motivik noch lange bis zu Heideggers Wort vom »Haus des Seins« nachklingt.⁵² Wörtlich als eine Lehre von den ›Gesetzmäßigkeiten des Hauses‹, in der Spätantike metaphorisch gewendet für die Verwaltung und Einrichtung des gemeinschaftlichen, globalen Hauses, als dessen imperialen Ort die römischen *Civitas* fungierte und die die Gesamtheit der politischen Ordnung einschließlich ihrer juridischen Verfassung umfasste, geht sie schließlich als polysemisches christliches *Theologicum* auf das Mysterium der Trinität und seiner strukturellen

⁵⁰ Platon: *Politeia*, 449a-466d; Aristoteles: *Politika* 1253b und 1256a ff.

⁵¹ So bildet die stoische Ethik des Epiktet eine der Quellen und Grundlagen der nachfolgenden christlichen Ethiken. Vgl. Epiktet (1984): *Handbüchlein der Ethik*. Stuttgart: Reclam.

⁵² Heidegger: Über den Humanismus, S. 42 ff.

Organisation über.⁵³ Zu ihr gehören gleichermaßen die Architekturen der Vorsehung und der Erlösung wie der geoffenbarten Totalität der göttlichen Schöpfung, deren Heil sich einem theo-humanen ›Bund‹ als ihrem religiösen Zentrum verwirklicht. Sie schließt dann im Rahmen römischer Staatslehren alles das mit ein, was bis heute für die Gestaltung von Regierung und den Institutionen des Politischen als wesentlich angesehen wird: Nicht nur im engeren Sinne die Ökonomie, sondern auch das Recht, die Tradition sowie Archiv und Geschichte als Orte kollektiven Gedächtnisses, ferner die verschiedenen Organisationsformen des Sozialen mit ihren Einheiten von Person und Identität. In den christlichen Traktaten geriet sie darüber hinaus zu einem ebenso disparaten wie widersprüchlichen Passepartout, das sämtliche theologischen Belange, ihre Gerichtsbarkeit wie die administrativen Grundsätze des Lebens und des richtigen Umgangs mit der Welt betraf.

Bezog sich das Denken der *oikonomia* dabei wesentlich auf die Regelung aller gemeinschaftlichen Elemente »zwischen dem Heiligen und dem Profanen«,⁵⁴ wie es bei Marie-José Mondzain heißt, stand ihr auf der anderen Seite die *koinonia* gegenüber, die Aristoteles als *koinonia politikē*, das heißt als eigentlich »politischen Sinn« definierte.⁵⁵ Sie betraf die Beziehungen der Menschen untereinander, nicht die formalen Bedingungen, die Regeln und Ordnungen ihres Zusammenlebens. Beide Begriffe korrespondieren miteinander, sie schneiden und durchdringen sich, nicht als ein Antagonismus, der sie voneinander trennt und die Verfasstheit der *oikonomia* spaltet, sondern als gegenläufige und miteinander verschränkte Positionen, die zusammengehören, soweit die *koinonia* im Gegensatz zu der eher systemischen und totalisierenden *oikonomia* wörtlich den Aspekt des »Versammelnden« ausdrückt, also dasjenige, was Menschen überhaupt dazu bringt, sich einander zuzuwenden, sich aufeinander zu beziehen, sich miteinander auseinanderzusetzen und gemeinsam zu leben – von *koinos*, das Gemeinsame, bzw. *koinoneo*, das Anteilnehmen oder die Teilhabe. Der Ausdruck benennt somit das, was das Soziale erst zum Sozialen macht, sozusagen die Bedingung der Möglichkeit von Kollektivität und ihrer immanenten Verbindlichkeit, die, wie immer die *oikonomia* gestaltet ist, ob durch Gewalt oder Freiheit, die Voraussetzung dafür bezeichnet, dass diese Bestand hat, von Dauer sein kann und akzeptiert wird. Als solche geht die *koinonia* dann auf den öffentlichen Raum über, der seit der Aufklärung ein Raum der Vernunft und der vernünftigen Austragung und des Ausgleichs der gemeinschaftlichen Interessen ist, um heute, gleichsam durch seine technoide Verwirklichung durch Massenmedien und ubiquitärer Vernetzung, in Gefahr zu sein und vor seiner Krise steht, die nicht weniger dramatisch ist als die Krise der Spätantike auch.

⁵³ Vgl. insb. Mondzain, Marie-José (2011): *Bild, Ikone, Ökonomie*. Zürich: Diaphanes, bes. S. 14ff.; Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?*. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 19ff.

⁵⁴ Agamben: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 26.

⁵⁵ Aristoteles: *Politika*, 1252a.

Beide bilden also auf ihre Art Präsuppositionen, unter denen Gesellschaftlichkeit und Gemeinschaftlichkeit sich allererst konstituieren sowie beherrschbar und lebbar werden. Gleichzeitig liegt in ihnen die Quelle der Interdependenz zwischen dem Sozialen und dem Politischen, der Tatsache, dass wir das Soziale wesentlich politisch denken wie wir umgekehrt nicht umhinkönnen, das Politische sozial aufzufassen. Und weit eher als dass sie in übergreifenden diskursiven Prinzipien zugrunde gelegt wären, handelt es sich in beiden Fällen um *Praktiken* sowie, mit ihnen verbunden, um Kenntnisse und Verfahren, die nicht wiederum durch einen generellen *logos* regiert werden können oder einholbar erscheinen. Giorgio Agamben hat zudem in seiner kleinen Studie über den Begriff des ›Dispositiv‹ darauf aufmerksam gemacht, dass die lateinische Übersetzung der *oikonomia* die *dispositio* ist,⁵⁶ die in die Definitionen der ›Hausordnung‹ und der Pragmatik ihrer Verwaltung und Regierung wiederum insofern eine Verschiebung eintrug, als es nunmehr in der Hauptsache um die formalen Bedingungen dieser Ordnung, um die Relationierung oder ›Zueinanderstellung‹ (*dis-positio, disponere*) ihrer Elemente und Teilbereiche, um die Intelligibilität und Funktionalität des Ganzen und die Maßnahmen seines Erhalts ging, und zwar bezogen auf die Steuerung, Kontrolle, Regelung und Lenkung der zugrunde liegenden Beziehungen. Die Wirkmächtigkeit dieser *dispositio* ließe sich dann bis zum *Dispositif*-Begriff Michel Foucaults und dem Heideggerschen »Ge-Stell« (mit einem Bindestrich) weiterverfolgen, die sämtlich verschiedene Versuche einer Neubestimmung dieser Ordnungsfigur darstellten, wobei nicht vergessen werden darf, dass das Heideggersche »Ge-Stell« seinerseits lediglich eine germanisierende Übersetzung der gleichfalls griechischen *sy-stasis* bildet, also der ›Zusammenstellung‹, des ›Auf- und Ausbaus‹ einer alles verbindenden ›Einrichtung‹, wie ebenso des griechischen *sys-tems*, in dessen Suffix *tem* etymologisch erneut die *technē* angesprochen ist.⁵⁷

Bleibt daher die römisch-christliche Ökonomik im Grunde bis zur Hegelschen Staatsphilosophie verbindlich, das heißt vornehmlich auf die Sicherung und Kontrolle politischer Strukturen bezogen, erfährt mit der Krise der Gemeinschaft und der Wiedergewinnung ihrer Frage vor allem in den 1960er und 70er Jahren das Dispositiv einen negativen Sinn, während die *koinonia* einen utopischen, noch unverwirklichten Gehalt annimmt, aus dem, was die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinschaft ausmacht, wiederhergestellt werden soll. Mit ihr einher geht die Utopie des öffentlichen Raumes als eines unbegrenzten, die ganze Menschheit einschließenden Ortes, dessen Einschluss

⁵⁶ Agamben: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 23ff., ebenso: Mondzain: *Bild, Ikone, Ökonomie*, S. 26.

⁵⁷ Die Referenz auf Etymologien ist immer problematisch, so ist auch der hier mehr heuristisch aufgewiesene Zusammenhang strittig. Während einige *tem* und *tek* oder *tech* unterschiedliche Wurzeln zuweisen, hängen beide nach Vaničel, Alois (2005): *Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Bd.1 (Leipzig 1877), Elibron Classics Replica Edition, S. 276ff. u. 282ff. durchaus zusammen: *tak*: hauen, zurechtmachen, wirken, hervorbringen als Grundwort zu *technē* sowie *tam* und *tem*: schneiden, verwalten und ebenfalls *tēm* für warten, pflegen.

technisch zu verwirklichen ist. Die Utopien des »Whole Earth«, gepaart mit expliziter System-Kritik, schließen daran an.⁵⁸ Die Verunglimpfung herrschender politischer ›Systeme‹ als hegemonial und die damit verbundene anhaltende Generalkritik institutionalisierter Politiken wie auch die Delegitimierung libertärer Ordnungen und ihrer polizeilichen Regime – übrigens von links wie von rechts –, die Forderung, dass ›das System‹ – als Kollektivsingular – unter allen Umständen und in sämtlichen seinen Ausprägungen zu bekämpfen, zu destabilisieren und umzustürzen sei, bezieht aus demselben Impuls seine bis zur Gewalt bereite Emphase.

6. *Oikonomia* versus *koinonia*: die Krise der Gemeinschaft und die Wiedergewinnung der Frage nach der Sozialität des Sozialen

Kenttlich wird so, dass mit der *oikonomia* ein ebenso systemischer wie struktureller, heute im Besonderen formalisierter Ordnungszusammenhang des Sozialen mit staatlichem Gewaltmonopol markiert ist, der im Wesentlichen durch seine immanenten Verfahrensweisen der Vereinheitlichung, Verrechtlichung und Bürokratisierung charakterisiert wird und dessen Begründung, wie ausgeführt, auf eine lange Geschichte der politischen Praxis und Philosophie zurückblicken kann. Sie beginnt bei Platon und Aristoteles, um durch die politische Theologie des Mittelalters, als Erbe der Idealstaatsidee Platons, mit der Vorstellung eines kommenden »Reiches Gottes« und der Kathedrale als deren symbolischer Kristallisation angereichert zu werden. Sie reicht hin bis zu den Säkularisierungen in der frühen Neuzeit, um schließlich auf die Einhegung des Individuums und seiner Subjektivierungsprozesse überzugehen. Die gesamten nachfolgenden Überlegungen zur politischen Theorie von Thomas Hobbes über Adam Smith bis zu Georg Friedrich Hegel und Karl Marx zehren noch von deren Konflikten und Krisen, um immer wieder auf denselben neuralgischen Punkt einer Unterbestimmtheit der Sozialität des Sozialen und damit der *koinonia* zurückzukommen. Sie wird vor allem durch Bürokratisierung und Verwaltung oder das, was Foucault im weitesten Sinne als »Gouvernementalität« im Sinne einer Rationalisierung des Regierens apostrophiert hat, kompensiert.⁵⁹ Ihre Rupturen kehren noch als Verdrängtes

⁵⁸ Vgl. HKW (2014): *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Ausstellung und Katalog, 3. Aufl. Berlin: Berlin Edition.

⁵⁹ Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders. (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. Vgl. auch Lemke, Thomas (2002): Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hgg.): *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 471–501; Lemke,

im politischen Diskurs des 20. Jahrhunderts wieder, sei es im Konservatismus eines Carl Schmitt, bei den Straussianern oder im Kommunitarismus eines John Rawls, Alasdair MacIntyre oder Charles Taylor⁶⁰ – oder sei es als der Messianismus Walter Benjamins und Ernst Blochs wie auch in negativer Form bei Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy.⁶¹ Ihr Echo hallt noch in den gegenkulturellen Entwürfen einer sich neu formierenden ›kulturkritischen‹ Linken in Europa und dem kalifornischen Westen der 1960er Jahre und der daraus hervorgehenden Idee alternativer *communities* nach, wie es zuletzt in den digitalen Infrastrukturen sozialer Netzwerke verklingt.⁶² Denn das Zusammenspiel von *oikonomia* und *koinonia* trägt in derselben Weise das Heil wie das Unheil gleichermaßen verlässlicher wie beargwöhnter und bis zur Paranoia zerfressener sozialer Ordnungen aus – als Disziplinierung wie auch als immerwährendes Heilsversprechen eines *omniaque omnium sint communia*, wie es die *Regula Benedicti* festlegt,⁶³ nämlich sofern »allen alles in der Gemeinschaft« (des Ordens, wie man hinzufügen müsste) gehören solle – was bekanntlich Thomas Müntzer zu der allgemeinen Formel *omnia sunt communia* radikalisierte, nämlich dass ›allen alles gemeinsam‹ sei, um sowohl in den revolutionären Bauernkriegen als Schlachtruf zu dienen wie gleichfalls als Wahlspruch für den modernen Aktivismus der *social commons* nach der gleichnamigen Schrift von Angelis Massimo de Angelis.⁶⁴

Es ist darum bezeichnend, dass in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl mit der Durchsetzung dessen, was Hannah Arendt als ›totale Herrschaft‹ mit ihren Dismorphosen des Faschismus und des real existierenden Kommunismus analysiert hat,⁶⁵ als auch mit der zur gleichen Zeit sich beschleunigenden Legitimationskrise des liberalen Staates die *oikonomia* mehr und mehr zum Inbegriff inhumaner Deforma-

Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*. Hamburg: Argument Sonderband. Neue Folge.

⁶⁰ Vgl. exemplarisch MacIntyre, Alasdair (1988): *Der Verlust der Tugend*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Walzer, Michael (1992): *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag.

⁶¹ Vgl. exemplarisch Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; Bloch, Ernst (1972): *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders. (1973): *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien*. In: ders.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 3 Bde, Bd. 2, S. 547ff.; Blanchot (2015): *Die uneingestandene Gemeinschaft*; Nancy (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*.

⁶² Vgl. vor allem Turner, Fred (2006): *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: University Press.

⁶³ Regeln des Heiligen Benedikt, 33,6. Siehe <http://benediktiner.benediktiner.de/index.php/zur-organisation-des-klosters-2/eigenbesitz-des-moennes-rb.html> (gesehen 18.8.2022).

⁶⁴ de Angelis, Angelis Massimo (2017): *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed books.

⁶⁵ Arendt, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.

tionen missrieth, dem im Namen einer ›anderen‹ sozialen Praktik das korrespondierende, aber uneingelöst gebliebene Konzept der *koinonia* entgegengehalten wurde. Mit ihrem Gegensatz reißt gleichzeitig eine nichtausräumbare Ambiguität zwischen der Ordnung als einer Form von Stasis oder »Hexis«, wie Sartre sich ausdrückte, auf, die immer ein Stück Zwang und Gewalt mit sich führt, und der je spontan und naturwüchsig sich ereignenden Solidarität zwischen den verschiedensten Menschen als ihrer kollektiven »Fusionierung«,⁶⁶ wie sie die Französische Revolution als *Fraternité* und der Marxismus als ›klassenlose Gesellschaft‹ imaginierte. Und bildet wiederum die lateinische Übersetzung von *oikonomia* die *dispositio*, so lautet die entsprechende Übertragung von *koinonia communia* oder *communis*, die beide in ihrem ursprünglich theologischen Gehalt den glaubensbestimmten oder, präziser, gemeinschaftlich bezeugten Sinn der ›Gemeinde‹ heraufbeschworen, um in der ›heiligen‹ *communion* im gleichen Maße performativ wie symbolisch beglaubigt zu werden. Als durch das Zweite Vatikanische Konzil ausgezeichnete »vierte Grunddimension der Kirche« sorgte so die *koinonia* insbesondere für die Integration in Christus und die geistige Einheit religiöser Beziehungen in der *ekklēsia*, der vormaligen Volksversammlung der griechischen poleis. Gleichzeitig wird sie aber, wie die *oikonomia*, in den christlichen Traktaten der Spätantike in unterschiedlichen Bedeutungen benutzt und mit dieser als notwendiges Bindeglied zwischen Institution und Gemeinde betrachtet, um erst später, in der mittelalterlichen Welt, auseinanderzufallen und den Gegensatz zwischen dogmatischer Orthodoxie und der steten Erneuerung der Kirche sowohl in den klösterlichen Reformbewegungen als auch im Ketzertum zu bezeichnen. Dann wird die *koinonia* zu einer Botin einer ›anderen‹ Gemeinschaftlichkeit, sei es als ›mystischer Funke‹ einer inneren Gläubigkeit (Meister Eckhardt) oder später als kritischer Gemeinschaft, die sich in Naturrecht, menschlicher Würde und Vernunft bindet.⁶⁷

Man erkennt so die Grundkonturen der vorliegenden Argumentation: Denn die *oikonomia*, als Bedingungsgefüge politischer Ordnung auf der einen Seite, und die *koinonia* auf der anderen, die ausdrückt, was im eigentlichen Sinne in das ›gemeinschaftliche Haus‹ einbindet, bilden im gleichen Maße Korrelate wie ihnen eine Spannung eingeschrieben ist, was ihr Pendel jeweils nach der einen wie nach der anderen Seite hin ausschlagen lässt. Doch bleibt dabei unentschieden, ob, wie bei Aristoteles, das Politische dem Sozialen vorausgeht,⁶⁸ oder, wie bei Hannah Arendt, der Mensch in erster Linie »ein ›gesellschaftliches‹ Wesen ist, bevor er ein politisches werden« könne.⁶⁹ Die entscheidende theoretische Frage besteht dann darin, wie sich *oikonomia*

⁶⁶ Sartre, Jean-Paul (1967) diskutiert den Gegensatz beider zwischen den »Kollektiven« und der »Gruppe«, vgl. *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 270ff, 367ff.

⁶⁷ Vgl. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*.

⁶⁸ Aristoteles: *Politika*, 1252a.

⁶⁹ Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*. München: Piper, S. 42.

und *koinonia* jeweils zueinander verhalten, denn beide genügen sich weder selbst noch stehen sie sich von Anfang an schroff gegenüber, vielmehr besteht die spezifische Aufgabe einer jeden Sozial- und politischen Philosophie – als tatsächliche *koinoniologia* –, darin, beide in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu bringen. Dem entspricht die Problemstellung, wie überhaupt die Kollektivität des Kollektiven möglich sei, wobei wir erneut auf den reflexiven Kern in der Formulierung zurückgreifen, wie sie für den Gedanken der *koinonia* charakteristisch ist, nämlich dass sie das Gemeinsame des Gemeinsamen in seinen verschiedenen Ausprägungen meint, was im Übrigen zugleich impliziert, dass die überlieferten Begriffe des Rechts oder der Person und dergleichen nicht ausreichen, um die Gemeinschaftlichkeit dieses Gemeinsamen und damit die politische Gemeinschaft hervorzubringen. Anderes muss vielmehr hinzukommen, das vielleicht in einem emphatischen Sinne darin besteht, wie es Maurice Merleau-Ponty formuliert hat, was die »(menschlichen) Beziehungen des Menschen zu Menschen wert« seien.⁷⁰ Dazu gehören, wie sich bei Emmanuel Lévinas oder Bernhard Waldenfels und Habermas oder Axel Honneth nachlesen lässt, die genuinen Erfahrungen von »Alterität«,⁷¹ »Fremdheit«,⁷² »Reziprozität« sowie der wechselseitigen freien »Anerkennung«⁷³ oder auch »Kooperativität«⁷⁴ sowie »Konfidenz«⁷⁵ und »Konsensus«.⁷⁶ Zu ergänzen wären die »Tugenden der Nachsichtigkeit«, wie sie Donald Davidson in seiner Übersetzungstheorie exponiert hat,⁷⁷ sowie die Fürsorge wie die soziale Wahrheit des Zeugnisses bis hin zu dem, was bereits Kant als die Notwendigkeit eines »sozialen Glaubens« ausgewiesen hatte, ohne den »kein Staat bestehen« könne⁷⁸ – ein Urteil, dem sich in seiner Negativität des ›Ohne‹ ebenfalls der späte Nancy angeschlossen hat.⁷⁹ So erscheint offensichtlich, dass die *koinonia* stets fragmentarisch bleibt, in Splintern und Momenten auflesbar, aber dass sie nie vollständig umfasst

70 Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, S. 8.

71 Vgl. Levinas, Emmanuel (1993): *Totalität und Unendlichkeit*. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber.

72 Vgl. Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

73 Habermas spricht insbesondere von einer »unversehrten Intersubjektivität, die sich allein herstellt und erhält in der Reziprozität der auf freier Anerkennung beruhenden Verständigung.« Ders. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2 Bde, Bd. 1, S. 523.

74 Vgl. bes. Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall; ders. (Hg.) (1986): *Ethnomethodological Studies of Work*. London: Routledge.

75 Nancy, Jean-Luc (2007): *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes, S. 37ff.

76 Habermas, Jürgen (1976): Was heißt Universalpragmatik? In: Apel, Karl-Otto (Hg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 174–272.

77 Davidson, Donald (1990): Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In: ders.: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261–282, bes. S. 280.

78 Kant, Immanuel (2017): Vorlesungen über Logik. § 213, Auszug. In: Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schüle, Johannes-Georg (Hgg.): *Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie*. Münster: Mentis, S. 65–73, hier: S. 72.

79 Nancy, Jean-Luc (2016): *Die verleugnete Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes.

werden kann, dass sie immer unbestimmt und verletzlich bleibt, sodass sie bestenfalls nur durch eine Serie von Verneinungen beschrieben werden kann bzw. ihre Konturen und ihr Bedürfnis nur dort aufscheinen, wo sie fehlt.

7. Politische Philosophie der Nachkriegszeit und die Renaissance der *koinonia*

Ein vorläufiges Zwischenergebnis unserer Überlegungen kann somit lauten, *erstens* dass die Begriffe *oikonomia* und *koinonia* zwar zusammengehören, indem sie aneinander partizipieren, dass sie aber nicht zusammenzufallen, vielmehr in einem immerwährenden Konflikt zueinanderstehen. *Zweitens* sind mit Blick auf die Sozialität des Sozialen und ihre Möglichkeit beide als *conditiones sine quibus non* aufzufassen, sodass das Soziale sowohl eines Aprioris der Organisation und der Strukturierung als auch der Ethizität humaner Beziehungen bedarf, die im gleichen Maße auf die anderen, nicht-menschlichen Relationen übergehen. Das hieße auch, dass die Kultur des Menschen nicht auf Operationen und ihre Technizität zurückzuführen ist, dass also der Ausdruck ›Kulturtechnik‹ chronisch zu kurz greift, sondern dass es umgekehrt gilt, die Technik zu kultivieren, statt die Kulturen durch die Totalität von Technologien beschreibbar zu machen wie es zum Teil einseitig in der Kulturtechnikforschung der Kultur- und Medienwissenschaften geschieht.⁸⁰ Es ist signifikant, dass gerade diese Interdependenz oder Verschränkung wiederum in den politischen Diskursen seit der frühen Neuzeit und der Rationalisierung der *oikonomia* unterschlagen worden ist, sodass im Politischen die Frage der Normativität, der Regel und Jurisprudenz dominierte und die *koinonia* tendenziell vernachlässigt oder als Marginale behandelt wurde, bzw. allein dem Religiösen überantwortet wurde.⁸¹ Diese Vernachlässigung nicht nur der *bona communia* und des ›guten Lebens‹, sondern überhaupt der Beantwortung der Frage, was es heißt, gemeinschaftlich zu leben, hat deshalb im Weiteren dazu geführt, dass die meisten Philosophien des Politischen *drittens* durchweg das Problem der Macht und seines Dispositivs wie auch der Legitimität des Rechts und der Freiheit, der Verteilung oder des Reichtums in den Vordergrund rückten, gestützt durch architektonische Modelle des Staates und einer prozeduralen Auslegung seiner Anordnung. Es ist *viertens* diese ›Dispositivierung‹ des Politischen, die im Rahmen sogenannter kritischer

⁸⁰ Zum Begriff der ›Kulturtechnik‹ vgl. Maye, Harun (2010): Was ist eine Kulturtechnik? In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2010, S. 121–135; Siegert, Bernhard (2011): Kulturtechnik. In: Maye, Harun/Scholz, Leander (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München: UTB, S. 95–118.

⁸¹ Verwiesen sei hier u.a. auf den inzwischen abgeschlossenen Sonderforschungsbereich ›Transzendenz und Gemeinsinn‹ der TU Dresden, der ähnlichen Fragen nachging: Siehe <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/56072087?context=projekt&task=showDetail&id=56072087> (gesehen 23.4.2023).

Politiken dazu beigetragen hat, sein »System«, oder wie es bei Louis Althusser heißt: den »Staatsapparat« in der Bedeutung einer Maschine der Gewalt von vornherein zu denunzieren⁸² und entsprechend mit einer Universalität des Verdachts zu belegen, sodass die Krise der Politik heute, als *krisis der oikonomia*, überhaupt einhergeht mit dem Schwinden des Sinns für die *koinonia* und des Schauplatzes ihrer Austragung, denn soweit die *koinonia* dasjenige nennt, was die Sozialität des Sozialen oder die Kollektivität des Kollektivs erst hervorbringt, erscheint eine *oikonomia* ohne *koinonia* unablässig vom Zerfall bedroht und unverhohlen obstruktiv oder terroristisch zu werden.

Aus Platzgründen kann dies an dieser Stelle nur angedeutet werden. Es ist allerdings kein Zufall, dass in der Nachkriegszeit, mit dem Trauma des Nationalsozialismus, der Polarisierung der ›Lager‹ und der fortschreitenden Delegitimierung des Politischen (sowie der Revolte der späten 1960er Jahre) der Begriff der *koinonia* auf der Suche nach alternativen Formen des Zusammenlebens eine Renaissance erfuhr und ausdrückliches Thema politischer Philosophie vor allem in Deutschland und in Frankreich wurde: Zu denken ist in der deutschen Diskussion besonders an Niklas Luhmanns Entwurf »sozialer Systeme«⁸³ sowie an Jürgen Habermas' »Kritik der Verständigungsverhältnisse«,⁸⁴ die sich beide diametral gegenüberstanden, aber explizit auf denselben Begriff referierten, sowie im französischen Kontext an Maurice Blanchot und seine »Gemeinschaft der Liebenden«,⁸⁵ an Jacques Derridas »Politik der Freundschaft«,⁸⁶ an Jean-Luc Nancys Überlegungen zur »Mit-Teilung«⁸⁷ bis hin zu Bruno Latour, der im Rahmen seiner »symmetrischen Anthropologie« den Grundsatz gemeinsamer Aushandlung auf ein fiktives »Parlament der Dinge« ausweitete, um in die *koinonia* auch noch die Netzwerke nichthumaner Existenzen zu integrieren.⁸⁸ Letztere bilden den paradigmatischen Fall einer Debatte um die *koinonia* unter posthumanen Bedingungen: Einem Gemeinsam-sein, das ›mehr‹ als den Menschen umfasst, ja ausdrücklich das Nichtmenschliche dem Menschlichen gleichzustellen versucht. Und wenn auch nicht alle *expressis verbis* auf den Begriff, oder besser: auf seine Lücke im politischen Diskurs abhoben – Ausnahmen bilden in der Tat Habermas und Latour, deren kontradiktorische Positionen im Folgenden im Mittelpunkt der Überlegungen stehen werden –, ist es doch namentlich die von Nancy bevorzugte »Mit-Teilung« oder Partizipation wie auch Donna Haraways »making kin« – als genuin ›koinonische‹ Prinzipien –, die die über jede *oikonomia* erhabene Zauberformel der politischen Stunde

⁸² Althusser, Louis (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: Rotbuch.

⁸³ Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

⁸⁴ Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*.

⁸⁵ Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, S. 53ff.

⁸⁶ Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

⁸⁷ Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 55, 57ff. passim.

⁸⁸ Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer, sowie ders: *Das Parlament der Dinge*.

auszumachen scheint.⁸⁹ Wir werden am Schluss insbesondere auf das Konzept einer ›negativen *koinonia*‹ hindeuten, die mit Nancy in gewisser Hinsicht als Alternative zu den Bemühungen von Habermas, Latour, Haraway und anderen gelesen werden kann. Doch *dass* sämtliche der genannten philosophischen Ansätze diese wie auch die Neubestimmung der *koinonia* derart prominent in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gerückt haben, kann sowohl als Symptom der aufgewiesenen Krise gewertet werden als auch als Quelle einer fortwährenden Neubefragung der Gemeinschaftlichkeit des Gemeinsamen.⁹⁰ Einerseits wird sie im Zuge der politischen Theorien des Posthumanismus und *New Materialism* durch Konzeptionen einer konsequenten – im Griechischen nicht vorhandenen – *oikologia* zu ersetzen versucht – und zwar so, dass die *koinonia* buchstäblich ›links‹ liegen gelassen wird –, andererseits soll die Gemeinsamkeit in den Traditionen kritischer Sozialphilosophie durch genau diejenigen Praktiken restituert werden, die ihre diskursive Problematisierung erlaubten, nämlich der argumentativen Diskussion oder Debatte, um sie im Herzen sprachlicher Interaktionen und ihrer konstitutiven Regeln wiederauferstehen zu lassen. Beides erweist sich als unzulänglich. Die Freundschaften und Verwandtschaften bleiben auf regionale ›Zirkel‹ beschränkt und werden durch Einschluss und Ausschluss organisiert; Latours Netzwerke basieren auf der diagrammatischen Strukturierung egalitärer Relationen, die vom Begriff der Beziehung zu unterscheiden sind. Und in einem bemerkenswerten Ansatz hatte Habermas gegen jede Form von kontrollierender Sozialtechnologie⁹¹ das Programm des

⁸⁹ Vgl. Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/M.: Campus, bes. Kap 4, S. 137–142. Tatsächlich liegen die hier angemahnten Überlegungen zum Sozialen in der Luft, doch bleiben sie meist signifikant unterhalb dessen, woran durch eine Explikation der *koinonia* wieder zu erinnern wäre. Ich gehe dem näher nach in dem noch unveröffentlichten Text *Ist der Antihumanismus ein Humanismus* (2024). Kritisiert wird dort insbesondere die restringierte Kodierung sozialer Beziehung durch Relationalismen verschiedener Art, wozu sowohl Latours *Actor-Network-Theory* als auch Haraways Imperativ des »Verwandtschaften-machen« gehören, die eben in einem wesentlichen Sinne die Begriffe des Netzwerks und der Verwandtschaft offen lassen. Darauf genauer einzugehen, würde hier den Rahmen sprengen.

⁹⁰ Die Krise besteht zuvorderst darin, dass sowohl der kapitalistische Liberalismus, als auch der Faschismus und der Kommunismus sowie die verschiedenen autokratischen Politiken die Idee der Gemeinschaft pervertiert und zur Unkenntlichkeit entstellt haben. Dies gilt in *jeder* Hinsicht: im Westen durch exzessiven Individualismus und Konsum, im Osten sowie fernen Osten durch eine jedes Vertrauen zersetzende autoritäre Politik, im Süden durch Korruption und Bereicherung einiger Weniger.

⁹¹ Vgl. vor allem die zwischen Habermas und Luhmann zu Beginn der 1970er Jahren ausgetragene Debatte in: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

linguistic turn gehalten, um die Sozialität des Sozialen im Wesentlichen aus der kommunikativen Praxis gemeinsamer Verständigung zu rekonstruieren.⁹²

Seine *Theorie des kommunikativen Handelns*, die im Wesentlichen als eine Kritik kommunikativer Vernunft zu lesen ist,⁹³ und auf die hier genauer einzugehen ist, weil sie die *koinonia* mit der Politik der Aufklärung in Verbindung bringt, entwirft dabei keine Utopie von Gemeinschaft, sondern eine Idee anhaltender verständigungsorientierter Partizipation, um gleichsam gesellschaftliche Verbindlichkeit prozedural und prozedural durch die Wiederherstellung eines unbegrenzten öffentlichen Diskurses wiederzugewinnen. Das Modell erscheint radikal dialogisch, denn es geht nicht nur um die Beteiligung von Betroffenen, sondern um die Teilnahme – im Prinzip – *aller*. Zwei Aspekte erweisen sich darin als maßgeblich: *Erstens* die Theorie der »propositional-performativen Doppelstruktur« der Rede,⁹⁴ die der Sprache sowohl eine darstellende Funktion als auch eine Beziehungs- oder Bindungsfunktion zuspricht, über deren »illokutive Kraft« – als »koinonischen« Effekt – sich allererst Sozialität als Simultaneität von Sinn und Praxis durch ein vierdimensionales System universaler Verbindlichkeiten wie »Verständlichkeit«, »Wahrheit«, »Wahrhaftigkeit« und »Normativität« konstituiert; sowie *zweitens* die Tatsache, dass auf diese Weise Verständigungshandlungen intrinsisch mit einer idealen, aber kontrafaktischen Rationalisierung verwoben sind, die der Irrationalität gesellschaftlicher Verhältnisse, ihren durch Gewalt, Terror und Mythologie erzwungenen Gehorsam durch den »eigentümlich zwanglose[n] Zwang des besseren Arguments« entgegensteht.⁹⁵ Die Argumentation und die Kraft der Überzeugung bilden also Habermas' Antworten nicht nur auf die Ideologien totaler Herrschaft, sondern auch auf die Bedrohungen eines demokratischen Legalismus durch koinonistische Verzerrungen wie »Treue« und »Gefolgschaft«.⁹⁶ Habermas vertritt somit eine Auffassung von *koinonia* als einem permanenten, durch ideale Kommunikation gestifteten Aufklärungsprozess, der die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft qua Vernunft zusammenschließt, sodass die Sozialität des Sozialen wie ebenso das Gelingen von Kollektivität zuletzt der »regulativen Idee« einer ebenso konsensuellen wie kritischen Arbeit des unendlichen Diskurses unterliegt.

⁹² Habermas, Jürgen (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas/Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, S. 101–141.

⁹³ Habermas: *Theorie kommunikativen Handelns*.

⁹⁴ Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, S. 104.

⁹⁵ Ebd., S. 137.

⁹⁶ In Ergänzung zur oben genannten Krise und der Zerstörung des Politischen geht heute eine besondere Bedrohung von der Rückkehr des Prinzips der unbedingten Gefolgschaft und des Vasallentums aus. Es gehört zu den archaischen Formen von Politik und ihre Wiederkehr findet sich überall auf der Welt, besonders verkörpert allerdings in den USA durch Donald Trump.

Dieses Konzept einer linguizistischen Vergemeinschaftung birgt indessen seine eigenen Einseitigkeiten, denn zum einen bleibt fraglich, ob die *koinonia* überhaupt je rational fassbar sein kann, zum anderen beschränkt sich ihre bindende Wirkung auf die Kontrafaktizität idealer Kommunikationen, die, gerade wenn sie verwirklicht wären, nicht nur selbst vielfachen Entfremdungen ausgesetzt seien würden, sondern auch zu einer Form diskursiver Gewalt eskalieren könnten. Argumentative Lösungen als einzige Antwort auf Konflikte drängen nämlich dort zur Paradoxie, wo die Exklusivität von Argumentation selbst das Problem darstellt (man denke an Beziehungskonflikte). Zudem unterschlägt Habermas notorisch die Relevanz anderer Praktiken sozialer Konstitution wie die Gabe, den gegenseitigen Glauben oder Vertrauen und Zeugeschaft, wie sein Ansatz im gleichen Maße blind bleibt für die Neurosen der libidinösen Verstrickung. Eine Alternative zwischen »Gewalt oder Verständigung«, wie sie Habermas konstruiert,⁹⁷ kann es deshalb nicht geben, weil sich leicht Situationen finden lassen, in denen der konsensuelle Diskurs sich selbst blockiert und seine Fortsetzung eine eigene Form von Gewaltsamkeit generieren würde. Offenbar ist die *koinonia* nicht anders denn als dilemmatisch zu verstehen, weil Recht und Wahrheit nicht unbedingt einvernehmlich geregelt und durchgesetzt werden können und weder Wissen noch Legitimität ohne das existieren, was Jean-François Lyotard als »le différend« und Jacques Rancière als gleichermaßen unausräumbares wie selbst kreatives »Unvernehmen« apostrophiert haben.⁹⁸

8. Glanz und Elend der Netzwerke

Und doch besteht die heute weithin unterschätzte Produktivität des Habermas'schen Modells darin, dass seine »Universalpragmatik« das dezidierte Gegenprogramm zu den Computernetzwerken der späten 1990er und frühen 2000er Jahren zu formulieren imstande ist, welche die Möglichkeit einer neuen Öffentlichkeit allein durch die Garantie einer grenzenlosen Zugänglichkeit und Bereitstellung einer für alle offenen Infrastruktur zu organisieren suchen – um kaum 10 Jahre später durch ihre monopolistischen Machtstrukturen und ihre, weil einzig auf technische Lösungen setzende eklatante Hilflosigkeit gegenüber Desinformation, Verschwörungstheorien und

⁹⁷ Die Alternative formulierte Habermas in einer von Oelmüller, Willi (Hg.) (1978): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: Schöningh, S. 114 dokumentierten Diskussion.

⁹⁸ Lyotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*. 2. Aufl. München: Fink; Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

»Hassreden« in ihr glattes Gegenteil umzuschlagen.⁹⁹ Ihnen widersetzt sich die Habermas'sche Kommunikationsphilosophie, indem sie auf Prozeduralität und Regelmäßigkeit setzt, die intrinsisch mit Verständigungen verwoben sind. Dagegen ist es der Naivität technikeuphorischer Subkulturen mit ihren hartnäckigen Visionen von Transparenz, Meinungsfreiheit und gleichen Chancen für alle geschuldet, zu glauben, dass Konnektivität und formale Teilhabe alleine schon ausreichen, um ›koinonisch‹ zu wirken und neue, global vernetzte Online-Communities quer zu den etablierten politischen Systemen und ihren Institutionen entstehen zu lassen.¹⁰⁰ Ihr Defizit ist ihre an Gleichheit orientierte Verteilungsgerechtigkeit und deren algorithmische Einlösung, die nicht in der Hand derer liegt, die die Systeme nutzen, sondern multinationalen Unternehmen gehören und ausschließlich ökonomischen Interessen und technischen Direktiven gehorchen, welche sich für jede Art von Regulation als taub erweisen. So wird den Nutzern und Nutzerinnen selbst überlassen, ihre kontroversen Inhalte oder Streitigkeiten auf welche Art und Weise auch immer auszutragen – bis zur erbitterten Hetzjagd und Schwarmdenunziation. Die Kritik der Macht ist aber keineswegs eine Frage formeller Gleichheiten, sondern der Analyse der Medien und Mittel, derer sie sich bedient, sowie der Diskurse, die sie rechtfertigen, weshalb es nach der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und der »Krise der Öffentlichkeit«¹⁰¹ im 19. Jahrhundert einer neuerlichen Aufklärung des Technischen bedarf, die vor allem eine Kritik der digitalen Netze und ihrer zugrundeliegenden Mathematiken einschließt.¹⁰² Sie ist gleichbedeutend mit einer Erschütterung jener öffentlichen Austragung des Privaten, die diese – in Gestalt indifferenter Verbindungen – einzig als Anarchie betreibt, ohne sich im geringsten um ihre Folgen und damit auch ihre internen Begrenzungen zu kümmern. Aufklärung aber, das wusste schon Kant, kann nur dort gelingen, wo nicht gleichgültige Rationalitäten und mit ihr Technologien regieren, sondern wo die Vernunft und ihr Sinn sich selbst innewird und sich ihre eigenen Beschränkungen auferlegt.

Mathematisch betrachtet bilden technische Netzwerke nichts anderes als Graphen oder Diagramme, die durch formale Relationen strukturiert werden. Reflexion ist ihnen

⁹⁹ Zur Hassrede siehe Butler, *Haß spricht*. Zu den deliberativen Effekten der ›Netzkommunikation‹ siehe auch Habermas, Jürgen (2022): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp. Ferner Strobl, Natascha (2021): *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*. Berlin: Suhrkamp. Bemerkenswert ist die von Mark Zuckerberg und Facebook an den Tag gelegte Naivität, der das Netzwerk allein als eine Infrastruktur interpretiert und auf dessen Neutralität pocht. Dass die Strukturen selbst an Destabilisierung und Delegitimierung mitarbeiten, kommt ihm strategisch nicht in den Sinn.

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch Alloa, Emmanuel (2019): Das Unbehagen in der Transparenz. In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*. Bd. 5, Berlin: De Gruyter, S. 155–182.

¹⁰¹ Vgl. Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuauflage Frankfurt/M.: Suhrkamp.

¹⁰² Vgl. vorläufig Mersch, Dieter (2019): Ideen zu einer Kritik ›algorithmischer‹ Rationalität. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 67, Heft 5, S. 851–873.

fremd; bestenfalls agieren sie rekursiv.¹⁰³ Weder vermögen sie durch sich selbst das ›Glück‹ einer Gemeinschaft zu verwirklichen noch sind sie unparteiisch oder überhaupt neutral, sondern sie prägen von Grund auf die Gestalten zwischenmenschlicher Beziehungen mit, indem sie diese einerseits ins gleiche infrastrukturelle Schema pressen, zum anderen aber dem Schein einer ubiquitären Verfügbarkeit aussetzen. Ihre vermeintliche Indifferenz ist ihre Ignoranz, die sich gegenüber jeglichem Anderen, dem Zeugnis oder der sozialen Kraft der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit unempfindlich verhält.¹⁰⁴ Darum können diese ohne Konsequenzen gebeugt werden, denn die eigentliche gesellschaftliche Auseinandersetzung und ihre ›koinonische‹ Realität finden an einem anderen Ort statt. Deshalb sind die Computernetze vielleicht nützlich, aber asozial, weil jede Steigerung globaler Distribution, jede Ausweitung von Erreichbarkeit und jede Beschleunigung des interaktiven Austauschs, wie X (Twitter) und andere sogenannte ›soziale Medien‹ hinlänglich demonstriert haben, auch die Aggression akzelerieren lassen und unumkehrbare Prozesse politischer Destabilisierung auslösen. Die Zerstörungskraft des Hasses bildet deshalb nicht einfach nur den Effekt einer unendlichen menschlichen Bosheit, sondern die direkte Auswirkung nichtlinearer technischer Formalismen und ihrer Potenziale, denn ihre geradezu syntaktische ›Gleich-Gültigkeit‹ gegenüber Semantiken und deren Inhalten erlaubt erst, jegliches mit derselben Aufmerksamkeit zu versehen und damit das, was zuvor der Verborgenheit doxologischer Provinzen unterlag, zu einem anscheinend bedeutsamen Weltmaßstab aufzublasen.

Von solcher Netzwerk-Metaphorik digitaler Medien ist allerdings Latours »Actor-Network-Theory« weit entfernt, auch wenn sich die Diskurse in einigen kultur- und medienwissenschaftlichen sowie posthumanistischen Einlassungen kreuzen.¹⁰⁵ Ausdrücklich rekurriert nämlich Latour wieder auf die antike *koinonia*, indem er von »Versammlungen« unterschiedlicher Art spricht – von »Versammlungen der Natur«

¹⁰³ Der Terminus der Reflexivität kann nicht durch rekursive Strukturen, auch nicht durch m-rekursive Funktionen ersetzt werden. Eine eingehende Diskussion dieser Differenz würde hier zu weit führen. Sie wäre an anderer Stelle zu führen. Andeutungen dazu finden sich in Mersch, Dieter (2013): *Ordo ab chao*. Zürich: Diaphanes.

¹⁰⁴ Die Frage von Fake News und alternativen Fakten wird gewöhnlich auf der Grundlage der klassischen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit geführt – als ob Widerlegung an ihrer Produktion etwas änderte. Entscheidender als die Zerstörung der Wahrheit durch Verschwörung und Desinformation ist vielmehr die Zerstörung der Testimonialität. Auch diese Diskussion kann an dieser Stelle nicht geführt werden.

¹⁰⁵ So bezeichnen Lorenz Engell und Bernhard Siegert die Akteur-Netzwerk-Theorie im Namen einer Kulturtechnik-Forschung »als eine der interessantesten Konjunkturen der kulturwissenschaftlichen Medienforschung in den letzten Jahren«. Vgl. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. *ANT und die Medien* (2013) Heft 5, S. 5.

und dem, »was unter dem Dach der Gesellschaft ›versammelt‹ wird«¹⁰⁶ – und damit eine intrinsische Verbindung zwischen ›humanen‹ und ›nonhumanen Entitäten‹ zieht. Anstelle der angeblichen Partizipativität von Computer-Netzwerken gehorchen diese unterschiedlichen Versammlungen aber einer heterogenen Teilhabe einander fremder Elemente. Sie verschränken auf disparate Weise Menschen mit Dingen, Artefakten, Gütern, Diskursen oder technischen Instrumenten und Medien zu einem unentflechtbaren Knäuel und schließen so noch die Teilhabe an der Teilhabe ein.¹⁰⁷ Das ›Netz‹ ist folglich ein »gekerbtes« (Deleuze/Guattari) human-nonhumanes Konglomerat, keine »glatte« technische Oberfläche egalitärer Zugänglichkeiten. Nur zufällig streifen sich so die Konzepte: Latours ›Akteur-Netzwerke‹ haben, bis auf ihren Namen, nichts mit den digitalen gemein, sondern sie fungieren als abstrakte Figurationen verteilter *agency*, denen er im Sinne seiner erweiterten Anthropologie eine unmittelbar »symmetrische« Funktion zuweist. Der Aspekt der Symmetrie impliziert dabei die Zurückweisung jeglicher Hierarchisierung, die bestimmten Elementen, insbesondere den humanen, gegenüber anderen einen Vorrang erteilen – auch wenn, wie wir sehen werden, Latour die Ungleichheit durch die Hintertür wieder hereinlassen muss, wie überhaupt Ungleichheit oder besser: Asymmetrie, wie wir ebenfalls sehen werden, unvermeidlich ist. Denn allen anderslautenden Lektüren oder Vulgarisierungen der Akteur-Netzwerk-Theorie zum Trotz, bildet der Ausdruck ›Akteur-Netzwerk‹ ein Wort, in dem die Akteure nicht als Handelnde vorkommen, die souverän entscheiden, miteinander zu interagieren, denn es handelt sich nicht um ›Akteurs-Netzwerke‹ mit einem ›s‹, die primär aus autonomen Agenten bestehen, sondern es werden Agentialitäten unterschiedlicher Art und Distribution beschrieben, die in den verschiedenartigsten Verknüpfungs-Modalitäten so zueinander stehen, dass sie ihre jeweilige Handlungsmacht entfalten können. Sie ›sind‹ und ermächtigen sich erst im Verbund, sodass man sie sich als verteilte Ensembles aus differenziellen relationalen Mustern vorzustellen hat, die für sich genommen keinerlei Präjudiz auf die sich darin versammelnden Elemente oder die Weisen ihres Zusammenschlusses beinhalten. Was somit Latour im Ausgang seiner früheren Überlegungen zur Wissenschaftsforschung als nicht-identische Hybride auswies, avanciert in seiner Sozialtheorie zu losen oder offenen »Assoziationen«,¹⁰⁸ die sich als gemischte Kollektive (*koinoníai*) aus humanen und nonhumanen »Aktanten« zu erkennen geben. Sie erzielen allererst im Kontext ihrer verschiedenen Vernetzungsarten Wirkungen, gleich ob es sich um Menschen, Materialitäten, Techniken oder Begriffe handelt.

¹⁰⁶ Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerktheorie*. Berlin: Suhrkamp, S. 10f.

¹⁰⁷ Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, S. 10ff.

¹⁰⁸ Ebd., S. 17, 103ff.

Maßgeblich ist also für Latour die Dilatation des Sozialen um die gleichzeitige Teilhabe des Nichtmenschlichen und Nichtsozialen, denn wie er in seinem gemeinsam mit Michel Callon verfassten Artikel: »Don't Throw the Baby out With the Bath School« schreibt: »Ohne die Partizipation – in allen Bedeutungen des Wortes – von Nicht-Menschen, insbesondere von Maschinen und Artefakten, ist kein soziales Leben denkbar.«¹⁰⁹ Das Netz adressiert also nicht in erster Linie einen mathematischen Graphen, sondern einen Relationalismus verschiedener Entitäten. Entsprechend heißt es in der *Neuen Soziologie für eine neue Gesellschaft*: »Wir sind nicht länger sicher, was ›wir‹ bedeutet.«¹¹⁰ Denn ›wir‹ – das sind nicht unterschiedliche Akteure, sondern multiple Konnexionen, sodass überall von vielfältigen Prozessen des Bindens, Verflechtens und Verknüpfens, aber auch des Trennens oder der paradoxen Konstellation auszugehen ist, die ihrerseits aus Gliedern bestehen, die selbst weder human noch sozial sein müssen. Latour lokalisiert demnach die *koinonia* in einem radikal nonnaturalistischen Ökologismus, worin, wie Erhart Schüttpelz zu Recht herausgearbeitet hat, die Relationen den Relata insofern vorausgehen, als sie diesen allererst ihr Gewicht und ihre Position und damit auch ihre Agentialität verleihen.¹¹¹ Was dann ›wir‹ bedeutet, was also die Sozialität des Sozialen definiert, erweist sich in jedem Augenblick als prekär. Buchstäblich steht es auf dem Spiel der jeweiligen, auch kontingenten Vernetzungen, die mit unterschiedlichen »Existenzweisen« einhergehen,¹¹² weshalb Latour überhaupt vorgeschlagen hat, auf den für ihn problematischen Begriff der Gesellschaft und die mit ihm korrespondierenden Kategorien der ›Klasse‹, der ›sozialen Schichtung‹ oder der ›Gruppenbildung‹ zu verzichten.

Und trotzdem bleibt bei aller Gleichberechtigung der Relationen zu fragen, welche Verbindungen oder Zuordnungen unter welchen Bedingungsgefügen und Modalitäten gemeint sind, denn der Begriff der Relation ist keineswegs für sich schon klar; vielmehr zeigt er sich als ein Geflecht von ineinandergreifenden und sich einander überschneidenden Bedeutungen ohne Kern, die ebenso symmetrisch wie asymmetrisch, ebenso chaotisch wie geordnet, ebenso linear wie nonlinear oder ebenso gleichförmig wie differenziell ausfallen können. Stets gehen sie mit einem Modus einher, der ihr ›Wie‹ prägt. Ebenso wenig gestattet der Relationsbegriff vorderhand humane Beziehungen mit nonhumanen in eins zu setzen. Schon gar nicht haben wir es, wie es Friedrich Kittler mit Bezug auf kybernetische Netze nahegelegt hatte, mit einheitlichen

109 Callon, Michel/Latour, Bruno (1992): Don't Throw the Baby out With the Bath School. A Reply to Collins and Yearley. In: Pickering, Andrew (Ed.): *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, S. 343–368, hier: S. 359.

110 Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, S. 18.

111 Vgl. Schüttpelz, Erich (2008): Der Punkt des Archimedes. Einige Schwierigkeiten des Denkens in Operationsketten. In: Kneer, Georg et al. (Hgg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Berlin: Suhrkamp, S. 234–258.

112 Latour, Bruno (2018): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.

»Schaltungen« zu tun, die allesamt derselben Schematik unterliegen und überhaupt das, was ›ist‹, hervorbringen,¹¹³ sondern es gilt, zwischen »menschlichen Beziehungen« und »Relationen« insofern zu unterscheiden, als diese jene inkludieren, jene aber nicht diese. Netze und »ökologische Gemeinschaften« mögen zwar heterogene Ensembles bilden, doch bedeutet Heterogenität nicht bereits heterologisch. Ihre Heterologie aber bestünde darin, dass die humanen Beziehungen offensichtlich von anderer, nämlich inkommensurabler Art sind als die umweltlichen Verbindungen und ihre relationalen Gefüge. Zudem bleibt, wie Latour selbst durch die Verortung seiner Überlegungen in einer »Anthropologie« impliziert, die Position des Humanen innerhalb der Netzwerke nicht leer, denn die Akteur-Netzwerke machen nur dort Sinn und sind in ihrer Relationalität nur da identifizierbar, wo es mindestens eine Verknüpfungsstelle gibt, die gleichsam ›menschlich‹ besetzt ist und die Bezüge verortet, bewertet und zusammenhält. Hier haben wir die Stelle der Ungleichheit, der Asymmetrie im Symmetrischen, die nicht zu überspringen ist, denn die Netze alleine vermögen weder, sich selbst rekursiv zu erkennen noch auszumachen, wo sie beginnen oder enden, noch welche Arten von Bezüglichkeiten sie konstituieren, ›wie‹ sie also gestrickt und vernetzt sind, welche Lücken, offene Stellen oder Abbrüche sie aufweisen, weil sie sämtlich der gleichen formalen Struktur genügen. Kein diagrammatischer Holismus verfügt über sich selbst als Ganzes und seine Grenzen, solange er nicht intrinsisch mit Reflexivität ausgestattet ist.

9. Zur Unvereinbarkeit zwischen Beziehung und Relation

Latours Netzwerktheorie taugt also so wenig zur Begründung eines radikalen Posthumanismus wie zur Beschreibung einer *oikologischen koinonia* oder einer ganzheitlichen *koinoniología*, sondern bestenfalls zu einer bloß formalen Extension des *Humanums* im Sinne des ›Mit‹. Weder entwirft sie eine eigene Sozialwissenschaft noch eine politische Philosophie, denn wie ebenfalls das Glossar des *Parlaments der Dinge* vermerkt, soll der Begriff der »Assoziation« nicht »den Begriff des Sozialen und der Gesellschaft« substituieren, sondern lediglich ausdehnen, sofern beide

immer auf die Trennung zwischen einer Welt der Objekte und einer Welt der Subjekte angewiesen bleiben. Anstatt zwischen Subjekten und Objekten zu unterscheiden, wird hier von Assoziationen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen gesprochen; der Begriff umfasst daher die alten Naturwissenschaften und die alten Sozialwissenschaften.¹¹⁴

¹¹³ Kittler, Friedrich A. (1993): *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*. Leipzig: Reclam, S. 152.

¹¹⁴ Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 286, auch: S. 295.

Latour öffnet also die Kategorien, um gleichzeitig in den ›Streit der Fakultäten‹ einzugreifen, indem er die Sprachlosigkeit der »zwei Kulturen«¹¹⁵ zwischen Szientismus und Soziologie dadurch aufhebt, dass er beide durchmischt und ihren jeweiligen Alleinvertretungsanspruch in Bezug auf eine spezifische Klasse von Gegenständen durchkreuzt. Mit Blick auf die Sozialwissenschaften macht er darüber hinaus deutlich, dass jede Definition des Sozialen bereits ein Netz von Relationen voraussetzt, welche nicht schon in einer Art von Sozialität fundiert sein müssen, was sowohl die Universalitätsansprüche der Habermas'schen »Kommunikationsverhältnisse« als auch die generelle Geltung des Garfinkel'schen Begriffs der »Kooperation« zurückweist. Beide supponieren, was sie zu erklären suchen, etwa wenn der Begriff der Kommunikation die Idealität einer vorentschiedenen »Verständigungsgemeinschaft« von Sprechern/Hörern und ihrer reziproken Anerkennung unterstellen muss, oder die Kooperation mit ihrer Vielfalt von Operativitäten dem Präfix ›Ko-‹ keinen rechten Sinn zu geben vermag. Wie dem Terminus der Sozialität kein normativer Grund innewohnt, so liefern auch die Ausdrücke der Kommunikation und Kooperation keine ausreichende Begründung dafür, warum wir miteinander sprechen bzw. was die Sprecherinnen und Hörer veranlasst, sich aufeinander zu beziehen, einander zuzuhören und voneinander zu lernen oder warum wir miteinander arbeiten oder uns zu gemeinsamen Aufgaben zusammenschließen. Etwas muss ihnen bereits vorausgegangen sein, sodass die *koinonia* stets älter angenommen werden muss als der Dialog, älter auch als – wie bei Marx – die gemeinschaftliche Arbeit. Dieselbe Crux ergibt sich im Übrigen in Ansehung von Theorien des Sozialkontrakts, wie sie spätestens Jean-Jacques Rousseau und in jüngster Zeit wieder John Rawls in Spiel gebracht haben,¹¹⁶ denn jeder Vertrag oder Vertragsabschluss verlangt nach Regeln seiner Aushandlung sowie des Entschlusses seiner Annahme, die ihrerseits wiederum auf dem beruhen, was vertraglich erst geregelt werden soll. Überall sind wir so mit einer *petitio principii* konfrontiert, die die Logik vor die *koinonia* schiebt und deren ursprüngliche Transzendentalität missachtet. Die koinonische Basis, auch im Relationalismus der Netze, steht darum nirgends zur Debatte; sie ist so wenig hintergebar, wie sie umgekehrt nicht durch den Graphismus der Netzwerke garantiert werden kann – nicht einmal durch Akteur-Netzwerke.

Die letzte Bemerkung verweist auf den blinden Fleck der Latour'schen »Ökologie der Assoziationen«, soweit diese systematisch offenlässt, ob die Extension des Sozialen durch Inklusion nichtsozialer Elemente und Prozesse allein hinreichen kann, das Problem der *koinonia* angemessen zu explizieren. Mehr noch: Man kann das Soziale nicht entgrenzen, indem man ihm ein Nicht-Soziales hinzufügt, sondern das soziale Apriori geht jeder Entgrenzung schon vorweg. Während Habermas im Gegenzug die ›zwischen-menschliche‹ Kommunikation auszeichnet und das Nichtmenschliche

¹¹⁵ Vgl. Snow, C.P. (1998): *The Two Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

¹¹⁶ Siehe Rawls, John (1973): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

ignoriert, betont Latour die Bedeutung des Nonhumanen im Humanen, streicht aber die spezifischen Differenzen zwischen immer schon menschlich geprägten *Beziehungen* und abstrakten oder diagrammatisch konnotierten Relationen und damit ihr genuin soziales Fundament aus. Wenn er auch nicht müde wird, darauf zu insistieren, dass weder die Darstellung gesellschaftlicher Ordnungen und ihre Persistenz sich in der bloßen Ko-Existenz oder Interaktion ihrer Mitglieder erschöpft noch die Sozialität des Sozialen ohne die vielfältigen Vermittlungen zwischen den menschlichen, nicht-menschlichen, technischen, materiellen und medialen Momenten und deren Koevolution überhaupt gedacht werden kann,¹¹⁷ dass sich also, um die *koinonia* zu treffen, der Blick vom Menschen abwenden und sich dem Nicht-Menschlichen zuwenden müsse, so versäumt er gleichwohl, zwischen den verschiedenen koevolutionären Prozessen und ihren immanenten Vermittlungsweisen so zu unterscheiden, dass die unverzichtbare Position der Reflexivität mit eingeholt werden kann.

Etwas bleibt daher in der Symmetrie humaner und nonhumaner Akteur-Netzwerke ungedacht, das allerdings für die Bestimmung der *koinonia* maßgeblich erscheint, nämlich der Bindestrich selbst, der beide Ausdrücke eint und trennt, der sich aber als genauso leer wie unbestimmt offenbart. Bindestriche machen keine Vorgaben, *wie* sie verbinden. Das *Wie* ist jedoch entscheidend für die Art der Relationen sowie dafür, was Sozialität bedeutet und welche Verhältnisse von »Mit-Sein« (Heidegger, Nancy) zwischen Menschen oder Dingen, Medien und Artefakten bestehen können. Ermöglicht zudem die Unbestimmtheit des Bindestrichs die Aufnahme verschiedenster Polysemien, erfordert die von Latour vorgeschlagene Ergänzung des Sozialen um den Faktor des Nichtsozialen umgekehrt eine Präzisierung der zugrundeliegenden Relations- und Beziehungsformen, die wiederum nicht von derselben Art sind, denn neben der Unmöglichkeit von Objekt-Objekt-Relationen, sich selbst zu entdecken (sie sind nicht reflexiv), erscheinen für ihre Erfahrungen und Zugänglichkeiten menschliche Bezugnahmen unerlässlich, soweit sie die Bedingung der Möglichkeit dafür abgeben, sie überhaupt *als* Relationen zu entdecken und beschreibbar zu machen – soziale genauso wie asoziale. Beide, Beziehung und Relation, können deshalb *nicht durch dieselben* Bindestriche markiert werden, sofern Beziehungen zwar die formale Struktur von Relationen erfüllen, diese aber bei weitem übersteigen, sodass den Begriffen weder dieselbe Intension noch Extension zukommt.

Entsprechend wären innerhalb der Ökologien des Menschlichen und Nicht-menschlichen und ihrer assoziativen Ensembles erstens die Mensch-Mensch-Beziehungen von den Mensch-Objekt- oder Mensch-Technik- bzw. Objekt-Objekt-Korre-

¹¹⁷ Vgl. Schulz-Schaeffer, Ingo (2000): Akteur-Netzwerktheorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In: Weyer, Johannes (Hg.): *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*. München: Oldenbourg, S. 187–210, hier: S. 209.

lationen, wie sie unter anderem auch Graham Harman als gleichwertig behandelt,¹¹⁸ zu trennen. Letztere gehen vielmehr aus ersteren hervor, denn wo wir scheinbar intime Beziehungen zu Dingen oder Apparaten unterhalten, projizieren wir, sei es aus Fetischismus oder Erinnerung und erzeugen unweigerlich Anthropomorphismen. Zweitens geschieht die posthumane Erweiterung des Sozialen durch Netzwerk-Relationen um willen einer Gerechtigkeit gegenüber dem Nonhumanen, die ihrerseits *als* Gerechtigkeit bereits human terminiert ist. Sie findet ihr Vorbild in sozialen Kontexten. Selbst Latours »Parlament der Dinge« arbeitet mit Stellvertretungsfunktionen, die den Institutionen demokratischer Politik entnommen sind, denn die Objekte selbst vermögen kein Recht einzuklagen.¹¹⁹ Die *koinonia* gehört dann in ihrem Ursprung zu den genuin *menschlichen* Beziehungsweisen, während alle anderen Relationsarten bestenfalls Derivate darstellen, die zu deren Bedingungsgefüge gehören. Zum dritten werden mit der Betonung reiner Relationalitäten diejenigen Bezugsweisen ausgestrichen oder marginalisiert, die für die Konstitution des Sozialen notwendig erscheinen wie etwa die stets fragilen (weil sozial konnotierten) Phänomene des Glaubens, des Vertrauens, die Ethiken der Anteilnahme und Empathie unter Einschluss all derjenigen Überlegungen, wie sie seit den 1990er Jahren von Lévinas, Derrida oder Nancy und anderen initiiert und unterschiedlich fortgesetzt worden sind.¹²⁰ Sie finden weder in den heterogenen Kollektiven noch in den gemischten, non-naturalistischen Ökologien einen angemessenen Platz, weil sie durch Teilung nicht eingelöst werden können. Diese unterstellt vielmehr Gleichheit, jene aber Ungleichheit, denn die Gabe kann, um ein Beispiel herauszunehmen, nicht zurückgegeben werden, wie gleichfalls Vertrauen schon Vertrauen voraussetzt und die Begegnung in Responsivität gründet, deren Struktur des Antworten immer schon vor dem Fremden zurückgetreten ist.¹²¹ Die *koinonia* ist, wie Beziehung, Kommunikation, Kooperation oder auch Zeugenschaft und Demokratie, daher zuvorderst ein ethischer und rechtlicher Begriff, der, wie diese, sich

118 Vgl. Harman, Graham (2015): *Vierfaches Objekt*. Berlin: Merve.

119 Latour: *Das Parlament der Dinge*, bes. Teile 2, 3 und 4.

120 Vgl. neben den Genannten in ähnlicher Weise Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders. (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp; Liebsch, Burkhard (2008): *Für eine Kultur der Gastlichkeit*. Freiburg: Alber; ders. (2018): *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. 2 Bde, Freiburg: Alber; sowie meine eigenen Versuche in Bezug auf eine generelle Philosophie der Ereignung: Mersch, Dieter (2002): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Fink.

121 Vgl. insonderheit Waldenfels, Bernhard (2007): *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, sowie meine eigenen Versuche in: Mersch, Dieter (2003): Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen. In: Kertscher, Jens/Mersch, Dieter (Hgg.): *Performativität und Praxis*. München: Fink, S. 69–94; ders. (2008): »Anruf« und »Antwort«. Sprache und Alterität. In: Wiethölter, Waltraut/Pott, Hans-Georg/Messerli, Alfred (Hgg.): *Stimme und Schrift*. München: Fink, S. 91–114.

in anhaltender Unruhe befindet, denn was die Gemeinsamkeit des Gemeinsamen zuletzt ausmacht, kann einzig negativ oder unter Vorbehalt bestimmt werden.

10. Von der Ungedachtheit des ›Zugs‹ im Bezug. Zum Verlust der Dimension des Alteritären

Deutlich wird so die innere Crux posthumanistischer Konzeptualisierungen der *koinonia*. Denn in Bezug auf die diagrammatische oder graphematische Organisation der Netze kommen stets nur Zuordnungen in Betracht, die die Konkretion zwischenmenschlicher Beziehungspraktiken und ihrer konstitutiven Asymmetrie,¹²² also das, was, vom Anderen her, als ihren spezifischen ›Zug‹, ihre Gravitation ausgewiesen werden kann, tendenziell ausstreichen.¹²³ Sie begeben sich damit um die Möglichkeit einer Theorie des Sozialen, die im Sinne Merleau-Pontys immer nur eine Theorie der »(menschlichen) Beziehungen des Menschen zu Menschen« sein kann.¹²⁴ Auf ähnliche Weise hatte Marx in den *Grundrissen* betont, dass »nichts falscher« sei als die Art, wie die Gesellschaft gewöhnlicherweise von Ökonomen betrachtet werde: »Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehen.«¹²⁵ Diese Beziehungen – oder besser: die ›Be-Ziehungen‹, um ihre spezifische Struktur herauszustreichen, die sie kraft ihrer ursprünglich alteritären Kondition mit einem Doppelsinn von ›Zug‹ und ›Entzug‹ versieht –, beruhen entsprechend nicht auf der Aktivität einzelner intentionaler Bezugnahmen; sie sind nicht das Resultat der spontanen Entscheidung eines Subjekts, so wenig wie sie einer Motivation oder dem Willen einer Zuwendung ent-

¹²² Dass interhumane Beziehungen in einem wesentlichen Sinne asymmetrisch strukturiert sind, folgt einer Einsicht, wie sie früh Hans Jonas und Emmanuel Lévinas formuliert haben. Sie trifft bereits die frühkindliche Erfahrung und die Einseitigkeit der Fürsorge; sie macht uns zu »Geiseln des Anderen«; sie trifft aber umso mehr die »Unendlichkeit« der Begegnung mit dem Antlitz eines Anderen, die nach Lévinas die doppelte Kontur sowohl einer Spur des Heiligen besitzt als auch des ethischen Gebotes: »Du wirst mich nicht töten«. Vgl. Jonas, Hans (2003): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; sowie im Besonderen Lévinas: *Die Spur des Anderen*, und ders.: *Totalität und Unendlichkeit*.

¹²³ Latour ist sich über diese Problematik vollkommen im Klaren. »Literally there is nothing but networks, there is nothing in between them, or, to use a metaphor from the history of physics, there is no aether in which the networks should be immersed. In this sense AT is a reductionist and relativist theory, but as I shall demonstrate this is the first necessary step towards an irreductionist and relationist ontology.« Latour, Bruno (1996): On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications. In: *Soziale Welt*, Vol. 47 (1996), S. 369–381.

¹²⁴ Siehe oben: Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, S. 9.

¹²⁵ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, S. 176.

springen, denn das Ziehende der ›Be-Ziehung‹ liegt nicht in der Macht der Sichbeziehenden, vielmehr nimmt sie ihren Ausgang von einem Anderen her, der oder die seine oder ihre Ankunft verweigert. Sie geschehen folglich als ›Wendungen‹, die ihren Impuls von dem her empfangen, woran sie sich wenden.¹²⁶ Solche Wendungen gehen der ›Be-Ziehung‹ voraus, sodass wir es mit einer ähnlichen Figur zu tun bekommen, wie sie der späte Heidegger aus den *Beiträgen zur Philosophie* mit Bezug auf das Sein, das er zuweilen auch als Seyn oder ~~Sein~~ schreibt, verwendet und wonach ein Nichtbestimmbares ›sich gibt‹, um, zwischen Empfangen und Entwurf oder »Zu-Spiel« und »Sprung« erst zu werden, was es, als Sinn, ›ist.¹²⁷ Das Sein, als *Ereignung*, bedarf dann des Menschen, um *als* Ereignis in Erscheinung zu treten, wie umgekehrt die Möglichkeit des Erscheinens in seiner Vorgängigkeit gründet. Analog lässt sich sagen, dass die ›Be-Ziehung‹ durch den Zug und seine Beantwortung erst zu dem wird, was sie sein kann, nämlich die Gestaltung jenes ›Zwischen‹ oder ›Mit‹, welche auch Nancy in das Zentrum seiner sozialphilosophischen Überlegungen gestellt hat und die durch die Singularität gemeinsamer »Teilung« allererst realisiert wird.¹²⁸ Das bedeutet auch: Zwischen Menschen ereignet sich eine ›Be-Ziehung‹, indem sie von einem Alteritären her ergeht, das uns affiziert, um aufgenommen und verwandelt zu werden und damit das zu erlauben, was wir in ihrer eigentlichen Bedeutung unter einer zwischenmenschlichen »Begegnung« verstehen.¹²⁹

Wo diese jedoch auf eine bloße Relationalität, das heißt auf die Organisation von Netzwerk-Graphen reduziert wird, wo also die ganze Bewegung ausgelöscht und auf das Schema von Knoten und Kanten und die Summe ihrer Verlinkungen zurückgebracht wird, schrumpft diese wie gleichermaßen auch die *koinonia* sowie die Sozialität im Ganzen zu einem verminderten Code – denn in Netzwerken sind alle Relationsformen allein abhängig von der jeweiligen n-Wertigkeit ihres Stellensystems. Sie unterscheiden sich daher allenfalls durch ihre Anordnung, ihre Struktur oder Funktion. Ausdrücklich sei deshalb, wie zu Beginn als These formuliert, zwischen den formalen Dispositiven der Konnexion und den immer schon sozial definierten ›Be-Ziehungen‹ zwischen Menschen unterschieden. Die Unterscheidung bezieht dabei ihre phänome-

¹²⁶ Mersch, Dieter (2010): Wendungen des Bezugs. In: ders.: *Posthermeneutik*. Berlin: Akademie, S. 287–308.

¹²⁷ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, S. 169ff., S. 227ff. Vgl. auch Mersch, Dieter (2006): Sprache und Aisthesis. Heidegger und die Kunst. In: Peters, Sybille/Schäfer, Martin Jörg (Hgg.): *Intellektuelle Anschauung. Figurationen zwischen Kunst und Wissen*. Bielefeld: Transcript, S. 112–133.

¹²⁸ Vgl. explizit Nancy, Jean-Luc (2014): *Die Mit-Teilung der Stimmen*. Zürich: Diaphanes; sowie bereits in ders.: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Das ›Mit‹ und die ›Teilung‹ als Singularitäten durchzieht als Thema die gesamte Philosophie Nancys.

¹²⁹ Vgl. im Besonderen den Dialog zwischen Meister, Carolin/Nancy, Jean-Luc (2021): *Begegnung*. Zürich: Diaphanes.

nologische Plausibilität aus der Primordialität ihres alteritären ›Zugs‹, der erst *in* eine Beziehung bringt, sodass wir es von Anfang an mit einer »Archepassivität« (Blanchot), einer Herkunft des Bezugs aus der Gewährung durch eine Andersheit zu tun haben, während Relationen schematischen Ordnungen entspringen, deren abstrakte Systematik einzig in mathematischen Begriffen aufgeht.

Man muss allerdings zugeben, dass Latour vor allem sozialphilosophisch und anthropologisch argumentiert, das heißt eine Kritik der bisherigen Soziologie vornimmt, soweit diese das Nichtsoziale notorisch ausgeklammert hat. Der Sinn seiner Interventionen ist somit hauptsächlich kritischer Natur. Ihm ist es deshalb auch nicht um *die Art* der Relationen zu tun, sondern um die reine Tatsache, *dass* zur Sozialität die Komplexitäten humaner-nonhumaner Gefüge gehören. Hingegen zeigt sich die ganze Brisanz der inkriminierten Problematik da, wo das Latour'sche Vokabular als Beschreibungsinstrument fungiert und ungebrochen auf einen Zustand von Gesellschaftlichkeit übertragen wird, die sich vornehmlich technisch zu optimieren versucht. Dann verkehrt sich die Kritik zur Affirmation, wie sie für die Epigonen der Akteur-Netzwerktheorie charakteristisch ist, etwa wenn die Latour'schen Analysen im Rahmen medienwissenschaftlicher Diagnosen zum methodologischen Credo einer allgemeinen Kulturtechnikforschung mutieren, deren »Medien-Apriori« dazu neigt, den dezidiert sozialphilosophischen Impetus der Akteur-Netzwerk-Theorie dadurch zu tilgen, dass nur mehr technische Metaphern eine Rolle spielen, um die Perspektive der Vernetzung wiederum im Rahmen einer »Akteur-Medien-Theorie« umstandslos auf eine Delegation »medialer Agenten« zu applizieren.¹³⁰ Damit korrespondieren Konjunkturen von Ausdrücken wie »Operativität«, »Schaltung«, »Schnittstelle« oder »Interfaces« bis hin zur Ausdehnung des Ökologiebegriffs auf komplette kybernetische Environmentalitäten,¹³¹ welche ihrerseits unberücksichtigt lassen, dass jede Erfindung von Technologie bereits in ein soziales Milieu fällt und es voraussetzt, welches ohne *koinonia* nicht zu denken ist. Kultur und Sozialität können nicht das ausschließliche Produkt von Techniken sein, wohl aber bedarf es der »Kultivierung« und »Sozialisierung« von Technologie, um sie entgegen ihrer Tendenz zur Dehumanisierung wieder zu humanisieren. Der lange Schatten posthumanistischer Ansätze und ihrer Sedimentierung in manchen Medienkulturtheorien weist damit einen eklatanten Mangel an einer kulturalistisch gebildeten Sozialphilosophie wie einer sozialtheoretisch informierten Kulturphilosophie auf, denn sie gerieren sich buchstäblich als ›koinonisch‹ blind, insbesondere dort, wo sie auf ein Universum »medialer Agenten« treffen, statt menschliche ›Be-Ziehungen‹ den Vorrang zu geben. Exklusorisch bauen

¹³⁰ Vgl. den Eintrag »Akteur-Medien-Theorie« von Thielmann, Tristan/Schröter, Jens. In: Schröter, Jens (Hg.) (2014): *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: Metzler, S. 148–158.

¹³¹ Vgl. dazu insbesondere Hörl, Erich (2014): Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie. In: HKW: *The Whole Earth*, S. 121–130.

sie auf Kommunikationstools, technische Objekte oder operative Systeme und ihre Algorithmen mitsamt dem Phantasma einer Ludifizierung des sozialen Raumes, der seinerseits vornehmlich darin besteht, Programme, Smart Things, Internet-Protokolle oder virtuelle Figuren und technoimaginative Androiden zusammenschalten, nicht aber im eigentlichen Sinne eine soziale ›Be-Gegnung‹ zuzulassen, die von Diversität und der Unvereinbarkeit eines ›Gegenüber‹ zeugt, die folglich auch nicht in bloßen ›Kontakten‹ aufgeht, sondern der Berührung bedarf.¹³²

Dazu passt, dass die sogenannten ›sozialen Medien‹ perfekte Illustratoren dafür bilden, was es auf der anderen Seite heißt, dass es nichts als technische Netzwerke gibt, denn ›zwischen‹ ihren Relationen findet sich nichts, weder ein ›koinonischer Äther‹ noch eine bindende Medialität, sondern bestenfalls Lücken, die die Maschen ihrer Raster aus Knoten und Kanten übriglassen. Ihre Leerstellen stehen emblematisch für ihr papierhaftes *Imaginarium*, ihre luftige Virtualität und Unverbindlichkeit, an denen sie zugleich ihr Unzureichendes finden, denn sie erscheinen einzig durch mathematische Graphen repräsentierbar, nicht durch leibliche Praktiken und das Spiel ihrer Dialoge. Entsprechend enthalten sie selbst keinerlei Informationen darüber, welcher Art ihre Verknüpfungen sind, ob sie zuträglich, sinnvoll oder nützlich sind, ob sie paranoid, neurotisch oder granulierend wirken, ob sie toxisch oder liebevoll sind oder allein durch Begierden beherrscht werden, ob sie großzügig gewähren, emotional und mitfühlend sind oder voller Verachtung sich gleichgültig voneinander abwenden. Und doch obliegen in den gängigen, vor allem medienwissenschaftlichen Rezeptionen der Latour'schen Akteur-Netzwerk-Theorie die Modelle technischer Abstraktion, sodass die *koinonia* selbst nicht mehr sein kann als ein Diagramm, das wie eine Karte über das Soziale und seine kulturellen Umgebungen gelegt wird, die uns jedoch umso weiter von uns entfernt, wie ihr Formalismus fortschreitet. Eine posthumane *koinonia* wäre demnach ein Widerspruch in sich; sie unter posthumanistischen Bedingungen wiederfinden zu wollen, eine Vergeblichkeit. Ist dies nicht der Grund ihres Versagens vor den Konsequenzen einer ausschließlich technisch und medial vorgestellten Sozialität und ihrer immanenten Krise – dem eigentlichen Verlust dessen, was das Soziale zum Sozialen macht?

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriffe und Probleme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?* Zürich Berlin: Diaphanes.

¹³² Dass das Internet und schon gar nicht dessen nächste Stufe im geplanten »Metaverse« keinen sozialen Begegnungsraum bereitstellt, muss an dieser Stelle nicht mehr betont werden.

- Alloa, Emmanuel (2019): Das Unbehagen in der Transparenz. In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*. Bd. 5, Berlin: De Gruyter, S. 155–182.
- Althusser, Louis (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: Rotbuch.
- Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*. Berlin Zürich: Diaphanes.
- Arendt Hannah (2002): *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.
- Aristoteles (1995): *Politik*. In: Aristoteles. Philosophische Schriften. Hamburg: Meiner, Bd. 4
- Arndt, Andreas/Zovko Jure (2017): Hegels Anthropologie. In: *Hegel-Jahrbuch*, Sonderband 9, Berlin: Akademie-Verlag.
- Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blanchot, Maurice (1991): *Das Unzerstörbare*. Wien: Passagen.
- Blanchot, Maurice (2005): *Die Schrift des Desasters*. München: Fink.
- Blanchot, Maurice (2015): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Berlin 2. Aufl.: Matthes & Seitz.
- Bloch, Ernst (1972): *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1973): Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien. In: ders.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 3 Bde.
- Bollenbeck, Georg (1996): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Byant, Levi/Srnicek, Nick/Harman, Graham (Hgg.) (2011): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re-press.
- Callon, Michel/Latour, Bruno (1992): Don't Throw the Baby out With the Bath School. A Reply to Collins and Yearley. In: Pickering, Andrew (Ed.): *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, S. 343–368.
- Davidson, Donald (1990): Was ist eigentlich ein Begriffsschema. In: ders.: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261–282.
- de Angelis, Angelis Massimo (2017): *Omnia Sunt Communia: On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed books.
- Derrida, Jacques (1999): Fines Homini. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien: Passagen, S. 133–157.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Engell, Lorenz/Siegert, Bernhard: Editorial: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. ANT und die Medien* (2013) Heft 5.
- Epiktet (1984): *Handbüchlein der Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold (Ed.) (1986): *Ethnomethodological Studies of Work*. London: Routledge.

- Habermas, Jürgen (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas/Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, S. 101–141.
- Habermas, Jürgen (1976): Was heißt Universalpragmatik. In: Apel, Karl-Otto (Hg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 174–272.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2 Bde.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2022): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/M.: Campus.
- Harman, Graham (2002): Stellvertretende Verursachung. In: Austin, Michael/Ennis, Paul (Hgg.): *Speculations III. A Journal in Speculative Realism*. New York, S. 210–240.
- Harman, Graham (2015): *Vierfaches Objekt*. Berlin: Merve.
- Harrasser, Karin (2013): *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: Transcript.
- Harrasser, Karin/Haraway, Donna (2010): Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration. In: *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Hgg. v. Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk, 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, S. 580–594.
- Heidegger, Martin (1947): Über den Humanismus. In: ders.: *Platons Begriff der Wahrheit*. Bern/München: Francke-Verlag.
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*. 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1975): Das Wort. In: ders.: *Unterwegs zur Sprache*. 5. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 217–238.
- Heidegger, Martin (1978): Bauen Wohnen Denken. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. 4. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 139–156.
- Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2008): *Identität und Differenz*. 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HKW (2014): *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Ausstellung und Katalog, 3. Aufl. Berlin: Berlin Edition.
- Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer
- Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung. Zur Einführung. In: ders. (Hg.): *Die technologische Bedingung: Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp, S. 7–53.
- Hörl, Erich (2014): Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie. In: HKW: *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Ausstellung und Katalog, 3. Aufl. Berlin: Berlin Edition, S. 121–130.

- Jonas, Hans (2003): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1968): *Vorlesungen über Logik*. Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.): Akademie-Ausgabe 9. Band, Berlin: Akademie-Verlag.
- Kant, Immanuel (2017): Vorlesungen über Logik. § 213, Auszug. In: Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schüle, Johannes-Georg (Hgg.): *Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie*. Münster: Mentis, S. 65–73.
- Kittler, Friedrich A. (1993): *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*. Leipzig: Reclam.
- Latour, Bruno (1996): On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications. In: *Soziale Welt*. Vol. 47 (1996), S. 369–381.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M: Fischer, sowie ders.: *Das Parlament der Dinge*.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerktheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2018): *Das Parlament der Dinge*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2018): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument Sonderband. Neue Folge.
- Lemke, Thomas (2002): Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault. In: Brodacz, André/Schaal, Gary S. (Hgg.): *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 471–501.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Die Spur des Anderen*. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1993): *Totalität und Unendlichkeit*. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (2005): *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg.
- Liebsch, Burkhard (2008): *Für eine Kultur der Gastlichkeit*. Freiburg: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2018): *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. 2 Bde, Freiburg: Alber.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Liotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*. 2. Aufl. München: Fink.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Der Verlust der Tugend*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Karl (1974): *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz-Verlag.
- Massumi, Brian (2014): *What Animals Teach Us About Politics*. Durham/London: Duke University Press.
- Massumi, Brian (2018): *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Maye, Harun (2010): Was ist eine Kulturtechnik? In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2010, S. 121–135.
- Mayer, Michael (2020): Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III). In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, Bd. 6. Berlin: De Gruyter, S. 163–194.
- Meister, Carolin/Nancy, Jean-Luc (2021): *Begegnung*. Zürich: Diaphanes.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Humanismus und Terror* (1947). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mersch, Dieter (2002): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Fink.

- Mersch, Dieter (2003): Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen. In: Kertscher, Jens/Mersch, Dieter (Hgg.): *Performativität und Praxis*. München: Fink, S. 69–94.
- Mersch, Dieter (2006): Sprache und Aisthesis. Heidegger und die Kunst. In: Peters, Sybille/Schäfer, Martin Jörg (Hgg.): *Intellektuelle Anschauung. Figurationen zwischen Kunst und Wissen*. Bielefeld: Transcript, S. 112–133.
- Mersch, Dieter (2008): ›Anruf‹ und ›Antwort‹. Sprache und Alterität. In: Wiethölter, Waltraut/Pott, Hans-Georg/Messerli, Alfred (Hgg.): *Stimme und Schrift*. München: Fink, S. 91–114.
- Mersch, Dieter (2010): Wendungen des Bezugs. In: ders.: *Posthermeneutik*. Berlin: Akademie, S. 287–308.
- Mersch, Dieter (2013): *Ordo ab chao*. Zürich: Diaphanes.
- Mersch, Dieter (2016): Countenance – Mask – Avatar: The ›Face‹ and the Technical Artifact. In: Gunkel, David J./Marcondes Filho, Ciro/Mersch, Dieter (Hgg.): *The Changing Face of Alterity*. London: Rowman & Littlefield, S. 17–37.
- Mersch, Dieter (2016): Objektorientierte Ontologien und andere spekulative Realismen. Eine Kritische Durchsicht. In: ders./Marszalek, Magdalena (Hgg.): *Seien wir realistisch. Neue Realismen und Dokumentarismen in Philosophie und Kunst*. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 109–159.
- Mersch, Dieter (2019): Ideen zu einer Kritik ›algorithmischer‹ Rationalität. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019). Bd. 67, Heft 5, S. 851–873.
- Mersch, Dieter (2022): Der Mensch zwischen Humanismus und Posthumanismus. In: Senkbeil, Thomas/Bilgi, Oktay/Mersch, Dieter/Wulf Christoph (Hgg.): *Der Mensch als Faktizität*. Bielefeld: Transcript, S. 37–66.
- Mersch, Dieter (2024): *Ist der Antihumanismus ein Humanismus* (in Vorbereitung).
- Mersch, Dieter/Rey, Anton/Grunwald Thomas et. al (2023): *Actor & Avatar*. Bielefeld: Transcript.
- Mondzain, Marie-José (2011): *Bild, Ikone, Ökonomie*. Zürich: Diaphanes.
- More, Max (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 3–17.
- More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morton, Timothy (2013): *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2007): *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2014): *Die Mit-Teilung der Stimmen*. Zürich: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2016): *Die verleugnete Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes.
- Oelmüller, Willi (Hg.) (1978): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: Schöningh.
- Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutations of Desire*. London: Continuum.
- Platon (2011): *Politeia/Der Staat*. In: Platon Werke Griechisch-Deutsch. 6. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 4.

- Plessner, Helmuth (2002): *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1973): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sandberg, Anders (2013): Morphological Freedom. Why We Not Just Want It, but Need it. In: More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 56–64.
- Sapolski, Robert (2017): *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. München: Hanser.
- Sartre, Jean-Paul (1963): *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1973): Ist der Existenzialismus ein Humanismus. In: ders.: *Drei Essays*. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein, S. 7–51.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2000): Akteur-Netzwerktheorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In: Weyer, Johannes (Hg.): *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*. München: Oldenbourg, S. 187–210.
- Schüttpelz, Erich (2008): Der Punkt des Archimedes. Einige Schwierigkeiten des Denkens in Operationsketten. In: Kneer, Georg et al. (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Berlin: Suhrkamp, S. 234–258.
- Siegert, Bernhard (2011): Kulturtechnik. In: Maye, Harun/Scholz, Leander (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München: UTB, S. 95–118.
- Simondon, Gilbert (2011): *Tier und Mensch, Zwei Vorlesungen*. Zürich: Diaphanes.
- Snow, C.P. (1998): *The Two Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Strobl, Natascha (2021): *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*. Berlin: Suhrkamp.
- Thielmann, Tristan/Schröter, Jens (2014): Eintrag »Akteur-Medien-Theorie«. In: Schröter, Jens (Hg.): *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: Metzler, S. 148–158.
- Tönnies, Ferdinand (1922): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 4. Aufl. Berlin 1922, reprint 2018.
- Turner, Fred (2006): *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: Chicago University Press.
- Vaničel, Alois (2005): *Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1 (Leipzig 1877), Elibron Classics Replica Edition.
- Vita-More, Natasha (2013): Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism. In: More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 18–27.
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2007): *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1992): *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag.

Gabriele Dürbeck und Simon Probst

Tiefenzeitliche Erinnerungen in der anthropozänen Literatur

Auf dem Weg zu einer Theorie des naturkulturellen Gedächtnisses

ABSTRACT: With the increasing interconnectedness of nature and culture in the Anthropocene, new narratives about humanity's past, present, and future have been emerging. This is associated with a restructuring of cultural memory in the context of Earth history. To contribute to a better understanding of these changes, this paper takes recourse to approaches from Memory Studies. In a post-humanist extension of Memory Studies, the so-called archives of nature (sediments, fossils, ice cores, tree growth rings, corals) are described as the material basis of a *natural-cultural memory*. The concept of natural-cultural memory refers to the totality of cultural practices and institutions which make the archives of Earth history accessible and thereby constitute a culturally significant time horizon. A crucial question here is how the interplay of cultural archives and the archives of nature as repositories of the past contributes to the specific functioning of natural-cultural memory and which commonalities and differences are constituted in the process. The article develops the general outline of a theory of natural-cultural memory through a comparative analysis of Esther Kinsky's poetry collection *Schiefern* (2020) and Robert Macfarlane's travelogue *Underland. A Deep Time Journey* (2019). As a result, it becomes clear how literary texts of the ›self-conscious‹ Anthropocene reflect on memory processes in a deep-time context, albeit its continuity is threatened by the cumulative effects of human activities.

KEYWORDS: Archive der Natur, Memory Studies, naturkulturelle Verflechtungen, Esther Kinsky, Robert Macfarlane, anthropozäne Literatur

Memory Studies im Anthropozän

Die unter den Begriff des ›Anthropozän‹ (vgl. Crutzen/Stoermer 2000) gestellte Gegenwartsdiagnose, dass menschliche Aktivitäten nahezu alle Ebenen des Erdsystems tiefgreifend verändern, hat in den letzten Jahren zur Herausbildung neuer kultureller Narrative geführt (vgl. Dürbeck 2018). In diesen Narrativen spielen nicht nur Prognosen über die Zukunft der Erde (vgl. Zalasiewicz 2009; Steffen et al. 2018) eine wichtige Rolle, sondern auch neue Erzählungen über die Vergangenheit und die Interdependenzen von geologischer und menschlicher Geschichte (vgl. Chakrabarty 2009; Bonneuil/Fressoz 2016; Lewis/Maslin 2018). In der Auseinandersetzung mit ökologi-

schen Krisen wie dem menschengemachten Klimawandel und dem sechsten Massenaussterben gewinnt die tiefenzeitliche Perspektive der Erdgeschichte gesellschaftliche Brisanz und das kulturelle Gedächtnis strukturiert sich in diesem erweiterten historischen Kontext um.¹ Der neue kulturell-politische Horizont der Erdgeschichte ist deshalb auch eine Herausforderung für die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung (vgl. Crownshaw 2014).

Um diese Veränderungen im kulturellen Gedächtnis verstehen und reflektieren zu können, muss die Gedächtnisforschung, die bislang vor allem innerhalb der epistemologischen Grenzen der Natur-Kultur-Trennung gearbeitet hat, erweitert werden. Stef Craps (2018) spricht in »Memory Studies and the Anthropocene« von einer vierten Phase der Gedächtnisforschung: Nach der von Astrid Erll (2011) beschriebenen Entwicklung der Idee eines kollektiven Gedächtnisses im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, die vor allem mit Maurice Halbwachs assoziiert ist, einer zweiten Phase in den 1980er und 1990er Jahren, die sich mit Pierre Noras Konzept der *lieux de mémoire* auf einen nationalstaatlichen Rahmen konzentrierte, und einer mit der Jahrhundertwende einsetzenden transnationalen, transkulturellen, multidirektionalen, postkolonialen und globalen Perspektive stehe jetzt eine neue Phase an, die über den Anthropozentrismus der bisherigen Gedächtnisforschung hinausgehen müsse (vgl. Craps 2018, 500). Dabei gehe es darum, Erinnerungsprozesse im Rahmen der multiskalaren, mehr-als-menschlichen Komplexität planetarer Systeme zu beschreiben und die Memory Studies so aus ihren »humanist enclosures« (Crownshaw 2018, 501) herauszuführen.

Der vorliegende Aufsatz will einen Beitrag zu einer solchen posthumanistischen Erweiterung der Gedächtnisforschung im Rahmen des Anthropozän leisten. Dafür werden die komplementären Konzepte der *naturkulturellen Archive* und des *naturkulturellen Gedächtnisses* entwickelt. Ausgangspunkt der Theoriebildung ist die Integration der für die Erdgeschichtsschreibung zentralen Archive der Natur (wie Sedi-

¹ Der primäre Bezugspunkt für diesen Aufsatz ist das selbstbewusste Anthropozän, d.h. die Gegenwart, in der menschliche Kollektive um ihre erdsystemischen Wirkmacht wissen und diesem Wissen eine zentrale Bedeutung für ihr Denken und Handeln zugestehen. In Bezug auf die vielen von dieser Gegenwart ausgehenden Rekonstruktionen der Ursprünge und Entstehungsgeschichten des Anthropozän sehen wir keine Notwendigkeit für eine narrative Vereinheitlichung (worum zum Beispiel die Anthropocene Working Group zum Zwecke der geochronologischen Formalisierung bemüht ist). Die unterschiedlichen Ansätze – ob Early Anthropocene, Columbian Exchange, Great Acceleration o.A. – haben alle gemeinsam, dass sie die Gegenwart über die rekursive Rekonstruktion von Vergangenheit anhand signifikanter Berührungspunkte von Menschheits- und Erdgeschichte neu bestimmen und dabei jeweils andere Facetten reflektieren. Aus Perspektive der naturkulturellen Gedächtnisforschung ist gerade die Vielfalt dieser unterschiedlichen erdgeschichtlichen Narrative, ihre Reibung und die damit verbundenen naturkulturellen Aushandlungsprozesse von Interesse. Eine festlegende Vereinheitlichung ist aus dieser Sicht nicht nur zweitrangig, sondern wäre sogar kontraproduktiv.

mente, Fossilien, Eisbohrkerne, Baumringe, Korallen) als Grundlage einer Theorie von kollektiven Gedächtnisprozessen. Denn wenn im Anthropozän Geschichte und Erdgeschichte miteinander konvergieren, muss eine an dieser neuen Situation orientierte Gedächtnisforschung kulturelle Archive und die Archive der Natur zusammendenken (vgl. Mercer 2018; Lee 2021). Darauf aufbauend lässt sich theoretisch beschreiben, durch welche kulturellen Praktiken (wissenschaftlich, politisch, künstlerisch) die Archive der Natur und mehr-als-menschliche Inskriptionsprozesse (vgl. Colebrook 2018, 507) als naturkulturelle Archive formiert und als Teil eines naturkulturellen Gedächtnisses aktualisiert werden. Dabei geht es um die gegenwarts- und identitätsbezogenen Rekonstruktionen von Vergangenheit (vgl. J. Assmann 1988, 13), mit denen Gesellschaften ihre Narrative, Identitäten und Zukunftsvorstellungen im tiefenzeitlichen Rahmen der Erdgeschichte verorten.

Einen Ankerpunkt für unsere Überlegungen bilden zwei literarische Texte, die sich dem »selbstbewusst« gewordenen Anthropozän (Keller 2018) zuordnen lassen: Esther Kinskys Lyrikband *Schiefern* (2020) und Robert Macfarlanes Reisebericht *Underland. A Deep Time Journey* (2019). Beide Texte beziehen sich explizit auf die Archive der Natur, reflektieren auf die Prozesse von deren Übersetzung in menschliche Kontexte, stellen sich selbst in einen erdgeschichtlichen Zusammenhang und lassen sich deshalb, so unsere Hypothese, als Ausdrucksformen eines naturkulturellen Gedächtnisses im Anthropozän lesen. Unter einem naturkulturellen Gedächtnis soll in diesen Lektüren die Gesamtheit der kulturellen Praktiken und Institutionen verstanden werden, durch welche die Erdgeschichte erschlossen und als ein kulturell bedeutsamer Zeithorizont konstituiert wird: von der Herstellung naturwissenschaftlicher Archive aus geophysikalischen Gegebenheiten (z.B. durch Eiskernbohrungen auf einem Gletscher), der Interpretation dieser Archive der Natur sowie ihre Sammlung und Präsentation in naturkulturellen Transferarchiven (wie Naturkundemuseen) bis hin zur Darstellung von Erdgeschichte in Medien, Kunst und Literatur.

Wo sich Sprache und Steine begegnen. Eine Hinführung

In ihrem Gedichtband *Schiefern* (2020),² der von der Geologie sowie dem ökologischen und sozialen Leben der Slate Islands handelt, reflektiert Esther Kinsky auf das Verhältnis von Erinnern und Tiefenzeit. Diese Konstellation ist schon dadurch angezeigt, dass sie den ersten von drei Teilen des als Triptychon angeordneten Bandes mit »Deep Time« (S 9) überschreibt und das erste Gedicht »Memory« (S 11) nennt. In der Folge stellt Kinsky zwei Formen des Gedächtnisses einander gegenüber. Unter dem Titel

² Die Ausgabe von Kinsky *Schiefern* wird im Folgenden unter der Sigle S in Klammern im Text zitiert.

»Erinnerung 1« (S 12) schreibt sie über das menschliche Gedächtnis als einen »raum der abwesenheiten«, den die Tätigkeiten »unberechenbarer synapsen und unwägbarer verschiebungen von ablagerungen in den langsam entstandenen und vertieften furchen und falten des hirns« (ebd.) konstituieren und dessen Abwesenheiten nach Namen und Anrufung verlangen. In dem wesentlich kürzeren Gedicht »Erinnerung 2« (S 38) kontempliert das lyrische Ich die »erinnerung des steins als gegenstück« zu der des Gehirns – sein Gedächtnis sei nicht durch Abwesenheiten, sondern durch eine »konsolidierung und fülle« gekennzeichnet, die sich in Prozessen von »abtragung und aufbau, von stauchung und ausdehnung« (ebd.) zeige.

Obwohl die beiden Gedichte einander durch ihre Titel zugeordnet sind und »Erinnerung 2« direkt auf Worte, Bilder und Überlegungen von »Erinnerung 1« antwortet, stehen sie im Band weit auseinander. Zwischen ihnen liegen 25 Gedichte über Geologie und Flora der Slate Islands, in denen die Materialität und Zeichenhaftigkeit des Landes gleichermaßen beschworen werden. In einer linearen Lesart vollziehen die Gedichte eine Bewegung vom Gedächtnis des menschlichen Gehirns zu den vielfältigen materiellen Spuren des geografischen Ortes. Betrachtet man allerdings die Komposition, kommt noch eine andere Lesart in den Blick. Denn die beiden Gedichte bilden eine Art versteckte Klammer: »Erinnerung 1« ist das zweite, »Erinnerung 2« ist das vorletzte Gedicht des ersten Teils. In dieser Weise lassen sich die dazwischenliegenden 25 Gedichte als Ergebnisse der Verschränkungen von beiden Formen des Erinnerens lesen – die mal mehr der einen Seite (Abwesenheit), mal mehr der anderen (Konsolidierung und Fülle) zuneigen.

Für die Recherche zu *Schiefern* ist Kinsky auf die Slate Islands gereist. Dort hat sie sich die geologischen Formationen der Insel angesehen, hat die Steine berührt und hat diese Eindrücke in ihrem menschlichen Gedächtnis gespeichert. Sie hat ihre Beobachtungen mit Worten und Fotografien dokumentiert. Außerdem hat Kinsky sich geschichtliches und erdgeschichtliches Wissen über die Insel angeeignet und so die geologische und soziale Zeichenhaftigkeit der Landschaft rudimentär lesen gelernt. Am Ende hat sie mit dem Material der Sprache gearbeitet, einem Sprachmaterial, das reich an geologischen Ausdrücken ist und selbst schon die Ablagerung einer Interaktionsgeschichte von Menschen, Gesteinen und Sprachen darstellt (vgl. Knott 2020). Die Gedichte, die so entstanden, sind das Resultat einer gegenwärtigen literarischen Rekonstruktion erdgeschichtlicher Vergangenheit.

Nimmt man diese Gedanken ernst, lässt sich *Schiefern* als das Produkt einer naturkulturellen Gedächtnisarbeits lesen. Die Gedichte verweisen auf wissenschaftliche Praktiken und Vokabeln, arbeiten mit dem geologischen Sprachmaterial und verbinden das mit verkörperten Erfahrungen, individuellen Geschichten und kulturell überlieferten Erinnerungen an das Leben auf den Slate Islands. Auf diese Weise bestehen die Gedichte in einer komplexen kulturellen Gedächtnisarbeits mit den Archiven der Natur. Daraus folgt unter anderem, dass eine literaturwissenschaftliche Analyse, die das

Funktionieren von Kinskys Gedichten systematisch verstehen will, berücksichtigen muss, wie Steine und Landschaften erdhistorische Bedeutungen tragen und welche Relationen von literarischem Text und Landschaft sich auf dieser Grundlage beschreiben lassen; darauf kommen wir im letzten Teil zurück. Im Folgenden werden wir zeigen, wie sich diese Beziehung zwischen menschlichem und geologischem Gedächtnis strukturell verstehen lässt und erklären, wie darin eine Formation entsteht, die wir das *naturkulturelle Gedächtnis* nennen.

Das naturkulturelle Gedächtnis. Theoretische Grundlagen

Wie entsteht nun die naturkulturelle Form des Gedächtnisses? Um das zu verstehen, muss zunächst geklärt werden, inwiefern für einen Stein (oder auch für Sedimentschichten, Fossilien, Lufteinschlüsse im Eis, Baumringe, Korallen, Stalagmiten etc.) der Begriff ›Gedächtnis‹ verwendet werden kann. Von dort ausgehend lassen sich dann die Beziehungen dieses Gedächtnisses zu sprachlichen und kulturellen Praktiken des Erinnerns beschreiben.

Für die Beantwortung dieser Frage ist es aufschlussreich, sich einem Komplex von in der Geologie fest etablierten Sprach- und Denkfiguren zuzuwenden: den sogenannten ›Archiven der Natur‹ oder ›Archiven der Erde‹. Mit diesen unterschiedlichen Redeweisen ist die Idee gemeint, dass die geologischen Formationen der gegenwärtigen Erde als materielle Spuren kausaler Effekte und somit als ein Komplex indexikalischer Zeichen für vergangene Prozesse und Zustände des Planeten oder auch kleinerer Einheiten der physischen Natur gedeutet werden können (vgl. Baker 1999, 638); sie können wie ein Archiv durchsucht oder wie ein Buch gelesen werden. Diese für die Erforschung der Erdgeschichte konstitutiven Metaphern entstanden, als im 18. und 19. Jahrhundert mit der Verzeitlichung und Historisierung der Natur (Lepénies 1976) Methoden und Begriffe aus den Geschichtswissenschaften in die Geologie übertragen wurden (vgl. Völker 2021).

Entscheidend ist dabei, dass sich Sedimentschichten, Fossilien, Eisbohrkerne und andere materielle Spuren der Vergangenheit nicht nur metaphorisch als ›Archive der Natur‹ bezeichnen lassen. Der Philosoph Georg Toepfer (2013, 7) hat gezeigt, dass solche Spuren der Erdgeschichte eine Vielzahl von strukturellen Gemeinsamkeiten mit ›kulturellen Archiven‹ aufweisen und deshalb theoretisch begründet als Archive beschrieben werden können. So verfügen die »Archive der Erde« über »konsistente Kriterien des Ein- und Ausschlusses von Objekten« (ebd.), die auf Naturgesetzen basierend den Erhalt bestimmter Materialien und Formationen erlauben. In der Folge dokumentieren die materiellen Spuren für diejenigen, die ihre indexikalischen Verweise entlang von Naturgesetzen zu deuten verstehen, »regelmäßige Muster von Prozessen und Transformationen« (ebd.). Diese Archive dokumentieren auch die An-

fänge natürlicher Prozesse. Auf diese Weise stellen die Archive der Natur »in methodologischer Hinsicht Rohdaten und Primärquellen zur Verfügung« (ebd.), auf deren Grundlage die Vergangenheit der Erdgeschichte erforscht werden kann.

Aber Toepfer hält auch einen zentralen Unterschied zwischen kulturellen und natürlichen Archiven fest. Zwar sind in beiden Archivformen viele der enthaltenen Gegenstände nicht intentional für den Zweck einer späteren Rezeption gefertigt worden, aber die ›Archive der Natur‹ sind zusätzlich »durch eine Nicht-Intentionalität auf höherer Ebene gekennzeichnet: Nicht nur ihre Objekte sind ohne Absicht einer Rezeption entstanden, auch ihre gesamte Anordnung und Zusammenstellung folgt keiner planenden [...] Absicht« (ebd.). Für die ›Archive der Natur‹ fallen der Akt ihrer Rezeption – d.h. der Rekonstruktion ihrer naturgesetzlich konstituierten Kriterien des Ein- und Ausschlusses – sowie Prinzipien der Anordnung und Zusammenstellung in eins mit ihrer funktionellen Genese als Archiv.

Ganz ähnliche Überlegungen finden sich bei Claire Colebrook (2018, 507) bezogen auf die Idee eines »planetary memory«. Dieses konzipiert Colebrook in einer Kontinuität von kulturellen Formen des externalisierten Gedächtnisses (Bücher, Gemälde, Fotografien, Bauwerke) und mehr-als-menschlichen Formen der Inskription – also allen Spuren und Markern, die Naturprozesse und die Tätigkeiten des Lebendigen in den Sedimentgesteinen der Erde hinterlassen. Auf der Grundlage dieser Überlegungen kommt sie zu folgendem Schluss: »It would not be too radical to claim that at the level of geology, the Earth has a memory.« (ebd.)³

Dieses geologische Gedächtnis der Erde bildet die Grundlage für die Konstruktion eines naturkulturellen Gedächtnisses. Der Prozess, in dem aus materiellen Inskriptionen Erinnerungen an die erdgeschichtliche Vergangenheit werden, lässt sich heuristisch mit einer freien Auslegung der Unterscheidung zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis von Aleida Assmann (1999) beschreiben. Assmann stellt im Verhältnis von kulturellem Gedächtnis und Archiven als gesammelten Wissensbeständen einen Unterschied fest zwischen »neutrale[m], identitäts-abstrakte[m] Sachwissen« und einem »angeeignete[n] Gedächtnis, das aus einem Prozeß der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution« hervorgeht. Das Funktionsgedächtnis zeichnet sich durch »Gruppenbezug, Selektivität, Wertebindung, und Zukunftsorientierung« aus, während das Speichergedächtnis alle möglichen Arten von Relikten und Spuren aufbewahrt, ohne dass diese irgendeine Form des Gegenwarts- oder Identitätsbezugs

³ Mittlerweile bilden Computer und die auf ihnen gespeicherten Daten, die über Wetterstationen, Satelliten und viele andere Medientechnologien eines erdsystemischen Echtzeitmonitoring gesammelt werden, einen maßgeblichen Teil des planetaren Gedächtnisses (vgl. Peters 2015, 2f.). Wir konzentrieren uns in diesem Aufsatz aber auf die nicht durch intentionale menschliche Aktivitäten entstandenen Archive, die den in der Gegenwart gemessenen Daten erst ihren tiefenzeitlichen Kontext geben.

aufweisen müssen. In einer Übertragung dieser Unterscheidung auf die Frage eines erdgeschichtlichen Gedächtnisses zeigt sich, dass das Speichergedächtnis der Erde ebenfalls durch »konstruktive Akte« (ebd.) graduell in ein natur-kulturelles Funktionsgedächtnis überführt wird.

Am Anfang stehen mehr-als-menschliche Inskriptionsprozesse, die kontinuierlich die materielle Gestalt der Erde und ihre Sedimentschichten umformen und so indexikalische Verweise auf die Vergangenheit der Erde speichern. Darauf folgt die Systematisierung und Interpretation des Speichergedächtnisses der Erde durch die Naturwissenschaften (z.B. die Interpretation von Fossilienfunden, Eisbohrkernen oder das Festlegen von Golden Spikes): also die Herstellung von naturkulturellen Archiven. In diesem Schritt überwiegt das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse und das Zusammentragen bzw. Speichern von Wissensbeständen über die Erdgeschichte, ohne dass diese unbedingt einen Gegenwarts- oder Identitätsbezug aufweisen müssen. Trotzdem lassen sich auch hier schon Aspekte eines Funktionsgedächtnisses finden, wie z.B. eine notwendige Selektivität, der Bezug auf wissenschaftliche Standards und Praktiken ebenso wie eine Prägung durch Vorstellungen der eigenen Gegenwart, darin eingeschriebene Zukunftsvorstellungen und möglicherweise auch Zukunftsinteressen.⁴ Wissenschaftliche Rekonstruktionen der Erdgeschichte sind auch die Ausgangslage für Projektionen in die erdsystemische Zukunft des Planeten (z.B. NRC 2011). In dieser Funktion wird das erdgeschichtliche Speichergedächtnis der Wissenschaften und ihrer naturkulturellen Archive beispielsweise in den Berichten des Intergovernmental Panel on Climate Change (vgl. IPCC 2021) so aufgearbeitet, dass sie zur Grundlage für politische Debatten über die anthropogene Erderhitzung werden, die wiederum Zukunftsszenarien mit Identitätskonstruktionen der jeweiligen Gemeinschaften entwerfen. Auch in der kulturellen Produktion, etwa in der Gegenwartsliteratur, wird die erdgeschichtliche Perspektive aufgegriffen, indem die Erinnerung an unsere tiefenzeitliche Herkunft zum Rahmen für die Auseinandersetzung mit der Gegenwart in Bezug auf die ökologischen Krisen des Anthropozän wie Klimakrise oder sechstes Massenaussterben wird (vgl. Heise 2016; Farrier 2019).

Damit lässt sich sagen, dass für physische Inskriptionen, Archive bzw. Speichergedächtnisse der Erde sowie die wissenschaftliche Generierung und Speicherung erdgeschichtlichen Wissens das gleiche gilt wie für kulturelle Archive: In ihnen ist eine relativ amorphe Masse von Inskriptionen gespeichert, die erst durch institutionelle und mediale Auswahl-, Ausschluss- und Vermittlungsprozesse (z.B. Erll/Nünning 2008; Erll

⁴ Ein gutes Beispiel für eine Hybridisierung zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis ist die Arbeit der seit 2009 von der Subcommittee on Quaternary Stratigraphy (SQS) eingesetzte Anthropocene Working Group (AWG) zur evidenzbasierten Feststellung eines sog. Golden Spike für den Beginn der neuen Erdepoche; <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>.

2017) aktualisiert und im ›kulturellen Gedächtnis‹ als identitätsstiftendes Orientierungs- und Handlungswissen für Gesellschaften organisiert wird (vgl. A. Assmann 1999). So verstanden sind die Archive der Natur eine Grundlage für Prozesse der kulturellen Erneuerung und Transformation (vgl. A. Assmann 2001). Sie dienen nicht nur als passive Wissenspeicher, sondern sind Elemente der Herstellung von Dispositiven des Wissens (vgl. Foucault 1973; Ebeling 2014) und der kulturellen Deutungsmacht (vgl. Derrida 1997).

Sobald die physischen Inskriptionen in naturwissenschaftliche Archive überführt werden (z.B. Sammlungen von Fossilien oder Archivböden), lassen diese sich mit Foucaults Archivbegriff als das »allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen« (Foucault 1973, 188) über die Erdgeschichte definieren. Sie werden zu naturkulturellen Archiven, d.h. zu durch wissenschaftliche und kulturelle Praktiken konstituierten und institutionalisierten Archiven der Erdgeschichte, durch die bestimmbar ist, welche erdhistorischen Aussagen und damit verbundene kulturelle Deutungsmuster möglich sind – und das gilt unabhängig von den Bedingungen des Anthropozän für alle naturgeschichtlichen Aussagesysteme.

Ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte der Geologie zeigt, dass das Einschließen neuer Arten von Objekten in naturkulturelle Archive neue Typen von Aussagen über die Erdgeschichte hervorbringt. So war die Einbeziehung von Bohrkernen aus dem Eis und von Tiefseesedimenten in den 1970er Jahren die Voraussetzung für eine bis dahin ungekannte Verlässlichkeit in der Klimatologie und Erdsystemforschung (vgl. Bjørnerud 2020, 164). Damit beruht das Aussagesystem des Diskurses über die Klimakrise und der damit verbundenen kulturellen, moralischen und politischen Sinn- und Handlungsrahmungen auch auf der Transformation in den naturkulturellen Archiven der Wissenschaft.

Daraus folgt, dass im Anthropozän die Erdgeschichte und die Archive der Natur eine umfassende kulturelle, moralische und politische Bedeutung erhalten (vgl. Zalasiewicz 2009).⁵ Mit der Beschreibung der geobiophysikalischen Wirkmacht von Menschen

⁵ Die Konstruktion (durchaus heterogener) kultureller Narrative und Bedeutungen auf Grundlage der Archive der Natur reicht dabei vor das Anthropozän selbst zurück bis in die Anfänge der modernen Geologie im 18. und 19. Jahrhundert. So haben z.B. Horn und Schnyder (2016, 15) die frühe Entstehung eines »posthumanen Klimawandelnarrativs« festgestellt, Braungart (2009, 56) eine mit der ›Entdeckung der Tiefenzeit‹ einhergehende »zeitliche Marginalisierung« als kulturelle Folge beschrieben und Kelly (2018, 9) sogar auf ein bis ins 18./19. Jahrhundert zurückreichendes »anthropocenic consciousness« hingewiesen, das um die aktive Rolle des Menschen in der Erdgeschichte weiß. Auch die heftigen kulturellen Auseinandersetzungen um die Evolutionstheorie beruhen auf der Auslegung von Archiven der Natur. Mit dem Anthropozän nimmt die kulturelle, politische und moralische Bedeutung von Archiven der Natur aber eine neue Form an, weil sich die erdgeschichtlichen Auswirkungen menschlicher Aktivitäten aufgrund verbesserter Datenlage und Technologien genau bestimmen und zur (auch rechtlichen) Grundlage politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Aushandlungsprozesse machen lassen.

rückt die Tatsache in den Vordergrund, dass die wissenschaftliche Anlage von naturkulturellen Archiven wie etwa einer Pflanzensamenbank von bestimmten Infrastrukturen und Machtdispositiven abhängig ist (vgl. Karafyllis 2018). Obendrein schreiben sich Menschen (und also auch die Forschenden selbst) durch ihre Aktivitäten in akkumulativer Weise in diese Archive ein und prägen, verändern oder zerstören diese sogar (vgl. Boes/Marshall 2014). Mit diesem paradigmatischen Übergang von der »Rezeption zur Produktion geologischer Strata« und geologischer Inskriptionen (Probst 2020, 3) werden die Archive der Natur auch in ihrem Inhalt zu maßgeblich naturkulturellen Archiven der menschlichen Geschichte. Sie speichern die gegenwärtigen Handlungen für zukünftige Generationen, so dass diese sich historisch deuten lassen werden und von moralischer und politischer Relevanz sind (vgl. Sperk 2015). Damit kommen nicht nur neue »past's futures« (Wenzel 2018, 503) – retrospektiv betrachtete Antizipationen –, sondern auch neue »future's pasts« (ebd.) – antizipierte Retrospektiven – in den Blick: Wie wird unsere Gegenwart dereinst anhand natürlicher Spuren und Sedimente, aber auch von Menschen hervorgebrachten Strukturen beurteilt werden? In der Folge prägt die Interpretation naturkultureller Archive im Anthropozän ebenso wie die Antizipation der Rezeption zukünftiger Archive das kulturelle Selbstverständnis von Menschen und ihrer jeweiligen Kontexte.

Heuristisch lässt sich dieser Vorgang der Konstitution eines naturkulturellen Funktionsgedächtnisses also in drei Bereiche gliedern: 1. die Einschreibungen von Naturprozessen in die Gesteins- und Eisschichten und Ablagerungen der Erde, 2. die wissenschaftliche Ordnung, Konstruktion und Interpretation dieser Archive der Natur und 3. die kulturelle, ethische und politische Bedeutungszuschreibung zu diesen Archiven. Die Bereiche 2 und 3 stehen dabei in engen und wechselseitigen Austauschprozessen. Unter den Bedingungen des Anthropozän mit dem Menschen als geobiophysikalischer Kraft, von der eine Vielzahl von Inskriptionsprozessen in die Erde ausgehen, sind aber alle drei Ebenen wechselseitig untrennbar miteinander verbunden, so dass auch die semiotischen Relationen und die Verhältnisse von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ablagerungen einen neuen Komplexitätsgrad erreichen (vgl. Szerszynski 2012).

Im folgenden Abschnitt wollen wir anhand von Robert Macfarlanes *Underland. A Deep Time Journey* wesentliche Aspekte der Konstruktion eines naturkulturellen Gedächtnisses in der Literatur des ›bewussten‹ Anthropozän herausarbeiten. Entsprechend der oben beschriebenen Heuristik konzentrieren wir uns insbesondere auf die Darstellung von ›Archiven der Natur‹, von Praktiken ihrer Übersetzung und auf explizite erdhistorische Deutungsangebote.

Das naturkulturelle Gedächtnis in Robert Macfarlanes *Underland. A Deep Time Journey* (2019)

Funktionen des Unterlands als anthropozäner Gedächtnisort

Macfarlanes *Underland* ist ein Text par excellence für die Darstellung eines naturkulturellen Gedächtnisses. Durchgehend verbindet der autofiktionale Erzähler natürliche mit anthropogenen Archiven sowohl im buchstäblichen als auch im metaphorischen Sinn. Er erkundet Phänomene der tiefen Vergangenheit und tiefen Zukunft immer in Bezug auf die Gegenwart, etwa wenn er in den verkarsteten Kalksteinhöhlensystemen der Julischen Alpen, einem *lieu de mémoire*, auf grausame Spuren aus dem ersten und zweiten Weltkrieg stößt, wenn er sich in die ›Wildnis‹ der schmelzenden grönländischen Gletscher begibt und in Gletschermühlen durch das »Gedächtnis« des Eises abseilt (U 389)⁶ oder wenn er in das labyrinthische Katakombensystem von Paris hinabsteigt und nach dem Überdauern solcher unterirdischen Stadtstrukturen in einer »nachmenschlichen Zukunft« (U 204) fragt.

Underland lässt sich mehreren Genres zuordnen, die sich ergänzen. Die Selbstbezeichnung »A Deep Time Journey« im Untertitel verweist mit dem geologischen Fachbegriff zum einen auf die Verschränkung von räumlicher und zeitlicher Bewegung und zum anderen auf die Form des wissenschaftlichen Reiseberichts, der sich seit dem 19. Jahrhundert als ›popularisierendes Genre‹ (Fisch 1989, 395) etabliert hat, das neben dem ›prodesse‹ auch auf ›delectare‹ mit subjektiver Färbung angelegt ist. Davon macht der Bericht reichlich Gebrauch, indem der Ich-Erzähler und Protagonist uns nicht nur an seinen Wahrnehmungen teilnehmen lässt und auf sie reflektiert, sondern auch nicht an abenteuerlichen Elementen spart, die männlichen Heldenmut verlangen. Der Untertitel in der deutschen Übersetzung »Eine Entdeckungsreise in die Welt unter der Erde« betont den Aspekt des Explorativen der Reise zum Preis ihrer tiefenzeitlichen Perspektive. Damit wird der Reisetext etwas unglücklich in die Reihe der großen Weltumsegelungen im ersten und zweiten Entdeckungszeitalter eingerückt, die zum größten Teil in einem kolonialistischen Kontext stehen, was für *Underland* gewiss nicht behauptet werden kann, das sich von einem imperialen Zugriff auf Welt distanziert.⁷

⁶ Die deutsche Ausgabe von Macfarlane (2021) wird im Folgenden unter der Sigle U mit Seitenzahl im Text zitiert.

⁷ Trotz dieser bewussten Distanzierung lässt sich aus einer postkolonialen und feministischen Perspektive beobachten, dass *Underland* insgesamt ein männlich konnotiertes Wissensverständnis inszeniert (abenteuerliche Entdeckungen, Durchhaltevermögen, Heroismus, Selbstgenügsamkeit) und sich so in Traditionen eines deutlich gegenderten und mit imperialen Praktiken verbundenen Wissens von der Erde stellt (z.B. Cary et al. 2016, 772); auch ist der Text mit einigen Ausnahmen auf europäische Gedächtnisorte zentriert. Die Frage, inwiefern sich *Underland* be-

Zum zweiten lässt sich Macfarlanes Text als non-fiktionaler ›Naturessay‹ bezeichnen. Dieser ist Simone Schröder zufolge durch eine »Beschreibungs-, Introspektions- und Reflexionsebene« bestimmt, in denen »wissenschaftliche, subjektiv-emotionale und ethische Inhalte verknüpft« sind (Schröder 2018, 344). Der Erzähler von *Underland* verwendet für die jeweilige Darstellung geologischer, glaziologischer, paläobiologischer, botanischer, archäologischer oder anthropologischer Phänomene eine allgemein zugängliche Wissenschaftssprache und verbindet diese sowohl mit Mythen, Metaphern und Geschichten als auch mit Wertungen und politischen Bedeutungen. In Erweiterung der Kategorie des Naturessays kann *Underland* auch als ein exemplarischer Text des ›New British Nature Writing‹ (Lilley 2017) gelten, das nicht mehr durch einen nostalgischen oder elitären Eskapismus geprägt ist, sondern angesichts des großen Ausmaßes der Umweltzerstörung nach neuen literarästhetischen Antworten sucht. Diese neue Gattung ist durch Robert Macfarlane selbst in vielen seiner Schriften geprägt worden und er versucht, sie auch konzeptionell zu bestimmen, indem er sie keineswegs auf non-fiktionale Texte begrenzt, sondern als offen für vielfältige Formen sieht (Macfarlane 2013).

In der Kombination aus *Nature Writing* und Anthropozän-Thematik kann *Underland* zugleich als ein paradigmatischer ›anthropozäner Text‹ (Probst et al. 2022) gelten. Der Erzähler problematisiert das Anthropozän-Konzept, da das »rhetorische Wir« eine »pauschalisierte Schuld« annehme und die Idee des erneut an die Spitze der Schöpfung getretenen Anthropos einen »technokratischen Narzissmus« (U 96) artikuliere. Demgegenüber betont Macfarlane für das neue Zeitalter den Zusammenhang von »Schuld und Verwundbarkeit« (ebd.), der uns mit anderen Lebewesen verbindet und die Frage der Verantwortung aufwirft: »Wie sieht die Geschichte der Zukunft aus? [...] ›Sind wir gute Vorfahren?‹« (U 97; 473)

Bevor wir die hier implizierten temporalen Perspektiven eingehender untersuchen, sei angeführt, was wir unter anthropozäner Literatur verstehen. Diese ist durch vier Merkmale gekennzeichnet, wobei das erste entscheidend ist, nämlich: 1. der »textliche Bezug auf die geophysikalische bzw. terraformende Kraft menschlicher Kollektive und deren Einschreibung auf einer räumlich und/oder zeitlich planetaren Skala«; 2. ein Bezug auf die erdhistorische Epoche, im vorliegenden Artikel das ›bewusste‹ Anthropozän seit ca. 1950; 3. die beiden formalen Aspekte der »Verstrickung von Naturen und Kulturen sowie skalare Komplexität« (Probst et al. 2022, 17f.), welche inkompatible Größenmaßstäbe in zeitlicher und räumlicher Hinsicht sowie in Bezug auf die Handlungsfähigkeit des Menschen bezeichnen (Horn 2018, 127); und schließlich 4. wiederkehrende Themenkomplexe und Gegenstände wie etwa Tiefenzeit, Artensterben,

stimmten problematischen Traditionslinien einschreibt und inwiefern es diese auch unterwandert und transformiert, bedürfte einer eigenen Analyse.

Erderwärmung und Auswirkungen des Klimawandels, Extraktivismus, petrofossile Kulturen und Infrastrukturen, Atomkatastrophe und radioaktiver Abfall, Müll und Plastik. Alle die genannten Themen spielen eine wichtige Rolle in Macfarlanes *Underland* und werden durch den Fokus auf ›deep time‹ maßgeblich mit der Frage nach Erinnerung und Gedächtnis und naturkulturellen Archiven verbunden.

Ausgehend von der Figur des Abstiegs ins Unterland und damit in vergangene Zeiten wie auch ältere Schichten der Erde und des Eises teilt der Erzähler seinen Text in drei »Kammern« (U 7f.) ein, die er geografisch spezifiziert und ihnen Qualitäten zuspricht: 1. »Sichtbar – Großbritannien«, 2. »Versteckt – Europa«, 3. »Heimgesucht – Der Norden« (U 7f.). Bemerkenswert ist, dass der Weg ins Unterland »durch den gespaltenen Stamm einer alten Esche« (U 11) führt, d.h., für die Erzählung wird eine mythische Grundlage geschaffen. In der griechischen und indianischen Mythologie verweist die Esche auf die Erschaffung der Menschheit, während in der germanischen Mythologie die Esche als allumfassender Weltenbaum Yggdrasil, in deren Zentrum die Menschen leben, im Kampf zwischen guten und bösen Kräften beständig in Gefahr ist, zu welken, was den Weltuntergang zur Folge hätte. Mit diesem Eingangsbild der alten Esche ist die ganze Spannweite des Textes von Ursprungsmythen bis hin zum möglichen Untergang des Menschen markiert.

Die zweite Strukturierung am Ende des Eingangskapitels betrifft den Versuch, den Leser:innen eine übergreifende Perspektive auf die »Aufgaben« des Unterlandes zu geben, die es »für alle Kulturen und Epochen erfüllt: Es soll Kostbares schützen, Wertvolles hervorbringen, Schädliches entsorgen« (U 16). Diese Aussage macht nicht nur den umfassenden kultur- und epochenübergreifenden Anspruch der Erkundung deutlich, sondern auch den Versuch, jenseits der genannten drei Qualitäten des Unterlandes in den unterschiedlichen geografischen Räumen allgemeine Funktionen zu bestimmen. Die nähere Beschreibung dieser drei Funktionen zeigt bereits die enge Verflechtung von natürlichen Archiven mit ihrer Nutzung und Repräsentation:

- Schützen (Erinnerungen, wertvolle Stoffe, Nachrichten, gefährdetes Leben).
- Hervorbringen (Informationen, Reichtum, Metaphern, Mineralien, Visionen).
- Entsorgen (Abfall, Traumata, Gift, Geheimnisse). (U 17)

Das Unterland wird durch diese Funktionen als ambivalenter Ort zwischen Besorgnis und Bewahrung charakterisiert, wobei interessanterweise kein prinzipieller Unterschied zwischen physischen Gegenständen (Bodenschätze, Gift, Abfall) und psychischen oder kulturellen Umgangsweisen mit dem Unterland (Erinnerungen, Traumata, Metaphern) gemacht wird. Auffallend ist außerdem, dass das Unterland mit dieser Einteilung offenbar auf seine ›Aufgaben‹ beschränkt wird, d.h. auf die Rollen, die es für den Menschen spielt.

Die naturkulturelle Gedächtnisarbeit, die in *Underland* nachvollziehbar ist, besteht in zwei Bewegungen: einmal in dem Absteigen des Protagonisten in tiefere und ältere geologische und biologische Schichten unter der Erde, in Eisschichten, in verkarstete Höhlensysteme oder das symbiotische System der Bäume mit Pilzen, Hyphen und Rhizomorphen; zum anderen der »Aufstieg« (U 487) ganz am Ende des Textes, der gewährleistet, dass über das Verborgene erzählt werden kann. Die Katabasis, die körperliche Bewegung ins Unterland, bedeutet eine Begegnung mit der tiefen Vergangenheit und deren (möglicher) Relevanz für die Gegenwart und Zukunft, die Tiefe selbst bietet einen »Raum für Wahrheitssuche und Bewährung« (Völker 2021, 61). Sie eröffnet neue, wenig bekannte oder auch vergessene Perspektiven auf Gletscher, Steine und Landschaften, die sowohl erdhistorische als auch kulturelle Bedeutung tragen. Das gewählte Wortfeld von Grab, Begraben, Unter-die-Erde-bringen und Verschütten ist dabei von Ambivalenz geprägt; es schwankt zwischen Erinnern und Vergessen, Bewahren und Entsorgen, Tod und Wiederaneignung.

Vergangenheit der Zukunft: Atomendlager und Samenbanken als erweiterte naturkulturelle Speichergedächtnisse

Ein Kapitel über das zukünftige Endlager in Onkalo auf der Insel Olkiluoto im Südwesten Finnlands erzählt davon, wie in 1,9 Milliarden altem Gneis und Granit in 450 Meter Tiefe abgebrannte Brennstäbe mit einer mehrere Millionen oder gar Milliarden Jahre andauernden Halbwertszeit (U 473) versenkt werden sollen – eingefasst in Zirkoniumbehälter, diese wiederum umschalt von Kupferzylindern und gebettet in waserabsorbierendes Betonit und am Ende von zwei Millionen Tonnen Felsgestein zugeschüttet. Das so entstehende Endlager solle »ohne weitere Pflege 100.000 Jahre überstehen und selbst eine kommende Eiszeit überdauern« (U 460).

Oft ist die Nicht-Vorstellbarkeit von großen geologischen Zeiträumen beschrieben worden. John McPhee hat in *Basin and Range* (1981, 20) den Begriff der Tiefenzeit geprägt und verdeutlicht, dass Zeiträume von mehreren Tausend Jahren, seien es 50.000 oder 50 Millionen, fast dieselbe Wirkung auf die menschliche Vorstellungskraft bis zur ihrer Paralyse ausübten. Die tiefenzeitlichen Maßstäbe von mehreren Tausend oder mehreren Millionen Jahren bezieht der Erzähler in *Underland* durch seine Darstellung in mehrfacher Weise indes wieder zurück auf menschliches Maß. Zunächst erinnert er daran, dass vor 10.000 Jahren »drei große Flusssysteme durch die Sahara« flossen, vor 100.000 Jahren der anatomisch moderne Mensch aus Afrika auszog oder die ältesten Pyramiden 4600 Jahre alt seien (U 460f.).⁸ Zweitens bezeichnet er Onkalo und ein

⁸ Noah Heringmann (2016, 77) hat festgestellt, dass die Vorgeschichte der Menschheit als eine temporale »mittlere Tiefe« in der zeitgenössischen Literatur von besonderem Interesse ist. Bei

weiteres Endlager in New Mexiko als »Tabernakel«, als »größte[s] Grab« (U 478) und spricht von »Grablöcher[n], die auf ihre Leichen warten« (U 479). Drittens nimmt er der zeitlichen Überdimensioniertheit das Inkommensurable, indem er den Aufbewahrungsort äußerst detailliert zu erfassen sucht; die Sicherungshüllen seien sicherer als »die Gräfte der Pharaonen« (U 461). Viertens stellt er eine assoziative Verbindung zum nordischen Kaleva-Mythos her, in dem es ebenfalls um »die sichere Lagerung gefährlicher und der sicheren Bergung kostbarer Materialien« (U 470) gehe, was er als eine Art »Vorauswissen« (U 469) deutet. Es werden demnach zwei Formen von kultureller Archivierung miteinander verschränkt, die ganz unterschiedliche Funktionen haben: hier das Entsorgen und nach Möglichkeit Vergessen, dort das Aufbewahren und aktive Erinnern. Fünftens schließlich denkt der Erzähler über ein praktikables (Nicht-) Kennzeichnungssystem für ein atomares Endlager nach, das solche geheimen Orte entweder durch biologische Prozesse zunächst überwuchern und durch geologische Prozesse wie etwa zukünftige Gletscher auf Eis legen lässt, oder aber Codes entwickeln müsste, die auch nach Aussterben der Menschheit noch entzifferbar wären. Im florierenden Gebiet der nuklearen Semiotik räumt Thomas Sebeok Vorschlag eines »aktiven Kommunikationssystems« (U 476), welches generationenübergreifend immer wieder an die jeweiligen Standards von Geschichten und Mythen einer bestimmten Zeit angepasst und durch eine »atomare Priesterschaft«⁹ gehütet wird, die beste Chance auf Warnung vor der Lebensgefahr einer Endlagerstätte ein.

Ein weiterer Punkt der Darstellung ist die Frage eines Funktionsgedächtnisses für die Vergangenheit der Zukunft. Der Erzähler unterscheidet das atomare Endlager als Archiv grundsätzlich von anderen naturkulturellen Archiven. Beispiele sind zum einen das Global Seed Vault auf Spitzbergen, wo eine repräsentative Vielfalt an Saatgut und Pflanzenmaterial tiefgefroren »für die Zeit nach einer möglichen Katastrophe« (U 472) aufbewahrt wird, zum anderen ein »unterirdisches Archiv des deutschen Kulturerbes« (ebd.) im Barbarastollen bei Freiburg im Breisgau. Während diese »Begräbnisse« (ebd.) für die »Wiederholung und Wiederaneignung« (ebd.) gedacht sind, diene das Endlager der »Entsorgung« und dem »Vergessen« (ebd.). Mit Bezug auf Assmanns Unterscheidung von Speicher- und Funktionsgedächtnis lassen sich Aufbewahrungsorte, deren Inhalte in Zukunft gewollte oder ungewollte Relevanz haben könnten, als *naturkulturelle Speichergedächtnisse* in einem erweiterten Sinn bezeichnen: Ihre Inhalte haben das Potenzial, in einem naturkulturellen Funktionsgedächtnis nicht nur mental und kulturell, sondern auch physisch, chemisch und biologisch aktualisiert zu werden.

ihr handelt es sich zwar nicht um Tiefenzeit im strengen Sinn, sie kann aber als Bindeglied verstanden werden, das es erlaubt, menschliche Geschichte in die Erdgeschichte einzubetten.

⁹ Für eine literarische Imagination eines säkularen Ordens, nicht aber einer »atomaren Priesterschaft« zur Weitergabe des Endlagerwissens von Generation zu Generation vgl. den Roman *Tiefenlager* (2021) von Annette Hug.

Atomare Endlager fungieren in diesem Sinn als *negatives Funktionsgedächtnis*. Da für seinen Inhalt gerade keine Erneuerung, Pflege und Wiederaneignung der Vergangenheit angestrebt wird, ist es kein passives Speichergedächtnis, sondern ein aktives, aber negatives Funktionsgedächtnis. Umgekehrt heißt es für die Samenarchive in einem »Weltuntergangsschutzraum«: »Die Samen warten auf ihre Zeit« (U 147f.). Hier wird die mögliche zukünftige Aktualisierung des naturkulturellen Speichergedächtnisses nicht infrage gestellt und wahrscheinlich als wünschenswert erachtet,¹⁰ obgleich die neuen Habitate, in denen die konservierten Pflanzen bestehen müssten, sich dann vermutlich geändert haben dürften.

Zukunft der Vergangenheit: das Verschwinden von Archiven der Natur und das Gedächtnis der Literatur

Wie sieht es nun für die Zukunft der Vergangenheit aus, wenn der Erzähler über lange Zeiträume zurückgeht und nach deren gegenwärtiger und zukünftiger Relevanz fragt? Im Kapitel über die Wanderung zum grönländischen Apusiaajik Gletscher beschreibt der Erzähler seine Begegnung mit dem Glaziologen Robert Mulvaney, der die Hoffnung äußert, durch die Erforschung von Eiskernen nicht nur in die Schichten von 10.000 Jahren, sondern in die ältesten, eine Million Jahre zurückliegende Schichten des Eises vorzudringen und dadurch einen wesentlichen Beitrag für »eine große Zukunft« (406) in der Klimawissenschaft leisten zu können. Diese Aussage spannt den Bogen zwischen tiefer Vergangenheit und tiefer Zukunft. Doch der Text versucht auch hier, Bezüge zur Gegenwart herzustellen, indem er zum einen näher auf die Eiskernforschung eingeht, zum anderen die dramatisch veränderten Lebensbedingungen von Inuit-Gemeinschaften durch die fortschreitende Gletscher- und Eisschmelze erwähnt und Aspekte von naturkulturellen Gedächtnisformen anschaulich macht.

Mit den beiden Sätzen »Das Eis hat ein Gedächtnis. Es erinnert Einzelheiten, und es erinnert sich mehr als eine Million Jahre lang.« (U 389) verwendet der Erzähler eine anthropomorphisierende Darstellungsweise für die Betrachtung des Eises als »Aufzeichnungs- und Speichermedium« (U 390), wie es heute in der Eiskernforschung lesbar gemacht wird. Er nennt verschiedene Beispiele von Erinnerungsspuren im Eis wie Waldbrände, steigende Meeresspiegel, die Luftzusammensetzung in der letzten Eiszeit, Temperaturveränderungen im frühen Holozän, einzelne Vulkanausbrüche (z.B. Tambora 1815) oder Luftverschmutzung (z.B. durch die Eisenverhüttung bei den Römern; tödliche Bleimengen im Benzin nach dem zweiten Weltkrieg). Damit erfasst er

¹⁰ Die Wiederbelebung der natürlichen Vielfalt durch Samenkollektionen und »alte Kultursorten« betrachtet die Technik- und Wissenschaftsphilosophin Nicole C. Karafyllis im positiven Sinn als »gelebte Erinnerungskultur« (2018, 29).

sehr unterschiedliche Zeiträume, ohne zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Einwirkungen zu unterscheiden. Wenn er im Weiteren den Vorgang der Bildung von Luftblasen in aus Schnee komprimierten Eiskristallen schildert, ist die Metaphorik aufschlussreich. Denn für ihn ist »jede einzelne Luftblase ein Museum, ein silberner Reliquienschrein, in dem eine Aufzeichnung der Atmosphäre verwahrt ist« (U 390). Bei der Rede von »Museum« geht es hier aber nicht um naturkulturelle Transferarchive, wie das etwa für Naturkundemuseen gilt, sondern die Bezeichnung wird für die natürliche und nicht durch kulturelle Selektionsprozesse vorgenommene Speicherung von Daten verwendet. Noch spezifischer ist die Rede vom »silbernen Reliquienschrein«, welcher als religiöser Aufbewahrungsort von oft mit Edelmetallen verzierten Überresten von Heiligen einen rituellen wie auch handwerklichen Kontext voraussetzt. Obgleich die beiden Metaphern nicht in erster Linie auf den selektiven Vorgang der Aufbewahrung verweisen, sondern auf die Kostbarkeit des Inhaltes bzw. der Information, ist ein transzendenter Zusammenhang im Umgang mit dem Speichermedium Eis nicht von der Hand zu weisen. Denn nach der Darstellung des Erzählers dient Eis als »als Übermittler ferner Nachrichten aus dem Pleistozän« zur »Kommunikation mit den Toten und allem Begrabenen, über die Kluft der Zeit hinweg« (U 391).

Ins Zentrum rückt damit der mediale Charakter des Eises als Mittel der Kommunikation und Information; es überbrückt »die Kluft der Zeit« und kann demnach zwischen sehr langen Zeiträumen vermitteln. Zugleich wird mit dem Bezug auf Tote und Begrabene erneut der Kontext kultureller Riten aufgerufen. Die Darstellung führt kulturelle Gedächtnisformen mit dem physischen Speicher zusammen, so dass der Eindruck entsteht, dass über die Archive der Natur nur in Bezug auf kulturelle Formen von Erinnerung und Gedächtnis gesprochen werden kann. Die »Kluft« zwischen dem tiefenzeithlichen Gedächtnis des Eises und der menschlichen Gegenwart wird jedenfalls durch die glaziologisch versierte Entzifferung der gespeicherten Information überbrückt. Das ist die erste Form von gegenwarts- und zukunftsbezogener Aktualisierung der im Eis gespeicherten Vergangenheit.

Die zweite Form der Aktualisierung des vermeintlich ewigen Eises, auf die der Erzähler immer wieder zu sprechen kommt, ist die Gletscherschmelze, deren Geschwindigkeit in den letzten Jahren enorm zugenommen hat. Er erwähnt »die ostgrönländischen Gletscher« und deren »weltweit schnellsten Rückzugsraten und Abflussgeschwindigkeiten« (U 413) und beschreibt die plötzlich eisfrei werdenden Orte, die eine dicke Schicht von grauem Steinstaub zurücklassen, als »Artefakt« und als »Landmarke des Anthropozäns« (U 446). Wenn das Eis aber schmilzt, gehen auch die in ihm eingeschlossenen Informationen verloren. Das bedeutet einen Verlust im Speichergedächtnis der Erde und den Möglichkeiten seiner semiotischen Aktualisierung. An dem Grönlandbeispiel zeigt sich somit die Paradoxie, dass die in den Eiskernen gespeicherte Zukunft der Vergangenheit selbst zunehmend im Schwenden begriffen ist. Die Erzählungen von dem Verlust der Gletscher sind vielleicht für lange Zeit das

einzig, was von ihnen übrigbleiben wird. Das heißt, das Gedächtnis des Eises in kulturellen Produktionen könnte irgendwann an die Stelle des Gedächtnisses der Gletscher selbst treten.

Strukturelle Merkmale eines naturkulturellen Gedächtnisses in der Literatur des bewussten Anthropozän

Esther Kinskys Gedichtband *Schiefern* und Macfarlanes *Underland* weisen viele strukturelle Ähnlichkeiten auf, die beide Texte als literarische Formen eines naturkulturellen Gedächtnisses im bewussten Anthropozän qualifizieren. Aufbauend auf den Beobachtungen des vorherigen Teils und mit einem Fokus auf den Gedichten Kinskys werden wir davon im Folgenden vier Aspekte vergleichend näher betrachten: 1. die Darstellung von Orten, die durch menschliche Handlungen tiefgreifend verändert wurden und werden; 2. die Hervorhebung und sprachliche Ausgestaltung der semiotischen Qualitäten materieller Strukturen, durch welche diese von der Vergangenheit der Erde ›berichten‹; 3. die Betonung der Eingewobenheit menschlicher Existenz in die Tiefenzeit; 4. die Reflexion auf das Zusammenspiel des menschlichen Gedächtnisses und kultureller Praktiken des Erinnerns mit den Archiven der Natur.

Zu 1. Beide Texte beschäftigen sich mit Orten, die intensiv von menschlichen Tätigkeiten geprägt sind und deren Spuren tragen. Während Macfarlane das in vielen Varianten inszeniert (Atomendlager, vom Klimawandel veränderte Gletscherlandschaften, von Krieg und Bergbau geprägten Höhlen), konzentriert Kinsky sich auf die vom Schiefer-Abbau geprägten Slate Islands.¹¹ So konstatiert die poetische Instanz: »der bleibenden versehrtheit verdankt der schiefer seine bezeichnung: ein splitterstein, ein schiefes schichtwerk aus einem alle namen verschlagenden eingriff in den stand der dinge« (S 18). Sie spricht von einer augenfälligen »Geländeverstörung« und beschreibt eine durch den Bergbau entstandene Meerenge als »ausgebeutetes landunter«, das in »lesbaren kreisen« (S 36) abgetragen wurde. Aber nicht nur die Menschen schreiben sich dem Gelände ein, auch das Gelände hinterlässt seine Spuren an den Körpern, in den Erinnerungen und Geschichten der Menschen.

So versammelt der Mittelteil des Triptychon *Schiefern* »Siebenunddreißig Stimmen« (S 43), die sich die poetische Instanz anhand einer alten Schulfotografie erdenkt (S 45),

¹¹ Kinsky hat selbst wiederholt darauf hingewiesen, dass sie sich nicht primär für die »sogenannte Natur« interessiert, sondern für das »Überlappungsgebiet« von Menschen und anderen Kräften und die dadurch entstehenden Schichten. Schon in ihrem Gedichtband *Naturschutzgebiet* (2013) spielte der Begriff vom »gestörte[n] Gelände« (18) eine zentrale Rolle, der sich vom englischen »disturbed lands« ableitet und auf menschliche Überprägung und mehr-als-menschliche Wiederaneignung verweist, vgl. z.B. Kinsky im Interview, in: Teutsch (2018).

36 fiktive Erinnerungen der Schulkinder und eine letzte, kursiv abgesetzte des Fotografen. Dieser Mittelteil ist formal gesehen am strengsten gestaltet. Während der erste und letzte Teil des Bandes Gedichte von sehr unterschiedlicher Länge enthält, hat im Mittelteil jede der Kindererinnerungen vier Verse (nur die des Fotografen hat sechs). Außerdem sind sie zusammen mit horizontal wie Steinadern über die Seite laufenden Textbändern immer exakt gleich auf der Seite angeordnet.

Die Gedichte handeln von einzelnen Erinnerungen, bei denen jeweils ein Stein eine Rolle spielt: die Erinnerung an die Situation des Fotografiertwerdens und dem Wunsch dabei »aus[zu]sehn wie ein stein« (S 63), an eine tote Katze, die »dieselbe farbe wie die steine« (S 46) hat, daran wie der »schieferstein [...] über der schule« (S 48) hängt oder an das glückliche Finden von »glitzersteine[n]« (S 49). Steine sind dabei Gegenstände des alltäglichen Umgangs, der Arbeit und des Spiels, sie sind so allgegenwärtig, dass sie sich sogar im Brot finden (S 57), sie bevölkern Ängste, Träume und Zukunftsvorstellungen (S 47, 50 und 51) und dienen als mentale Quelle für Vergleiche (S 46 und 63). Kinskys Text imaginiert hier Identitäten, deren Gedächtnis sich die Schieferinsel als Inhalt und Form eingeschrieben hat. Die Gedichte thematisieren auch, wie diese Identitäten mit dem Ende des Schieferabbaus verschwinden (S 88). Bestimmte Formen des Gedächtnisses an das gestörte Gelände, die sich nicht in Sprache und kulturelle Artikulation fassen lassen, sondern an die gelebte Praxis des Bergbaus gebunden und in den Körpern gespeichert sind, überdauern das Ende des Bergbaus nicht. Nur in den Gedichten wird die Erinnerung an diese Form des Gedächtnisses bewahrt.

Zu 2. Kinskys wie Macfarlanes Texte artikulieren die semiotische Dimension eines naturkulturellen Gedächtnisses. Während dieser Aspekt in *Underland* nur an einzelnen Stellen inhaltlich zum Tragen kommt, präsentiert sich *Schiefern* als eine intensive metapoetische Auseinandersetzung mit den Verflechtungen von Schrift, Sprache, Gedächtnis und der Zeichenhaftigkeit von Naturdingen und -prozessen. Dabei schreibt die poetische Instanz den geologischen Formationen der Schieferinsel Schriftcharakter (S 15, 39, 59) und potenzielle Lesbarkeit (S 36, 60, 72) zu. Diese werden visuell in Szene gesetzt, als »rostader«, die sich »bei licht in gewissem winkel / [...] als schriftbild« (S 19) gibt oder als »bläulich, bräunlich, rostgeädert, zeichentragend« (S 15). Immer wieder evozieren die Gedichte auch die geologischen Prozesse und Kräfte, durch die der Schiefer entstanden ist (S 25) und auf die er indexikalisch verweist, wie »die veränderungen und verschiebungen tektonischer platten« (S 18). Im Gedichtband nehmen auch die sogenannten Schrifttierchen (Graptolithen) einen prominenten Platz ein. Diese polyphenähnlichen Kleinstlebewesen tragen ihren Namen, weil ihre fossil überlieferten Wohnkammern oft an Schriftzeichen erinnern. In *Schiefern* sind sie titelgebend für den dritten Teil und mit einem eigenen Gedicht vertreten, in dem ihnen die Fähigkeit zugeschrieben wird, »sich lesen zu lassen als wunder« (S 82). Zwar adressieren Schrifttierchen uns nicht intentional, als Resultat menschlicher Interpretationsakte werden sie aber trotzdem Lesbares hinterlassen haben. Ein Zusammenhang

zwischen nicht-menschlichen und menschlichen Inskriptionen wird in der Rede von auf Schiefertafeln schreibenden Schüler:innen als »der graptolithen ungelenke erben« (S 98) hergestellt.

Neben metaphorischen Beschreibungen der Slate Islands aus dem Wortfeld der Schrift, der Lesbarkeit, des Gedächtnisses wird in den Gedichten für physische Prozesse auch geologisches Sprachmaterial verwendet. Insgesamt stehen die Gedichte so in einem kontinuierlichen Verhältnis zu materiellen Inskriptionsprozessen.¹² Sie repräsentieren ein umfassendes Feld naturkultureller Gedächtnisvorgänge, in dem Plattentektonik, die Bildung von Metamorphiten, die Aktivität von Kleinstlebewesen, die industriellen Tätigkeiten von Gesellschaften ebenso wie die Erinnerungen (im engeren Sinn) von menschlichen Körpern, Gehirnen, Sprachzeugnissen und Medien zusammenspielen. Indem sich die unterschiedlichen Ebenen physischer und sprachlicher Inskriptionen in den Gedichten übereinander lagern, wird nicht nur die Kontinuität planetarer Semiose- und Erinnerungsprozesse, sondern auch die Funktionsweise eines Gedächtnisses der Erde repräsentiert. Das gestörte Gelände erhält hier im posthumanistischen Sinn eine *memorative agency*, d.h., bestimmte Formen der menschlichen Erinnerung werden erst von den Gesteinsschichten ermöglicht. Diese machen Schichten der Vergangenheit zugänglich, insbesondere die erdgeschichtliche Tiefe der Zeit, an die Menschen sich ohne die Inskriptionen in den Archiven der Natur nicht erinnern könnten.

Zugleich ist ein zentraler Aspekt im ersten und dritten Teil von *Schiefern* die zunehmende Unleserlichkeit des Gesteins durch die Versehrung infolge des »gewinnungseingriffs« (S 36). Während in den Schiefer »ein felsengeheimnis eingeschrieben« ist, lässt »abbau und gewinnung« (S 81) nur Scherben und Bruchstücke zurück, so dass die »schrift [...] auch nach ölen der fläche nicht lesbar wird« (S 85). Die Wortwahl zur Veranschaulichung der weit zurückliegenden Vergangenheit des Gesteins als »Traum«, »Erinnerungsschlaf einer Vorgeschichte« (S 34), als »Fabelwesen« (S 81) schreibt der hier adressierten erdgeschichtlichen Epoche des Präkambriums eine mythische Qualität zu. In der gestörten Landschaft der »Postindustrial Site« (S 97) erscheint Schiefer nur noch als »bruchwerk«, als »narben« (S 97), ist »Baustoff« (S 95), dessen Geheimnisse in seiner Funktion als Ressource verborgen werden. Die letzten beiden Gedichttitel »Scheitern« (S 98) und »Abkehrung« (S 99), wo nur »steinbruch«, »trümmer«, »abbriss« (S 99) übrigbleiben, schließen mit einem trauernden melancholischen Ton. Deutlich wird am Ende, dass der Neologismus »Schiefern« die

¹² Christopher Watkin (2015, 177) hat in Auseinandersetzung mit Michel Serres und Timothy Morton für eine solche Kontinuität argumentiert, dass menschliche Repräsentationen Umwelten nicht nur nachahmen (»ecomimesis«), sondern auch an deren mehr-als-sprachlichen Informations- und Semioseprozessen partizipieren (»ecomethexis«). Kinskys Gedichte stellen das Zusammenspiel beider Prozesse aus.

Rekonstruktionsarbeit eines schwer zugänglichen, im Stein eingeschlossenen Gedächtnisses in einer zerrütteten Landschaft bezeichnet.

Zu 3. Macfarlane und Kinsky thematisieren beide explizit das Verhältnis von Tiefenzeit zur menschlichen Existenz. So stellt das Prosagedicht »Deep Time« (S 20) die Frage, wo »die spur der fingerkuppe verzeichnet« bleibt, die sie auf eine Furche zwischen Granit und Kiefer legt und wo die Spur des Atems, der »dem bloßen auge nicht sichtbaren abgründlein« (ebd.) dringt. Man könnte diese Verniedlichung auch als eine Variation des ›abyss of deep time‹ lesen, als eine Unterwanderung der damit oft inszenierten Erhabenheit der Erdgeschichte und, im Gegenzug, als Darstellung einer ›lebensnäheren‹ Tiefenzeit. An anderer Stelle spricht die poetische Instanz davon, wie sie und eine andere Person sich den »fels zum bett gemacht« haben, sich »von gletscherstriemen zu/ gletscherstriemen« strecken, »knöchern und fleischweich/ wie es unsere art ist« (S 28). Damit lenkt Kinsky den Blick auf die Berührung des lebendigen menschlichen Körpers mit der in den Sedimenten verräumlichten Zeit. Aus geologischer Perspektive wird diese Berührung nicht stattgefunden haben. Aber durch deren Darstellung erinnert Kinskys Text daran, dass die Tiefenzeit nicht nur eine abstrakte wissenschaftliche Zeitlichkeit ist, die großskalige Prozesse beschreibt, sondern, dass sie Menschen als räumliche Struktur umgibt und von ihnen ›bewohnt‹ wird. Die Zärtlichkeit dieser folgen- und spurenlos bleibenden Berührungen steht in starkem Kontrast zu der in *Schiefern* immer wieder thematisierten Versehrung der Slate Islands durch industrielle Aktivitäten wie den Bergbau und gewinnt dadurch fast ein utopisches Moment. Außerdem kann die Berührung als ein Verfahren gesehen werden, die zeitliche Kluft zu überbrücken und tiefenzeitliche Spuren in menschliches Maß zu übersetzen.

Bei Macfarlane ist die Tiefenzeit das Ziel seiner Reisen und stellt für ihn räumliche Gegenwart dar. Die Reiseschilderungen setzen damit die Omnipräsenz der Erdgeschichte unter unseren Füßen in Szene, und die Reisen vollziehen ein körperliches, intellektuelles und ästhetisches Hinabsteigen in die Tiefenzeit. Der Erzähler adressiert die existentielle Dimension der Tiefenzeit auch auf philosophischer Ebene, indem er sich explizit gegen eine Perspektive richtet, die aufgrund der tiefenzeitlichen Skala die Bedeutung menschlichen Handelns moralisch relativiert.¹³ Stattdessen appelliert der Erzähler daran, dass Menschen sich mithilfe eines tiefenzeitlichen Blicks als Teil einer über Millionen von Jahren miteinander verbundenen Gemeinschaft des Lebens be-

¹³ Georg Braungart (2009, 69) konstatiert die Relativierung menschlicher Bedeutsamkeit als zentrales Charakteristikum der literarischen Auseinandersetzung mit der Tiefenzeit und bezieht sich dabei unter anderem auf Friedrich Nietzsche und dessen Kritik der Moral. Aber aus anthropozäner Perspektive zeigt sich retrospektiv auch die Kulturgeschichte der Geologie als eine, in der die Verflechtung von menschlicher und planetarer Geschichte schon seit dem 18. und 19. Jahrhundert reflektiert wurde (vgl. Kelly 2018, 9). Auch für die Literaturgeschichte steht so möglicherweise eine differenzierende Revision an (vgl. Probst 2022, 63).

greifen (vgl. U 26).¹⁴ Diese Haltung impliziert eine Aufgabe für das naturkulturelle Gedächtnis: Es soll vermittels einer affektiv bedeutsamen und gegenwartsrelevanten Aktualisierung von Erdgeschichte menschliche Identitäten hervorbringen, die sich mehr-als-menschlichen Gemeinschaften sozial zugehörig fühlen und für diese und deren mögliche Zukünfte Verantwortung übernehmen.

Zu 4. Beide Texte fokussieren, wie wir oben gezeigt haben, explizit auf Prozesse des Erinnerns und Gedenkens. Dabei kommt insbesondere das Zusammenspiel von kulturellen und psychologischen Formen des Erinnerns mit Archiven der Natur in den Blick, das erdgeschichtliche Erinnern wird systematisiert (Macfarlane) und sprachlich reflektiert (Kinsky). Beiden Texten ist gemeinsam, dass sie die naturkulturelle Vergangenheit nicht einfach archivieren oder auf sie zurückgreifen. Vielmehr hat in ihnen das »Erinnern« eine »strukturierende Funktion« und wird zu einer »eigenen Aufgabe« (Assmann 2004, 46). Sowohl *Underland* als auch *Schiefern* übernehmen so eine Art meta-memorative Funktion. Sie bringen literarisch die Komplexität naturkultureller Gedächtnisprozesse zur Darstellung, tragen zur Entwicklung eines posthumanistischen Verständnisses von Erinnern im Anthropozän bei und sind selbst erdgeschichtliche Erinnerungsdokumente.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Einbeziehung von Archiven der Natur in die Memory Studies die Formulierung einer Theorie des naturkulturellen Gedächtnisses ermöglicht, in deren Rahmen differenziert beschrieben werden kann, durch welche konstruktiven Akte die Erdgeschichte kulturelle Bedeutung erhält. Eine in dieser Weise posthumanistisch erweiterte Gedächtnistheorie antwortet auf die zunehmende kulturelle Bedeutung der Verflechtung von Natur- und Kulturgeschichte im Anthropozän. Wie wir anhand von Esther Kinskys Gedichtband *Schiefern* und Robert Macfarlanes Reisebericht *Underland* gezeigt haben, finden in der Literatur des selbstbewussten Anthropozän explizite Reflexionsprozesse auf die Archive der Natur und das Erinnern im Rahmen der Tiefenzeit statt. Dabei werden die Archive der Natur wie Schiefergestein, Einschlüsse im Eis oder Fossilienfunde als Speichermedien erdhistorischer Vergangenheit dargestellt und in dieser Eigenschaft auf die Grundlagen des kulturellen Gedächtnisses bezogen: Gehirn, Sprache, Schrift, Grabanlagen, Reliquien,

¹⁴ Die Geologin und Wissenschaftsbloggerin Marcia Bjornerud (2020, 28) glaubt in einer ähnlichen Weise, dass das »bewusstseinsverändernden Gespür für die Zeit und die Entwicklung der Erde«, von dem geologisches Denken durchzogen ist, einen Beitrag zur Entwicklung von nachhaltigeren kulturellen, politischen und ökonomischen Institutionen leisten könnte – wenn man ihm nur eine entsprechende kulturelle Bedeutung zukommen lassen würde.

Museen. In den darauf aufbauenden tiefenzeitlichen Erinnerungen werden nicht nur die Bereiche Natur und Kultur miteinander verwoben, es entsteht auch eine Kontinuität und partielle Gleichzeitigkeit der heterogenen zeitlichen Skalen von Gegenwart, Geschichte der industriellen Moderne, Menschheitsgeschichte und Geschichte des Lebens auf dem Planeten. Sowohl bei Kinsky als auch bei Macfarlane erscheinen die Archive der Natur durch menschliche Eingriffe (Gletscherschmelze durch Klimaerwärmung; Versehrung von Sedimenten durch Bergbau) bedroht. Literatur übernimmt in dieser Situation Funktionen des Andenkens, Gedenkens an und der imaginären Bewahrung von Erdgeschichte.¹⁵

Dank

Wir danken Christoph Schaub für konstruktive Kommentare zu früheren Versionen des Aufsatzes.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida (1999): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck.
- Assmann, Aleida (2001): Speichern oder Erinnern. Das kulturelle Gedächtnis zwischen Archiv und Kanon. In: Csáky, Moritz/Stachel, Peter (Hgg.): Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive 2. Wien: Passagen, S. 1529.
- Assmann, Aleida (2004): Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hgg.): Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität – Historizität – Kulturspezifität. Berlin/New York: De Gruyter, S. 45–60.
- Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: ders./Hölscher, Tonio (Hgg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9–19.
- Baker, Victor (1999): Geosemiosis. In: Geological Society of America Bulletin 111/5, S. 633–645.
- Bjornerud, Marcia (2020): Zeitbewusstheit. Geologisches Denken und wie es helfen könnte, die Welt zu retten. Aus dem Eng. v. Dirk Höfer. Berlin: Matthes & Seitz.
- Boes, Tobias/Marshall, Kate (2014): Writing the Anthropocene. An Introduction. In: Minnesota Review 83, S. 60–72.
- Bonneuil, Christophe/Fressoz, Jean-Baptiste (2016): The Shock of the Anthropocene. Earth, History, and Us. London: Verso.
- Braungart, Georg (2009): Poetik der Natur. Literatur und Geologie. In: Anz, Thomas (Hg.): Natur – Kultur. Zur Anthropologie von Sprache und Literatur. Paderborn: mentis, S. 55–78.

¹⁵ Die weitere Entwicklung der im Aufsatz umrissenen Theorie ist Gegenstand des DFG-Projekts »Das naturkulturelle Gedächtnis im Anthropozän. Archive, Medien und Literaturen der Erdgeschichte« (01/2024–12/2026).

- Cary, Mark/Jackson, M./Anotnello, Alessandro/Rushing, Jaclyn (2016): *Glaciers, Gender, and Science: A Feminist Glaciology Framework for Global Environmental Change Research*. In: *Progress in Human Geography* 40/6, S. 770–793.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): *The Climate of History. Four Theses*. In: *Critical Inquiry* 35/2, S. 197–222.
- Colebrook, Claire (2018): *The Intensity of the Archive*. In *Memory Studies* 11/4, S. 506–509.
- Craps, Stef (2018). Introduction. In: Special Issue »Memory Studies and the Anthropocene: A Roundtable««, *Memory Studies* 11.4: S. 498–500.
- Crownshaw, Rick (2014): *Memory and the Anthropocene*. In: *Témoigner. Entre histoire et mémoire* 119, S. 172–183.
- Crownshaw, Rick (2018): *Speculative Remembrance in the Anthropocene*. In: *Memory Studies* 11/4, S. 500–502.
- Crutzen, Paul/Stoermer, Eugene (2000): *The Anthropocene*. In: *IGBP* 41, S. 17–18.
- Derrida, Jaques (1997): *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*. Berlin: Brinkmann.
- Dürbeck, Gabriele (2018): *Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1, S. 1–20.
- Ebeling, Knut (2014): *Archiv*. In: Kammler, Clemens/Parr, Wolfgang/Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 221–222.
- Erl, Astrid (2011): *Travelling memory*. In: Crownshaw, Rick (Hg.): *Transcultural Memory*. New York: Routledge 2013, S. 4–8.
- Erl, Astrid (2017): *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. 3. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler.
- Erl, Astrid/Nünning, Ansgar (Hgg.) (2008): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Farrier, David (2019): *Anthropocene Poetics. Deep Time, Sacrifice Zones, and Extinction*. London/ Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fisch, Stefan (1989): *Forschungsreisen im 19. Jahrhundert*. In: Brenner, Peter J. (Hgg.): *Der Reisebericht. Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt a.M. 1989, S. 383–405.
- Foucault, Michel (1973 [1969]): *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heise, Ursula K. (2016): *Imagining Extinction. The Cultural Meaning of Endangered Species*. Chicago/ London: University of Chicago Press.
- Heringman, Noah (2016): *Buffons Époque de la Nature und die Tiefenzeit im Anthropozän*. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1, S. 73–85.
- Horn, Eva/Schnyder, Peter (2016): *Romantische Klimatologie. Zur Einführung*. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1, S. 9–18.
- Horn, Eva (2018): *Ästhetik. dies./Bergthaller, Hannes: Das Anthropozän. Einführung*. Hamburg: Junius, S. 117–138.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2021): *Climate Change 2021. The Physical Science Basis. Summary for Policy Makers*. Schweiz: IPCC, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>. 10.06.2022.

- Karafyllis, Nicole C. (2018): Samenbank und Weltkollektion: Über die dritte Natur der argarischen Biofakte. In: *Dritte Natur* 1/1, S. 23–37.
- Kelly, Jason M. (2018): *Anthropocenes: A Fractured Picture*. In: Kelly, Jason M./Scarpino, Philip/Berry, Helen et al. (Hgg.): *Rivers of the Anthropocene*. Oakland, CA: University of California Press, S. 1–18.
- Keller, Lynn (2018): *Recomposing Eco-poetic North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Kinsky, Esther (2013): *Naturschutzgebiet. Gedichte und Fotografien*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- Kinsky, Esther (2020): *Schiefern. Gedichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Knott, Marie Louise (2020): »Ach, wir kennen uns wenig«. Esther Kinsky: »Schiefern«. In: *Deutschlandfunk* 28.06.2020. <https://www.deutschlandfunk.de/esther-kinsky-schiefern-ach-wir-kennen-uns-wenig-100.html>. 15.07.2022.
- Lee, James (2021): *Opening the Anthropocene Archives*. <https://www.publicbooks.org/opening-the-anthropocene-archives>. 10.01.2022.
- Lepenius, Wolf (1976): *Das Ende der Naturgeschichte: Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG.
- Lewis, Simon/Maslin, Mark (2018): *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*. New Haven: Yale University Press.
- Lilley, Deborah (2017): »New British Nature Writing«. In: Garrard, Greg (Hg.): *Ecocriticism*. Oxford Handbooks Online. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Macfarlane, Robert (2013): »New Words on the Wild. Robert Macfarlane reflects on the recent resurgence in nature writing«. *Nature* 468, S. 166–167.
- Macfarlane, Robert: »Why we need nature writing«. *New Statesmen* 02.09.2015, <https://www.newstatesman.com/culture/nature/2015/09/robert-macfarlane-why-we-need-nature-writing>. 15.07.2022.
- Macfarlane, Robert (2019): *Im Unterland. Eine Entdeckungsreise in die Welt unter der Erde*. Aus dem Engl. v. Andreas Jandl und Frank Sievers. München: Penguin [Orig.: *Underland. A Deep Time Journey*. London 2019].
- McPhee, John (1981): *Basin and Range*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Mercer, Harriet (2018): *Archives of the Anthropocene*. In: *History Workshop*. <https://www.historyworkshop.org.uk/archives-of-the-anthropocene/>. 15.07.2022.
- o. A.: National Research Council (NRC) (2011): *Understanding Earth's Deep Past. Lessons for Our Climate Future*. Washington: The National Academics Press.
- Peters, John Durham (2015): *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Probst, Simon (2020): *Geologische Poetik*. In: *Grundbegriffe des Anthropozän*. https://voado.uni-vechta.de/bitstream/handle/21.11106/297/Probst_Simon_GeologischePoetik_2020_korr.pdf?sequence=2&isAllowed=y. 15.07.2022.
- Probst, Simon (2022): *Wie die Geschichte(n) der Erde bewohnen? (Literarische) Kompositionen planetarer Zeit zwischen Moderne und Anthropozän*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 7/1, S. 53–69.

- Probst, Simon/Dürbeck, Gabriele/Schaub, Christoph (2022): Was heißt es von ›anthropozäner Literatur‹ zu sprechen? Einleitung. In: dies (Hgg.): *Anthropozäne Literatur. Poetiken – Genres – Lektüren*. Berlin: Metzler, S. 1–24.
- Schröder, Simone (2018): »Deskription, Introspektion, Reflexion. Der Naturessay als ökologisches Genres in der deutschsprachigen Literatur seit 1800«. In: Zemanek, Evi (Hg.): *Ökologische Genres. Naturästhetik – Umweltethik – Wissenspoetik*. Göttingen: V&R, S. 337–353.
- Sperk, Carolin (2015): Memory. The Archive of the Anthropocene. In: *Soil Atlas. Facts and Figures about Earth, Land and Fields*. Berlin und Potsdam: Heinrich-Böll-Stiftung und IASS, S. 16–17.
- Steffen, Will/Folke, Carl/Richardson, Katherine/Liverman, Diana et al. (2018.) Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. In: *Proceedings of the National Academy of Science* 115/33, S. 8252–8259.
- Szszzynski, Bronislaw (2012): The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of Human. In: *Oxford Literary Review* 34/2, S. 165–184.
- Teutsch, Katharina (2018): Nature Writing. Über Natur schreiben heißt über den Menschen schreiben. Deutschlandfunk 28.01.2018, <https://www.deutschlandfunk.de/nature-writing-ueber-natur-schreiben-heisst-ueber-den-100.html>. 15.07.2022.
- Toepfer, Georg (2013): Archive der Natur. In: *Trajekte* 27, S. 3–7.
- Völker, Oliver (2021): *Langsame Katastrophen. Eine Poetik der Erdgeschichte*. Göttingen: Wallstein.
- Watkin, Christopher (2015): Michel Serres' Great Story: From Biosemiotics to Econarratology. In: *SubStance* 44/3, S. 171–187.
- Wenzel, Jennifer (2018): Past's futures, future's past. In: *Memory Studies* 11/4, S. 502–504.
- Zalasiewicz, Jan (2009): *The Earth after Us: What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?* Oxford: Oxford University Press.

Harald Kleinschmidt

Eine Kritik der geschichts- und kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung

am Beispiel der Vergangenheitswahrnehmung bei Dudo von Saint-Quentin und Saxo Grammaticus

ABSTRACT: The article scrutinises the transformation of perceptions of the past in the time span between the late tenth and the late twelfth century. In doing so, it takes issue with the argument that much of medieval historiography was based upon imperfect knowledge of the past and, as a consequence, must be subjected to severe criticism of the facticity of the information it provides. Dudo of St Quentin's and Saxo's narratives of the Norman and the Danish pasts are examined for evidence to the effect that medieval historiography allows access to perceptions of the past as related to the groups in its focus. Both texts also reveal changes of patterns of transmitting perceptions about the past from group-related property to freely circulating knowledge.

KEYWORDS: Historiographie (mittelalterliche); Vergangenheitswahrnehmung; Dudo von Saint-Quentin; Saxo Grammaticus; Gastrecht

1. Einleitung: Erinnerung zwischen Fakten und Wahrnehmungen

Orale Traditionen haben als Quellen einen schweren Stand in der geschichts- und kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Vor 30 Jahren wartete Jan Assmann mit der These auf, dass die nicht in Schrift gegossene Erinnerung unzuverlässig, weil verformbar sei (Assmann 1992: 17 f.; 2000: 207). Diese These gründete er einerseits auf Überlieferungen aus der Antike, andererseits auf Befunde der Forschung des 20. Jahrhunderts, erhob gleichwohl den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit seiner These. Die in Stein gemeißelte ägyptische Inschrift diente ihm als Modell, das die Fähigkeit von Schriftzeichen zum Überdauern von Jahrtausenden belegte. Allein im Medium der Schrift auf dauerhaftem Beschreibstoff vollziehe »sich ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung, von »ritueller« zu »textueller Kohärenz«; im Medium der Schrift sei die »Erfindung einer normativen Vergangenheit« (Assmann 1999: 83–87) möglich, die kanonisch und durch die Zeiten überliefert werden könne (Assmann 1992: 11; nach Niethammer 1980: 8). Nur in

diesem Medium niedergelegte Überlieferungen hätten demnach das Potenzial, die Basis für ein von Assmann postuliertes »kulturelles Gedächtnis« abzugeben, könnten die Verstetigung und die im Grundsatz unbeschränkte Kommunizierbarkeit von Erinnerungen leisten. Scharf grenzte er damit die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung von früheren archivarischen (Aretin 1810: Bd. 1, X–XIII, 13–24, Bd. 3, 7–44; nach: Schenckel 1610; Döbelius 1707; Dommerich 1765), empirisch-psychologischen (Ebbinghaus 1885: 77 f., 103 f.; Ribot 1882: 26, 28f.) und soziologischen (Halbwachs 1967: 3–11; 1985: 21) Richtungen ab, die Assmann zufolge die kognitiven Voraussetzungen und Grenzen der Transmission des Wissens von Vergangenheit über lange Zeitspannen aus ihrem Blickfeld ausgegrenzt zu haben schienen (Assmann 1992: 88 f.; Assmann 1995).

Vor knapp 20 Jahren trat zudem Johannes Fried als Protagonist einer geschichtswissenschaftlichen Gedächtnisforschung hervor, die er an Assmanns Thesen knüpfte, mit Befunden aus Neurophysiologie, Psychologie, Ethologie und Ethnologie anreichte und als allgemeine Methodik der Quellenkritik betrieben wissen wollte (Fried 2004: 86–135; zu Assmann S. 85, 174 u.ö.).¹ Fried attackierte, worauf die Kritik an seinem Werk selten eingegangen ist, orale Traditionen auf breiter Front, unterwarf sie dem Anfangsverdacht der Unzuverlässigkeit und verlangte, dass sie als Quellen für »Fakten« nur bei bestätigenden Belegen zur Geltung kommen dürften. Er wiederholte damit nicht nur eine Forderung, die bereits Johann Christoph Gatterer (1767b: 24 f.) aufgestellt hatte, sondern klinkte sich ein in die in der Geschichtswissenschaft übliche Kritik an oralen Traditionen (Fried 2004: 223, 378 u.ö.).² Wie Assmann gründete er sein Verdikt auf die These, dass weder das personale noch das kollektive Gedächtnis ohne besondere Pflege Erinnerungen an Fakten über mehr als einhundert Jahre transmittieren könnten, und griff für diese These ebenso wie Assmann auf Erfahrungen der Oral-History-Forschung der 1980er Jahre zurück (Fried 2004: 174; Assmann 1992: 11, 50 f.). Dabei handelt es um eine Richtung der Zeitgeschichtsforschung, die sich auf die Auswertung der Aussagen von Zeitzeugen und Zeitzeuginnen insbesondere zur Alltagsgeschichte konzentriert und damit ältere Ansätze verfeinert hat. Nach diesen Erfahrungen transmittiert das personale Gedächtnis hauptsächlich Wahrnehmungen, hier und im Folgenden begriffen im weiten Bedeutungsfeld von perceptions, sowie an diese geknüpfte Begebenheiten. Es bewahrt jedoch Fakten ohne besondere Gedächtnispflege selten über mehr als drei Generationen (Niethammer 1980: 8; 1985; 1995:

¹ Die Monografie ist eine Erweiterung früherer erinnerungskritischer Aufsätze: Fried (1986; 1995; 1996). In seinem generellen Verdikt gegen die Zeugnisfähigkeit oraler Traditionen stützt Fried sich auf die hyperkritische ethnologische Traditionsforschung, insbesondere Henige (1971; 1974; 1980; 2016). Nur das erst genannte Werk findet sich in Frieds Literaturverzeichnis.

² Frieds Kritik der oralen Traditionen blieb in den Besprechungen seines Werks unkommentiert; unter anderen, siehe: Müllerburg 2005; 2010.

314–366). Aber weder Assmann noch Fried stellten bei der Übernahme dieser Befunde in Rechnung, dass die Oral History-Forschung nach autoptischen Erfahrungen gefragt, sich auf die Lebenszeit beteiligter Personen und auf Differenzen sowie Widersprüche zwischen Wahrnehmungen in personalen Gedächtnissen konzentriert (Jarusch 2002; Saupe 2012; Welzer 2012), mithin die über Generationen erinnerten Wahrnehmungen nicht in erster Linie untersucht hat. Die Verfügbarkeit von Erinnerungen, die auf die Lebenszeit befragter Personen bezogen sind, schließt also Wahrnehmungen nicht aus, die aus früheren Zeiten weitergereicht worden sind. Dagegen zogen Assmann und Fried für ihr Verdikt gegen orale Traditionen die Rechtfertigung allein aus der vielfach bezeugten Beobachtung, dass das personale Gedächtnis Begebenheiten und Zustände der Vergangenheit selektiert, in Wahrnehmungen kleidet, mit dem Fortgang der Zeit überschreibt und auf die Bedürfnisse der Gegenwart zuschneidet (Burke 1989; Cook 2013; Gross 2000: 11–115; Schacter 1996: 98–133).

Für das auf Gruppen bezogene kollektive Gedächtnis verwiesen Assmann (1992: 34–47, 64–66) und Fried (2004: 84 f., 314 u. ö.) zwar auf Thesen Maurice Halbwachs' (1967: 50, 66, 68, 72 f.; 1985: 72 f.), der Modi der Transmission von Erinnerungen in Gruppen für die Dauer deren Bestehens untersucht und scharf gegen die Schriftüberlieferung als Geschichte abgegrenzt hatte. Mit seinem an die Schriftüberlieferung herangetragenen Faktizismus schloss Fried jedoch die auf die Transmission von Wahrnehmungen ausgerichtete Erinnerungsleistung nicht nur des personalen, sondern auch des kollektiven Gedächtnisses für die geschichtswissenschaftliche Forschung aus seinem Blickfeld aus. Dadurch bestritt er die Bedeutung, die Marc Bloch (1924) und Georges Duby (1978), unter vielen, den Wahrnehmungen ihren Forschungen zugrundegelegt hatten, sogar gegen die Befunde der von ihm hoch geschätzten psychologischen Gedächtnisforschung (Fried 2004: 83 u. ö., mit Bezug auf Welzer 2001: 15–18; 2002: 13–16).

Wie Assmann (1988: 12; 1992: 50 f.) nahm Fried (2004: 74, 218–222, 231, 260–270, 313–317) sogenannte »Stabilisatoren des Gedächtnisses« an, die die Weitergabe von Fakten ermöglichen können sollten. Als solche ließen beide jedoch nur die Schrift sowie Rituale zu, die durch die Zeiten wiederholt sowie mit Mythen vergesellt worden sein und auf diese Weise der die oralen Traditionen verändernden Dynamik des personalen und kollektiven Gedächtnisses entgegenwirken können sollten. Doch mit dieser Annahme schrieben Assmann und Fried eine dem frühen 19. Jahrhundert entstammende Theorie aus. Dieser Theorie zu Folge schienen orale Traditionen nur in Verbindung mit rituellen Transmissionstechniken die Bewahrung von Fakten über lange Dauer gewährleisten zu können.³ Allein nach Maßgabe dieser Theorie schien die Parallelsetzung

³ Sulzer (1825: 30); Grimm (1899: IX); Rehm (1830: 49–51). Später aufgegriffen von Frazer (1998: 37–57); Jensen (1992: 71–124). Zu der Theorie siehe: Ackerman (1991); Brandon (1958). Zu Grimms Begriff der oralen Traditionen siehe: Deneke (1969); Ebenbauer (1988); Renner (2012: 76–84).

von Mitteilungen in rezenten ethnographischen Berichten, geschrieben zumeist aus kolonialherrschaftlicher Perspektive des späteren 19. Jahrhunderts, mit archäologischen Funden aus der Frühgeschichte Europas möglich.⁴ Spätestens mit der Einsicht in die Kontextabhängigkeit, und damit der Wandelbarkeit, von Ritualen (Althoff 2001; 2013: 189–204; Harth 2004; Oesterle 2002: Kap. 2) brach dieses Konstrukt jedoch zusammen. Die gut dokumentierte, schon der Aufklärungshistoriographie (Gatterer 1767a: 19; 1773: 4 f.) bekannte sowie von Assmann und Fried zugestandene Transmission von Wissen von Vergangenheit mit dem Medium der oralen Traditionen auch im mittelalterlichen Europa (Mostert 1998; Richter 1994a: 81–103; 1994b) lässt sich also nicht mit dem Griff in die Trickkiste primitivistischer Theoriebildung abtun, sondern muss im Kontext der Geschichte der Vergangenheitswahrnehmungen analysiert werden.

Das Postulat, dass die Schrift am besten die veränderungsresistente Übermittlung scheinbar exakter Fakten ermögliche, ließ Fried angebliche Widersprüche in Aussagen der Quellen als Ausdruck des Versagens der Erinnerung deuten. Statt Wandlungen der spezifischen kulturellen Bedingungen zu analysieren, die personale und kollektive Erinnerungen geprägt haben und prägen, tischte er gedächtnisphysiologische Platitüden auf. Zudem bewegten sich Assmann und Fried unreflektiert in einer Vergangenheitswahrnehmung, die die drei Dimensionen der Zeit begrifflich trennt (Hölscher 1999; Völkel 2002; Oschema 2021) sowie zwischen Vergangenheit und Zukunft die Dimension der Gegenwart nicht nur als Übergang fasst, sondern mit eigener Dauer ausstattet. Infolge dessen postulierten Assmann und Fried zwischen Vergangenheit und Gegenwart einen Bruch und erwarteten, dass dadurch Vergangenheit von einer jeweiligen Jetztzeit entfremdet ist (Fried 2004: 80, 148, 392 u.ö.).⁵ Erst diese Erwartung von Umbrüchen und Diskontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart (Ranke 1825; Certeau 1973: 174; Nora 1995; Ricœur 1997: 441f.) erzeugt die Forderung, dass Geschriebenes diese Umbrüche und Diskontinuitäten überbrücken können müsse. Hingegen fördert die Erwartung, dass zwischen Vergangenheit und Zukunft Kontinuität bestehe, die Praxis des »lebenden Texts« (Genicot 1975: 27 f.; Cerquiglini 1989; Reimitz 2015: 127–165), mithin die im Mittelalter bekanntlich übliche Anpassung des in Schriftform Überlieferten an die Bedürfnisse der Überliefernden. Die Erwartung von Umbrüchen und Diskontinuität als Scheidelinie zwischen Vergangenheit und Gegen-

⁴ So beispielsweise: Zylmann (1935); Jankuhn (1939: 99 f.); Hauck (1955); (1965); (1970: 45 f., 94–112); Ranke (1969:106–108); Struve (1986); Connerton (1989: 6–71); Bradley (1991); Sommer (2014: 32–35). Zur Kritik siehe: Buc (2001: 203–247); Drews (2014: 133, 135).

⁵ Müllerburg (2005) wies mit Recht auf die Bezüge von Frieds Gedächtniskritik zur wissenschaftlichen Diskursanalyse hin, berücksichtigte aber nicht, dass Diskurse gebunden an Vergangenheitswahrnehmungen sind, folglich kultur- und epochenspezifische Gedächtnisprägungen verursachen können und damit kein »kulturelles« Gedächtnis, sondern einen Kommunikationsraum im Sinn Foucaults bilden.

wart entstand in Europa erst an der Wende zum 19. Jahrhundert (Zizius 1810: XII; Lueder 1817: 513–800). Sie ist an vielen Indizien erkennbar, neben Anderem an der Neubestimmung der Statistik von der Staatenkunde zur gesellschaftsbezogenen Numerik (Cagnazzi 1801, 14 f.; Woerl 1841: 25), an der zur selben Zeit aufkommenden Rede von der »Vergegenwärtigung« als Vergegenständlichung des Wissens von Vergangenheit (Wolf 1869: 953; Niebuhr 1929: 165; Ranke 1949: 182, 193, 365, 376, 546, 556; Walther 1993: 186 f., 200–206; 2004) sowie dem Wandel der Bedeutung des Worts Zeitgeschichte (Geiger 1908: 88 f.; Jäckel 1975: 165–170; Hockerts 1993: 102 f.; Kosselleck 1988). Dieses Wort verschob sich mit seinen lateinischen Parallelförmigkeiten von der Bezeichnung der Lebenszeit einer Person (Brachelius 1652; Giovinetti 1554; Thou 1604) zur Bezeichnung der zwischen Vergangenheit und Zukunft liegenden Epoche (Kerner 1893: 64; Goethe 1890: 4; 1891: 72). Für frühere Zeiten ist hingegen von der Erwartung auszugehen, dass Vergangenheit keine Alterität zur Jetztzeit retrospektiv beobachtender Personen bildete, sondern in ihrem unlösbaren Bezug zu diesen verformbar und in enge Beziehung mit den in früheren Tagen (*diebus suis*) Handelnden gestellt erschien. Vergangenheit galt als verfügbarer Besitz derjenigen Personen und Gruppen, die sie betrachteten und Wissen von ihr transmittierten (Kleinschmidt 2009), war als solcher außerhalb religiöser Kontexte nicht per se universalisierbar. Religiöse Kontexte förderten jedoch die Erwartung der Kontinuität von Vergangenheit in Zukunft in der bewohnten Ökumene als nur durch göttlichen Ratschluss beendbare, begehbare, vom Ozeankreis umgürtete, die partikularistischen Gruppen überwölbende und als Menschheit konstituierende Raumzeiteinheit. Die neue Wahrnehmung des Bruchs zwischen Vergangenheit und Gegenwart formulierte der Historiker Karl Ludwig Woltmann drastisch in den Metaphern des Tods und des Lebens und forderte, »daß derjenige, welcher die Notiz in Thatsache verwandelt, nicht nach Laune verfahren dürfe, sondern nach allgemeinen Gesetzen die todte Notiz und das Leben, was er ihr einhaucht, nothwendig berechnen müsse, daß er wenigstens während dieser Operation sich alles Individuellen entäußern, sich selbst zur Anschauung bringen und das Objective ergreifen werde.« (Woltmann 1804: 254). Die Historiografie war nach Woltmann also ein Verfahren, das aus der schriftlichen Überlieferung von der toten Vergangenheit Tatsachen entstehen ließ, die in der Gegenwart zu leben schienen. Diejenigen, die diesen Schöpfungsakt vollzogen, dürften aber nicht als Personen willkürlich und nach eigenem Geschmack irgendetwas ins Leben heben, sondern müssten unbeteiligt, sich selbst gleichsam von außen betrachtend, die Tatsache als Objekt behandeln.

Das Konstrukt eines kulturellen Gedächtnisses setzt im Sinn Woltmanns für alle Zeiten und Kulturen die Bereitschaft nicht nur zur Rückwendung zu Vergangenheit voraus, sondern auch zur Vergegenständlichung und Universalisierung des Wissens von ihr. Aber genau diese allgemeinen Voraussetzungen sind in Europa für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert (Hrabanus Maurus 1859: 285; Algazi 1998: 328 f.; Goetz 1992: 66,

72; 2005: 180 f.), anderswo in der Welt auch länger (Ritz-Müller 2003; Schott 1990), unempirisch. Zum Verständnis des Wandels der Vergangenheitswahrnehmung bedarf es der eingehenden Quellenanalyse, die die bisherige Forschung nur in Ansätzen geleistet hat. Fried (2004: 153, 211, 213, 223, 231, 296, 335 u.ö.) indes hielt unbeirrt an der seit dem 19. Jahrhundert in Europa üblichen Vergangenheitswahrnehmung fest und kritisierte scharf den Mangel an Bereitschaft zur Vergegenständlichung von Vergangenheit zumal in der frühmittelalterlichen Historiographie, der er wenig Respekt vor und geringes Interesse an Fakten vorwarf. Besonders hart ging er (2004: 188–190, 321) Thietmar von Merseburg an, dem er den vermeintlich faktenfernen »Modus symbolischen Denkens« beim »Erinnern und Schreiben« attestierte.

Erinnerungen an Fakten oder was als solche erscheint, sind von Wahrnehmungen weder im Allgemeinen noch gar im besonderen Bezug auf spezielle kulturelle Kontexte isolierbar. Im folgenden möchte ich die wahrnehmungsbezogene Erinnerungsleistung schriftlicher Überlieferungen im Vergleich zu der oraler Traditionen anhand zweier Beispiele aus der Frühzeit der Wiederverschriftung europäischer Kulturen während des 11. und 12. Jahrhunderts untersuchen. Die beiden Beispiele, die *Historia Normannorum*, auch bezeichnet als *De moribus et actis primorum Normanniae ducum libri tres*, des Dudo von Saint-Quentin (1865), geschrieben zwischen 996 und 1015, und die *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus (1931), geschrieben um 1200, entstanden in unterschiedlichen Typen von Gruppen, den Normannen als fahrenden Krieger, die zu Residierenden wurden, und den Dänen, die als Residierende einen Wechsel ihrer herrscherlichen Dynastie durchlebten. Beide Texte sind über die in ihnen ausgewerteten Medien der Transmission von Wissen über Vergangenheit bisher nur ansatzweise befragt worden (Steinsland 2011). Dafür werde ich zunächst in der gebotenen Kürze den Prozess des Wandels der Vergangenheitswahrnehmung in Europa seit dem 8. Jahrhundert skizzieren, sodann die beiden historiographischen Texte in ihren einschlägigen Passagen in diesem Prozess verorten und schließlich die Bedeutung der Kontinuität und des Wandels der Strukturen von Gruppen, die zur Erinnerungstransmission bereit und fähig sein können, für die je gruppenstrukturtypische Vergangenheitswahrnehmung zu bestimmen versuchen.

2. Wandlungen der Vergangenheitswahrnehmung in Europa

Fried postulierte nicht nur, dass Vergangenheit als eine irgendwie räumlich begrenzte Schichtung von Kulturen bestehe und wie in einer archäologischen Grabung freigelegt werden könne, sondern setzte den Begriff des Faktums als gegeben voraus (Fried 2013: 24). Doch schon Johann Martin Chladenius (1752: 8, 37 f.) hatte klargestellt, dass Fakten als solche keinen Eingang in Quellen finden können, sondern lediglich als perspektivisch vereinseitigte »Sehepunkte«, dass mithin orale Traditionen genauso wenig wie

die in Schriftform überlieferten Berichte von Zuschauenden eine Begebenheit vollumfänglich wiedergeben können. Mit seinem Vertrauen in den Zeugniswert geschriebener Texte erlag Fried (2004: 224) somit der Suggestivkraft der Quellenmetapher. Es bleibt dagegen die die antike Mnemotechnik aufgreifende Einsicht des Hl. Augustinus, dass Begebenheiten früherer Zeiten nur über Erinnerungsbilder transmittierbar sind (Augustinus 1992: Buch XI, Kap. 18, S. 156 f.). Hinzukommt der die Generierung von Wissen über Vergangenheit erschwerende Faktor, dass Schriftzeichen, ihre Lesbarkeit vorausgesetzt, Inhalte mit Bindung an die Zeit ihrer Niederschrift bezeichnen, folglich bei Überschreitung der Grenzen von Kommunikationsräumen (Foucault 1975: 186) nicht immer veränderungsfrei und für retrospektiv beobachtende Personen verständlich weitergeben können. Folglich entstehen unvollständige Parallelsetzungen ursprünglicher Bedeutungen von Wörtern und Begriffen mit denen der Zeit, in der sie gelesen werden. Die von Schriftzeugnissen bezeichneten Inhalte sind also, zumal über lange Zeitspannen, nicht veränderungsresistent, sondern müssen, um in gegenwärtige Sprachen und Ausdrucksweisen transportiert werden zu können, den jeweilig aktuellen Begriffen, Konzeptionen, Metaphern, Vergangenheitswahrnehmungen und Zukunftserwartungen angepasst werden. Schriftlich Überliefertes unterliegt, vielleicht weniger stark als oral Tradirtes, Veränderungsdynamik. Assmann und Fried rennen mit ihrem Konstrukt des »kulturellen Gedächtnisses« also einem Trugbild nach.⁶ Folglich ist es nicht der wichtigste Aspekt von Forschungen über Wahrnehmungen in der Vergangenheit zu bestimmen, ob sich Erinnerungen an vergangene Begebenheiten und Zustände wandeln, sondern wie retrospektiv beobachtende Personen auf diese Wandlungen reagieren. Dazu haben sie, wie Lévi-Strauss (1992: 40 f.; 1959; 1973: 309) vor langer Zeit erkannte, zwei Möglichkeiten: sie können diese Wandlungen soweit wie möglich ignorieren (die »kalte« Option) oder sie können sie erweitern und stärken (die »heiße« Option). Fried bewegte sich nur in der heißen Option, wohingegen die von ihm hart kritisierten Autoren des Frühmittelalters die kalte Option vorzogen.

Im Einklang mit der einschlägigen Forschung (Beumann 1950: 7–11, 56 f.; Laudage 2003: 211, 219) notierte Fried zutreffend zwar die Vorbehalte, die Widukind von Corvey (1935: Buch I, Kap. 2, S. 4) gegen die damals wohl am Hof der Ottonen zirkulierenden, von ihm nicht weiter spezifizierten, aber als fama kategorisierten Elemente der origo

⁶ Fried (2004, 289–291) konstatiert zwar das »endlose Fließen mündlicher und schriftlicher Überlieferung im Mittelalter«, begnügt sich aber (291) mit Hinweisen auf Fehlinterpretationen früherer Forschung und bleibt im Bann seines Faktizismus mit der Erwartung, »Gewißheit« über vergangene Begebenheiten sei nur über »eine Vielzahl von Daten« zu erreichen, insbesondere aus der Archäologie. Wo die Gewinnung von Wissen über die Vergangenheit grundsätzliche kognitive und epistemologische Probleme aufwirft, gab Fried quellenkritische Reparaturanweisungen, die in der Warnung vor naivem Glauben an die Faktizität eingestreuter Reden (370) gipfelten.

gentis der Sachsen artikuliert hatte, behauptete indes an anderer Stelle gemeinsam mit der von ihm sonst kritisierten Oraltitätsforschung (Hauck 1970: 17–19, 38–61), dass in Widukinds Text »sächsische Traditionen ... rudimentär zu fassen seien.« (Fried 2004: 271; wohl nach Becher 1996: 28). Fried war also in seiner Traditionskritik nicht konsequent, ging zu Widukind, um Wissen über die ferne Vergangenheit der Saxones zu erwerben, aber zog archäologische Funde dazu nicht in Betracht, die Widukinds origo als Konstrukt erweisen (Kleinschmidt 2020). Der Hauptgrund für die Zweifel am Bestehen sächsischer oraler Traditionen liegt in dem Umstand, dass die auf diese vertrauende Forschung eine Erkenntnis Maurice Halbwachs' nicht internalisierte. Halbwachs (1967: 66, 72 f.) hatte darauf hingewiesen, dass die Bildung eines kollektiven Gedächtnisses an den Fortbestand der jeweiligen, Erinnerungen transmittierenden Gruppen gebunden sei. Die Ausbildung und Transmission solcher Erinnerungen ist folglich nur möglich in einer die Generationen überdauernden Gruppe, deren Struktur und kollektive Identität diese Erinnerungsleistung ermöglichen können. Besteht die Gruppe aus Angehörigen, die keine kollektive Samtidentität ausbilden, endet die Gruppe oder wandelt sich deren Struktur in einem die Erinnerungstransmission beeinträchtigenden Umfang oder zerfällt die Gruppe, so entstehen entweder keine auf die Gruppe als ganze bezogenen Traditionen oder sie erlöschen, falls es sie gegeben hatte.

Bei den Sachsen zum Beispiel scheint eine die Transmission von Traditionen ermöglichende Gruppenstruktur und kollektive Identität erst im Verlauf des 8. Jahrhunderts entstanden zu sein. Der Name »Sachsen« scheint zunächst generisch auf eine heterogene Gruppe von Berufskriegern bezogen gewesen zu sein, die auf Vertragsgrundlage zusammengefügt waren und folglich unterschiedliche kollektive Identitäten verbanden (Halsall 2007: 373–399; Haubrichs 2009: 83; Slicher van Bath 1949; Vries 1958; Wood 1995). Das Berufskriegertum dieser Gruppen, als Piraten, Söldner oder vielleicht auch Eroberer, passt zu den Ableitungen des Sachsennamens sowohl durch Isidor von Sevilla (1911: Buch IX, Kap. 2) als auch durch Widukind (1935: Buch I, Kap. 6, S. 7).⁷ Das Gegenbeispiel bildeten die Goten, von denen Splitter in Oberitalien

⁷ Während Isidors Ableitung des Namens vom lateinischen Nomen *saxum*, »Stein«, den Vorzug hohen Alters hat, findet Widukinds Zurückführung auf den Waffennamen »sahs« Bestätigung in anderen Quellen. Denn Widukind nahm an, dass eine Waffe dieses Namens bei den kontinentalen Sachsen zu seiner Zeit nicht mehr in Gebrauch war, wohl aber auf den Britischen Inseln, und diese Angabe stimmt mit archäologischen Funden überein. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang jedoch der Umstand, dass die Waffe in archäologischen Funden in Gebieten unmittelbar nördlich der Alpen ab dem 5. Jahrhundert nachweisbar ist und von dort aus in Gebieten an der Nordseeküste in den folgenden Jahrhunderten verbreitet wurde. Während also das Wort *sahs* in Gebrauch gestanden haben mag für einen Dolch oder ein Kurzschwert zu einer Zeit vor Widukind, gibt es keinen Hinweis auf den Gebrauch dieser Waffe durch eine Gruppe mit übergreifender »sächsischer« kollektiver Identität während des 5. und 6. Jahrhunderts. Hingegen scheint die Waffe ein Merkmal des leicht bewaffneten Berufskriegertums gewesen zu sein, das in Schriftquellen generisch aufscheint, ohne Bezug auf ihre jeweilig spezifische kollektive Identität.

bis in das 11. Jahrhundert (Schmidt 1943), in Britannien bis in das 9. Jahrhundert (Binz 1895; Brady 1937; 1940; 1943; Brandl 1937; Haubrichs 2018; Hills 1989; Kleinschmidt 2009a: 122–151; 2009b) ihre kollektive Identität bewahrt zu haben scheinen und nach Ausweis des altenglischen *Widsith*-Gedichts (1962: 22–25) und einiger Genealogien (Dumville 1976: 34) Traditionen transmittierten. Erst nachdem diese Gruppen ihre kollektiven Identitäten nicht mehr manifestieren konnten und deswegen nicht mehr bezeugt sind, konnten gotische Traditionen frei zirkulieren und in Schriftform weitergereicht werden, wie eine interpolierte Passage in den *Annales Quedlinburgenses* belegt (2004: 370–372; dazu Gschwantler 1984; 1988; Händl 2003; Haubrichs 1989; Springer 2012: 145–151). Zutreffend ist folglich die Beobachtung Assmanns wie auch Frieds, dass der Gebrauch der Schrift die Weitergabe von Überlieferungen ohne Bindung an Gruppen, das heißt in freier Zirkulation ermöglicht. Aber werden dadurch die überlieferten Inhalte zuverlässiger? Auch hier belegt Widukind (1935: Buch I, Kap. 2, S. 4 f.) das Gegenteil. Denn seine Vorbehalte gegen orales Traditionsgut führten ihn bekanntlich zu dem Schluss, dass allein die aus der Schriftüberlieferung gezogene These der Abkunft der Sachsen aus dem Heer des Makedonenkönigs Alexander Faktum sei.

Das Nachlassen der Fähigkeit zur gruppenbezogenen Erinnerungstransmission wie auch das Einsetzen freier Zirkulation von Traditionen sind seit der Mitte des 10. Jahrhunderts gut, in Ansätzen bereits im 8. Jahrhundert (Haubrichs 2014: 60–64; 2019), erkennbar. Wenn beispielsweise die Synode von Ingelheim vom 07.06.948 Verwandtschaftsgruppen die Pflicht zur Niederschrift von Verwandtschaftsverhältnissen auferlegte (Hehl 1987: 172), so konstatierte sie dadurch nicht nur die Verengung des Verwandtschaftsbegriffs in Richtung auf den Agnatismus (Regino 1840: 286 f.; Weiland 1893: Nr. 434, S. 629), sondern auch den für die Bestimmung der Ehfähigkeit nach Kirchenrecht abträglichen Mangel an zuverlässigen mündlich transmittierten Nachrichten über Verwandte und Verwandtschaftsgrade (Bouchard 1981; 1986). Fried (2004: 196, 198) verkehrte diese komplexen Wandlungen in ihr genaues Gegenteil mit dem Postulat, ein »sich an genealogischen ›Linien‹ oder ›Zweigen‹ orientierendes Familienbewußtsein« habe sich an der Wende zum 11. Jahrhundert »noch nicht formiert«, so als habe zuvor kein in Genealogien manifestes, auch Doppeldeszendenz und Kollateralität einschließendes Verwandtschaftsbewusstsein existiert. Wenn an der Wende zum 11. Jahrhundert Thietmar von Merseburg über seine entfernteren agnatischen Vorfahren nur berichtete (so: Fried 2004: 188–190), was er in Schriftquellen hätte lesen können, dann bestätigte er unfreiwillig die auf der Synode von Ingelheim artikulierten

Mit dem Ende der Sachsenkriege des Frankenkönigs Karl zu Beginn des 9. Jahrhunderts verschwand diese Waffe schlagartig aus dem archäologischen Befund in Siedlungsgebieten der kontinentalen Sachsen. Zu dem sahs siehe: Becher (1996: 38 f.; 1999; Genrich 1977: 525; 1981: 3 f.; Rembold 2018: 1 f.; Steuer 1970: 359–363; Tylecote 1986: 131; Westphal 1991: 359; 2002: 271; 2004: 545).

Sorgen. Anders gesagt: der Gebrauch der Schrift entzog den erinnernden Gruppen den Besitz und die Kontrolle ihrer Traditionen. Ein Gewinn an Zuverlässigkeit des überlieferten Guts entstand durch diesen Vorgang nicht.

Indes ist die Wahrnehmung gruppenspezifischen Besitzes von Traditionen und den in diesen enthaltenen Erinnerungen keineswegs identisch mit Mangel an kritischem Umgang mit Wissen von Vergangenheit. Quellenkritik ist hingegen möglich auch bei mangelnder Anerkennung der Objektivierbarkeit des Wissens von Vergangenheit. Denn Objektivität bedeutet, anders als Fried voraussetzt (Fried 2004: 106–108, 227, 314, 344; dagegen: Herbst 2004: 31), lediglich die Möglichkeit der Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt im naiven, nicht-heideggerischen (Heidegger 1994: 5, 16) ontologischen Sinn der Gegenüberstellung eines Dings gegen eine dieses betrachtende Person, nicht jedoch die Unterwerfung unter einen bestimmten Maßstab zur Bemessung der Wirklichkeitsnähe im kognitiven Sinn. Indem Fried das Aufspüren vermeintlicher Fakten zum Hauptinteresse jeder mit Objektivitätsanspruch ausgestatteten kritischen Geschichtsforschung erhob, verschob er den Objektivitätsbegriff von der ontologischen in die kognitive Ebene und positionierte die seither gängigen Methoden als allein mögliche Verfahren der Traditions- und Überlieferungskritik. Damit blendete er die in nachantiker Zeit mit dem frühen 8. Jahrhundert einsetzenden, gut bekannten Belege (Bezold 1918; Goetz 1974; Joachimsen 1910: 91–104, 277; Lamarrigue 2000: 64–74; Lasch 1887; Schulz 1909: 16–27, 36 f.) für kritischen Umgang mit Wissen von Vergangenheit (Beda 1969: Praefatio, S. 6; Wipo 1915: 6; Piccolimini 1551: 84; Schöfflerlin 1505: fol. 1a) sowie für extensive Suche nach Quellen aus (Peutinger 1504: Praefatio; Turmair 1881), der in anderen Teilen der Welt schon früher bezeugt ist (Hartman 2012; Hsu 1983; Vogelsang 2007; Webb 1960). Das heißt weder, dass Quellenkritik immer in angemessener Weise betrieben wurde, noch schließt es die Möglichkeit aus, dass orale Traditionen unter Rückgriff auf Schriftquellen erfunden wurden (Hobsbawm 1983). Aber gerade bei Verdacht auf Erfindungen von Traditionen ist das Aufdecken der sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen der Erfindungen geboten.

Wahrnehmung von Vergangenheit und Umgang mit Wissen von ihr haben also ihre eigene Geschichte, die selbstverständlich kulturspezifisch und deswegen keinen universalen Standards unterworfen ist. Nicht Geschichtsforschung als solche ist »erinnerungsblind«, wie Fried (2004: 215) unterstellt, sondern er ignoriert (2004: 72–78, 208–213), bei aller Berechtigung seiner Hinweise auf unangemessenes Vertrauen in den Zeugniswert oraler Traditionen, spezifische Ausprägungen der Vergangenheitswahrnehmung, wenn er Kulturen mit Oralität als Kommunikationsstandard pauschal Unfähigkeit zu kritischem Umgang mit Wissen von Vergangenheit attestiert. Im Einzelnen können, grob skizziert, die folgenden Phasen der Vergangenheitswahrnehmung in Europa seit dem 6. Jahrhundert unterschieden werden: in der ersten Phase ist der Besitz von Vergangenheit dokumentiert in den zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert überlieferten Genealogien zum Zweck der Legitimierung und Vernetzung Herr-

schaft tragender Verwandtengruppen und mit dem Anspruch der autoritativen Transmission geglaubten Wissens von Vergangenheit (Dumville 1976), erkennbar auch an den frühen Traditionssammlungen, wie etwa des *Widsith* (1962), das fortwirkende gruppenbezogene Erinnerungen zu reflektieren scheint (Kleinschmidt 2009b); in der zweiten Phase zwischen dem 8. und dem 10. Jahrhundert ist Kritik an der außerhalb der biblischen Überlieferung im Besitz von Gruppen stehenden Vergangenheit durch vergleichendes Abwägen des Zeugniswerts oraler Traditionen und schriftlicher Überlieferungen erkennbar in der Historio- und Hagiographie von Beda bis Widukind von Corvey und Abbo von Fleury (Scharer 1996; Kersken 1995: 823 f.; McKitterick 1997; Shopkow 2002: 229–232; Verbist 2009: 35–84); in der dritten Phase folgt die Ausgrenzung oraler Traditionen aus dem Sortiment der Medien des Erwerbs von Wissen von Vergangenheit im 11. und 12. Jahrhundert bei gleichzeitiger Verbreiterung der freien Zirkulation dieses Wissens durch die Schrift (Boyer 2016; Haubrichs 1989; Hemmingsen 1996; Plassmann 2006; Prentout 1916; Skovgaard-Petersen 1987), auch wenn der Glaube an die Fähigkeit und Bereitschaft von Gruppen zum Besitz von Vergangenheit bis in die Zeit Maximilians I. (Faber 1624; Herzheimer 1971: 35 f.) und darüber hinaus in das 18. Jahrhundert fortbestand (Mabillon 1709: Praefatio, [S. 3*]); in der vierten Phase finden die Ausgrenzung der Zukunft aus der historiographischen Vergangenheitswahrnehmung und die Trennung von Historiographie und Eschatologie nach Otto von Freising bei gleichzeitigem Festhalten an den biblischen Chronologien statt (Häusler 1980; Spiegel 1997: 111–137); in der fünften Phase kommen Zweifel am Glauben an den gottgewollten Anfang der Welt auf, beginnend mit jesuitischen Berichten aus China an der Wende zum 17. Jahrhundert, sowie, darauf folgend um die Mitte des 18. Jahrhunderts, die Anerkennung eines gegenüber den Vorgaben der biblischen Chronologie beträchtlich höheren Alters der Welt mit mehreren Millionen Jahren (Kleinschmidt 2021); in der sechsten Phase entsteht um 1800 die Wahrnehmung des entfremdenden Bruchs zwischen Vergangenheit und Gegenwart, damit einhergehend die präsentistische Erweiterung des Begriffs der Gegenwart zu einer Epoche sui generis in der postulierten Ausdehnung von ungefähr einer Generation (John 1884: 155–370; Porter 1986: 18–23, 41–85). Fried setzte die letzte Phase europäischer Vergangenheitswahrnehmung für alle Zeiten absolut und oktroyierte sie auf das Mittelalter. Die beiden im Folgenden zu besprechenden historiographischen Texte stellen diesen Ansatz in Frage; sie gehören der dritten Phase an.

3. Wahrnehmung der Vergangenheit bei Dudo von Saint-Quentin

An der Wende zum 11. Jahrhundert schrieb der belesene Kleriker Dudo im pikardischen Kloster Saint-Quentin eine Darstellung des Entstehens und Geschichte des normanischen Staats als Lehen des fränkischen Königs. Das Werk umfasst vier Teile, die

jeweils einer Führungspersönlichkeit gelten und insgesamt die Zeitspanne seit dem späteren 9. Jahrhundert umfassen. Die Genese des normannischen Staats stellte Dudo dar als Resultat der Migration militärisch geprägter Vertragsgruppen der »Nortmanni«⁸ und deren Siedlung nach militärischer Eroberung sowie kraft eines Belehnungsvertrags. Diese Vorgänge sind Gegenstand des zweiten, dem »dux« Rollo gewidmeten Buchs, in dem Rollos Vertreibung aus seiner Heimat, seine Kämpfe bis zum Belehnungsakt, die Ansiedlung im Frankenreich sowie seine darauf folgende Herrschaftszeit zur Sprache kommen. Während die Bücher III und IV über die Nachfolger Rollos, Wilhelm Langschwert und Richard I., berichten, ist in Buch I ein »dux Hasting« vorgeschaltet, der wie Rollo Eroberungszüge in das Frankenreich unternommen haben soll, aber nicht dort siedelte (Meli 1995). Dudo duplizierte also den Migrationsvorgang. Dabei dienten ihm offenbar Berichte über Wikingerangriffe als Vorlage, unter ihnen die vielleicht vor Ort in Saint-Quentin transmittierte Nachricht (Annales de Saint-Vaast 1909: 53), dass Wikinger im Jahr 883 das dortige Kloster gebrandschatzt hätten. Weitere Nachrichten über die Wikingerangriffe könnte Dudo der karolingischen und altenglischen Annalistik entnommen haben. Aber nur in wenigen Quellen (Regino von Prüm 1890: s.a. 867, 868, 874, S. 92, 108, 109; Glaber 1886: Buch I, Kap. 5, S. 18 f.) ist von einem Hasting die Rede (Depping 1826: 121 f.; Grosley 1811: 30, 36; Prentout 1916: 33–110; Dumézil 1973: 3–76). Auch verwenden die Quellen des 9. Jahrhunderts den Namen der Normannen im generischen Sinn wie den der Wikinger, ohne damit konsequent eine spezifische kollektive Identität der so bezeichneten Gruppe auszudrücken. Der Name des ersten dux der Nortmanni scheint also vor Dudo erfunden worden zu sein und als Kondensat aus vielen Wikingerkommandeuren figuriert zu haben. Dudo versuchte mithin, die Vergangenheit der Normannen zu rekonstruieren, ohne dass er auf orale Traditionen zurückgreifen konnte, sondern sich mit der ihm zugänglichen schriftlichen Überlieferung und der ihm durch den »comes Rudolfus« (= Raoul von Ivry), Halbbruder Richards I., zu Teil werdenden Informationen begnügen musste (Dudo 1865: 119 f.).

Im Folgenden werde ich die These zu belegen versuchen, dass Dudo sein genealogisches Modell der Herrschaftslegitimation, anders als in Gruppen wie den ihm bekannten Goten (Dudo 1865: 129) üblich, nicht an endogene orale Traditionen anknüpfen konnte, folglich auf die Schriftüberlieferung zurückgreifen musste und mit einer Mischung aus dem aus antiker Schrifttradition stammenden römischen Gastrecht und dem Lehensmodell zu verbinden sich anschickte. Diese Verbindung gelang ihm

⁸ Indem ich dem Wortgebrauch Dudos sowie einiger fränkischer Quellen des 9. Jahrhunderts folge, verwende ich den Namen »Nortmanni« für die Gruppen von Berufskriegern angeblich skandinavischen Ursprungs, einschließlich der unter Hasting und Rollo auf dem Gebiet des fränkischen Königreichs bis in das Jahr 911 operierenden Verbände, wohingegen der Name Normannen Rollos Kriegergruppen und deren Nachfahren seit 911 bezeichnet.

jedoch nicht; denn einerseits bildeten die Nortmanni als militärisch organisierte Vertragsgemeinschaft (*coniuratio*) (Oexle 1981; 1985; Scheller 2005) keine Bereitschaft und Fähigkeit zur Transmission sie als Samtgemeinschaft betreffender oraler Traditionen aus, andererseits konnte weder die Anwendung von Gewalt (Gouttebroze 1994) noch die Gastrechtsüberlieferung die Genese eines mit autonomer legitimer Gesetzgebungsbefugnis ausgestatteten Staats begründen.

Die Frage stellt sich somit, welche Qualifikation Dudo für das Schreiben über den Staat, die Gruppe und die Geschichte der Normannen mitbrachte. Wir wissen nicht, warum Richard I. Dudo mit der Abfassung des Werks beauftragte. Dudo war kein Normanne (Lair 1865; Prentout 1916) und vertrat somit die Außenperspektive. Möglich ist, dass die Normannen auch unter ihrem dritten dux keinen eigenen Mechanismus zur Weitergabe von Wissen über ihre Vergangenheit als Samtgemeinschaft, mithin kein kollektives Gedächtnis, ausgebildet hatten und deswegen einen gelehrten Kleriker heranzogen. Eine solche Beauftragung an einen Außenstehenden schilderte Abbo von Fleury (1890: 3) ebenfalls im späten 10. Jahrhundert (Shopkow 2002; Verbist 2009). Für militärisch organisierte Vertragsgruppen, die sich wie andere *coniurationes*, beispielsweise der der alten Saxones, zur Ausführung bestimmter Vorhaben zusammengefunden hatten, ist die Formierung eines auf die Samtgemeinschaft bezogenen kollektiven Gedächtnisses generell wenig wahrscheinlich, da dieser Gruppentyp Personen unterschiedlicher Abkunft und verschiedener Herkunft vereinigte, nicht notwendig auf lange Dauer angelegt und in der Regel durch extensive Mobilität und Fluktuation der Mitgliedschaft geprägt war (Geary 1983: 22–25; 1994: 87–98; Wolfram 1990: 105 f.). Dudo (1865: 130; nach Aimoin 1869: Buch I, Kap. 1, S. 29) griff auf die auch am Ende des 10. Jahrhunderts geglaubte, von der Schriftüberlieferung mitgeschleppte Fiktion der Trojanerabkunft zurück und ließ die Nortmanni von Antenor abstammen, nach römischer Überlieferung (Livius, *Ab urbe condita*, Buch I, Kap. 1, Nr. 1; Vergil, *Aeneis*, Buch I, Nr. 242) der neben Aeneas tätige Herrschaftsträger. Damit folgte Dudo dem literarischen Genus der *origines gentium* (Arnoux 2000; Plassmann 1995; Searle 1984; Shopkow 1997: 96–117), das wie kein anderes mit dem Mittel der Affiliation einiger innerhalb des Römischen Reichs angesiedelter gentes an Heroenfiguren der Vorzeit die Wahrnehmung der ungebrochenen Kontinuität von Vergangenheit in Zukunft manifestierte und der Legitimation von Herrschaft diene (Dumville 1977; Kellner 2004: 131–294; Liuselli 1978; Melville 1987: 230–235, 262, 283). Mit der Anknüpfung an dieses Genus dokumentierte Dudo (1865: 129 f.) nicht nur den Fortbestand der Wahrnehmung der ungebrochenen Kontinuität von Vergangenheit in Zukunft bis in das 11. Jahrhundert, sondern verankerte dadurch zugleich die Nortmanni in der fernen Vergangenheit sowie im Zentrum der ungeteilten Ökumene und konnte daher den Namen der Dänen, »Dani«, mit dem der Daker gleichsetzen (Carozzi 1996; Hanawalt 1994; 2001: 7–46; Plassmann 2006: 243–264; 2014b; Potts 1995; Webber 2005: 13–17). Dass die Trojaner keine Vertragsgemeinschaft gebildet hatten, störte Dudo

offensichtlich nicht angesichts des Vorteils, dass mit der Behauptung der Trojanerabkunft die Normannen Ranggleichheit mit den Franken beanspruchen konnten. Wohl der Trojanerabkunft folgend konstruierte Dudo sowohl für Hasting als auch für Rollo unfreiwillige Abschiede aus der Heimat. Diese lokalisierte er bei den Daker-Dänen. Vertreibung, Herkunft über See und Herrschaftsbildung an fernen Gestaden gehörten zu den Versatzstücken, die Dudo in der antiken Überlieferung vorfand (Bouet 1981; 1990; Stok 1999) und an die auf ihn folgende Historiografie vermittelte (Guillaume 1992: Buch I, Kap. 3 f., S. 14–18). Bei den Daker-Dänen ließ er Rollo und dessen Bruder Gurim Söhne einer hochrangigen Persönlichkeit sein, die mutig gegen einen tyrannischen Herrscher aufgestanden, aber unterlegen und in die Emigration gezwungen worden waren. Dieses Berichtselement könnte, vermittelt durch Raoul, wikingsche Praxis insoweit reflektiert haben, als bei den Wikingern Niederlagen in militärischen, politischen oder Erbstreitigkeiten Zwangsmigration auslösende Faktoren gewesen zu sein scheinen (Kaiser 1998; Plassmann 2014c; Zettel 1977: 33–111).

Dudos Konstruktion normannischer Vergangenheit nach dem genealogisch-legitimistischen Modell blieb defektiv. Denn weder konstatierte er für Hasting und Rollo Verwandtschaftsbeziehungen unter einander noch beschrieb er den Weg der angeblichen Trojanerabkömmlinge nach Norden, sondern suggerierte lediglich die fortdauernde Identität der Vertragsgemeinschaft, über die Hasting und Rollo nacheinander Herrschaft trugen. Auffällig ist zudem, dass Dudo zwar Antenor als Spitzenahn der Nortmanni reklamierte, aber keine lückenlose genealogische Verbindung zwischen diesem und Hasting sowie Rollo herstellte. Auch füllte er, abweichend von zeitgenössischer genealogischer Praxis (Angenendt 1994; Bloch 1986; Duby 1973; Hackenberg 1918; Scheibelreiter 1992; Taviani-Carozzi 1993), die Liste der Vorfahren Hastings und Rollos nicht mit Figuren aus dem Alten Testament auf und nannte ebenso wenig einen Verwandtengruppennamen⁹ für die von Rollo begründete herrscherliche Dynastie. Dudo war also mit der ihm zeitgenössischen genealogischen Praxis nicht vertraut und konnte daher nicht ermessen, dass er zur Manifestation der Ranggleichheit von Franken und Normannen für Letztere eine in ihrer Länge mit der der Franken kompatible Vorfahrenliste hätte compilieren müssen. Statt die *duces* der Nortmanni mit prominenten Vorfahren auszustatten, begrenzte Dudo die Länge der Genealogie auf vier Generationen bis zur Lebenszeit Richards I. und stellte gewissermaßen Antenor vor ihnen auf. Als Konstrukteur der normannischen Vergangenheit nutzte er, außer der Schriftüberlieferung, nur das über vier Generationen zurückreichende personale Gedächtnis seines Informanten. Er entwickelte das Bewusstsein, mit seiner Narration die

⁹ Gruppennamen für herrscherliche Dynastien könnten noch im 11. Jahrhundert produktiv gewesen sein, unter ihnen der des *genus Inmendingorum* für die Verwandtengruppe, der die ältere Mathilde, Gemahlin König Heinrichs I., angehörte, in: Adam von Bremen (1917): Buch II, Kap. 47, S. 107 f. Der Name könnte früher entstanden sein, aber in Adams Werk ist er zuerst belegt.

Vergangenheit des normannischen Staats als Besitz der herrscherlichen Dynastie darstellen zu sollen, folgte also der »kalten« Option. Aber dazu fehlten ihm nicht nur orale Traditionen als Quellen, sondern auch genealogische Expertise, die an der Wende zum 11. Jahrhundert nicht völlig erloschen (Florenz von Worcester 1849: 258–262), aber rar geworden war.

Dabei wäre Erfahrung im Umgang mit Vergangenheit für die Narration der Geschichte des normannischen Staats gefordert gewesen. Denn das Wissen, das Dudos Informant über die Umstände der Entstehung des normannischen Staats vermittelte, gab zusätzliche Probleme auf. Sie resultierten aus dem Umstand, dass die den Konventionen der *origines gentium* folgende Konstruktion der normannischen Vergangenheit Migration in das Königreich der Franken verknüpfen musste mit lehnsrechtlich legitimer Siedlungstätigkeit. Dass Dudo die *duces* der Nortmanni in ein lehnsrechtliches Dienstverhältnis zu karolingisch-kapetingischen Königen stellte, ergab sich aus den politischen Gegebenheiten seiner Lebenszeit. Er hatte also die Genese des normannischen Staats als Akt der Begründung dieses Dienstverhältnisses darzustellen. Das Problem dabei war, dass das Lehnsrecht Siedlungstätigkeit für die Vergabe dinglicher Rechte als Gegenleistung für Dienste gegenüber der das Lehen ausgebenden Institution oder Person voraussetzte. Dudo hingegen bestand darauf, dass der Staatsgründer Rollo erst nach der Begründung des angeblichen lehnsrechtlichen Dienstverhältnisses als Lokator Siedlungsrechte an seine Leute durch *Los* vergeben habe. Er griff dabei auch auf die Fiktion zurück, dass das nunmehr zu vergebende Land zuvor wüst gewesen sei (Dudo 1865: 171, 136 f., 146, 166 f.), und gab die letzte Phase der Migration der Nortmanni aus als Vollzug einer auf einem Berg erhaltenen göttlichen Weissagung nach biblischem Vorbild (Krappe 1923).¹⁰ Dieser Weissagung folgend sollen die Nortmanni unter Rollos Führung die »*tellus Normannica*« erobert haben. Dudo zufolge trug die *tellus normannica* durch die göttliche Weissagung schon den Namen der Normannen, ehe diese dort anlandeten (Plassmann 2004). Mit der Berufung auf göttlichen Willen versuchte er, den dem normannischen Staat anhaftenden Mangel an Legitimität zu kaschieren. Denn die Legitimität von Siedlungsvorgängen ließ sich weder mit der Ausübung militärischer Gewalt noch nach dem Lehnsrecht begründen, sondern nur nach dem auch in spätantiken Rechtstexten überlieferten Gastrecht (*ius hospitium*).

Hospes bezeichnete in Gesetzen des Codex Theodosianus aus den Jahren 361, 384 und 398 nicht nur den Quartiergeber, sondern auch, und in der Regel, den einquartierten Krieger (Codex 1906: 327, 328, 328 f.). Die *hospitalitas* dieses Codex gab ein militärisches Einquartierungsrecht vor, auf Grundlage dessen ein Krieger über längere Zeit im Haus als Gast einquartiert werden musste. Schon Tacitus (1967: Kap. 2, S. 302)

¹⁰ Nach Deut. 32,48–50; 34,1–5 (Berg Nebo); ähnlich bei: Paulus (1878: 90) (*Mons Regius* = Monte Maggiore).

hatte die Formel *ius hospitii* gebraucht und bei den sogenannten Germanen als gültig angesehen (Balthasar 1742: 10 f.; Hellmuth 1984: 5–8; Möller 1733: 2, 8 f.; Schulte 1908: 526). Dieses *ius hospitii* soll bekannten und unbekanntem Gästen eine freundliche Aufnahme vorgeschrieben haben. Sidonius Apollinaris (1887: *Carmen* 5, V 60, S. 189) bezog *hospes* auf den Vandalenherrscher Geiserich noch nach dessen Eroberung von Karthago (439). Geiserich blieb in der Distanzperspektive eines Bewohners Galliens also auch dann noch Gast im Römischen Reich, als er bereits in Karthago als Herrscher residierte. Paulus Diaconus (1878: Buch II, Kap. 32, S. 90) bezeichnete die Langobarden noch für das Jahr 574, d.h. sechs Jahre nach der Invasion Italiens, als *hospites*, also als Gäste, die sich, wie sich aus seinem Text ergab, auf Dauer dort niedergelassen hatten (Pohl 2001: 189–196). Die Wörter für den Gast scheinen somit im Lateinischen der klassischen und der Spätantike wie auch in den sogenannten germanischen Sprachen den Gast und den Fremden, gelegentlich wohl auch den Krieger, bezeichnet zu haben, die entweder über längere Zeit ansässig oder im Dienst blieben, so noch, in der Sprache der Steiermark der Frühneuzeit, Bewohner ohne eigenes Haus (Bergmann 1926: 162 f.). Oder wie Isidor von Sevilla (1911: Buch XV, Kap. 3) erläuterte: ein Gast (*hospes*) sei jemand, der gekommen sei, kraft Gastrechts am Ort wohne und irgendwann weiterziehen werde. Die Praxis, Unbekannte auch für längere Zeit aufzunehmen, war offensichtlich im 8. und 9. Jahrhundert weit verbreitet. Nach der jüngeren Fassung der *Lex Salyca* bestand die Möglichkeit, den Wohnsitz in eine neue Nachbarschaftsgruppe zu verlegen. Dort sollten alle Zugezogenen bleiben können, sofern niemand binnen Jahresfrist Widerspruch einlegte (Eckhardt 1953: 203, 205). Nach Ablauf der Widerspruchsfrist sollten Zugezogene nicht mehr Gäste, sondern den Altresidenten rechtlich gleichgestellt sein. Offensichtlich machten nicht wenige migrierende Personen von dieser Möglichkeit Gebrauch. Denn aus den Urbaren des 9. Jahrhunderts ergibt sich eine Fülle von Belegen für Personen, die als *extranei* oder *advenae* bezeichnet wurden, in kleinen Katen in der Nähe der Fronhöfe angesiedelt waren, in die ortsansässige Bevölkerung einheiraten konnten, bei Bedarf als Arbeitskräfte zur Verfügung standen und nach ihrer Aufnahme in die Siedlungsgemeinschaft zu den regelmäßigen Dienst- und Abgabeleistungen herangezogen wurden (Devroey 1984: 8, 30, 37, 48; Hägermann 1993: 58, 60 u.ö.; Schwab 1983: 207, 211, 214, 256; *Admonitio* 1883).

Im Rahmen der Gastrechtsüberlieferung hätten die Nortmanni somit zunächst als *hospites* in den Dienst des fränkischen Königs treten müssen, um zu einem späteren Zeitpunkt mit Landnutzungsrechten belehnt werden zu können. Dass im 10. Jahrhundert die Figur des Gastrechts zur Indienstnahme von Kriegerern geläufig war, bestätigte Widukind von Corvey (1935: Buch I, Kap. 4, S. 5 f.), der seine *origo gentis* der Sachsen mit der Erzählung über den angeblichen, auch Handelsrechte einräumenden sächsisch-thüringischen Landnutzungsvertrag begann. Doch die normannische Eigenwahrnehmung als Eroberer, die der Informant Raoul autoritativ an Dudo vermittelte, erlaubte in Verbindung mit den schriftlichen Überlieferungen des 9. Jahrhunderts

über die Nortmanni kein solches Narrativ. Dudo (1865: 165–175) scheint hingegen gedrängt gewesen zu sein, die antagonistische militärische Komponente der normanischen Vergangenheit bis zur Staatsgründung hervorzuheben, widmete er doch den überwiegenden Teil des zweiten, Rollo betreffenden Buchs den dem Belehnungsakt vorausgegangenen Kämpfen, aber erst am Schluss dieses Buchs brachte er kurze Abschnitte zur Tätigkeit Rollos als Herrscher über Land und Leute. Der Anteil an Berichten über kriegerische Aktivitäten ist dramatisch höher in dem Hasting gewidmeten ersten Buch. Darin beschimpfte Dudo (1865: 136 f.) Hasting dafür, dass er über das Frankenreich wie ein Wolf in einen Schafstall hergefallen sei, ließ Hasting Verträge brechen und schließlich militärisch scheitern (Schmieder 2005). Er stilisierte folglich Hasting als Gegenpol zu Rollo, der Verträge ein- und militärische Unterstützung von Bündnispartnern erhielt (Mathey-Maille 2005). Zu den Verträgen, die Rollo abschloss, gehörte auch das Abkommen, das er, Dudo zu Folge, mit dem englischen König während seines Aufenthalts auf der Britischen Insel schloss.¹¹ Dieses Abkommen beschrieb Dudo mit der Rechtsformel *vendendi atque emendi* als Vertrag zur Gewährung von Gastrecht unter Einschluss des Handelsprivilegs nach den in England geltenden Regeln für den Markt.¹² Dudo zufolge war Rollo also mit dem Gastrecht vertraut.

Die Anlandung der Nortmanni in der *tellus Normannica* nach Dudos Bericht aber unterschied sich kategorial von den Voraussetzungen der Gewährung des Gastrechts, sollte nicht auf den Erwerb des Gaststatus gerichtet gewesen sein, sondern auf Eroberung abzielen. Dudo schloss seinen Bericht über Rollo zwar mit der Gründung eines Staats, der aber der übergeordneten Herrschaft des fränkischen Königs unterstellt blieb. Der Bericht scheint somit das Resultat eines in sich widersprüchlichen Kompromisses zu sein, den Dudo zwischen der Eigenwahrnehmung der herrscherlichen Dynastie der Normannen als Gruppe letztlich siegreicher Eroberer, der Gastrechtsüberlieferung und der lehnsrechtlichen Abhängigkeit der *duces* der Nortmanni vom fränkischen König retrospektiv zu konstruieren versuchte (Lifshitz 1997). Dabei überschrieb die in Dudos Lebenszeit allein relevante lehnsrechtliche Abhängigkeit der *duces* der Nortmanni

¹¹ Den englischen König nannte Dudo (1865: 147, 157–160) *Alstenus*. Die Namensvariante *Alstanus* für *Aethelstan* ist belegt bei Flodoard (1905: 63, 72, 73). Da Dudo die militärische Unterstützung durch *Alstenus* mit der Belagerung von Paris 885–886 in Verbindung brachte, kann er den englischen König *Aethelstan* nicht gemeint, sondern muss den Vorgang mit *Alfred* in Verbindung gebracht haben. Auch *Aethelstan*, angeblicher Bruder *Aethelwulfs* von *Wessex* und nach *Aethelweard* (1962: 39) angeblich um die Mitte des 9. Jahrhunderts Unterkönig in *Kent*, kommt aus Gründen der Chronologie nicht in Betracht. Von einer englischen Unterstützung der Wikinger während der Belagerung berichtete *Abbo* (1899: 6–27) nichts.

¹² Dudo (1865: 147, 157–160). Die von Dudo verwendete Formel folgt derjenigen, die *Widukind* von *Corvey* (1935: Buch I, Kap. 4, S. 5 f.) dem angeblichen sächsisch-thüringischen Vertrag zuschrieb.

offenbar die Erinnerung an den ursprünglichen gastrechtlichen Status der Nortmanni im Frankenreich.

Die Widersprüche in Dudos Bericht (1865: 168 f.) verschieben auch den Inhalt und die Bedingungen des Vertrags von St. Clair-sur-Epte (911) aus dem Bereich der Fakten in den der Wahrnehmung. Die einschlägige Forschung äußerte schon vor mehr als hundert Jahren Zweifel an dem Postulat, dass dieser Vertrag je in Diplomform bestanden haben könnte (Prentout 1916: 196–203; Plassmann 2008: 74, 76). Die Inkompatibilität von militärischer Eroberung und Belehnung verstärkt diese Zweifel und lässt es unwahrscheinlich erscheinen, dass ein wie auch immer gestaltetes Einvernehmen zwischen Karl dem Einfältigen und Rollo schon zeitgenössisch den Rechtscharakter einer Belehnung gehabt, sondern gestattet die Vermutung, dass, gegen Dudos Bericht, das Abkommen eine bloße Einquartierung zum Inhalt gehabt haben könnte. Diese Interpretation wird gestützt durch die Aussage Flodoards (s.a. 924, 925, 1905: 24, 29), der den Vertrag als *foedus* bestimmte und dadurch in den Kontext des Gastrechts stellte. Die Einquartierung der Nortmanni unter der Herrschaft des Königs scheint zudem reflektiert zu sein in einer Urkunde im Namen Karls des Einfältigen vom 14.03.918. Diese Urkunde eximiert von einer Schenkung des Königs an das Kloster Saint Germain-des-Près Ländereien, die zuvor den Normannen zur Siedlung zugewiesen worden waren (Karl der Einfältige 1940: 211). Auch weisen Einzelheiten des Verlaufs der angeblichen Vertragsverhandlungen, wie Dudo sie schilderte, topische Elemente auf (Simek 2018: 54–56), von dem Vorschlag der Berater Karls, Rollo mit dem Angebot des Friedens nach Heirat mit Karls Tochter Gisela und der Zusicherung der Taufe zufrieden zu stellen, über den Ausdruck der großen Freude Rollos über dieses Angebot als Variante des Bescheidenheitstopos, die Taufe Rollos und seiner Krieger sowie schließlich die Aufteilung des vermeintlich wüsten Lands an Rollos Gefolge. Unter Abzug der migrations- und eroberungsbezogenen Komponenten schimmert das Wissen von der Taufe Chlodwigs durch (wohl nach Aimoin 1869: Buch I, Kap. 12–14, S. 38–40).

Im Überblick stellt sich Dudos Beschreibung der Entstehung des normannischen Staats als überwiegend quellenfernes Konstrukt dar. Die Nortmanni als militärisch geprägte Vertragsgemeinschaft verfügten nicht über die Bereitschaft und Fähigkeit zur Ausbildung und Transmission gemeinsamer oraler Traditionen. Offensichtlich eignete ihnen vor der Staatsgründung weder eine inklusive kollektive Identität noch ein gemeinsames kollektives Gedächtnis. Sie reklamierten für sich weder einen *heros eponymus* noch einen Verwandtengruppennamen noch eine in die ferne Vergangenheit zurückreichende Genealogie der herrscherlichen Dynastie. Dudos Bericht beruhte folglich auf dem personalen Gedächtnis eines Angehörigen dieser Dynastie sowie auf schriftlicher Überlieferung. Den Normannen als Siedlungsgemeinschaft zu Dudos Lebenszeit eignete, anders gesagt, eine postmigratorische, nur schwach ausgeprägte kollektive Identität, die auf die rezenten lehnsrechtlichen Bindungen an die fränkischen

Könige bezogen war. Als Gruppe erhoben sie keinen Anspruch auf Besitz ihrer Vergangenheit, obwohl Dudo diese Vergangenheitswahrnehmung bei ihnen voraussetzte. Ohne eigene genealogische Expertise passte Dudo das ihm von anderen migrierenden Gruppen mit Oralität als Kommunikationsstandard her bekannte Genus der herrscherlichen Genealogien den Bedingungen des Genres der *origo gentium* und der Literalität des Kommunikationsstandards an, erweiterte sie um Versatzstücke aus dem Gast- und Lehnrecht. Er beschrieb den Wandel der Struktur der Herrschaft tragenden Gruppe und deren Gefolge von einer mobilen, nur ihren eigenen Regeln folgenden Vertragsgemeinschaft in eine Siedlergemeinschaft in einem zwar mit legitimer autonomer Gesetzgebungskompetenz ausgestatteten, aber in Lehnsabhängigkeit stehenden Staat. Es ist nicht erkennbar, dass der Einbezug schriftlicher Überlieferung in Dudos Bericht über die Vergangenheit der Nortmanni zu mehr Vertrauen in die Faktizität des Berichteten Anlass geben könnte. Im Gegenteil: hätte Dudo wie frühere Konstruktoren von Vergangenheit orale Traditionen auswerten können, wäre seine Narration der Vergangenheit der Nortmanni schlüssiger ausgefallen.

4. Die Wahrnehmung der Vergangenheit bei Saxo Grammaticus

Saxo Grammaticus stand bei seiner Darstellung der fernerer Vergangenheit Dänemarks vor schwierigeren Aufgaben als Dudo, hatte er doch statt vier Generationen viele Jahrhunderte zu überblicken (Friis-Jensen 1995). Das personale Gedächtnis von Informanten konnte Saxo also nicht als Quelle dienen. Deshalb hat die Forschung orale Traditionen auch nach Einsetzen der Schriftüberlieferung in Skandinavien als Medien der Vermittlung von Wissen über die ferne Vergangenheit postuliert und dafür insbesondere auf die *Skjöldungasaga* und das *Beowulfepos* verwiesen (Boyer 2016: Kap. 6; Buchholz 1980: 50 f.; Hemmingsen 1996: 389–467; Lukman 1943: 14–33; Olrik 1925; Riis 2006: 41–44; Skovgaard-Petersen 1987: 169, 218, 241). Gleichwohl könnte Saxo auch Beda (1969), Adam von Bremen (1917), das *Chronicon Lethrense* (1917) und Sven Aggos *Dänische Geschichte* (1642) ausgewertet haben. Er (1931: Buch 1, Kap. 1, Nr. 1, S. 10) selbst bezeugt das Werk Dudos als Quelle, dem er die Aufdeckung der trojanischen Abkunft der Dänen zuschrieb. Anders als Saxo setzte das dem späten 12. Jahrhundert zugehörige *Chronicon Lethrense* wie Dudo Dänen mit Dakern gleich, spezifizierte freilich, dass die Dania in früherer Zeit unter der Herrschaft des Königs Ypper von Schweden in Uppsala gestanden habe. Ypper habe seinem Sohn Dan die Herrschaft über Seeland, Møn, Falster und Laland zugewiesen, wo dieser in Lethra seinen Herrschaftssitz errichtet habe. Der gemeinsame Name für die vier Inseln sei Witheslef gewesen. Dan habe Jütland und Fynen seiner Herrschaft unterstellt. Danach habe der Adel Dan als König akklamiert und das Gebiet »Dania vel Dacia« nach dem König

benannt.¹³ Saxo (1931: Buch 1, Kap. 1, Nr. 1 f., S. 10) setzte nach den Vorgaben der *origines gentium* an die Stelle dieses auf die Entstehung von Herrschaft über Land bezogenen Berichts eine Genealogie, die er mit Humblus und dessen beiden Söhnen Dan und Angul beginnen ließ. Dieser schaltete er wie Dudo die nicht weiter spezifizierte trojanische Abkunft des Humblus vor mit der verballhornten Ableitung »Danos a Danais ortos«, ohne den Weg der zu Dänen gewordenen Trojaner vom Zentrum der Ökumene in den Norden zu spezifizieren. Dan soll über die Dänen, Angul über die später nach Britannien gezogenen Angeln geherrscht haben. Von der vielleicht oral transmittierten Tradition der Skjoldunge als älterer *stirps regia* der Dänen ist somit in der dänischen historiographischen Schriftüberlieferung des 12. und 13. Jahrhunderts außer in Saxos Werk nichts zu erkennen. Saxo wählte seine Quellen also sorgfältig und gegen die ihm zeitgenössische Historiographie aus. Bei ihm figuriert Skjold (Skyoldus, Skioldus) als *heros eponymus*, jedoch nicht als Spitzenahn der *stirps regia*. Für sie ist hingegen der Name des Humblus dupliziert, einmal für den nicht-eponymen Spitzenahn, dann wieder für dessen Enkel. Dieser zweite Humblus soll von seinem Bruder Lotharus gestürzt worden sein, der in einem inneren Konflikt umkam. Skjöld, Sohn des Lotharus, soll das Erbe der Sünden seines Vaters abgelegt und das Reich in Frieden regiert haben. Deswegen sei Skjold der *heros eponymus* der *stirps regia* geworden (Saxo 1931: Buch 1, Kap. 3, Nr. 1; Buch 1, Kap. 4, Nr. 1–18, S. 11, 12–19). Ausdrücklich hob Saxo hervor, dass aus Dan »ut fertur antiquitas, regum nostrorum stemmata« folgten. Saxo kompilierte seine Genealogie als Liste aus Namen, die auf verschiedene Herkunft deuten, den duplizierten Humblus aus der Überlieferung über die Hunnen, Angul aus Bedas Bericht über die Angeln, Lotharus aus fränkischer Überlieferung und Skjold möglicherweise aus oraler Tradition.

Saxos Liste folgte mit der Ausnahme Skjolds den Konventionen in der Beschreibung scheinbarer Abhängigkeiten der Namen von Gebieten (oder Orten) von angeblichen Ahnennamen. Herrschaft über Land und die darauf siedelnden Leute stand im Vordergrund von Saxos historiographischem Interesse, nicht die Wandlung der Struktur von Gruppen im Übergang von Gemeinschaften von Migrierenden in solche von Siedelnden (Muceniecks 2017: 29–46). Anders gesagt: Beginnend mit dem ersten Humblus, bestimmte Saxo die Dänen als Untertanenverband oder Indigenat,¹⁴ und setzte sich darin mit der Konvention der *origines gentium* in Widerspruch, die die beschriebenen

¹³ Chronicon (1917: 43–45); übernommen in: *Annales Lundenses* (1892: 192 f.) Diese Ableitung des Namens Dänemark findet sich schon bei Guillaume (1992, Buch 1, Kap. 2, Nr. 3, S. 12, 16). Aggo (1642) präsentierte eine ähnliche Erzählung, erwähnte aber Dan nicht. Ebenso: Thietmar von Merseburg (1935: Buch I, Kap. 17, S. 23 f.).

¹⁴ Zum Begriff des Indigenats siehe: Warszewicki (1604: 153); Pufendorf (1711: 420); Schlözer (1772: 101, 103); Christian VII. (1776: Art. I., S. 5); Schirach (1779); Brückner (1867: 4–6). Dazu siehe: Burgdorf (2015: 19–29, 197 f.); Grawert (1973: 193–212); Holenstein (1991: 321–384); Strothmann (2019: 347–350, 421–423, 437–441).

Gruppen nicht als dauerhaft Residierende ausgaben. In seiner Betonung der Indigenatseigenschaft der Dänen ging Saxo noch weiter als das *Chronicon Lethrense*, eine seiner möglichen Quellen. Denn die dort berichtete gemeinsame Herrschaft des Königs Ypper über Schweden und Dänen erwähnte Saxo ebenso wenig wie die angebliche Teilung dieser Herrschaft unter den Söhnen Ypperes. Hingegen setzte er die autonome legitime Gesetzgebungskompetenz der dänischen stirps regia als von Anfang an gegeben voraus. Wülfingische Herrschernamen (Hines 1984: 288–290; Newton 1992: 65–74; 1993: 54–131; O’Loughlin 1964; Paul 1981: 112–114; Wenskus 1976: 111–114), die auf Verbindungen zu den Schweden oder Gauten deuten konnten, fehlen in Saxos Bericht über die ferne Vergangenheit, obwohl er im späteren Teil des Werks (1931: Buch 4, Kap. 92, S. 97–100) mit dem Dänenkönig Uffo den Träger eines wülfingischen Namens erwähnte. Dabei fällt auf, dass der bei den Angeln übliche wülfingische Name Offa schon früh für deren kontinentale Zeit belegt ist (Widsith 1962: V. 35–44, S. 24) und für mehrere Herrscher in Bedas Werk (1969: Buch V, Kap. 19, S. 516; Continuatio, s.a. 757, S. 574) aufscheint, aber in Saxos Genealogie trotz der Einfügung des Namens Angul fehlt. Es könnte also sein, dass Saxo nicht nur die Tradition der Skjoldunge zum sekundären Element in seinem Bericht herabstufte, sondern wülfingisches Traditionsgut vollends unterdrückte. Einerseits war die Tradition der Skjoldunge wohl zu wichtig, als dass er sie hätte unerwähnt, andererseits zu fern, als dass er sie als konstitutiv für das dänische Indigenat hätte gelten lassen können. Der Verzicht auf Einbezug der wülfingischen Tradition ließe sich damit begründen, dass sie das dänische Indigenat in historisch-politische Abhängigkeit von Schweden gebracht hätte. Nach Saxo waren zudem weder die stirps regia noch das ihr unterstellte Indigenat darauf angelegt, aus der Transmission oraler Traditionen ihre Legitimität zu ziehen, sondern erhielten diese aus einem Huldigungsakt. Hingegen ging Saxo von der Möglichkeit aus, frei über heterogenes Namengut verfügen zu können, das jeder Bindung an Traditionen transmittierende Gruppen entbehrte. Der Mangel an Bereitschaft von stirps regia und Indigenat zum schöpferischen Umgang mit gruppenspezifischen oralen Traditionen war an der Wende zum 13. Jahrhundert folglich nicht nur erkennbar an den zeitgleich im Prozess der Verschriftlichung befindlichen Sagas, sondern betraf die Vergangenheitswahrnehmung generell.

Die kollektive Identität der Dänen als Indigenat konstituierte sich also auf der Grundlage heterogener Überlieferungen, die in der Historiographie zu einer Einheit verschweißt werden sollten. Saxo erweist sich als konservativer Konstrukteur einer origo gentis, die den formalen genealogischen Konventionen folgte, aber mit neuen Inhalten füllte. Diese Inhalte beschrieben die Dänen als nicht als Verband von Migrierenden, sondern als autonomes residierendes Indigenat mit einer in die Antike zurückreichenden Vergangenheit. Diese ließ Saxo (1931: Buch 1, Kap. 1, Nr. 1, S. 10) jedoch nur anklingen ohne den ausdrücklichen Hinweis auf antike Quellen, sondern bediente sich der Autorität eines zweihundert Jahre früher schreibenden Historikers.

Der Vergleich der Vergangenheitswahrnehmungen in den Werken Saxos und Dudos verweist auf ähnliche Schwierigkeiten, aber unterschiedliche historiographische Lösungsstrategien. Die Nortmanni Dudos konnten als mobile militärische Vertragsgemeinschaft gemeinsame orale Traditionen weder ausbilden noch transmittieren, für die Dänen verloren die oralen Traditionen an Kraft zur Legitimation sowohl für eine *stirps regia*, die sich spätestens im 12. Jahrhundert als Gruppe der Träger von Herrschaft über Land und darauf siedelnde Leute verstand, als auch für ein dieser unterstelltes Indigenat, das sich als Gruppe Residierender wahrnahm. Dudo stellte sich der Aufgabe zu beschreiben, wie aus anlandenden Rüpeln gesittete Siedler wurden, und erzählte vom Wandel der Gruppenstruktur in Anknüpfung an die Konvention der *origines gentium*. Saxo hingegen versuchte, den Dänen eine kollektive Identität von langer Dauer zuzuschreiben gegen die ihm zeitgenössische Historiographie, die dieses Indigenat als eine Art ursprünglicher schwedischer Sekundogenitur ausgewiesen hatte. Saxos wohl von Dudo vermittelte Anknüpfung an die auf Gruppen von Migrierenden bezogene Konvention der Trojanerabkunft blieb ein Formalismus des Genres der *origines gentium*.

Dudos Ansatz lag dem Widukinds von Corvey näher als dem Saxos. Wo Dudo und Widukind tiefgreifende Wandlungen in Szene setzten (Kleinschmidt 2020; Mortensen 1995; Plassmann 2022; Power 2019), suggerierte Saxo bruchlose Kontinuität von der fernen Vergangenheit in die Zukunft. Dudo und Widukind gaben vor, dass der Mangel an oralen Traditionen die Kenntnis von Vergangenheit nicht beeinträchtigte, aber die Rezeption ihrer Konstruktionen von Vergangenheiten durch die jeweiligen Herrschaft tragenden Gruppen blieb gering. Wilhelm der Eroberer versuchte nach seiner Krönung zum König von England nicht, Elemente der ihm nahegelegten Konstruktion normannischer Vergangenheit in die englische Überlieferung einzubringen, nahm also die von Dudo konstruierte Vergangenheit nicht als Besitz seiner Dynastie wahr, sondern sippte sich an seine königlichen Vorgänger an. Die Normannenherrscher in Sizilien fügten sich, auch durch strategische Heiratsverbindungen, ebenso in die dortigen Traditionen ein (Caspar 1904: 1–24; Galdi 2022; Heygate 2013; Plassmann 2014a). Widukinds Konstruktion der sächsischen Vergangenheit blieb jenseits der engeren Rezeption von Passagen seines Texts ohne große Wirkung. Saxo hingegen glaubte, für sein Konstrukt des langdauernden dänischen Indigenats auf die Erwähnung von Versatzstücken aus oralen Traditionen nicht verzichten zu können. Aber auch er hatte damit innerhalb des Indigenats nur begrenzten Erfolg. Zwar pries Olaus Magnus (1555: 274) ihn noch als »*clarissimus Danorum historicus*«, verzichtete aber auf Einschluss der Inhalte des ersten Buchs von Saxos Werk in seine allgemeine Geschichte der nordischen Staaten. Gleichwohl gehen die Aussagen Widukinds, Dudos und Saxos darin konform, dass sie eine Korrelation zwischen Gruppenstruktur und Fähigkeit zur Transmission oraler Tradition aufzeigen. Die Gruppenstrukturen von Widukinds Saxonen vor dem 8. Jahrhundert und von Dudos Nortmanni vor der Siedlung in der *tellus*

normannica, beide mobile, militärisch geprägte Vertragsgemeinschaften, waren weder auf lange Dauer noch auf Ausbildung einer inklusiven kollektiven Identität ausgelegt und förderten daher nicht die Entstehung und Transmission oraler Traditionen, die auf die kollektive Identität der jeweiligen Samtgemeinschaft hätten bezogen werden können. Das bedeutet nicht, dass keine oralen Traditionen unter ihnen zirkulierten und transmittiert wurden, sondern lediglich, dass diejenigen oralen Traditionen, die zirkulierten und transmittiert wurden, nicht im Besitz der jeweiligen Samtgemeinschaft standen, mithin weder sächsisch noch normannisch waren. Saxo hingegen präsentierte die Dänen als Gemeinschaft von Residierenden und ließ, indirekt und mit erkennbarem Widerwillen, orale Traditionen als Zeugnisse ihrer Vergangenheit zu. Denn die damals stattfindende Verschriftung des Wissens von dieser Vergangenheit gestattete den oralen Traditionen nur noch marginale Zeugniskraft. Die Sachsen und Normannen, deren Vergangenheiten Widukind und Dudo konstruierten, bestätigen somit, dass im Besonderen die kollektiven Gedächtnisse, aber, von diesen beeinflusst, auch die personalen Gedächtnisse, in ihrer Erinnerungsleistung an Struktur und Dauer derjenigen Gruppen gekoppelt sind, in denen diese Gedächtnisse aktiv sind. Weder kollektive Gedächtnisse insgesamt noch im Speziellen das in oralen Traditionen transmittierte Wissen von Vergangenheit sind per se unzuverlässig. Umgekehrt bezeugt das Werk Saxos, dass die Verwertung schriftlicher Quellen die Zuverlässigkeit der Vergangenheitswahrnehmung nicht erhöht, wenn diese in einer Gruppe umstritten war und deren Identitäts- und Siedlungskontinuität lediglich postuliert wurde.

5. Wandlungen der Modi der Transmission von Erinnerung

Der Vergleich historiographischer Werke des späteren 10. und des späten 12. Jahrhunderts bestätigt, dass Wandlungen der Wahrnehmung von Vergangenheit während des Mittelalters stattfanden. Dieser Befund spricht gegen Frieds Meinung, »[h]istorischer Sinn« habe generell im Mittelalter, sondern auch im 16. Jahrhundert »noch keinen Besitz von Erinnerung, kulturellem Gedächtnis und Geschichtserzählung ergriffen« (Fried 2004: 160). Frieds Behauptung mag für manches Schriftgut gelten, ist aber als Pauschalaussage angesichts der Bemühungen nicht nur Widukinds, Dudos und Saxos, sondern Bedas (1969: 6) um Quellenkritik und noch Maximilians I. (1956: 226) und des ihn umgebenden Gelehrtenkreises um »Gedächtnus« und autoritative Aussagen über Vergangenheit unhaltbar (Mennel 1960, S. 66f. = fol. 3r; 1885). Erst für die vermeintlich »entmythologisierende Geschichtswissenschaft«, die er im 19. Jahrhundert beginnen ließ (Fried 2004: 162), gestand Fried die Fähigkeit zu, »gestaltende Mächte der Vergangenheitsbilder« zu entdecken. Seine mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit formulierte Aussage bezog Fried jedoch nur auf diejenigen Gegenstände, die er als »Fakten« gelten zu lassen bereit war und hauptsächlich in Traditionsquellen (im

Sinn Bernheims) verortete. Wahrnehmungen gerieten hingegen sehr selten in Frieds Fadenkreuz (2004: 70, 75, 80, 85, 138 u.ö.), obwohl gerade die Gedächtnisforschung immer wieder die Leistungsfähigkeit des personalen und kollektiven (und/oder sozialen) Gedächtnisses zur Erinnerung von Wahrnehmungen herausgearbeitet (Berek 2009: 48–170; Gross 2000: 77–86; Laub 1992: 57–92; Levy 2001; Schacter 1996: 71–122) und die Geschichtswissenschaft, Erkenntnisse des Chladenius schärfer fassend, schon vor mehr als 30 Jahren Fakten als Konstrukte erkannt hat (Le Goff 1992: 229). Frieds Gedächtniskritik ist also Hyperkritik, die aus der erhabenen Position der Retrospektive die letztgültigen Bestätigungen von Faktenaussagen leisten können soll (Fried 2004: 224). Anders gesagt: bei konfligierenden Quellenaussagen sind Frieds eigene Wahrnehmungen der »Wirklichkeit« Grundlage seines Urteils als Richter in letzter Instanz, nicht aber zeitgenössische Wahrnehmungen, die sich aus Quellen rekonstruieren lassen.

Wie sehr diese Urteile fehlgehen können, zeigt ein Blick in Raumwahrnehmungen und dazu den Text von Marco Polos Reisebericht (Marco Polo 1485: Kap. III, XLIII, s.fol.; 1974: Kap. CLXI S. 204 f.). Darin ist Äthiopien als »Mezzana India chiamata Nabasce« bezeichnet in Abwandlung einer Formel aus der Sammlung Neutestamentlicher Apocrypha des Pseudo-Abdias mit Leben mehrerer Apostel (Abdias 1703: 669), der Äthiopien als erstes = westliches Indien bezeichnet hatte. Wenn Marco Polo auf seiner Rückreise den »Indischen Ozean« befuhr und gleichwohl in dem Bericht über seine Reise die angebliche Nähe Äthiopiens und »Indiens« angeglichen an die Formulierung des apokryphen Bibeltexts Ausdruck fand (Baum 1992: 114–120; Relano 2002: 53–66; Young 2015: 155–176), ist belegt, dass das spätantike okzidentale Weltkartenbild mit der nur durch das Rote Meer getrennten afroasiatischen Landfläche durch das Mittelalter hindurch in das kollektive Gedächtnis eingelagert worden und noch im 17. Jahrhundert geläufig war (Ludolf 1681: 66; dazu Kleinschmidt 2022). Es mag offen bleiben, ob die Bezeichnung Äthiopiens als mittleres Indien auf Marco Polo selbst oder auf Rusticello zurückgeht. Denn die außerhalb des biblischen Kanons gebliebene Transmission dieser Namensgebung, die alte Beziehungen zwischen Südasien und Ostafrika reflektieren könnte (Campbell 2016), lässt sich kaum aus einer Schriftüberlieferung erklären; denn darin wäre Äthiopien wohl nicht aus der ersten in die mittlere Position der drei »Indien« verschoben worden. Hingegen könnte sie belegen, dass Halbwachs' Beobachtung von der Transmissionsfähigkeit des kollektiven Gedächtnisses für den weiten Bereich der aus der Vergangenheit überkommenen oder auf sie bezogenen Wahrnehmungen zutrifft und damit auch die personalen Gedächtnisse immer wieder neu prägen kann. Fried (2004: 70, 225) hingegen, unbeeindruckt vom spatial turn, würdigte keine mittelalterliche Weltkarte eines Blicks und nannte Indien nur als exotisches Gefilde in Südasien.

Seine Gedächtniskritik gründete Fried indes nicht nur auf Hyperkritik an scheinbaren Fakten ohne hinreichenden Einbezug von Wahrnehmungen, sondern zugleich

im Sinn der Forschungspraxis des 19. Jahrhunderts auf die Forderung nach Objektivierbarkeit der Vergangenheit. Darin folgte er der Erwartung Assmanns, dass allein die Überlieferung im Medium der Schrift den vermeintlich freien Zugang zu objektivierbarem Wissen von Vergangenheit sowie den kritischen Umgang mit diesem ermögliche. Assmann behauptete hingegen, orale Traditionen seien wegen ihrer Gebundenheit an die Bereitschaft und Fähigkeit zu ihrer Transmission in Gruppen lediglich nach Prüfung der vermuteten Zuverlässigkeit der bezeugten Inhalte am Maßstab der schriftgebundenen Überlieferung verwertbar (Assmann 2000: 206 f.; Fried 2004: 211, 217, 223). Dagegen bezeugt die Vergangenheitswahrnehmung in den Werken Dudos und Saxos den Umstand, dass die Erwartung des Besitzes von Vergangenheit in Gruppen sich nicht allein auf orale Traditionen, sondern auch auf schriftliche Überlieferungen bezog. Mit seiner Bevorzugung des vermeintlichen Zeugniswerts schriftlicher Überlieferungen verweigerte Fried das Zugeständnis der Möglichkeit, dass Wahrnehmungen in oralen Traditionen, so diese verfügbar waren, ebenso zuverlässig transmittiert worden sein können. Er ließ hingegen die Möglichkeit in seiner Terminologie »objektiver« (Fried 2004: 106–108, 344) Information nur unter Bedingungen zu, die mit der für das Mittelalter bezeugten Wahrnehmung des Zeitkontinuums von Vergangenheit in Zukunft und dem damit einhergehenden Mangel an Objektivierbarkeit des Wissens von Vergangenheit unvereinbar waren. Gegen die Quellen unterstellte er für alle Epochen vor der Wende zum 19. Jahrhundert die Wahrnehmung von Vergangenheit als getrennt von Gegenwart, die sich stets als Zeitdimension sui generis zwischen Vergangenheit und Zukunft geschoben haben sollte, und verwarf alle von Letzterer abweichenden Vergangenheitswahrnehmungen als unzuverlässig, »von Irrtümern des Gedächtnisses durchtränkt, das Späteres mit Früherem, Eigenes mit Fremdem verschmilzt« (Fried 2004: 35).

Auch Dudo und Saxo bezeugten mit ihren Schriften, dass Vergangenheit nicht als objektivierbar wahrgenommen wurde. Fried (2004: 70), der Dudo keiner Erwähnung für würdig befand und Saxo nur einmal im Kontext der Wiederholung von Kritik am Werk Otto Höflers nannte, verfuhr gegenüber diesen und anderen Zeugnissen der Vergangenheitswahrnehmung wie dereinst Georg Waitz, der aus seiner Untersuchung über die Quellen Saxos die ersten neun Bücher von dessen Werk ausschloss. Denn darin seien, so Waitz (1887: 18), lediglich die der wissenschaftlichen Kritik unzugänglichen »Mythen, Sagen und Lieder des Skandinavischen Nordens« enthalten. Wer sich hingegen auf die zeitgenössische Wahrnehmung eines Kontinuums von Vergangenheit in Zukunft einlässt und fragt, in welchen Typen von Gruppen welche Arten von Erinnerungen an welchen Orten transmittiert werden konnten und wurden, stößt gegen Frieds Skepsis auf eine Fülle von Befunden, die zwischen dem 10. und dem 12. Jahrhundert grundlegende Veränderungen der Modalität der Transmission von Wissen von Vergangenheit in Folge des Erlöschens der Fähigkeit und des Willens von Gruppen zur Aneignung von Vergangenheit belegen.

Dudo verfasste seine *origo gentis* als autoritative Darstellung normannischer Vergangenheit für Herzog Richard I., vielleicht auch für dessen eben geborenen Sohn Richard II. Zwar ist Dudos Erzählung in mehreren Handschriften erhalten, aber zumal die frühen sind lokalen Ursprungs, also nicht zur ubiquitären Verbreitung konzipiert (Lair 1865: 105–110). Die Präsentation einer auf die Vergangenheit bezogenen Erzählung im Medium der Schrift war also an der Wende zum 11. Jahrhundert nicht generell gleichzusetzen mit dem Ziel der allgemeinen Verbreitung. Dudo verfasste seine Erzählung für die herrscherliche Dynastie, die die Verbreitung des Werks nicht förderte, sich aber die von Dudo beschriebene Vergangenheit nicht aneignete. Ähnlich war ungefähr eine Generation zuvor Widukind von Corvey verfahren. Die Zahl der Handschriften seines Werks scheint begrenzt gewesen zu sein, nur fünf sind erhalten, davon eine in einer Kopie des 16. Jahrhunderts. Auch dieser Text entstand also nicht in der Erwartung allgemeiner Verbreitung, und die Ottonen scheinen ihn weder in Besitz genommen noch seine Verbreitung unterstützt zu haben. Die vorhandenen Belege reichen sogar zur Stützung der Vermutung, dass die Ottonen Widukinds Werk mit Skepsis begegneten. Denn die *origo gentis*, wie Widukind sie präsentierte, war nicht mit dem kollektiven Gedächtnis der Dynastie kompatibel, weil Widukind sich offen gegen die in der ottonischen Haustradition verankerte Ableitung des Sachsennamens stellte. So gab Hrotsvit von Gandersheim in ihrem Preisgedicht auf Otto I. eine Erklärung des Sachsennamens, die sie nach Isidor von Sevilla vom lateinischen Nomen *saxum* ableitete. In ihrem Kloster Gandersheim stand Hrotsvit dem inneren Kreisen der Ottonen näher als Widukind im fernen, fränkisch ausgestatteten Corvey. Obwohl er für ein prominentes Mitglied der Dynastie schrieb, führte Widukind den Sachsennamen auf den Waffennamen *sahs* zurück. Es ist unwahrscheinlich, dass unter den Ottonen überhaupt orale Traditionen umliefen, vielleicht sogar gegen Widukinds Annahme, denn Hrotsvit wertete Schriftquellen für die von ihr favorisierte Namensetymologie aus.¹⁵ Ein ähnlich distanzierteres Verhältnis zur herrschenden Dynastie scheint im Fall Dudos gegeben gewesen zu sein, obschon über Widersprüche zwischen Dudos Narrativ und dem Selbstbild der normannischen Dynastie nichts bekannt ist. Beide Dynastien zögerten, die ihnen dedizierten historiographischen Werke in Besitz zu nehmen. Ein allgemeines, über die Dynastie hinausgehendes, überregionales Interesse an den beiden Werken bestand nicht. Der Gebrauch der Schrift steigerte zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Werke deren Verbreitung nicht.

Ganz anders waren die Bedingungen der Entstehung und Verbreitung von *Saxos* Werk. Die oralen Traditionen, die er beachtet haben mag, können nur die *stirps regia*

¹⁵ Isidor (1911: Buch IX, Kap. 2). Widukind (1935: Buch I, Kap. 6, S. 7). Isidors Etymologie wurde aufgenommen von Hrotsvit von Gandersheim (1902: V 5–8, S. 204 f.), *Annales Holzatiae* (1869: Kap. 8, S. 257). Zu Anlage von Widukinds *Res gestae* und deren Abweichung von der politischen Strategie der Ottonen siehe: Beumann (1972).

der Skjoldunge betroffen haben, die Skjold nicht nur als heros eponymos, sondern auch als Spitzenahn geführt haben müssen. Saxos origo gentis aber verweigerte Skjold die Position des Spitzenahns und integrierte die skjoldungische Tradition in eine heterogene Sammlung von Namen, die Assoziationen mit Gruppen in verschiedenen Zeitschichten und weit entfernten Teilen der Ökumene vorgaben. Zudem widersprach Saxo dem zeitgleich kursierenden Bericht von der erst sekundär gewonnenen Fähigkeit der Dänen zu autonomer legitimer Gesetzgebung, indem er die Dänen als residentes Indigenat mit langer Dauer ausgab. Saxos Werk erzielte jenseits dieses Indigenats weite Verbreitung (Friis-Jensen 2015: LI f.), war nicht für dessen und schon gar nicht für den Besitz der stirps regia konzipiert. Für sein Werk beanspruchte er zwar Gültigkeit, aber keine Ausschließlichkeit. Saxo trat mit seinem Werk in einen Wettbewerb um die bessere Darstellung der origo gentis der Dänen. In diesem Wettbewerb ging es nicht um Quisquilien, sondern um das Grundproblem, ob das Indigenat der Dänen originär bestanden habe oder aus früherer schwedischer Samtherrschaft abzuleiten sei. Für Saxo war der Gebrauch der Schrift also Mittel zur Partizipation am wettbewerblichen Markt um die adäquate Wahrnehmung und Präsentation von Vergangenheit, um Teilnahme – sit vebia verbo – am Diskurs um die kollektive Identität der Dänen. Wie umkämpft dieser Markt war, ergibt sich nicht zuletzt aus dem Umstand, dass noch am Ende des 13. Jahrhunderts die *Annales Lundenses* verbatim das *Chronicon Lethrense* zitierten und damit gegen Saxo Stellung bezogen.

Weder Widukind noch Dudo noch Saxo objektivierten die Vergangenheit zu einem von ihrer Jetztzeit scheinbar entfremdeten Gegenstand des Wissens, sondern erwarteten ein Zeitkontinuum, das Vergangenheit in Zukunft übergehen ließ. Für die fernere Vergangenheit lieferten sie Wahrnehmungen, die die kollektive Identität ihrer Zielgruppen bestimmen sollten. Diese Wahrnehmungen waren also keine Resultate »des irrenden, Fehler produzierenden Gedächtnisses« (Fried 2004: 373), sondern reflektierten autoritativ imaginierte Wirklichkeiten. Origines gentium reproduzierten keine Heilsgeschichte, sondern waren partikularistisch, auch wenn sie in Erzählungen ab orbe condito und durch Postulate der Abkunft von Trojanern oder Makedonen in die Universalgeschichte der Ökumene eingebunden waren. Der Vergleich der Werke Dudos und Saxos öffnet den Blick aber nicht nur auf Gemeinsamkeiten, sondern auch auf den Wandel von Vergangenheitswahrnehmungen. Er zeigt, dass zwischen dem endenden 10. und dem endenden 12. Jahrhundert in West- und Nordeuropa Vergangenheitswahrnehmungen frei zu zirkulieren begannen. Nicht mehr Gruppen bestimmten seither über die Vergangenheitswahrnehmungen, sondern Vergangenheitswahrnehmungen wurden Mittel zur Konstruktion kollektiver Identitäten. Diesen Wandel, für die sogenannte Heldensage längst erkannt (Kersken 1995: 823 f.), gilt es für die Kritik an mittelalterlichen historiographischen Quellen und sonstigen Zeugnissen der Erinnerung als Wahrnehmung zu berücksichtigen. Die Historiographie transmittierte Wahrnehmungen, die ihren eigenen Zeugniswert haben, und zwar unabhängig

von dem ursprünglichen Medium ihrer Transmission. Die in der historischen Gedächtnisforschung gängige Voraussetzung, dass der Wandel des Transmissionsmediums nur von der Oralität in die Literalität stattgefunden habe, ist unbegründet. Oralisationen sind nicht nur beim Erzählen des Märchens vom gestiefelten Kater zu erkennen. Das Fortschleppen des Namens Indien für Äthiopien im europäischen kollektiven Gedächtnis ist nicht anders erklärbar denn als Resultat der Oralisation ursprünglich schriftlich überliefert gewesenen, scheinbar auf Fakten basierenden Wissens.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Abbo von Fleury (1890): *Passio Sancti Eadmundi*. In: Arnold, Thomas (Hg.): *Memorials of St. Edmund's Abbey*, Bd. 1. London: HMSO, S. 3–25.
- Abbo von Saint Germain-des-Près (1899): *Bella Parisiacae urbis I*. In: Winterfeld, Paul von (Hg.): *Monumenta Germaniae historica, Poetae Latini*, Bd. 4, Teil 1. Berlin: Weidmann, S. 79–98.
- Abdias [Pseudo] (1703): *Acta apostolorum apocrypha sive historica certaminis Apostolici adscripta Abdiae*, hg. von Fabricius, Johann Albert. In: Fabricius (Hg.): *Codex apocryphus Novi Testamenti collectus*. Hamburg: Schiller, S. 387–742.
- Adam von Bremen (1917): *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum/Hamburgische Kirchengeschichte*, hg. von Schmeidler, Bernhard. 3. Aufl. Hannover/Leipzig: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum Germanicarum 2).
- Admonitio (1883): *Admonitio generalis [23. März 789]*. In: Boretius, Alfred (Hg.): *Monumenta Germaniae historica, Capitularia regum Francorum*, Bd. 1. Hannover: Hahn, S. 60.
- Aethelweard (1962): *Chronicon*, hg. von Campbell, Alistair. London: Nelson.
- Aggo, Sven (1642): *Svenonis Aggonis filii, Christierni Nepotis, primi Danicae gentis historici, quae extant opuscula*, hg. von Hansen, Stephan. Soröe: Crusius.
- Aimoin von Fleury (1869): *De gestis regum Francorum libri quatuor*. In: Bousquet, Martin (Hg.): *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Bd. 3. Paris: Palmé, S. 21–143.
- Annales de Saint-Vaast (1909): Hg. von Simson, Bernhard von: *Annales Xantenses et Annales Vedastini*. Hannover/Leipzig: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum Germanicarum [12]).
- Annales Holzatiae (1869): Hg. von Lappenberg, Johann Martin. In: Monumenta Germaniae historica, *Scriptores*, Bd. 21. Hannover: Hahn, S. 251–306.
- Annales Lundenses (1892): Hg. von Waitz, Georg. In: Monumenta Germaniae historica, *Scriptores* 29. Hannover: Hahn, S. 185–210.
- Annales Quedlinburgenses* (2004): Hg. von Giese, Martina. Hannover: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum Germanicarum 72).
- Aretin, Johann Christoph von (1810): *Systematische Anleitung zur Theorie und Praxis der Mnemonik*, 3 Bde. Sulzbach: Seidel.
- Augustinus, Bischof von Hippo Regius (1992): *Confessiones*, hg. von O'Donnell, James J. Oxford: Oxford University Press.
- Beda (1969): *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, hg. von Colgrave, Bertram/Mynors, R[oger] A[ubrey] B[askerville]. Oxford: Oxford University Press.
- Brachelius, Adolph (1652): *Historia sui temporis rerum per Europam et Imperium Romanum gestarum*. Köln: Kinchius.
- Brückner, Rudolf (1867): *Über das gemeinsame Indigenat im Gebiete des Norddeutschen Bundes*. Gotha: Thienemann.
- Cagnazzi, Luca de Samuele (1808): *Elementi dell'arte statistica*, Bd. 1. Neapel: Flautina.

- Chladenius, Johann Martin (1752): *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. Leipzig: Lanckisch.
- Christian VII, König von Dänemark (1776): *Das Indigenat-Recht*. Kopenhagen: s.n./Altona: Burmester.
- Chronicon (1917): Chronicon Lethrense, hg. von Gertz, Martin Clarentius: *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi*. Kopenhagen: Gad, S. 43–52.
- Codex Theodosianus (1906): Mommsen, Theodor/Krüger, Paul/Meyer, Paul M. (Hgg.): *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Bd. 1, Teil 2. Berlin: Weidmann.
- Devroey, Jean-Pierre (Hg.) (1984): *Le polyptyque et les listes de cens de l'abbaye de Saint-Rémi de Reims*. Reims: Académie Nationale.
- Döbelius, Johann Heinrich (1707): *Collegium mnemonicum. Oder Gantz neu eröffnete Geheimnisse der Gedächtniß-Kunst*. Hamburg: Heyl.
- Dommerich, Johann Christoph (1765): *Die Mnemonik und Hevristik*. Halle/Helmstedt: Hemmerde.
- Dudo von Saint-Quentin [Dudo Decanus Sancti Quintini Viromandensis] (1865): *De moribus et actis primorum Normanniae ducum libri tres*, hg. von Lair, Jules: *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*. Caen: Le Blanc-Hardel, S. 115–301.
- Dumville, David N[orman] (1976): The Anglian Collection of Royal Genealogies and Regnal Lists. In: *Anglo-Saxon England*, 5, S. 23–50.
- Ebbinghaus, Hermann (1885): *Über das Gedächtnis*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Eckhardt, Karl August (Hg.) (1953): *Lex Salica. 100-Titel-Text*. Weimar: Böhlau.
- Faber, Johannes (1624): *Oratio funebris in depositione gloriosis[imi] Imp[eratoris] Caes[aris] Maximiliani Aug[usti]* [16. Januar 1519]. In: Freher, Marquard (Hg.): *Germanicarum rerum scriptores*. Frankfurt: Wechel, S. 417.
- Flodoard von Reims (1905): *Annales*, hg. von Lauer, Philippe, *Les Annales de Flodoard*. Paris: Picard.
- Florenz von Worcester [zugeschrieben] (1849): *Chronicon ex chronicis*, hg. von Thorpe, Benjamin, Bd. 2. London: Bentley.
- Gatterer, Johann Christoph (1767a): Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen. In: Ders. (Hg.): *Allgemeine historische Bibliothek*, Bd. 1. Halle: Gebauer, S. 15–89.
- Gatterer, Johann Christoph (1767b): Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde, in: Boysen, Friedrich Eberhard (Hg.): *Die allgemeine Welthistorie*. Halle: Gebauer, S. 1–38.
- Gatterer, Johann Christoph (1773): *Abriß der Universalhistorie in ihrem ganzen Umfange*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck.
- Giovio, Paolo: *L'Historie del suo tempo*. Venedig: Farri 1554.
- Glaber, Rodulfus (1886): *Les cinq livres de ses histoires*, hg. von Prou, Maurice. Paris: Picard.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1890): *Benvenuto Cellini. Erster Theil* [1803]. Weimar: Böhlau (= Goethe, Werke – Sophien-Ausgabe, Bd. 43).
- Goethe, Johann Wolfgang von (1891): *Dichtung und Wahrheit. Vierter Theil* [1824]. Weimar: Böhlau, S. 35–78 (= Goethe, Werke – Sophien-Ausg., Bd. 29).
- Grimm, Jacob (1899): *Deutsche Rechtsalterthümer*, Bd. 1. 4. Aufl., hg. von Heusler, Andreas/Hübner, Rudolf. Leipzig: Dieterich.

- Guillaume de Jumièges (1992): *Gesta normannorum ducum*, hg. von Van Houts, Elisabeth M.C.: *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, Bd. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Hägermann, Dieter/Elmshäuser, Konrad/Hedwig, Andreas (Hgg.) (1993): *Das Polyptychon von Saint-Germain-des Près*. Köln u. a.: Böhlau.
- Hehl, Ernst-Dieter (Hg.) (1987): *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens. 916–1001*. Hannover: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Concilia, Bd. 6, Teil 1).
- Herzheimer, Hans (1971): »Neue Zeitung« zum Tode Kaiser Maximilians I. [Wien: Bibliothek und Kunstblättersammlung des Österreichischen Museums für Angewandte Kunst], hg. von Dornik-Eger, Hanna: *Albrecht Dürer und die Druckgraphik für Kaiser Maximilian I*. Wien: Österreichisches Museum für Angewandte Kunst, S. 35 f.
- Mabillon, Jean (1709): *De re diplomatica libri VI*. 2. Aufl., hg. von Ruinart, Thierry. Paris: Muguet.
- Hrabanus Maurus (1864): *De universo libri XXII*, hg. von Migne, Jacques-Paul: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Bd. 111, Paris: Cyrillus, Sp. 9–614.
- Hrotsvit von Gandersheim (1902): *Gesta Ottonis*. In: Dies., *Opera*, hg. von Winterfeld, Paul von. Berlin: Weidmann, S. 201–228 (= Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum 34).
- Isidor von Sevilla (1911): *Etymologiarvm sive originvm libri XX*, hg. von Lindsay, Wallace Martin. Oxford: Oxford University Press.
- Karl der Einfältige, König der Franken (1940): [Schenkung an das Kloster Saint Germain-des-Près (14.03.918)]. In: Lauer, Philippe (Hg.): *Recueil des actes de Charles III le Simple*. Paris: Imprimerie Nationale, S. 209–212; Faksimile in: Skiba, Viola, u. a. (Hgg.): *Die Normannen*. Regensburg: Schnell & Steiner 2022, S. 116.
- Kerner, Justinus (1893): *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit [1849]*. Frankfurt/Oder: Andres.
- Ludolf, Hiob (1681): *Historia Aethiopica*. Frankfurt: Zinner.
- Lueder, August Ferdinand (1817): *Kritische Geschichte der Statistik*. Göttingen: Röwer.
- Magnus, Olaus (1555): *Historia de gentibus septentrionalibus*. Rom: de Viottis.
- Maximilian I., Kaiser (1956): *Weißkunig*, hg. von Musper, Heinrich Theodor, Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- Mennel, Jakob (1960): [Denkschrift für Karl von Burgund, um 1515, Ms. Wien: Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Kasten Blau 56], hg. von Kugler, Georg: *Eine Denkschrift Dr. Jakob Mennels*. Phil. Diss., masch. Wien.
- Mennel, Jakob (1885): [Schreiben an Erzherzog Ferdinand, 2. Oktober 1523]. In: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, 3, S. XCI f., Reg. Nr. 2977.
- Niebuhr, Barthold Georg (1929): *Die Briefe*, hg. von Dietrich, Gerhard/Norvin, William, Bd. 2. Berlin: de Gruyter.
- Paulus Diaconus (1878): *Historia Langobardorum*, hg. von Waitz, Georg. Hannover: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum [48]).
- Peutinger, Konrad (1504 x 1511): *Kaiserbuch* [München: Bayerische Staatsbibliothek, cdm 4015, 4020; Augsburg: Staats- und Stadtbibliothek, Cod. 2° 26, Cod 2° 145]; Teildruck u. d. T.: *De inclinatione Romani imperii et praecipue Germanorum commigrationibus epitome*. In: Jordanes, *De rebus Gothorum/Paulus Diaconus, De gestis Langobardorum*, hg. von Peutinger. Augsburg: Miller 1515, Praefatio, s.p.

- Piccolomini [Papst Pius II.], Aeneas Sylvius (1551): *De ortu et historia Bohemorum*. In: Ders., *Opera quae extant omnia*. Basel: Petri, S. 81–143.
- Pufendorf, Samuel von (1711): *Acht Bücher vom Natur- und Völkerrechte*, Bd. 2. Frankfurt: Knoch.
- Ranke, Leopold von (1825): *Idee der Universalhistorie*. In: Ders.: *Vorlesungs-Einleitungen*, hg. Dotterweich, Volker/Fuchs, Walther Peter. München/Wien: Oldenbourg 1975, S. 72–89.
- Ranke, Leopold von (1949): *Das Briefwerk*, hg. von Fuchs, Walther Peter. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Regino von Prüm (1840): *Reginonis Abbatis Libri duo de synodalibus causis et disciplinis Ecclesiasticis*, hg. von Wasserscheben, Friedrich Wilhelm Hermann. Leipzig: Engelmann.
- Regino von Prüm (1890): *Chronicon cum continuatione Treverensi*, hg. von Kurze, Friedrich Hannover: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum [50]).
- Rehm, Friedrich (1830): *Lehrbuch der historischen Propädeutik und Grundriß der allgemeinen Geschichte. Zum Gebrauche bei academischen Vorlesungen*. Marburg: Garthe/Gießen: Heyer.
- Ribot, Théodule-Armand (1882): *Das Gedächtnis und seine Störungen*. Hamburg u.a.: Voss.
- Saxo Grammaticus (1931): *Gesta Danorum*, hg. von Olrik, Jørgen/Ræder, Hans, Bd. 1. Kopenhagen: Munksgaard.
- Schenckel, Lamprecht (1610): *Gazophylacium artis memoriae*. Straßburg: Betramus.
- Schirach, Gottlob Benedikt von (1779): *Ueber das Königliche Dänische Indigenatrecht und einige andere Gegenstände der Staatswissenschaft und Geschichte*. Hamburg: Herold.
- Schlözer, August Ludwig von (1772): *Vorstellung seiner Universalhistorie*, Bd. 1. Göttingen/Gotha: Dieterich.
- Schöfflerlin, Bernhard (1505): *Romische Historie uß Tito Livio*. Mainz: Schöffler.
- Schwab, Ingo (Hg.) (1983): *Das Prümer Urbar*. Düsseldorf: Droste.
- Sidonius Apollinaris, Gaius Sollius (1887): *Epistolae et carmina*, hg. von Luetjohann, Christian. Berlin: Weidmann (= Monumenta Germaniae historica, Auctores Antiquissimi 8).
- Sulzer, Johann Anton (1825): *Kurz gefaßter Inbegriff der nöthigsten Kenntnisse zum nützlichen Studium der Geschichte*. Mainz: Müller.
- Tacitus, Publius Cornelius (1967): *Germania*. 3. Aufl., hg. von Much, Rudolf/Jankuhn, Herbert/Lange, Wolfgang. Heidelberg: Winter.
- Thietmar von Merseburg (1935): *Chronicon*, hg. von Holtzmann, Robert: *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*. Berlin: Weidmann (= Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum, N.S. 9).
- Thou, Jacques-Auguste de (1604): *Historiarum sui temporis pars prima*. Paris: Drouart.
- Turmain, genannt Aventinus, Johannes (1881): *Epistola ad Beatum Rhenanum*. In: Ders., *Kleinere historische und philologische Schriften*. München: Kaiser, S. 644 f.
- Warszewicki, Krysztof (1604): *De legationibus adeundis luculentissima oratio*. Lich: Kezel.
- Weiland, Ludwig (Hg.) (1893): *Synode von Koblenz 922*. In: Ders. (Hg.): *Monumenta Germaniae historica, Constitutiones et acta publica*, Bd. 1. Hannover: Hahn, S. 627–631.
- Widsith (1962): *Malone, Kemp (Hg.): Widsith*. 2. Aufl. Kopenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- Widukind von Corvey (1935): *Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei*, hg. von Lohrmann, H[ans]-E[berhard]/Hirsch Paul. Hannover: Hahn (= Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum [60]).

- Wipo (1915): *Gesta Chuonradi II Imperatoris, Prologus*, hg. von Bresslau, Harry: *Die Werke Wipos*. 3. Aufl. Hannover/Leipzig: Hahn (= *Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum Germanicarum* [61]).
- Woerl, Josef Edmund (1841): *Erläuterung zur Theorie der Statistik*. Freiburg: Herder.
- Wolf, Friedrich August (1869): Ueber ein Wort Friedrich's II. von Deutscher Verskunst [Berlin 1811]. In: Ders., *Kleine Schriften*, Bd. 2. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, S. 922–962.
- Woltmann, Karl Ludwig (1804): Von der historischen Arbeit und vom Urtheil über dieselbe. In: *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, 5/2, S. 252–276.
- Zizius, Johann Nepumuk (1810): *Theoretische Vorbereitung und Einleitung zur Statistik*. Wien: Geistinger.

Sekundärliteratur

- Ackerman, Robert (1991): *The Myth and Ritual School. J[ames] G[eorge] Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York/London: Garland.
- Albu, Emily: siehe Hanawalt.
- Algazi, Gadi (1998): Ein gelehrter Blick ins lebendige Archiv. Umgangsweisen mit der Vergangenheit im 15. Jahrhundert. In: *Historische Zeitschrift*, 266, S. 317–357.
- Althoff, Gerd (2001): Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter. In: Ders. (Hg.): *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*. Ostfildern: Thorbecke, S. 157–176.
- Althoff, Gerd (2013): *Die Macht der Rituale*. 2. Aufl. Darmstadt: Primus.
- Angenendt, Arnold (1994): Der eine Adam und die vielen Stammväter. In: Wunderli, Peter (Hg.): *Herkunft und Ursprung*. Sigmaringen: Thorbecke, S. 27–52.
- Arnoux, Mathieu (2000): Before the *Gesta Normannorum* and Beyond Dudo. Some Evidence on Early Norman Historiography. In: *Anglo-Norman Studies*, 22, S. 29–48.
- Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders./Hölscher, Tonio (Hgg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 9–19.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Beck.
- Assmann, Jan (1995): Erinnern, um dazuzugehören. In: Platt, Kristin/Heil, Susanne (Hgg.): *Generation und Gedächtnis*. Opladen: Leske + Budrich, S. 51–75.
- Assmann, Jan (1999): Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon. In: Ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: Beck, S. 81–100.
- Assmann, Jan (2000): Körper und Schrift als Gedächtnisspeicher. In: Csáky, Moritz/Stachel, Peter (Hgg.): *Speicher des Gedächtnisses*, Bd. 1. Wien: Passagen-Verlag, S. 199–213.
- Bachmann-Medick, Doris (2014): From Hybridity to Translation. Reflections on Travelling Concepts. In: Dies. (Hg.): *The Trans/National Study of Culture*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 119–136.
- Balthasar, Augustin (1742): *Dissertatio inauguralis juridica de jure peregrinorum, singulari circa processum*. Jur. Diss. Greifswald.
- Baum, Wilhelm (1999): *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes*. Klagenfurt: Verlag Kitab.

- Becher, Matthias (1996): *Rex, Dux und Gens. Untersuchungen zur Entstehung des sächsischen Herzogtums im 9. und 10. Jahrhundert.* Husum: Matthiesen.
- Becher, Matthias (1999): *Die Sachsen im 7. und 8. Jahrhundert. Verfassung und Ethnogenese.* In: Stiegemann, Christoph/Wernhoff, Matthias (Hgg.): 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit, Bd. 1. Mainz: von Zabern, S. 185–194.
- Berek, Mathias (2009): *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bergmann, Karl (1926): *Deutsches Leben im Lichtkreis der Sprache.* Frankfurt: Diesterweg.
- Beumann, Helmut (1950): *Widukind von Korvei.* Weimar: Böhlau.
- Beumann, Helmut (1970): *Historiographische Konzeption und politische Ziele Widukinds von Corvey.* In: *La storiografia altomedioevale.* Spoleto: Centro Italiano di Studi sul'Alto Medioevo, S. 875–894.
- Bezold, Friedrich von (1914): *Zur Entstehungsgeschichte der historischen Methodik.* In: *Internationale Monatsschrift*, 8, Sp. 273–306.
- Binz, Gustav (1895): *Zeugnisse zur germanischen Sage in England.* In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 20, S. 141–223.
- Bloch, Howard (1986): *Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form.* In: Gumbrecht, Hans-Ulrich/Link-Heer, Ursula/Spangenberg, Peter-Michael (Hgg.): *La littérature historiographique des origines à 1500*, Bd. 1. Heidelberg: Winter, S. 135–156.
- Bloch, Marc (1924): *Les rois thématurges.* Straßburg: Librairie Istra.
- Bouchard, Constance B[rittain] (1981): *Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Century.* In: *Speculum*, 56, S. 268–287.
- Bouchard, Constance B[rittain] (1986): *Structure and Family Consciousness among the Aristocracy in the 9th to 11th Centuries.* In: *Francia*, 14, S. 639–658.
- Bouet, Pierre (1990): *Dudon de Saint-Quentin et Virgile. L'Eneide au service de la cause normands.* In: *Recueil d'études en hommage à Lucien Musset.* Caen: Musée de Normandie, S. 215–236.
- Boyer, Régis (2016): *En lisant Saxo Grammaticus. Le passé légendaire du Danemark.* Paris: Les belles lettres.
- Bradley, Richard (1991): *Ritual, Time and History.* In: *World Archaeology*, 23, S. 209–219.
- Brady, Caroline A. (1937): *The Eormanric of the W*ī*-ds*ī*-ð.* In: *University of California Publications in English*, 3, S. 225–236.
- Brady, Caroline A. (1940): *Innweorud Earmanarices.* In: *Speculum*, 15, S. 454–459.
- Brady, Caroline A. (1943): *The Ermanaric Traditions Known to Anglo-Saxon Poets.* In: *Dies.: The Legends of Ermanaric.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 149–176.
- Brandl, Alois (1908): *Zur Gotensage bei den Angelsachsen.* In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 120, S. 1–8.
- Brandon, S[amuel] G[eorge] F[rederick] (1958): *The Myth and Ritual Position Critically Considered.* In: *Ders. (Hg.): Myth, Ritual and Kingship.* Oxford: Oxford University Press, S. 261–291.
- Buc, Philippe (2001): *The Dangers of Ritual.* Princeton: Princeton University Press.
- Buchholz, Peter (1980): *Vorzeitkunde. Mündliches Erzählen und Überliefern im mittelalterlichen Skandinavien.* Neumünster: Wachholtz.

- Burgdorf, Wolfgang (2015): Protokonstitutionalismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burke, Peter (1989): History as Social Memory. In: Butler, Thomas (Hg.): Memory. History, Culture and Mind. Oxford: Oxford University Press, S. 97–113.
- Campbell, Gwyn (Hg.) (2016): Early Exchange between Africa and the Wider Indian Ocean World. New York/Basingstoke: Palgrave/Macmillan.
- Carozzi, Claude (1996): Des Daces aux Normands. Le mythe et l'identification d'un peuple chez Dudo de Saint-Quentin. In: Ders./Taviani-Carozzi, Huguette (Hgg.): Peuples du Moyen Âge. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, S. 7–25.
- Caspar, Erich (1904): Roger II. (1101–1154) und die Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie. Innsbruck: Wagner.
- Cerquiglioni, Bernard (1989): Eloge de la variante. Paris: Édition du Seuil.
- Certeau, Michel de (1973): L'Absent de l'histoire. Paris: Mame.
- Connerton, Paul (1989): How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, Terry (2013): Evidence, Memory, Identity and Community. Four Shifting Archival Paradigms. In: Archival Science, 13, S. 95–120.
- Deneke, Bernward (1969): Zur Tradition der mythologischen Kontinuitätsprämisse. Fragestellungen des 17. und 18. Jahrhunderts bei Jacob Grimm. In: Bausinger, Hermann/Brückner, Wolfgang (Hgg.): Kontinuität? [Festschrift Hans Moser]. Berlin: E. Schmidt, S. 47–56.
- Depping, Georges-Bernard (1826): Histoire des expéditions maritimes des Normands. Paris: Ponthieu.
- Drews, Wolfram (2014): Grenzen der Legitimationskraft herrschaftsbegründender Rituale. In: Büttner, Andreas/Schmidl, Andreas/Töbelmann, Paul (Hgg.): Grenzen des Rituals. Köln u.a.: Böhlau, S. 125–139.
- Duby, Georges (1973): Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles. In: Ders., Hommes et structures du Moyen Âge. Paris: Flammarion, S. 287–298.
- Duby, Georges (1978): Les trois ordres. Ou l'imaginaire du féodalisme. Paris: Gallimard.
- Dümmler, Ernst (1866): Zur Kritik Dudos von St. Quentin. In: Forschungen zur deutschen Geschichte, 6, S. 357–389.
- Dumézil, Georges (1973): From Myth to Fiction. The Saga of Hadingus, hg. von Coltman, Derek. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Dumville, David Norman (1977): Kingship, Genealogies and Regnal Lists. In: Sawyer, Peter H[ayes]/Wood, Ian N[icholas] (Hgg.): Early Medieval Kingship. Leeds: University of Leeds, S. 72–104.
- Ebenbauer, Alfred (1988): Grimm, Heusler und die Sage. In: Mertens, Volker (Hg.): Die Grimms, die Grammatik und die Gegenwart. Wien: Fassbaender, S. 91–112.
- Epp, Verena (2003): Von Spurensuchern und Zeichendeutern. Zum Selbstverständnis mittelalterlicher Geschichtsschreiber. In: Laudage, Johannes (Hg.): Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung. Köln/Wien: Böhlau, S. 43–62.
- Foucault, Michel (1975): Archäologie des Wissens. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frazer, James George (1998): The Golden Bough [Exzerpte aus Kap. 38–40]. In: Segal, Robert A[lan] (Hg.): The Myth and Ritual Theory. Oxford/Malden, MA: Blackwell, S. 71–124.
- Fried, Johannes (1986): Auf der Suche nach der Wirklichkeit. In: Historische Zeitschrift, 243, S. 287–332.

- Fried, Johannes (1995): Die Königserhebung Heinrichs I. In: Borgolte, Michael (Hg.): *Mittelalterforschung nach der Wende*. München: Oldenbourg, S. 267–318.
- Fried, Johannes (1996): Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte. In: *Historische Zeitschrift*, 263, S. 673–693.
- Fried, Johannes (2004): *Der Schleier der Erinnerung*. München: Beck 2004.
- Fried, Johannes (2013): *Karl der Große*. München: Beck.
- Friis-Jensen, Karsten (1995): Dudo of St. Quentin and Saxo Grammaticus. In: Gatti, Paolo/Degl'Innocenti, Antonella (Hgg.): *Dudone di San Quintino*. Trient: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, S. 11–28.
- Galdi, Amalia (2022): Marriage Unions as a Norman Integration Strategy. In: Skiba, Viola/Jaspert, Nikolas/Schneidmüller, Bernd (Hgg.): *Norman Connections. Normannische Verflechtungen zwischen Skandinavien und dem Mittelmeer*. Regensburg: Schnell & Steiner, S. 174–183.
- Geary, Patrick J. (1983): Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 113, S. 15–26.
- Geary, Patrick J. (1994): *Phantoms of Remembrance*. Princeton: Princeton University Press.
- Geiger, Paul E. (1908): *Das Wort »Geschichte« und seine Zusammensetzungen*. Phil. Diss. Freiburg.
- Genicot, Léopold (1975): *Les généalogies*. Turnhout: Brepols.
- Genrich, Albert (1977): Die Altsachsen bis zum Ende des 5. Jahrhunderts. In: Patze, Hans (Hg.): *Geschichte Niedersachsens*, Bd. 1. Hildesheim: Lax, S. 513–541.
- Genrich, Albert (1981): *Die Altsachsen*. Hildesheim: Lax.
- Goetz, Hans-Werner (1992): Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein. In: *Historische Zeitschrift*, 255, S. 61–97.
- Goetz, Hans-Werner (2005): Vergangenheitsbegriff, Vergangenheitskonzepte, Vergangenheitswahrnehmung in früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsdarstellungen. In: Jostkleigrewe, Christina u.a. (Hgg.): *Geschichtsbilder*. Köln u.a.: Böhlau, S. 171–202.
- Goez, Walter (1974): Die Anfänge der historischen Methodendiskussion im Zeitalter des Humanismus. In: *Archiv für Kulturgeschichte*, 56, S. 25–48.
- Gouttebroze, Jean-Guy (1994): La violence peut-elle fonder un état? Dudon de Saint-Quentin et l'établissement du duché de Normandie. In: *La violence dans le monde médiéval*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, S. 255–264.
- Grawert, Rolf (1973): *Staat und Staatsangehörigkeit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Grosley, Pierre Jean (1811): *Ephémérides*, Bd. 2. Paris: Durand.
- Gross, David (2000): *Lost Time. On Remembering and Forgetting in Late Modern Culture*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Grunert, Frank (2005): Die Marginalisierung des Gedächtnisses und die Kreativität der Erinnerung. In: Oesterle, Günter (Hg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 29–51.
- Grunert, Frank (2016): Urteilskraft statt Gedächtnis? Von der Dequalifizierung zur erneuten Aufwertung der Memoria in der deutschen Frühaufklärung. In: Fulda, Daniel/Steigerwald, Jörn (Hgg.): *Um 1700. Die Formierung der europäischen Aufklärung*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 167–183.

- Gschwantler, Otto (1984): Die Heldensagenpassagen in den Quedlinburger Annalen und in der Würzburger Chronik. In: Ders. (Hg.): *Linguistica et Philologica*. Gedenkschrift für Björn Collinder. Wien: Braumüller, S. 133–181.
- Gschwantler, Otto (1988): Zeugnisse zur Dietrichsage in der Historiographie von 1100 bis gegen 1350. In: Beck, Heinrich (Hg.): *Heldensage und Heldendichtung*. Berlin/New York: de Gruyter, S. 35–80.
- Hackenbarg, Erna (1918): *Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche*. Phil. Diss. Berlin.
- Händl, Claudia (2003): Geschichte und germanische Heldensage. Ermanarich, Odoaker und Theoderich in den Quedlinburger Annalen. In: Heizmann, Wilhelm/Nahl Astrid van (Hgg.): *Runica Germanica Mediaevalia*. Berlin/New York: de Gruyter, S. 199–210.
- Häusler, Martin (1980): *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*. Freiburg: Herder.
- Halbwachs, Maurice (1967): *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Halsall, Guy (2007): *Barbarian Migrations and the Roman West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanawalt, Emily Albu (1994): Dudo of Saint-Quentin. The Heroic Past Imagined. In: *Haskins Society Journal*, 6, S. 111–118.
- Hanawalt, Emily Albu (2001): *Normans in Their Histories*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Harth, Dietrich (2004): Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik. In: Ders./Schenk, Gerrit Jasper (Hgg.): *Ritualdynamik*. Heidelberg: Winter, S. 95–113.
- Hartman, Charles/DeBlasi, Anthony (2012): The Growth of Historical Method in Tang China. In: Foot, Sarah (Hg.): *The Oxford History of Historical Writing*, Bd. 2. Oxford: Oxford University Press, S. 17–36.
- Haubrichs, Wolfgang (1989): Heldensage und Heldengeschichte. Das Konzept der Vorzeit in den Quedlinburger Annalen. In: Matzel, Klaus/Roloff, Hans-Gert (Hgg.): *Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag*. Bern u.a.: Lang, S. 171–201.
- Haubrichs, Wolfgang (2009): Der »Name« der Thüringer. In: Castritius, Helmut/Geuenich, Dieter/Werner, Matthias (Hgg.): *Die Frühzeit der Thüringer*. Berlin/New York: de Gruyter, S. 83–102.
- Haubrichs, Wolfgang (2014): Typen der anthroponymischen Indikation von Verwandtschaft bei den »germanischen« gentes. In: Patzold, Steffen/Ubl, Karl (Hgg.): *Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 29–71.
- Haubrichs, Wolfgang (2018): Pragmatic and Cultural Conditions of Vernacular Literacy in Carolingian Times. In: Kössinger, Norbert u.a. (Hgg.): *Anfangsgeschichten. Der Beginn volkssprachlicher Schriftlichkeit in komparatistischer Perspektive/Origin Stories. The Rise of Vernacular Literacy in a Comparative Perspective*, Paderborn: Schöningh, S. 11–38.
- Haubrichs, Wolfgang (2019): Funktion und Performanz, Namen als Instrumente der Sicherung von Herrschaft und Identität im frühen Mittelalter Westeuropas. In: Becher, Matthias/Hess, Hendrik (Hgg.): *Machterhalt und Herrschaftssicherung. Namen als Legitimationsinstrument in transkultureller Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 235–264.

- Hauck, Karl (1955): Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. In: *Saeculum*, 6, S. 186–223.
- Hauck, Karl (1965): Haus- und sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter. In: Lammers, Walther (Hg.): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 165–199.
- Hauck, Karl (1970): *Goldbrakteaten aus Sievern*. München: Fink.
- Heidegger, Martin (1994): Das Ding [1949]. In: Ders.: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt: Klostermann, S. 5–23.
- Hellmuth, Leopold (1984): *Gastfreundschaft und Gastrecht bei den Germanen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hemmingsen, Lars (1996): *By Word of the Mouth. The Origins of Danish Legendary History*. Phil. Diss., masch. Kopenhagen.
- Henige, David P[atrick] (1971): Oral Tradition and Chronology. In: *Journal of African History*, 12, S. 371–389.
- Henige, David P[atrick] (1974): *The Chronology of Oral Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Henige, David P[atrick] (1980): »The Disease of Writing«. Ganda and Nyoro Kinglists in a Newly Literate World. In: Miller, Joseph C[alder] (Hg.): *The African Past Speaks*. Folkestone/Hamden, CT: Dawson, S. 240–261.
- Henige, David P[atrick] (2016): Oral Tradition and the Scientific Method. In: Castryck, Geert/Strickrodtz, Silke/Werthmann, Katja (Hgg.): *Sources and Methods for African History and Culture [Festschrift Adam Jones]*. Leipzig: Universitätsverlag, S. 75–93.
- Herbst, Ludolf (2004): *Komplexität und Chaos. Grundzüge einer Theorie der Geschichte*. München: Beck.
- Heygate, Catherine (2013): Marriage Strategies among the Normans of Southern Italy in the Eleventh Century. In: Stringer, Keith/Jotischky, Andrew (Hgg.): *Norman Expansion. Connections, Continuities and Contrasts*. Farnham: Ashgate, S. 165–186.
- Hills, Catherine/Hurst, Henry (1989): A Goth at Gloucester?. In: *Antiquaries Journal*, 69, S. 154–158.
- Hines, John (1984): *The Scandinavian Character of Anglian England in the Pre-Viking Period*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Hobsbawm, Eric John/Ranger, Terence Osborn (1983): Introduction. *Inventing Traditions*. In: Dies. (Hgg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–14.
- Hockerts, Hans Günter (1993): Zeitgeschichte in Deutschland. In: *Historisches Jahrbuch*, 113, S. 98–127.
- Hölscher, Lucian (1999): *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt: Fischer.
- Holenstein, André (1991): *Die Huldigung der Untertanen*. Stuttgart: Fischer.
- Howell, Martha C./Prevenier, Walter (2001): *From Reliable Sources. An Introduction to Historical Methods*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Hsu, Kwan-San (1983): The Chinese Critical Tradition. In: *Historical Journal*, 26, S. 431–446.
- Jäckel, Eberhard (1975): Begriff und Funktion der Zeitgeschichte. In: Ders./Weymar, Ernst (Hgg.): *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit [Festschrift Karl Dietrich Erdmann]*. Stuttgart: Klett, S. 162–176.

- Jankuhn, Herbert (1939): Eine stein-bronzezeitliche Grabsitte und ihr Fortleben im späteren Brauchtum. In: *Offa*, 4, S. 92–108.
- Jaraus, Konrad (2002): Zeitgeschichte und Erinnerung. Deutungskonkurrenz oder Interdependenz?. In: Ders./Sabrow, Martin (Hgg.): *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*. Frankfurt/New York: Campus, S. 9–39.
- Jensen, Adolf Ellegard (1992): *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. 2. Aufl. hg. von Harberland, Eike. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Joachimsen, Paul (1910): *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus*. Leipzig: Teubner.
- John, Vinzenz (1884): *Geschichte der Statistik*. Stuttgart: Enke.
- Kaiser, Eberhard (1998): Wikingereinfälle und Grenzveränderung im frühmittelalterlichen England. In: Gestrich, Andreas/Krauss, Marita (Hgg.): *Migration und Grenze*. Stuttgart: Steiner, S. 103–123.
- Kellner, Beate (2004): *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*. München: Fink.
- Kersken, Norbert (1995): *Geschichtsschreibung im Europa der »nationes«*. Köln u.a.: Böhlau.
- Kintzinger, Martin (2018): Fakten? Vom Wissen des Unsicheren in der historischen Forschung (nicht nur) zum Mittelalter. In: Naujoks, Anne-Sophie/Stelling, Hendrick/Scholz Oliver R. (Hgg.): *Von der Quelle zur Theorie. Objektivität und Subjektivität in den historischen Wissenschaften*. Paderborn: Mentis, S. 27–41.
- Kleinschmidt, Harald (2009a): *Migration und Identität. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Kontinent und Britannien vom 5. bis zum 8. Jahrhundert*. Ostfildern: Thorbecke
- Kleinschmidt, Harald (2009b): *Wo wohnten die Myrtingas des Widsith-Gedichts?*. In: Keller, Johannes/Kragl, Florian (Hgg.): *Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 193–205.
- Kleinschmidt, Harald (2020): *Widukind of Corvey's Account of the Saxon Invasion, the Law of Hospitality and the Oral Transmission of Knowledge of the Past*. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 54, S. 173–232.
- Kleinschmidt, Harald (2021): *The End of the Beginning. China and the Abandonment of the Occidental Mode of Counting Years from the Creation of the World*. In: *Comparativ*, 31/3, S. 439–463.
- Kleinschmidt, Harald (2022): *Ethiopia and India as Neighbours. Notes on the Relevance of Perceptions for Global Historiography*. In: *Comparativ*, 32/3–4, S. 432–461.
- Koselleck, Reinhart (1988): *Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte*. In: Conzemius, Victor/Greschat, Martin (Hgg.): *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 17–31.
- Krappe, Alexander H[aggerty] (1923): *Rollo's Vision in the Norman Chronicles of Dudo of St. Quentin and His Successors*. In: *Neophilologus*, 8, S. 81–85.
- Lair, Jules (1865): *Étude historique et critique sur Dudon de Saint-Quentin*. In: Ders. (Hg.): *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*. Caen: Le Blanc-Hardel, S. 9–111.
- Lamarrigue, Anne-Marie (2000): *Bernard Gui (1261–1331). Un historien et sa method*. Paris: Champion.
- Lasch, Berthold (1887): *Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter (vom VI.–XII. Jahrhundert)*. Phil. Diss. Berlin.

- Laub, Dori (1992): *Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening*; *Laub: An Event Without a Witness*; *Truth, Testimony and Survival*; beide in: Felman, Shoshana/Laub (Hgg.): *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, S. 57–74, 75–92.
- Laudage, Johannes (2003): *Widukind von Corvey und die deutsche Geschichtswissenschaft*. In: Ders. (Hg.): *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*. Köln/Wien: Böhlau, S. 193–224.
- Le Goff, Jacques (1992): *Geschichte als Wissenschaft*. In: Ders.: *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt/New York: Campus, S. 229–251.
- Lévi-Strauss, Claude (1959): [Interview mit Georges Charbonnier, Oktober, November, Dezember 1959] <Institut National Audiovisuel, www.ina.fr>.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): *Das wilde Denken*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1992): *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lifshitz, Felice (1997): *Translating ›Feudal‹ Vocabulary*. *Dudo of Saint-Quentin*. In: *Haskins Society Journal*, 9, S. 39–56.
- Lintzel, Martin (1927): *Zur Entstehungsgeschichte des sächsischen Stammes*. In: *Sachsen und Anhalt*, 3, S. 1–46.
- Liuselli, Bruno (1978): *Il mito dell' origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi*. In: *Romanobarbarica*, 3, S. 89–126.
- Lorenz, Hermann (1886): *Das Zeugnis für die deutsche Heldensage in den Annalen von Quedlinburg*. In: *Germania*, 31, S. 137–150.
- Lukman, Niels Clausen (1943): *Skjoldunge und Skilfinge, Hunnen und Herulerkönige in ostnordischer Überlieferung*. Kopenhagen: Gyldendal.
- Mathey-Maille, Laurence (2005): *Dudon de Saint-Quentin entre chronique et épopée*. In: Poulain-Gautret, Emmanuelle et al. (Hgg.): *Le Nord de la France entre épopées et chroniques*. Arras: Artois Presses Universitaires, S. 33–40.
- McKitterick, Rosamond (1997): *Constructing the Past in the Early Middle Ages*. In: *Transactions of the Royal Historical Society. Sixth Series*, 7, S. 101–129.
- Meli, Marcello (1995): *Dudone di San Quintino e la preistoria vichinga. Annotazioni sui primi due libri del ›De moribus et actis primorum Normanniae ducum‹*. In: Gatti, Paolo/Degl'Innocenti, Antonella (Hgg.): *Dudone di San Quintino*. Trient: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, S. 29–48.
- Melville, Gert (1987): *Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft*. In: Schuler, Peter-Johannes (Hg.): *Die Familie als sozialer und historischer Verband*. Sigmaringen: Thorbecke, S. 203–229.
- Mortensen, Lars Boje (1995): *Stylistic Choice in a Reborn Genre. The National Histories of Widukind of Corvey and Dudo of St. Quentin*. In: Gatti, Paolo/Degl'Innocenti, Antonella (Hgg.): *Dudone di San Quintino*. Trient: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, S. 77–102.
- Möller, Carl Heinrich [praes.]/Masco, Elias [resp.] (1733): *Dissertatio juridica de judicio summario peregrinorum*, Germanice vom Gast-Recht. Jur. Diss. Rostock.
- Mostert, Marco (1998): *Oraliteit*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Müllerburg, Marcel (2005): [Besprechung von Fried, Schleier]. In: *H-Soz-Kult* (16.03.2005); <www.hsozkult.de/publicationsreview/id/reb-6860>.

- Müllerburg, Marcel (2010): Risse im Schleier der Erinnerung. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 58, S. 201–221.
- Muceniecks, André Szczawlińska (2017): Saxo Grammaticus. Hierocratical Conceptions and Danish Hegemony in the Thirteenth Century. Kalamazoo/Bradford: ARC Humanities Press.
- Newton, Sam (1992): Beowulf and the East Anglian Royal Pedigree. In: Carver, Martin O[swald] H[ugh] (Hg.): The Age of Sutton Hoo. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Newton, Sam (1993): The Origins of Beowulf and the Pre-Viking Kingdom of East Anglia. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Niethammer, Lutz (1980): Einführung. In: Ders./Trapp, Werner (Hgg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«. Frankfurt: Syndikat, S. 7–26.
- Niethammer, Lutz (1985): Fragen – Antworten – Fragen. Methodische Erfahrungen und Erwägungen zur Oral History. In: Ders./Plato, Alexander von (Hgg.): »Wir kriegen jetzt andere Zeiten«. Auf der Suche nach der Erfahrung des Volkes in nachfaschistischen Ländern. Berlin/Bonn: Dietz, S. 392–446.
- Niethammer, Lutz (1995): Diesseits des »Floating Gap«. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs. In: Platt Kristin/Dabag Mihran (Hgg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen: Leske + Budrich, S. 25–50.
- Niethammer, Lutz/Doßmann, Axel (2000a): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek: Rowohlt.
- Niethammer, Lutz (2000b): Maurice Halbwachs, Memory and the Feeling of Identity. In: Stråth, Bo (Hg.): Myth and Memory in the Construction of Community. Brüssel: PIE Lang, S. 74–94.
- Niethammer, Lutz (2005): Frontstellung und Unabschließbarkeit der Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. In: Krapoth, Hermann/Laborde, Denis (Hgg.): Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 105–125.
- Nora, Pierre (1990): Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Die Gedächtnisorte. In: Ders.: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin: Wagenbach, S. 11–33.
- O’Loughlin, J[ohn] L[eslie] N[oble] (1964): Sutton Hoo – The Evidence of the Documents. In: Medieval Archaeology, 8, S. 1–19.
- Oesterle[-el-Nabbout], Jenny Rahel (2009): Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier zu religiösen Hochfesten. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oexle, Otto Gerhard (1981): Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit. In: Jankuhn, Herbert u.a. (Hgg.): Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 284–354.
- Oexle, Otto Gerhard (1985): Conjunctio und Gilde im frühen Mittelalter. In: Schweineköper, Berent (Hg.): Gilden und Zünfte. Sigmaringen: Thorbecke, S. 151–214.
- Olrik, Jørgen (1925): Saksens Danesaga, 2 Bde. 2. Aufl. Kopenhagen: Gad.
- Oschema, Klaus (2021): Die Zukunft des Mittelalters. In: Ders./Schneidmüller, Bernd (Hgg.): Zukunft im Mittelalter. Ostfildern: Thorbecke, S. 19–86.
- Paul, Martha (1981): Wolf, Hund und Fuchs bei den Germanen. Wien: Halosar.

- Plassmann, Alheydis (1995): Der Wandel des normannischen Geschichtsbildes im 11. Jahrhundert. In: *Historisches Jahrbuch*, 115, S. 188–207.
- Plassmann, Alheydis (2004): *Tellus Normannica und dux Dacorum bei Dudo von St. Quentin*. In: Pohl, Walter (Hg.): *Die Suche nach Ursprüngen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 233–257.
- Plassmann, Alheydis (2006): *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Plassmann, Alheydis (2008): *Die Normannen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Plassmann, Alheydis (2014a): Akkulturation als Herrschaftspraxis. Das Beispiel der Normannen in der Normandie, in England und in Süditalien. In: Härtel, Reinhard (Hg.): *Akkulturation im Mittelalter*. Ostfildern: Thorbecke, S. 395–440.
- Plassmann, Alheydis (2014b): Zu den Herkunfts- und Ursprungsvorstellungen germanischer gentes. In: Brather, Sebastian u.a. (Hgg.): *Antike im Mittelalter*. Ostfildern: Thorbecke, S. 355–370.
- Plassmann, Alheydis (2014c): Die Wirkmächtigkeit von Feindbildern. Die Wikinger in den fränkischen und westfränkischen Quellen. In: Hofmann, Kerstin P./Kamp, Hermann/Wernhoff, Matthias (Hgg.): *Die Wikinger und das Fränkische Reich*. Paderborn: Schöningh, S. 61–84.
- Plassmann, Alheydis (2022): *Shifting Identities. The Normans and the Perception of the Norman gens*. In: Skiba, Viola/Jaspert, Nikolas/Schneidmüller, Bernd (Hgg.): *Norman Connections. Normannische Verflechtungen zwischen Skandinavien und dem Mittelmeer*. Regensburg: Schnell & Steiner, S. 248–261.
- Pohl, Walter (2001): *Per hospites divisi. Wirtschaftliche Grundlagen der langobardischen Ansiedlung in Italien*. In: *Römische Historische Mitteilungen*, 43, S. 179–226.
- Porter, Theodore M. (1986): *The Rise of Statistical Thinking. 1820–1900*. Princeton: Princeton University Press.
- Potts, Cassandra (1995): *Atque unius ex diversis gentibus populum efficit. Historical Tradition and the Norman Identity*. In: *Anglo-Norman Studies*, 18, S. 139–152.
- Power, Daniel (2019): *Norman Identity and the Identity of Normandy, c. 900–c. 1300*. In: Stringer, Keith/Jotischky, Andrew (Hgg.): *The Normans and the ›Norman Edge‹. Peoples, Politics and Identities in the Frontiers of Medieval Europe*. London: Routledge, S. 28–52.
- Prentout, Henri (1916): *Étude critique sur Dudon de Saint-Quentin et son »histoire des premiers ducs normands«*. Paris: Picard.
- Ranke, Kurt: *Orale und literale Kontinuität*. In: Bausinger, Hermann/Brückner, Wolfgang (Hgg.): *Kontinuität? [Festschrift Hans Moser]*. Berlin: E. Schmidt, S. 102–116.
- Reimitz, Helmut (2015): *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Relaño, Francesc (2002): *The Shaping of Africa. Cosmographic Discourse and Cartographic Science in Late Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate.
- Rembold, Ingrid (2018): *Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renner, Kaspar (2012): *Archäologie des Rechts. Zur Geschichte einer vergessenen Disziplin zwischen Jacob Grimm, Karl von Amira und Michel Foucault*. In: Broch, Jan/Lang, Jörn

- (Hgg.): *Literatur der Archäologie. Materialität und Rhetorik im 18. und 19. Jahrhundert*. München: Fink, S. 75–105.
- Ricœur, Paul (1997): *Gedächtnis – Vergessen – Geschichte*. In: Ders.: *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, hg. von Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn. Reinbek: Rowohlt, S. 433–454.
- Richter, Michael (1994a): *The Formation of the Medieval West. Studies in the Oral Culture of the Barbarians*. Dublin: Four Courts Press.
- Richter, Michael (1994b): *The Oral Tradition in the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- Riis, Thomas (2006): *Einführung in die Gesta Danorum des Saxo Grammaticus*. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Ritz-Müller, Ute (2003): *Zwischen Gewalt und Ohnmacht. Koordinaten einer afrikanischen Dynastiegeschichte*. In: Rüsen, Jörn (Hg.): *Zeit deuten. Perspektiven, Epochen, Paradigmen*. Bielefeld: Transcript, S. 139–167.
- Saupe, Achim (2012): *Zur Kritik des Zeugen in der Konstitutionsphase der modernen Geschichtswissenschaft*. In: Sabrow, Martin/Frei, Norbert (Hgg.): *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 71–92.
- Schacter, Daniel L[awrence] (1996): *Searching for Memory. The Brain, the Mind and the Past*. New York: Basic Books.
- Scharer, Anton (1996): *The Writing of History at King Alfred's Court*. In: *Early Medieval Europe*, 5, S. 177–206.
- Scheibelreiter, Georg (1992): *Zur Typologie und Kritik genealogischer Quellen*. In: *Archivum*, 37, S. 1–26.
- Scheller, Benjamin (2005): *Das herrschaftsfremde Charisma der Coniuratio und seine Veralltäglicung. Idealtypische Entwicklungspfade der mittelalterlichen Stadtverfassung in Max Webers »Stadt«*. In: *Historische Zeitschrift*, 281, S. 307–335.
- Schmidt, Ludwig (1943): *Die letzten Ostgoten*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Schmieder, Felicitas (2005): *Menschenfresser und andere Stereotypen gewalttätiger Fremder. Normannen, Ungarn und Mongolen*. In: Braun, Manuel/Herberichs, Cornelia (Hgg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten, Imaginationen*. München: Fink, S. 159–180.
- Schott, Rüdiger (1990): *Die Macht des Überlieferungswissens in schriftlosen Gesellschaften*. In: *Saeculum* 41, S. 273–316.
- Schröder, Edward (1897): *Die Heldensage in den Jahrbüchern von Quedlinburg*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 41, S. 24–32.
- Schulte, Alfred (1908): *Gästerecht und Gastgerichte in deutschen Städten des Mittelalters*. In: *Historische Zeitschrift*, 101, S. 473–528.
- Schulz, Marie (1909): *Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters*. Berlin/Leipzig: Rothschild.
- Searle, Eleanor (1984): *Fact and Pattern in Heroic History. Dudo of Saint-Quentin*. In: *Viator*, 15, S. 119–137.
- Shopkow, Leah (1997): *History and Community. Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Washington, DC: Catholic University Press.
- Shopkow, Leah (2002): *The Man from Vermandois. Dudo of St. Quentin and His Patrons*. In: Burman, Thomas Earl (Hg.): *Religion, Text and Society in Medieval Spain and Northern*

- Europe [Festschrift Jocelyn Nigel Hillgarth]. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, S. 203–318.
- Simek, Rudolf (2018): *Geschichte der Normannen*. Stuttgart: Reclam.
- Skovgaard-Petersen, Inge Agnete (1987): *Da tidernes herre var naer*. Studier i Saxos historiesyn. Kopenhagen: Danske Historiske Forening.
- Slicher van Bath, Bernard Hendrick (1949): Dutch Tribal Problems. In: *Speculum* 24, S. 319–338.
- Sommer, Ulrike (2014): Zeit, Erinnerung, Geschichte. In: Reinhold, Sabine/Hofmann, Kerstin P. (Hgg.): *Zeichen der Zeit. Archäologische Perspektiven auf Zeiterfahrung, Zeitpraktiken und Zeitkonzepte*. Berlin: Forum Kritische Archäologie, S. 25–59.
- Spiegel, Gabrielle M[ichele] (1997): *The Past as Text*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Springer, Matthias (1996): Sage und Geschichte um das alte Sachsen. In: *Westfälische Zeitschrift*, 146, S. 193–214.
- Springer, Matthias (2004): *Die Sachsen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Springer, Matthias (2012): Sagenhaftes aus der Geschichtswissenschaft. In: Patzold, Steffen/Rathmann-Lutz, Anja/Scior, Volker (Hgg.): *Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter*. Festschrift für Hans-Werner Goetz. Köln u.a.: Böhlau, S. 115–152.
- Steinsland, Gro (2011): *Origins Myths and Rulership. From the Viking Age Ruler to the Ruler of Medieval Historiography*. In: Ders. u.a. (Hgg.): *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, S. 15–68.
- Steuer, Heiko (1970): Historische Phasen der Bewaffnung nach Aussagen der archäologischen Quellen Mittel- und Nordeuropas im ersten Jahrtausend n[ach] Chr[istus]. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 4, S. 348–383.
- Stok, Fabio (1999): *L'Èneide Nordica di Dudone di San Quintino*. In: *International Journal of the Classical Tradition*, 6, S. 171–184.
- Strothmann, Jürgen (2019): *Karolingische Staatlichkeit*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Struve, Karl Wilhelm/Daxelmüller, Christoph (1986): *Dronninghoi*. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, S. 185–189.
- Taviani-Carozzi, Huguette (1993): *De l'histoire au mythe. La généalogie royale anglo-saxonne*. In: *Cahiers de civilisation médiévale*, 36, S. 355–370.
- Tylecote, Ronald F[rank]/Gilmore Brian J. J. (Hgg.) (1986): *The Metallography of Early Ferrous Edge Tools and Edge Weapons*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Van Houts, Elisabeth M.C. (1981): *The Gesta Normanniae Ducum. A History without an End*. In: *Anglo-Norman Studies*, 3, S. 106–118.
- Verbist, Peter (2009): *Duelling with the Past. Medieval Authors and the Problem of the Christian Era*. Turnhout: Brepols.
- Völkel, Markus (2002): *Vergangenheit*. In: Jordan, Stefan (Hg.): *Lexikon Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Reclam, S. 300–303.
- Vogelsang, Kai (2007): *Geschichte als Problem. Entstehung, Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung im alten China*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Vopelius-Holtzendorff, Barbara (1970): *Studien zu Dudo von St. Quentin*. Phil. Diss., masch. Göttingen.

- Vries, Jan de (1958): Einige Bemerkungen zum Sachsenproblem, in: Westfälische Forschungen, 11, S. 5–10.
- Waitz, Georg (1850): Die Quellen der Annales Esromenses oder Annales Lundenses. In: Nordalbingische Studien, 5, S. 1–55.
- Waitz, Georg (1866): Über die Quellen zur Geschichte der Begründung der normannischen Herrschaft in Frankreich. In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, S. 69–112.
- Waitz, Georg (1887): Zur Kritik dänischer Geschichtsquellen. In: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 12, S. 11–39.
- Walther, Gerrit (1993): Niebuhrs Forschung. Stuttgart: Steiner.
- Walther, Gerrit (2002): Vergewenwärtigung. In: Freitag, Werner (Hg.): Halle und die deutsche Geschichtswissenschaft um 1900. Halle: Mitteldeutscher Verlag, S. 78–92.
- Webb, Herschel (1960): What is the Dai Nihon Shi?. In: Journal of Asian Studies, 19, S. 135–149.
- Webber, Nick (2005): The Evolution of Norman Identity. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Welzer, Harald (2001): Das soziale Gedächtnis. In: Ders. (Hg.): Das soziale Gedächtnis. Hamburg: Hamburger Edition, S. 9–21.
- Welzer, Harald (2002): Das kommunikative Gedächtnis. München: Beck.
- Welzer, Harald (2012): Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeiteugenschaft. In: Obertreis, Julia (Hg.): Oral History. Stuttgart: Steiner, S. 247–260.
- Wenskus, Reinhard (1976): Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westphal, Herbert (1991): Untersuchungen zu den Saxklingen des sächsischen Stammesgebietes. In: Studien zur Sachsenforschung, 7, S. 271–363.
- Westphal, Herbert (2002): Franken oder Sachsen? Untersuchungen an frühmittelalterlichen Waffen. Oldenburg: Isensee.
- Westphal, Herbert (2004): Sax. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 26. Berlin: de Gruyter, S. 538–546.
- Wolfram, Herwig (1990): Die Goten. 3. Aufl. München: Beck.
- Wood, Ian N[icholas] (1995): Defining the Franks. Frankish Origins in Early Medieval Historiography. In: Forde, Simon/Johnson Lesley/Murray Alan V[ictor] (Hgg.): Concepts of National Identity in the Middle Ages. Leeds: University of Leeds. School of English, S. 47–57.
- Young, Sandra (2015): The Early Modern Global South in Print. Farnham: Ashgate.
- Zettel, Horst (1977): Das Bild der Normannen und der Normanneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts. München: Fink.
- Zylmann, Peter (1935): Der Ursprung der Sachsen. In: Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte, 9, S. 74–83.

Veronika Albrecht-Birkner, Carolin Gerlitz, Stephan Habscheid, Danny Lämmerhirt

Partizipation als Herausforderung

Performativität des Quantitativen und Rechtfertigungslogiken des Nicht-Populären.
Bericht zur 2. Jahrestagung des Sonderforschungsbereichs »Transformationen des Populären« vom 05. bis 07. Oktober 2022 an der Universität Siegen

Popularisierung als kultureller Trend der Moderne, so eine zentrale These des Siegener Sonderforschungsbereichs 1472 »Transformationen des Populären«, wird maßgeblich getragen von einer Performativität des Quantitativen, die kulturelle Relevanz an gemessene und inszenierte Beachtung bindet: Publikumsquoten, Charts, Rankings und Ratings, Social-Media-Statistiken usw. Dies bringt nicht nur die Wissenschaft, sondern jegliche Art traditioneller Institutionen und Wertsetzungen unter Druck, sich selbst als populär zu erweisen – oder die eigene Legitimität durch Beharrung auf gewachsenen Sinnstrukturen kultureller Ausdifferenzierung erst einmal einfach weiter zu behaupten (Döring et al. 2021: 4–9).

In den sich hieraus ergebenden Diskursen und Praktiken der Aushandlung von Deutungshoheiten spielt das politische Leitbild der *Partizipation*, das mit diversen Bemühungen um Popularisierung einhergeht, gegenwärtig eine zentrale Rolle (vgl. z.B. Sommer 2015). In der Folge von »1968« lassen sich Anstrengungen zur Inklusion benachteiligter Bevölkerungsschichten von der identitätspolitischen Dimension eines »hedonistischen Selbstverwirklichungsstils« unterscheiden (vgl. Scharloth 2011). Unter den Vorzeichen der Identitätspolitik griffen und greifen nicht nur die kurzfristige »Revolte«, sondern auch ihre langfristigen und gesamtgesellschaftlichen Folgen tief in verschiedenste Bereiche des Alltags ein und veränderten die kommunikative Praxis zugunsten von (inszenierter) Egalität, Beteiligung und Popularisierung nachhaltig (vgl. ebd.). Exemplarisch zeigt sich dies etwa in einer zumindest teilweise partizipativeren medizinischen Wissenschaft und ärztlichen Praxis (vgl. z.B. Epstein 1995) oder in neuartigen Gottesdiensten (vgl. z.B. mit interaktionsarchitektonischem Fokus Hausendorf; Schmitt 2016). Auf kommunalpolitischer Ebene in Deutschland wurden durch die flächendeckende Etablierung des »süddeutschen Modells« der Kommunalverfassung nach 1990 mit der Direktwahl der Bürgermeisterinnen und Bürgermeister und der Etablierung von Plebisziten Elemente der Bürgerbeteiligung formell gestärkt (Kost 2012: 5). Zudem scheint hier die Ergänzung repräsentativer Demokratie durch expe-

rimentelle Formen direkter Beteiligung (vgl. Gehne 2012: 104), die eine Mitwirkung an Entscheidungen durch Interaktion erfahrbar machen sollen (vgl. Hausendorf 2008), eine der geeignetsten Maßnahmen zu sein, um dem Vorwurf von Demokratiedefiziten entgegenzutreten. Etwas schwächer als Partizipation, aber mit ähnlicher Stoßrichtung verwendet wird die Forderung bzw. Ermöglichung von »Teilhabe«, die darauf zielt, möglichst viele Bürgerinnen und Bürger in die wohlfahrtsstaatlichen Leistungen, von der Sozialhilfe bis zum subventionierten Theater, zu inkludieren (vgl. Burzan et al. 2008). Im Kontext liberaler Verwaltungsreformen wird gefordert, dass die Verwaltung möglichst »bürgerfreundlich« agiert, was wiederum eine Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger an (verständigungsorientierter) Interaktion relevant macht.

Partizipation, Teilhabe und durch Messungen nachweisbare Popularisierung gehen in der Praxis oftmals Hand in Hand und stellen daher einen Phänomenbereich dar, der auch den SFB »Transformationen des Populären« herausfordert. Im Rahmen seiner Jahrestagung vom 05. bis 07. Oktober 2022 an der Universität Siegen griff der SFB diesen Problemkomplex auf. Der vorliegende Beitrag fasst – ausgehend von den Ausgangsüberlegungen (Abschnitt 1) – die Ergebnisse zusammen (Abschnitt 2) und nimmt die Diskussionen auf der Jahrestagung zum Anlass, das Problem der Partizipation als Herausforderung im Kontext der »Transformationen des Populären« als zeitdiagnostisch relevantes Forschungsproblem weiter zu reflektieren (Abschnitt 3).

Auf der Jahrestagung des SFB wurde im Interesse einer konsistenten und interdisziplinär verallgemeinerbaren theoretischen Fundierung Partizipation auch in einem weiteren, abstrakteren sozialtheoretischen Sinn gefasst. Es ging also nicht nur um aktive und intentionale (politische) Maßnahmen, sondern zunächst grundlegender um das Involviert-Werden in Diskurse und Praxisvollzüge, die sich gegenwärtig im Konfliktfeld der Aushandlung zwischen ›evidenter‹ Popularität und Rechtfertigung tradierter Institutionen und Machtverhältnisse vollziehen. In einer solchen Perspektive wird weniger das *Was* und *Warum* der Konflikte und deren Bewertung als vielmehr zunächst das *Wie* in den Blick genommen: die sich wandelnden kulturellen, medialen, pragmatischen und ästhetischen Konstitutionsbedingungen von institutioneller Dynamik und Statik. Der Fokus liegt dabei auf den »Partizipanden« der Partizipation (Hirschauer 2004, 2016) in den sich verändernden Konstellationen: sozialisierte Körper, Artefakte und deren Aufforderungscharakter, Metriken und Kennwerte, technische Standards und Algorithmen, räumliche Settings, textuelle und visuelle Repräsentationen im Diskurs, historische Orte, Sequenzialität in der Interaktion, Beziehungsdynamiken und der Grad an Bewusstsein bei menschlichen Beteiligten in arbeitsteiligen Konstellationen. Sozialtheoretisch formuliert: Es geht um die empirische Verschränkung von prima facie »ontologisch« heterogenen Voraussetzungen, die für ein Geschehen – situativ und in raumzeitlich übergreifenden Prozessen – konstitutiv sind. Unter diesen Prämissen wurde in Bezug auf unterschiedliche disziplinäre Gegenstandsbereiche – Kunstgeschichte, Medienwissenschaft, *Science and Technology Stu-*

dies, Kulturosoziologie, Angewandte Sprachwissenschaft, Sozio- und Diskurslinguistik, Sozialpädagogik, Religion und Theologie – diskutiert, ob und inwiefern ein solcher weiter und abstrakter Partizipationsbegriff für die interdisziplinäre Debatte um die Transformationen des Populären, v.a. im Blick auf quantifizierende Verfahren, unerwünschte Popularität und Probleme von Partizipation, anschlussfähig und gewinnbringend ist.

1. Ausgangspunkte

Das *Vermessen von Popularität* mittels Like Buttons, Abstimmungsergebnissen, Performance-Ratings, Verkaufszahlen, Ranking-Platzierungen, Follower-Counts oder Kommentaren geht mit Konflikten und Spannungsfeldern einher. Eine Vielzahl dieser Kontroversen entfalten sich entlang der Frage der Partizipation: Popularitätsmetriken beruhen im Kontext digitaler und Online-Medien auf der Teilnahme mehr oder weniger offener oder geschlossener Gruppen von Akteur:innen: Die Viewcounts auf YouTube und damit die Popularität eines Videos basieren auf der Partizipation der Userinnen und User, die Position einer Künstlerin in Spotify-Rankings basiert auf dem individuellen und aggregierten Hörverhalten der Nutzer:innen etc. Die Tatsache, dass die Teilnahme an Social Media Rankings relativ niedrigschwellig ist, sollte jedoch nicht den Blick auf die Frage versperren, wer an vermeintlich partizipativen Quantifizierungen überhaupt teilnehmen kann und auf welcher Basis: Zählen alle Stimmen gleich viel? Wessen Stimmen werden überhaupt erfasst? Was passiert, wenn Rankings gezielt beeinflusst, manipuliert oder mittels Bots automatisiert werden?

Nicht alle Teilnehmenden sind gleich erwünscht. Die Valenz von Kennzahlen vor allem in den sozialen Medien hat, um mit den Soziolog:innen Espeland und Sauder (2007) zu sprechen, zahlreiche reaktive Effekte und führt dazu, dass strategisch versucht wird, Kennzahlen für die eigenen Zwecke zu beeinflussen. Dies umfasst Versuche, strategisch Follower, Like oder Retweet Counts zu erhöhen, zum Beispiel durch Bots, gekaufte Follows/Aktivitäten und koordinierte Aktivitäten, wie Erkan Saka sie thematisiert.¹ Vielfach sind diese Teilnehmenden weder von Plattformen noch von anderen Nutzer:innen erwünscht und ihr Einsatz wird problematisiert, kontrolliert und reguliert. Das Versprechen der Partizipation stößt vor allem bei nicht allein menschlichen, softwaregetriebenen Accounts an seine Grenzen.

Die Frage der nicht menschlichen Teilnehmenden an Popularitätsrankings erstreckt sich auch auf die Rolle von Daten, die von Algorithmen ausgewertet werden. Hier wurde vor allem im Bereich der Critical Data Studies (Iliadis; Russo 2016) und der

¹ Zu einer ausführlicheren Darstellung der einzelnen Tagungsvorträge vgl. Abschnitt 2.

Feminist Data Studies (D'Ignazio; Klein 2020) vielfach auf die möglichen Bias hingewiesen, die Trainingsdaten von Algorithmen oder Maschine Learning Systemen erzeugen können: Je nachdem welche Daten an diesen automatischen Auswertungsprozessen partizipieren, kann das Ergebnis in bestimmten Dimensionen ausschlagen und selbst wieder nicht inklusiv sein. Die Frage, wie Daten oder verdatete Aktivitäten partizipativ sind, thematisierte Elena Esposito in ihrem Beitrag zu Personalisierung und digitalem Profiling.

Woran partizipieren eigentlich die Teilnehmenden partizipativer Rankings? Offensichtlich partizipieren sie an der Erfassung ihrer Aufmerksamkeit und der Vermessung von Beachtung. Aber darüber hinaus werden durch datenintensive Verfahren des Profiling, der Personalisierung und der Vermessung die Daten der partizipierenden Subjekte in immer neue Aggregate überführt: So kann ein einfacher Klick auf einen Like-Button auf Instagram im Backend der Plattform zu anderen Likes anderer User: innen in Bezug gesetzt werden und dann wieder mit Inhalten von anderen, die diesen Beitrag auch gelikt haben, verbunden werden. Drittanbieter, die diese Daten mittels Programmierschnittstellen aus den Plattformen extrahieren, können die einzelnen Datenpunkte in immer neue Kombinationen und damit immer neue soziale Formationen überführen (Mackenzie 2012): »Menschen, die diesen Song mochten, hören auch ...«. Wer mit wem in Beziehung gesetzt wird und an welchen sozialen Formationen man dadurch teilnimmt, ist eine Frage, der sich u.a. der Vortrag von Celia Lury zum Thema Pronominalism widmete.

Metriken selbst partizipieren an dem, was sie versuchen zu vermessen (Gerlitz; Lury 2014). Landet eine Website in Googles Suchergebnissen auf Platz 1, weil sie tatsächlich die relevantesten Inhalte liefert oder weil sie am besten die Bewertungskriterien des Sortieralgorithmus antizipiert und erfüllt? Die Optimierung von Web-Inhalten hinsichtlich ihrer Bewertungskriterien hat eine ganze Branche geschaffen – die Suchmaschinenoptimierung. Auch im Bereich der Musik finden sich Beispiele: Da auf Spotify Streams erst nach 30 Sekunden Abspielzeit erfasst und dadurch monetarisierbar werden, legt die Musikproduktion einen extremen Fokus auf diese erste halbe Minute, so dass zum Teil der Refrain früher im Lied platziert wird.

Wurden diese partizipativen Effekte in der Quantifizierungsforschung zunächst als Problem identifiziert, das es zu verhindern gilt, wenn man die Qualität von etwas vermessen möchte, so werden sie heute ganz gezielt von Plattformen und anderen Intermediären eingesetzt.

Schließlich bleibt die Frage, wie auch Forschende (z.B. des SFBs) an Metriken und ihrer Interpretation partizipieren, zum Beispiel mittels einer *Metrical Literacy*: Lassen wir uns von geordneten Kennzahlen dazu verleiten, nur auf die Spitze von Rankings zu schauen? Welche Aufmerksamkeit erhalten die »kleinen Werte« und die scheinbar unpopulären Objekte in unserer empirischen Forschung? Welche Perspektiven eröffnet der Blick auf das Mittelfeld eines Rankings? Wie transparent und explizit sind wir

hinsichtlich der verschiedenen partizipativen Effekte der Metriken, die wir selbst produzieren?

Metriken und Quantifizierung unter dem Aspekt der Partizipation zu betrachten, lenkt den Blick weg von Kennzahlen als Abstraktion, als Repräsentation oder als Reduktion einer externen Wirklichkeit. Stattdessen sensibilisiert es für die qualitativen, relationalen und politischen Dimensionen von Vermessung. Denn ein genauer Blick auf die Komposition von Metriken, vor allem von algorithmischen Metriken, wie sie in digitalen Medien allgegenwärtig sind, zeigt: Was hier zusammengeführt, verglichen und geordnet wird, ist nicht per se kommensurabel (Espeland; Stevens 1998), also vergleichbar. Vielmehr wird es erst kommensurabel gemacht. Zudem sind quantitative Kennzahlen nicht losgelöst von den ihnen zugrunde liegenden Praktiken, Situationen und Kontexten, wie im Rahmen der Tagung mit Bezug auf Hashtag-Aktivismus (#Meetoo, #JeSuisCharlie) oder politisches Trolling diskutiert wurden. Bisher wurden solche qualitativ-produktiven Dimensionen von Metriken unter dem Begriff der Performativität von Metriken untersucht. Der Fokus auf den Aspekt der Partizipation hingegen öffnete die Frage nach der sozialen Wirkmächtigkeit von Metriken in zwei Richtungen: Wer kann unter welchen Bedingungen an der Erstellung von Quantifizierungen mitwirken? Und wie wirken Quantifizierungen auf das zurück, was sie versuchen zu erfassen?

Eine andere zentrale Ausgangsfrage betrifft das Verhältnis zwischen der Forderung nach mehr (quantifizierter) Partizipation und dem Phänomen von *Populismen*. Die Pluralform »Populismen« verweist darauf, dass Phänomene des Populismus nicht nur in politischen Kontexten beobachtet werden können, sondern auch in diversen anderen Institutionen. Aus methodologischen Gründen versucht der SFB, größtmögliche Distanz zu normativen Begriffen zu halten. Dies gilt insbesondere auch für den Begriff »Populismus«, der im öffentlichen Diskurs wie auch in Teilen der politischen Wissenschaft stark normativ aufgeladen ist. Demgegenüber fasst der SFB – im Rückgriff auf seinen Popularitätsbegriff – Populismus zunächst heuristisch als unerwünschte Popularität in der Perspektive etablierter Institutionen (Döring et al. 2021: 16f.). Diese Begriffsbestimmung vermeidet, soweit möglich, Reifizierung, die unkritische Übernahme von Krisendiagnosen und eigene Parteinahme, zugunsten von verstehender Rekonstruktion, Erklärung und kontextbezogener Differenzierung. Populismus liegt, anders gesagt, immer im Auge des Betrachters, und der Umgang mit der Bezeichnung – meistens ein »Stigmawort« (Knobloch 2007), eben zur Abwehr unerwünschter Popularität – muss jeweils Teil einer solchen Erklärung sein.

Nach einer Heuristik des SFB reagieren Institutionen auf die populistische Herausforderung auf unterschiedliche Art, idealtypisch durch Resilienz, Resistenz oder Akkomodation (vgl. Döring et al. 2021: 6). In einer historischen Perspektive können Institutionen transformiert werden, sich wandeln, marginalisiert werden oder untergehen. Ob der Resilienzbegriff tatsächlich trägt, wird weiter zu debattieren sein, in-

sofern auch dieser Begriff oft normativ, zudem oft individualistisch verkürzend gebraucht wird. Neutraler und präziser wurde auf der Jahrestagung darüber diskutiert, wie institutionelle Partizipanden, menschliche und nicht menschliche, in den Konflikten um Popularität gleichsam ›aufgestellt‹ sind, nicht nur diskursiv, legitimierend und delegitimierend, sondern auch ganz praktisch in Form von interaktionalen Methoden und Verfahren, Räumen und Dingen, Infrastrukturen und Daten. Eine zentrale Frage war, inwieweit und wie diese jeweils einen mehr oder weniger wirkungsvollen Beitrag zur Koproduktion von Popularität und Partizipation bzw. Popularitäts- und Partizipationsverweigerung im Umgang mit ›Populismen‹ leisten.

Dabei zielt, wie erwähnt, der Populismen-Begriff des interdisziplinären SFBs über politische Kontexte i. e. S. hinaus auf ganz verschiedene Institutionen, mit denen sich die einzelnen Fächer auch spezialistisch befassen: So treffen beispielsweise im Kontext der Medizin professionell Handelnde auf Patientinnen und Patienten, die sich – vor dem Hintergrund der Komplexität, Unsicherheit, Abstraktheit und Emotionslosigkeit medizinischen Wissens – in netzbasierten Communities wechselseitig schulen, beraten, Erfahrungen erzählen und gegenseitig psychosozial unterstützen (vgl. Zillien 2020), sich u.U. auch längst selbst digital vermessen und diagnostisch kategorisiert haben. Zudem treten solche Beteiligte u.U. ihren Ärztinnen und Ärzten als Partizipierende an einer bewertenden Öffentlichkeit auf Gesundheitsportalen gegenüber und beanspruchen auf dieser Basis Partizipation in der Arzt-Patienten-Interaktion. Die diversen menschlichen und nicht menschlichen Partizipanden von Partizipation können also zu Quellen und Ressourcen erwünschter und unerwünschter Popularität werden. Dies gilt auch für die Ressource der Sprache: Dass die Bewertungen im Netz nicht immer sachlich ausfallen, sondern im Interesse einer Steigerung von Aufmerksamkeit von mindestens unerwünschten, in der Praxis auch als ›toxisch‹ bezeichneten sprachlichen Verfahren Gebrauch machen, spitzt die Konflikte weiter zu (vgl. zu populistischem Sprachgebrauch etwa Niehr; Reissen-Kosch 2018). Hiervon betroffen sind nicht nur Ärztinnen und Ärzte, sondern z.B. auch Bürgermeisterinnen und Bürgermeister, Programmverantwortliche im öffentlich-rechtlichen Rundfunk oder Kulturschaffende am Theater. Die Rede von den »Rechtfertigungslogiken des Nicht-Populären«, die im SFB gebräuchlich ist, lenkt dagegen den Blick nicht nur auf die institutionelle Gegenseite, sondern auch auf die diskursive, argumentative Dimension von Konflikten um unerwünschte Popularität in Institutionen.

2. Exemplarische Durchführungen

Die diskursive ebenso wie die praxeologische Dimension der Konflikte um unerwünschte Popularität und Partizipation wie auch deren quantifizierende Aspekte wurden im Rahmen der Tagung am Beispiel verschiedener institutioneller Kontexte

sowie unter den Aspekten räumlich-materieller Bedingungen von Praxis, kommunikativer Konstellationen der Adressierung und Positionierung und mit Blick auf die soziale Dimension von Konflikt und Macht untersucht.

Institutionen. Seit den 1960er Jahren konstituierte sich im Bereich der evangelischen Kirchen in Deutschland eine Protestbewegung, die in engem Zusammenhang mit einer Infragestellung des unter dem Stichwort ›Entmythologisierung‹ der Bibel bekannt gewordenen theologischen Programms Rudolf Bultmanns stand und die Legitimität der Kirche als Institution im Grundsatz betraf (Bauer 2012). Quantitativ geht es bei den Evangelikalen und dem Mainstreamchristentum um das Verhältnis einer Minderheit zu einer Mehrheit, das sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allerdings immer weiter verschiebt: Während die etablierten (Landes-)Kirchen in Deutschland zunehmend an Mitgliedern verlieren, handelt es sich bei den Evangelikalen – zählt man hier die Pfingstkirchen dazu – um eine global und auch in Deutschland stetig wachsende Gruppe. Diese Entwicklungen erklären, warum sich die evangelischen Kirchen als Institutionen durch die evangelikale Bewegung zunehmend unter Druck gesetzt sahen und sehen und nach Möglichkeiten suchen, die evangelikale Protestbewegung einzuhegen. Die Kölner evangelische Kirchenhistorikerin Gisa Bauer stellte auf der Jahrestagung die These auf, dass die gezielte Ermöglichung von Partizipation hierbei eine zentrale Rolle spielt. Speziell auf dem Feld der Evangelisation als zentralem Anliegen der Evangelikalen ließen sich die evangelischen Kirchen auf eine intensive Kooperation mit dieser Gruppierung ein, die 1991 in der Gründung des Evangelisationsformats »proChrist« kumulierte. Damit vollzogen die Kirchen inhaltlich wie auch hinsichtlich präferierter medialer Formate eine Akkommodation an evangelikale Agenden, veränderten sich im Zuge der Gewährung von Teilhabe also selbst.

Als ein Gegenbeispiel hinsichtlich der Reaktion von Kirchen als Institutionen auf Herausforderungen durch populäre Erwartungshaltungen kann die von dem Siegener katholischen Religionspädagogen Ulrich Riegel vorgestellte aktuelle Diskussion um den Religionsunterricht an der weltanschaulich neutralen Schule gelten. Diese betrifft jenseits der Idee eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts (Riegel et al. 2022) vor allem Aspekte des Bezugs zum Klassenverband und zum Grundsatz religiöser Neutralität. Diesbezüglich relativ breite Forderungen werden von den Kirchen bislang zurückgewiesen unter Bezug auf Art. 7(3) GG, der besagt, dass der Religionsunterricht »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« erteilt wird. Dieser wird in Übereinstimmung mit den Verfassungsgerichten so gedeutet, dass ausschließlich der konfessionelle Religionsunterricht grundgesetzlich geschützt ist und entsprechend zu erteilen sei. Die Kirchen reagieren hier bislang also mit Resistenz.

Im Museumsbereich ist »Partizipation« in den letzten Jahren zu einem zentralen Paradigma avanciert (Piontek 2017). Im Hintergrund stehen dabei grundlegende Anfragen an die Existenzberechtigung von Museen als auf eine bildungsbürgerliche

Stammnutzerschaft als (passiv) rezipierendem Adressatenkreis gerichtete Institution. Partizipation soll Hierarchien abbauen und neue Besucher:innenkreise erschließen – m.a.W. die Popularität von Museen steigern und auf diese Weise ihre Existenzberechtigung untermauern. Die Murnauer Museologin Anja Piontek wies auf Kontroversen um diese Strategie hin: Vergleichbar den Diskussionen um Popularisierungsanforderungen an die Wissenschaft, die Forderungen nach Aufgabe exklusiver wissenschaftlicher Kommunikation und die Unterwerfung unter Ideale der Interessantheit, Allgemeinverständlichkeit und (vordergründigen) Nützlichkeit implizieren (Bogner 2012), wird im Museumsbereich ein ›Ausverkauf der Kultur‹ in Gestalt zwangsläufiger Trivialisierung und Banalisierung der Inhalte befürchtet. Zugleich wird diskutiert, ob Partizipation als Prinzip nicht zugleich die Institution ›entzaubert‹, an der partizipiert wird, so dass das Interesse an derselben letztlich sinkt.

Räume. Der Greifswalder Sprachwissenschaftler der Germanistik Wolfgang Kesselheim untersuchte Vorgänge der Partizipation und Nichtpartizipation im musealen Raum selbst als soziomaterielle und kommunikative Prozesse (Kesselheim 2021). Dabei kontrastierte er das traditionelle Naturwissenschaftsmuseum mit dem auf Interaktion im Sinne von Einbeziehung der Besucher:innen in die Forschung angelegten Science Center und identifizierte anhand der Analyse körperlicher und sprachlicher Reaktionen von Besucher:innen, wie Ausstellungsarchitektur und -gestaltung Interaktionen mit denselben ermöglichen oder auch blockieren.

Die im Jahre 1723 erbaute Spanische Treppe in Rom als eines der bedeutendsten Beispiele für Freitreppenarchitektur stellt ein markantes architektonisches Beispiel dar für den Raum als Parameter von Partizipation oder Nichtpartizipation. Seit dem 19. Jahrhundert lassen sich öffentlich ausgetragene Konflikte um die ›Inbesitznahme‹ der Treppe durch die niederen Stände, später durch Händler, Anwohner und Touristen ausmachen – bis zum 2019 verhängten Sitzverbot auf der Treppe. Der Dortmunder Kunstdidaktiker Andreas Zeising stellte eine 1978 im Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung erschienene Streitschrift über die Spanische Treppe als im Geist der 68er verfasstes Plädoyer für eine alternative Architekturgeschichtsschreibung und eine partizipative Öffnung von Kulturdenkmälern vor. Im Blick auf die Spanische Treppe votierte die Publikation in einer Weise für ein Verständnis des Raums als Ort gesellschaftlicher Interaktion, die mikrosoziologisch-linguistischen Forschungsrichtungen (vgl. für die Gegenwart z.B. Hausendorf; Schmitt 2018) nahekommt, aber zeitgebunden Interaktion und sozioökonomische Strukturen diskursiv zusammenbringt. Gemäß diesem Verständnis sind es die Benutzer:innen, die die Architektur vollenden, nicht der Architekt oder staatliche und wirtschaftliche Kontrollinstanzen. Auf einer theoretischen Ebene zeigte der Vortrag besonders eindrücklich, welchen Ertrag die Verknüpfung eines konkreten politischen mit einem abstrakten sozialtheoretischen Partizipationsbegriff erbringen kann.

Der Zürcher Sprachwissenschaftler der Germanistik Noah Bubenhofer thematisierte in kulturlinguistischer Perspektive semantische Räume auf digitalen Plattformen als (potentielle) Räume der Partizipation. Er diskutierte die Zentralität personalisierter Timelines für soziale Medien, welche soziale Interaktionen individuell kuratieren. Timelines werfen für die Sozialforschung methodische Probleme der Rekonstruktion und Analyse von Interaktionen mit Inhalten auf. Hierbei spielen Algorithmen als Aussagen multiplizierende und ordnende Partizipanden eine zentrale Rolle. Bubenhofer schlug zur Analyse von Timelines digitale, korpuslinguistische Methoden vor, welche nach verschiedenen formalen Regeln wie z.B. Wortnähe deren semantischen Raum ableiten. Dabei können semantische »Räume« als Räume sozialer Dialogizität im Medium des Symbolischen (musterhaft auftretende Aussagen durch Sprache ebenso wie andere Zeichen) identifiziert und miteinander verglichen werden. So wird deutlich, dass die semantischen Räume von Timelines zwar zahllose Gelegenheiten zur sozialen Aktion bieten, sich bei strittigen Themen aber so stark unterscheiden, dass eine Partizipation unterschiedlicher sozialer Gruppen an ein und denselben Räumen kaum möglich erscheint (Bubenhofer 2022).

Adressierung und Positionierung. Unter dem Aspekt ›Adressierung und Positionierung‹ thematisierte der New Yorker Kunsthistoriker Ianick Takeas als »Stendhal Syndrom« bekannt gewordene psychosomatische Reaktionen auf populäre Kunstwerke (Takeas 2022). Die auf Aufzeichnungen des französischen Schriftstellers Marie-Henri Beyle (»Stendhal«) über körperlich überwältigende Gefühle bei der Besichtigung berühmter Kunstwerke in Florenz aus dem Jahr 1817 zurückgehende Bezeichnung markierte den Beginn der Aufmerksamkeit für Grenzerfahrungen angesichts von Kunstwerken, die seit den 1980er Jahren als Krankheitsbild klassifiziert werden. Takeas reflektierte die unter »Stendhal-Syndrom« gefassten psychosomatischen Reaktionen als Extremform einer hoch emotionalisierten ästhetischen Partizipation, für die sowohl die Popularität der Kunstwerke als auch die der literarischen Tradition der Ästhetisierung derartiger Partizipationsformen selbst zentrale Rahmenbedingungen darstellen. Mit dem Beitrag wurden die ästhetischen und emotionalen Konstitutionsbedingungen von Partizipation an Kunstwerken in den Blick gerückt.

Die Bielefelder Soziologin Elena Esposito diskutierte die Bedeutung von Algorithmen für die Personalisierung von Medieninhalten und warf dabei die Frage auf, wie die Handlungsmacht zwischen Algorithmen und den Empfängern von Inhalten verteilt wird (Esposito 2017). Im Gegensatz zu traditionellen Massenmedien sei Onlinekommunikation zunehmend personalisiert und weniger durch Produktstandards als vielmehr durch Distributionsstandards geprägt. Diese Standards werden durch Interaktionen zwischen Nutzer:innen und Algorithmen austariert, um die persönliche Adressierbarkeit durch Maschinen zu gewährleisten. Esposito argumentierte, dass die Teilhabe beider Partizipanden sowie daraus entstehende Fragen von Autonomie und Handlungsmacht entlang verschiedener Formen der algorithmischen Profilierung

spezifiziert werden müssen. Am Beispiel des kollaborativen Filterns bestimmter Nutzergruppen sowie der Profilierung einzelner Nutzer:innen durch kontextorientierte Systeme stellte Esposito dar, dass beide Formen der Profilbildung algorithmische Operationen und menschliche Interventionen unterschiedlich verteilen. Für eine kritische Reflexion der Bedingungen von Partizipation ist ein differenziertes Verständnis der verschiedenen Personalisierungstechniken (auf das individuelle Verhalten bezogen, situationsanhängig, relational) notwendig. Dies eröffnet zudem die Frage nach dem Verhältnis von Personalisierung und Öffentlichkeit – welche Öffentlichkeiten schafft Personalisierung und welche Möglichkeiten der Gegenöffentlichkeit können entworfen werden?

Die Soziologin Celia Lury aus Warwick erkundete das Verhältnis von Partizipation und Pronominalisierung. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die Demarkation von Sozialität mittels Pronomen, zum Beispiel in Kollektivierungspraktiken in sozialen Medien. Ausgehend von Phänomenen wie *People Like You*, *#JesusCharlie*, *#MeToo*, *MyUniversity* oder der Medizindatenplattform *PatientsLikeMe.com* fragte Lury, wie Zusammengehörigkeit und Referenz etabliert werden. Obwohl derartige Praktiken sich als partizipativ generieren und von der Partizipation vieler abhängig sind, bleiben ihre Referenzen gezielt vage und uneindeutig. Lury argumentierte mit Rückgriff auf Mackenzie (2016), dass die Quantifizierungen, auf die sie anspielen, als »distributive numbers«, also als verteilte Zahlen zu verstehen sind, die relational und abhängig vom jeweiligen Standpunkt zu verstehen sind. Sie eröffnen Fragen der Kommensurabilität, denn die Entitäten, die unter *#MeToo* oder *#JeSuisCharlie* gezählt werden, sind nicht per se vergleichbar – eine zählbare Einheit hat nicht die gleiche Größe wie eine andere und ist nur in Relation zu den anderen zu verstehen. Damit eröffnete Lury die Frage, welche Formen von Partizipation Pronominalisierung eröffnet und welche sie problematisiert.

Konflikt und Macht. Innerhalb der bereits unter dem Institutionenaspekt thematisierten evangelikalen Bewegung stellt Populäre Christliche Musik (PCM) ein wichtiges Medium der Vernetzung dar (Kopanski 2020). Der Siegener Musikwissenschaftler Reinhard Kopanski untersuchte potenzielle Verbindungen von Musik und Politik in PCM unter dem Aspekt verweigerter Partizipation: ob und inwiefern sich strikt konservative (gesellschafts-)politische Haltungen evangelikaler Christ:innen (z.B. Ablehnung von Homosexualität, patriarchales Verständnis von Geschlechterdifferenz, Ablehnung anderer Religionen), die sichtbare punktuelle Überschneidungen mit rechtspopulistischen Positionen beinhalten, in musikalischen Praktiken niederschlagen und wie es Musiker:innen der PCM-Szene unter Berufung auf die Religion als Grundlage ihres Handelns gelingt, sich der Partizipation (im Sinne eines Involviert-Werdens in Praxisvollzüge) und einer Vereinnahmung durch (rechts-)politische Akteure zu entziehen. Dabei geht es im Gegenüber zum kirchlichen Mainstream zugleich

um Strategien der Nichtpartizipation und des Beharrens auf konservativ-elitären moralischen Positionen mithilfe von PCM.

Am Beispiel der digitalen Collagen »Colonial Fictions« des indigenen brasilianischen Künstlers Denilson Baniwa (Interview 2021) untersuchte die Bostoner Kunsthistorikerin Claudia Mattos Avolese Prozesse partizipativer indigener Aneignung der kolonialen Geschichte. Der Künstler greift zurück auf Illustrationen aus dem ersten Band von Theodor Koch-Grünbergs Buch »Von Roraima zur Orinoco« aus dem Jahr 1917 als weit verbreitetem Medium kolonialer Imagebildung, um diese digital zu manipulieren, indem er Figuren aus populären Science-Fiction-Filmen in die Bilder einfügt. Avolese interpretierte diesen Vorgang als Teil eines künstlerischen Zugriffs auf die koloniale Geschichte Brasiliens und somit als Form indigener Partizipation an der Historiographie Brasiliens, die eine Revision derselben impliziert.

In seiner Präsentation blickte der Istanbuler Soziologe Erkan Saka auf die letzten sechs Jahre seiner qualitativen Forschung zu regierungsnahen politischen Trollen, den sogenannten Aktrolls, in der Türkei zurück und zeichnete im Zuge dessen eine Vielzahl verschachtelter Modi der Partizipation am politischen Diskurs nach (Saka 2019). Dabei reflektierte er die Notwendigkeit der Partizipation als Teil des ethnographischen Forschungsprozesses. Sein Zugang zu den Aktrolls erfolgte über qualitative, beobachtende Methoden, indem er sich an relevanten Orten, in Cafés und Restaurants der regierungsnahen intellektuellen Elite, aufhielt, um Zugang zu und Vertrauen von relevanten Akteuren zu gewinnen. Statt eines koordinierten Netzwerks organisierter Trolle konnte seine Forschung vielmehr die Vielschichtigkeit und Selbstorganisation dieser sichtbar machen – die Mehrzahl an Akteuren, die Troll-Accounts oder Troll-Praktiken betreiben, sind nicht organisiert und vielfach nicht einmal offizielle Unterstützer:innen der Regierungspartei (Saka 2018). Im Fokus ihrer Praktiken steht vor allem die Popularisierung bzw. Diskreditierung ausgewählter politischer und gesellschaftlicher Themen. Aber auch die sich wandelnde Popularität und Regulierung der Plattformen schreibt sich in Partizipation ein – so sieht Saka in den letzten Jahren eine zunehmende Migration von öffentlichen Plattformen wie Twitter hin zu fragmentierten Öffentlichkeiten in Messenger-Diensten wie Telegram.

Im Zentrum des Beitrages von Emiliano Treré, Medienwissenschaftler in Cardiff, steht die Frage nach den Partizipationsmöglichkeiten und letztendlich der Agency im Kontext der algorithmischen Berechnung von Popularität. Treré geht von zwei auf den ersten Blick komplementären Logiken aus – der technik-getriebenen, algorithmischen *Top-down*-Sortierung als »popular with the robots« (Filer; Fredheim 2017) und alternativen *Bottom-up*-Bewegungen, die durch gezielte Medienpraktiken die Grundlagen der Popularität umdeuten wollen. Zu letzteren zählt er Bewegungen wie den Datenaktivismus, *Google Bombing* oder generell die Umnutzung algorithmischer Dynamiken für eigene Zwecke. Durch das Zusammenspiel beider Logiken werden die Möglichkeiten des Populären erweitert und gezielt Ambivalenzen in algorithmisch generierte

Popularität eingeführt. Trérés Vortrag macht deutlich: Algorithmische Partizipation verteilt sich über Medien, Softwareoperationen und Nutzungspraktiken und unterläuft dadurch zu einfache Zuschreibungen wie »*top down*« oder »*bottom up*« (Heemsbergen; Tréré; Pereira 2022).

3. Reflexionen

Theoretische Grundfragen mit Blick auf ein abstraktes, praxeologisches Verständnis von Partizipation konturierte Stefan Hirschauer in seiner Keynote. Darüber hinaus nahm er sich der Frage an, wie in einem interdisziplinären Forschungsverbund fachgebundene Gegenstandsgebiete im Grenzbereich von Gesellschaft und Kultur zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden können. Hirschauer plädierte für ein Verständnis von Partizipation, dass sich nicht mit ontologischen Grundsatzfragen des Typs »Was unterscheidet Menschen als Handelnde bzw. Interagierende von (>sprechenden<) Maschinen?« blockiert, sondern Unterscheidungen verschiedener Partizipanden nach Graden und Dimensionen von *Agency* – auch bereits mit Blick auf das menschliche Tun selbst – methodologisch agnostisch und strikt empirisch als Konstruktionen in der Praxis nachvollzieht. In einem gewissen Spannungsverhältnis hierzu plädierte er dafür, in einem interdisziplinären Forschungsverbund die theoretisch begründeten Kategoriensysteme von Disziplinen und Forschungstraditionen mit Blick auf verschiedene »Sinnschichten des Kulturellen« als Heuristiken stark zu machen, um sie dann in einer übergreifenden Systematik aufeinander zu beziehen. Für den SFB bleibt die Aufgabe, die Anregungen des Vortrags mit Blick auf den konkreteren Problemzusammenhang – Transformationen des Populären, Partizipation, Konflikte um Populismen – zu erproben, ohne durch eine Verselbständigung der Theoriedebatten die Probleme der Beteiligten und Betroffenen aus dem Fokus zu verlieren (vgl. Garfinkel; Meyer 2012: 51f.).

Das Verständnis von Partizipation im Kontext der Transformationen des Populären ist äußerst vielschichtig – entsprechend vielschichtig sind Antworten auf die Frage, inwiefern im Zusammenhang mit Partizipation und dem Populären von Herausforderungen gesprochen werden kann. Dabei spielt der Aspekt eine zentrale Rolle, wie Direktionalität, Intention und Adressierung von Partizipation gedacht werden (Objekt und Subjekt der Partizipation). In Institutionen wie Kirchen oder Museen ist diesbezüglich eine klassische *Top-down*-Konstellation zu erkennen – was dem herkömmlichen Partizipationsbegriff entspricht –, im Internet geht es jedoch vielfach um *Bottom-up*-Vorgänge bzw. können konkrete Richtung, Absenderschaft und Intention hier oft überhaupt nicht ausgemacht werden. Vielmehr ist in sozialen Medien oder im Kontext algorithmischer Sortierung von multidirektionalen und multiintentionalen Prozessen auszugehen. In Onlinemedien gewinnt Partizipation deshalb rasch den Charakter von

Selbstermächtigung unüberschaubar zahlreicher und auch nicht mehr identifizierbarer Akteure und damit von latenter Unerwünschtheit und Bedrohlichkeit. Dies unterscheidet Vorgänge der Partizipation online grundlegend vom politischen Vorgang der Partizipation, der generell positiv konnotiert und erwünscht zu sein scheint. Faktisch unterliegt Partizipation aber auch im analogen Raum wechselseitigen Dynamiken der diskursiven und interaktiven Auseinandersetzung – bleibt die Institution, die Teilhabe gewährt m.a.W. keine unveränderte Größe, sondern verändert sich selbst mit der Gewährung von Teilhabe.

Die Herausforderungen der Partizipation lassen sich mit dem Begriff des Partizipanden zudem offener erforschen, indem er beleuchtet, was eigentlich zur Herausforderung für wen wird. Wenn wir Stefan Hirschhauers Vorschlag folgen, Partizipanden selbst als Netzwerke von Beziehungen zu verstehen, dann wirft dies die Frage auf, welche Beziehungen und welche Arten des Involviertseins Partizipanden genau vereinen und welche Wirkungen dies hat. Wenn man Partizipation als ›ontologisch‹ vielfältig betrachtet, besteht eine generelle Herausforderung für jegliche Akteure darin, dass bestimmte ›ontologische‹ Versionen von Partizipation sichtbar sind und mehr Beachtung finden als andere. Dies erfordert eine reflexive Auseinandersetzung mit den mehr oder weniger sichtbaren Aspekten von Partizipation und der Frage, warum diese sichtbar gemacht werden oder nicht. Somit wird die häufige Betonung von Teilhabe als diskursiver Praktik oder als kognitivem Phänomen der bewussten Teilhabe ein empirisches Phänomen, dessen Beachtung es ebenso zu erforschen gilt wie die mitunter weniger beachteten materiellen oder praktischen Aspekte der Teilhabe.

Wenn wir den Partizipanden folgen, zeigen sich zahllose Objekte, Beteiligungsformate, Praktiken und Settings, welche die Partizipanden auf unterschiedliche Weise involvieren und damit überhaupt erst zu unterschiedlichen Partizipanden machen. Als Beispiele seien angeführt: die Kuratierung von Ausstellungen durch »Ko-Kurator: innen« aus bestimmten sozialen Gruppen, welche über das diskursive Framing oder Ausstellungsprogramm mitentscheiden; die Teilnahme von Bevölkerungsschichten an Umfragen zur Darstellung der »öffentlichen Meinung«; Interaktionen mit Architekturen wie Exponaten, physischen oder digitalen Räumen durch »Besucher« oder »Nutzer«; die Teilnahme von individuellen Datenpunkten an Aggregaten, zum Beispiel in Patient:innendatenbanken wie *PatientsLikeYou.com*; immersive Erfahrungen wie das Stendhal Syndrom; die Organisation von Events zur Akquise von »Mitgliedern« und zur Verbreitung der eigenen politischen Ziele; die Nutzung semantischer Vehikel wie Pronomen, Hashtags oder Unterschriften, welche verschiedene Arten des Zählens und Vergleichens ermöglichen; die Unterrichtsteilnahme durch Schülerinnen und Schüler verschiedener Konfessionen oder Musikkonsum durch »Fans« verschiedener Genres.

Aus dieser beispielhaften Aufzählung wird ersichtlich, dass sich aus jedem Netzwerk aus Partizipanden, Settings, Objekten und Beteiligungsformaten unterschiedliche

Herausforderungen für Partizipation ergeben und dass Partizipation abhängig ist von der Position in diesem Gefüge. Nicht alle Partizipanden haben die gleiche Handlungsmacht – dies zeigen infrastrukturell unzugängliche algorithmische Sortierungen genauso wie die Organisation von Troll-Netzwerken. Neben der Direktionalität, Intention und Adressierung von Partizipation schlagen wir vor, dass die Anschlussfähigkeit, die Stabilität oder Flüchtigkeit von Partizipation sowie verschiedene Arten der Inklusion oder Exklusion maßgebliche Faktoren darstellen, um das jeweilige Setting zu beschreiben. Im Blick auf die Anschlussfähigkeit bietet sich eine Analyse folgender Bedingungen an, welche die Involvierung von Akteur:innen beeinflussen: Verallgemeinerbarkeit, Spezifität und Ambivalenz. Mehrere Beiträge argumentieren, dass Objekte, Settings oder Beteiligungsformate in bestimmtem Maße verallgemeinerbar sind, etwa wenn Celia Lury darstellt, dass Pronomen gerade deshalb ein häufiges Stilmittel der Adressierung sind, weil sich jede und jeder in dem Pronomen »ich« oder »du« wiederfinden kann. Elena Esposito zeigt, wie Verallgemeinerbarkeit und Spezifität das Problem von Anschlussfähigkeit lösen, indem unterschiedliche Dinge standardisiert werden – die algorithmischen Sub-Gruppen, welche partizipieren, oder die Medienprodukte, welche für eine Zielgruppe standardisiert werden müssen. Eine Herausforderung für Partizipation und Verallgemeinerbarkeit besteht in der Frage, wie viel Spezifität »gut« ist und wann Spezifität durch Ambivalenz umgangen werden kann. Wie Reinhard Kopanski in seiner Diskussion evangelikaler Musik darstellt, macht gerade die Ambivalenz von Songtexten Popmusik aus, während Metalgenres spezifischeren Konventionen folgen. Beide Genres ermöglichen damit mehr oder weniger Anschlussfähigkeit. Damit stellt sich die Frage, was für wen anschlussfähig gemacht wird und welche Resistenzen dies bei anderen Akteuren hervorruft oder nicht.

Die Frage nach der Anschlussfähigkeit tangiert zugleich den Aspekt der Stabilität oder Fluidität von Partizipation. Organisationen, Genres, oder Events haben unterschiedliche Grade an Stabilität oder Fluidität. Während Kesselheims Naturkundemuseum, etablierte Formen des Religionsunterrichts und Genres wie *Metal* durch Regeln, Praktiken und andere Elemente stabilisiert werden (z.B. das Grundgesetz, welches bestimmte Formen des Religionsunterrichts verankert; etablierte Konventionen des Museumsbesuchs oder an Genredefinitionen gekoppelte Identitäten), sind andere Formen der Teilhabe eher offener. Dies wirft die Frage auf, was bestimmte Teilhabeformate, Settings, Objekte oder Praktiken mehr oder weniger stabil macht und wie dies mit Inklusion und Exklusion interagiert.

Literatur

Bauer, G. (2012): *Evangelikale und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)*, Göttingen.

- Bogner, A. (2012): Wissenschaft und Öffentlichkeit. Von Information zu Partizipation, in: Maasen, S. et al. (Hrsg.): Handbuch Wissenschaftssoziologie, Wiesbaden, 379–392. DOI 10.1007/978-3-531-18918-5_30.
- Bubenhof, N. (2022): Exploration semantischer Räume im Corona-Diskurs, in: Kämper, H.; Plewnia, A. (Hrsg.): Sprache in Politik und Gesellschaft. Perspektiven und Zugänge, Berlin/Boston, 197–216.
- Burzan, N. et al. (2008): Das Publikum der Gesellschaft. Inklusionsverhältnisse und Inklusionsprofile in Deutschland, Wiesbaden.
- D'Ignazio, C.; Klein, L. F. (2020): Data feminism. Strong ideas series. Cambridge/Massachusetts.
- Döring, J. et al. (2021): Was bei vielen Beachtung findet. Zu den Transformationen des Populären, in: Kulturwissenschaftliche Zeitschrift, 6, 1–24. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18843>.
- Epstein, S. (1995): The construction of lay expertise. AIDS activism and the forging of credibility in the reform of clinical trials, in Science, Technology, & Human Values, 20, 408–43. DOI: 10.1177/016224399502000402
- Espeland, W. N.; Stevens, M. L. (1998): Commensuration as a Social Process, in: Annual Review of Sociology, 24, 313–343. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.313>.
- Dies.; Sauder, M. (2007): Rankings and Reactivity, in: American Journal of Sociology, 113, 1–40.
- Esposito, E. (2017): *Artificial Communication? The Production of Contingency by Algorithms*, in: Zeitschrift für Soziologie, 46, 249–265. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2017-1014>
- Filer, T.; Fredheim, R. (2017): Popular with the Robots. Accusation and Automation in the Argentine Presidential Elections, 2015, in: International Journal of Politics, Culture, and Society, 30, 259–274. <https://doi.org/10.1007/s10767-016-9233-7>.
- Garfinkel, H.; Meyer, C. (Übers.) (2012): Die rationalen Eigenschaften von wissenschaftlichen und Alltagsaktivitäten, in: Ayaß, R.; Meyer C. (Hrsg.): Sozialität in Slow Motion. Theoretische und empirische Perspektiven. Festschrift für Jörg Bergmann, Wiesbaden, 41–57.
- Gehne, D. H. (2012): Bürgermeister. Führungskraft zwischen Bürgerschaft, Rat und Verwaltung, Stuttgart.
- Gerlitz, C.; Lury, C. (2014): Social media and self-evaluating assemblages: on numbers, orderings and values, in: Distinktion. Journal of Social Theory, 15, 174–188. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2014.920267>.
- Hausendorf, H. (2008): Anwesenheit und Mitgliedschaft – eine soziologische Unterscheidung und ihr Wert für die linguistische Analyse von Organisationskommunikation, in: Menz, F.; Müller, A. (Hrsg.): Organisationskommunikation. Grundlagen und Analysen der sprachlichen Inszenierung von Organisation, München, 71–97.
- Ders.; Schmitt, R. (2018): Sprachliche Interaktion im Raum, in: Deppermann, A.; Reineke, S. (Hrsg.): Sprache im kommunikativen, interaktiven und kulturellen Kontext, Berlin/Boston, 87–118. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110538601-005>.
- Dies. (2016): Vier Stühle vor dem Altar. Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum in einem »Alpha«-Gottesdienst, in: Hausendorf, H. et al. (Hrsg.): Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum, Tübingen, 227–262.
- Heemsbergen, L.; Tréré, E.; Pereira, G. (2022): Introduction to Algorithmic Antagonisms. Resistance, Reconfiguration, and Renaissance for Computational Life, in: Media International Australia, 183, 3–15. <https://doi.org/10.1177/1329878X221086042>

- Hirschauer, S. (2004): Praktiken und ihre Körper. Über die materiellen Partizipanden des Tuns, in: Reuter, J.; Hörning, K. (Hrsg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld, 73–91.
- Ders. (2016): Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie, in: Schäfer, H. (Hrsg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld, 45–67.
- Iliadis, A.; Russo, F. (2016): Critical Data Studies. An Introduction, in: *Big Data & Society*, 3. <https://doi.org/10.1177/2053951716674238>.
- Interview with Denilson Baniwa (2021) <https://www.digitalbrazilproject.com/denilson-baniwa> (Download am 21.11.2022).
- Kesselheim, W. (2021): *Ausstellungskommunikation. Eine linguistische Untersuchung multimodaler Wissenskommunikation im Raum*, Berlin/Boston.
- Knobloch, C. (2007): Einige Beobachtungen über den Gebrauch des Stigmawortes »Populismus«, in: Habscheid, S.; Klemm, M. (Hrsg.): *Sprachhandeln und Medienstrukturen in der politischen Kommunikation*, Tübingen, 113–132.
- Kopanski, R. (2020): What makes popular Christian music »popular«? A comparison of current US-American and German Christian music using the examples of Lauren Daigle and Koenige&Priester, in: *Journal for Religion, Film, and Media*, 6/2, 41–57. DOI: 10.25364/05.6:2020.2.4.
- Kost, Andreas (2012): Vorwort, in: Gehne, D. H.: *Bürgermeister. Führungskraft zwischen Bürgerschaft, Rat und Verwaltung*, Stuttgart, 5–6.
- Mackenzie, A. (2012): »More parts than elements : how databases multiply« 30 (2008): 335–351. <https://doi.org/10.1068/d6710>.
- Ders. (2016): Distributive numbers: a post-demographic perspective on probability, in: Law, J.; Ruppert, E. (Hrsg.): *Modes of Knowing. Resources from the Baroque*, Manchester, 115–35.
- Niehr, T.; Reissen-Kosch, J. (2018): *Volkes Stimme? Zur Sprache des Rechtspopulismus*, Berlin.
- Piontek, A. (2017): *Museum und Partizipation. Theorie und Praxis kooperativer Ausstellungsprojekte und Beteiligungsangebote*, Bielefeld.
- Riegel, U. et al. (2022): Die Diskussion um den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht. Bilanz und Ausblick, in: *Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education*, 45/2, 151–159. <https://doi.org/10.20377/rpb-215>.
- Saka, E. (2018): Social Media in Turkey as a Space for Political Battles. AKTrolls and other Politically motivated trolling, in: *Middle East Critique*, 27, 161–177.
- Ders. (2019): *Social Media and Politics in Turkey. A Journey through Citizen Journalism, Political Trolling, and Fake News*. Lanham.
- Scharloth, Joachim (2011): *1968. Eine Kommunikationsgeschichte*. München/Paderborn.
- Sommer, J. (2015): Die vier Dimensionen gelingender Bürgerbeteiligung, in: *Kursbuch Bürgerbeteiligung*, Berlin, 11–21.
- Takeas, I. (2022): Stendhal und Warburg. Martyrdom and Victory, in: *La Rivista di Engramma*, 191, 235–240.
- Zillien, N. (2020): Digital Experiences. Patients' Patchwork Knowledge in Health-Related Online Forums, in: Maasen, S.; Passoth, J. (Hrsg.): *Soziale Welt – Sonderband 23 »Soziologie des Digitalen – Digitale Soziologie?«*, 198–209.

Marietta Schmutz

»Posthumanismus. Transhumanismus. Jenseits des Menschen?«

Tagungsbericht zur 7. Jahrestagung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG),
25.5.-28.5.2022, Universität Graz

Im Mai 2022 fand die mittlerweile siebente Jahrestagung der KWG diesmal mit dem Titel »Posthumanismus. Transhumanismus. Jenseits des Menschen?« statt, zu der die ehemalige Gesellschaftsvorsitzende HILDEGARD KERNMAYER an ihre Heimatuniversität nach Graz einlud. MARIETTA SCHMUTZ war für die Organisation und Mitkonzeption der Veranstaltung zuständig. Im Mittelpunkt der Vorträge und Diskussionen stand, wie im Titel bereits antizipiert, nicht weniger als die Frage nach dem Menschsein, die im beginnenden 21. Jahrhundert erneut Relevanz gewinnt.

Sowohl im kritischen Posthumanismus als auch im Transhumanismus, die zwar ganz unterschiedliche ideologische und epistemologische Voraussetzungen besitzen, ist das »protagoräische« Diktum vom Menschen als dem »Maß aller Dinge« angesichts sich erweiternder Bio- und Informationstechnologien, aber auch angesichts der systematischen Zerstörung von Lebensraum und natürlichen Ressourcen an sein (vorläufiges) Ende gelangt. Unterschiedliche Visionen, Vorstellungen und Ziele gibt es in den beiden Strömungen auch im Hinblick auf eine mögliche und wünschenswerte Zukunft »jenseits des Menschen«: In transhumanistischen Entwürfen wird die Optimierung (oder gar Überwindung) des als unspezialisiertes biologisches *Mängelwesen* wahrgenommenen Menschen herbeigesehnt, wobei technologische Verfahren wie Digitalisierung, Interfacing oder Robotisierung die Grenzen des Menschen und seiner Umwelt nach und nach überschreiten sollen. Konzepte des Kritischen Posthumanismus, in denen auch versucht wird, dekonstruktivistische Theorien mit sogenannten »Neuen Materialismen«¹ zu versöhnen, gehen von der prinzipiellen »Vernetztheit« jeglicher Materie aus und postulieren eine Gleichwertigkeit oder Gleichberechtigung von unterschiedlichen Seinsformen, seien diese nun »tierisch«, »menschlich«, »pflanzlich« oder auch »technologisch«.

¹ Vgl. u.a. Donna Haraway (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M./New York: Campus; Rosi Braidotti (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus; Jane Bennett (2020): *Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.

Das Echo auf den Call for Papers zu diesem umfassenden Thema war groß und die Veranstaltung wurde, wie erhofft, zu einer gelungenen transdisziplinären kulturwissenschaftlichen Reflexion über Entwicklungen, die im öffentlichen Diskurs in erster Linie als naturwissenschaftlich-technologische verhandelt werden.

Programmpunkte und Ziele

Das umfangreiche, viertägige Programm umfasste 23 Panels, 3 Keynotes, 4 Rahmenprogrammpunkte, eine Podiumsdiskussion sowie eine KWG-Mitgliederversammlung. Mit insgesamt 8 von 23 Panels hatten die Sektionen der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft einen großen Anteil an der Gestaltung des Tagungsprogramms. Die vormalige stellvertretende Vorsitzende Astrid Fellner wurde auf der Mitgliederversammlung zur neuen Vorsitzenden der Gesellschaft gewählt. Die Tagung diente zudem der neu formierten KWG-Studierendensektion zum Kennenlernen und als Vernetzungsrahmen. Nicht zuletzt sorgte das Rahmenprogramm für die Sichtbarkeit und Zugänglichkeit des Tagungsthemas in der (Grazer) Öffentlichkeit, u. a. durch Kooperationen mit lokalen Medien (z. B. Kleine Zeitung), dem Kunsthaus Graz und dem Grazer Zentrum für zeitgenössische Kunst rotor.

Highlights

25. und 26. Mai

Mit einer ersten Keynote wurde die Veranstaltung am 25.5.2022 von der an der University of West London beheimateten Medien- und Kommunikationswissenschaftlerin HELEN HESTER eröffnet, die über die im (kritischen) Posthumanismus öfter bemühte und vor allem durch Donna Haraway bekannt gewordene Figur des Cyborgs sprach, insbesondere wie sie in der Raumfahrt Mitte des 20. Jahrhunderts verhandelt wurde, um die Veränderlichkeit des Körpers und Ideen rund um die sogenannte »partizipative Evolution« (Clynes & Kline) zu untersuchen. Das Konzept des *Anthropoforming* wurde von Hester als Kontrapunkt und Ergänzung zum Konzept des *Terraforming* vorgeschlagen und führte sie zur Artikulation einer Politik der kollektiven und individuellen Selbstgestaltung.

DIETER MERSCH, Professor für Ästhetik an der Zürcher Hochschule der Künste, sprach am nächsten Tag in einer zweiten Keynote über das im Politischen mitgedachte Soziale, wofür ihm der aristotelische Ausdruck ›koinōnia politikē‹, ursprünglich ›Versammlung des Politischen‹, als Ausgangspunkt diente. Mersch kam zu dem Schluss, dass posthumanistischen Theorien ein angemessener Begriff des Sozialen fehle

und dass ein immer schon humanistisch bestimmtes Verständnis des Sozialen überhaupt erst Voraussetzung dafür sei, eine *relationalistische* (posthumanistische) Ökologie und entsprechend auch einen ›Neuen Materialismus‹ denken zu können.

Am zweiten Tag der Veranstaltung gab es unter den Panels einen Schwerpunkt zum Thema »Sprache und Kommunikation unter posthumanistischen Bedingungen«: ein Panel etwa über »Lautliche Kommunikation und ihre Konzeptualisierung im Zeitalter von Mensch-Maschine-Interaktion«, ein anderes über »Transhumane oder Posthumane Translation« und ein Treffen der KWG-Sektion *Sprache und Kommunikative Praktiken*, in dem Kommunikations- und Interaktionspraktiken ›in Transition‹ zwischen Mensch und Nichtmensch in Theorie und Empirie diskutiert wurden.

Der zweite Schwerpunkt konnte in der künstlerischen Auseinandersetzung mit dem bzw. im Posthumanismus und ihrer Rezeption gefunden werden: Im Panel »Zerfallen – Zerfließen – (Re-)Konstruieren: Ambivalenzen der textuellen Subjektbildung« wurden Perspektiven der literarischen Anthropologie und des Posthumanismus zusammengeführt, um theoretische und analytische Möglichkeiten dieser Verbindung auszuloten. Die an der Universität Graz ansässige Literaturwissenschaftlerin ANNE-KATHRIN REULECKE präsentierte zudem ein umfangreiches Panel über »Imaginationen des Künstlichen Menschen und Grenzen des Humanen in zeitgenössischen Romanen, Filmen und Serien«.

Ein weiterer Beitrag aus Graz kam von Forscher*innen des Institutes für Psychologie, die den »Trans- und Posthumanismus aus psychologischer und neurowissenschaftlicher Perspektive« beleuchteten. Das Panel der Sektion *Materielle Kulturen* diskutierte die Veränderungen, die eine post- bzw. transhumanistische Perspektive auf Materialität mit sich bringt und z.B. die materiell-diskursiven, prozesshaften sowie agentuellen Aspekte von Dingen betont. Auf positiven Widerhall stieß an diesem Tag vor allem das Panel der neu formierten KWG-Studierendensektion – unter der Federführung von NADINE LINSCHINGER (Graz) und JANN MAUSEN (Berlin) –, die zu einem kritischen Spaziergang durch den Botanischen Garten der Universität Graz mit anschließendem Gespräch einlud. Angeregt wurde die Diskussion durch die Einsicht, dass in Botanischen Gärten menschliches und pflanzliches Streben, Welt zu erzeugen, aufeinandertreffen und dass diese Begegnung nicht nur (post-)koloniale Hintergründe, sondern auch (speziesübergreifende) Optimierungsbestrebungen (z.B. Genetik) evolviert.

Ein Doppelpanel mit anschließendem Sektionsworkshop wurde von der KWG-Sektion *Transkulturelle Lebenswelten* gestaltet und setzte sich unter anderem mit künstlerischen und soziokulturellen Kollaborationen, die eine sprichwörtliche Annäherung der verschiedenen Spezies an menschliche wie nicht menschliche Tiere, pflanzliche Organismen und extraterrestrische Lebensformen vorschlugen, auseinander. Das Panel beinhaltete auch einen Teil des Rahmenprogramms: Die Düsseldorfer Künstlerin MONA SCHULZEK präsentierte ihre interaktive Installation »Outer Space

Transmitter« auf dem Vorplatz des Grazer Kunsthauses, die viele interessierte Pasant*innen anlocken konnte.

Als weiterer Rahmenprogrammepunkt an diesem Tag wurde in Kooperation mit HANNES KRÄMER (Duisburg-Essen) aus gegebenem Anlass ein Roundtable zum Krieg in der Ukraine veranstaltet. Mit NATALIYA KOVTONYUK und ANNA KRYVENKO konnten zwei Research Fellows an der Universität Graz gewonnen werden, die mit SONJA KORIOLOV (Graz) und ALEXANDER WÖLL über mögliche Ansätze diskutierten, wie sich die Kulturwissenschaften im Kontext des Kriegs in der Ukraine in die Gestaltung einer europäischen Wissenschaftsgemeinschaft einbringen können.

27. Mai

Am Freitag gab es zunächst einen Schwerpunkt zur digitalen Gesellschaft: Das Panel »Dezentrierungen« diskutierte etwa, inwiefern einzelne Menschen genauso wie menschliche Kollektive dezentrierenden Dynamiken digitaler Technologie ausgeliefert sind, die die Vorstellung vom Menschen als kulturschaffendem Wesen verändern. Die Vorträge und Impulsreferate im Panel der Sektion *Kulturtheorie und Kulturphilosophie* behandelten u. a. die Frage, wie sich Spiel und Normgebung respektive Normbefolgung im digitalen Zeitalter zueinander verhalten und was dies für den Begriff des Menschen und des Humanen bedeutet. Im Panel »Wissenskulturelle Aspekte trans- und post-humanistischer Wissenskonstellationen« wurde nach dem Wer und Wo des Wissens gefragt: Nicht nur im Hinblick auf ritualisiertes und kollektives Wissen, sondern auch angesichts von Digitalisierung und ›intelligenten‹ Maschinen relativiere sich unsere Vorstellung vom Individuum als Sitz des Wissens.

In Kooperation mit der Sektion *Naturen/Kulturen* fand das Doppelpanel »Netzwerke des Lebendigen: *multispecies agencies* und Formexperimente in hybriden Genres« statt, in dem Fallbeispiele von Darstellungs- und Ausdrucksformen diskutiert wurden, die die bisherigen Zuordnungen und Einteilungen ästhetisch untergraben, zerfasern oder überwuchern und auf andere Weise neu konstituieren. Die Vorträge des Panels »Aktanten der Künste. Ästhetische Produktion-Rezeption in ihren Subjekt-Objekt-Relationen« der Sektion *Kulturwissenschaftliche Ästhetik* versuchten wiederum zu ergründen, wie sich eine relationale Ästhetik konstituiert, welche die Verflechtung von menschlichen und nicht menschlichen Aktanten und von Subjekt-Objekt-Relationen in den Mittelpunkt stellt. Nicht zuletzt diskutierte man im Panel der Sektion *Kulturwissenschaftliche Border Studies* über die vielfältigen Anschlüsse und Irritationen des Posthumanismus mit Blick auf die Kulturwissenschaftliche Grenzforschung, während andernorts (im Panel: »Postdisciplinarity and Posthumanism«) über die Notwendigkeit, die Möglichkeiten und Grenzen von Postdisziplinarität gesprochen wurde.

Ein gelungener Veranstaltungstag endete mit einer Podiumsdiskussion im Kunsthaus Graz. JULIA GRILLMAYR sprach mit den Podiumsdiskutant*innen CHRISTINE BLÄTTLER, ALFRED NORDMANN und der Künstlerin TATYANA LEYS über ihre Ansichten zur möglichen ›Zukunft des Körpers‹.

28. Mai

Am letzten Tag der Veranstaltung gab es eine dritte Keynote von dem langjährigen Posthumanismus-Forscher STEFAN HERBRECHTER, der über das Verhältnis zwischen der Kritik am ›liberal humanistischen Subjekt‹ auf der einen Seite und der Kritik der Gewalt sowie der Frage nach der Gerechtigkeit auf der anderen Seite sprach. Daran schlossen sich notwendigerweise einige Fragen an: Gibt es einen Posthumanismus ›jenseits‹ von Gewalt (von Menschen an Menschen, von Menschen an Nichtmenschen oder aber auch umgekehrt, Naturgewalt usw.)? Ist eine Welt ›ohne‹ Menschen eine gerechtere Welt? Oder ist dies genau die (rhetorische) Frage, auf die ein Humanismus immer hinausläuft?

Inhaltliche Breite in den Panels erwartete die Zuhörer*innen auch am Samstag: Um literarische Texte der besonderen Art ging es im Panel »The Uncanny Valley – Representations of Technological Utopias, Ecological Dystopias and Posthuman Uncanniness in Recent Anglophone Media Products«, in dem politische, soziale und kulturelle Implikationen der Verbindung zwischen ökologischen und technologischen Erfahrungen des Unheimlichen (»uncanniness«) untersucht wurden. »Spiel-Arten des Theaters« präsentierte dem Publikum zeitgenössische Theater- und Performanceproduktionen und spürte dem Posthumanen/Transhumanen in den sinnlichen, bildhaften und polyphonen Ausdrucksweisen der performativen Künste nach.

Die Vorträge im Panel »Kulturelle Narrative des Posthumanismus« gewährten auf verschiedenen Ebenen Zugänge zu den Narrationsformen des Posthumanismus und stellten sich unter anderem der Frage, inwieweit der Posthumanismus die interdisziplinäre, narrative Manifestation einer wechselseitigen Wirkung von (subkultureller) Literatur, insbesondere Science-Fiction-Literatur, und Philosophie sei. Um eine noch ungeschriebene posthumanistische Narratologie wiederum ging es im Workshop mit dem bezeichnenden Titel »Wie soll man das erzählen?«, in dem klassische narratologische Kategorien wie Erzählperspektive, Modus und Zeit nach Genette neu kontextualisiert und auf ihre humanistische Codierung sowie ihr posthumanistisches Weiterentwicklungspotential hin befragt wurden. ›Wie soll man das lesen?‹ fragten im übertragenen Sinne die Vortragenden des Panels »Posthuman-queere Lektüren«, in dem das Potential verschiedener Denkfiguren und Begrifflichkeiten aus dem Bereich posthumaner/queerer Theorien für die Untersuchung literarischer Texte bzw. Comics ausgelotet wurde.

Jenseits der Universität in der Grazer Innenstadt fand schließlich der Workshop »Wir Erdbewohner!nnen. Menschenbilder, Solidarität und Konflikte im Anthropozän« statt, in dem (prä- und post-)anthropozäne Menschenbilder und Praktiken mit Fokus auf verschiedene sozialräumliche Kontexte (z.B. urbane, rurbane, mariterrestrische) verhandelt wurden. Der Workshop wurde als Kooperation mit dem Zentrum für zeitgenössische Kunst *rotor* veranstaltet: Die dort kuratierte Ausstellung »Wesen & Kreaturen. Kapitel 1: Auf einer beschädigten Erde« verstand sich als Teil des Rahmenprogramms und konnte über den Zeitraum der Tagung von den Konferenzgästen rund um die Uhr besucht werden.

Insgesamt wurde die Tagung von den teilnehmenden Wissenschaftler*innen, Künstler*innen und Zuhörer*innen sehr positiv aufgenommen und erwies sich als gelungene Zusammenschau interdisziplinärer Zugänge zu Fragen des Mensch- oder nicht-Menschseins im vielzitierten und -kritisierten Zeitalter des *Anthropozäns* (Crutzen & Stoermer 2000). Materie oder Objekte als handlungsmächtig und (relativ) unabhängig von Vorstellungen humanistisch geprägter Subjektivität zu denken, wurde unter anderem als Herausforderung begriffen, die sich ja – von erkenntnistheoretischen Gewinnen abgesehen – auch in ethisch-politischen Diskursen als relevant erweist.

Das vollständige Tagungsprogramm und weitere Informationen zur Veranstaltung finden sich im offiziellen Programmheft unter: https://kulturwissenschaftlichezeitung.de/wp-content/uploads/2023/12/KWG_2022-Broschuere.pdf

Manuel Bolz

»Let's Talk About Revenge! Retributive Emotions, Justice, And Moral Repair!«

Tagungsbericht zur internationalen und interdisziplinären Konferenz am
Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI), 14. – 16.07.2022.

Die Moderne, so der Ausgangspunkt der internationalen und interdisziplinären Hybridtagung »Let's Talk About Revenge! Retributive Emotions, Justice, And Moral Repair!«, behauptet, das Phänomen der Rache überwunden zu haben. Der gesellschaftlichen Fortschrittserzählung und dem Zivilisationsnarrativ zufolge wurde Rache durch die rationale Praxis des Rechts ersetzt: Praktiken der Selbstjustiz und selbstermächtigende Ausgleichsformen nach erfahrenen Ungerechtigkeiten wurden durch Rechtsinstitutionen, Gesetzestexte und Disziplinierungsmaßnahmen abgelöst.

Mehr noch, politisch-philosophische Argumentationen wie zum Beispiel von Francis Bacon (1625) und Thomas Hobbes (1651) formulierten die These, dass Rache und Recht sich gegenseitig ausschließen würden. Im Gegensatz dazu wird jedoch in empirischen Wirklichkeiten und modernen Selbstverständnissen deutlich, dass rachsüchtige Affekte und Emotionen der Vergeltung keineswegs verschwunden, sondern nach wie vor präsent sind – jedoch meist nicht sichtbar in Erscheinung treten. Des Weiteren wird Rache als psychosoziale Regulierungsinstanz, umgekehrter Gabentausch oder anthropologische Grundkonstante konstruiert. Auf dieser Grundlage wurden in der frühen Ethnologie teils ganze Gesellschaftsdiagnosen (»Rachegesellschaften«) formuliert.

Es wird deutlich: Rache ist nicht nur eine Reizvokabel und Worthülse, sondern verweist auch auf eine Dimension der gelebten Erfahrung und entsprechende Deutungsmuster. Das Konzept wird im Alltag vielfältig genutzt. Rache wird aufgeladen – wird emotionalisiert, moralisiert und polarisiert und wird häufig als antisozial, destruktiv und negativ verstanden. Gleichzeitig steckt im Begriff der Rache eine affektive und normative Rahmung von menschlichen Handlungsweisen, die für menschliche Selbstverständnisse und Biographien auch (re)aktivierend, produktiv und ordnend sein kann (Bernhardt 2021).

Das Ziel der Tagung bestand darin, differenzierte Aussagen über die vielfältigen Formen, Funktionen und Figurationen der Rache in der Gegenwart und Vergangenheit zu treffen. In diesem Zusammenhang wurde u. a. die Frage diskutiert, in welche Emo-

tionskomplexe Rache eingebunden ist und welche Moralvorstellungen sich in sie einschreiben.

In diesen Spannungs- und Konfliktfeldern zwischen divergierenden Vorstellungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Handlungsmacht und Strategien von *moral repair* setzten die Vorträge an. Sie konturierten die Potenziale von Rache in individuellen, institutionellen und strukturellen Konfliktlösungen, sowohl empirisch-quellenbezogen als auch theoretisierend-reflexiv.

Die Tagungsprogramm bot 13 Vorträge aus Literatur-, Medien-, Theater-, Politik-, Rechts- und Altertumswissenschaft, Philosophie sowie Sozial- und Kulturanthropologie in den drei Panels »New Perspectives on Revenge – in Philosophy, Ethics, and Religion«, »Practices of Revenge – Criminal Law, Retaliation, and Institutionalized Revenge in Different Cultural Settings« und »Narratives of Revenge – Destructive Emotions, Retribution, and Poetic Justice in Arts and Media«. Ergänzt wurden die Vorträge durch einführende Worte zum Thema »Rache« sowie die jeweils abschließenden Paneldiskussionen.

Die Philosophin MARIA-SIBYLLA LOTTER (Ruhr-Universität Bochum) wies in ihrer Einführung auf die Aktualität von Rache hin, beispielsweise in medialen Diskursen über kriegerische Auseinandersetzungen, Genozide und nationale Erinnerungskulturen. Ein kritischer und analytischer Zugriff darauf erlaubt es, über konkrete Phänomenbereiche zu informieren, in denen Rache nach wie vor präsent ist und gleichzeitig die Rache-Konstruktionen sichtbar zu machen. Denn, so führte Lotter aus, bis heute existieren verschiedene soziale Ordnungen innerhalb von Gesellschaften, die den Stellenwert, das Verständnis und den Umgang mit Rache prägen.

Die Philosophie hat sich in ihrer Fachgeschichte wiederholt mit ›Rache‹ beschäftigt.

Um das moderne Inkognito der Rache zu beschreiben, nutzte der Philosoph FABIAN BERNHARDT (Freie Universität Berlin) die Metapher der »Verdunklung«: Sowohl der wissenschaftliche Umgang als auch die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit Rache lagerten Rache außerhalb Europas aus oder stellten sie dem Recht gegenüber. Eine Perspektive, die zu verkürzt sei, so Bernhardt.

Der OLIVER HALLICH (Universität Duisburg-Essen) näherte sich dem Phänomen auf der philosophisch-konzeptuellen Ebene an und stellte Begrifflichkeiten wie zum Beispiel »Rache«, »Strafe« oder »Vergeltung« einander gegenüber. Er schlussfolgerte, dass die Verwendungen des Begriffs ›Rache‹ im Alltag, in der Populärkultur und auf politischen Bühnen variieren, sie jedoch einen ähnlichen Kern haben: Die erlittene Verletzung und den Ausgleich eines erlittenen Unrechts. MYISHA CHERRY (University of California, Riverside) schloss an die Diskussion an und versuchte das Wesen von Rache aus einer philosophischen Perspektive zu charakterisieren. Sie legte den Schwerpunkt auf die menschliche Emotionspraktik des Rache-Fühlens und schlug fünf Bausteine vor, die für Rache konstitutiv sind: Plans, Passions, Pleasures, Products and Powers.

Rache, Emotionen und Sprache spielten auch in den althistorischen Ausführungen und klassisch-philologischen Argumentationen eine Rolle. DAVID KONSTAN (New York University) zeigte anhand antiker Quellen wie Rache als ein Komplex aus Emotionen (Wut, Trauer usw.) verstanden werden kann anstatt selbst als eine spezifische Emotion. Und auch BERNADETTE DESCHARMES (Technische Universität Braunschweig) knüpfte hier an und formulierte die These, dass Emotionen um Rache integrativ oder desintegrativ wirken können. Auf der Basis von Rachekonzepten in Tragödien zeichnete sie nach, wie der Rache im klassischen Athen eine soziale Funktion zugeschrieben wurde und sie Emotionen der Solidarität begründete, etwas, dass in gegenwärtigen eher negativ konnotierten Racheverständnissen verschwunden ist.

Die Frage nach Zugehörigkeiten und Kollektivierungen griff auch der Ethnologe GÜNTHER SCHLEE (Max-Planck-Institut, Halle) auf. Basierend auf seiner mehrjährigen Feldforschung in Afrika stellte er verschiedene Fälle von »revenge killings« vor, in denen Gruppen und Familienmitglieder aufgrund von Verwandtschaftsverhältnissen und Gefühlen der Solidarisierung Rache ausübten. Wie nah Rache und (institutionalisierte) Rechtsformen beieinander liegen können, diskutierte auch die Rechtswissenschaftlerin und -philosophin TATJANA HÖRNLE (Max-Planck-Institut, Freiburg im Breisgau) anhand der Geschichte des deutschen Strafrechts und gegenwärtiger Straf- und Disziplinierungstheorien.

Neben den philosophisch-konzeptuellen, den sprachlichen und rechtshistorischen Einordnungen von Rache wurden auch künstlerischen Erscheinungsformen diskutiert. So dekonstruierte die Literaturwissenschaftlerin JULIANE PRADE-WEISS (Ludwig-Maximilians-Universität München) anhand dokumentarischer Fiktionen von Massengewalt und Genoziden spezifische Erzähl- und Inszenierungsformen von Rache. Für Prade-Weiß fungieren die Medien als Archive und bedingen spezifische Praktiken des Erinnerns. Der Literaturwissenschaftler SEBASTIAN SCHIRRMESTER (Universität Hamburg) widmete sich daran anknüpfend der jüdischen Literatur und Erinnerungskultur nach der Shoah. Er zeigte, wie der Topos von »rächenden Jüd:innen« sich durch die Kulturgeschichte bis in die Gegenwart zieht und mit Ängsten, antisemitischen Stereotypen und religiösen Deutungsmustern einhergeht, gleichzeitig aber auch Raum für eine kreative und humoristische Aneignung der Narrative bietet. Die Philosophin ALICE MACLACHLAN (York University) widmete sich der Kunstform Film und diskutierte das Motiv *Rape and Revenge* (deutsch: Vergewaltigung und Rache). Sie zeigte, wie weibliche Rache als eine Antwort auf das Erleben sexualisierter Gewalt und die Verletzung der eigenen körperlichen Integrität interpretiert werden könnte. Auch die Literaturwissenschaftlerin SASKIA FISCHER (Leibnitz-Universität Hannover) diskutierte anhand der Seeräuberin Jenny aus Bertolt Brechts (1898–1956) *Dreigroschenoper* aus dem Jahr 1926 (Englisch: 1954) geschlechtsspezifische und gewaltvolle Rachefantasien. Fischer arbeitete am Beispiel der Figur Jenny weibliche Widerstände und Emanzipationsstrategien durch/mit Rache gegen männliche Unterdrückung und Herabsetzungen heraus.

Abseits der literarischen und visuellen Fallbeispiele formulierte der Politikwissenschaftler und Philosoph ROGER BERKOWITZ (Bard College New York) sein Konzept einer »beautiful revenge«. Er übertrug ästhetisch-künstlerische Prinzipien in der Analyse von Kunstwerken wie zum Beispiel Symmetrie, Harmonie oder die Gestaltbarkeit menschlicher Handlungen auf Vorstellungen von Rache und Gerechtigkeit.

Die Tagung zeigte, dass die Komplexität von Rache und ihre sozialen, kulturellen, ökonomischen, symbolischen und politischen Facetten erst durch einen interdisziplinären Zugang greifbar gemacht und analysiert werden können. Es geht also weniger darum, eine allgemeine Definition von Rache zu formulieren, sondern konkrete Forschungsfelder, historische Kontexte, Beziehungsformen und Rachepraktiken zu benennen sowie die Formen und Bedeutungen, die Rache hier einnehmen kann. Es benötigt also eine weitere Auseinandersetzung, um individuelle menschliche Rachekonstruktionen sichtbar zu machen und gleichzeitig auf gesellschaftsstrukturelle Mechanismen und ihre Handlungszwänge hinzuweisen.

KULTURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG)

Die *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* versteht sich als ein offenes Forum der kulturwissenschaftlichen Debatte, in dem historische wie gegenwartskulturelle Themen, Theorien und Forschungsansätze aus allen Bereichen und Strömungen der Kulturwissenschaften vorgestellt und verhandelt werden. Neben Tagungsberichten und Rezensionen versammelt die KWZ halbjährlich mehrere durch ein doppelblindes Peer-Review-Verfahren qualitätsgesicherte Aufsätze in deutscher oder englischer Sprache sowie einen Gastbeitrag zu aktuellen fachbezogenen Trends oder Forschungsgegenständen. Neben den regulären Ausgaben erscheinen pro Jahr 1–2 Schwerpunkthefte, die von Gastherausgeberschaften begleitet werden.

Zur interdisziplinär besetzten Redaktion gehören die Linguistin *Nina Kalwa* (Karlsruher Institut für Technologie), der Literatur- und Medienwissenschaftler *Lars Koch* (TU Dresden), die Amerikanistin und Kulturwissenschaftlerin *Nicole Maruo-Schröder* (Universität Koblenz), der Literaturwissenschaftler *Bernhard Stricker* (TU Dresden), die Amerikanistin *Maria Mothes* (Universität Koblenz) und der Germanist *Hendrik Groß* (TU Dresden).

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:

Claudia Blümle

Professorin für Geschichte und Theorie der Form am Institut für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin

Astrid Fellner

Professorin für North American Literary and Cultural Studies an der Universität des Saarlandes

Stephan Moebius

Professor für soziologische Theorie und Ideengeschichte an der Karl-Franzens-Universität Graz

Thomas Stodulka

Juniorprofessor für Sozial- und Kultur-anthropologie mit Schwerpunkt Psychologische Anthropologie an der FU Berlin

Tanja Thomas

Professorin für Medienwissenschaft mit dem Schwerpunkt Transformationen der Medienkultur an der Eberhard Karls Universität Tübingen

Niels Werber

Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Siegen

Vorschläge für Beitragsmanuskripte werden erbeten an:

manuskripte@kulturwissenschaftlichezeitschrift.de

Vorschläge für Rezensionenmanuskripte werden erbeten an:

rezensionen@kulturwissenschaftlichezeitschrift.de

Bei Fragen wenden Sie sich gerne an die Redaktion unter:

redaktion@kulturwissenschaftlichezeitschrift.de

Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, D-22081 Hamburg

Tel. +49 (40) 29 87 56-0 · vertrieb@meiner.de · www.meiner.de/kwz