
Gastbeitrag

Jörg Döring, Niels Werber, Veronika Albrecht-Birkner, Carolin Gerlitz, Thomas Hecken, Johannes Paßmann, Jörgen Schäfer, Cornelius Schubert, Daniel Stein, Jochen Venus*

Was bei vielen Beachtung findet: Zu den Transformationen des Populären

Abstract: Being popular means getting noticed by many. Popularity is measured as well as staged. Rankings and charts provide information on what is popular while vying for popularity themselves. They do not speak to the quality or originality of the popular, only to its evident success across different scales of evaluation. People do not buy good products, they buy popular ones; they do not listen to the best music, but to popular music; they do not share, like or retweet important, but popular news. Even the 'unpopular' can be popular: a despised politician, a hated jingle, an unpopular measure.

The popular modifies whatever it affords with attention. Its quantitatively and hierarchically comparative terms ('bestseller', 'outperformer', 'high score', 'viral') generate valences that do not inhere in the objects themselves. Conversely, the non-popular, which does not find any measurable resonance in these terms, risks being dismissed as irrelevant or worthless simply because it does not appear in any rankings or ratings. This can also be observed particularly with artefacts whose relevance as part of high culture could be taken for granted even when they do not achieve mass resonance.

Our paper proposes the following central hypothesis: The transformations of the popular, which began in Europe around 1800 and introduced the powerful distinction between low culture and high culture, establish a competitive distinction between the popular and the non-popular becoming dominant over the course of the 20th century. As a result, the popular is no longer either culture of the 'lower classes' or the inclusion of the 'people' in the service of higher goals. The popular today is hardly the object of desired transgressions (Leslie Fiedler's "cross the border, close the gap") or an expression of felt or feared "massification" or "flattening". The dissemination of the popular is no longer a normative project. It has, in fact, become an inescapable condition of cultural self-understanding in the globalised present. The purpose of our research is to devise a theory of the popular that does justice to this fact. Our research outline identifies two decisive transformations that have led to this condition:

1. the popularization of quantifying methods to measure attention in popular culture around 1950;
2. the popularization of the Internet around 2000, whereby the question of what can and cannot become popular is partially removed from the gatekeepers of the established mass media, educational institutions and cultural elites and is increasingly decided via social media.

Keywords: Popular Culture, high/low, pop, populism, popularization, digitalization, social media, elite, experts, mass media, societal self-descriptions, praxeology, rankings, charts

Stichworte: Populärkultur, Hochkultur, Pop, Populismus, Popularisierung, Digitalisierung, soziale Medien, Elite, Experten, Massenmedien, Kulturindustrie, Transformation, Praxeologie, Bestseller

***Prof. Dr. Jörg Döring**, Universität Siegen, Germanistisches Seminar, Professur für Neuere deutsche Philologie, Medien- und Kulturwissenschaft, E-Mail: doering@germanistik.uni-siegen.de

Prof. Dr. Niels Werber, Universität Siegen, Germanistisches Seminar, Professur für Neuere deutsche Literaturwissenschaft I, E-Mail: werber@germanistik.uni-siegen.de

Prof. Dr. Veronika Albrecht-Birkner, Universität Siegen, Seminar für Ev. Theologie, Professur für Kirchen- und Theologiegeschichte, E-Mail: albrecht-birkner@evantheo.uni-siegen.de

Prof. Dr. Carolin Gerlitz, Universität Siegen, Medienwissenschaftliches Seminar, Professur für Digital Media and Methods, E-Mail: carolin.gerlitz@uni-siegen.de

Prof. Dr. Thomas Hecken, Universität Siegen, Germanistisches Seminar, Professur für Neuere deutsche Literaturwissenschaft, insbesondere Pop & Populäre Kulturen, E-Mail: hecken@germanistik.uni-siegen.de

Jun.-Prof. Dr. Johannes Paßmann, Ruhr-Universität Bochum, Institut für Medienwissenschaft, Professur für Geschichte und Theorie sozialer Medien und Plattformen, E-Mail: johannes.passmann@ruhr-uni-bochum.de

Dr. Jörgen Schäfer, Universität Siegen, Germanistisches Seminar, E-Mail: schaefer@germanistik.uni-siegen.de

Prof. Dr. Cornelius Schubert, TU Dortmund, Fakultät Sozialwissenschaften, Professur für Wissenschafts- und Techniksoziologie, E-Mail: cornelius.schubert@tu-dortmund.de

Prof. Dr. Daniel Stein, Universität Siegen, Seminar für Anglistik, Professur für Nordamerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft, E-Mail: stein@anglistik.uni-siegen.de

Dr. Jochen Venus, Universität Siegen, Wissenschaftlicher Koordinator am SFB 1472, E-Mail: venus@germanistik.uni-siegen.de

Mit dem Übergang ständischer Gesellschaftsordnungen zur funktional differenzierten Weltgesellschaft um 1800 endet die kulturelle Selbstverständlichkeit dessen, was für wen gilt. Was Menschen in ihrer Vielzahl bewegt, was sie zur Kenntnis nehmen und wie sie es bewerten, lässt sich nicht mehr umstandslos voraussetzen, normativ erwarten oder gar mit Macht durchsetzen. Man muss nun beobachten, was von vielen beachtet wird. Auch Distinktion ist nicht länger eine Pflichtübung, deren Register in einer stratifizierten Gesellschaft allen Schichten weitgehend vorgeschrieben sind, sondern Funktion von Praktiken, deren Folgen für die Selbst- und Fremdbeschreibung Beachtung voraussetzen. Nur was von vielen beachtet wird und in diesem Sinn als populär gelten kann, vermag als Gegenstand einer gesellschaftlichen Urteilskraft zu fungieren, deren Distinktionen die Schichtung der alteuropäischen Ordnung nicht einfach wiederholen.

Erst mit dem Ende der Stratifikation als primärem Differenzierungsmodus der Gesellschaft und der damit einhergehenden „Transformation“ ihrer Semantik (Luhmann 1980, 32f) wird das Populäre von einer dem Gemeinen oder Niederen zugehörigen Sache, die sich einhegen oder bestenfalls läutern lässt, oder von einer Angelegenheit der niederen Schichten, zu der man sich herablassen kann (Greiling 1805), zum Agens von Diskursen und soziotechnischen Systemen, die an Umfang und Reichweite zunächst langsam, im 20. Jahrhundert rasant und sprunghaft zunehmen. Was zur Kenntnis genommen und wie etwas zu bewerten ist, hängt zunehmend von der Frage ab, ob etwas überhaupt und von wie vielen es beachtet worden ist. Dies gilt für Fragen der Mode genauso wie für Fragen der Moral, für Kaufentscheidungen genauso wie für politische Wahlen, für die Selbstinszenierung durch ästhetische Präferenzen genauso wie für die Zuschreibungen kultureller Identitäten. Was dagegen keine Beachtung findet, und auch dies gilt für Werke wie für Werte, für Produkte wie für Institutionen, für Umgangsformen wie für Topoi, büßt an kultureller Bedeutung ein – oder strebt bald selbst nach Popularität. Mit der Selbstverständlichkeit, Beachtung für kulturell Wertvolles oder Bedeutendes einfordern zu können, ist es jedenfalls vorbei; und was von vielen Beachtung findet, reklamiert häufig erst gar nicht diesen Anspruch, sondern begnügt sich damit, populär zu sein: Ein Hit, ein Star, ein Bestseller, ein Blockbuster...

Seit dem Übergang stratifizierter Gesellschaftsordnungen zur funktional differenzierten Weltgesellschaft entstehen vielfältige Wissensbestände und Praktiken des Populären: Topoi der Klage und Kritik, Programme der Valorisierung und der Popularisierung, Praktiken der elitären Abwehr, der geschickten Anverwandlung, vor allem auch der instrumentellen Bewirtschaftung. Ob etwas oder jemand bei vielen Beachtung findet, ist mehr und mehr zu einem prägenden, schließlich entscheidenden Faktor gesellschaftlicher Entwicklung geworden: in der Konsumökonomie und der politischen Programmatik, in der Differenzierung der Wissenschaften und der Künste, in der Aushandlung öffentlicher Stilgemeinschaften und privater Lebensstile. Was als populär gilt, wird heute in den Countern der sozialen Medien oder den repräsentativen Meinungsumfragen seit den 1940er-Jahren je anders ermittelt als in den Billboard Charts der 1930er oder in den Bestsellerlisten der 1920er – doch entfaltet das Wissen um die Popularität einer Sache oder Person stets eine transformierende Dynamik: Die Sache oder Person ist etwas anderes geworden, sobald sie von vielen beachtet wird und diese Popularität ebenfalls Beachtung findet. Der Aufkleber auf einem *Spiegel*-Bestseller oder der *Like*-Counter unter einem Tweet sind kaum zu übersehen. Die Effekte dieser Transformation sind in Interaktionssystemen genauso zu beobachten wie in Organisationen und Funktionssystemen, deren Grenzen und Hierarchien die Eigenlogik des Populären nur schwer einzuhegen oder zu ignorieren vermögen. Damit ist in der globalisierten Gegenwart die Entgrenzung des Populären zu einer unhintergehbaren Kondition kultureller Selbstverständigung geworden – allerdings bedeutet dies in verschiedenen Zusammenhängen sehr unterschiedliches. Diese Unterschiede gilt es zu erforschen und zu beschreiben.

Mit dem Forschungsprogramm „Transformationen des Populären“ soll im Folgenden ein Zusammenhang von Begriffen, Hypothesen, Phänomenbereichen und methodologischen Überlegungen vorgestellt werden, der die systematische und interdisziplinäre Erforschung dieser kulturellen Gegenwartslage und ihrer Genealogie ermöglicht. Zentral dafür ist die Einklammerung umfassender Sinnversprechen und normativer Grundbegriffe, die bis heute den akademischen Diskurs des Populären weithin prägen. Nicht die Ambition kultureller Gesamtdiagnostik steht im

Zentrum des Forschungsprogramms, sondern das Interesse für spezifische Gründe und Effekte des Populären in verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereichen. Nicht die besonders populären Einzelphänomene und ihr individuell zu würdigendes Sinnpotenzial sollen zur Sprache gebracht werden, sondern die sich wandelnden sozialen Konstruktionsbedingungen von Popularität in verschiedenen kulturellen Feldern und Genres. Das Programm zielt nicht auf eine „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ oder auf einen „Kanon des Populären“, sondern auf eine Theorie des Populären in seiner historischen und aktuellen Gegenwart, die allerdings auch deshalb nötig ist, um einige zentrale Probleme der Gegenwart – von der Wissenskommunikation bis zum Populismus – besser zu verstehen.

1 Begriff und Impetus des Populären: Umkehr der Beweislast

Will man das Populäre als eine transformative Eigenschaft begreifen, muss man es in der Form eines gleichsam halbbestimmten Problembegriffs verstehen. „Popularität“ ist dann nicht lediglich ein Begriffswort, das zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Verwendungskontexten einen unterschiedlichen Begriffsinhalt bezeichnet. Es steht vielmehr *systematisch* für einen zwar nach außen bedeutungsfest abgegrenzten, aber binnendiffusen Begriff, dessen Erfüllungskriterien in seinem besonderen Inhalt nicht hinreichend bestimmt sind. Das Forschungsprogramm geht in diesem Sinn von der folgenden Nominaldefinition aus: *Populär ist, was bei vielen Beachtung findet* (Hecken 2006, 85).

Spezifischere Popularitätskonzepte wie die des weithin Beliebten, des allseits Bekannten und des modisch Aufmerksamkeitsträchtigen sind so nicht ausgeschlossen; das Populäre lässt sich aber nicht auf sie reduzieren. Die verschiedenen Formen, in denen das Populäre beobachtet wird, müssen zugleich als Formen des Populären zur Geltung gebracht, stabilisiert und reproduziert werden. Sie können stets durch konkurrierende Popularitätsformen und ihre soziotechnischen Geltungsmechanismen außer Kraft gesetzt und ersetzt werden.

Die Nominaldefinition des Populären, die dem Forschungsprogramm zugrunde liegt, lässt prinzipiell offen, was oder wer Beachtungserfolge erzielt und bei wem; ebenso bleibt unbestimmt: wie dies von wem und mit welchen Folgen beobachtet wird. Allein die Vielheit der Beachtungsergebnisse ist definitorisch fixiert: Populär ist, was bei *vielen* Beachtung findet. Und daraus folgt auch: *Populärer* ist, was mehr Beachtung findet. Die Skalierbarkeit des Populären gehört zu unserer Arbeitsdefinition.

Damit ist hier von Beachtung nicht in psychisch-privater, sondern in sozial-öffentlicher Hinsicht die Rede. Nicht das psychische Erleben, etwas zu beachten, konstituiert Popularität, sondern die öffentliche Beobachtbarkeit vielfach geteilter Beachtung (was immer ihr psychisch zugrunde liegen mag). Selbst größte Unaufmerksamkeit schließt nicht aus, dass ein Konsument zum Chart-Erfolg einer Serie, eines Textes oder Songs beiträgt; es kommt darauf an, dass eine Aktion (*usage, stream, download ...*) gezählt und verglichen werden kann, und nicht darauf, ob etwas psychisch Anspruchsvolles mit dieser Handlung in Verbindung gesetzt werden kann. Insofern auch *Bots* an der Popularität in sozialen Medien (durch *likes* oder *retweets*) mitwirken, ist es nur konsequent, die Beachtung durch viele von der womöglich aufgewandten psychischen Aufmerksamkeit zu unterscheiden.

Außerdem sind die Beachtungserfolge des Populären nicht als Folge *normativ*-institutioneller Vorschriften erwartbar. Im Gegenteil: Viel Aufwand ist nötig, um für Beachtung dort zu sorgen, wo sie normativ erwünscht ist, etwa durch Schulcurricula, Steuervergünstigungen für die „Hochkultur“ oder Subsidien für die Pflege von Traditionen. Beachtungserfolge stellen sich aber auch ganz zwanglos da ein, wo viele sich auf das Populäre einlassen, und das Risiko ist hoch, trotz großen normativen, finanziellen oder organisatorischen Aufwandes nicht die erwünschte Beachtung zu finden: Das Museum bleibt leer, das Schulbuch ungelesen, die Predigt ohne Hörer.

Diese Konzeption der Transformationen des Populären schließt auf diese Weise einerseits an die Popularitätsemantik Europas im 18. und 19. Jahrhundert an, insofern mit ihr vielfach Beachtetes in Begriffen des Gemeinen, Niedrigen, Einfachen, Authentischen oder Volkstümlichen selektiv beobachtet und interpretiert wor-

den ist. Sie überschreitet andererseits diese semantischen Traditionen aber auch entschieden, insofern Artefakte und Produkte der *low culture* sich ebenso als viel beachtet oder nicht-beachtet erweisen können wie solche der *high culture*. Maßgeblich für die Ein- und Ausschlüsse besonderer Popularitätsperspektiven sind nicht die Asymmetrien des Hohen und Niederen, die Hierarchien zwischen der „gepflegten“ und der „ungepflegten“ Semantik (Werber 2017), sondern allein die sich historisch wandelnden Beobachtungs-, Inszenierungs- und Mitteilungsmöglichkeiten des Populären. Nicht der Code *high vs. low* ist maßgeblich für die Transformationen des Populären, sondern die skalierbare Differenz zwischen dem Nicht-Beachteten und dem Populären.

Das Populäre wird historisch zunächst vor allem durch lebensweltliche Erfahrungen ermittelt und durch anekdotische Evidenzen plausibilisiert; Hinweise auf die Beachtung von vielen geben im 19. Jahrhundert zum Beispiel Peritexte, die über Auflagen, Auflagenhöhen, Subskribenten oder Abonnentenzahlen informieren (Stockinger 2018). Mit den soziotechnischen Entwicklungen quantifizierendes Beobachtens lässt sich aber auch an Rankings, Charts und Listen messen, an Umfrageergebnissen oder Quoten ablesen, was bei vielen Beachtung findet. Dies wird seit den 1950er-Jahren – zunächst in den sich herausbildenden westlichen Konsumgesellschaften – an der Verbreitung von Hitparaden, Bestsellerlisten oder den Aufbereitungen von Umfrageergebnissen und Marktdaten aller Art in einer „publizistisch wirksamen“ wie „populären Darstellung“ (Schmidtchen 1959) immer deutlicher beobachtbar und ist seit der weltweiten Popularisierung des Internet und der fortgeschrittenen Digitalisierung um 2000 mit ihrer automatisierten Nutzungserfassung prägnanter, schneller und unausweichlicher denn je. Dabei handelt es sich um ubiquitäre Medienformate, die Popularität abbilden und beobachtbar machen, zugleich aber auch in Charts, Listen, Peritexten, Page-Ranks, Info-Grafiken und Social-Media-Likes inszenieren und so ihrerseits um Beachtung werben (Gerlitz 2013; Gerlitz 2014). *Was so eigens als populär ausgewiesen wird* – und dies gilt für alles, wenn es Beachtung findet und diese Beachtung gemessen, relationiert und popularisiert wird –, *unterliegt unweigerlich einer Transformation und wird dann anders betrachtet*: Denn es macht einen Unterschied, ob und wie ein Film, ein Roman, eine

Oper, ein Konsumprodukt, eine Politikerin, eine Universität in den Charts, Rankings, Tabellen und Listen rangiert. Über die Qualität oder Originalität des solcherart gemessenen Populären ist damit nichts gesagt, sondern allein über den nachweislichen Erfolg in heterogenen, auch ästhetischen Bewertungsregimen (Hecken 2006; Stalder 2016; Mau 2017; Reckwitz 2017). Mit Vorläufern seit dem 18. Jahrhundert (Spoerhase 2014), verstärkt seit den 1920ern (Miller 2000), systematisiert seit den 1950ern und in immer größerer Verbreitung und Intensität seit den 1990er-Jahren (Hearn 2010) machen diese Popularität quantifizierenden Formate qualitativen Wertungen aller Art Konkurrenz. In den Metriken des Populären Erfolge zu erzielen, also im Vergleich populärer zu sein, mehr Beachtung zu finden, fordert die aus der sozialen Stratifikation ‚Alteuropas‘ herrührende (Luhmann 1980ff), semantisch und soziostrukturell fest etablierte Leitdifferenz von *high culture vs. low culture* (Gans 1974; Hohendahl 1983; Bourdieu 1987; Bourdieu 1999; Bourdieu 1987; Herlinghaus 2010; Hecken 2020) heraus, da Valorisierungen auf Beachtungserfolge gestützt werden und ohne hochkulturelle Sinnverpflichtung und Tradition auskommen können. Diese Transformationen des Populären setzen Hochkultur – im Sinne Bourdieus also die Prätendenten der „wahren“ Kultur im Unterschied zu den Anhängern der „Massenkultur“ (Bourdieu 1987, 389) oder der entsprechend auftretenden Oberschichten im Sinne der zweifelhaften und hochumstrittenen „*distinction between high or elite culture and popular culture*“ (Mukerji/Schudson 1986, 47) – zunehmend unter Druck, ihre Nicht-Popularität zu rechtfertigen oder selbst nach Popularität zu streben. Die Annahme, *high culture* legitimiere die bestehende gesellschaftliche Ordnung (Eagleton 2000), verliert dann ihre Selbstverständlichkeit, wenn Hochkultur sich zu rechtfertigen beginnt, warum sie nicht populär ist oder nicht populär sein könne (Paßmann/Schubert 2020). Es ist, wie sich heute die Populärkulturforschung der 1970er-Jahre aufgreifen und variieren ließe, das Populäre selbst, welches so die „*cultural power structure of the society*“ infrage stellt (Lewis 1978, 21). Insofern die „Scheidung von hoher und populärer Kultur“ eine im Kern „antagonistische Gesellschaft“ prägt und zugleich rechtfertigt, schwindet der „Schein ihrer Legitimation“ (Adorno 2003a, 21) dann, wenn infrage steht und daher gerechtfertigt werden muss, warum Hoch-

kultur keine Beachtung findet oder überhaupt Beachtung finden soll. Dieser Legitimationsdruck, der sich empirisch beobachten lässt, ist vor allem, um im Sprachgebrauch der Frankfurter Schule zu bleiben, einer Sozialtechnologie zu verdanken, die *Werke* der Hochkultur und *Waren* der Massenkultur vergleichbar macht und die Adorno als Instrument der kulturellen Nivellierung und „Liquidierung des Individuums“ brandmarkt: der Liste der „best sellers“, die anerkannte „Klassiker“ ungerührt neben tagesaktuellen Hits aufführt (Adorno 1973, 21, 22).

Die geläufige These vom unaufhaltsamen „triumph of popular culture as the modal culture in the modern world“ (Combs 1991, 102) muss gleichwohl differenziert werden. Die moderne Hochkultur, die sich durch universalistische Normen und das Geschichtsbewusstsein ihrer Tradition begründet, bildet erkennbar ein Resonanzregister gegenüber den Geltungsansprüchen des Populären aus, das sich auf gut „gepflegte“ Semantiken und organisatorisch, juristisch und finanziell belastbare Institutionen stützen können muss und den Zumutungen einer „Selektion, die mit der Qualität nichts zu tun hat“ (Adorno 1973, 22), stoisch oder offensiv die eigenen Maßstäbe entgegenhält und den in allen Charts und Rankings zum Ausdruck kommenden Anspruch der Populärkultur, dass das, was von vielen Beachtung findet, auch Beachtung verdiene, zurückweist.

Die Resonanzregister einer Kultur, die an der Unterscheidung von *high* und *low* festzuhalten sucht, werden im Forschungsprogramm idealtypisch als Resilienz, Resistenz und Akkommodation gefasst. Resilienz heißt hier, das Populäre abprallen zu lassen (Endreß/Maurer 2015) und sich ostentativ unbeeindruckt zu zeigen; Resistenz bedeutet aktiven Einspruch gegen die Geländegewinne des Populären, gegen die Erosion traditionsbezogener Qualitätsmaßstäbe und ihre Ersetzung durch quantitative Erfolgsmetriken zu erheben. Akkommodation bezeichnet demgegenüber das Bemühen etablierter Ordnungen, sich den Ansprüchen des Populären anzupassen, es zu integrieren oder gar sich ihm anzuschmiegen. Aber welches Register auch gewählt wird: Hochkultur kann sich zum Populären nicht länger nicht verhalten. Ob und in welchen Hinsichten es dabei zu einer Ablösung der einst so wirkmächtigen Leitdifferenz von *high culture* vs. *low culture* durch die Unterscheidung des Populären und des Nicht-Populären kommt, ist die zentrale Forschungsfrage, die feldspezifisch

und anhand verschiedener Korpora differenziert zu beantworten ist.

Seit den 1950er-Jahren lässt sich in allen konsumistischen Gesellschaften beobachten, dass das Populäre nicht länger mit dem Niederen, Gemeinen, Trivialen, Banalen oder Vulgären in eins gesetzt wird, sondern mit verschiedenen Techniken der Beachtungsermittlung erhoben und in Vergleichsmetriken (wie Charts, Top-Ten-Listen, Rankings) inszeniert wird, die den Erfolg ausstellen: Der Platz 1 hat mehr Beachtung gefunden als der Platz 2. Dass diese selbst enorm populären Nullsummenvergleiche nicht nur die Produkte einer „Kulturindustrie“ erfassen, die auch damit „Aufklärung als Massenbetrug“ betreibt (Horkheimer/Adorno 1986, 128), sondern, neben den Meisterwerken, Klassikern und Kanones der Hochkultur, sich kaum eine Publikation oder Institution, kaum einen Akteur entgehen lassen, zählt zu den Selbstverständlichkeiten der Gegenwartskultur auch dann, wenn diese Tatsache skandalisiert wird. Auch das renommierte Werk, der geschätzte Autor, die geniale Solistin, der bahnbrechende Forscher, die exzellente Universität sind nun populär – und müssen sich in Charts und Rankings vergleichen lassen. Dieser Kultur des Populären liegt eine „ordnungsschaffende Kraft des Vergleichens“ (Epple 2015, 166) inne, die das, was verglichen wird, in eine Rangfolge bringt, mit Wert ausstattet und damit transformiert.

Das Gute, Wahre und Schöne, das Erhabene und Bedeutende, das Exquisite und Exzellente kann populär sein – oder muss sogar populär sein, wenn es überhaupt Beachtung finden soll. Mit Blick auf die Anschlussfähigkeit von Kommunikationen, auf die soziale Resonanz, die eine Sache oder Person finden kann, lässt sich ein Umbruch konstatieren: Die Asymmetrie von *high* und *low* büßt an Bedeutung ein, und die frei skalierbare und für Rankings aller Art prädestinierte Unterscheidung von populär und nicht-populär gewinnt an Gewicht. Es ist das Populäre, das Beachtung bei vielen findet. Ob dagegen das, was aus Sicht der Hochkultur oder *elite culture* Beachtung finden soll, überhaupt beachtet wird, ist ungewiss. Das Problem besteht darin, dass auch dann, wenn es auch „avancierte Kunst“ inmitten aller Massenkultur geben mag, ihr die „gesellschaftliche Rezeption versagt“ bleibt (Adorno 2003b, 85).

Angesichts dieser Transformationen muss auch eine Theorie des Populären, die für die Erfassung

wichtiger gegenwärtiger Prozesse angemessene Beobachtungsleitlinien und Methoden bereitstellen möchte, ihre Grundbegriffe umstellen. Ein Großteil der bisherigen Forschung und Theoriebildung stellt die in europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften dominante High/Low-Differenz in den Mittelpunkt: Adornos Überzeugung, es sei ein Zeichen der „Regression“, wenn die „Bekanntheit“ einer Sache „sich an Stelle des ihr zugesprochenen Werts“ setze, gibt den Ton vor (Adorno 1973, 14). Es ist ein kulturkritischer Ton, der zum Resonanzregister des Populären (und damit zum Untersuchungsgegenstand) zählt: Die Werte der Kunst („Humanität“, „Individualität“) würden von den „Produkten der Massenkultur verraten oder zumindest verleugnet“ (Löwenthal 1990). Arbeiten in der Nachfolge der Frankfurter Schule analysieren kritisch die kulturindustrielle Zurichtung von Volkskultur und bildungsbürgerlicher Kultur (Haug 2009; Menke/Rebentisch 2010). Auch die Cultural Studies gehen vom *Befund* einer Asymmetrie hoher, elitärer Kultur und der populären Kultur der niederen Schichten aus, und verstehen deren Analyse – ähnlich wie Adorno – als „*political practice*“, die an einer „*transformation*“ mitwirke, die letztlich zur Aufhebung der untersuchten Differenz führe (Centre for Contemporary Cultural Studies 1982, 10). Ein Grund für die „*growing awareness of the theoretical and strategic importance of popular cultures*“ (Gruneau 1988, 18) liegt in den marxistisch motivierten Hoffnungen, in den populären Subkulturen Kräfte ausgemacht zu haben, die die bestehenden, von den „Pessimisten“ (Thrift 1983, 13) der Frankfurter Schule beschriebenen Verhältnisse zu ändern versprochen. So ließ sich 1970, nur zwei Jahre nach Leslie Fiedlers Aufruf, die Barrieren zwischen *high* und *low culture* einzureißen (Fiedler 1968), die Erwartung formulieren, die „Polarisierung *hohe Literatur: niedere Literatur*“ werde bereits im Jahr „1984 zu einem Kuriosum in der Geschichte der Literaturwissenschaft geworden sein“ (Schenda 1977, 35).

Nicht nur die Cultural Studies haben den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen auf die Auseinandersetzungen zwischen widerständigen, subversive Popstile kultivierenden Jugendlichen oder anderen Protagonisten ‚populärer Kämpfe‘ auf der einen Seite und dem ‚*power bloc*‘ auf der anderen Seite gelegt. Soziologie und Kulturwissenschaft unter dem Eindruck Bourdieus und Foucaults, aber auch Gramscis und Laclaus hal-

ten die sozial durchgesetzte Überordnung der ‚legitimen‘ über die ‚populäre‘ Kultur für eine der entscheidenden Ursachen gegenwärtiger Dominanzverhältnisse. Ethnologie und empirische Kulturwissenschaft untersuchen seit dem Ende der 1950er-Jahre *populäre* Kultur als ‚Unterschichtenkultur‘ im Unterschied einer Kultur der oberen Schichten, deren implizite Positionierung auf der Seite des *Unpopulären* oder *Nicht-Populären* theoretisch und methodisch ohne Folgen geblieben ist. Die Konsequenzen eines breit geteilten Wissens darum, dass die „*high/low culture distinction*“ (Hall 1980, 57) nicht nur die Usancen einer Elite von den Praktiken großer Bevölkerungsgruppen trennt, sondern sehr häufig zugleich auch von vielen beachtete Artefakte von solchen unterscheidet, die kaum Beachtung finden, haben die *Cultural Studies* nicht gezogen, obschon auf der Gegenstandsebene viele dieser Artefakte, die zum Gegenstand populärkultureller Aneignungen werden, ihre vergleichsweise große Beachtung ausstellen: als Hit, Bestseller, Charts-Erfolg.

Nicht die alte Frontstellung gegenüber der Hochkultur und den Eliten aber gibt dem Populären heute Kontur, sondern vielmehr die – ebenfalls messbare – Differenz zu dem, was unbeachtet bleibt, was wenig Resonanz erfährt, was nicht in Ranglisten geführt wird: dem Nicht-Populären. Wenn die „Zahlen“ nicht stimmen, gerät selbst der hochkulturelle „Kanon“ unter Rechtfertigungsdruck, warum er denn überhaupt Beachtung finden sollte (Groys 2004). Diesen steigenden Rechtfertigungsdruck konstatiert auch die Kultursociologie seit den 1990er-Jahren, insofern sich die „feinen Unterschiede“ (Bourdieu 1987) weniger exklusiv und weniger selbstverständlich auf Hochkultur stützen können. Mit der steigenden Verfügbarkeit hochkultureller Kunst- und Konsumobjekte (Boltanski/Esquerre 2018) einerseits und der Anerkennung der „Eigenkomplexität und inneren Dichte“ (Reckwitz 2017) popkultureller Gegenstände andererseits geht eine *Umkehr der Beweislast* einher, die prinzipiell keinem Gegenstand eine *a priori* gesetzte High- oder Low-Distinktion mehr zugesteht und damit andere Anforderungen an die Analyse der Gegenstände stellt: Science Fiction, Computerspiele oder Fantasy-Romane sind nicht *per se low*, weil sie populär sind, sondern können etwa durch historische, naturwissenschaftliche oder mythologische Referenzen ihre Wertigkeit erweisen und emische Begriffe von Hochwertigkeit

ausbilden. Zugleich erweisen sich Opernaufführungen, Museumsausstellungen oder Schriftsteller als populär, ja nach Auskunft der ubiquitären Rankings und Charts als viel beachtet, ohne dass sie deswegen als trivial, gemein, vulgär oder niedrig gelten würden. Dass ein Artefakt, das viel Beachtung findet, keine Beachtung finden dürfe, wird nun genauso begründungsbedürftig wie die Forderung, dass ein Artefakt nur darum Beachtung finden müsse, weil es als hochkulturell ausgegeben wird. *Harry-Potter*-Romane aus dem Schulkanon herauszuhalten, muss nun ebenso gerechtfertigt werden wie der Verbleib von nicht-populären Klassikern in den Curricula (Werber 2021a). Was an einem Gegenstand mit dem Attribut des Populären überhaupt bezeichnet wird, hat sich ganz entscheidend verändert, und damit verliert auch die Verortung einer Sache in der *low culture* bzw. in der *high culture* ihre Plausibilität.

Diese zunehmende Tendenz zu einer Umkehr der Beweislast fällt mit den Transformationen des Populären seit 1950 zusammen, die das Populäre von der *High/Low*-Axiologie trennen und den Beachtungserfolg als zentrales Kriterium kultureller Bewertungsregime etablieren.

Das Populäre ist seitdem nicht mehr entweder die „Kultur der Nicht-Elite“ (Burke 1981, 11), der ‚niedereren Schichten‘ bzw. des ‚Pöbels‘ oder aber Obligo einer Gelehrtenkultur, sich selbst und ihre exklusiven Fertigkeiten zu popularisieren, um für die Inklusion des ‚Volkes‘ im Dienste höherer Ziele zu sorgen (Stäheli 2002a; Stäheli 2002b; Stäheli 2003; Stäheli 2005a; Stäheli 2005b; Hahn/Werber 2004; Blaseio/Pompe/Ruchatz 2005; Huck/Zorn 2007; Werber 2020b). Das Populäre heute ist weder Gegenstand ersehnter Transgressionen („*cross the border, close the gap*“) noch Fahnwort gefühlter oder gefürchteter ‚Vermassung‘ bzw. ‚Verflachung‘. Die Entgrenzung des Populären ist kein normatives Projekt mehr, sondern faktisch vollzogen. Virtuosen der Hochkultur (von Simon Rattle bis Olafur Eliasson) werden inszeniert wie Popstars, Museumsausstellungen beworben wie Lifestyle- und Wellness-Events (Collins 2002). Auch hier werden verkaufte Tickets gezählt und gerankt. Beiträge zur Hochkultur mögen in „Institutionen mit limitierter Zugangsmöglichkeit“ (Helmstetter 2007) nach wie vor ihren Ort haben, doch bleibt die Beachtung dort „gepflegter Semantik“ jenseits hochkultureller Einrichtun-

gen eher gering (Werber 2017). Im Kontext des Populären muss die Hochkultur ihre Exklusivität populär rahmen. Ihre ‚Klassiker‘ sind populär – oder ihre Nicht-Popularität muss gerechtfertigt werden. Popkulturelles „*remaking*“ oder „*remodeling*“ lässt sich gerade an „*canonized classics*“ nachweisen (Loock/Verevis 2012). Die „klare Hierarchie“ zwischen „Hochkultur und Massen- bzw. Populärkultur“ ist im „Wettbewerb um Sichtbarmachung und Anerkennung“ in der „digitalen Welt der Spätmoderne“ verloren gegangen (Reckwitz 2017). Mehr noch: Das Populäre ist zur unhintergehbaren Kondition kultureller Selbstverständigung in der globalisierten Gegenwart geworden: Sobald ein Artefakt ausweislich der einschlägigen Charts, Rankings und Hitparaden *populär* geworden ist, aber auch sobald ein Artefakt, für das kulturelle Relevanz reklamiert wird, *nicht-populär* ist und bleibt, verändert sich die Anschluss- und Wertungskommunikation.

Für die wissenschaftliche Beobachtung 1.) des Populären im Besonderen und 2.) der Wertungskommunikation der Gesellschaft im Allgemeinen hat diese Lagebeschreibung Konsequenzen: Beschreibungen und Theorien, die sich allein an den gegenbegrifflich gebauten Semantiken der elitären Hoch- und der populären Massenkultur orientieren, verfehlen die ubiquitäre Realität der gegenwärtigen Beachtungs-, Valorisierungs- und Vergleichsregime und ihre Bedeutung für das Erleben und Handeln in einer vom Populären transformierten Kultur (Werber 1997; Matala de Mazza 2018). Denn wo immer Beachtung registriert und gemessen wird und diese Metriken des Populären selbst Beachtung finden, verliert 1.) die letztlich wertende, normative Unterscheidung ‚*high culture*‘ vs. ‚*low culture*‘ an Plausibilität und steigen 2.) die Chancen dafür, die schiere Beachtung durch viele als auszeichnendes Werturteil über die Sache selbst anzusehen. „*Transforming qualities into quantities*“ (Brankovic/Ringel/Werron 2018) ist nicht alles, was Rankings tun: Denn Ranglisten transformieren auch Quantitäten in Qualitäten, weil der „beliebige Chart-Erfolg“ einer Sache oder Person Konsequenzen für ihre Bewertung zeitigt (Hecken 2006).

Das Populäre transformiert all das, was von vielen Beachtung findet, in diesem Sinne als populär gilt und sich damit legitimiert. Und das Populäre transformiert all das, was keine oder

kaum Beachtung findet und deshalb in Legitimationsnot gerät.

Mit der Sache selbst und ihren etwaigen substantziellen Eigenschaften haben diese Transformationen nur wenig zu tun: Die gleiche anspruchsvolle Kultursendung im Radio oder Fernsehen ist legitimiert, wenn sie Quote bringt, oder gerät unter Rechtfertigungsdruck, sie sei elitär und erreiche die Hörer oder Zuschauer der Sender nicht mehr, wenn die Ratings schlecht ausfallen.

2 Phänomenbereiche des Populären

Um die zentrale Forschungsfrage zu beantworten, ob und in welchen Hinsichten es zu einer Ablösung der Leitdifferenz von *high culture* vs. *low culture* durch die Unterscheidung des Populären und des Nicht-Populären kommt, unterscheidet das Forschungsprogramm „Transformationen des Populären“ entlang der kulturellen Dimensionen geteilten Erlebens, organisierten Handelns und ihrer Konflikte heuristisch drei Phänomenbereiche. Der Phänomenbereich des *Pop* umfasst ästhetische Formen und Praktiken, die sich von hochkultureller Tradition und Sinnverpflichtung distanzieren und jenseits von Beachtung nicht mehr zwingend gerechtfertigt werden. Der Phänomenbereich der *Popularisierung* umfasst Strategien der Verbreitung von Expertise und Hochkultur, deren Ziel die Beachtung von vielen ist und deren Rechtfertigung nach 1950 überwiegend in Beachtungserfolgen besteht, die durch Messung nachgewiesen und ihrerseits inszeniert und popularisiert werden. Der Phänomenbereich der *Populismen* umfasst Konflikttagenden innerhalb des sich entgrenzenden Populären, die dann entstehen, wenn Institutionen rechtfertigen müssen, dass etwas keine Beachtung finden soll, was nachweislich die Beachtung von vielen gefunden hat. Idealtypisch ließen sich diese Phänomenbereiche auch anhand der Arbeitsdefinition unterscheiden, populär sei, was bei vielen Beachtung finde: Zunächst hat *Popularisierung* es damit zu tun, dass eine Sache oder Person überhaupt von vielen beachtet wird. *Pop* dagegen findet Beachtung, und diese Beachtung muss sich kaum mehr durch etwas anderes legitimieren als durch das Maß an Beachtung: Ein *Top Hit* in den Billboard Charts oder ein bei Milliarden von Konsumenten bekanntes Logo einer Welt-

marke bedürften der Legitimation durch Kriterien der ästhetischen oder auch sozialen Urteilskraft nicht. Wenn etwas sehr populär wird, was aus normativen Gründen keine Beachtung verdient, kommt es zu Konflikten mit den Selbstrechtfertigungs-routinen des Populären: Populismen sind dort zu beobachten, wo etwas populär wird, das bislang keine Beachtung gefunden hat und auch keine Beachtung finden sollte.

In allen drei Phänomenbereichen lässt sich beobachten, wie der Verweis auf zahlenmäßig nachweisbare und in Charts, Rankings, Listen, Infografiken dargestellte Beachtungserfolge Vergleichs- und Valorisierungspraktiken entscheidend verändert. Dass etwas populär ist, hat Folgen für die ästhetische, politische, ökonomische, religiöse oder wissenschaftliche Bewertung und führt zu Konflikten mit ‚hochkulturellen‘, ‚bildungsbürgerlichen‘ oder ‚elitären‘ Akteuren und Institutionen (Bollenbeck 1996), deren Axiologien Werte ohne Rücksicht auf quantitative Beachtung zuweisen und dafür gleichwohl Zustimmung einfordern. Grundlegenden Erkenntnisgewinn in allen drei Bereichen verspricht daher ein Forschungsdesign, das die Ausprägungen von Pop, Popularisierung und Populismen in ihrer wechselseitigen Durchdringung begreift und analysiert. Dies verlangt interdisziplinäre Forschungsdesigns: Popästhetiken lassen sich nicht allein durch literatur- und kunstwissenschaftliche Formanalysen verstehen; Popularisierungspraktiken lassen sich nicht durch die medien- und sozialwissenschaftliche Analyse von Verbreitungstechnologien und Zugangschancen begreifen; Populismen können nicht allein durch politikwissenschaftliche Parteienforschung und quantitative Wählerstudien beschrieben werden. Die Populismen der Gegenwart können nur verstanden werden, wenn ihre Legitimation durch Beachtungsmessung, ihre popästhetische Inszenierungsform und ihre popularisierenden Medienpraktiken mit in den Blick genommen werden; Popularität ist nicht nur eine Folge von Publizität oder medialer Verbreitung, kein bloßer Effekt von Algorithmen und Metrisierungen, Plattformlogiken und Affordanzen, sondern immer auch getragen von ästhetischen und affektiven Mobilisierungen; Artefakte der Popkultur sind zwar ästhetisch verfasst, aber gerade in dieser Verfasstheit (oberflächlich, äußerlich, künstlich, konsumistisch, reizend ...) wirksame Agenten sozialer und politischer Distinktion und Exklusion, wie jeder popkulturelle

„Stilverbund“ (Punks, Skins, Popper, Cosplayer, Hipster, Gangsta etc.) belegt, der einen Musikstil mit Kleidungsmoden, Gesten und Slang kombiniert (Hecken/Kleiner 2017, 8). Phänomene der Gegenwart wie ‚Querdenker‘ in Polittalkshows, identitätspolitisch virulente Superhelden-Comic-Verfilmungen („Black Panther“) oder die Folgen einer medizinischen Selbstdiagnose mithilfe der populärsten Suchmaschine der Welt („Dr. Google“) müssen forschungslogisch stereoskopisch adressiert werden: einerseits als Praktiken agonaler Popularität, als popästhetische Artefakte oder als riskante Selbstermächtigung durch digitale Popularisierungsagenten und andererseits als Phänomene, die alle Aspekte einer Transformation des Populären sichtbar werden lassen. Diese Herausforderung verlangt sowohl die fachwissenschaftliche Expertise geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlicher Einzeldisziplinen als auch die Entwicklung eines interdisziplinär gemeinsam geteilten Vokabulars, in dem sich sehr verschiedene Forschungsinteressen am Populären mit ihren unterschiedlichen Fachkulturen verständigen und aneinander profilieren können und das im Zuge dieses Austauschs selbst reichhaltiger wird.

2.1 Pop

Pop gibt dem Populären seit den 1950er-Jahren eine spezifische ästhetische Form, deren spektakuläre Selbstreferenz (Venus 2016) die gesellschaftliche Kommunikation von Geschmacksurteilen im Modus technisch registrierter Beachtlichkeit epochal rekonfiguriert. Nicht eine spezifische, strenge Form macht das Artefakt (Marylin Monroe oder eine Cola-Flasche haben eine andere Form als eine Brillo-Box oder ein McDonalds-Lokal) zum Pop, stilistisch gilt eher „anything goes“ (Hecken 2009, 307); doch zielt der Effekt der popästhetischen Verknüpfung von Elementen auf Spektakularität ab, denn ein „Pop-Gegenstand kommt niemals allein. Nicht nur gehören zum Pop-Objekt der Aufdruck und die Verpackung bindend dazu, ein spezieller Gegenstand steht auch in einer Reihe mit Dingen aus anderen Bereichen“ (Hecken 2012, 99), die dem Pop-Objekt im Verbund zu der Beachtung verhilft, die es für eine hohe Platzierung in den Charts oder für die Rolle als *star* der *Pop-Society* bedarf. Spektakulär ist die Selbstreferenzialität des Pop

nicht nur in dem Sinne, dass auffallende, außergewöhnliche, aufsehenerregende Objekte für Aufmerksamkeit sorgen (Hodkinson 2011, 266) und ihr Arrangement in einem für die Popkultur typischen „Stilverbund“ dazu führt, dass diese Objekte „ornamental“ organisiert aufeinander verweisen statt auf die Umwelt (Venus 2013, 65f, vgl. Drügh/Baßler 2021); vielmehr ist damit auch gemeint, dass die Beachtung, die popkulturelle Artefakte finden, ästhetisch nicht weiter legitimiert werden muss als durch den Verweis darauf, dass sie beachtet werden.

Pop distanziert sich also von hochkultureller Sinnverpflichtung und ästhetischer Tradition – „*stop making sense*“ – zugunsten einer Ästhetik des Reizes (Hecken 1997) und des Somatischen (Diederichsen 2017). Pop bedarf jenseits von ‚zahlenmäßiger‘ Beachtung kaum einer Rechtfertigung (Groys 2004).

Die Popästhetik des Populären provoziert damit auf besonders markante Weise sowohl kulturelle Widerstände als auch hochkulturelle Appropriationsversuche, indem in Gestalt der Pop Art Pop-Phänomenen eine eigene Kontur und ein eigener ästhetischer Rang zuerkannt wird; teilweise verbinden diese sich mit scene-internen Betrachtungen und Wertsetzungen, die neue Beobachtungsleitlinien und Kategorien wie *hip*, *cool*, *campy*, *underground*, *mainstream*, *trash* etablieren. Der Erfolg von Pop steht darum am Anfang einer Entwicklung, in der etablierte Hochkultur zunehmend zur Legitimation ihrer Qualitätsmaßstäbe gezwungen wird. Pop rechtfertigt sich nicht durch die Popularisierung anerkannter und gepflegter Formen und Semantiken, sondern findet seine Legitimation direkt in je aktuellen ästhetischen, affektiv wirksamen Beachtungserfolgen. Pop bestimmt einerseits die massenhafte Freizeitgestaltung und Selbststilisierung, gerade auch in der Einbeziehung von Konsumprodukten in einen distinkten Lifestyle (Baßler/Drügh 2019), und ist andererseits von den Institutionen der Hochkultur nicht mehr prinzipiell auszuschließen. Nicht nur ist die Pop Art trotz ihrer ostentativen Inklusion der Konsumästhetik massenproduzierter Waren längst musealisiert, vielmehr werden diese Waren auch selbst zu Ausstellungsobjekten, etwa in der Ausstellung „German Pop“ der Frankfurter Kunsthalle Schirn (2015).

Dieser Einzug des Pop in die Institutionen der Hochkultur führt keineswegs zu einer kollektiv

verbindlichen ‚Leitkultur Pop‘, sondern zu immer weiteren Differenzierungen, Abgrenzungen, aber auch Hybridisierungen zwischen Szenen und Stilen (Baßler 2015). Produktdesign und Warenästhetik werden durch Pop zum Gegenstand voluntaristisch-gruppenexpressiver Stilverbünde (Hecken 2012; Venus 2013; Hecken 2017), jenen Zusammenhängen von Kleidung, Frisuren, Gesten, Musikvorlieben, Slangs etc., die nicht selten *race-*, *class-* und *gender-*übergreifend präsent sind (Hebdige 1983) und in jüngerer Zeit auch Generationen überschreiten. Die Ausbildung dieser Stilverbünde setzt Freizeit, Kaufkraft und Konsumoptionen für viele voraus, lässt sich aber nicht auf eine ökonomische Dimension reduzieren. Bei den Elementen eines Stilverbundes kann es sich durchaus um Waren handeln: Pop und Kommerz schließen sich nicht aus. Doch handelt es sich bei diesen Elementen eines Stilverbundes, wie bei den Sicherheitsnadeln der Punks, nicht notwendig um knappe Güter. Auch die Mechanismen der Preisbildung sind andere als die der Beachtungsgewinnung, und der jüngste Nummer-1-Hit der Charts oder der neueste Bestseller müssen nicht teurer sein als Artefakte, die wesentlich weniger Beachtung gefunden haben.

Pop, zu dessen Bestimmungen neben „Stilverbund“ und „Konsumismus“ auch „Äußerlichkeit“ und „Oberflächlichkeit“ zu zählen sind, forciert die „Künstlichkeit“ der Verfahren und Bedeutungsstiftungen populärer Kultur (Hecken 2012, 97f): Die steigende Bedeutung der Studioaufnahme und -bearbeitung in Musik- und Filmproduktionen steht dafür ebenso ein wie die Ausrichtung von Marketing und Design auf Oberflächengestaltungen, die von technisch-funktionalen Vorgaben weitgehend unabhängig sind. Der Einsatz von Verfahren der Massenproduktion und die Verbreitung von Computertechnologien hat die Ausprägung einer pop-spezifischen Künstlichkeit befördert: Die allermeisten audio-visuellen Aufnahmen werden im Zuge der Produktion oder spätestens in der Postproduktion detailliert bearbeitet, nicht nur durch professionelle Akteure, sondern häufig auch durch Laien. Digitalisierung, Archivierung und Plattformisierung halten jenseits der je historisch-konkreten Stilverbünde alle popkulturellen Artefakte für Rezeption und Produktion verfügbar (‚Retromania‘, ‚Remix‘), mit Folgen für die Temporalisierung des Populären und das Gedächtnis der

Gesellschaft (Esposito 2002). Das neueste Accessoire eines Outfits könnte aus den 1950ern stammen oder aber aus einem heutigen Supermarkt in Seoul. In den Musik-Charts können unterschiedslos Songs oder Alben aus jeder Phase der Musikgeschichte stehen, ohne dass zeitliche Differenzen markiert würden. Immer wieder steht das zeitlose „Last Christmas“ (Wham!) ganz oben in den Popularitätsrankings der Weihnachtszeit, die klassischen Komponisten werden neu eingespielt, die Beatles remastered, und alle diese Musikstücke stehen, wenn die Verkaufszahlen es zulassen, in den Charts direkt neben Lana Del Ray und Lady Gaga. Diese typisch popkulturelle, „listeninduzierte Zeitdiffusion führt zu einer flachen Vergangenheit, die im Gegensatz zum Chronotopos der ›breiten Gegenwart‹ steht“ (Schaffrick/Werber 2017, vgl. Gumbrecht 2014).

Pop erweist sich seit den 1950er-Jahren als Treiber, der den Praktiken der Popularisierung eine funktionalistische Ästhetik des Somatischen und des Reizes einschreibt, die eine Formensprache der nicht symbolisch-generalisierten, unvorhersehbaren Gefühlsamplifikation bereitstellt (etwa in Form von entdifferenzierten Epitheta der Affiziertheit wie ‚cooler‘, ‚krasser‘, ‚fetter‘, ‚geiler‘). Dieser Verzicht auf symbolische Generalisierung zugunsten entdifferenzierter Amplifikation geht einher mit der Fremd- und Selbstlegitimation des Pop durch Beachtung. Pop weist daher zu politischen Populismen ein ambivalentes Verhältnis auf: Einerseits ist die Künstlichkeit und Kontingenz seiner Ästhetik mit Einheitsvisionen und kulturellen Essenzialismen unverträglich, andererseits liefert Pop populistischen Artikulationen Ausdrucksformen und Techniken, die Konfliktagenda des Populären wirkungsvoll zu fabrizieren und zu popularisieren. In Brandenburg, so legt es Moritz von Uslar in seiner „teilnehmenden Beobachtung“ nahe, gehören Springerstiefel, Glatzen und rechtsextreme Musik zu einem Stilverbund (Uslar 2010), dessen Praktiken nicht allein politisch oder ökonomisch zu erklären sind.

2.2 Popularisierung erster und zweiter Ordnung

Was von vielen Beachtung finden *soll*, wird aus diesem Grunde popularisiert. Dazu sind nicht nur Verbreitungs- und Speichermedien nötig, Distri-

butoren und Übersetzer, sondern auch Institutionen wie etwa Schulen oder Akademien, Museen oder Verlage, die auf die eine oder andere Weise für Beachtung sorgen können. Wird Popularisierung derart als allgemeine Verbreitung von Expertise und kulturellen Gütern verstanden, müssen ihre Akteure hierfür zum einen den Wert des zu Popularisierenden rechtfertigen, zum anderen die Kosten kalkulieren, die bei einer Popularisierung ins Gewicht fallen. Bildung ist teuer und kostet Zeit. Etwas populär zu machen, wird seit der europäischen Aufklärung meist als Erziehungsinstrument einer fortschrittsoptimistischen Funktionselite zur ‚Hebung‘ des Volkes verstanden. Insbesondere jene Kultur- und Wissensbestände sollen beachtet und angeeignet werden, von deren Geltungsanspruch die Vertreterinnen der aufgeklärten Hochkultur überzeugt sind. Popularisierung ist aber auch als „soziale Degradierung“ des gepflegten Wissens verstanden und als Gefahr für die „natürliche Rangfolge der Ständegesellschaft“ verschrien worden (Martus 2015). Parallel und in Abgrenzung zu diesen Versuchen einer Funktionalisierung des Populären durch Experten bzw. zu seiner Abwertung durch Eliten bringen Laien eigene Wissensdiskurse und Praktiken zur Geltung (Warneken 2006) und geraten damit häufig in Konflikt mit Ansprüchen und Traditionen der Hochkultur und ihren Vertreterinnen.

Diese Aushandlungen zwischen Experten und Laien fasst das Forschungsprogramm „Transformationen des Populären“ als *Popularisierung erster Ordnung*, deren Formen, Verfahren, aber auch deren Risiken auf Seiten der Eliten zumeist im Modell von Diffusion und Defizit beschrieben werden (Hilgartner 1990; Schwarz 1999): Um für die Inklusion des Volkes im Dienste höherer Ziele zu sorgen, müssten die legitimen Kultur- und Wissensbestände vereinfacht und verbreitet werden – z. B. durch Ratgeberliteratur, Volksausgaben, Benimmbücher, Klassikersynopsen, Opern- und Reiseführer oder günstige Reproduktionen.

Die vorneuzeitlichen, hochentwickelten Gesellschaften Europas „beruhen auf Stratifikation. Sie benutzen Schichtung als ihr primäres Einteilungsprinzip“ (Luhmann 1980, 72). Die soziale Voraussetzung der *High/Low*-Unterscheidung besteht in der Ablösung der einst stabilen Stratifikation der vormodernen Gesellschaft: „Oben ist oben, und unten ist unten, gleichviel, ob man von oben oder von unten schaut“ (Nassehi 2019, 39). Wenn diese

gesellschaftliche Stratifikation, die die historische Semantik bis weit ins 18. Jahrhundert hinein orientiert, ihre Selbstverständlichkeit verliert, setzt sich die kulturelle *High/Low*-Unterscheidung an ihre Stelle, um ebenfalls über die Anschlussfähigkeit von Kommunikationen zu disponieren. Indem Werte zugeschrieben werden, *high* oder *low*, wird zugleich auch über die Verbreitungs- und Akzeptanzchancen entschieden. So können noch Semantiken der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft den Eindruck erwecken, als folgten sie der gleichen stratifikatorischen Differenzierung wie noch die Gesellschaft Alteuropas. Die Asymmetrie von Hochkultur und Populärkultur basiert aber nicht auf dem Schichtungsprinzip der Gesellschaft, die alle Kommunikation ausrichtet, sondern auf der Durchsetzung von Geltungs- und Wertungsansprüchen, die erst einmal popularisiert werden müssen. Die „Transformation“ der Semantik „im 17. und 18. Jahrhundert“, die Luhmann beschreibt, muss als eine Transformation des Populären verstanden werden, die genau das leistet und einübt, was die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft erfordert: die Ausdifferenzierung von *Asymmetrien* „an Hand der Differenz von Obrigkeit und Untertan; von Produzent und Rezipient bzw. von Verkäufer und Käufer; von Lehrer und Schüler; von Richter und Parteien; von Forscher und Empfänger von Wissen“. Diese Asymmetrien sind, wie Luhmann betont, von „Schichtdifferenzen [...] unabhängig“, beruhen also nicht auf Stratifikation (Luhmann 1980, 139). Diese Asymmetrien müssen daher immer wieder plausibilisiert und stabilisiert werden, und genau darin besteht eine Funktion der Unterscheidung von *high culture* und *low culture*.

Vor diesem Hintergrund muss das unterstellte (Kognitions-)Defizit des *populus* verstanden werden, das sowohl eine Herablassung der kultivierten Oberschichten zum Volk impliziert als auch eine Reduktionsgestalt des zu Popularisierenden. Unter dem axiologischen Bezugsrahmen einer kulturell stabilisierten, asymmetrischen *High/Low*-Semantik (oben vs. unten, gelehrt vs. gemein, kultiviert vs. vulgär, raffiniert vs. grob, dauerhaft vs. ephemer) sollte das qualitativ Wertvolle bzw. ästhetisch Gelungene in zugänglicher Form unters Volk gebracht werden. Während die Popularisierung des Richtigen und Gehaltvollen als Antwort der Hochkultur auf das ‚nur Populäre‘ verstanden wurde, dessen

Produkte einer Erfolgskultur des qualitativ und ästhetisch Zweifelhaften unter Trivialitätsvorbehalt standen, wurde elitäre Deutungshoheit darüber, was richtig und wertvoll sei und was nicht, ihrerseits punktuell relativiert oder ignoriert. Zunehmende „Legitimationsprobleme“ der Hochkultur, der es nicht mehr gelingt, das von vielen beachtete ‚nur Populäre‘ als gemein, niedrig, vulgär, käuflich oder vergänglich zu diskreditieren, und umgekehrt Schwierigkeiten damit erlebt, dem, was Beachtung finden soll, auch angemessene Popularität zu verschaffen, zeigen einen Schritt der Transformationen des Populären an, der historisch mit dem Aufkommen der Beachtungsmessung und der Popularisierung ihrer Ergebnisse in Charts und Rankings einhergeht. Was zuvor, *qua* Tradition oder Dezision, als hochkulturell immer schon legitimiert war und deshalb populär zu werden verdiente, wird nun „rechtfertigungsbedürftig“ (Habermas 1973, 21). Die Unterscheidung zwischen Hochkultur und Populärkultur kann nur dann als „kulturelles Schisma“ (Bourdieu 1987, 65) bezeichnet werden, wenn die von dieser Unterscheidung transportierten feinen oder groben Unterschiede infrage stehen.

Mit den Medientechnologien des Radios und des Fernsehens und der sozioökonomischen Durchsetzung der Konsumkultur läutet die Transformation des Populären eine *Popularisierung der Popularisierung* ein. Aus diesem Befund entwickelt das Forschungsprogramm einen zentralen, heuristischen Begriff: *Popularisierung zweiter Ordnung*. Popularisierung zweiter Ordnung meint nicht die Popularisierung von bereits Populärem im Sinne eines „*reappraising the residual*“ (Jenkins/Ford/Green 2013) und auch nicht die kulturelle Appropriation von bereits Populärem. Popularisierung zweiter Ordnung bezeichnet vielmehr solche Popularisierungsverfahren, die Populäres herstellen, indem sie seine Beachtung durch viele feststellen und ausstellen. Dies geschieht durch die Veröffentlichung von quantifizierten Popularitätsrelationen, d. h. durch öffentliche Charts, Rankings und Listen, die wiederum populär gerahmt werden: Hitparaden im Radio und Fernsehen, Einschaltquoten verschiedener Sender im Vergleich, mit Spannung erwartete Bestenlisten, Preisverleihungen für quantitative Beachtungserfolge, Einbindung von Erfolgszahlen in die Produktwerbung, Rankings von Museen, Politikerinnen, Universitäten, die allfällige Veröffentlichung

von Ergebnissen der Markt- und Meinungsforschung. Algorithmische Verfahren wie die Erstellung von Suchergebnissen und personalisierten Profilen sowie die Berechnung von Popularitätsindizes treten neben diese grundlegenden Techniken einer Popularisierung zweiter Ordnung und verstärken ihre transformative Dynamik durch Automatisierung.

Historisch beruht die Popularisierung zweiter Ordnung auf der zunehmenden Rationalisierung der Markt- und Meinungsforschung seit den 1920er-Jahren. Allerdings wird das Populäre dadurch nicht ‚objektiv‘. Einerseits bleibt es gebunden an leicht konstruierbare, schnell veränderliche und verschieden interpretierbare Gattungsgrenzen oder richtet sich an heterogene soziale Kollektive, andererseits unterliegen die Erhebungen oft keiner wissenschaftlichen oder juristischen Kontrolle und werden von interessierten Akteuren vielfältig und verteilt fabriziert. Es kommt darauf an, welche Folgen zu beobachten sind, wenn ein Artefakt oder Person eine hohe Platzierung in einem Ranking einnimmt. Die These unseres Forschungsprogramms: Hier setzt eine Transformation ein, die nicht die Sache, aber die Bewertung einer Sache entscheidend verändert. Es macht einen Unterschied, wenn allgemein bekannt ist, dass es sich um einen vielzitierten Beitrag, ein vielgehörtes Musikstück, eine von vielen besuchte Ausstellung oder ein bei vielen bekannte Politikerin handelt. Was im Keller der Charts verbleibt, muss sich fragen lassen, was das über die Qualitäten der offenbar nicht-populären Sache oder Person aussagt.

Die breite Verfügbarkeit quantifizierender Verfahren aus Markt- und Meinungsforschung zur Messung massenhafter Kenntnisnahme destablisieren die bestehenden Wertmaßstäbe der *High/Low*-Unterscheidung. Die Gegenstände und Verfahren dieser Popularisierung werden nicht primär durch ideelle Wertgesichtspunkte und die Kosten ihrer Vereinfachung und Verbreitung bestimmt. Die Feststellung, ob ein Artefakt popularisierungswürdig ist, wird nicht mehr nur normativ behauptet oder bestritten, sondern in den Metriken des Populären ermittelt. Der Bestseller wird neu aufgelegt, das wertvolle Werk bleibt vergriffen. Agenturen der Popularisierung operieren seither nicht mehr allein im Modell von Diffusion und Defizit, sondern vermehrt in einem axiologisch indifferenten Modus technisch registrierter

Wertigkeit und Zielgruppenmaximierung, der die Platzierung in Rankings für höher achtet als die Evaluation der mit Recht oder zu Unrecht erhobenen Ansprüche auf Qualität und Substanz. Da der Blick auf die Charts enorme Zeitvorteile gegenüber qualitativen Vergleichsverfahren verspricht, erscheint diese Orientierung von Werturteilen an Rankings auch Organisationen der Hochkultur attraktiv zu sein. Wenn Institutionen der *Popularisierung erster Ordnung* derart Sozialtechnologien der *Popularisierung zweiter Ordnung* zum Einsatz bringen, lässt sich von Akkommodation sprechen, auch wenn zugleich rhetorisch hochkulturelle Ansprüche vertreten und die Angleichung an die Populärkultur zurückgewiesen werden.

Damit geraten allerdings die Geltungsansprüche qualitativer Überlegenheit der Hochkultur unter Verdacht, lediglich elitär-regionaler Partikulargeschmack zu sein. Konnte die Hochkultur diese Relativierung der eigenen Wertsetzungen vor 1950 weitgehend mit dem Verweis auf Qualität und Originalität abwehren, wie sich etwa am Beispiel der Kanon-Frage nachvollziehen lässt (Stanitzek 2000; Beilein 2012; Martus 2012; Freise 2013; Herrmann 2013; Werber 2021a), sieht sie sich in den folgenden Jahrzehnten mehr und mehr genötigt, die qualitative Andersartigkeit des Populären zu reflektieren und in die eigenen Inszenierungs- und Ausdrucksformen zu übersetzen. In Museen sollen Videospiele junge Menschen für die Antike begeistern, in Universitäten sollen *social media* die Inklusion von Studierenden fördern, Theater nehmen Dramatisierungen tagesaktueller Bestseller in die Spielpläne auf.

In der Pop Art werden quantitativ konstituierte Erfolgsmuster der Konsumkultur qualitativ rekonstruiert, als ästhetische Erfahrung eigenen Rechts nobilitiert und zum Motiv einer grundsätzlichen Problematisierung der bis dahin unbestrittenen *High/Low*-Unterscheidung (und der auf Basis dieser Asymmetrie operierenden *Popularisierung erster Ordnung*). Der Bedeutungsgewinn des Quantitativen schließt qualitative Urteile über den Wert des zu *Popularisierenden* keineswegs aus, macht sie aber im Sinne einer Beweislastumkehr in zuvor ungekannter Weise begründungspflichtig. Seit den späten 1950er-Jahren artikuliert sich der Druck dieser Begründungspflicht, zumal im Bereich der Kunstproduktion, die sich in der Tradition selbstbezüglich raffinierender Ästhetik versteht, als Transgressions- und

Vermittlungsbegehren, dessen Erfüllung sich nicht allein im Urteil der Kunstexpertise, sondern auch in messbaren Resonanzfolgen beweisen muss. Auch Museen und Konzerthäuser publizieren und vergleichen ihre nach Millionen zählenden Besucherzahlen und positionieren sich in entsprechenden Rankings. Mäzene oder Stiftungen können die Resilienz dieser Einrichtungen gegen die Anpassungszwänge des Populären stärken. Forderungen, die Nicht-Popularität von Hochkultur zu rechtfertigen, prallen dann ab am Verweis auf eine nicht-öffentliche Finanzierung.

Über die Fortsetzungsromane der Zeitschrift *Gartenlaube*, die 1875 eine Auflagenhöhe von 382.000 Exemplaren erreicht (Stockinger 2018, 11), mochten die Liebhaber großer Kunst und genialer Autoren noch spotten können. Auflagenhöhe? 1958 ist das allein eine relevante Größe für die Bewertung von „Eintagsliteratur, Ephemerliteratur, Gebrauchsliteratur, Heftchenliteratur, Kitsch, Kitschliteratur, Kolportageliteratur, Konformliteratur, Kriminalgeschichte, Massensliteratur, Nichtkunst, niedere Literatur, Populärliteratur, Publikumsliteratur, Schema-Literatur, Schlager, Schund, Schundliteratur, Trivialroman, Unkunst, Unterhaltungsliteratur“ (Merker et al. 2012, 444). Im gleichen Jahr verantwortet Ernesto Grassi in der vom ihm herausgegebenen Taschenbuchreihe *rowohlts deutsche enzyklopädie* „ein aus dem Englischen übersetztes Buch über Musik und Rhythmus bei den Griechen – von dem Enzensberger in seiner berühmten Polemik gegen das wissenschaftliche Taschenbuch ‚Bildung als Konsumgut‘ (1958) mokant anführte, es möge in Deutschland vielleicht ‚zwei Dutzend Spezialisten für antike Musikgeschichte‘ geben, die es überhaupt verstünden – in einer Auflage von nicht weniger als 30.000 Stück“ (Döring 2017, 268). „Gartenlauben-Sound“ lehnt Grassi für seine Reihe konsequent ab, Auflage strebt er aber ebenso zielstrebig an. Elitärste Ansprüche an Form und Inhalt einer von Professoren verfassten Prosa verbinden sich mit Erwartungen, mit der preiswerten und auflagenstarken Reihe hohe Beachtung zu finden. Dieses hochkulturelle Projekt wird gleich zweifach begründungsbedürftig: Es muss seine „Autoren“ wie „Leser“ davon überzeugen, dass „es die Wissenschaft im Taschenbuch wohl zum ermäßigten Preis, nicht aber zu ermäßigten intellektuellen Standards zu erwerben gab“ (ebd., 268). Und es muss sich dafür rechtfertigen, warum ein Werk,

dessen implizite Leserschaft kaum mehr als ‚zwei Dutzend Spezialisten‘ umfasst, in einer Auflage von 30.000 Exemplaren gedruckt wird. Dass quantitative Popularität *und* hochkulturelle Qualität in einer wissenschaftlichen Buchreihe angestrebt werden, belegt die Dynamik, mit der die Transformationen des Populären seit den 1950er-Jahren die asymmetrische Unterscheidung von *high* und *low culture* erfassen.

Diese Dynamik verstärkt und beschleunigt sich, wenn nicht nur die Beachtungsmessung, sondern auch die Vergleichbarkeit der Popularität einer Sache automatisiert wird und Metriken, die in Listen und Diagrammen aller Art die relative Popularität einer Sache anzeigen, ebenfalls automatisch erstellt und in den gleichen Medien popularisiert werden, in denen etwas Beachtung von vielen gefunden hat. In den sozialen Medien und auf digitalen Plattformen muss man nicht lange danach suchen, was populär ist, denn es wird durch die Nutzung durch die Konsumenten digital ausgezeichnet, vermessen und mit anderen Artefakten der gleichen Kategorie vergleichbar gemacht: Der meistgehörte Song auf Spotify, das am meisten verkaufte Kochbuch auf Amazon, die beliebteste Serie auf Netflix, das meistzitierte Paper auf Springerlink, der am häufigsten weiterverbreitete Tweet auf Twitter.

Mit der ubiquitären Nutzung des Internets um 2000 werden neue Übersetzungsschritte und Aushandlungspraktiken der Popularisierung zweiter Ordnung erprobt und stabilisiert. Popularisierung ist in den Sozialen Medien zur Alltagspraxis geworden, die durch Likes, Shares und Trending ihre eigenen Effekte quantitativ erfasst, unübersehbar ausstellt („♥“) und so selbst zum Gegenstand der Bewertungsaushandlung macht (Paßmann 2018). Vor allem durch die Automatisierung der Popularisierung zweiter Ordnung hat sich in der Aushandlung der Bewertungsordnungen die Umkehr der Beweislast noch einmal verschärft: Quantitäten sind nun nicht mehr Ergebnis nachträglicher Übersetzung von Popularisierungserfolgen, sondern immer schon da, insofern sie das Populäre konstituieren. Qualitative Urteile finden nun stets auch im Lichte einer gleichzeitigen Beachtungsmessung statt. Diese Maßstäbe, die Popularisierung durch Automatisierung gleichsam als Nebeneffekt erzeugt, können allenfalls bestritten oder beklagt, aber nicht mehr unwirk-

sam gemacht werden. Die Automatisierung der Popularisierung durch Rankings oder Timeline-Algorithmen der Social-Media-Plattformen rückt Technologien als Agenten der Popularisierung in den Mittelpunkt, andererseits provoziert dies Revalorisierungen menschlichen Vergleichens und Urteilens (Brankovic/Ringel/Werron 2018; Heintz 2016; Heintz 2018).

Diese Logik der Popularisierung zweiter Ordnung, die die Beachtung durch viele erhebt, die Popularität vergleicht und in Rankings veranschaulicht und popularisiert, beschleunigt und verbreitert die von den Transformationen des Populären angetriebenen Entwicklungen, weil sie der zuallererst beachteten Sache nochmals erhöhte Beachtung verschafft. Der Bestseller, der Chart-Hit, der *trending topic* werden nochmals populärer. Die Folgen für die Wertungskommunikation der Gesellschaft sind erheblich, weil sich die hohe Popularität einer Sache, die aus beliebigen normativen oder tradierten Gründen keine Beachtung verdient haben soll, immer weniger ignorieren lässt und Artefakte allein deshalb Beachtung für sich reklamieren, weil sie populär sind.

Dies führt zu einem Umbau der Bewertungs- bzw. Valorisierungsregime unserer Kultur und verändert mit der Neujustierung der Praktiken der ‚Messung‘ und öffentlichen Auszeichnung des relativ Wertvollen die herrschenden Modellvorstellungen über das Wertvolle und Wertlose. Kein Gegenstand ist durch seine Objekteigenschaften allein populär, sondern stets als Gegenstand und Produkt von Valorisierungsregimes. Zu beobachten ist daher eine „rasant zunehmende[] Quantifizierung des Sozialen, welche mit veränderten Zuschreibungen von Werten einhergeht, die sich dann in neue Hierarchien übersetzen. Quantifizierungen institutionalisieren bestimmte ‚Wertigkeitsordnungen‘, die uns Beurteilungsmaßstäbe und Rechtfertigungen darüber an die Hand geben, wie Dinge zu sehen und zu bewerten sind“ (Mau 2017, 24). Was zählt und was ignoriert werden kann, was in den sozialen Distinktionspraktiken überzeugt und was ohne Beachtung bleibt, wird immer mehr mit Rücksicht auf automatisierte Vergleichsmetriken verhandelt, die das Populäre in den sozialen und digitalen Medien unentwegt herstellen. Dies gilt nicht nur für Popsongs oder Opernarien, Modeaccessoires oder Gourmet-Restaurants, sondern auch für das Politische.

2.3 Populismen

Die Bedingungen der Popularisierung zweiter Ordnung lassen das Populäre allein deswegen problematisch werden, weil es nicht länger nur im Rahmen der *High/Low-Axiologie* verortet werden kann, sondern Beachtlichkeit allein aufgrund seiner nachweislichen Beachtung durch viele reklamiert. Zu Konflikten kommt es dann, wenn etwas von vielen Beachtung findet, was keine Beachtung finden soll. Interventionen, die durchzusetzen versuchen, dass das, was viele beachten, besser unbeachtet bliebe, sind immer mit Herabsetzungen von Personen verbunden, die ihre Position gleichwohl durch ihre Popularität gerechtfertigt finden (vgl. Ellerbrock et al. 2017; Koch/König 2020; Werber 2020a). Diese Popularität von Positionen, Personen oder Programmen, deren Beachtung unerwünscht ist, wird als Bedrohung erfahren. Populismen sind Effekte unerwünschter, bedrohlicher Popularität.

Diese spezifische Problematik der Transformationen des Populären beschreibt das Forschungsprogramm als *Populismen*, deren Konfliktagenden innerhalb des sich entgrenzenden Populären entstehen. Populismen werden dann virulent, wenn Institutionen, Organisationen oder Personen ihre Resistenz oder Resilienz gegenüber unerwünschter, aber nachweislich populärer Kritik unter Beweis stellen. Das Problem dieser Spielart des Populären besteht darin, dass etwas sehr populär ist, aber im Rahmen einer institutionellen Perspektive oder eines gesellschaftlich unterstellten Konsenses keine Beachtung finden soll. Dies ist deswegen problematisch, weil es immer mehr zu einer kulturellen Selbstverständlichkeit geworden ist, das Populäre durch die schiere Beachtung durch viele zu rechtfertigen. Es ist ausgesprochen heikel und begründungsbedürftig geworden zu verlangen, ausgewiesene populäre Positionen, Personen oder Programme mit Nicht-Beachtung zu begegnen, weil damit all die vielen, die diesen Positionen, Personen oder Programmen Beachtung geschenkt haben, herabgesetzt werden als Personen, die nicht in der Lage seien, ihre Beachtung so zu verteilen, wie es sich gehört. Die Aufklärung darüber, dass man das Falsche gekauft, gegessen, geliked oder gewählt habe, wird nicht ohne weiteres akzeptiert werden, da viele genauso optiert haben und dies in den ubiquitären Metriken der Beachtungsmessung seinen Niederschlag gefunden hat. Für die

Führung der CDU verkörperte die Parteienkritik des YouTubers Rezo bedrohliche Popularität, denn vielen galten seine Klickzahlen als Ausweis legitimer Beachtung (Werber 2021b). Das Problem der Beweislast stellt sich hier mit aller Schärfe. Warum sollte Rezo – mitten im Wahlkampf – keine Beachtung finden, wenn er doch tatsächlich von vielen beachtet worden ist. Das Forschungsprogramm der Transformationen des Populären unterbreitet mit dieser Perspektive einen eigenständigen Vorschlag zur Erforschung von Populismen:

In gegenwärtigen politischen und kulturellen Auseinandersetzungen vor allem in Europa dient der Vorwurf, jemand sei ‚Populist‘, in erster Linie als Kampfbegriff und diskursive Ressource. Diesem Verständnis zufolge sind Populisten immer die ‚Anderen‘, jene, die illegitimer Weise eine andere Meinung vertreten oder für eine andere Haltung stehen als man selbst (Dahrendorf 2003). Selbst Politikwissenschaften und Soziologie haben den Populismusbegriff dazu verwendet, sich ihrer eigenen normativen Vorannahmen über Demokratie, Wohlfahrtsstaat und Partizipation zu vergewissern (Decker 2006; Spier 2010; Priester 2012). Die Kritik an dieser normativistischen Prävalenz (Knöbl 2016) hat zu einem viel beachteten, formalistischen Definitionsversuch im Sinne einer *„thin ideology“* (Mudde/Rovira Kaltwasser 2017) geführt, der Populismus vor allem mit Antipluralismus und dem moralischen Alleinvertretungsanspruch, für das „wahre Volk“ und gegen die korrupten Eliten zu sprechen, identifiziert und als „an sich nicht demokratisch“ deklariert (Müller 2016). Auch eine solche Definition läuft jedoch Gefahr, von der politischen Entwicklung überholt zu werden, wenn die vermeintlichen Populisten ihrerseits zur demokratisch legitimierten Elite geworden sind. Vor diesem Hintergrund erscheint Populismus dann nur mehr als eine Strategie unter anderen, Macht zu erlangen (Weyland 2017).

Wir wollen hingegen Populismen als Konsequenz der Transformation der Gesellschaft durch das Populäre verstehen. Dazu greift unser Forschungsprogramm die Forderungen nach einem *cultural turn* in der Populismus-Forschung auf (Moffitt 2016; Rensmann 2017) und zielt darauf ab, die kommunikativen und medialen Praktiken zu untersuchen, in denen eine Konfliktagenda des Populären emergiert und prozessiert wird. Das Forschungsprogramm schließt dabei an eine Beobachtung an, der zufolge jede Ablehnung

einer Position als populistisch immer auch eine Abgrenzung vornimmt, die „implizit mit dem status quo verbunden ist“ (Manow 2018a; Manow 2018b). Dass dieser *status quo* veränderbar ist, impliziert, dass auch die Abgrenzungslinien sich verschieben und Positionen und Begriffe, die einst als populistisch galten, in Common Grounds einwandern, wenn diese sich nicht als resilient erweisen. Populismen erodieren normative Selbstverständlichkeiten, die nicht nur von der Verfassung eines Staates vorausgesetzt, aber nicht garantiert werden können, das große Thema von Ernst-Wolfgang Böckenförde (2011), sondern auch die normativen Voraussetzungen anderer Institutionen. Populismen machen Legitimierungen von Usancen, Traditionen, Wertvorstellungen erforderlich, die zuvor „Latenzschutz“ (Luhmann 1987, 459) genossen haben.

Der Populismusvorwurf wird demnach vor allem dort erhoben, wo etwas bei vielen Beachtung findet, das mit normativen Wertsetzungen, Grundannahmen und Geltungsansprüchen der Politik, aber auch der Kunst, der Religion, der Ökonomie oder der Wissenschaft kollidiert und diese ignoriert oder gar brüskiert. Während im Zuge der Transformationen des Populären seit 1950 Popularität als Ausweis von Beachtlichkeit in aller Regel genügt, verliert Popularität ihre Selbstlegitimierung stets dann, wenn sie insbesondere den in der Hochkultur und von Funktionseleiten unterstellten oder hegemonial geforderten Grundkonsens darüber infrage stellt, was als richtig, gut, schön, wahr oder heilig zu gelten habe. Unerwünschte Beachtungserfolge als ‚vulgär‘ oder ‚illiberal‘ (Strohschneider 2018) zu deklarieren, nimmt ihnen aber nicht ihre Beachtung – und schon gar nicht dann, wenn die Popularitätsgewinne in skalenfreien Netzen erzielt werden (Rezo, Trump). Denn Möglichkeiten, Abweichungen vom politischen, theologischen, rechtlichen, künstlerischen oder sittlichen Common Ground entweder ihre Popularisierungschancen zu nehmen (qua Gatekeeper) oder in der Öffentlichkeit „normalistisch“ einzufangen (Link 1978; Link 1997), haben im Zuge der fortgeschrittenen Popularisierung zweiter Ordnung abgenommen. Da nach der Popularisierung des Internets die klassischen Massenmedieninstitutionen nicht mehr darüber entscheiden können, dass etwas nicht populär wird, steigen die Chancen dafür, dass auch destabilisierende,

inkonsensuelle, extremistische Positionen große Beachtung finden und gerade moralische Diskreditierungen ihre Popularisierungschancen noch erhöhen. Unter Bedingungen ‚digitaler Teilhabe‘ laufen die im Zeitalter der Massenmedien so erfolgreichen Strategien antipopulistischer Ausgrenzungs- und Einhebungsversuche zunehmend ins Leere. Erfolgreich popularisierte Positionen, welche die normativen Grundlagen einer Institution (Staat, Amtskirche, öffentlicher Rundfunk, Qualitätspresse, Universitäten) infrage stellen, werden zwar mit großer Resonanz als populistisch deklariert und attackiert, doch büßt diese Praktik zugleich ihre Selbstverständlichkeit ein, insofern sich die Beweislast umkehrt: Es muss begründet (und diese Begründung auch popularisiert) werden, warum eine Position keine Aufmerksamkeit verdient, obwohl sie nachweislich von vielen beachtet wird.

Diese Heuristik des Forschungsprogramms situiert Populismen innerhalb der Transformationen des Populären und ermöglicht so Perspektiven sowohl auf die relative Popularisierungsresistenz geltender normativer Ordnungen, die unerwünschte, aber populäre Artefakte, Praktiken, Positionen auszugrenzen und abzuwerten versuchen, als auch auf die immensen Popularisierungschancen hochgradig konflikträchtiger Meinungen und Haltungen innerhalb skalenfreier Netze unter den Bedingungen des Internets. Dies eröffnet zum einen den Blick auf Phänomene, die bislang von der Populismus-Forschung nicht beachtet worden sind, wie etwa populäre Abweichungen von Dogmen der Kunst (Werber 2008) oder der Amtskirche (Eckstein/Garretón Merino 2001), zum anderen auf eine Geschichte der Populismen, die um 1800 mit dem Widerstand der Eliten gegen das unerwünschte Populäre beginnt, sich nach 1950 mit der Popularisierungsresilienz der Gatekeeper massenmedialer Öffentlichkeiten fortsetzt und heute unter den Bedingungen der Popularisierung zweiter Ordnung zu scharfen Polarisierungen führt (Schreckinger 2017, Koch/Nanz/Rogers 2019). Bedrohliche Popularität weist zwei Dimensionen auf: den Inhalt und die Zahl. Vielbeachtete Provokationen des Common Ground führen zu Resistenz – und zu Exklusionsversuchen, die gerade die inhaltliche Bedrohlichkeit der Position ausstellen und sie zugleich weiter popularisieren.

3 Transformationen des Populären

Während das Forschungsprogramm in systematischer Hinsicht drei Phänomenbereiche unterscheidet, operiert es in historischer Hinsicht mit einem Konzept der Transformation, das es ermöglicht, historische Transformationsstufen des Populären und ihre Präfigurationen zu identifizieren. Mit zunehmender Dichte der Forschungsergebnisse können diese Stufen spezifiziert und ausdifferenziert werden, sodass die diachrone Dimension der Transformationen des Populären in verschiedenen Komplexitätsgraden beschrieben werden kann.

3.1 Transformationsstufen

Transformationen des Populären werden nicht als plötzliche Umbrüche oder teleologische Prozesse gefasst, sondern als graduelle Verschiebung von Beobachtungs- und Bewertungsmaßstäben: Neue Modi der Bedeutungszuweisung führen zunächst zu unscheinbaren Neuerungen, die sich erst schrittweise in eigendynamischen Konstellationen verfestigen und in der Folge gesellschaftliche Geltungsmaßstäbe nachhaltig verändern. Transformationen des Populären zeigen sich im Sinne eines doppelten Genitivs: Die Transformation von Gesellschaft durch die Entgrenzung des Populären und die Transformation des Populären durch die Popularisierung und Automatisierung der Beachtungsmessung. Der Formwandel des Populären wird durch seine Selbstbezüglichkeit angetrieben: Was als populär gilt, wird in den Metriken des Populären sichtbar gemacht. Damit wandelt sich auch die gesellschaftliche Stellung des Populären: Populär zu sein, erhält einen Eigenwert abseits etablierter Bedeutungsregime, bis hin zu einer Umkehr der Beweislast, von der als hochkulturell institutionalisierte Organisationen und Programme erfasst werden, wenn sie sich – wie bei Besucherzahlen von Ausstellungen – im Lichte des Populären rechtfertigen müssen.

Die Durchsetzung von Neuem ist dabei Ergebnis eines kontingenten und diskontinuierlichen Wandels (vgl. bspw. Nelson/Winter 1977). Daraus ergeben sich fünf heuristische Annahmen, die gegenstandsspezifisch zu untersuchen sind:

1. Die Transformationen des Populären vollziehen sich graduell;

2. ihre Dynamik wird weder ‚von oben‘ gesteuert noch durchgesetzt, sondern gewinnt ihren Schwung aus der Verzahnung verteilter, heterogener Impulse;
3. die jeweiligen Impulse werden nicht selten spektakulär inszeniert, ohne dass damit eine erfolgreiche Stabilisierung garantiert ist;
4. ihr Ausgangspunkt sind häufig keine elitären Zentren, sondern exzentrische Bereiche mit reduziertem Konformitätsdruck, in denen Neuerungen erprobt und übernommen werden;
5. diese Neuerungen müssen sich gegen etablierte Ordnungen durchsetzen.

Diese spezifischen Transformationen des Populären bestehen in schrittweisen Erprobungen, Verbreitungen und Stabilisierungen neuer Beobachtungs- und Bewertungsmaßstäbe: Die einzelnen Schritte können entweder in der diachronen Reihe oder aufgrund großer synchroner Quantität zu Transformationen größerer Reichweite akkumulieren. Diese Prozesse geschehen nicht hinter dem Rücken der Akteure, sondern sind durch aktive Auseinandersetzungen und Konflikte gekennzeichnet. In jedem Schritt werden dabei zeitliche, räumliche, sachliche bzw. soziale Kontextwechsel vollzogen, die derselben, teils unmerklich, teils spektakulär veränderten Sache ein ästhetisch oder normativ verschobenes Bedeutungspotenzial zuweisen und etablierte Deutungsformate potenziell zur Disposition stellen. Wenn solche Übersetzungsketten häufig, lang oder disparat genug sind, kommt es zu einer Dynamik, die eine Revision so unwahrscheinlich, umständlich und verlustreich macht, dass sie de facto nicht mehr vollzogen wird.

Zunächst geht das Forschungsprogramm von zwei Transformationsstufen aus, um 1950 und um 2000, die durch eine gemeinsame Dynamik verbunden sind: die fortlaufende Ablösung qualitativer Axiologien durch quantitative Bewertungsmaßstäbe. Um 1950 führen die Verdichtung und Verschränkung einer sich globalisierenden Konsumkultur mit der massenmedialen Sichtbarkeit neuer Jugendkulturen und den technischen Verfahren der Beachtungsmessung in Charts und Radio/TV-Quoten (McLuhan 1996; Beville 1988) dazu, dass quantitative Bewertungen immer weniger in qualitative rückübersetzt und zu Daten im Wortsinne werden, die „als stabile Referenzen [...] mit Objektivitätsversprechen“ zirkulieren

(Gugerli 2018). So erhöht sich das Vertrauen in entpersonalisierte Größen quantitativ feststellbaren Erfolgs. Die steigende Dominanz quantitativer Beobachtungs- und Bewertungsmaßstäbe führt selbst wiederum zu Gegenbewegungen in Form von Resilienzen, Resistenzen oder Umwertungen (Martus 2012) und damit zu einer fortlaufenden Grenzaushandlung zwischen Elitärem und Populärem. Ab den 2000er-Jahren, mit den automatisierten Popularitätsaufzeichnungen in den digitalen Medien, kann sich das Populäre nun in großem Umfang selbst zum Maßstab machen und seine quantitative Verbreitung als qualitative Güte ausweisen. Zudem ist eine Verschiebung der Agenturen der Popularisierung von Institutionen weg hin zu heterogenen Kollektiven, Individuen und der Sozio-Technik digitaler Medien zu beobachten. Die hier anschließende Hypothese lautet: Zwischen den beiden Transformationsstufen vollzieht sich eine weitgehende Umkehrung der Beweislast. Musste sich das Populäre seit 1800 stets gegenüber dem Elitären behaupten und zu legitimieren suchen, waren ‚Erfolg‘ und Verbreitung des Populären starken Vorbehalten seitens der Hochkultur ausgesetzt, die es peinlichst auf Abstand zu halten versuchte („*Abeunt studia in mores*“), setzt mit der Transformation des Populären um 1950 ein Prozess ein, in dessen Verlauf bis heute das Elitäre zunehmend unter Druck gerät, seine Nicht-Popularität zu rechtfertigen bzw. auch seinen Elitismus populär zu rahmen. Diese Umkehrung der Beweislast ist ein wesentliches Ergebnis der jüngsten Transformationen des Populären und verweist auf den ebenso graduellen wie grundsätzlichen Wandel gesellschaftlicher Rechtfertigungskonventionen (Boltanski/Thévenot 2007), durch den sich auch die Maßstäbe und Verfahren der Kritik neu justieren müssen.

3.2 Präfigurationen

Eine Theorie des Populären, die diese Transformationsstufen zu entfalten und ihre Folgen zu beschreiben versucht, wird auch die lange Begriffs- und Problemgeschichte vor 1950 als Präfigurationsraum des Populären zu konzipieren haben (vgl. Nassehi 2019), in dem diese Stufen fundiert sind. Im Zuge des seit Ende des 18. Jahrhunderts stark aufkommenden Diskurses ‚gepflegter‘ Kultur (Luhmann 1980ff) zielt das ‚Populäre‘ programmatisch auf das ‚gesamte‘ oder den Usancen strati-

fizierter Semantik folgend auf das ‚niedere‘ Volk (Pestalozzi o. J. ca. 1890). Von den nationalkulturellen oder bildungsemphatischen Verfechtern des Populären werden dann auch zwei unterschiedliche Wege vorgeschlagen oder gar begangen: Der eine setzt darauf, dass die Gebildeten sich zu dem ‚niedereren Volk‘ herablassen und es ‚erheben‘ sollen, indem sie Wissensbestände popularisieren (Greiling 1805) und reizvolle Stoffe ‚idealisieren‘ (Schiller 2004); der andere verfügt über ein positiveres Bild der ‚niedereren Schichten‘ und propagiert entsprechend zur Erzielung kulturellen Zusammenhangs zwischen den ‚gemeinen‘ und ‚gehobenen‘ Ständen eine verstärkte Orientierung der Gebildeten an der ‚Einfachheit, Direktheit und Ursprünglichkeit‘ populärer Lieder und Volksmythologeme. Herder fordert seine Zeitgenossen auf, nicht „ewig für Stubengelehrte“ zu schreiben, sondern „volksmäßig“ (Herder 1779). Damit zu reüssieren, so Gottfried August Bürger, sei allerdings auch eine Frage der Quantität: „Die meisten Stimmen entscheiden“ (Bürger 1987, 726. Vgl. Penke/Schaffricker 2018).

Kritisch befragt werden solche Ansätze im Zuge eines ‚Massenkultur‘- und ‚Massenmedien‘-Diskurses, der (mitunter neutral, meist pejorativ) eine neue Form der Unifizierung herausstellt: sozial ‚atomisiert‘, aus ständisch-moralischen Bezügen herausgelöst, würden die Bindungslosen durch ‚Massenkonsum‘ und konditionierende mediale Angebote zu einer neuen Masse zusammengeballt. Angesichts dieser lange vorherrschenden Semantik des ‚Populären‘ ist es nicht verwunderlich, dass universitäre Disziplinen solche ‚Kultur‘-Formen zumeist allenfalls summarisch untersucht haben bzw. ihre Vertreter dezidiert als „Kritiker oder Verächter der Populärkultur“ aufgetreten sind (Eco 1986). Die Forschung hat die Popularphilosophie und -religion sowie die Sammlungsbestrebungen von Herder bis zu den Grimms in den Blick genommen; aber erst seit Ende der 1950er-Jahre rücken in Ethnologie und Cultural Studies auch technologisch avanciertere und massenhaft reproduzierte Formen der ‚Volks‘-, ‚plebejischen‘ oder ‚Unterschichten‘-Kultur in wissenschaftliche Korpora ein (Hecken 2006, 2009; Penke/Schaffricker 2018). Doch kann das Populäre als Begriff gerade „in Deutschland“ noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts als „stark stigmatisierter und relativ statischer Terminus“ (Herlinghaus 2010) gelten.

Das Konzept von Popularisierung als Herablassung bzw. Erhebung lässt sich zwar auch heute noch nachweisen, verliert aber im Zuge der Problematisierung der auch dafür konstitutiven Leitdifferenz von *high culture* vs. *low culture* durch die Unterscheidung des Populären und des Nicht-Populären seine einst beherrschende Bedeutung. Das Forschungsprogramm kann mit dieser Leitdifferenz ‚populär vs. nicht-populär‘ bereits im 18. Jahrhundert Phänomene der Selbstermächtigung von Nicht-Experten ausmachen, die den Anspruch auf Ausprägung eigener Wissensdiskurse und Praktiken erkennen lassen. Es erforscht daher bedeutende Ausformungen des Populären, die nicht nur den bereits gut erarbeiteten Popularisierungsbemühungen gebildeter Schichten und nationalkulturellen Einheitsbestrebungen entsprechen, sondern – etwa in der Laientheologie um 1800 oder der genussorientierten Proliferation ‚billiger Bilder‘ um 1900 – die Pop- und Populärkulturformierungen seit den 1950er-Jahren bis hin zur Rhetorik der Beweislastumkehr präfigurieren.

4 Schluss

Aufgrund der hier entfalteten Problemlage kann die Praxis bisheriger Popularitätsforschung, in ein entweder konstitutiv kritisches oder konstitutiv affirmatives Verhältnis zu ihren populären Gegenständen zu treten, nicht weitergeführt werden. Gerade indem unsere Forschungsagenda programmatisch auf vorab entschiedene Wertsetzungen des ‚Populären‘ verzichtet, schafft sie Voraussetzungen sowohl einer neuen Theorie als auch Kritik des Populären. Diese wird sich nicht an den häufig auch in die Forschung eingegangenen Termini populärer Akteure orientieren (etwa an deren Bestimmungen von ‚Mainstream‘, ‚Subversion‘, ‚Kommerzialisierung‘, ‚Vereinfachung‘, ‚populistischer Forderung‘ etc.), sondern an der Transformationsdynamik des Populären selbst. Ein solch weitgespanntes Forschungsprogramm wird sich nur interdisziplinär verwirklichen lassen und schließt die Kooperation mit Wissenschaftlerinnen auch jenseits der Literatur- und Kulturwissenschaften mit ein (Soziologie, Politologie, Sprachwissenschaft, Medienwissenschaft, Theologie, Betriebswirtschaftslehre, Erziehungswissenschaft). Bewährte sich die hier vorgeschlagene Heuristik,

könnte das Konzept von den Transformationen des Populären zum historischen Verständnis eines weitreichenden Gegenwartsphänomens und -interesses einen wichtigen Beitrag leisten.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1973): Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens [1938], in: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 14–50.
- (2003a): Kulturkritik und Gesellschaft [1949], in: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild, hrsg. von Rolf Tiedemann et al. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 11–30.
- (2003b): Veblens Angriff auf die Kultur [1941], in: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild, hrsg. von Rolf Tiedemann et al. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 72–96.
- Baßler, Moritz (2015): Leitkultur Pop? Populäre Kultur als Kultur der Rückkopplung. in: Kulturpolitische Mitteilungen 148 / I, S. 34–39.
- Baßler, Moritz, Heinz Drügh (2019): Einleitung: Konsumästhetik, in: Konsumästhetik. Umgang mit käuflichen Gegenständen, hrsg. von Moritz Baßler, Heinz Drügh. Bielefeld. transcript. S. 7–26.
- Beilein, Matthias, Claudia Stockinger, Simone Winko (Ed.) (2012): Kanon, Wertung und Vermittlung, Literatur in der Wissensgesellschaft. Berlin. de Gruyter.
- Beville, Hugh Malcolm Jr. (1988): Audience Ratings. Radio, Television, and Cable. Hillsdale, NJ. Lawrence Erlbaum Associates.
- Blaseio, Gereon, Hedwig Pompe, Jens Ruchatz (Ed.) (2005): Popularisierung und Popularität. Köln. Dumont.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2011): Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht: Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Biographisches Interview von Dieter Gosewinkel. Berlin. Suhrkamp.
- Bollenbeck, Georg (1996): Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Boltanski, Luc, Arnaud Esquerre (2018): Bereicherung: Eine Kritik der Ware. Berlin. Suhrkamp.
- Boltanski, Luc, Laurent Thévenot (2007): Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Hamburg. Hamburger Edition.
- Bourdieu, Pierre (1999): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft [1979]. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Brankovic, Jelena, Leopold Ringel, Tobias Werron (2018): How Rankings Produce Competition: The Case of Global University Rankings, in: Zeitschrift für Soziologie 47 (4). S. 270–288. 10.1515/zfsoz-2018-0118.

- Bürger, Gottfried August (1987): Von der Popularität der Poesie [1777/1778], in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Günter und Hiltrud Häntzschel. München, Wien. Hanser. S. 725–730.
- Burke, Peter (1981): *Helden, Schurken und Narren: Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit [1978]*. Stuttgart. Klett-Cotta.
- Centre for Contemporary Cultural Studies (1982): *Making History. Studies in history-writing and politics*. London et al. Hutchinson.
- Collins, Jim (Ed.) (2002): *High-Pop: Making Culture into Popular Entertainment*, Malden, MA, Oxford. Wiley-Blackwell.
- Combs, James E. (1991): *Polpop 2: Politics and Popular Culture in America Today*. Bowling Green, OH. Bowling Green State University Popular Press.
- Dahrendorf, Ralf (2003): Acht Anmerkungen zum Populismus, in: *Transit – Europäische Revue*. 25. S. 156–163.
- Decker, Frank (Ed.) (2006): *Populismus: Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?* Wiesbaden. Vieweg Springer.
- Diederichsen, Diedrich (2017): *Körpertreffer. Zur Ästhetik der nachpopulären Künste*, Berlin. Suhrkamp.
- Döring, Jörg (2017): ‚Ja, lesen wir hier in der Gartenlaube?‘ Ernesto Grassi begutachtet Marcel Reich-Ranicki für rowohlts deutsche enzyklopädie (1960), in: *rowohlts deutsche enzyklopädie: Wissenschaft im Taschebuch. 1955–68*, hrsg. von Jörg Döring, Sonja Lewandowski, David Oels. Hannover. Wehrhahn. S. 253–270.
- Drügh, Heinz, Moritz Baßler (2021): *Gegenwartsästhetik*. Konstanz. Konstanz University Press.
- Eagleton, Terry (2000): *The Idea of Culture*. Oxford. Blackwell.
- Eckstein, Susan, Manuel Antonio Garretón Merino (2001): *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley, Los Angeles. University of California Press.
- Eco, Umberto (1986): *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*. Frankfurt am Main. Fischer.
- Ellerbrock, Dagmar, Lars Koch, Sabine Müller-Mall, Marina Münkler, Joachim Scharloth, Dominik Schrage, Gerd Schwerhoff (2017): *Invektivität - Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2 (1). S. 2–24. <https://doi.org/10.2478/kwg-2017-0001>.
- Endreß, Martin, Andrea Maurer (Ed.) (2015): *Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen*. Wiesbaden. Springer VS.
- Epple, Angelika (2015): *Doing Comparison*, in: *Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens*, hrsg. von Angelika Epple, Walter Erhart. Frankfurt, New York. Campus. S. 161–199.
- Esposito, Elena (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Fiedler, Leslie A. (1968): *Das Zeitalter der neuen Literatur. Indianer, Science Fiction und Pornographie: die Zukunft des Romans hat schon begonnen*, in: *Christ und Welt XXI*. (38) (20.9.1968), S. 14–16.
- Freise, Matthias (2013): *Normative Kanontheorien*, in: *Handbuch Kanon und Wertung: Theorien, Instanzen, Geschichte*, hrsg. von Gabriele Rippl, Simone Winko. Stuttgart. Metzler. S. 50–58.
- Gans, Herbert J. (1974): *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*. New York. Basic Books.
- Gerlitz, Carolin, Anne Helmond (2013): *The Like economy: Social buttons and the data-intensive web*, in: *New Media & Society* 15 (8). S. 1348–1365.
- Gerlitz, Carolin, Celia Lury (2014): *Social media and self-evaluating assemblages: on numbers, orderings and values*, in: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 15 (2). S. 174–188.
- Greiling, Johann Christoph (1805): *Theorie der Popularität*. Magdeburg. Keil.
- Groys (2004): *Der Pop-Geschmack*, in: *Was ist Pop?*, hrsg. von Walter Grasskamp, Michaela Krützen, Stephan Schmitt. Frankfurt am Main. Fischer. S. 99–113.
- Gruneau, Richard (1988): *Introduction: Notes on Popular Culture and Political Practice*, in: *Popular Cultures and Political Practices*, hrsg. von Richard Gruneau. Toronto. University of Toronto Press. S. 11–32.
- Gugerli, David (2018): *Daten*, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*. S. 1–6. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/055504/2018-10-22>.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2014): *Our Broad Present. Time and Contemporary Culture*. New York. Columbia University Press.
- Habermas, Jürgen (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Hahn, Torsten, Niels Werber (2004): *Das Populäre als Form*, in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologie* 10 (2). S. 347–354.
- Hall, Stuart (1980): *Cultural studies: two paradigms*, in: *Media, Culture and Society* 2. S. 57–72.
- Haug, Wolfgang Fritz (2009): *Kritik der Warenästhetik. Überarbeitete Neuauflage. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus [1971]*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Hearn, Alison (2010): *Structuring feeling: Web 2.0, online ranking and rating, and the digital 'reputation' economy*, in: *Ephemera. Theory & Politics in Organization* 10 (3/4). S. 421–438.
- Hebdige, Dick (1983): *Subculture. Die Bedeutung von Stil [1979]*, in: *Schocker. Stile und Moden der Subkultur*, hrsg. von Diedrich Diederichsen, Dick Hebdige, Olaph-Dante Marx. Reinbek. Rowohlt. S. 7–120.
- Hecken, Thomas (1997): *Der Reiz des Trivialen*. Opladen. Westdeutscher Verlag.
- (2006): *Populäre Kultur. Mit einem Anhang ‚Girl und Popkultur‘*. Bochum. Posth.
- (2009): *Pop. Geschichte eines Konzepts 1955-2009*. Bielefeld. transcript.

- (2012): Pop-Konzepte der Gegenwart, in: *Pop. Kultur & Kritik* 1. S. 88–107.
- (2020): Die Grenze zwischen ‚hoher‘ und ‚populärer‘ Kunst, in: *Brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien/Slowakei*. 26/2 N. F. S. 11–23.
- Hecken, Thomas, Markus S. Kleiner (2017): Einleitung, in: *Handbuch Popkultur*, hrsg. von Thomas Hecken, Markus S. Kleiner. Stuttgart. Metzler. S. 2–14.
- Heintz, Bettina (2016): „Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.“ Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs, in: *Zeitschrift für Soziologie*. 45 (5), S. 305–323. 10.1515/zfsoz-2015-1018.
- (2018): Von der Allmacht der Zahlen und der Allgegenwart des Bewertens, in: *Soziologische Revue*. 41 (4). S. 629–642. 10.1515/srsr-2018-0076.
- Helmstetter, Rudolf (2007): Der Geschmack der Gesellschaft. Die Massenmedien als Apriori des Populären, in: *Das Populäre der Gesellschaft. Systemtheorie und Populärkultur*, hrsg. von Christian Huck, Carsten Zorn. Wiesbaden. Springer VS. S. 44–72.
- Herder, Johann Gottfried (1779): *Volkslieder. Nebst untermischten andern Stücken*. Zweiter Theil. Leipzig. Weygand.
- Herlinghaus, Hermann (2010): Populär/volkstümlich/Populärkultur [2002], in: *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 4, hrsg. von Karlheinz Barck et al. Stuttgart. Metzler. S. 832–884.
- Herrmann, Leonhard (2013): Kanondynamik, in: *Handbuch Kanon und Wertung: Theorien, Instanzen, Geschichte*, hrsg. von Gabriele Rippl, Simone Winko. Stuttgart. Metzler. S. 103–110.
- Hilgartner, Stephen (1990): The Dominant View of Popularization. Conceptual Problems, Political Uses, in: *Social Studies of Science* 20. S. 519–534.
- Hodkinson, Paul (2011): Ageing in a spectacular 'youth culture': continuity, change and community amongst older goths, in: *The British Journal of Sociology* 62 (2), S. 262–282. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2011.01364.x>.
- Hohendahl, Peter U. (1983): Introduction, in: *New German Critique* 29. S. 3–7.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1986): *Dialektik der Aufklärung [1944]*. Frankfurt am Main. S. Fischer.
- Huck, Christian, Carsten Zorn (2007): Das Populäre der Gesellschaft. Zur Einleitung, in: *Das Populäre der Gesellschaft*, hrsg. von Christian Huck, Carsten Zorn. Wiesbaden. Springer VS. S. 7–41.
- Jenkins, Henry, Sam Ford, Joshua Green (Ed.) (2013): *Spreadable Media*. New York. New York University Press.
- Knöbl, Wolfgang (2016): Über alte und neue Gespenster. Historisch-systematische Anmerkungen zum „Populismus“, in: *Mittelweg* 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 6. S. 8–35.
- Koch, Lars, Tobias Nanz, Christina Rogers (Ed.) (2019): *The Great Disruptor. Über Trump, die Medien und die Politik der Herabsetzung*. Stuttgart. Metzler.
- Koch, Lars, Torsten König (Ed.) (2020): *Zwischen Feindsetzung und Selbstviktimsierung. Gefühlspolitik und Ästhetik populistischer Kommunikation*. Frankfurt am Main. Campus.
- Lewis, George H. (1978): Trend Report: The Sociology of Popular Culture, in: *Current Sociology* 26 (3). S. 3–64.
- Link, Jürgen (1978): *Die Struktur des Symbols in der Sprache des Journalismus. Zum Verhältnis literarischer und pragmatischer Symbole*. München. Fink.
- (1997): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen. Westdeutscher Verlag.
- Loock, Kathleen, Constantine Verevis (Ed.) (2012): *Film Remakes, Adaptations and Fan Productions. Remake/Remodel*. Basingstoke. Palgrave Macmillan.
- Löwenthal, Leo (1990): *Humanität und Kommunikation [1969]*, in: *Literatur und Massenkultur*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 368–380.
- Luhmann, Niklas (1980): *Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1. Frankfurt am Main. S. 72–161.
- (Ed.) (1980ff): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- (1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie [1984]*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Manow, Philip (2018a): ‚Dann wählen wir uns ein anderes Volk...‘ Populisten vs. Elite, Elite vs. Populisten, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 74 (4). S. 5–14.
- (2018b): *Die Politische Ökonomie des Populismus*. Berlin. Suhrkamp.
- Martus, Steffen (2012): ‚Für alle meine Freundinnen‘. Multimediales Marketing von Bestsellern am Beispiel von Susanne Fröhlich, in: *Kanon, Wertung und Vermittlung. Literatur in der Wissensgesellschaft*, hrsg. von Matthias Beilein, Claudia Stockinger, Simone Winko. Berlin. de Gruyter. S. 261–278.
- (2015): *Aufklärung: Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild*. Reinbek. Rowohlt.
- Matala de Mazza, Ethel (2018): *Der populäre Pakt. Verhandlungen der Moderne zwischen Operette und Feuilleton*. Frankfurt am Main. Fischer.
- Mau, Steffen (2017): *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*. Berlin. Suhrkamp.
- McLuhan, Marshall (1996): *Die mechanische Braut. Volkskultur des industriellen Zeitalters [1951]*. Amsterdam. Verlag der Kunst.
- Menke, Christoph, Juliane Rebentisch (Ed.) (2010): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*. Berlin. Kadmos.
- Merker, Paul, Wolfgang Stammler, Werner Kohlschmidt, Wolfgang Mohr, Klaus Kanzog (Ed.) (2012): *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte [1958]*. Berlin, New York. de Gruyter.
- Miller, Laura J. (2000): The Best-Seller List as Marketing Tool and Historical Fiction, in: *Book History* 3. S. 286–304.

- Moffitt, Benjamin (2016): *The Global Rise of Populism. Performance, Political Style, and Representation*. Stanford. Stanford University Press.
- Mudde, Cas, Cristóbal Rovira Kaltwasser (2017): *Populism. A Very Short Introduction*. Oxford. Oxford University Press.
- Mukerji, Chandra, Michael Schudson (1986): *Popular Culture*, in: *Annual Review of Sociology* 12 (1). S. 47–66. 10.1146/annurev.so.12.080186.000403.
- Müller, Jan-Werner (2016): *Was ist Populismus?* Berlin. Suhrkamp.
- Nassehi, Armin (2019): *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*. München. Beck.
- Nelson, Richard R., Sidney Winter (1977): *In search of useful theory of innovation*, in: *Research Policy* 6. S. 36–76.
- Paßmann, Johannes (2018): *Die soziale Logik des Likes. Eine Twitter-Ethnografie*. Frankfurt, New York. Campus.
- Paßmann, Johannes, Cornelius Schubert (2020): *Liking as taste making. Social media practices as generators of aesthetic valuation and distinction*, in: *New Media & Society*. DOI: 10.1177/1461444820939458.
- Penke, Niels, Matthias Schaffrick (2018): *Populäre Kulturen zur Einführung*. Hamburg. Junius.
- Pestalozzi, Johann Heinrich (o. J. ca. 1890): *Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk [1781–1787]*. Leipzig. Reclam.
- Priester, Karin (2012): *Rechter und linker Populismus: Annäherung an ein Chamäleon*. Frankfurt, New York. Campus.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin. Suhrkamp.
- Rensmann, Lars (2017): *The Noisy Counter-Revolution. Understanding the Cultural Conditions and Dynamics of Populist Politics in Europe in the Digital Age*, in: *Politics and Governance* 5 (4). S. 123–135.
- Schaffrick, Matthias, Niels Werber (2017): *Die Liste, paradigmatisch*, in: *LiLi. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 47. S. 303–316.
- Schenda, Rudolf (1977): *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe. 1770–1910 [1970]*. München. dtv.
- Schiller, Friedrich (2004): *Über Bürgers Gedichte [1791]*, in: *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*. Bd. 5, hrsg. von Wolfgang Riedel. München. Hanser. S. 970–985.
- Schmidtchen, Gerhard (1959): *Die befragte Nation*. Freiburg im Breisgau. Rombach.
- Schreckinger, Ben (2017): *World War Meme. How a group of anonymous keyboard commandos conquered the internet for Donald Trump—and plans to deliver Europe to the far right*, in: *Politico* 4 (2) <https://www.politico.com/magazine/story/2017/03/memes-4chan-trump-supporters-trolls-internet-214856>.
- Schwarz, Angela (1999): *Der Schlüssel zur modernen Welt. Wissenschaftspopularisierung in Großbritannien und Deutschland im Übergang zur Moderne (ca. 1870–1914)*. Stuttgart. Franz Steiner.
- Spier, Tim (2010): *Modernisierungsverlierer? Die Wählerschaft rechtspopulistischer Parteien in Westeuropa*. Wiesbaden. Springer VS.
- Spoerhase, Carlos (2014): *Das Maß der Potsdamer Garde. Die ästhetische Vorgeschichte des Rankings in der europäischen Literatur- und Kunstkritik des 18. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*. Bd. 58. Berlin. de Gruyter. S. 90–126.
- Stäheli, Urs (2002a): *Die Wiederholbarkeit des Populären: Archivierung und das Populäre*, in: *Archivprozesse: Die Kommunikation der Aufbewahrung*, hrsg. von Hedwig Pompe, Leander Scholz. Köln. DuMont. S. 73–83.
- (2002b): *Fatal Attraction? Popular Modes of Inclusion in the Economic System*, in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 1. S. 110–123.
- (2003): *The Popular in the Political System*, in: *Cultural Studies* 2 (17), S. 275–299.
- (2005a): *Das Populäre als Unterscheidung - eine theoretische Skizze*, in: *Popularisierung und Popularität*, hrsg. von Gereon Blaseio, Hedwig Pompe, Jens Ruchatz. Köln. DuMont. S. 144–167.
- (2005b): *Das Populäre in der Systemtheorie*, in: *Luhmann und die Kulturtheorie*, hrsg. von Günter Burkart, Gunter Runkel. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 169–188.
- Stalder, Felix (2016): *Kultur der Digitalität*. Berlin. Suhrkamp.
- Stanitzek, Georg (2000): *Zwei Kanonbegriffe (zwei Rekurse auf Benjamin)*, in: *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, hrsg. von Martin Huber, Gerhard Lauer. Berlin, Boston. de Gruyter. S. 203–207.
- Stockinger, Claudia (2018): *An den Ursprüngen populärer Serialität. Das Familienblatt ‚Die Gartenlaube‘*, Göttingen. Wallstein.
- Strohschneider (2018): *POTUS als Twitterer*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*. XII. 3. S. 61–75.
- Thrift, Nigel (1983): *Literature, the Production of Culture, and the Politics of Place*, in: *Antipode* 15 (1). S. 12–24. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1983.tb00319.x>.
- Uslar, Moritz von (2010): *Deutschboden. Eine teilnehmende Beobachtung*. Köln. Kiepenheuer & Witsch.
- Venus, Jochen (2013): *Die Erfahrung des Populären. Perspektiven einer kritischen Phänomenologie*, in: *Performativität und Medialität Populärer Kulturen: Theorien, Ästhetiken, Praktiken*, hrsg. von Marcus S. Kleiner, Thomas Wilke. Wiesbaden. Springer VS. S. 49–73.
- (2016): *Ausnahme Pop*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*. 46. 3. S. 333–347.
- Warneken (2006): *Die Ethnographie populärer Kulturen*, Wien, Köln, Weimar. UTB.
- Werber, Niels (1997): *Die Form des Populären, in: Der Reiz des Trivialen*, hrsg. von Thomas Hecken. Opladen. Westdeutscher Verlag. S. 49–86.

- (2008): *Economie van de kunst – Van copyright tot consumer research*, in: *Markteconomie en Kunst*, hrsg. von Ingeborg Duser, Hilde Meersman. Leuven. Acco. S. 15–23.
 - (2017): „Unsere unkultivierte Gegenwart. Zur Unterscheidung gepflegter und ungepflegter Semantik.“ in *Merkur-Blog*, hrsg. von Christian Demand, Ekkehard Knörer. <https://www.merkur-zeitschrift.de/2017/06/19/unsere-unkultivierte-gegenwart-zur-unterscheidung-gepflegter-und-ungepflegter-semantic/>.
 - (2020a): *Donald Trumps Medien*, in: *The Great Disruptor. Über Trump, die Medien und die Politik der Herabsetzung*, hrsg. von Lars Koch, Tobias Nanz, Christina Rogers. Stuttgart. Berlin. Metzler. S. 115–133.
 - (2020b): *Populismus und Herablassung*, in: *Zwischen Feindsetzung und Selbstviktimsierung. Gefühlspolitik und Ästhetik populistischer Kommunikation*, hrsg. von Lars Koch, Torsten König. Frankfurt, New York. Campus. S. 63–84.
 - (2021a): „Hohe“ und „populäre“ Literatur. Transformation und Disruption einer Unterscheidung, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*. Bd. 65. Göttingen, Niedersachs. Wallstein. S. 463–477.
 - (2021b): *Popularität und Populismus*, in: *Polemische Öffentlichkeiten. Zur Geschichte und Gegenwart von Meinungskämpfen in Literatur, Medien und Politik*, hrsg. von Elke Dubbels, Jürgen Fohrmann, Andrea Schütte. Bielefeld. transcript. S. 185–203.
- Weyland, Kurt (2017): *Populism. A political-strategic approach*, in: *The Oxford handbook of populism*, hrsg. von Cristóbal Rovira Kaltwasser. Oxford. Oxford University Press. S. 48–72.

Artikel

Robert Loth & Alexander Waszynski*

Problemgeschichten. ,Rezeption' in Hans Blumenbergs frühen Schriften

Abstract: Der Artikel erschließt den heuristischen Stellenwert des Begriffs der Rezeption für Hans Blumenbergs frühe Schriften. Blumenberg führt diesen Begriff in seiner Dissertation (1947) zur mittelalterlich-scholastischen Ontologie ein, um eine Dynamik zu beschreiben, in der die unausdrücklichen Voraussetzungen geschichtlicher Transformationsprozesse geschaffen werden, mit der aber auch die Thematisierbarkeit ontologischer oder historischer Probleme insgesamt fraglich wird. Anhand der Sammelrezension *Epochenschwelle und Rezeption* (1958) und des Aufsatzes *Kritik und Rezeption* (1959) lässt sich verdeutlichen, dass das Konzept zwischen Kontinuität und Diskontinuität einerseits, zwischen Textzeugnissen und Latenz andererseits vermittelt. Blumenbergs früher Rezeptionsbegriff ist nicht nur, wie von Hans Robert Jauß später nahegelegt, ein Baustein der Vorgeschichte der Konstanzer Rezeptionstheorie; neben der konzeptuell-heuristischen Funktion ist mit seiner Perspektive vielmehr ein grundlegendes verfahrenstechnisches Problem verbunden, das hier als Vorform einer Philologie der Unbegrifflichkeit gefasst wird.

Keywords: Rezeption, Hans Blumenberg

***Robert Loth**, M.A., Humboldt-Universität zu Berlin, Sprach- und literaturwissenschaftliche Fakultät, Institut für deutsche Literatur, E-Mail: robert.loth@hu-berlin.de

Dr. Alexander Waszynski, Universität Greifswald, Philosophische Fakultät, Institut für Deutsche Philologie, E-Mail: alexander.waszynski@uni-greifswald.de

1 Rezeption vs. Substanz¹

Die Relevanz von Rezeptionsdispositiven in Hans Blumenbergs Schriften ist früh gesehen worden.² Allerdings entwickelt er bereits vor der Arbeit an den großen Monographien einen eigenen Begriff der Rezeption, dessen Spuren sich von der Kieler Dissertation *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit in der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (1947),³ die erst seit Kurzem in veröffentlichter Form vorliegt,⁴ bis zu den Studien der späten 1950er Jahre nachzeichnen lassen. Der Stellenwert dieser frühen Überlegungen ist bislang vor allem von der Zusammenarbeit mit

Hans Robert Jauß und den Vertretern der Konstanzer Schule her wahrgenommen worden: So handele es sich in Blumenbergs 1958 veröffentlichter Sammelrezension *Epochenschwelle und Rezeption* „gewissermaßen um eine Keimzelle der Rezeptionstheorie“; eine „ausgearbeitete Begrifflichkeit“ sei jedoch „noch nicht recht zu erkennen“.⁵ Jauß selbst hatte in seiner Abschiedsvorlesung anerkannt, dass es Blumenberg gewesen sei, der den Rezeptionsbegriff „[1958] in Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte [...] eingebracht“ habe.⁶ Die Umrisse des Begriffs bleiben aber in der Tat undeutlich, wenn man sie, wie Jauß, als „Vorgeschichte“ der Rezeptionsästhetik zu fassen versucht.⁷

¹ Für zentrale Hinweise danken wir den anonymen Gutachter:innen.

² Für die metaphorologischen Arbeiten: „[E]ach work emphasizes the extent to which the observer and the act of observation are themselves metaphorical and constituted by the very metaphors being studied. The ambiguity of the position of the author and reader of these works and the preoccupation with the concept of the observer—whether as *Betrachter*, *Beobachter*, *Zuschauer*, *Anschauer*, or *Leser*—indicate the self-consciousness of Blumenberg’s attempts to describe and to create his relation to the past.“ Adams 1991, S. 163.

³ Vgl. zum Entstehungskontext und philosophischen Bezugspunkten: Zill 2020, S. 134–146.

⁴ Vgl. Blumenberg 2020.

⁵ Schmidt-Biggemann 2019, S. 192.

⁶ Jauß 1987, S. 16. Ähnlich machte Jauß auch im Rahmen der Arbeitsgruppe „Poetik und Hermeneutik“, die Blumenberg gemeinsam mit dem Germanisten Clemens Hesselhaus und Jauß am Beginn der 1960er Jahre in Gießen gegründet hatte, nie einen Hehl daraus, dass Blumenberg für die auf den Kolloquien der Folgejahre verhandelten Probleme der in theoretischer Hinsicht wesentliche Stichwortgeber war (Vgl. Amslinger 2017, S. 66 ff.).

⁷ Besonders prominent im von Hans Robert Jauß verantworteten Artikel ‚Rezeption‘ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Auch die geschichtliche Einordnung des Begriffs insgesamt findet ihren Ausgangs- und Zielpunkt in der eigenen Theoriebildung. Der Eintrag beginnt wie

Der Grund, warum der von Blumenberg spätestens seit 1946 konsequent gebrauchte⁸ und durchaus scharf umrissene Begriff in *Epochenschwelle und Rezeption* zwölf Jahre später als noch nicht ausgearbeitet erscheint, mag darin liegen, dass er auf Verfahrensebene angebracht, d.h. an der jeweils zu diskutierenden Problemstellung ausgerichtet wird.⁹ Schon in der Dissertation, die zunächst als Arbeit über Martin Heidegger geplant gewesen war, ist ‚Rezeption‘ Kernstück des methodologischen Zugangs. Die These, dass „die Heideggersche Destruktion [...] der Inbegriff von Blumenbergs ursprünglichem, an der rhetorischen Tradition der Antike geschulten Rezeptionsbegriff“ sei,¹⁰ benennt zwar dessen philosophische Tragweite, verstellt aber den eigentlichen Einsatzpunkt. So lässt sich anhand von im Nachlass erhaltenen Vorarbeiten zeigen, dass der Begriff in die systematische Anlage der Dissertation in dem Moment eingeht, als sie sich von Heideggers Konzept zu lösen und eine eigene Methodologie zu entwickeln beginnt.¹¹ Die im vorliegenden Beitrag verfolgten Beobachtungen können daran anschließen: ‚Rezeption‘ ist geradezu ein Gegenentwurf zu Heideggers Destruktionskonzept und bezeichnet eine eigentümliche Frageperspektive, die sich für die unausdrück-

lichen Voraussetzungen und Transformationen historischer Aussagen interessiert. Im Folgenden soll der Stellenwert dieser Perspektive für Blumenbergs Historiographie beschrieben werden. Unsere leitende Überlegung ist, dass Blumenberg Rezeptionsprozesse untersucht, um einen geschichtspänomenologischen Zugang zu einer historischen Tiefenschicht zu erlangen, die er bereits in den *Beiträgen zum Problem der Ursprünglichkeit* unter dem Stichwort des ‚Wirklichkeitsbegriffs‘ adressiert hat. Insofern mit dessen Ausarbeitung seit Beginn der 1960er Jahre eine entschiedene Historisierung von Wirklichkeit verbunden ist,¹² wird ein an der Kontinuität der Ereignisse ausgerichtetes Geschichtsmodell zugunsten einer an ‚Problemgeschichten‘ interessierten Geschichtsschreibung abgelöst. Geschichte bezeichnet dann nicht die Summe historischer Neuerungen, die als *Vorlauf* der jeweils deutenden Gegenwart notwendigerweise auf diese zulaufen.¹³ ‚Problemgeschichte‘ hat es also weder mit Teleologie noch mit Fortschritt zu tun. Vielmehr verändert sich durch Blumenbergs Abkehr vom Ereignis hin zum Problem das, was überhaupt als historisches Phänomen verstanden werden kann: etwa Begriffe *von* Wirklichkeit selbst. Nimmt man in diesem Sinne Geschichte nicht als übergeordnete Ganzheit, sondern als Möglichkeitsraum und Grenze geschichtlicher Dynamiken ernst, drängt sich die Frage auf, inwiefern Epochen in ihrem von Blumenberg antimorphologisch erfassten Wandel¹⁴ beschrieben werden können, ohne Diskontinuität und den linearen Verlauf von Zeit gegeneinander auszuspielen. Blumenberg geht es also einerseits um die Frage, wie der Eigenwert geschichtlicher Epochen (Blumenbergs „Legitimität“) hinreichend erfasst werden kann. Andererseits betont gerade die Frage nach Rezeptionsprozessen sein Interesse an historischen Übergängen, insofern der Philosoph dem Wortsinn von ‚recipere‘ gemäß – „to admit [of]“, „to be willing to take, accept“, „to pull out, withdraw“, „to regain, recover“¹⁵ – unter dem (theoretischen) Stichwort ‚Rezeption‘ von Beginn an Probleme historischer „Meta-

folgt: „Die Rezeptionsästhetik [Rä.] gehört zu den Theorien, die sich mit einer neuen Fragestellung so erfolgreich durchgesetzt haben, daß post festum unverständlich wird, warum ihre Probleme jemals Probleme waren. ‚Rezeption‘ [R.] als methodischer Begriff erscheint nach 1950 zunächst in der Jurisprudenz, der Theologie und der Philosophie. Er zeigt dort eine Umorientierung der historischen Forschung an, die sich von dogmatischen Vorgaben des Positivismus wie des Traditionalismus befreite und unter analogen hermeneutischen Prinzipien eine neue Historik zu entwickeln begann. Eine vergleichbare Umorientierung der herkömmlichen Philologien ging seit 1967 von dem neuen Konzept einer R.- und Wirkungsästhetik aus.“ Jauß 1992, Sp. 996.

⁸ Vgl. Waszynski 2021, S. 61.

⁹ DS Mayfield hat Blumenbergs induktiver Herangehensweise eine umfassende Analyse gewidmet und gezeigt, wie sich die sachliche Verteidigung der Kontingenz methodisch abbildet und wie sie sprachlich eingelöst wird: „Not only dis-, but specifically excursive, Blumenberg’s mode is marked by detours (not without a grain of ‚makeshiftiness‘). Contingency, the resultant polysemy – plus a measure of indirection, circumambulating data under scrutiny – are reflected on the page itself, in turns of phrase at the textual surface.“ Mayfield 2020, S. 234–235.

¹⁰ Haverkamp 2004, S. 54.

¹¹ Vgl. Waszynski 2021, S. 52–73.

¹² Vgl. Gehring 2015; Gehring 2011.

¹³ Vgl. Blumenberg 1981, S. 168.

¹⁴ Vgl. Geulen 2020, S. 208–210.

¹⁵ Glare 2012, S. 1742–1743.

kinesen“ verhandelt.¹⁶ Für Blumenbergs frühe Schriften stellt sich die Frage, wie sie mit diesen unterschiedlichen Akzentuierungen umgehen: mit der erneuten Aufnahme oder der fraglosen Übernahme von etwas, mit dem Rückzug, dem Vorenthalt oder der Duldung. Vor dem Hintergrund dieser einleitenden Beobachtungen lässt sich folgende Arbeitshypothese formulieren: Blumenbergs früher Rezeptionsbegriff nutzt den ideengeschichtlich relevanten Bedeutungsumfang von ‚Rezeption‘ – „Aufnahme, Übernahme fremden Gedanken-, Kulturgutes, bes. die Übernahme des römischen Rechts“¹⁷ – gezielt, um die Darstellbarkeit geschichtlicher Prozesse zu thematisieren und die Selbstverständlichkeit des historisch jeweils Gegebenen zu hinterfragen. Möglich wird so eine Historiographie der Probleme anstelle der Ereignisse. Diese Entwicklung ist für die Metaphorologie und die historiographischen Strategien der späteren Werke grundlegend, und sie erklärt auch Blumenbergs Zurückhaltung gegenüber der Konstanzer Rezeptionsästhetik.¹⁸

2 Zwischen Zeugnis und Ereignis

Wo es Fälle von Rezeption gibt, bleiben Rezeptionsunfälle nicht aus.¹⁹ Blumenberg hat diesem Umstand einiges Interesse entgegengebracht. Der Ausdruck ‚Rezeptionsunfall‘, besonders hervorgehoben in der Überschrift eines der Schlusskapitel der *Höhlenausgänge* (1989), ist aber keineswegs selbsterklärend. Er zielt darauf, dass sich zwischen Produktion und Rezeption eines

Textes etwas ereignet, das einem hermeneutischen Irrtum gleichkommen kann. Bezogen auf seine eigene Theorie der Geschichte sprach etwa Siegfried Kracauer in diesem Sinne davon, dass „[d]ie Geschichte der Ideen“ durchaus als eine „Geschichte von Missverständnissen“ beschreibbar sei.²⁰ Wie eine/r gelesen werden will und wie er/sie mithin gelesen wird, auch das kann unter Umständen zur „Problemgeschichte“ geraten. Blumenberg hat das in einem seiner ‚unerlaubten Fragmente‘ am Paradigma des Kopernikus näher ausgeführt. Dieser kurze Text, überschrieben mit *Paradigmawechsel. Der Autor als Produzent seines Werkes und seiner Rezeption*,²¹ bespricht zunächst einen Vortrag Thomas S. Kuhns, den dieser ausgehend von der Frage „Was sind wissenschaftliche Revolutionen?“ am 24. Februar 1981 in München hielt. Blumenberg zeigt sich verwundert darüber, dass Kuhn den Begriff ‚Paradigmawechsel‘, wie er ihn in *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) eingeführt hatte, „anlässlich der Münchener Heisenbergvorlesung [...] höchst eigenhändig aus dem Verkehr zog“.²² Der kurze Nachlasstext erhebt schließlich – wie so oft bei Blumenberg – die Überschrift zur These:

Kopernikus, der sein Werk dem Papst widmete, wollte mit seiner Umkonstruktion des Planetensystems ‚rezipiert‘ werden und ließ es auf zusätzliche Risiken nicht ankommen. [...] Kopernikus schrieb im Blick auf die, die ihn verstehen sollten und blieb auf dem Minimalniveau der Zumutungen an diese. Sorgfältige Leser meines Buches [gemeint ist *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*] – und es hat sie sogar in Konstanz gegeben! – konnten nicht übersehen, daß ich das Mitschöpfertum der Rezipienten am Werk ablehnte, ohne den Vorrang der Rezeption damit zu nivellieren. Meine einschlägige These wäre am ehesten gewesen: Der Autor des Werkes ist auch der Autor der Rezeption desselben, die er sich ‚heranzieht‘ im Doppelsinn des Wortes. Das freilich schließt ‚revolutionäre‘ Rundumschläge oder Kahlschläge aus: produktionsästhetisch bleibt auch die Rezeptionsästhetik, sofern sie die Bedingungen am Werk selbst erkennt, wie der Autor sie als für die Akzeptanz desselben gültig erkennen konnte und beachtet hat.²³

¹⁶ Den vermutlich von Walter Bröcker übernommenen Ausdruck ‚Metakinetik‘ nutzt Blumenberg seit seiner Dissertation zur Beschreibung latent gebliebener Verschiebungen „geschichtlicher Sinnhorizonte“. Blumenberg 2013, S. 16. Vgl. dazu auch Haverkamp 2013, S. 272 f.

¹⁷ Duden 1998, 709. Zum Abgleich der vollständige und in der Reihenfolge seiner Beispiele irritierende Eintrag aus dem *Neuen deutschen Wörterbuch* (Mackensen 1952, 629): „An-, Aufnahme (des Studenten in die Verbindung, des Kranken ins Spital, des röm. Rechts in Deutschland)“.

¹⁸ Vgl. exemplarisch Blumenberg 1998, S. 162: „Die Rezeptionsästhetik begünstigt den Empfänger und macht den Autor zu dem armen Anstifter, der nur seine Geschichte kennt, während jeder spätere Leser dazu noch die Geschichte der Geschichte kennt – mehr noch: sie um sein Stück weiterführt für alle, die nach ihm seine Geschichte mit der Geschichte jener erzählten Geschichte kennen werden.“

¹⁹ Vgl. Blumenberg 1989, S. 719–740.

²⁰ Kracauer 2009, S. 14.

²¹ Vgl. Blumenberg 1981c. Für den Hinweis auf diesen Text danken wir Dorit Krusche, für die Abdruckgenehmigung Bettina Blumenberg und dem Deutschen Literaturarchiv Marbach.

²² Blumenberg 1981c.

²³ Blumenberg 1981c. Die aus heterogenen Ansätzen zur „Rezeptionsästhetik“ zusammengefasste Theorie ist „als

Uns interessiert hier nicht, ob diese Überlegungen nach den literaturwissenschaftlichen Debatten um Tod und Wiederauferstehung des/r Autors/in noch anschlussfähig sind. Bemerkenswert ist vor allem der Vorwurf gegenüber Konstanz. Denn Blumenbergs mit Bezug auf die *Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) geäußerte Einwand legt ein Verhältnis von Rezeption und (Wissenschafts-) Geschichte nahe, das von einer produktionsästhetischen Dimension auch aufseiten der Rezeption ausgeht. Das Argument, auch die Rezeptionsästhetik bleibe mithin produktionsästhetisch, insofern sie die Bedingung der Rezeption eines Werkes an diesem selbst ablese, bringt dabei zugleich eine andere historiographische Figur Blumenbergs ins Spiel: die Vorgeschichte.²⁴ In der „immanent[en] Vorgeschichte“ nämlich greife ein Autor auf „das Maß für die Rezeptionsbedingungen seiner Leser“ und „für deren Modifikation“ vor.²⁵ Was Blumenberg als ‚immanente Vorgeschichte‘ fasst, bezeichnet die Vorbereitung dessen, was als Aussage in einer geschichtlichen Situation und ihren jeweiligen Gegebenheiten möglich wurde. *Als solche* eröffnen Vorgeschichten, was als Rezeption zum Gegenstand historiographischer Beschreibung werden kann. Vorgeschichten in Blumenbergs Verständnis umfassen deshalb immer auch das, was er schon in seinen frühen Arbeiten als ‚Spielraum‘ der Geschichte²⁶ zu beschreiben versuchte. In dieser Hinsicht erschließen Blumenbergs Schriften die Bedingungen der Möglichkeit von Rezeption. Sie machen aber zugleich deutlich, dass Rezeptionsprozesse bereits Teil eben dieser Bedingungen sein können. Paradox formuliert: Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte beschreibt Rezeption als Bedingung von Rezeptionsprozessen. Die

Überwinderin traditioneller Formen der Produktions- und Darstellungsästhetik“ (Warning 1975, S. 9) beschrieben und emphatisch gegen die vermeintliche Nivellierung von Leser- und Adressateninstanzen in Stellung gebracht worden. Allerdings kündigt Warnings prominente Formulierung bereits an, dass an nicht-traditionelle produktionsästhetische Formen durchaus noch zu denken ist. Dies betrifft etwa die im Werk verankerten Unbestimmtheitsstellen, wie sie mit und nach dem Prager Strukturalismus thematisch geworden waren, oder das ‚Sinnpotenzial‘, das gemäß der These von Hans Robert Jauß in einem Werk angelegt ist und sich erst in der Rezeptionsgeschichte entfaltet (vgl. dazu zusammenfassend Warning 1975).

²⁴ Vgl. Blumenberg 1981b; Blumenberg 2014, S. 149–161.

²⁵ Blumenberg 1981c.

²⁶ Blumenberg 1950, S. 188.

Besonderheit seines Ansatzes soll dabei darin bestehen, „die Inkongruenz von Zeugnis- und Ereignisschicht“²⁷ in den Blick zu rücken und als gleichermaßen erkenntnistheoretisches wie historiographisches Problem erkennbar zu machen. Jauß benennt daher treffend den Einsatzpunkt, wenn er schreibt:

Seine [d.h. Blumenbergs] Interpretation der Ablösung antiker Philosophie durch die christliche Theologie der Spätantike revidiert in eins die substantialistische Auffassung von Tradition und den mythisierten Begriff des Ereignisses.²⁸

Die als ‚Rezeptionsunfälle‘ angesprochenen Missverständnisse lassen sich von hier aus genauer fassen: Umdeutung und ‚Umbesetzung‘²⁹ treffen sich darin, dass Rezeption als funktionales Phänomen verstanden wird, das einen geltenden Wirklichkeitsbegriff entweder stützt oder ihn fraglich werden lässt. Die hermeneutische Öffnung,³⁰ die hier zutage tritt, betrifft dann allerdings nicht nur den ‚Spielraum‘ von ‚Epochenschwellen‘. Vielmehr birgt sie eine Funktion,³¹ in der Rezeption und Geschichte zusammenfallen, ohne Rezeptionsgeschichte im engeren Sinn zu sein. Es geht um die Beobachtung,

daß die Verformung und das Mißverständnis eines Gedankens oder einer Gestalt in deren Rezeptionsgeschichte etwas über den geschichtlichen Prozeß, der solche Verformung und Verständnisindifferenz bewirkt, aussagen können [...].³²

3 Traditionsbildung und Destruktion: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit* (1947)

In der Einleitung der *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit* entwirft Blumenberg ein Konzept der Rezeption, das einerseits die Verfestigung, andererseits die Lockerung von Traditionsbeständen beschreiben soll. Es zielt damit auf die Frage,

²⁷ Vgl. Blumenberg 1958, S. 95.

²⁸ Jauß 1987, S. 16.

²⁹ Zum Theorem der Umbesetzung bei Hans Blumenberg vgl. Kopp-Oberstebrink 2014.

³⁰ Vgl. Stoellger 2013, S. 225.

³¹ Zu „Funktion statt Morphologie“ vgl. Zill 2017, S. 21–22.

³² Blumenberg 2014, S. 21.

ob etwas bruchlos fortbesteht oder in Auflösung begriffen ist. Diese Unterscheidung ist der Kern des im Hauptteil begründeten und gegen Martin Heideggers Destruktionsthese aus *Sein und Zeit* (1927) gerichteten Arguments, die mittelalterlich-scholastische Philosophie habe bereits das traditionelle, d.h. antike Seinsverständnis durchbrochen und auch ohne die im 20. Jahrhundert an sie herangetragene Klärung ontologische Fragen ursprünglich neu aufgeworfen. Blumenbergs Auffassung von ‚Rezeption‘ bleibt zwar „an Heideggers Begriff der ‚Destruktion‘ orientiert“,³³ allerdings bringen die *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit* ihr Programm in Form einer Heidegger-Rezeption vor, um diese Anleihen gerade gegen Heidegger zu wenden. Kurt Flasch, der dem Begriff der Rezeption in seiner Studie zur frühen Philosophie Blumenbergs keinen großen Stellenwert beimisst, kommt zu einer etwas anderen Einschätzung: Blumenberg beziehe, indem er Konzeptionen Heideggers übernehme, klar Position gegen Edmund Husserl.³⁴ Gleichzeitig zeige er, „daß Heidegger die Destruktion der traditionellen Ontologie ungeschichtlich“ auslege.³⁵ Er versuche nachzuweisen, dass die mittelalterliche Ontologie die Frage nach dem Sein erstmals ‚ursprünglich‘, weil auf das Sein überhaupt gerichtet, gestellt und sich damit aus der aristotelischen Tradition der Wesensontologie befreit habe.³⁶

Es geht Blumenberg um den Eigenwert, die Legitimität der mittelalterlichen Scholastik. Über ihr Verfahren nimmt Blumenbergs Dissertation, die gar keine philosophiehistorische Abhandlung sein will, nun aber selbst in Anspruch, was sie in der Geschichte der Ontologie als grundlegenden, sogar ‚Ursprünglichkeit‘ philosophischer Fragestellungen gewährleistenden Vorgang erkennt. Das gänzlich Neue, das Argument der eingereichten Doktorarbeit, entsteht methodisch aus einer Situation der Rezeption heraus. Blumenberg verformt Heideggers Phänomenologie, indem er die Verformungen der Rezeptionsgeschichte an die Stelle der Behauptung ursprünglichen Fragens treten lässt. Das Gerüst dazu bezieht er von Étienne Henri Gilson, dessen Verdienst es gewesen sei, „den literarisch-quellenhistorischen Begriff der *direkten*

Rezeption [...] durch den Begriff einer ursprünglichen, in der Ungebrochenheit des Wirklichkeitsbezuges selbst sich vollziehenden *indirekten* Rezeption [unterbaut zu haben].“³⁷ In der ‚direkten Rezeption‘ handelt es sich um eine explizite Aufnahme, etwa in Form eines wörtlichen Zitats oder übernommenen Gedankens. Sie verfährt „literarisch ausdrücklich[]“,³⁸ bis hin zur Schaffung „literarisch-doktrinale[r] *Autorität*“.³⁹ Als herausgehobenes Beispiel einer solchen „*Entlehnung* von fertigen Aussagen und Denkformen“⁴⁰ nennt Blumenberg die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption.⁴¹ Während diese durch Herausbildung von Schulrichtungen einerseits in Bezug auf die Überlieferung verfestigend gewirkt habe, habe sie andererseits den mittelalterlichen Wirklichkeitsbegriff, die „lebendige[] Kontinuität der Wirklichkeits-sicht“, aufgebrochen.⁴² Gegenüber dieser Rezeptionsweise erfasst der Begriff ‚indirekte Rezeption‘ ein latentes Geschehen. Dieses hebt einen Wirklichkeitsbegriff nicht auf, sondern trägt zunächst zu dessen Erhalt bei, indem Elemente des Früheren derart in eine gegenwärtige Wirklichkeitssicht eingegliedert werden, dass sie keinen Anlass zur Aufgabe geteilter Grundüberzeugungen bieten. Da die ‚indirekte Rezeption‘ die Bedingung der Möglichkeit bildet, sich überhaupt auf etwas beziehen zu können, das nicht selbstverständlich ist, hat sie dennoch Teil an der Lockerung des herrschenden Wirklichkeitsbegriffs. In dieser Weise hat sich das antike Denken bereits vor der direkten Aristote-

³³ Haverkamp 2013, S. 267.

³⁴ Vgl. Flasch 2017, S. 113.

³⁵ Flasch 2017, S. 155.

³⁶ Vgl. Flasch 2017, S. 101.

³⁷ Blumenbergs entscheidender Beleg in Anm. 1 zu § 2 – „Étienne Gilson, Platonisme, Aristotélisme et Christianisme“ (Blumenberg 2020, S. 32) – lässt sich nicht verifizieren. Es scheint sich um einen ‚Rezeptionsunfall‘ zu handeln: „Vermutlich stützte er sich auf eine ganzseitige Inhaltsangabe, die in der Zeitschrift *Universitas I* (1946), 1130, erschienen war. Sie mag wie eine Rezension wirken, doch handelt es sich um Angaben, die entweder der Verlag *Presses universitaires de France* oder das Institut Français geliefert hatte (vgl. ebd., 1183).“ Dahlke/Laarmann 2020, S. 220, Anm. 7.

³⁸ Blumenberg 2020, S. 34.

³⁹ Blumenberg 2020, S. 37.

⁴⁰ Blumenberg 2020, S. 34.

⁴¹ Zur Frühgeschichte dieser Rezeption vgl. Honefelder 2003.

⁴² Blumenberg 2020, S. 37. Zu Blumenbergs später prominent ausgearbeitetem Konzept des Wirklichkeitsbegriffs vgl. Sommer 2014; Gehring 2011; Zambon 2020; Feger 2020. Zur Interdependenz der insgesamt ‚vier‘ von Blumenberg bestimmten Wirklichkeitsbegriffe und insbesondere zum prekären ‚vierten‘ vgl. Mahler 2016.

les-Rezeption weitergetragen. In Verbindung mit der mittelalterlich-christlichen Ontologie konnte sich so ein gänzlich neues Seinsverständnis ausbilden. Der Unterbau der ‚indirekten‘ schafft die Voraussetzungen der ‚direkten Rezeption‘: „Erst der seiner selbst sichere und zu einer homogenen Einheit geschlossene neue Horizont gibt den Boden für eine literarisch ausdrückliche Rezeption ab.“⁴³ Deswegen ist die „Durchbrechung der traditionellen ontologischen Interpretationsweisen“ – nämlich hinsichtlich des Verständnisses von Sein als „Hergestelltsein“, „Vorhandensein“, „Wesenheit“ oder „Gegenständlichkeit“⁴⁴ – bereits in der ‚indirekten Rezeption‘ angelegt. Detailanalysen von Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Scotus sollen den Nachweis erbringen, dass das Mittelalter die Seinsfrage durchaus ‚ursprünglich‘ gestellt und nicht, wie Heidegger meint, ‚verdeckt‘ hat. Das Konzept der Rezeption ist das methodologische Mittel, das es erlaubt, unbemerkt vollzogene Umbrüche von ideengeschichtlicher wie philosophischer Bedeutsamkeit herauszuarbeiten.

Grundlegende Einsicht der ersten beiden Abschnitte der *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit* ist deshalb, dass es nicht selbstverständlich ist, überhaupt von ontologischen Problemen handeln zu können, denn offenbar sind sie dem späteren Blick nicht unmittelbar zugänglich. Sie lassen sich nicht allein über Ausdrücke wie ‚Sein‘, ‚ens‘ oder ‚esse‘ erschließen. Den Fehler, nur auf das Thematische und Ausdrückliche zu achten, begeht Heidegger in seiner Einordnung der mittelalterlich-scholastischen Ontologie. Er übersieht die mittelbar aufweisbaren, d.h. auch die nicht zwingend begrifflichen Aussagemöglichkeiten. Am Konzept der Rezeption bereitet sich somit die Aufmerksamkeit für die in der Dissertation bereits angedeutete und später ausführlich erschlossene ‚Unbegrifflichkeit‘ vor.⁴⁵ Im Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich bereits eine indirekte Aufnahme des von Husserl in der *Krisis*-Schrift ausgearbeiteten Lebenswelt-Konzepts erkennen, und zwar hinsichtlich der Relevanz des strukturell Übersehenen. Die kurze Zeit nach der Dissertation abgeschlossene Habilitationsschrift greift dieses Konzept entschieden auf.

⁴³ Blumenberg 2020, S. 34.

⁴⁴ Vgl. Blumenberg 2020, S. 5–6 (Inhaltsübersicht).

⁴⁵ Vgl. Blumenberg 2007.

4 Listige Kontinuität: *Epochenschwelle und Rezeption (1958)*

Mit dem Vorzug der ‚indirekten‘ gegenüber der ‚direkten‘ Rezeption in den *Beiträgen zum Problem der Ursprünglichkeit* rücken die geschichtlichen Übergänge in den Blick. Es ist daher nicht überraschend, dass die Schwierigkeit, diese Übergänge genau zu beschreiben, seit den 1950er Jahren zur Analyse von ‚Epochenschwellen‘ führt.⁴⁶ Damit hat sich für Blumenberg die Aufgabe verbunden, „das Problem der Geschichte aus seiner entmutigenden Massivität ins Faßliche zu transformieren.“⁴⁷ Die „große Frage‘ nach dem, was ‚Geschichte‘ sei“,⁴⁸ könne zugunsten der handlicheren Frage danach zurückgestellt werden, was „denn nun eine *Epoche* sei, welche Struktur der Epochenwandel habe“ und wie die schon erwähnte „Inkongruenz von Zeugnis- und Ereignisschicht zu verstehen und ob sie methodologisch zu bewältigen sei“.⁴⁹ Für unseren Zusammenhang ist dabei interessant, dass Blumenberg das Problem der Epochenschwelle zunächst als Gegenstück zu Rezeptionsprozessen versteht,⁵⁰ insofern Rezeption dort Kontinuität nahelegt, wo die Diskontinuität „eines radikal gewandelten Seinsverständnisses“⁵¹ bereits zum Problem des historisch jeweils geltenden ‚Wirklichkeitsbegriffs‘ geworden ist. Im Titel einer 1958 in der *Philosophischen Rundschau* erschienenen Sammelrezension zu vier mit der ‚Geistesgeschichte‘ der Spätantike befassten Büchern bilden *Epochenschwelle und Rezeption* denn auch einen unmittelbaren Zusammenhang. Neben Arbeiten von Carl Schneider,⁵² Martin Werner⁵³ und André-Jean Festugière⁵⁴ bespricht Blumenberg auch die um den zweiten Band ergänzte Neuauflage von Hans Jonas‘ Mono-

⁴⁶ Vgl. Brient 2014; Müller 1981.

⁴⁷ Blumenberg 1958, S. 95.

⁴⁸ Vgl. Blumenberg 1958, S. 95.

⁴⁹ Blumenberg 1958, S. 95.

⁵⁰ D.h. bereits deutlich vor der umfassenden Diskussion der ‚Aspekte der Epochenschwelle‘ in der überarbeiteten Neufassung des vierten Teils der ‚Legitimität der Neuzeit‘ (vgl. Blumenberg 1985).

⁵¹ Blumenberg 1958, S. 116.

⁵² Vgl. Schneider 1954.

⁵³ Vgl. Werner 1954.

⁵⁴ Vgl. Festugière 1954.

graphie *Gnosis und Spätantiker Geist*,⁵⁵ der bei Erscheinen 1934 bedingt durch den Nationalsozialismus und die Flucht ihres Autors eine Rezeption in der deutschsprachigen philosophischen Landschaft zunächst verwehrt blieb. Dass Blumenberg Jonas' Darstellung den meisten Raum in seiner Besprechung gibt, mag dem Umstand Rechnung tragen, dass Jonas' Buch, wie Blumenberg schreibt, ein „Schicksal“ hatte, insofern der

erste Band [...] gerade noch rechtzeitig [erschienen war], um seine alsbald unterdrückte Existenz wenigstens noch so deutlich rechtfertigen zu können, daß seine 1954 vorgelegte Neuauflage zu einem der dringendsten Desiderate unter den vielen aufgelaufenen geworden war.⁵⁶

Blumenbergs Sympathien für die Studie – besonders in ihrer ergänzten Form – lediglich auf ihre historischen Umwege zurückzuführen, wäre allerdings verfehlt. Denn schon in seiner Habilitation von 1950 hatte er davon gesprochen, dass die dort entwickelten „Durchblicke zur historischen Morphologie der ontologischen Distanz“⁵⁷ Jonas' Methode für den Nachvollzug des „Umbruchs der griechischen Ontologie“ einiges zu verdanken habe.⁵⁸ Es wundert daher nicht, dass Blumenberg 1958 das Potential von Jonas' Gnosis-Darstellung ebenfalls in deren methodologischer Voraussetzung⁵⁹ und der Einsicht erkennt, dass die

immanente Genese der geschichtlichen Formation des Welt- und Seinsverständnisses [...] in der dokumentarisch faßbaren Erscheinung historischer Gestaltungen immer nur eine sporadisch-diskrete Manifestation [findet], deren Instanzen nicht in erweisbaren Einflußkontakt stehen müssen.⁶⁰

Insofern Jonas für ein Verständnis der Gnosis als genuin geschichtliches Phänomen auf deren „immanenten Begründungszusammenhang“ besteht,⁶¹ kommt seine Darstellung Blumenbergs eigenen Bemühungen um eine an Epochenschwellen interessierte Problemgeschichte entgegen. Eine zentrale Überlegung ist auch hier, dass „epo-

chale[] Metakinesen“⁶² nicht als kausale Chrono- oder Teleologie aus den Quellen ableitbar seien.⁶³ Für Blumenberg besteht der Wert von Jonas' Ansatz deshalb gerade darin, keine „kausalgenetische Sukzession“⁶⁴ geschichtlicher Ereignis-Ketten herzustellen, um damit die „Leerstellen' der Rezeption“⁶⁵ historiographisch zu schließen. Tatsächlich sei ein Phänomen wie die Gnosis nicht verstanden, solange man nicht ihre Konstitutions- und Möglichkeitsbedingungen beschreibt. Das vor allem deshalb, weil

[d]ie Sinnstruktur einer geschichtlichen Epoche⁶⁶ [...] von radikal anderer Artung [ist]: sie tritt in Zeugnissen in Erscheinung, die auf ihre Elemente hin analysiert und genetisch reduziert werden können, ohne dass damit ihr Zusammenschluß als ein sinngeliteter schon ‚erklärt‘ wäre; vielmehr ist ein ‚Vorgriff‘ mit im Spiel, der die Selektion der Elemente vollzieht, ein regulatives Prinzip ihrer bezeugenden Funktion, das zwar nur über die historische Dokumentation erschlossen werden kann, aber seinerseits erst reflexiv diese Zeugnisschicht in ihrer Sinnhaftigkeit indiziert [...].⁶⁷

Diese Verschiebung des Blicks markiert in Blumenbergs Verständnis das methodisch Neue an Jonas' Auseinandersetzung mit der Gnosis. Im Hinblick auf die Frage nach der Funktion von Rezeptionsprozessen aber ist die vom Rezensenten geäußerte Kritik fast interessanter als sein Lob.

Wie schon in den *Beiträgen zum Problem der Ursprünglichkeit* äußert Blumenberg nämlich auch in *Epochenschwelle und Rezeption* einige Vorbehalte gegenüber „einer nur historisch-quellenkritischen Bestandsaufnahme“.⁶⁸ Das härteste Urteil trifft in dieser Hinsicht Carl Schneiders *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, in der er trotz – oder gerade angesichts – der Fülle des Materials kaum mehr als eine solche ‚Bestandsaufnahme‘ ausmachen konnte: Diese ‚Geistesgeschichte‘ sei eben keine Geschichte, weil schlichtweg „nichts geschieht, so voll immanenter Teleolo-

⁵⁵ Vgl. Jonas 1954.

⁵⁶ Blumenberg 1958, S. 107.

⁵⁷ Vgl. Blumenberg 1950, S. 37–94.

⁵⁸ Blumenberg 1950, S. 221.

⁵⁹ Vgl. Jonas 2003, S. 117.

⁶⁰ Blumenberg 1958, S. 109.

⁶¹ Blumenberg 1958, S. 108.

⁶² Blumenberg 1958, S. 94.

⁶³ Blumenberg 1958, S. 94.

⁶⁴ Blumenberg 1958, S. 109.

⁶⁵ Blumenberg 1958, S. 119.

⁶⁶ Es ist hierbei wichtig zu sehen, dass Blumenbergs Sinnbegriff keinerlei normative Implikationen aufweist und in ‚Verfallsformen‘ wie Sinnverlust oder Ähnliches übersetzbar wäre. Vgl. Heidenreich 2005, S. 44–47.

⁶⁷ Blumenberg 1958, S. 109.

⁶⁸ Blumenberg 2020, S. 20.

gie ist sie.“⁶⁹ Das Problem dieser eigentümlich „geschichtslosen Geistesgeschichte“⁷⁰ liege darin, dass Schneider methodisch auf die trügerische „Kontinuität der Zeugnisschicht“⁷¹ vertraue. In seiner Darstellung füge sich „das frühe Christentum [...] so ‚genau‘ in die Kontinuität der hellenistischen Geisteswelt ein, daß die Vorstellung des Auf- und Übernehmens ihr Fundament verliert.“⁷² Blumenbergs Vorwurf ist bemerkenswert. Denn er besteht nicht nur darin, dass Schneider die „Sinndifferenzen“ von Hellenismus und frühem Christentum einebne und mit der daraus abgeleiteten ‚Morphologie‘ des antiken Christentums den Eindruck erwecke, es gäbe „das Problem der *Rezeption* [...] im Grunde überhaupt nicht“.⁷³ Die Kritik Blumenbergs weist Schneiders ‚Morphologie‘ vielmehr auch deswegen zurück, weil in der durch sie nahegelegten Kontinuität das eigentlich *Geschichtliche* einer Epoche verfehlt sei. Wie schon bezüglich der Unterscheidung zwischen ‚direkter Rezeption‘ und ‚indirekter Rezeption‘ in den *Beiträgen* besteht Blumenberg auf einem engen Wechselverhältnis von Epochenschwelle und Rezeption. Die geschichtliche Dimension ist deswegen nur anhand von Rezeptionsprozessen zu erschließen, weil sie dadurch, dass sie Kontinuität vorgeben, im Grunde Diskontinuität⁷⁴ kompensieren. Diese wird in der Rezeption rhetorisch geglättet, um die ‚Andringlichkeit‘⁷⁵ des Neuen mit der fraglich gewordenen Geltung des Alten zu verbinden. In Blumenbergs Darstellung kann es entsprechend *geschichtlich* keine problemlosen, d.h. kontinuierlich-teleologischen Übergänge geben. Das hängt mit seinem Verständnis von Epochen als geltenden ‚Sinnhorizonten‘ zusammen. Insofern diese nämlich als einheitlicher ‚Sinnhorizont‘ verstanden werden, ist der Epochenwandel nur als Folge aus der Verunsicherung

dieser Einheitlichkeit denkbar.⁷⁶ Erst dann lässt sich die ‚Epochenschwelle‘ als *Zeitraum* beschreiben, in dem (historisch) Neues zum Problem wird. Eben diese Dimension von Geschichte als einem nur jeweils geltenden Wirklichkeitsbewusstsein ist angesprochen, wenn Blumenberg schreibt: „*Problemgeschichte* ist also nicht eine historische Spezifität unter anderen, sondern Geschichte *ist* Problemgeschichte“.⁷⁷ Das allerdings birgt die Schwierigkeit, aus der ‚Zeugnisschicht‘ herauslesen zu müssen, was als ‚Wirklichkeitsbegriff‘ einer Aussage zwar zugrunde liegt, aber in dieser selbst allenfalls unausdrücklich gefasst wird. Hier gewinnt Blumenbergs Rezeptionsbegriff sein heuristisches Potential.

Schon in den Qualifikationsschriften war ‚Rezeption‘ hinsichtlich der Geltung einer auf Kontinuitätserhalt ausgerichteten Tradition befragt und mit dem Hinweis versehen worden, dass „die Metakinetik des Geschichtlichen“ als „offenkundige“ unerträglich sei.⁷⁸ Blumenbergs Ende der 1950er Jahre formulierte Thesen zu Epochenschwelle und Rezeption schließen an diese früheren Überlegungen unmittelbar an. Dass nämlich ‚direkte‘ Rezeptionsprozesse stets darum bemüht sind, kontinuierliche ‚Morphologien‘ zu behaupten, wo bestenfalls „Pseudomorphose[n]“ ausgemacht werden können,⁷⁹ heißt im Umkehrschluss, dass „so etwas wie Rezeption der Antike“⁸⁰ eine „Schwelle oder Differenz“ voraussetzt.⁸¹ Damit Rezeption die epochale Einheit und deren ‚Sinnhorizont‘ festigen kann, muss deren durch die Schwelle markierter Bruch bereits vorliegen. Da Schneiders „morphologische Identifizierung“ des antiken Christentums mit dem Hellenismus sich im Wesentlichen an der „Schicht philologisch greifbarer Ausdrücklichkeit“ orientiere, gingen ihr, so Blumenbergs zentraler Einwand, die qua Rezeption verdeckten „Sinndifferenzen verloren“.⁸²

Blumenberg gesteht Schneider zwar zu, dass die Quellen selbst die Stoßrichtung seiner Darstellung stützen. Doch gerade dieser Umstand biete Anlass

⁶⁹ Blumenberg 1958, S. 98.

⁷⁰ Blumenberg 1958, S. 101.

⁷¹ Blumenberg 1958, S. 102.

⁷² Blumenberg 1958, S. 97.

⁷³ Blumenberg 1958, S. 97.

⁷⁴ Zu Blumenbergs Verständnis historischer Diskontinuität vgl. Monod 2019.

⁷⁵ Blumenberg benutzt den Ausdruck ‚Andringlichkeit‘ bereits in seiner Habilitation. Was er in diesem frühen Text darunter versteht, weist eine strukturelle Ähnlichkeit zu dem auf, was *Arbeit am Mythos* (1979) unter dem Stichwort des „Absolutismus der Wirklichkeit“ verhandelt wird.

⁷⁶ Vgl. Goldstein 2004.

⁷⁷ Blumenberg 1958, S. 102.

⁷⁸ Blumenberg 1950, S. 225.

⁷⁹ Blumenberg 1958, S. 118. Zu Blumenbergs Verwendung dieses von Jonas übernommenen und auf Oswald Spengler zurückgehenden Ausdrucks vgl. Geulen 2018.

⁸⁰ Blumenberg 1958, S. 98.

⁸¹ Blumenberg 1958, S. 98.

⁸² Blumenberg 1958, S. 97.

zur Skepsis, insofern man „mit einem ‚Interesse‘ der Aussage zu rechnen [hat], das Homogenität zu *schaffen* intendiert, [...] um sich der Infragestellung als das Befremdlich-Neue zu entziehen.“⁸³ An diesem Kritikpunkt wird die geschichtspä-
 nomenologische Pointe Blumenbergs deutlich, ebenso das Potential seiner „funktionalen Interpretation der Aussagen“ gegenüber „einer nur morphologischen“.⁸⁴ Wenn nämlich „der *Sinn* der Rezeption“ tatsächlich darin besteht, „den *Grund* von Rezeption unsichtbar zu machen“,⁸⁵ lässt sie in einer paradoxen Wendung diejenigen Phänomene überhaupt erst erkennbar werden, die Blumenberg „Probleme“ nennt. Anders gesagt: Ohne Rezeption wäre der Zwischenraum von Zeugnis und Ereignis und also „die Schicht der Probleme“, in der liegt, „was sich wirklich *ereignet*“, methodisch nicht greifbar.⁸⁶ In dem als ‚Umbesetzung‘ bekannten Frage-Antwort-Schema historischer Transformationen,⁸⁷ in dessen Rahmen sich Blumenbergs Geschichte der Wirklichkeitsbegriffe bewegt, kommt Rezeptionsprozessen ein bisher zu wenig beachteter Stellenwert zu: Der historische Hintergrund bliebe ohne den Vordergrund der (nachträglich erschließbaren) Rezeption kaum zugänglich. Blumenberg verweist also bezüglich der Ko-Relation von Epochenschwelle und Rezeption auf den ‚Möglichkeitssinn‘ der Quellen, um zu deren ‚Wirklichkeitssinn‘ einen methodisch plausiblen Zugang zu gewinnen.⁸⁸

5 Jenseits der Antithesen: *Kritik und Rezeption* (1959)

Das noch in den späten Arbeiten zu Technik und Anthropologie wiederkehrende argumentative Muster sieht vor, eine Antithese – wie die zwischen Tradition und Ursprünglichkeit – derart zu lockern, dass beide Positionen zugleich in Geltung bleiben und sich sogar gegenseitig bedingen können. Eine Schlüsselrolle kommt dabei auch

dem 1959 erschienenen Aufsatz *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition* zu, der die Epochenschwelle zum Mittelalter von der Spätantike her in den Blick nimmt. Er setzt bei der geschichtsphilosophischen und ihrerseits durch Aufklärung und Romantik überlieferten Antithese zwischen ‚Einbruch‘ und ‚Beharrung‘ an. Im gleichen Maße wie das Christentum als quasi-göttlicher Einbruch in die antike Welt verstanden worden sei, habe man in späteren Epochen den Fortbestand des antiken Denkens im Sinne eines Beharrens verstanden. Blumenberg will dieses geradezu mechanische Schema durch ein eigenes ersetzen. Dabei greift er den Zugang aus *Epochenschwelle und Rezeption* wieder auf. Um der Schwierigkeit der Geschichtsschreibung, eine der beiden Positionen vorziehen zu müssen, zu begegnen, wird die strikte Entgegensetzung aufgelöst: Die Terme ‚Einbruch‘ und ‚Beharrung‘ werden in ‚Kritik‘ und ‚Rezeption‘ umgeformt. Dies erlaubt es, einen „höchst komplexe[n] Prozeß“ zu beschreiben, „in dem Kritik und Rezeption des vorgegebenen Bestandes nicht nur nebeneinanderherlaufen und sich nicht ausschließen, sondern darüber hinaus funktional ineinanderspielen.“⁸⁹ Zum einen müsse es noch in der schärfsten Kritik einen mit dem Kritisierten geteilten „gemeinsamen Boden“⁹⁰ geben; zum Zwecke der Überwindung von Traditionsbeständen geäußerte Kritik schließt somit, indem der gemeinsame Bezug bestehen bleibt, eine gewisse Form der Verdauerung ein. Zum anderen meint ‚Rezeption‘ für Blumenberg nicht die fraglose Übernahme eines Vorgegebenen. Als ‚indirekte Rezeption‘ kann sie vielmehr die Aufgabe übernehmen, zur Verfestigung eines Wirklichkeitsbegriffs beizutragen, innerhalb dessen sich das gänzlich ‚Neue‘ einer Epoche erst ergibt. Sie lässt sich selbst undurchsichtig werden. Vor dem Hintergrund der Dissertation erscheint dies widersprüchlich, richtete sich das Konzept der Rezeption dort doch gerade gegen Heideggers Verdeckungsthese: Die Aufmerksamkeit für Rezeptionsprozesse soll – mittels eines auch auf Unbegriffliches gerichteten Rezeptionsverfahrens – einen bereits in der Tradition liegenden, ursprünglichen Ansatz des Fragens herausarbei-

⁸³ Blumenberg 1958, S. 101.

⁸⁴ Blumenberg 1958, S. 101.

⁸⁵ Blumenberg 1958, S. 117.

⁸⁶ Blumenberg 1958, S. 102.

⁸⁷ Zu Blumenbergs ‚Hermeneutik von Frage und Antwort‘ vgl. Kopp-Oberstebrink 2014, S. 359–361.

⁸⁸ Zu der daraus resultierenden Tendenz einer Pluralisierung von ‚Geschichte‘ bei Blumenberg vgl. Krauthausen 2012 und Koch 2014.

⁸⁹ Blumenberg 2001, S. 267.

⁹⁰ Blumenberg 2001, S. 268.

ten. Allerdings betrifft Heideggers Überlegung den Umgang mit der Tradition hinsichtlich der Verdeckung der Seinsfrage, nicht hinsichtlich dieses Umgangs selbst. Indem Blumenberg den Fokus darauf verschiebt, lässt sich die der Verdeckung entgegengesetzte Bewegung gerade aus der Verschleierung ihres eigenen Tuns heraus verstehen. Hinzu kommt, dass ‚verschleiern‘ nicht gleichbedeutend ist mit ‚verdecken‘. Der latenzphilosophische Ansatzpunkt liegt bei dem, was im Verfahren der Rezeption unausdrücklich mitgegenwärtig gehalten wird. Es geht dabei um weit mehr als die Frage, ob zu einer bestimmten Zeit ein Autor herangezogen worden ist oder nicht.

‚Rezeption‘ bedeutet das Einströmen einer ganzen Welt in die ursprüngliche Weltlosigkeit einer eschatologisch begründeten Lehre; ‚Kritik‘ bedeutet den Inbegriff der Regulationen, die diesen Strom im Dienst seiner Funktionalität halten sollen.⁹¹

Rezeption trägt zum Erhalt eines Wirklichkeitsbegriffs bei, während sie zugleich die Geltung einer Lehre die sich aus diesem Wirklichkeitsbegriff heraus formt, anzweifeln kann. Blumenbergs Schriften setzen die Ansprüche des systematisch nivellierten ins Recht, und sie tun dies, indem sie zeigen, in welcher Weise es sich geschichtlich bereits Bahn gebrochen hat. Hier rückt die antike Welt gegenüber der christlichen Lehre in die Rolle eines solchen ‚Andringlichen‘; qua Kritik sei ihr Erbe jedoch derart verwaltet worden, dass es die neue Lehre stützen und nicht gefährden sollte. Blumenbergs Überlegungen stehen im Kontext einer Auseinandersetzung mit der Patristik; aber sie bleiben zugleich offen für Fragen, die mit seiner etwa zeitgleich ausgearbeiteten Metaphorologie zusammenhängen. In den Schriften von Laktanz (240–320) findet er einen Beleg für den Stellenwert der Rezeption innerhalb der ‚Geistesgeschichte‘: Schrittweise habe Laktanz, zugunsten einer Annäherung an die antike Wahrheitslehre, auf den Anspruch, gänzlich neue theoretische Elemente einzuführen, verzichtet. Bezeichnenderweise ist es Laktanz, an dem die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) den ‚pragmatischen Sinn‘ der absoluten Metapher herausarbeiten und dazu auf das Gerüst und sogar Formulierungen aus dem Patristik-Aufsatz zurückgreifen.⁹²

⁹¹ Blumenberg 2001, S. 270.

⁹² Vgl. Blumenberg 2013, S. 52–62.

Fluchtpunkt der Diskussion dort ist die Geltung der Rhetorik. Blumenberg verlagert die Antithese von Ursprünglichkeit und Tradition über den Zwischenschritt der „strukturelle[n] Komplexion von Kritik und Rezeption“⁹³ letztlich in den Widerstreit zwischen Wahrheit und Rhetorik.⁹⁴ Das Erbe, das die Metaphorologie antritt, hängt auch in dieser Hinsicht mit dem Rezeptionsbegriff zusammen.

6 Rezeption als Vorform einer Philologie der Unbegrifflichkeit?

Es gehört zu den wesentlichen Merkmalen von Blumenbergs Rezeptionsbegriff, dass er darauf ausgelegt ist, die eigene Begrifflichkeit problematisch werden zu lassen. Da die Pointe des Neuansatzes bei der ‚Rezeption‘ darin liegt, auch das nicht ausdrücklich Gewordene in die Interpretation einzubeziehen, ist das Unterfangen, einen eigenen ‚Rezeptionsbegriff‘ Blumenbergs zu bestimmen, im Grunde paradox: Der Begriff besagt, dass eine Analyse, die beim bloßen ‚Wortvorkommen‘ ansetzt (wie hier bei ‚Rezeption‘), die problemgeschichtliche Dimension, die unausdrücklich bleibt, verfehlen muss. Insofern ist die Beobachtung, dass eine „ausgearbeitete Begrifflichkeit“ im Aufsatz *Epochenschwelle und Rezeption* „nicht recht zu erkennen“ sei,⁹⁵ wiederum doch zutreffend. Wenn die Tragfähigkeit eines historiographischen Ansatzes bei der „philologisch greifbaren Ausdrücklichkeit“⁹⁶ mehrfach zurückgewiesen wird, um stattdessen die weniger gut greifbaren, dafür historisch drängenderen Probleme zu bearbeiten, ist vollkommen unklar, wie dieses Andere sprachlich erfasst werden soll, zumal ja Quellen herangezogen werden müssen. Der durchaus scharf umrissene Begriff der Rezeption macht einen weniger deutlich beschriebenen Zugang zum überlieferten Material erforderlich, das heißt eine spezifische Rezeptionshaltung. Aus werkgeschichtlicher Sicht führt dies zur Untersuchung sprachlicher Zusammenhänge, die sich gerade durch ihre Unausdrücklichkeit auszeichnen. Die eine – die philologische – Ungreifbarkeit soll also die andere – die geschichtliche – erhellen, um auf diese Weise einen umso entschiedeneren

⁹³ Blumenberg 2001, S. 288.

⁹⁴ Vgl. Zill 2007; Zill 2019.

⁹⁵ Schmidt-Biggemann 2019, S. 192.

⁹⁶ Blumenberg 1958, S. 97.

Zugriff auf das zu bekommen, was ausgeschlossen wird, wenn man bloß auf die leicht wahrnehmbaren Schlagwörter achtet. Es bedarf des Begriffs der Rezeption, um ein Verfahren einzuführen, das es erlaubt, Geschichte von dem her zu denken, was sich begrifflich nicht bewältigen, aber im Nachhinein lesen lässt. So besteht auch die Radikalität der absoluten Metapher nicht in ihrem unüberbrückbaren Abstand zum Begriff, sondern in ihrer unauflösbaren Verbindung mit einem Verfahren, das sich ebensowenig erfassen lässt: Als Lexem kann es die absolute Metapher nicht geben; ebenso wenig gibt es *Metaphorologie* als begrifflich verfahrenende Wissenschaft.⁹⁷ In einer Art Rückwendung wird das stockende In-Erscheinung-Treten metaphorischer Konfigurationen zur Aufdeckung des stockenden In-Erscheinung-Tretens historischer Phänomene herangezogen. Blumenbergs Rezeptionsbegriff zielt somit auf den Zwischenraum von Zeugnis und Ereignis, aber er macht auch eine andere Philologie notwendig, die deswegen historisch verfährt, weil ihr Geschichte gerade nicht zum ausdrücklichen Thema werden kann.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Blumenberg, Hans (2020): Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie [1947], hg. von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Blumenberg, Hans (2014): Die Genesis der kopernikanischen Welt [1975]. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2014.
- Blumenberg, Hans (2013): Paradigmen zu einer Metaphorologie. Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2013.
- Blumenberg, Hans (2007): Theorie der Unbegrifflichkeit, aus dem Nachlass hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007.
- Blumenberg, Hans (2001): Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition. In: Ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften, hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 266–290.
- Blumenberg, Hans (1998): Rezeption III. In: Ders.: Begriffe in Geschichten. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998, S. 162–163.

⁹⁷ Ähnlich zuletzt Mayfield 2020, S. 614: „a logifying co-optation of his ‚work on metaphor‘ must be guarded against“.

- Blumenberg, Hans (1989): Höhlenausgänge. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Blumenberg, Hans (1985): Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- Blumenberg, Hans (1981a): Ernst Cassirers gedenkend. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart: Reclam 1981, S. 163–172.
- Blumenberg, Hans (1981b): Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen. In: Ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart: Reclam 1981, S. 55–103.
- Blumenberg, Hans (1981 c): ‚Paradigmawechsel‘. Der Autor als Produzent des Werkes und seiner Rezeption. UNF 3596. DLA, Nachlass Hans Blumenberg.
- Blumenberg, Hans (1958): Epochenschwelle und Rezeption. In: Philosophische Rundschau 1958/1-2, S. 94–120.
- Blumenberg, Hans (1950): Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung der Krisis der Phänomenologie Husserls [unveröffentlichte Habilitationsschrift]. Kiel 1950.
- Festugière, André-Jean (1954): La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose, Paris: Gabalda 1954.
- Jauß, Hans Robert (1992): Rezeption, Rezeptionsästhetik. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Basel 1992: Schwabe, Sp. 996–1004.
- Jauß, Hans Robert (1987): Die Theorie der Rezeption – Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte. Abschiedsvorlesung von Hans Robert Jauß anlässlich seiner Emeritierung mit einer Ansprache des Rektors der Universität Konstanz, Horst Sund. Konstanz: Universitätsverlag 1987 (= Konstanzer Universitätsreden; Bd. 166).
- Jonas, Hans (2003): Erinnerungen, Frankfurt/Main: Insel 2003.
- Jonas, Hans (1954): Gnosis und Spätantiker Geist. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954.
- Kracauer, Siegfried (2009): Geschichte – Vor den letzten Dingen. Siegfried Kracauer Werke. Band 4, hg. von Inka-Mülde Bach und Ingrid Belke. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009.
- Schneider, Carl (1954): Geschichte des antiken Christentums. 2 Bände. München: C.H. Beck 1954.
- Werner, Martin (1954): Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt. Bern und Tübingen: Haupt/Katzmann 1954.

Forschungsliteratur

- Adams, David (1991): Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology. In: Journal of the History of Ideas 1991/1, S. 152–166.
- Amslinger, Julia (2017): Eine neue Form von Akademie. „Poetik und Hermeneutik“ – die Anfänge. Paderborn: Fink 2017.
- Brient, Elizabeth (2014): Epochenschwelle. In: Buch, Robert / Weidner, Daniel (Hgg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 72–86.

- Dahlke, Benjamin / Laarmann, Matthias (2020): Nachwort der Herausgeber. In: Blumenberg, Hans: Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, hg. von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 217–229.
- Feger, Sonja (2020): Hans Blumenbergs Wirklichkeitsbegriff aus phänomenologischer Perspektive. In: Phänomenologische Forschungen 2020/1, S. 41–64.
- Flasch, Kurt (2017): Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945 bis 1966. Frankfurt/Main: Klostermann 2017.
- Gehring, Petra (2015): Radikaler Historismus oder Anthropologie? Hans Blumenberg über Wirklichkeitsbegriffe, antik und modern. In: Möller, Melanie (Hg.): Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie. Paderborn: Fink 2015, S. 111–124.
- Gehring, Petra (2011): „Wirklichkeit“. Blumenbergs Überlegungen zu einer Form. In: Journal Phänomenologie 2011/35, S. 66–82.
- Geulen, Eva (2020): Morphologie in der Geschichtstheorie nach 1945. Zum Verhältnis von Epochen und Chronologie bei Kracauer, Kubler und Blumenberg. In: Attanucci, Timothy / Breuer, Ulrich (Hgg.), Leistungsbeschreibung. Literarische Strategien bei Hans Blumenberg. Heidelberg: Winter 2020, S. 199–210.
- Geulen, Eva (2018), Pseudomorphose. In: Augsburg, Ino / Ladeur, Karl-Heinz (Hgg.): Politische Theologie(n) der Demokratie. Das religiöse Erbe des Säkularen. Wien: Turia + Kant 2018, S. 114–127.
- Goldstein, Jürgen (2004): Zwischen Texttreue und Spekulation. In: Aertsen, Jan A. / Martin Pickavé (Hgg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Berlin und New York: de Gruyter 2004, S. 37–56.
- Haverkamp, Anselm (2013): Stellenkommentar. Unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied. In: Blumenberg, Hans Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2013, S. 241–468.
- Haverkamp, Anselm (2004): Latenzzeit. Wissen im Nachkrieg. Berlin: Kadmos 2004.
- Heidenreich, Felix (2005): Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg. Paderborn: Fink 2005.
- Honefelder, Ludger et al. (Hgg.) (2003): Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Münster: Aschendorf 2003 (= Subsidia Albertina; Bd. 1).
- Kopp-Oberstebrink, Herbert (2014): Umbesetzung. In: Buch, Robert / Weidner, Daniel (Hgg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 350–362.
- Koch, Matthias (2014): Valéry, Blumenberg und die Phänomenologie der Geschichte. In: Babel, Reinhard et al. (Hgg.): Alles Mögliche. Sprechen, Denken und Schreiben des (Un)Möglichen. Würzburg: Königshausen & Neumann 2014 (= Language Talks; Bd. 3), S. 35–50.
- Krauthausen, Karin (2012): Blumenbergs möglicher Valéry. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2012/1, S. 39–63.
- Mahler, Andreas (2016): ‚Realität‘ in der ‚Postmoderne‘? – Überlegungen zu Hans Blumenbergs viertem Wirklichkeitsbegriff. In: Comparatio 2016/2, S. 181–198.
- Mayfield, DS (2020): Rhetoric and Contingency. Aristotle, Machiavelli, Shakespeare, Blumenberg. Berlin und Boston: de Gruyter 2020.
- Monod, Jean-Claude (2019): Archives, Thresholds, Discontinuities: Blumenberg and Foucault on Historical Substantialism and the Phenomenology of History. In: Journal of the History of Ideas 2019/1, S. 133–146.
- Müller, Severin (1981): Paradigmenwechsel und Epochenwandel: Zur Struktur wissenschaftshistorischer und geschichtlicher Mobilität bei Thomas S. Kuhn, Hans Blumenberg und Hans Freyer. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 1981, S. 1–30.
- Reese, Walter (1980): Literarische Rezeption. Stuttgart: J.B. Metzler 1980 (= Sammlung Metzler, Bd. 1980).
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm (2019): Hans Blumenbergs Rezeptionsmodelle und Athanasius Kirchers Glaubwürdigkeit. In: Aegyptica. Journal of the History of Reception of Ancient Egypt 2019, S. 188–205.
- Sommer, Manfred (2014): Wirklichkeit. In: Buch, Robert / Weidner, Daniel (Hgg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 363–378.
- Stoellger, Philipp (2013): Vom Denkstil zum Sprachstil. Von Fleck zu Blumenberg – und zurück: Zur möglichen Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte. In: Borck, Cornelius (Hg.): Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie. Freiburg i. Br. und München: Alber 2013, S. 196–228.
- Warning, Rainer (1975): Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik. In: Ders. (Hg.) (1975): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. München: Fink 1975, S. 9–41.
- Waszynski, Alexander (2021): Lesbarkeit nach Hans Blumenberg. Berlin und Boston: de Gruyter 2021 (= Hermaea, Neue Folge; Bd. 155).
- Zambon, Nicola (2020): Nachwort des Herausgebers. In: Blumenberg, Hans: Realität und Realismus hg. von Nicola Zambon. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 221–226.
- Zill, Rüdiger (2020): Der absolute Leser – Eine intellektuelle Biographie. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Zill, Rüdiger (2019): Die nackte Wahrheit im Kontext der Metaphorologie Hans Blumenbergs. In: Blumenberg, Hans: Die nackte Wahrheit. Berlin: Suhrkamp 2019, S. 185–196.
- Zill, Rüdiger (2017): Der springende Punkt der Interpolation. Hans Blumenbergs Konzeption der Epochenschwelle im Kontext seiner Begriffs- und Metapherngeschichte. In: Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte 2017/1, S. 20–30.
- Zill, Rüdiger (2007): Der Fallensteller. Hans Blumenberg als Historiograph der Wahrheit. In: Zeitschrift für Ideengeschichte 2007/3, S. 21–38.

Weitere Quellen

- Duden (1998): Duden Fremdwörterbuch. Ein Nachschlagewerk für den täglichen Gebrauch, hg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion. Mannheim, Leipzig, Wien und Zürich: Duden Verlag 1998.
- Mackensen, Lutz (1952) (Hg.): Neues deutsches Wörterbuch. Rechtschreibung, Grammatik, Stil, Worterklärung, Fremdwörterbuch. Laupheim: Pfahl-Verlag 1952.
- Peter G.W. Glare (Hg.) (2012): Oxford Latin Dictionary. Vol. 2: M–Z. Oxford: Oxford University Press 2012.

Artikel

Milan Stürmer*

Die Errettung der Zivilisation

Über das Versprechen der Onto- Epistemologie des Neuen Animismus

Abstract: Der jüngsten Konjunktur des Animismus, die sich mittlerweile unter der Bezeichnung 'Neuer Animismus' (New Animism) zu einer mehr oder minder kohärenten Strömung formiert hat, gilt die animistische Onto-Epistemologie als Gegenmodell zur Moderne, als alternative und für die heutige Zeit opportune Weltanschauung. Als bestimmte Spielart des *Turns* zu relationalen Onto-Epistemologien wird der Neue Animismus genealogisch innerhalb der Geschichte der anthropologischen Animismusforschung sowie innerhalb der symbolischen Ordnung der 'westlichen Zivilisation' verortet. Mit Edward Tylors 'altem' Animismus aus den Ursprüngen der Disziplin wird die Kontrastfolie für den Neuen Animismus entwickelt; mit Alfred Irving Hallowells Ethno-Metaphysik zur Mitte des 20. Jahrhunderts wird sein Vorläufer vorgestellt; und mit Nurit Bird-Davids wegweisender Wiederaufnahme von Hallowell, erweitert durch James Gibsons Umweltbegriff und Marilyn Stratherns Dividuum, wird schließlich die 'Gründungsschrift' des Neuen Animismus präsentiert. Vor dem Hintergrund dieser genealogischen Rekonstruktion wird anhand des programmatischen *The Handbook of Contemporary Animism* (2013) das zentrale Motiv des Versprechens der Rettung der Zivilisation durch die Bewältigung der Krise der Vorstellung exponiert. Ziel der Rekonstruktion ist, die Grundlage für eine Kritik des Neuen Animismus zu legen, die nicht stets aufs Neue die Differenz zu Moderne und Aufklärung betont, sondern den Begriff der Zivilisation zum Ausgangspunkt hat.

Keywords: Animismus, Zivilisation, Anthropologie, relational turn, Onto-Epistemologie, Moderne

*Milan Stürmer, Leuphana Universität Lüneburg, Institut für Kultur und Ästhetik digitaler Medien,
E-Mail: milan.stuermer@leuphana.de

Dass der Animismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Konjunktur erfahren würde, hätte den ersten Professor für Anthropologie, Sir Edward Burnett Tylor, wohl melancholisch gestimmt.¹ Animismus war dezidiert ein Irrglaube der 'primitiven' Völker, selbst wenn er mancherorts noch in der modernen Zivilisation zu überleben schien. Es lässt sich mutmaßen, dass Tylor – dem evolutionären Bild kultureller Entwicklung folgend – es als tragisch empfunden hätte, dass auch heute die „Wilden und Barbaren“ (Tylor [1871] 2010, 260)² noch nicht die Höhen moderner Epistemologie erreicht haben. Vielleicht wäre die Enttäu-

schung über fehlenden Fortschritt und Reform völliger Fassungslosigkeit³ gewichen, hätte man hinzugefügt, dass wir vermeintlich Zivilisierten keinesfalls aus sicherer Distanz den 'Animismus der Wilden' betrachten, sondern den Animismus nun 'im eigenen Haus' verorten, ja ihn sogar willkommen heißen. So findet sich beispielsweise bei Anselm Franke, dem Kuratoren der wohl einflussreichsten⁴ zeitgenössischen Ausstellung zum Thema 'Animismus,' der Animismus zwar noch klar als das (wenn auch konstitutive) 'Außen' der Moderne, jedoch stellt sich die „Aufgabe dieses

¹ Mein Dank gilt allen Mitgliedern der DFG-Forschungsgruppe *Mediale Teilhabe*, die seit 2017 auf Projekttreffen diverse Versionen dieses Manuskripts mit mir diskutiert haben, dabei insbesondere Michel Schreiber und Mathias Denecke für ihre ausführlichen, schriftlichen Kommentare. Erich Hörl und Jana Bacevic danke ich für ihre frühe Bekräftigung sowie Daniel Bella und den beiden anonymen Gutachtenden für ihre hilfreichen Kommentare und Präzisierungen zum fertigen Manuskript.

² Um den Lesefluss zu erleichtern sind in den Fließtext eingebundenen Zitate ins Deutsche übersetzt.

³ Diese Szene ist selbstverständlich karikaturistisch überspitzt. Ob Tylor wirklich fassungslos gewesen wäre, ist zu bezweifeln. Bereits zu Beginn des ersten Bandes seiner *Primitive Culture* beschreibt Tylor am Beispiel einer alten Frau aus Somersetshire, wie bestimmte Praktiken bis in die heutige Zeit überleben (*survival*) oder sogar wiederbelebt werden (*revival*). „*Progress, degradation, survival, revival, modification, are all modes of the connexion that binds together the complex network of civilization.*“ (Tylor [1871] 2010) Erhard Schüttpelz hebt hervor, dass Tylor den Animismus gleichsam universalisiert und bekämpft (Schüttpelz 2005, 385).

⁴ Für eine Kritik der Ausstellung siehe Halbmayer 2012b.

konstitutive Andere [...] zurück in das relationale Diagramm der Moderne" (Franke 2012b, 1) zu bringen. Tatsächlich scheint Animismus heute „eine akzeptierte, wenn auch nicht vollauf respektierte Art des Wissens und Handels in der Welt“ zu sein (Garuba 2012, 1).

Im Folgenden soll der Nachweis erbracht werden, dass die jüngste Konjunktur des Animismus, die sich unter dem Signum „Neuer Animismus“ (*New Animism*) bereits zu einer mehr oder minder kohärenten Strömung formiert hat, ihre Rechtfertigung sowie ihren Reiz auf nicht weniger als dem Versprechen gründet, die Zivilisation zu retten. Anhand einer detaillierten Lektüre des 500 Seiten fassenden, programmatischen *The Handbook of Contemporary Animism* (Harvey 2013b), welches 40 Protagonist:innen des Neuen Animismus versammelt, soll das Motiv des Animismus als rettende Antwort auf eine zivilisatorische Krise exponiert werden, einer Krise die mit dem Physiker und populären Tiefenökologen Fritjof Capra auf den Begriff einer *Krise der Vorstellung* gebracht werden kann. Bevor allerdings mit der Darstellung des *Handbooks* begonnen werden kann, gilt es, um dem Neuen Animismus als einer bestimmten Spielart relationaler Onto-Epistemologie gewahr zu werden, zunächst genealogisch die Entwicklung des neuen animistischen Denkens nachzuzeichnen. Hierbei wird keine erschöpfende Geschichte des Animismusbegriffs entfaltet – eine solche Geschichte müsste mindestens auch die Arbeiten von James Frazer (1894), Robert R. Marett (1909), Émile Durkheim (1912), Jean Piaget (1926) und Stewart Guthrie (1993, 2002) umfassen – sondern es soll anhand dreier wegweisender Autor:innen (Edward Tylor, Alfred Irving Hallowell, Nurit Bird-David) der Rahmen der heutigen Animismusdebatte abgesteckt werden. Schematisch wird erst mit Tylor die Kontrastfolie, die das 'Neue' des Neuen Animismus animiert, mit Hallowell dann der Vorläufer und Taufpate und mit Bird-David schließlich das Gründungsmoment des Neuen Animismus präsentiert.

Komplementiert wird diese interne, genealogische Beschreibung durch die originelle und wenig beachtet gebliebene Rahmung der Anthropologie und Ethnografie als die Wissenschaft im *Savage Slot*, die Michel-Rolph Trouillot entwickelt hat.⁵ Das im Folgenden entwickelte Bedeutungs-

feld, das Trouillots komplexe Dialektik zwischen Ordnung, Utopie und Wildheit aufspannt, kann nicht nur, wie von Trouillot intendiert, die Formation der Anthropologie erhellen, sondern bietet einen ersten Ansatz zur Durcharbeitung an, auf dessen Grundlage sich kritische Fragen an den Neuen Animismus entwickeln lassen. Anstatt die – vom Neuen Animismus stets selbst als heroischen Bruch stilisierten – anti-modernen und sogar gegenaufklärerischen Tendenzen zum Ausgangspunkt zu verklären, verortet der vorliegende Beitrag den Neuen Animismus in der Geografie der Imagination des Westens.

Bruno Latour, der wie kein anderer dazu beigetragen hat, anthropologische Forschung jenseits der disziplinären Grenzen im Kontext eines, durch die anthropozänen Verwüstungen vor sich hergetriebenen Forschungsprogramms (Latour 2017) populär zu machen, hat mit seinem berühmten Satz, dass wir nie modern gewesen seien, die Weichen dahingehend gestellt, das eine Analyse des Selbst(miss)verständnisses der Moderne im Mittelpunkt vieler, an den Animismus anschließenden Überlegungen steht.⁶ Eine überzeugende Deutung Latours Diktum, die mit Trouillots Ansatz teilt, die sogenannten 'Primitiven' nicht als Objekt sondern als *Kategorie* westlichen Denkens zu begreifen, findet sich bei Erhard Schüttpelz (2005). Die Auseinandersetzung mit der Kategorie des Primitiven, die sich stark auf die Arbeiten von Johannes Fabian und Fritz Kramer stützt, führt Schüttpelz zu einer abschließenden Auslegung von Latours Satz als Forderung nach dem „Verzicht auf Originalität“ (Schüttpelz 2005, 410) der Moderne. Eine Auseinandersetzung mit dem Neuen Animismus *qua* Trouillot verschiebt hingegen das Problemfeld: Nichtmehr dem vermeintlichen Selbstverständnis der Moderne gilt das Augenmerk, sondern der zivilisatorischen Ordnung die beerbt – und das heißt eben auch: weiter perpetuiert – werden soll.

flusst (vgl. u. a. Fernando 2014).

⁶ Ich danke Reviewer 2 für diesen klärenden Hinweis. Für Latour sind es v. a. der 'typologisierende' Philippe Descola und der 'dekolonialisierende' Eduardo Viveiros de Castro (vgl. Latour 2009), deren Diskussionen den Rahmen des Problemfelds abstecken (für eine Diskussion des Neuen Animismus, die auch Descola und Viveiros de Castro berücksichtigt, siehe Nerlich 2020).

⁵ Obwohl nicht direkt zitiert, haben die Arbeiten von Mayanthi Fernando das hier entwickelte Argument stark beein-

1 Ethnografien des Animismus heute oder 'Neuer Animismus?'

Um die heutige Diskurslandschaft des Animismus besser abbilden zu können, gilt es zwischen drei distinktiven Strömungen der Auseinandersetzung mit Animismus zu differenzieren. Erstens gibt es eine Vielzahl anthropologischer und ethnologischer Arbeiten zu 'real existierenden Animismen,' wie sie besonders prominent in der Amazonasregion untersucht werden (vgl. Chaumeil 2000). Selbstverständlich sind aber die Studien des Animismus nicht auf Südamerika und Afrika beschränkt (siehe z. B. Arbeiten in Schweden (Lindquist 1997) oder in Sibirien (Willerslev 2007; Skvirskaja 2012)). Zudem ist im Zuge dieser Arbeiten heute nur noch selten – wie bei Descola – vom Animismus als klarer und kohärenter Ontologie die Rede, sondern meist von „animistic sensibilities“ (Swancutt 2019, 2), die in bestimmten Momenten, in manchen Situationen und bezogen auf manche Wesen, Dinge, Kräfte oder Erfahrungen, Ausdruck finden. Damit lässt sich, zumindest potenziell, der Animismus überall und jederzeit diagnostizieren. Auch wenn die konkreten Beschreibungen animistischer Rituale beispielsweise bei den Yagua oft vom Neuen Animismus aufgegriffen werden und ihre Autor:innen selbst oft auch Arbeiten zum Neuen Animismus vorlegen, ist es wenig produktiv, diese wissenschaftlichen Beschreibungen und Auseinandersetzungen an sich bereits der im folgenden diskutierten Strömung des Neuen Animismus zuzuordnen. Vielmehr haben wir es hierbei mit in erster Linie ethnologischen und anthropologischen Arbeiten zu tun, die sich dem konkreten Phänomen dieser oder jener animistischen Praxis widmen.

Zweitens erscheint der Begriff des Animismus in Arbeiten, die animistische Tendenzen in der heutigen Form des Kapitalismus oder der Gouvernmentalität diagnostizieren (Mbembe 2014, 2017; Povinelli 2016). So läuft Achille Mbembes „Beitrag zur Kritik unserer Zeit“ (Mbembe 2017, 9) darauf hinaus, eine „Verschmelzung von Kapitalismus und Animismus“ (Mbembe 2017, 225) zu konstatieren. Für Mbembe ist der „Neoliberalismus [...] das Zeitalter [in dem es] nicht mehr sicher [ist], dass die menschliche Person sich sonderlich vom Objekt, vom Tier oder von der

Maschine unterscheidet“ (Mbembe 2017, 217). Dass es sich hierbei um eine vom Kapitalismus getragene Entwicklung handelt, liegt nicht nur am „Gesetz des 'generalisierten Tauschs'“ (Mbembe 2017, 216), das Menschen gleich Tieren gleich Dingen behandelt und austauschbar macht, sondern auch am Eingang in den – um mit Moscovici (1990) zu sprechen – synthetischen (d. h. kybernetischen) Naturzustand, allerdings konkret unter kapitalistischen Vorzeichen, da die Frage der Produktion nun so gewendet wird, dass sie die für die Verschmelzung von Animismus und Kapitalismus entscheidende „Vorstellung, alles könnte nun hergestellt werden, auch Lebewesen“ (Mbembe 2017, 219) stützt.

Drittens, und nur dies ist im Kontext der vorliegenden Arbeit im emphatischen Sinne als 'Neuer Animismus' zu bezeichnen, geht es um Beschreibungen animistischer Onto-Epistemologien, die allerdings nicht auf der Ebene einer ethnologischen Beschreibung animistischer Sensibilitäten verbleiben, sondern in diesen ein Gegenmodell zur Moderne, ein alternatives und – dies ist entscheidend – für die heutige Zeit opportunes Denkmodell finden. Es ist dieser, vor allem im anglophonen Raum verbreitete Zug der jüngeren Animismusforschung, der auch jenseits disziplinärer Grenzen auf großen Anklang stößt, wie beispielsweise in Bruno Latours Ansprache an die American Anthropological Association deutlich wird. Unter dem Titel *Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied* beschreibt Latour ein Klima, in dem selbst Naturwissenschaftler:innen durch „die umfassenden ökologischen Veränderungen vor sich hergetrieben, und von Philosoph:innen, Historiker:innen, Künstler:innen und Aktivist:innen [dahingehend] hinter sich hergezogen werden“ (Latour 2017, 36), dass sie sich der Frage der Handlungsmacht im Anthropozän so widmen, wie es bereits in der Anthropologie Gang und Gäbe sei. Es ist genau diese Bewegung, der wir uns im Folgenden widmen.

2 Der 'alte' Animismus Tylors

Obwohl der Begriff 'Animismus' sich bis ins frühe 18. Jahrhundert auf den deutschen Chemiker und

Mediziner Georg Ernst Stahl zurückverfolgen⁷ lässt, ist es vor allem der Anthropologe Tylor, der als Gründervater der Erforschung des Animismus gesehen werden muss (Borck 2012; Swancutt 2019; Nerlich 2020). Auch wenn Tylor, dem in erster Linie am Wesen der Religion⁸ gelegen war, eigentlich den Begriff des 'Spiritualismus' bevorzugt hätte (vgl. Tylor [1871] 2010, 385; s. a. Stringer 1999, 543; Harvey 2017a, 7; Bird-David 1999, 69), eignete er sich in seinen zweibändigen, unter dem Titel *Primitive Culture* 1871 erschienenen „Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte“ den Begriff von Stahl endgültig⁹ an. Da es sich bei *Primitive Culture* um „das Gründungsdokument der Kulturanthropologie“ (Schüttpelz 2010, 161) handelt, ist Animismus mithin „einer der frühesten, wenn nicht sogar der erste, Begriff der Anthropologie“ (Bird-David 1999, 67).

Für Tylor entwickelt sich der Animismus aus der universellen Erfahrung zweier 'biologischer Probleme', die die Menschheit seit jeher schwer beeindruckt haben: Der Unterschied zwischen einem lebendigen Körper und einer Leiche einerseits sowie andererseits die Existenz von Träumen, in denen menschliche Gestalten erscheinen. Dies führe dazu, die Existenz einer eigenständigen, vom Körper unabhängigen Seele anzunehmen. Damit ist bereits der Kern der „ziemlich konsequenten und rationalen primitiven Philosophie“ (Tylor [1871] 2010, 387) genannt, die einerseits in der Lage ist, den 'Fakten' der Erfahrung Rechnung zu tragen, andererseits die „Grundlage für die Philosophie der Religion“ bildet (Tylor [1871] 2010, 358).

⁷ Stahls Arbeiten spielen folglich vor allem in Bezug auf die Diskussionen um Auslösungskausalität in Anschluss an Mayer eine Rolle (vgl. Mayer 1893, s. a. Stengers und Prigogine 1983, 90), finden aber in der Anthropologie wenig Beachtung. Ich danke Viktor Hois für diesen Hinweis.

⁸ Für eine ausführliche Darstellung von Tylors Arbeit im Kontext der heutigen Religionswissenschaft siehe Jenny Nerlich (2020), die den aktuellen sozialanthropologischen Animismus überzeugend von Tylors Definition abgrenzt. Neben den auch im vorliegenden Artikel besprochenen Sozialanthropolog:innen Hallowell und Bird-David geht Nerlich darüber hinaus mit Descola und Viveiros de Castro auf weitere wichtige Vertreter ein.

⁹ Zum ersten Mal scheint Tylor den Begriff bereits 1866 als 'geeignete' (*convenient*) Bezeichnung für das Ausstatten von Naturphänomenen mit „*personal life*“ (Tylor 1866, 82) zu verwenden.

Among races within the limits of savagery, the general doctrine of souls is found worked out with remarkable breadth and consistency. The souls of animals are recognized by a natural extension from the theory of human souls; the souls of trees and plants follow in some vague partial way; and the souls of inanimate objects expand the general category to its extremest boundary. (Tylor [1871] 2010, 452)

Die Seele, als belebende und unabhängige Kraft, die ihren „Platz im modernen Denken in der Metaphysik der Religion“ hat, ist was „Animismus von Materialismus trennt“ (Tylor [1871] 2010, 453).

Wie auch sein weitaus berühmterer Schüler James Frazer, der mit *The Golden Bough* (Frazer 1894) Weltruhm erlangen sollte, folgte Tylor einem evolutionären Modell, nach dem sich eine klare Entwicklung von wildem (*savagery*) über barbarisches (*barbaric*) bis zum zivilisierten (*civilized*) Leben feststellen lassen sollte. Bereits im frühen 20. Jahrhundert begann allerdings „die evolutionäre Brille, die Tylors Anthropologie rahmte, Risse zu zeigen“ (Tremlett, Harvey, und Sutherland 2017, 2). Tatsächlich war (und ist) der Widerspruch gegen die evolutionären Ansätze und die 'großen Synthesen' derart vehement, dass heute meist Frazer, Franz Boas, Bronisław Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown und Marcel Mauss als Väter moderner Anthropologie genannt werden und Tylor „in den Nebel der Geschichte verbannt wird“ (Eriksen 2010, 20). Dies ist umso bemerkenswerter, da in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sein Einfluss dergestalt war, dass beispielsweise Max Müller die Anthropologie als '*Mr. Tylor's science*' bezeichnen konnte (vgl. Lienhardt 1969, 84). Für Evans-Pritchard bereits steht allerdings zweifellos fest, dass Tylor zwar den Status eines Klassikers hat, darüber hinaus seinen Studierenden aber nichts mehr bieten kann (Evans-Pritchard 1965, 100). Darwinistische Modelle sind in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts derart diskreditiert, dass vereinzelte Versuche der Rehabilitation von Tylor gerade hierauf antworten müssen (vgl. u. a. Stocking 1968). Tim Ingold (1986) stellt mithin die grundlegend nicht-darwinistische Struktur von Tylors Argument heraus. Der 'darwinistische' Tylor sei eine Fehllektüre (für die er vor allem Boas verantwortlich macht), die übersehe, dass Tylor '*culture*' stets im Singular benutze und somit nicht von unterschiedlichen '*cultures*' ausgeht, so wie darwinistisch notwendigerweise von '*populations*' im Plural ausgegangen wird (Ingold 1986, 32–35).

Auch wenn die generelle Kritik an soziokulturellen Evolutionsmodellen nicht notwendigerweise Aufschluss über die konkreten Untersuchungen zu Animismus gibt (Stringer 1999, 541f), wurden, da Tylor in seinen Studien zum Animismus einen „Beleg für den soziokulturell evolutionären Ansatz sah, die beiden [Animismus und kulturelle Evolution, MS] für lange Zeit als Synonym behandelt“ (Swancutt 2019, 6). Entsprechend wurde spätestens seit den 1920ern der Begriff des Animismus weitgehend gemieden, ein Zustand der bis in die 1990er anhalten sollte. Die Anthropologin Signe Howell erinnert sich, dass ihr Doktorvater Ende der 1970er noch davon abriet, das Wort 'Animismus' zu benutzen—und das obwohl es eigentlich zu dem in ihrer Dissertation verhandelten Material passte (Howell 2013, 104; vgl. auch 2017, 145). Ähnlich berichtet Martin D. Stringer, wie er selbst 2010 noch den Gebrauch des Begriffs als 'befremdlich' („*disconcerting*“) empfand, da es sich um ein „Wort aus den Ursprüngen der Disziplin handelte, ein Wort und ein Begriff der vollständig verworfen und verrufen war“ (Stringer 2013, 63). Es ist kein Zufall, dass Nurit Bird-Davids (1999) berühmter Artikel „*'Animism' Revisited*“ – ein zentraler Referenzpunkt und 'Meilenstein' (Harvey 2013a, 15) für die neueren Animismus-Debatten – im Titel den Begriff noch vorsichtig in Anführungszeichen führt. Es ist nämlich gerade nicht einfach der Animismus von Tylor, der hier aufgerufen wird. Auch die heute gängige Bezeichnung des 'Neuen Animismus' soll unmissverständlich klarmachen, dass es sich nicht um den alten Animismus¹⁰ handelt (Harvey 2017a).

Da die Vorstellung von gerichteter und geradliniger kultureller Evolution allerdings in den heutigen (akademischen) Debatten eine derart marginale und unbedeutende Position einnimmt, eignet sie sich für die neuen Animist:innen nur schlecht als Kontrastfolie. Stattdessen wird die Verortung des Animismus außerhalb der (bewussten) Kultur der Moderne zum entscheidenden Makel des 'alten' Animismus stilisiert (für eine Kritik dieses Narratives siehe Schüttpelz 2005). Animismus wurde einst, so die gängige Erzählung, überall dort beschrieben, wo das rationale, aufgeklärte Subjekt (noch) nicht war: In der Vergangenheit der eigenen Geschichte, bei den wilden Völkern

¹⁰ Harvey spricht explizit vom „*old animism*“ (Harvey 2006, 3–17).

der Gegenwart, bei Kindern (wie bspw. in den Arbeiten des berühmten Psychologen Jean Piaget), im Unbewussten (wie beispielsweise bei Sigmund Freud) oder bei Tieren (wie beispielsweise in Charles Darwins Beschreibungen seines Hundes, vgl. hierzu Papapetros 2012; für einen anderen Ansatz hierzu siehe Guthrie 2002). Differenziertere Versionen dieses Arguments – wie bspw. von Franke – gehen nicht einfach davon aus, dass Animismus damals 'außen' war, sondern beschreiben die wissenschaftlichen – und damit stets auch gesellschaftspädagogischen (vgl. Lewis 1999) – Anstrengungen des frühen Animismuskurses als einen Vorgang des Exports, der gewisse (animistische) Tendenzen überhaupt erst nach außen tragen sollte (in der ersten Hochphase des Animismus in u. a. Tylors 'primitive Kulturen' oder Freuds 'Unbewusstes' vgl. Franke 2012a, 11). Vor allem im Lichte des neuen Animismus, welcher, wie wir sehen werden, auf ein Innen bzw. einen Import setzt, ist diese Charakterisierung durchaus plausibel.

3 Ethno-Metaphysik: Hallowells *other-than-human persons*

Da Tylors Schriften zu sehr mit dem kolonialistischen Projekt, das die „Zerstörung der Kulturen der Anderen befürwortet“ (Harvey 2017a, 28), identifiziert sind und noch dazu einem Modell soziokultureller Evolution folgen, wird sich heute (außerhalb der Anthropologie der Religion) nur selten auf seinen Animismusbegriff bezogen. Dieser sei, trotz seines enormen Einflusses in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert, je nach Couleur der Kritik, entweder gefährlich oder schlichtweg falsch. Lediglich die Tatsache, dass der Animismus bei Tylor außerhalb der bewussten Moderne verortet ist, dient noch als handliche Kontrastfolie. Ansonsten habe man, so Harvey, die „Behauptungen von 'primitivem Aberglaube' und die Beschuldigungen 'infantiler Kategorienfehler' hinter sich gelassen“ (Harvey 2017a, 28). Trotzdem mussten die Neuen Animist:innen den Animismusbegriff nicht neu erfinden. Mehr als Tylors gründende Schriften aus dem Nebel der frühen Anthropologie sind es nämlich vor allem Alfred Irving Hallowells Studien (1954, 1960), die für den Neuen Animismus Pate stehen (vgl. Swancutt 2019; Harvey 2017a, 2017b; Bird-

David 1999), selbst wenn dies nur selten explizit anerkannt wird (siehe hierzu Strong 2017). Im Unterschied zu Tylor war Animismus für Hallowell nämlich eine „relationale Ontologie und Epistemologie, die Rituale und Narrative nicht-übernatürlicher Religionen innerhalb des breiter gefassten kulturellen Lebens generierte“ (Harvey 2017b, 29). Hallowell fungiert somit als Brücke zwischen dem Animismus der frühen Anthropolog:innen und der heutigen Wiederaufnahme.

Hallowells vorsichtige Studien versuchen weder Ursprung noch Urtümlichkeit auszumachen, sondern eine bestimmte ‚Weltanschauung‘ zu fassen. Explizit schließt er damit an Paul Radins Buch *The Primitive Man as Philosopher* (1927) an, in welchem Radin beklagt, dass „nur wenige Ethnolog:innen je versucht hätten, von den Einheimischen eine systematische Beschreibung ihrer eigenen Theorie zu erhalten“ (Radin 1927, 260; auch zitiert in Hallowell 1955b, 78). Den Begriff der Weltanschauung (*world view*) übernimmt er allerdings von Robert Redfields *The Primitive World View* (1952). „Weltanschauung,“ so Redfield, „befasst sich damit, wie ein Mensch, in einer bestimmten Gesellschaft, sich selbst in Relation zu allem anderen sieht. Es geht um die Eigenschaften der Existenz, unterschieden von und bezogen auf das Selbst“ (Redfield 1952, 30). Für Redfield ist die Weltanschauung nicht weniger als „*a man's idea of the universe,*“ wie sie sich in den zentralen, praktischen Fragen „*Among what do I move? What are my relations to these things?*“ (Redfield, 1952, S. 30) widerspiegelt. Redfield zielt darauf ab, dass die bestimmte Form der Trennung zwischen Mensch, Gott und Natur, die für den Westen charakteristisch ist – also dessen bestimmte Weltanschauung – keinesfalls universell ist. Die Konzeption der Weltanschauung weist somit eine große Nähe zu Descolas einflussreichem Begriff der Ontologie auf (siehe Descola 2013b; zur Ontologie vgl. auch Black 1977, 92–93). Diese Relativierung des Universalitätsanspruchs bestimmter onto-epistemologischer Annahmen ist das zentrale Programm bei Hallowell. So schreibt er beispielsweise über die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt:

The 'line' that we think should always be drawn precisely 'here' may not be drawn sharply at all, although it may appear somewhere else as a recognizable boundary. (Hallowell 1955b, 85)

Wie eng dieser Zugriff auf die Frage der Weltanschauung mit einem emphatischen Umweltbegriff zusammenhängt, zeigt sich eindeutig in Hallowells Studien der Ojibwa, in denen er sein Hauptaugenmerk auf die Grammatik der Sprache richtet. 1954 legt Hallowell mit *The Self in Its Behavioral Environment* (1954), später getrennt als *The Self in Its Behavioral Environment* (1955b) und *The Ojibwa Self and Its Behavioral Environment* (1955a) in *Culture and Experience* veröffentlicht) seine entwickelten Thesen prägnant dar. Hallowell unterscheidet zwischen zwei Begriffen von *environment*. Er kontrastiert den herkömmlichen Umweltbegriff, der die ‚physische‘ oder ‚geografische‘ Umwelt als etwas Externes, mit klar und objektiv zu definierenden Eigenschaften begreift, mit dem Begriff der ‚*behavioral environment*‘ (Hallowell 1955b, 86), welcher der Beziehung zwischen Organismus und Umwelt Rechnung tragen soll. In einer Fußnote verweist Hallowell darauf, dass diese Unterscheidung mittlerweile bekannt genug sei, auch wenn sich noch keine begriffliche Einigung ergeben habe (Hallowell 1955b, 388n33). Als weitere Begriffspaare, die auf den gleichen Sachverhalt abzielen, nennt er unter anderen Jakob von Uexkülls Unterscheidung zwischen ‚Umwelt‘ und ‚Umgebung‘ (vgl. Uexküll 1928) oder Andras Angyals Unterscheidung zwischen ‚*external world*‘ und ‚*environment*‘ (vgl. Angyal 1941). Basierend auf diesem Befund plädiert der Kulturanthropologe Hallowell überraschenderweise, dem Begriff der ‚*behavioral environment*‘ einen höheren Stellenwert einzuräumen als dem der Kultur, da Kultur lediglich als ‚objektiver Kontext‘ gedacht werden würde.¹¹

Wenn also das Hauptaugenmerk auf der Frage der Umwelt als Beziehung zwischen Organismus und Umgebung liegt, dann ist die Weltanschauung, eben genau die Frage der Beziehung des Selbst zur Umwelt, im Herzen der Ethnografie. Oder

¹¹ Genau die Frage der ‚*behavioral environment*,‘ der Umwelt, bringt Hallowell unversehens – noch bevor er überhaupt auf die Metaphysik der Ojibwa eingeht – auf die Frage des Animismus. So weist er als erstes darauf hin, dass die Vorstellung der mechanischen, objektiven Umwelt erst im 17. Jahrhundert die Vorstellung der belebten (*animated*) Umwelt innerhalb der westlichen Kultur abzulösen begann. Bei Hallowell tritt die Nähe der hier behandelten Bewegung zu dem, was Erich Hörl als „Allgemeine Ökologie“ beschrieben hat, besonders deutlich zu Tage (siehe v. a. Hörl und Burton 2017; Hörl 2013).

besser, wir haben es vielmehr mit einer „Ethno-Metaphysik“ (*ethno-metaphysics*) zu tun, da es darum geht, „das Wesen der Welt des Seins, wie es von anderen begriffen wird“ (Hallowell 1960, 20) zu beschreiben. Während eine Untersuchung der Kultur *als* Kultur westliche Kategorien auf den Untersuchungsgegenstand projiziert, geht es bei der Frage der Weltanschauung darum, die grundlegende Orientierung des Selbst in der *'behavioral environment'* zu beschreiben. Viele ethnografische Untersuchungen von Kultur operieren beispielsweise mit der Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Phänomenen, und untersuchen dann, wie sich diese Phänomene unterscheiden. Dabei wird übersehen, dass

[t]his dichotomy simply reflects the outcome of metaphysical speculation in latter-day thought in Western culture. Instead of assuming a priori that this dichotomy is really meaningful in other cultures, it might be more profitable to discover the metaphysical principles that actually exist. [...] In any case, the individual must be quite as aware of his status in relation to other-than-human beings, as he is in relation to his human associates. [...] In other words, the 'social' relations of the self when considered in its total behavioral environment may be far more inclusive than ordinarily conceived. (Hallowell 1955b, 92)

Gerade der Fokus auf die *'other-than-human persons'* nicht als Kategorienfehler, sondern als Teil einer grundlegend anderen Weltanschauung bzw. Metaphysik, lässt Hallowell für den Neuen Animismus Pate stehen. Er selbst weist darauf hin, dass die Ojibwe keine *'Animist:innen'* im klassischen Sinne sind, die überall Lebensgeister vermuten (Hallowell 1955b, 109). Vielmehr haben, je nach Orientierung des Selbst in der *'behavioral environment'*, manche Dinge Personenstatus, während andere schlicht unbelebt sind. So antwortet Hallowells Informant auf die Frage, ob denn alle Steine belebt seien, mit einem lakonischen „*Some are*“ (Hallowell 1955b, 109). Die kategoriale Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch spielt also keine (signifikante) Rolle in der Metaphysik der Ojibwe. Für Hallowell ist dies keine Frage der Kultur, sondern der Orientierung in der *'behavioral environment'*.

The Ojibwa self is not oriented to a behavioral environment in which a distinction between human beings and supernatural beings is stressed. ... All the effective agents of events throughout the entire behavioral

environment of the Ojibwa are selves—my own self or other selves. Impersonal forces are never the causes of events. Somebody is always responsible. (Hallowell 1955a, 181)

Welche *'Selves'* Personenstatus haben, hängt damit davon ab, welche Art von Beziehungen man mit ihnen eingehen kann, und dies hängt von ihrem jeweiligen Wirken in der *'behavioral environment'* ab. In seinem vielzitierten Text zur Weltanschauung zieht Hallowell den Schluss:

The more deeply we penetrate the world view of the Ojibwa the more apparent it is that 'social relations' between human beings (dnicindbek) and other-than-human 'persons' are of cardinal significance. (Hallowell 1960, 22–23)

Zwischen Tylor und Hallowell lassen sich damit die beiden zentralen Topoi des Animismus klar erkennen: Während für Tylor Animismus den *'Spiritualismus'* bezeichnet, geht es Hallowell um die Frage der *"other-than-human 'persons'"* (Hallowell 1960, 23). Genau diese Zweiteilung des Feldes wird auch von Katherine Swancutt (2019) im Eintrag zu Animismus in der autoritativen *Cambridge Encyclopedia of Anthropology* hervorgehoben (vgl. auch Harvey 2017a, 3). Als die beiden „wegweisenden Themen“ beschreibt Swancutt einerseits „die Existenz verschiedener Arten von *'Geistern'* und *'Seelen'*“ und andererseits die unterschiedliche „Zuweisung von Personen-Status“ (Swancutt 2019, 2).

Während sich beide Topoi auch heute noch in den Diskussionen widerspiegeln, ist es vor allem die Frage der (nicht-menschlichen) Person, die im Neuen Animismus das bestimmende Thema darstellt. So beginnt Harvey das 2005 geschriebene Vorwort zu *Animism: Respecting the Living World*, der programmatischsten und umfangreichsten Monografie zum Neuen Animismus, mit einem Satz, der beinahe als Mantra der Neuen Animist:innen gesehen werden kann: „*Animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationships with others*“ (Harvey 2017axvii). Ernst Halbmayer fasst die „zentralen und grundlegenden Aspekte der allgemein als *'Neuer Animismus'* bezeichneten Kosmologien“ (Halbmayer 2012a, 106) mit zwei distinkten Punkten zusammen: Erstens gibt es mehr-als-menschliche Personen, die mit Agens,

Reflexivität und Intentionalität ausgestattet sind und zweitens sind eine Vielzahl von Relationen (Kommunikation, Transformation, Interaktion, etc.) zwischen diesen Personen möglich.

4 Neuer Animismus und die Krise der Vorstellung

Wenn Hallowells Studien zu den Ojibwa ein Vorläufer des Neuen Animismus sind, dann lässt sich Nurit Bird-Davids 1999 erschienener Aufsatz *'Animism' Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology* als seine Gründungsschrift bezeichnen. Im Zusammenführen von „current environment theory“ (nach Gibson [1979] 2015) und „current personhood theory“ (nach Strathern 1988) entwickelt Bird-David einen Animismusbegriff, der jenseits der Dualismen von Mensch/Umwelt, Körper/Geist angesiedelt ist, Dualismen die Bird-David (widerwillig)¹² als „modern“ bezeichnet (Bird-David 1999, 68). Nachdem Bird-Davids Text mit einer Kritik der modernistischen Animismusbegriffe nach Tylor (Durkheim, Levi-Strauss, Guthrie) einleitet – welche allesamt versuchen den Animismus mit modernen Kategorien zu fassen –, findet sie folglich in Hallowells Schriften nicht nur einen konstruktiven Ansatz, sondern auch das Desiderat für ihre Arbeit.

Hallowell's contribution is to free the study of animistic beliefs and practices first from modernist person concepts and second from the presumption that these notions and practices are erroneous. However, the case needs to be further pursued. (Bird-David 1999, 71)

Die entscheidende Erweiterung, die Bird-David nun exponiert, ist, dass sie den Personenbegriff von Hallowells „other-than-human persons“ nicht als Spielart des modernen Individuums versteht, wie sie es noch Hallowell vorwirft, sondern stattdessen durch Marilyn Stratherns Entwurf der Person als Dividuum ersetzt. Sich auf Stratherns berühmtestes Werk *The Gender of the Gift* (1988)

¹² „These dualistic conceptions are historical constructs of a specific culture which, for want of a better term, will henceforth be referred to by the circumlocution 'modernist.'“ (Bird-David 1999, 68; Hervorhebung MS)

beziehend, ein Buch das selbst bereits eine Kritik und ein „unwriting“ (Strathern in Viveiros de Castro und Fausto 2017, 40) ihrer ersten Monografie *Women in Between* (1972) darstellt, präsentiert¹³ Bird-David eine Gegenüberstellung von Individuum und Dividuum, die auf die Rolle der Relationalität abzielt.

I derive from Strathern's 'dividual' (a person constitutive of relationships) the verb 'to dividuate,' which is crucial to my analysis. When I individuate a human being I am conscious of her 'in herself' (as a single separate entity); when I dividuate her I am conscious of how she relates with me. This is not to say that I am conscious of the relationship with her 'in itself,' as a thing. Rather, I am conscious of the relatedness with my interlocutor as I engage with her, attentive to what she does in relation to what I do, to how she talks and listens to me as I talk and listen to her, to what happens simultaneously and mutually to me, to her, to us. (Bird-David 1999, 72)

Eine Person von ihren Relationen ausgehend zu denken, ermöglicht ein Bild des animistischen Denkens, welches beinahe eine komplette Umkehrung der klassischen Vorstellung von Animismus darstellt. Man unterhält keine Beziehungen mit einem Baum, weil man (fälschlicherweise) annimmt, dieser sei eine Person, wie es von Tylor über Durkheim bis Guthrie unterstellt wurde. Vielmehr *weil* man Beziehungen zu diesem oder jenem bestimmten Baum unterhält, lässt sich dieser als Person begreifen (Bird-David 1999, 73). Diese Beziehungen sind keinesfalls willkürlich, sondern bestehen im Aushandeln diverser Affordanzen, gleichsam Fragen der Umwelt und des Verhaltens. Auf dieser Grundlage – der Lektüre von Hallowell qua Strathern und Gibson – entwirft Bird-David den Animismus als relationale Epistemologie:¹⁴

¹³ Ob diese Darstellung auch tatsächlich Stratherns Begriff der Relation entspricht, ist hierbei irrelevant. Viveiros de Castro beispielsweise widerspricht Bird-Davids Darstellung vehement und weist darauf hin, dass Stratherns Relationen gerade das sind, was trennt, und nicht das, was verbindet (Viveiros de Castro 1999, 80). Auch Brian Morris zweifelt die so vollzogene Gegenüberstellung von Individuum und Dividuum an (Morris 1999, 83).

¹⁴ Zur Unterscheidung zwischen den stärker epistemologisch und den stärker ontologisch ausgerichteten Ansätzen der jüngeren Animismusforschung siehe Halbmayer (2012a).

If the object of modernist epistemology is a totalizing scheme of separated essences, approached ideally from a separated viewpoint, the object of this animistic knowledge is understanding relatedness from a related point of view within the shifting horizons of the related viewer. [...] It involves dividuating the environment rather than dichotomizing it and turning attention to 'we-ness,' which absorbs differences, rather than to 'otherness,' which highlights and eclipses commonalities. Against 'I think, therefore I am' stand 'I relate, therefore I am' and 'I know as I relate.' (Bird-David 1999, 76–77)

Was nun für unser Verständnis des Neuen Animismus entscheidend ist, ist nicht die Arbeit an einer angemesseneren, 'besseren,' das heißt zutreffenderen und verantwortungsvolleren Beschreibung der Epistemologie und Ontologie bestimmter animistischer Arten des In-der-Welt-Seins (Viveiros de Castro 1999; Descola 2013b), sondern die Exposition jener relationaler Onto-Epistemologien jenseits der innerdisziplinären Frage ethnografischer Beschreibungen. Nicht nur wird dies in der Rezeption von Bird-Davids Aufsatz deutlich – so geht es für Alf Hornborg bei der Frage der An- oder Abwesenheit von Bezogenheit (*relatedness*) in Bird-Davids *'Animism' Revisited* um „nicht weniger als das Problem der Moderne selbst“ (Hornborg 1999, 80) – Bird-David selbst verweist am Ende des Aufsatzes explizit auf die Verbindungen zu „Strömungen wie der Tiefenökologie, der sozialen Ökologie und dem Ökofeminismus, die sich eine allumfassende moralische Gemeinschaft aus Menschen und Nichtmenschen vorstellen“ (Bird-David 1999, 89). Dieser Anspruch wird im Laufe der Jahre immer deutlicher, so heißt es in einem zusammen mit Danny Naveh verfassten Aufsatz:

So-called 'primitive animism,' once it is better understood in the way we suggest, can open another way of looking that can help us think about the environmental crisis. ... [T]he strengths of perspectives such as animism [is] that [it] can help in dealing with the environmental crisis. (Bird-David und Naveh 2013, 37)

Während Naveh und Bird-David noch hinzufügen, dass aufgrund der notwendigen Unmittelbarkeit der Bezüge im Animismus dieser zwar keine global anwendbaren Organisationsmodelle liefern könne, die der planetaren Klimakatastrophe gewachsen seien (vgl. Bird-David und Naveh 2013, 36), tritt die Onto-Epistemologie des Animismus zweifellos als Hoffnungsträger und Ausweg aus der derzeitigen Krise hervor.

Die Vorstellung der Krise, die einer solchen Konzeption zu Grunde liegt, lässt sich mit Fritjof Capra (1996) als „Krise der Vorstellung“ (*crisis of perception*) bezeichnen. In seinem *The Web of Life*, einem für weite Teile des heutigen Umweltdiskurses zentralen, wenn auch selten zitierten Werk (vgl. u. a. Moore 2015, 4), versucht Capra die Vielzahl an Problemen des späten 20. Jahrhunderts, die vom „Aussterben von Tier- und Pflanzenarten [...über] massive Verschuldung [...zu] Ressourcenknappheit [...und] ethnisch und tribalistisch motivierter Gewalt“ (Capra 1996, 4) reichen, als eine einzige Krise, als die Krise der Vorstellung zu fassen. Auch wenn die Wortwahl „*perception*“ hier leicht zu Missverständnissen führen kann, geht es ihm letztendlich darum, dass all diese Probleme auf eine bestimmte „*perception*“ der Welt zurückzuführen sind, und deshalb eine „radikale Veränderung in unseren Vorstellungen (*perceptions*), unserem Denken, unseren Werten“ (Capra 1996, 4) vonnöten ist. Und genau dies scheint der Neue Animismus zu versprechen.

5 Ein Handbuch fürs Überleben der Zivilisation

Die Hoffnung auf die rettende Kraft des Animismus ist keinesfalls eine Eigentümlichkeit von Naveh und Bird-David, sondern sie durchzieht als ein entscheidendes Kennzeichen den gesamten Diskurs des Neuen Animismus. Die wohl eingehendste Darstellung des Neuen Animismus findet sich in dem über 500 Seiten fassenden, programmatischen *Handbook of Contemporary Animism* (2013). Von Graham Harvey ediert, versammelt das Handbuch 40 Protagonist:innen des Neuen Animismus, darunter auch Naveh und Bird-David. Während eine der Stärken des *Handbooks* gerade darin liegt, dass es eine große Breite an Positionen und Ansätzen abdeckt – die von zeitgenössischer Ethnografie über Re-Lektüren klassischer Texte bis hin zu diffuser Esoterik reichen¹⁵ – und somit die lebhaft geführte Diskussion widerspiegelt, soll im Folgenden gerade die Gemeinsamkeit, die sich durch nahezu alle Beiträge zieht, hervorgehoben

¹⁵ Ich danke Reviewer 1 für die Präzisierung sowie die treffende Formulierung.

werden. Aufgrund der Zentralität der versprochenen Rettung für das hier entwickelte Argument soll ausführlich aus dem *Handbook* zitiert werden. Um den – trotz diverser Uneinigkeiten (siehe bspw. Rivals Kritik an Descola und Viveiros de Castro (Rival 2013, 97)) – bemerkenswerten verbalen Gleichklang der Beiträge zu wahren, sind die Zitate im Folgenden nicht übersetzt.

Die Dringlichkeit der animistischen Rettung wird bereits von Herausgeber Harvey in seiner Einleitung zum zweiten Buchteil unmissverständlich hervorgehoben: „*The nature of the world, of humans, and all life, is at stake*“ (Harvey 2013a, 75). Es gehe um nicht weniger als „*the fate of the earth*“ (Grimes 2013, 504). Was dem Diskurs seine Dringlichkeit verleiht, ist ganz unmissverständlich die Klimakatastrophe, da wir heute mit einer „*world coming undone*“ (Hogan 2013, 21) konfrontiert sind. So spricht Deborah Bird Rose ganz generell von „*ecologically sparked-up animist thinking*“ (Rose 2013, 139).

It seems increasingly possible that our immediate descendants, and perhaps many of those now living, will face the ultimate challenge of human viability: reversing our drive towards destroying our planetary habitat. [...] The appearance of ecological crises on the multiple fronts of energy, climate change and ecosystem degradation suggests we need much more than a narrow focus on energy substitutes. We need a thorough and open rethink which has the courage to question our most basic cultural narratives. (Plumwood 2013, 441)

Das westliche Denken, mit seiner Trennung zwischen Mensch und Natur, „*is consistently identified as a key root cause of many current environmental problems*“ (Barrett 2013, 416). Genau weil das westliche Denken in eine Sackgasse geraten ist, die das Überleben des ganzen Planeten bedroht, brauchen wir nicht-westliches Denken: „*[W]e need the new animists. We need change*“ (Hogan 2013, 21).

Only then [when we listen to other, animist cultures, MS] can we hope for a future when the reassuring boundaries between nature and culture will have blurred for good, opening an era when an emerging cosmopolitan human reason will have brought forth new ecological values and shared normative practices. (Rival 2013, 100)

Um der „*greatest political challenge of our time,*“ die die biologische und kulturelle Diversität betrifft,

zu begegnen, brauchen wir eine „*cultural revolution in the way we think about nature*“ (Rival 2013, 99). Entsprechend gilt es für „*[t]hose who wish to move Western society towards greater sustainability and a more sustainable story*“ (Stuckey 2013, 206) einen „*new myth to live by in our imperiled times*“ (Harding 2013, 378) zu finden. Mit Ausnahme von Douglas Ezzy, der in den animistischen Mythologien populärer, westlicher Science Fiction Literatur die „*most promising possibilities for a more general transformation of 'Western' culture*“ (Ezzy 2013, 188) sieht, liegt der Fokus in erster Linie auf allem, was ‚außerhalb‘ des westlichen Denkens liegt. Neuer Animismus versuche „*to take animism seriously by reversing the primacy of Western metaphysics over indigenous understandings and follow the lead of the animists themselves in what they are saying about spirits, souls and the like*“ (Willerslev 2013, 275). „*My goal,*“ so Priscilla Stuckey, „*is to learn from these animist stories*“ (Stuckey 2013, 191), weshalb sie sich auf „*cultural stories that challenge – and therefore provide alternatives to – that of the modern West*“ (Stuckey 2013, 200) konzentrierte.

Our world suffers now from the ecological devastations of a warming planet, extinctions of species and degraded soils and waters, and from profound inequalities of race, gender and class within societies and enormous gaps between wealthy and poor countries. If stories are what we are, then the stories we have been telling ourselves must be profoundly broken. The fundamental tale we tell ourselves will need to change. (Stuckey 2013, 191)

Hier tritt besonders deutlich Capras Motiv der Krise der Vorstellung zu Tage: Umweltkatastrophe, ökonomische Ungleichheit, Rassismus, Geschlechterbeziehungen, die Wurzel all dieser Probleme ist grundlegend in unseren Vorstellungen, in unserem Denken zu verorten. Für Val Plumwood, die sich selbst als „*philosophical animist*“ bezeichnet (Plumwood 2013, 447), ist es gerade der „*failure to understand our ecological situation, being out of touch with what is happening to our ecological world and with ourselves as ecological beings*“ (Plumwood 2013, 445), der im Herzen der Krise liegt.

Modernist reductionism is highly relevant to the ecological crisis. This ideology has been functional for Western culture in enabling it to colonize and exploit the nonhuman world and so-called 'primitive' cultures

with less constraint. But it also inherits the dangerous illusions that deny human embeddedness in and dependency on nature. (Plumwood 2013, 446)

So wichtig das Denken auch für die Entwicklung des Westens gewesen sein mag, heute hat es ausgedient:

I found that, however useful this constitutional division [between the realm of nature and the abode of speaking creatures, MS] may have been in triggering the accomplishments of modernity, it has now outlived its moral and epistemological efficiency, thus making way for what I believe will be a new exciting period of intellectual and political turmoil. (Descola 2013a, 91)

Ganz grundlegend tritt also der Animismus als Gegenmodell zur Moderne auf, ein Motiv, das sich – mit Ausnahme von Casey Brienzas Studie zur Rolle des Animismus, Fetischismus und Konsums (Brienza 2013) – durch beinahe alle Beiträge zieht. So findet sich die Beschreibung von „*other than Western ways of knowing*“ (Hogan 2013, 18), deren animistische Kosmologien „*a contrast to the Western story*“ (Stuckey 2013, 191) bieten und sich der „*simple Western categorization*“ (Wallis 2013, 310) widersetzen. Wir befinden uns „*a far cry from the conventions of the individual subject in Western thinking*“ (Willerslev 2013, 157). Alf Hornborg hält unmissverständlich fest: „*Animism suggests the very antithesis of this objectifying modern stance*“ (Hornborg 2013, 246). Weiter spricht er von der Notwendigkeit „*Europa und den 'Westen' zu entthronen*“ (Hornborg 2013, 245).

Given the severity of our present ecological crisis, an ecocide that is in fact a suicide, an unraveling of the centuries-long Western story may be needed before a new fabric can be woven, a new story of our own nature told, one that is closer in alignment with reality, which is to say, nature itself. (Stuckey 2013, 206)

Hier zeigt sich zudem ein weiterer Aspekt, der sich durch das Handbook zieht, und zwar die Behauptung, dass nicht nur die Weltsicht des modernen Westens „*profoundly at odds with reality*“ (Stuckey 2013, 206) sei, sondern gerade, dass der Animismus in 'größerer Nähe zur Realität' stehe.

In vielen der Beiträge tritt ein, für die neuere Anthropologie nicht untypischer, „*sense of frustration at the seemingly impregnable self-belief of Western epistemology, its certainty that, eventually, it will know everything*“ (Letcher 2013, 341)

zu Tage, der – ganz dem 'alten Animismus' von Tylor und Frazer treu bleibend – animistisches Denken schlicht als falsch betrachtet. So beginnt auch Colin Scott damit, entschieden hervorzuheben, dass es „*no basis for imagining that animistic ontology produces less accurate knowledge of the world than naturalist ontologies of science*“ (Scott 2013, 165) gebe, dass man also den Animismus keinesfalls als 'falsch' betrachten könne. Später kehrt sich dann allerdings diese epistemische Bescheidenheit und es heißt, dass in der heutigen Welt der Animismus eine „*truer vision*“ (Scott 2013, 166) bieten könnte. Auch Plumwood spricht von einem „*false sense*“ (Plumwood 2013, 44), den das nicht-animistische Denken vermittele, Harris von etwas, das „*more fundamental to human experience than conventional Western dualist consciousness*“ (Harris 2013, 403) sei. Olu Taiwo spricht schlicht von der „*truth of an animate universe*“ (Taiwo 2013, 500) und für Rose „*is [kinship] the way of life on earth*“ (Rose 2013, 145, Hervorhebung im Original). Auch wenn die „*solidarity with the more-than-human terrain*“ (Abram 2013, 130) ein entscheidendes Kennzeichen ist, und der Animismus beispielsweise ein „*significant behavioural model for relations between human being and the plant lives which sustain the biosphere*“ (Hall 2013, 393) liefert, ist es keinesfalls darauf zu reduzieren. Es geht nicht lediglich um eine neue Ethik – darum, zivilisierter im Umgang mit Tieren und Pflanzen zu sein – sondern gleichsam um nicht weniger als die Frage, wie das Universum tatsächlich beschaffen ist. Ganz explizit wird diese Tendenz zur Ontologie beispielsweise bei Tim Ingold. Sich gegen das hylemorphistische Denken richtend, welches das Denken des Westens in den letzten 2000 Jahren bestimmt habe, formuliert Ingold sein Ziel explizit so: „*My ultimate aim, however, is to overthrow the model itself, and to replace it with an ontology... This is the ontology of animism*“ (Ingold 2013, 214). Es ist der Animismus der heute eine größere 'Wahrheit' zu versprechen scheint.

Western scientific culture, for its part, faces undeniable crises stemming from attempted evacuation of values and sacred meaning from its model of objective reality. [...] Our present and worsening environmental relations indicate that a world constituted of relations of reciprocity is a truer vision, from the standpoint of longer-term adaptation and evolution, than a world of competitive opposition and exploitation. (Scott 2013, 166)

Bei den onto-epistemologischen Ausführungen der Animist:innen geht es also um die Frage der Ontologie als Frage des Überlebens. Für Plumwood stellt der Versuch der Neuen Animist:innen anders zu Denken „a basic survival project in our present context“ (Plumwood 2013, 452) dar, während auch für Hogan unmissverständlich fest steht: „Animism, where every particle in the universe is alive, is implicit in all our work for future survival“ (Hogan 2013, 22). Auch für Ronald Grimes handelt es sich hierbei um eine Frage des „planetary survival“ (Grimes 2013, 503). Nicht länger bloß Makel in einem un abgeschlossenen Zivilisationsprozess, steht für die animistische Neuorientierung nicht weniger auf dem Spiel als das mittlerweile utopische „survival of civilization itself“ (Harding 2013, 373).

6 Ordnung, Utopie, Wildheit: Anthropologie im Savage Slot

Wie lässt sich die versprochene Rettung durch relationale Onto-Epistemologie, wie sie im Neuen Animismus in Erscheinung tritt, kritisch hinterfragen, ohne gleichsam das ganze Projekt einfach von der Hand zu weisen und noch hinter die Theorieanstrengungen des 20. Jahrhunderts zurückzufallen und die aktivistischen Errungenschaften, beispielsweise zum „legal animism“ (vgl. hierzu u.a. Biemann und Tavares 2014), und die indigenen Kritiken (z. B. Todd 2015) zu ignorieren. Eine analytisch vielversprechende Option wird derzeit von Mayanthi Fernando verfolgt, die die Beweislast im Diskurs verschiebt, indem sie fragt, warum gerade der Animismus und nicht beispielsweise der Fetischismus, warum gerade die belebte Natur und nicht das Übernatürliche, warum gerade das Agens von Bäumen, aber nicht Geistern oder Dschinns (im akademischen Kontext) akzeptiert ist und als opportunes Denkmodell erscheint (Fernando *work-in-progress*). Sich – wie auch Fernando – den Arbeiten von Michel-Rolph Trouillot zuwendend, möchte ich im Verbleibenden eine andere, unmittelbar politische Option skizzieren.

Die Grundlage für Trouillots Argument ist ebenso evident, wie sie (vor allem in Kritiken der Anthropologie) oft ignoriert wird: Die Geschichte des Westens einerseits, und die Geschichte der Anthropologie andererseits, sind trotz enger Ver-

wobenheit nicht ein und dasselbe. Berechtigte Kritiken an kolonialistischen Praktiken und Macht-Formen greifen nicht notwendigerweise auf die Anthropologie und umgekehrt besteht auch keine notwendige Korrelation zwischen dem, was Trouillot als die „postmoderne Kritik der Anthropologie“ (Trouillot 2003, 7) bezeichnet – mit ihrer starken Emphase auf die „Reevaluation der Ethnografie als Text“ (Trouillot 2003, 8) – und ihrer politischen Relevanz. „Wie alle akademischen Disziplinen,“ so fasst Trouillot zusammen, „erbt auch die Anthropologie ein Bedeutungsfeld, das ihrer Formalisierung vorausging“ (Trouillot 2003, 9). Weniger als der Anthropologie selbst, ist es dem Bedeutungsfeld, welches die Anthropologie diszipliniert, dem sich Trouillot widmet.

Im Herzen seiner Erzählung steht dabei eine komplexe, dreigliedrige Beziehung (*tripartite relation*, Trouillot 2003, 24), die als Dialektik entlang dreier Slots entfaltet wird: Ordnung (*order*), Utopie (*utopia*) und Wildheit (*savagery*). Ordnung, Utopie und Wildheit kartieren die „Geografie der Imagination“ des Westens als westlicher Zivilisation (Trouillot 2003, 2–11, 119). Trouillot spricht hierbei explizit nicht von ‚der Moderne‘¹⁶ und schon gar nicht von ‚Aufklärung,‘ sondern vom Westen (*the west*) als der für die Formation des Bedeutungsfelds der Anthropologie entscheidenden Projektion (vgl. Trouillot 2003, 136). Diese Verlagerung ist entscheidend, da sie erstens hervorhebt, dass die durch Trouillot entwickelte Kritik weder anti-aufklärerischer Natur ist (vgl. Trouillot 2003, 17, 20, 69), noch (notwendigerweise) anti-modern.

Im Gegenzug hierzu werden ‚Aufklärung‘ und ‚Moderne‘ zu den großen Widersachern in den Diskursen des Neuen Animismus stilisiert. Im Lichte von Adorno und Horkheimers berühmten Ausführungen zum Begriff der Aufklärung, in welchen es heißt, die „Entzauberung der Welt [sei] die Ausrottung des Animismus“ (Horkheimer und Adorno 1947, 15), treten die gegenaufklärerischen Tendenzen vieler neuer Animismen besonders deutlich zu Tage. So sprechen viele Autor:innen explizit vom Neuen Animismus als Aspekt der

¹⁶ Auch wenn Trouillot selbst „quite ambivalent about the extent to which modernity can be fully conceptualized“ (Trouillot 2003, 36) ist, liefert er doch detailliertere Beschreibungen von Moderne und Modernisierung (vgl. Trouillot 2003, 37–39).

Wieder-Verzauberung (*re-enchantment*) der Welt (explizit als solche bezeichnet u. a. in Garuba 2003, 2012; Curry 1999). Ebenso beschreibt Harvey den Animismus als einen der „*other-than-modern ways of being human*“ (Harvey 2017a, xxvii) und das „Projekt der Moderne [als] schlecht durchdacht und gefährlich ausgeführt“ (Harvey 2017a, xviii). Somit hilft das Augenmerk auf die Rolle des ‚Westens‘ zweitens, den neuen Animismus nicht als Bruch mit der anthropologischen Tradition zu stilisieren. Die Koexistenz aufklärerischer und anti-aufklärerischer, moderner und nicht-moderner Strömungen innerhalb der Geschichte der Anthropologie scheint mithin auch deshalb so leicht miteinander vereinbar, da der formierende Bezugsrahmen der Disziplin weder die Aufklärung noch die Moderne, sondern der Westen, die westliche Zivilisation, ist.¹⁷ Kritiken des Neuen Animismus haben folglich am Begriff der Zivilisation anzusetzen, anstatt seine Proklamationen einer Abkehr von der (dabei ständig selbst beschworenen) Aufklärung und Moderne als grundlegende Geste zu akzeptieren.

In einer skizzenhaften Wiedergabe von Trouillots Argument beginnt der Westen im Jahre 1492. Allerdings ereignete sich die wichtigste Szene (vgl. Trouillot 2003, 20–21; siehe auch 1995, 108–56) dieser Erzählung knapp zwei Wochen bevor Christopher Columbus Isabella I. und Ferdinand II. von seinem Vorhaben, in See zu stechen, überzeugen konnte. Am 2. Januar 1492 endete die zehnjährige Eroberung des Sultanats Granada durch die katholische Kirche mit der Kapitulation von Muhammad XII. Boabdil und brachte damit die lange *Reconquista* zu ihrem Abschluss. Anstelle der bekannten Erzählung, laut derer die Entdeckung der neuen Welt, des Anderswo, der *Others*, die Dualität von Utopie/Wildheit gebiert, beginnt Trouillot mit der Etablierung einer inneren Ordnung, welche dann in Utopie und Wildheit ihre Vermittlung findet. Trouillot merkt trocken an, dass „Thomas More nicht auf ethnografische Berichte aus den Amerikas gewartet hat, bevor er seine *Utopia* verfasste“ (Trouillot 2003, 20) und dass das „Anderswo auch tatsächlich irgendwo war, habe lediglich einige Spe-

¹⁷ Diese Privilegierung der Kategorie der westlichen Zivilisation ist häufig sogar explizit, selbst wenn sie weitgehend unhinterfragt bleibt. So beschreibt beispielsweise Isabelle Stengers ihre Kritik an Aufklärung und Moderne bereits im Titel ihres Buchs unverblümt als den Versuch, die Moderne zu zivilisieren (vgl. Stengers 2017).

zialisten interessiert“ (Trouillot 2003, 16). Die Frage der Ordnung, in ihren politischen wie ideologischen, theoretischen wie praktischen Wendungen, war das zentrale Thema der Zeit—wie der Fall von Granada vor der Entdeckung Amerikas ist auch Machiavellis *Il Principe* drei Jahre vor *Mores Utopia* datiert (Trouillot 2003, 21).

Die chronologischen Bemerkungen illustrieren lediglich das grundlegende Argument: „Utopie macht nur vor einer absoluten Ordnung, gegen die sie projiziert werden kann, Sinn“ (Trouillot 2003, 20). Trouillot zeichnet nun nach, wie sich diese Figuration in der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert (unter anderem via Rousseaus Naturzustand und Kants Teleologie) dahingehend aufaltet, dass eine klare Unterscheidung zwischen dem Platz (*Slot*) der Utopie und dem der Wildheit zu treffen ist. Utopie und Wildheit stehen folglich nicht im Verhältnis von Eutopie und Dystopie, wie oft in vereinfachenden Darstellungen angenommen wird; vielmehr hat der Anspruch universeller Ordnung, der seine Vermittlung in der Utopie findet, seine Negation in der Wildheit. Anders gesagt: Die konkrete Ordnung des Westens findet ihre Verabsolutierung in der Allgemeinheit der Utopie, die ihre Negation in der Besonderheit der Wilden hat. Die ethnografischen Arbeiten, die Faszination der Anthropologie mit den detaillierten Beschreibungen dieses oder jenes Stammes in seiner Einzigartigkeit, sind strukturelle Eigenschaften der Wissenschaft im Slot der Wilden. Umgekehrt fasst Trouillot zusammen:

[...] *for just as the Savage is in an unequal relationship with utopia, so is utopia in an uneven relationship with order. Just as the Savage is a metaphorical argument for or against utopia, so is utopia (and the Savage it encompasses) a metaphorical argument for or against order, conceived of as an expression of legitimate universality. It is the mediation of universal order as the ultimate signified of the Savage-utopia relation that gives its full sense to the triad. In defense of a particular vision of order, the Savage became evidence for a particular type of utopia.* (Trouillot 2003, 22)

Die Emergenz des Slots der Wilden geht also der Anthropologie voraus und ist ein integraler Bestandteil der Geografie der Imagination des Westens. Trouillot folgend entstand die Anthropologie gerade als *die*¹⁸ Wissenschaft, die „den Slot

¹⁸ Auch wenn die Anthropologie ein gewisses Vorrecht auf den Savage Slot zu haben scheint, ist sie doch bei Weitem

der Wilden in der Trias Ordnung-Utopie-Wildheit ausfüllen sollte, einer Trias die der Institutionalisierung der Anthropologie vorgängig ist und ihr kontinuierliche Kohärenz trotz innerdisziplinärer Verschiebungen gibt“ (Trouillot 2003, 28).

In den 1990ern sieht Trouillot nun eine grundlegende Krise für die Anthropologie: Was tun, als Wissenschaft des Slots der Wilden, wenn die Wilden verschwinden, wenn unter postmodernen Bedingungen die Rede von Wilden zunehmend an Plausibilität verliert?

The portrait of the postmodernist anthropologist that emerges from this dual exercise is not a happy one indeed. Camera and notebooks in hand, [she] is looking for the Savage, but the Savage has vanished. ... The world that the anthropologist inherits has wiped out the empirical trace of the Savage-object: Coke bottles and cartridges now obscure the familiar tracks. To be sure, one could reinvent the Savage, or create new Savages within the West itself. (Trouillot 2003, 24, Hervorhebung MS)

Während sich Trouillots Untersuchungen hier in andere Richtungen entwickeln, führt uns diese Anmerkung zurück zum Neuen Animismus. Wie weiter oben bereits ausgeführt, ist nämlich das charakteristischste Merkmal des Neuen Animismus, dass es sich nicht mehr um ein 'Außen,' um einen 'Exportvorgang,' sondern um das 'Innen,' um einen 'Importvorgang' handelt. Strukturell bleibt somit der Neue Animismus, genau als „Savage-utopia relation“ (Trouillot 2003, 22), seinem Platz in der symbolischen Ordnung der westlichen Zivilisation treu. Als Zeugnis für eine bestimmte Utopie, die wiederum als Verteidigung einer bestimmten Ordnung aufgehoben ist, nimmt die animistische Onto-Epistemologie ihren Slot in Trouillots dreigliedrigen Schema ein. Da jeder Schritt jedoch vermittelt und nicht mechanistisch ableitbar ist, lässt sich die symbolische Ordnung nicht einfach bruchlos aus einem ihrer Momente rekonstruieren. Was ist also die utopische Projektion, die der Animismus bezeugt? Und was ist die Ordnung, die in und durch diese Projektion verteidigt wird? Es ist mit diesen Fragen, so hoffe ich gezeigt zu haben, dass eine Kritik des Neuen Animismus zu beginnen hat.

nicht die einzige Wissenschaft, die versucht, den Slot zu füllen. So legt u. a. Cobb (2005) nahe, dass dies auch für weite Teile der Archäologie zu gelten scheint.

Literaturverzeichnis

- Abram, David (2013): *The Invisibles: Toward a Phenomenology of the Spirits*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 124–33.
- Angyal, Andras (1941): *The Foundations for a Science of Personality*. New York: The Commonwealth Fund.
- Barrett, M. J. (2013): *Researching Through Porosity: An Animist Research Methodology*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 416–22.
- Biemann, Ursula/Tavares, Paulo (Hg.) (2014): *Forest law - Selva jurídica*. East Lansing, Michigan: Eli and Edythe Broad Art Museum, Michigan State University.
- Bird-David, Nurit (1999): 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology*, 40/1, S. 67–91.
- Bird-David, Nurit/Naveh, Danny (2013): *Animism, Conservation and Immediacy*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 27–37.
- Black, Mary B. (1977): *Ojibwa Taxonomy and Percept Ambiguity*. In: *Ethos*, 1/5, S. 90–118.
- Borck, Cornelius (2012): *Animism in the Sciences Then and Now*. In: *E-Flux Journal* 36, S. 1–8.
- Brienza, Casey (2013): *Objects of Otaku Affection: Animism, Anime Fandom, and the Gods of ... Consumerism?* In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 479–90.
- Capra, Fritjof (1996): *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2000): *Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme Chez Les Yagua de l'Amazonie Péruvienne*. Chêne-Bourg, Genève: Georg.
- Cobb, Charles R. (2005): *Archaeology and the 'Savage Slot. Displacement and Emplacement in the Premodern World*. In: *American Anthropologist*, 107/4, S. 563–74.
- Curry, Patrick (1999): *Magic Vs. Enchantment*. In: *Journal of Contemporary Religion*, 14/3, S. 401–12.
- Descola, Philippe (2013a): *Beyond Nature and Culture*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 77–91.
- Descola, Philippe (2013b): *Jenseits von Natur Und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1912): *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse: Le Système Totémique En Australie*. Paris: Alcan.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010): *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1965): *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Ezzy, Douglas (2013): *Embodied Morality and Performed Relationships*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The*

- Handbook of Contemporary Animism. Durham, UK: Acumen, S. 181–90.
- Fernando, Mayanthi L. (*work-in-progress*): Supernature-culture? Thinking about and Beyond the Secularity of the Post-Humanist Turn. Präsentiert auf dem Anthropology-Workshop des Religious Diversity and the Secular University project, University of Cambridge, 2019.
- Fernando, Mayanthi L. (2014): Ethnography and the Politics of Silence. In: *Cultural Dynamics*, 26/2, S. 235–44.
- Franke, Anselm (2012a): Animism: Notes on an Exhibition. In: *E-Flux Journal*, 36, S. 1–22.
- Franke, Anselm (2012b): Introduction - 'Animism'. In: *E-Flux Journal*, 36, S. 1–2.
- Frazer, James George (1894): *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. New York: Macmillan & Co.
- Garuba, Harry (2003): Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society. In: *Public Culture*, 15/2, S. 261–85.
- Garuba, Harry. 2012. On Animism, Modernity/Colonialism, and the African Order of Knowledge: Provisional Reflections. In: *E-Flux Journal*, 36, S. 1–9.
- Gibson, James J. [1979] (2015): *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*. New York & London: Psychology Press, Taylor & Francis Group.
- Grimes, Ronald (2013): Performance Is Currency in the Deep World's Gift Economy: An Incantatory Riff for a Global Medicine Show. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 501–12.
- Guthrie, Stewart (1993): *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Guthrie, Stewart (2002): "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition." In: *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, S. 38–67.
- Halbmayer, Ernst (2012a): Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse. In: *Indiana*, 29, S. 103–25.
- Halbmayer, Ernst (2012b): Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies. In: *Indiana*, 29, 9–23.
- Hall, Matthew (2013): Talk Among the Trees: Animist Plant Ontologies and Ethics. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 385–94.
- Hallowell, A. Irving (1954): *The Self and Its Behavioral Environment*. In: *Explorations*, 2.
- Hallowell, A. Irving (1955a): *The Ojibwa Self and Its Behavioral Environment*. In *Culture and Experience*, 172–83. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A. Irving (1955b): *The Self and Its Behavioral Environment*. In *Culture and Experience*, 75–110. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A. Irving (1960): *Ojibway Ontology, Behavior, and World View*. In: Diamond, Stanley (Hg.): *Culture In History: Essays In Honor Of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, 19–52.
- Harding, Stephan (2013): Towards an Animistic Science of the Earth. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 373–84.
- Harris, Adrian (2013): Embodied Eco-Paganism. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 403–15.
- Harvey, Graham (2006): *Animism: Respecting the Living World*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, Graham (2013a): Introduction. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 1–14, 75–76, 135–36, 211–12, 273–74, 361–62, 439–40.
- Harvey, Graham (Hg.) (2013b): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen.
- Harvey, Graham (2017a): *Animism: Respecting the Living World*. Second Edition, revised and updated Edition. London: Hurst & Company.
- Harvey, Graham (2017b): Tylor, 'Fetishes' and the Matter of Animism. In: Tremlett, Paul-Francois/Harvey, Graham/Sutherland, Liam T. (Hg.) (2017): *Edward Burnett Tylor, Religion, and Culture*. London, UK & New York, USA: Bloomsbury Academic, S. 29–46.
- Hogan, Linda. 2013. We Call It Tradition. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 17–26.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik Der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag.
- Hornborg, Alf (1999): Kommentar Zu 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology*, 40/1, S. 80–81.
- Hornborg, Alf (2013): Submitting to Objects: Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 244–59.
- Howell, Signe (2013): Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 101–12.
- Howell, Signe (2017): Rules Without Rulers? In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7/2, S. 143–47.
- Hörl, Erich (2013): *A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology*. In: Diederichsen, Dierich/Franke, Anselm (Hg.) (2013): *The Whole Earth: California and the Disappearance of the Outside*. Berlin: Sternberg Press, S. 121–30.
- Hörl, Erich/Burton, James (Hg.) (2017): *General Ecology: The New Ecological Paradigm*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Ingold, Tim (1986): *Evolution and Social Life*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim (2013): Being Alive to a World Without Objects. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 213–25.

- Latour, Bruno (2009): *Perspectivism: 'Type' or 'Bomb?'*. In: *Anthropology Today*, 25/2, S. 1–2.
- Latour, Bruno (2017): *Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied*. In: Brightman, Marc/Lewis, Jerome (Hg.) (2017): *The Anthropology of Sustainability*. New York: Palgrave Macmillan, S. 35–49.
- Letcher, Andy (2013): *Psychedelics, Animism and Spirituality*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 341–52.
- Lewis, Herbert S. (1999): *The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences*. In: *American Anthropologist*, 100/3, S. 716–31.
- Lienhardt, Godfrey (1969): *Edward Tylor (1832-1917)*. In: Raison, Timothy (Hg.) (1969): *The Founding Fathers of Social Science*. Harmondsworth: Penguin.
- Lindquist, Galina (1997): *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Marett, Robert Ranulph (1909): *The Treshold of Religion*. London: Methuen & Co.
- Mayer, Julius Robert (1893): *Die Mechanik Der Wärme in Gesammelten Schriften von Robert Mayer*. Stuttgart: Verlag der Cottaschen Buchhandlung.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2017): *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Moore, Jason W. (2015): *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London & New York: Verso.
- Morris, Brian (1999): *Kommentar Zu 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*. In: *Current Anthropology*, 40/1, S. 82–83.
- Moscovici, Serge (1990): *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nerlich, Jenny (2020): *Animismus: Neue Betrachtungen Eines Evolutionistischen Begriffes*. In: *Zeitschrift Für Junge Religionswissenschaft*, 15, S. 1-20.
- Papapetros, Spyros (2012): *Darwin's Dog and the Parasol: Cultural Reactions to Animism*. In: *E-Flux Journal*, 36, S: 1–8.
- Piaget, Jean (1926): *La Représentation Du Monde Chez l'enfant*. Paris: Alcan.
- Plumwood, Val (2013): *Nature in the Active Voice*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 441–53.
- Povinelli, Elizabeth A. (2016): *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Radin, Paul (1927): *Primitive Man as Philosopher*. New York & London: D. Appleton and Company.
- Redfield, Robert (1952): *The Primitive World View*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96/1, S. 30–36.
- Rival, Laura (2013): *The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 92–100.
- Rose, Deborah Bird (2013): *Death and Grief in a World of Kin*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 137–47.
- Schüttpelz, Erhard (2005): *Die Moderne Im Spiegel Des Primitiven: Weltliteratur Und Ethnologie (1870-1960)*. München: Wilhelm Fink.
- Schüttpelz, Erhard (2010): *Animism Meets Spiritualism: Edward Tylor's 'Spirit Attack', London 1872*. In: Franke, Anselm (Hg.) (2010): *Animism*. Berlin & New York: Sternberg Press, S. 155–69.
- Scott, Colin (2013): *Ontology and Ethics in Cree Hunting: Animism, Totemism and Practical Knowledge*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 159–66.
- Skvirskaja, Vera (2012): *Expressions and Experiences of Personhood: Spatiality and Objects in the Nenets Tundra Home*. In: Brightman, Marc/Grotti, Vanessa Elisa/ Ulturgasheva, Ultra (Hg.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. New York: Berghahn Books, S. 146–61.
- Stengers, Isabelle (2017): *Civiliser La Modernité?: Whitehead Et Les Ruminations Du Sens Commun*. Paris: Les presses du réel.
- Stengers, Isabelle/Prigogine, Ilya (1983): *Dialog Mit Der Natur*. München: Piper.
- Stocking, George W. (1968): *'Cultural Darwinism' and 'Philosophical Idealism' in E. B. Tylor*. In: *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, 91–109. New York & London: The Free Press.
- Strathern, Marilyn (1972): *Women in Between: Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*. London, New York: Seminar Press.
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Stringer, Martin D. (1999): *Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline*. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5/4, S. 541.
- Stringer, Martin D. (2013): *Building on Belief: Defining Animism in Tylor and Contemporary Society*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 63–74.
- Strong, Pauline Turner (2017): *A. Irving Hallowell and the Ontological Turn*. In 'Forum: Voicing the Ancestors II: Readings in Memory of George Stocking'. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7/1, S. 468–72.
- Stuckey, Priscilla (2013): *The Animal Versus the Social: Rethinking Individual and Community in Western Cosmology*. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 191–209.

- Swancutt, Katherine (2019): Animism. In: Stein, Felix/Diemberger, Hildegard/Candea, Matei/et. al. (Hg.) (2019): *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Taiwo, Olu (2013): The Dance of the Return Beat: Performing the Animate Universe. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 491–500.
- Todd, Zoe (2015): Indigenizing the Anthropocene. In: Davis, Heather/Turpin, Etienne (Hg.) (2015): *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environment and Epistemology*. New York: Open Humanities Press, S. 241–54.
- Tremlett, Paul-Francois/Harvey, Graham/Sutherland, Liam T. (2017): Introduction: Why Tylor, Why Now? In: Tremlett, Paul-Francois/Harvey, Graham/Sutherland, Liam T. (Hg.) (2017): *Edward Burnett Tylor, Religion, and Culture*. London, UK & New York, USA: Bloomsbury Academic, S. 1–8.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995): *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Trouillot, Michel-Rolph (2003): *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tylor, Edward Burnett (1866) *The Religion of Savages*. In: *Fortnightly Review*, 6, S. 71–86.
- Tylor, Edward Burnett [1871] (2010): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uexküll, Jakob von (1928): *Theoretische Biologie*. Berlin: Julius Springer.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1999): Kommentar Zu 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology*, 40/1, S. 79–80.
- Viveiros de Castro, Eduardo/Fausto, Carlos (2017): Within the Limits of a Certain Language: Interview with Marilyn Strathern. In: Lebnner, Ashley (Hg.) (2017): *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*. New York: Berghahn, S. 39–61.
- Wallis, Robert J. (2013): Exorcizing 'Spirits': Approaching 'Shamans' und Rock Art Animically. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 307–24.
- Willerslev, Rane (2007): *Soul Hunters Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Willerslev, Rane (2013): 'The One-All': The Animist High God. In: Harvey, Graham (Hg.): *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham, UK: Acumen, S. 275–83.

Artikel

Oliver Lubrich, Nina Peter*

Emotionen im Feld – Emotionen in der Wissenschaft:

Tagebuch und Monographie bei Bronisław Malinowski

Abstract: Welche Rolle spielen Emotionen in der Ethnografie? Zwei Texte von Bronisław Malinowski (1884–1942) werden einer kontrastiven Analyse unterzogen: sein postum herausgegebenes Tagebuch, *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), und seine wissenschaftliche Monografie, *Argonauts of the Western Pacific* (1922). Mit der teilnehmenden Beobachtung begründete Malinowski einen Forschungsstil, der die Forschenden in die Lebenswelt der Beforschten auch emotional involvierte. Die Publikation seines Tagebuches löste jedoch einen Skandal aus, weil seine Einträge dem Ideal des empathischen Beobachters zu widersprechen schienen. Da beide Texte auf der gleichen Periode der Feldforschung auf den Trobriand-Inseln in Papua-Neuguinea (1914–1918) beruhen, ermöglichen sie eine vergleichende Versuchsanordnung: Wie unterscheiden sich die Darstellungen der Emotionen des Forschers? Werden im Tagebuch Emotionen verhandelt, die aus der Monografie ‚verdrängt‘ wurden? Gibt es umgekehrt Emotionen, die in der Monografie einen größeren Raum einnehmen? Und wie verhalten sich die Darstellung eigener Emotionen, die Darstellung der Emotionen anderer und die Wirkabsicht der Texte zueinander? Die Studie verbindet quantitative und qualitative Verfahren und verfolgt damit ein methodologisches Interesse: Das Vokabular wird anhand von Emotionsdiktionen digital ausgewertet. Schlüsselpassagen werden im close reading rhetorisch und narratologisch verglichen. Die Ergebnisse zeigen, wie Malinowski Emotionen, die im Tagebuch breiten Raum einnehmen, in der Monografie auspart oder nur andeutet. Zugleich zeigen sie die Möglichkeiten und Grenzen digitaler Philologie.

Keywords: Anthropology, emotions, quantitative and qualitative analysis, Bronislaw Malinowski

*Prof. Dr. Oliver Lubrich, Universität Bern, Institut für Germanistik, Professur für Neuere Deutsche Literatur und Komparatistik, E-Mail: oliver.lubrich@unibe.ch

Dr. Nina Peter, Universität Marburg, E-Mail: peterni@staff.uni-marburg.de

„[U]nder certain circumstances it is easier to succumb to emotional beliefs than to resist them.“

Bronisław Malinowski, *Tagebuch*, 6. Mai 1918

1 Private und öffentliche Emotionen

Der polnische Sozialanthropologe und Ethnograf Bronisław Malinowski (1884–1942) gilt als Pionier der Feldforschung und Begründer der teilnehmenden Beobachtung. Dieser Ruf geht auf seine Arbeit auf den Trobriand-Inseln in Papua-Neuguinea in den Jahren 1914 bis 1918 zurück, deren Ergebnisse er unter anderem in der Monografie *Argonauts of the Western Pacific* (1922) veröffentlichte.¹ In dieser Studie, die auch jenseits der

¹ Malinowski, Bronisław (1984 [1922]): *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Mit einem Vorwort von James G. Fraser. Prospect Heights: Waveland Press.

Ethnologie wahrgenommen wurde, beschreibt er die komplexe Praxis des Austauschs von Gaben (*Kula*), die zwischen den Inseln zirkulär weitergegeben wurden. Einleitend formuliert er programmatische Überlegungen zur Feldforschung – die zwangsläufig durch Emotionen beeinflusst wird.²

Vor dem Hintergrund seiner kanonisch gewordenen Forscherleistung löste die Publikation von Malinowskis Tagebuch einen Skandal aus.³

² Malinowski, Bronisław: „The Subject, Method and Scope of this Inquiry“. In: Malinowski, *Argonauts*, S. 1–25.

³ Zur unmittelbaren Rezeption des Tagebuchs vgl. Forge, Anthony (1967): *The Lonely Anthropologist*. In: *New Society*, 18.08.1967, S. 221–223; Geertz, Clifford (1967): *Under the Mosquito Net*. In: *New York Review of Books*, 9/4, S. 12–13; Harris, Marvin (1967): *Review of Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *Natural History*, 76, S. 72–74; Hoggbin, Ian (1968): *Review of Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *American Anthropologist*, 70/3, S. 575; Lewis, I. M. (1968): *Review of Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *Man*, 3/2, S. 348–349; Powdermaker, Hortense (1967): *An Agreeable Man*. In: *New York Review*, 19.11.1967, S. 36–37; Richards, Audrey (1968): *In Darkest Malinowski*. In: *Cambridge Review*, 19.01.1968, S. 186–189; Symmons-Symonolewicz, Konstantin (1967): *Bronislaw Malinowski in the Light of His Diary*. In: *Polish Review*, 12/3, S. 67–72.

Die vom Verfasser nicht zur Veröffentlichung bestimmten Notizen erschienen nach seinem Tod, initiiert von seiner Witwe, Valetta Swann, und übersetzt aus dem Polnischen, unter dem Titel *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967).⁴ Die privaten Aufzeichnungen ließen den Feldforscher in einem neuen Licht erscheinen. Denn sie eröffneten einen Zugang zu Gedanken und Emotionen, die keinen Eingang in seine wissenschaftliche Monografie gefunden hatten. Sie gaben Einblicke, die der öffentlichen Persona des Forschers widersprachen.⁵ Malinowski schreibt hier über seine täglichen Routinen und Erlebnisse sowie seine Emotionen gegenüber den Einheimischen, aber auch über sein Leben vor dem Aufenthalt in Melanesien, seine Freundschaften, eine beendete und eine sich anbahnende Liebesbeziehung sowie sein sexuelles Begehren.⁶

4 Malinowski, Bronisław (1989 [1967]): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Übersetzt von Norbert Guterman, mit einem Vorwort von Valetta Malinowski, einer Einleitung von Raymond Firth und einem Index indigener Begriffe von Mario Bick. Stanford: Stanford University Press. Idealerweise müsste eine Analyse das polnische Original einbeziehen (Malinowski, Bronisław (2008): *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Krakau: Wydawnictwo Literackie). Die Herausforderung der Arbeit mit Texten in unterschiedlichen Sprachen sowie in Übersetzungen wird später noch ausführlicher diskutiert.

5 Zum Widerspruch zwischen den Tagebuchaufzeichnungen und dem ‚Mythos Malinowski‘ vgl. z. B. Symmons-Symonolewicz, Konstantin (1982): *The Ethnographer and His Savages. An Intellectual History of Malinowski's Diary*. In: *Polish Review*, 27/1-2, S. 92-98; und Stocking Jr., George W. (1992): *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, S. 15.

6 Die Feldforschungsaufenthalte unternahm Malinowski in einer bewegten Phase seines Lebens: Nachdem ihn der Kriegsausbruch 1914 während eines Aufenthalts in Melbourne überrascht hatte, wurde er als Staatsbürger von Österreich-Ungarn zwar nicht interniert, er durfte Australien aber auch nicht mehr verlassen, um in seine Heimat zurückzukehren. Sein Feldforschungsaufenthalt war daher auch ein unfreiwilliges Exil – eine Situation, die im Tagebuch reflektiert wird. Vgl. dazu Redfield, Peter/Tomášková, Silvia (2003): *The Exile of Anthropology*. In: Saunders, Rebecca (Hg.): *The Concept of the Foreign. An Interdisciplinary Dialogue*. Lenham: Lexington, S. 71-90. Zu dieser Phase in Malinowskis Leben vgl. ausführlich Young, Michael (2004): *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist*. New Haven: Yale University Press. Zu den schwierigen Bedingungen der Feldforschung vgl. außerdem Wax, Murray L. Wax (1972): *Tenting with Malinowski*. In: *American Sociological Review*, 37, S. 1-13.

In der wissenschaftlichen Community wurde das Tagebuch kontrovers diskutiert. Clifford Geertz, selbst ein einflussreicher Ethnologe, änderte seine Meinung über Malinowskis Tagebuch mehrfach. Zunächst erschien es ihm als ein peinliches Zeugnis („*embarrassing*“⁷), das eine problematische Persönlichkeit offenbare („*a crabbed, self-preoccupied, hypochondriacal narcissist, whose fellow feeling for the people he lived with was limited in the extreme*“⁸). Später deutete er es als realistische Korrektur eines Idealbildes der teilnehmenden Beobachtung: „*The myth of the chameleon fieldworker, perfectly self-tuned to his exotic surroundings, a walking miracle of empathy, tact, patience, and cosmopolitanism was demolished by the man who had perhaps done most to create it.*“⁹ Gut zwanzig Jahre nach seinem Erscheinen schließlich erklärte Geertz das Tagebuch zum „*backstage masterpiece of anthropology, our The Double Helix*“.¹⁰ Diese Neubewertung ist vor dem Hintergrund der *Writing-Culture*-Debatte in den 1980er-Jahren zu sehen, welche die Rolle von Ethnograf*innen während der Feldforschung sowie bei deren Vermittlung diskutierte und darauf aufmerksam machte, dass Beobachtungen nie unabhängig von den Beobachtenden und den rhetorischen Verfahren ihrer Darstellung zu verstehen sind.¹¹

Malinowskis Monografie und sein Tagebuch fordern uns zu einer vergleichenden Lektüre heraus, die sich auf die dargestellten Emotionen konzentriert, und zwar nicht nur rhetorisch, sondern mit alternativen Verfahren der Analyse, sodass sie als methodologisches Experiment über die Problematik ethnografischer Beobachtung hinausweisen wird.

7 Geertz, Clifford (1967): *Under the Mosquito Net*. In: *New York Review of Books*, 9/4, S. 12-13, hier: S. 12.

8 Geertz, *Mosquito Net*, S. 12.

9 Geertz, Clifford (1974): ‚*From the Native's Point of View*‘. *On the Nature of Anthropological Understanding*. In: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28/1, S. 26-45, hier: S. 27.

10 Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Oxford: Polity Press, S. 75. (Hervorhebung im Original.)

11 Vgl. Clifford, James/Marcus, George (Hg.) (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

2 Formatierte Emotionen

Als Quelle, die es ermöglicht, die Bedingungen und die Praxis ethnologischer Forschung an einem Fallbeispiel zu studieren und zu reflektieren, wurden Malinowskis Tagebuch-Aufzeichnungen wiederholt untersucht.¹² Überraschenderweise

12 James Clifford vergleicht das Tagebuch und die wissenschaftliche Monografie hinsichtlich der Selbst- und Fremddarstellung und zieht Parallelen zu den Texten von Joseph Conrad (Clifford, James (1986): *On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski*. In: Heller, Thomas C./ Sosna, Morton/Wellerby, David E. (Hg.): *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, S. 140–162). Francis Hsu diagnostiziert einen europäischen Ethnozentrismus, der auch Einflüsse auf Malinowskis Forschungspraxis habe (Hsu, Francis L. K. (1979): *The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist*. In: *American Anthropologist*, 81/3, S. 517–532) – eine Einschätzung, der Edmund Leach widerspricht (Leach, Edmund R. (1980): *On Reading A diary in the strict sense of the term. Or the self-mutilation of Professor Hsu*. In: *RAIN*, 36, S. 2–3). Für Esther Newton bilden Malinowskis Aufzeichnungen den Ausgangspunkt für eine Reflexion der Rolle von Erotik in der Feldforschung (Newton, Esther (1993): *My Best Informant's Dress. The Erotic Equation in Fieldwork*. In: *Cultural Anthropology*, 8/1, S. 3–23). Richard Lansdown untersucht die Beziehung zwischen den Landschafts- und Lektüreaufzeichnungen im Tagebuch und in Malinowskis ethnologischer Arbeit (Lansdown, Richard (2014): *Crucible or Centrifuge? Bronislaw Malinowski's A Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *Configurations*, 22/1, S. 29–55). Andrew Brandel und Swayam Bagaria vergleichen die Tagebuchnotizen mit Malinowskis erster wissenschaftlicher Publikation, die aus der Feldforschung hervorging, einem Aufsatz von 1916 (Malinowski, Bronislaw (1916): *Baloma. The spirits of the dead in the Trobriand Islands*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46, S. 353–430; Brandel, Andrew/Bagaria, Swayam (2020): *Plotting the Field: Fragments and Narrative in Malinowski's Stories of the Baloma*. In: *Anthropological Theory*, 20/1, S. 29–52). Malinowskis Tagebuchnotizen über seine Romanlektüre gaben Anlass zur Reflexion des Verhältnisses von Anthropologie, Ethnografie und Literatur (vgl. z. B. Craith, Máiréad Nic/Kockel, Ullrich (2014): *Blurring the Boundaries between Literature and Anthropology. A British Perspective*. In: *Ethnologie française*, 44/4, S. 689–697). Zu den Anstößen, die vom Tagebuch für die Selbstreflexion von Anthropologie und Ethnografie ausgingen, vgl. z. B. Kleine, Michael (1990): *Beyond Triangulation: Ethnography, Writing, and Rhetoric*. In: *Journal of Advanced Composition*, 10/1, S. 117–125. Für Untersuchungen von Malinowskis Forschungspraxis, die sich auch auf das Tagebuch stützen, vgl. z. B. Sanjek, Roger (1990): *The Secret Life of Fieldnotes*. In: Ders. (Hg.): *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaka/London: Cornell University Press, S. 187–270; Kuper, Adam

jedoch liegt bislang keine vergleichende Analyse der im Tagebuch und in der Monografie erwähnten und beschriebenen Emotionen vor, obwohl deren nicht nur anekdotisch, sondern auch epistemisch bedeutende Rolle für die ethnografische Praxis mittlerweile Eingang in die Selbstreflexion des Fachs gefunden hat.¹³

Wer beide Texte zu lesen beginnt, das *Diary* und die *Argonauts*, kann bereits auf den ersten Seiten feststellen, wie unterschiedlich sie mit Affekten, Gefühlen und Emotionen umgehen, das heißt: wie sie als Gattungen jeweils affektpoetisch angelegt sind.¹⁴ Der erste Eintrag im Tagebuch, datiert auf

(2015): *Anthropology and Anthropologists. The British School in the Twentieth Century*. 4. überarbeitete Auflage. London/New York: Routledge.

13 Vgl. z. B. Okely, Judith/Callaway, Helen (Hg.) (1992): *Anthropology and Autobiography*. London/New York: Routledge; Kleinman, Sherryl/Copp, Martha A. (1993): *Emotions and Fieldwork*. London: Sage; McLean, Athena/Leibing, Annette (Hg.) (2007): *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden: Blackwell; Hollan, Douglas (2008): *Being There. On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood*. In: *ETHOS. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 36/4, S. 475–489; Davies, James/Spencer, Dimitrina (Hg.) (2010): *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press; Collins, Peter/Gallinat, Anselma (Hg.) (2010): *The Ethnographic Self as Resource. Writing Memory and Experience into Ethnography*. New York: Berghahn; Stodulka, Thomas (2015): *Emotion Work, Ethnography, and Survival Strategies on the Streets of Yogyakarta*. In: *Medical Anthropology*, 34/1, S. 84–97; Mounce, Ginny (2018): *Emotion Work in Ethnography*. In: Allan, Helen T./Arber, Anne (Hg.): *Emotions and Reflexivity in Health and Social Care Field Research*. London: Palgrave Macmillan, S. 133–158; Stodulka, Thomas/Selim, Nasima/Mattes, Dominik (2018): *Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects*. In: *ETHOS. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 46/4, S. 519–536; Stodulka, Thomas/Dinkelaker, Samia/Thajib, Ferdiansyah (Hg.) (2019): *Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography*. Cham: Springer; Lubrich, Oliver/Stodulka, Thomas (2019): *Emotionen auf Expeditionen. Ein Taschenhandbuch für die ethnografische Praxis*. Bielefeld: transcript; Liebal, Katja/Lubrich, Oliver/Stodulka, Thomas (Hg.) (2019): *Emotionen im Feld. Gespräche*. Bielefeld: transcript.

14 „Affekte“, „Gefühle“ und „Emotionen“ verstehen wir nicht in trennscharfer Abgrenzung, sondern als Kontinuum: „Affekte“ sind physio-psychische Reaktionen, die sich in ihrer Bewertung und Erregungsintensität (*Valenz* und *arousal*) dimensional beschreiben lassen (als mehr oder weniger positiv oder negativ, stark oder schwach). „Gefühle“ sind kognitive Wahrnehmungen solcher Reak-

„Port Moresby, September 20, 1914“, eröffnet mit der dramatischen Feststellung: „*September 1st began a new epoch in my life: an expedition all on my own to the tropics.*“¹⁵ In einer Emotionalität, die dieser dramatischen Zäsur zu entsprechen scheint, erinnert sich der Tagebuchschreiber an seine Wut auf einen Jugendfreund („*my anger*“, „*which became a deep resentment*“), und er beschreibt das Gefühl der Einsamkeit am Anfang seiner Expedition („*I felt quite deserted*“).¹⁶ Auf der folgenden Seite kommt ein Gefühl der Wärme hinzu (die sich hier auf Bekannte in Brisbane bezieht: „*I treated them with a warmth which was not, however, reciprocated*“), im Gegensatz dazu vor allem jedoch Angst: „*I didn't feel well in Brisbane. Strong fear of the tropics; abhorrence of heat and sultriness – a kind of panic fear [...]*“¹⁷ Die Folge sind Niedergeschlagenheit („*depressed*“) und die Sorge, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein („*afraid I might not feel equal to the task before me*“).¹⁸

In der Monografie ist von all dem zunächst keine Rede. Allerdings ist der Ethnograf auch hier das Subjekt der Darstellung. Nach zwei Absätzen, in denen zuerst die Indigenen in der dritten Person beschrieben werden („*The coastal populations of the South Sea Islands [...] are, or were before their extinction, expert navigators and traders.*“¹⁹) und die *scientific community* in der ersten Person Plural zur Geltung kommt („*We possess in Professor Seligman's book an excellent description*“²⁰), tritt er schließlich auch grammatisch als Erzählerfigur hervor, die in der ersten Person zu sprechen beginnt („*This trading system, the Kula, is the*

subject I am setting out to describe“²¹). Die erste Fotografie des Bandes bildet sogar seine Unterkunft ab, wodurch die autobiografische Perspektive des berichtenden Feldforschers auch visuell deutlich wird: „*The Ethnographer's Tent*“.²²

Als Malinowski sich anschickt, die Bedingungen zu beschreiben, unter denen er seine Beobachtungen anstellte, kommt er auf seine Erfahrung zu Beginn der Feldforschung („*my first initiation*“) zu sprechen, zu der ganz wesentlich auch Emotionen wie Langeweile, Verzweiflung, aber auch Hoffnung gehören: „*the feeling of hopelessness and despair*“,²³ „*tropical depression and boredom*“ sowie „*my hope*“.²⁴

Der Autor versetzt seine Leser*innen, die er in der zweiten Person anredet, mit rhetorischen Verfahren der Veranschaulichung (die in der griechisch-lateinischen Tradition der Rhetorik unter Begriffen wie *enargeia* oder *evidentia* als besonders wirksame Mittel der Emotionalisierung konzipiert wurden) sogar szenisch und suggestiv in die Lage, ihrerseits nachempfinden zu können, wie er sich in einer bestimmten Situation *geföhlt* habe: „*Imagine yourself suddenly set down surrounded by all your gear, alone on a tropical beach close to a native village, while the launch or dinghy which has brought you sails away out of sight.*“²⁵ Dass es sich bei Malinowskis Eröffnung seiner Ethnografie um einen ‚authentischen‘ Geföhlsausdruck handele, ist allerdings fraglich. Mary Louise Pratt zum Beispiel sieht in dieser Passage weniger die Beschreibung eigener Emotionen als die Aktualisierung eines Topos aus der Reise- und Abenteuerliteratur, jenem des *castaway*, den er zur Selbstinszenierung genutzt habe.²⁶

tionen („Ich habe das Gefühl, dass...“). Bei „Emotionen“ handelt es sich um soziale, kulturelle und physiologische Prozesse und Zustände, die sich sprachlich, mimisch und gestisch vermitteln und mit „Emotionswörtern“ (zum Beispiel „Freude“ oder „Angst“) benennen lassen. (Vgl. Stodulka, Thomas (2017): *Towards an Integrative Anthropology of Emotion. A Case Study from Yogyakarta*. In: Storch, Anne (Hg.): *Consensus and Dissent. Negotiating Emotion in the Public Space*. Amsterdam: John Benjamins Press, S. 9–34; Lubrich/Stodulka, S. 11–15, 167–169.)

15 Malinowski, *Diary*, S. 3. (Seite 1 ist eine Titelseite, „Part One. 1914–1915“, Seite 2 eine Vakantseite.)

16 Malinowski, *Diary*, S. 3.

17 Malinowski, *Diary*, S. 4.

18 Malinowski, *Diary*, S. 5.

19 Malinowski, *Argonauts*, S. 1.

20 Malinowski, *Argonauts*, S. 2. (Hervorhebung hinzugefügt.)

21 Malinowski, *Argonauts*, S. 2. (Hervorhebung hinzugefügt.)

22 Malinowski, *Argonauts*, Plate I, zwischen S. 16 und S. 17.

23 Malinowski, *Argonauts*, S. 3.

24 Malinowski, *Argonauts*, S. 4.

25 Malinowski, *Argonauts*, S. 4. Hg

26 Pratt, Mary Louise (1986): *Fieldwork in Common Places*. In: Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, S. 27–50, hier: S. 37f. Anschlussfähig sind hier auch George Stockings Überlegungen zum „image of ‚the anthropologist as hero‘“ (Stocking Jr., George W. (1989): *Romantic Motives and the History of Anthropology*. In: Ders. (Hg.): *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. Madison/London: University of Wisconsin Press, S. 3–9, hier: S. 4). Robert Thornton vergleicht diesen Textabschnitt mit einer Passage aus Jo-

Es ist keineswegs so, dass Emotionen, einschließlich der Emotionen des Forschers, in der Monografie ausgeblendet würden. Aber sie scheinen zurückgenommen und verobjektiviert zu werden, anders ausgewählt und dargestellt als im Tagebuch. Und ebenso wie die Produktion der Ethnografie hat auch ihre Rezeption, die der Text rhetorisch beeinflusst, nicht nur im engeren Sinn eine ästhetische, sondern auch im weiteren Sinn eine affektive Dimension.

In verschiedenen Textsorten werden Emotionen unterschiedlich vermittelt, sie werden generisch formatiert. Das heißt, ihre Darstellung ist bedingt durch die Konventionen der Gattung.²⁷ Als *journal intime* hat ein Tagebuch die Funktion, den Empfindungen eines erzählenden Ich Ausdruck zu geben. Psychologisch dient dies der Selbstreflexion, aber auch der Selbststabilisierung, ganz besonders in Ausnahmesituationen wie auf einer Expedition oder im Krieg.²⁸ Diese Funktion seines Tagebuchs („*the meaning of a diary*“²⁹) diskutiert Malinowski in seinen Aufzeichnungen wiederholt selbst, zum Beispiel:

*it occurred to me that the purpose in keeping a diary and trying to control one's life and thoughts at every moment must be to consolidate life, to integrate one's thinking, to avoid fragmenting themes. – Also gives a chance for reflection.*³⁰

Ausdrücklich versteht Malinowski sein Tagebuch als Mittel des *Emotionsmanagements*.³¹ Und er notiert Vorsätze und Richtlinien für seine Forscheremotionalität:

seph Conrads *Heart of Darkness*, das Malinowski rezipiert hat, und sieht ebenfalls keinen genuinen Emotionsausdruck (Thornton, Robert J. (1985): „Imagine Yourself Set Down...“: Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography. In: *Anthropology Today*, 1/5, S. 7–14, hier: S. 13). Zu Malinowskis Conrad-Rezeption vgl. auch Thompson, Christina (1995): *Anthropology's Conrad. Malinowski in the Tropics and What He Read*. In: *Journal of Pacific History*, 20/1, S. 53–75.

²⁷ Vgl. Meyer-Sickendiek, Burkhard (2005): *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

²⁸ Vgl. Kirschstein, Daniela (2012): *Writing War. Kriegsliteratur als Ethnographie*. Würzburg: Königshausen & Neumann; Lubrich, Oliver (2009): *Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken*. Bielefeld: Aisthesis.

²⁹ Malinowski, *Diary*, S. 186.

³⁰ Malinowski, *Diary*, S. 175. Vgl. Malinowski, *Diary*, S. 130.

³¹ Vgl. Malinowski, *Diary*, S. 186.

The most important thing would be to eliminate elements of worry out of my work. To have a feeling of the ultimate mastery of things.³²

Auch wenn sein Tagebuch damit in einem engen Zusammenhang mit seiner Forschung steht (und er in der Feldforschung entwickelte Methoden auch auf seine persönlichen Aufzeichnungen anwendet³³), hat es für Malinowski eine entschieden andere Funktion als seine wissenschaftlichen Feldnotizen. 1918 notiert er auf der Rückseite seines Tagebuchs:

Main thing to do is to reflect on the two branches: my ethnological work & my diary & to take the clue from both. They are well-nigh as complementary as complementary can be.³⁴

Narratologisch gesprochen, handelt es sich bei Tagebüchern um autodiegetische Texte.³⁵ Das heißt: Ihre Erzählinstanz erzählt von sich selbst. Sie machen den Lesenden das Angebot eines „autobiografischen Pakts“, demzufolge die schreibende, die erzählende und die handelnde Instanz einander entsprechen.³⁶ Bei wissenschaftlichen Monografien oder Feldforschungsberichten ist dies nicht der Fall; hier steht nicht die Subjektivität des oder der Beobachtenden im Mittelpunkt, sondern das Leben der Beobachteten. Die erzählerische Konstruktion ist hier allenfalls homodiegetisch. Das heißt: Die Erzählinstanz erzählt von Ihregleichen. Beziehungsweise bei Malinowski: Der Erzähler ist als teilnehmender Beobachter zwar Teil der erzählten Handlung, aber nicht ihr zentraler Akteur.³⁷ Die Darstellung seiner Affekte liegt daher weniger nahe.

³² Malinowski, *Diary*, S. 175. (Hervorhebung im Original.) Vgl. auch Malinowski, *Diary*, S. 122.

³³ Vgl. Young, S. 415–417.

³⁴ Zitiert nach Young, S. 416. Zu Tagebüchern als Quelle der Forschung vgl. Alaszewski, Andy (2006): *Using Diaries for Social Research*. London: Sage.

³⁵ Vgl. Genette, Gérard (1972): *Discours du récit*. Paris: Seuil.

³⁶ Vgl. Lejeune, Philippe (1975): *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil.

³⁷ Zu Genrekonventionen der Ethnografie vgl. z. B. Atkinson, Paul (1990): *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London/New York: Routledge; Atkinson, Paul (1992): *Understanding Ethnographic Texts*. Newbury Park/London/New Delhi: Sage; Boon, James A. (1983): *Functionalists write, too. Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph*. In: *Semiotica*, 46/2–4, S. 131–149. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden von

Wie können wir nun aber die Unterschiede in der Darstellung von Emotionen zwischen verschiedenen Gattungen *en détail* methodisch erfassen? Wie intensiv werden Emotionen in der Monografie und im Tagebuch thematisiert? Welche Emotionen spielen eine Rolle? Werden im Tagebuch Emotionen verhandelt, die aus der Monografie ausgeschlossen oder sogar ‚verdrängt‘ wurden? Werden (gewisse) Emotionen im wissenschaftlichen Diskurs tabuisiert? Gibt es umgekehrt aber auch Emotionen, die in der Monografie einen größeren Raum erhalten als im Tagebuch? Welche Gemeinsamkeiten und welche Widersprüche ergeben sich zwischen beiden Texten und ihren Emotionsdarstellungen? Und wie verhält sich die Darstellung eigener Emotionen zur Darstellung der Emotionen anderer sowie zur rhetorisch gestalteten Wirkabsicht der Texte?

Aus dieser ethnografischen, emotionswissenschaftlichen und philologischen Fragestellung ergibt sich eine methodische, die uns in das aktuell vieldiskutierte und umstrittene Feld der *Digital Humanities* führt. Denn Malinowskis vorliegende Texte – einerseits die privaten Aufzeichnungen, andererseits die veröffentlichte Monografie, die auf Beobachtungen aus demselben Zeitraum beruht – ermöglichen eine besondere Versuchsanordnung: die Auswertung des jeweils verwendeten Emotionsvokabulars und seinen Vergleich. Methodologisch bietet dieses Vorgehen die Möglichkeit, nach den Reichweiten und Grenzen verschiedener Auswertungs- und Analyseverfahren zu fragen: Wie aussagekräftig ist eine computerbasierte Kodierung von Emotionswörtern der beiden Texte? Wie lassen sich die Emotionswörter quantifizieren? Und auf welche Weise können wir die quantitativen Daten durch qualitative Analysen überprüfen, ergänzen und einordnen? Über den paradigmatischen Fall hinaus geht es also noch viel grundsätzlicher darum, quantitative Verfahren der Text- und Emotionsanalyse, die in den *Humanities* häufig von vornherein skeptisch betrachtet oder instinktiv abgelehnt werden, möglichst unvoreingenommen zu erproben, um ihre Vorteile und Nachteile kritisch abwägen zu

können. Auf dem Spiel steht die Methode der Ethnografie ebenso wie die ihrer Erforschung.

3 Emotionsvokabular

Um die Fragen nach der Darstellung von Emotionen in Malinowskis Texten zu beantworten, steht ein breites Spektrum von Methoden zur Verfügung – sowohl qualitativer wie auch quantitativer. Wir können die Texte lesen und deuten. Aber wir können ihr Vokabular auch mithilfe von Computern identifizieren und kategorisieren.

Ein Werkzeug für digitale Quantifizierungen bieten systematische Diktionäre, mit denen ein gegebener Text abgeglichen wird.³⁸ Für die vorliegende Studie wurden zwei Emotionslexika eingesetzt, die nach unterschiedlichen Prinzipien erstellt worden sind.

(1.) *Geneva Affect Label Coder (GALC)*:³⁹ Dieses Diktionär ordnet Wörter, die affektive Zustände bezeichnen, bestimmten Emotionen und Gruppen von Emotionen zu. Es wurde mit dem Ziel entwickelt, „36 Affektkategorien zu erkennen, die in natürlichen Sprachen üblicherweise durch Wörter unterschieden werden“.⁴⁰ Als Verzeichnis von insgesamt 280 Wortstämmen bildet der *Geneva Affect Label Coder* die Grundlage für eine automatisierte Textcodierung und eine quantitative Auswertung der im Text adressierten Emotionskategorien.⁴¹ Der Ansatz ermöglicht es also, zwei Fragen zu beantworten: wie viele Emotionswörter in einem

³⁸ Die Voraussetzung ist ein digital vorliegender Text. Konstituiert wurde dieser für die hier berichtete Studie durch eine automatisierte OCR-Erfassung und eine anschließende manuelle Bereinigung. Paratexte und Bildunterschriften wurden dabei nicht aufgenommen. Da die Monografie deutlich umfangreicher ist als das Tagebuch, werden die Emotionswörter zur Gesamtanzahl der Texte in Beziehung gesetzt, um die Vergleichbarkeit zu gewährleisten.

³⁹ Die Wortliste des *Geneva Affect Label Coder* ist verfügbar auf der Internetseite des *Swiss Center for Affective Sciences* der Universität Genf: www.unige.ch/cisa/research/materials-and-online-research/research-material/ (letzter Zugriff 29.03.2020). Zu Entwicklung und Beschreibung des Wortlexikons vgl. Scherer, Klaus R. (2005): What are emotions? And how should they be measured? In: *Social Science Information*, 44/4, S. 695–729.

⁴⁰ Scherer, S. 713 („to recognize 36 affective categories commonly distinguished by words in natural languages“).

⁴¹ Einige wenige Wortstämme kommen doppelt vor, da sie mehreren Emotionskategorien zugeordnet sind.

Malinowskis ‚Stil‘ im Tagebuch und in den wissenschaftlichen Monografien vgl. Payne, Harry C. (1981): Malinowski's Style. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 125/6, S. 416–440.

Text im Verhältnis zur Gesamtzahl der Wörter vorkommen, d. h. wie groß der Anteil des Emotionsvokabulars am Gesamtvokabular ist; und welchen distinkten Emotionen sich diese Emotionswörter zuordnen lassen, d. h. wie sich das Emotionsvokabular auf die verschiedenen Emotionen bzw. Emotionsgruppen verteilt. Auf diese Weise lassen sich Aussagen sowohl über die generelle Emotionalität eines Textes wie auch über die relative Gewichtung spezifischer Emotionen treffen – beides auf der Ebene ihrer expliziten Benennung.⁴²

(2.) *NRC Word-Emotion Association Lexicon (EmoLex)*:⁴³ Anders als der *Geneva Affect Label Coder* verzeichnet das *EmoLex* nicht nur Wörter, die Emotionen explizit benennen („affect labels“), sondern auch solche, die Emotionen assoziieren („emotion association“). Das Diktionär enthält 14.182 englischsprachige Wörter, die nach ihrer Valenz (*positiv* oder *negativ*) und dem Grad ihrer Assoziation (*weakly*, *moderately* oder *strongly associated*)⁴⁴ mit acht Basis-Emotionen (*anger*, *anticipation*, *disgust*, *fear*, *joy*, *sadness*, *surprise*, *trust*) eingestuft wurden.⁴⁵ Nicht die Frage, welche Emotionen in einem Text *benannt* werden, sondern welche Emotionen mit dem Wortmaterial eines Textes *assoziiert* werden, ist also der Gegenstand einer Untersuchung mit *EmoLex*. Das Diktionär erfasst so einen größeren Teil des

⁴² Zur Identifikation und Analyse von Emotionen als Textphänomen vgl. die einleitenden Kapitel in Winko, Simone (2003): *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*. Berlin: Erich Schmidt; sowie Mellmann, Katja (2016): *Empirische Emotionsforschung*. In: von Koppenfels, Martin/Zumbusch, Cornelia (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 158–175.

⁴³ Die Wortliste des *EmoLex* ist verfügbar unter www.saifmohammad.com/WebPages/NRC-Emotion-Lexicon.htm (letzter Zugriff 10.04.2020). Zur Entwicklung und zur Beschreibung des Lexikons vgl. Mohammad, Saif/Turney, Peter (2010): *Emotions Evoked by Common Words and Phrases: Using Mechanical Turk to Create an Emotion Lexicon*. In: *Proceedings of the NAACL-HLT 2010 Workshop on Computational Approaches to Analysis and Generation of Emotion in Text*, June 2010, LA, California: www.saifmohammad.com/WebDocs/Mohammad-Turney-NAACL10-EmotionWorkshop.pdf (letzter Zugriff 10.04.2020); Mohammad, Saif/Turney, Peter (2013): *Crowdsourcing a Word-Emotion Association Lexicon*. In: *Computational Intelligence*, 29/3, S. 436–465.

⁴⁴ Wörter, die keinen Emotionsbezug haben (*not associated*), werden keiner Emotionskategorie zugeordnet.

⁴⁵ Vgl. Mohammad/Turney, *Emotions*; Mohammad/Turney, *Crowdsourcing*.

Wortmaterials mit einem weniger direkten Emotionsbezug. Und es unterteilt das Spektrum der Emotionen weniger differenziert in lediglich acht anstelle von 36 Kategorien.

4 Sind Emotionen quantifizierbar?

Welche quantitativen Ergebnisse haben die automatisiert vorgenommenen Codierungen mit den beiden Emotionswörterbüchern?

Ganz allgemein lässt sich zunächst die Häufigkeit der Emotionswörter beschreiben, die in Malinowskis *Diary* bzw. *Argonauts* identifiziert werden.

Häufigkeit der Emotionswörter: *GALC*

	Wortzahl	Erkannte Emotionswörter	Anteil am Gesamttext
<i>Diary</i>	102.774	2791	2,716 %
<i>Argonauts</i>	213.905	2233	1,044 %

Setzen wir die Zahl der Emotionswörter, die mit dem *Geneva Affect Label Coder* erkannt werden, ins Verhältnis zur Wortzahl des jeweiligen Textes, so erhalten wir Aufschluss über den Anteil des Emotionsvokabulars am Gesamttext. Dieser Anteil liegt mit rund 2,7 Prozent für das Tagebuch deutlich höher als mit rund 1,0 Prozent für die Monografie. An der Oberfläche des Textes ist der explizite Emotionsdiskurs im Tagebuch also 2,7-mal dichter und damit wesentlich intensiver als in der Monografie.

Ein anderes Ergebnis zeigt sich bei der Anwendung des Emotionsdictionärs *EmoLex*:

Häufigkeit der Emotionswörter: *EmoLex*

	Wortzahl	Erkannte Wörter mit Emotionsbezug	Anteil am Gesamttext
<i>Diary</i>	102.774	12.004	11,68 %
<i>Argonauts</i>	213.905	22.641	10,58 %

Im *Diary* lassen sich 12.004 Wörter identifizieren, die diesem Wörterbuch zufolge als „emotion-related“ einzustufen sind, in den *Argonauts* sind es 22.641. Der Unterschied der Anteile am jeweiligen Gesamttext ist hier viel geringer als bei der Anwendung des *Geneva Affect Label*

Coder: 11,68 Prozent der Wörter im *Diary* werden als emotionsbezogen eingeordnet gegenüber 10,58 Prozent in den *Argonauts*.⁴⁶

Der Unterschied zwischen Tagebuch und Monografie, der auf der Ebene *benannter* Emotionen sehr deutlich war, ist auf der Ebene *assoziierter* Emotionen beinahe verschwunden. Während der Anteil des Wortmaterials, das Emotionen *direkt* bezeichnet, im Tagebuch wesentlich größer ist als in der Monografie, ist der Anteil des Wortmaterials, das sich *indirekt* auf Emotionen bezieht, in beiden Textgattungen fast gleich groß. Das bedeutet: Der emotionale Diskurs ist zwar im Tagebuch klar expliziter, in impliziter Form jedoch ist er in der Monografie gleichwohl in ähnlichem Ausmaß vorhanden.

In einem zweiten Schritt lässt sich die Valenz der emotionsbezogenen Wörter erfassen. Wie positiv oder negativ sind diese im Tagebuch und in der Monografie insgesamt?

Valenz der Emotionswörter: GALC

(Prozentualer Anteil am Gesamttext)

	<i>Diary</i>	<i>Argonauts</i>
Negativ	0,132 %	0,033 %
Positiv	0,300 %	0,193 %

Ein Vergleich der Wörter, die Emotionen benennen, ergibt, dass bei einer generellen Abnahme des Emotionsvokabulars vom *Diary* zu den *Argonauts* der Anteil negativer Emotionswörter noch stärker zurückgeht (um drei Viertel) als der Anteil positiver Emotionswörter (um lediglich ein Drittel).

Valenz der emotionsbezogenen Wörter:

EmoLex (Prozentualer Anteil am Gesamttext)

	<i>Diary</i>	<i>Argonauts</i>
Negativ	4,96 %	3,350 %
Positiv	6,582 %	7,250 %

Nach der Auswertung mit *EmoLex* finden sich in den *Argonauts* im Vergleich zum *Diary* nicht nur deutlich weniger Wörter, die negative Assoziatio-

nen haben, sondern auch deutlich mehr Wörter, die positive Assoziationen auslösen. Die privaten Aufzeichnungen im Tagebuch sind also emotional weniger angenehm, erfreulich und optimistisch als die öffentlichen Mitteilungen in der Monografie. Die Publikation ging einher mit einer Positivierung.

Konkretere Unterschiede ergeben sich hinsichtlich spezifischer Emotionen, wie eine Auswertung nach Kategorien zeigt.

Meistgenannte Emotionen: GALC

<i>Diary</i>	<i>Argonauts</i>
Longing 0,318 %	Anger 0,202 %
Anger 0,260 %	Longing 0,112 %
Feeling Love 0,260 %	Interest/Enthusiasm 0,089 %
Pleasure/Enjoyment 0,108 %	Feeling Love 0,061 %
Interest/Enthusiasm 0,107 %	Tension/Stress 0,050 %

Nach der Analyse mit dem *Geneva Affect Label Coder* führen für beide Texte Wut (*anger*) und Sehnsucht (*longing*) die Liste der am häufigsten erwähnten Emotionen an, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge und mit gewissen Unterschieden hinsichtlich des Anteils am Gesamttext (rund 0,32 Prozent zu 0,26 Prozent bzw. 0,20 Prozent zu 0,11 Prozent). Interesse (*interest*) und Begeisterung (*enthusiasm*) haben in der Monografie einen höheren Rang (Position 3) als im Tagebuch (Position 5), auch wenn ihr relativer Anteil am jeweiligen Wortmaterial dort immer noch größer ausfällt. Anspannung und Stress, deren Erwähnung im Tagebuch auf den ersten Blick eher zu erwarten gewesen wäre, nehmen in den *Argonauts* (0,050 Prozent des Gesamttextes) prozentual einen größeren Raum ein als im *Diary* (0,031 Prozent des Gesamttextes). Dieser Befund könnte damit erklärt werden, dass sie in der Monografie als Motive der Authentifizierung dienen und entsprechend als rhetorische Strategie eingesetzt werden: Die emotionalen Herausforderungen beglaubigen die Augenzeugenschaft. Zwischen den Emotionen des Wissenschaftlers und den Emotionen der Wissenschaft bzw. *in der Wissenschaft* sind jedenfalls Verschiebungen festzustellen.

⁴⁶ In die Analyse einbezogen wurden von den 102.774 Wörtern des *Diary* 28.753 und von den 213.905 Wörtern der *Argonauts* 60.256. (Das heißt, dass nur diese Anteile des Vokabulars sich mit dem Vokabular des Diktionärs überhaupt decken.)

Meistassoziierte Emotionen: *EmoLex*

<i>Diary</i>	<i>Argonauts</i>
Anticipation 2,148 %	Trust 2,597 %
Trust 1,917 %	Anticipation 1,929 %
Joy 1,571 %	Joy 1,537 %
Sadness 1,525 %	Fear 1,208 %
Fear 1,224 %	Surprise 1,081 %
Anger 1,147 %	Sadness 0,880 %
Disgust 1,039 %	Anger 0,795 %
Surprise 0,970 %	Disgust 0,582 %

Auch im Hinblick auf die Priorität bestimmter Emotionen zeigt sich bei der Anwendung von *EmoLex* ein anderes Ergebnis als bei der Anwendung des *GALC*. Die Gewichtung von Kategorien assoziierter Emotionen fällt anders aus als die Gewichtung von Kategorien benannter Emotionen.

Die deutlichsten Unterschiede in der prozentualen Häufigkeit ergeben sich zwischen dem *Diary* und den *Argonauts* in den Emotionskategorien von Ekel, Traurigkeit, Wut und Vertrauen. Im Tagebuch finden sich deutlich mehr Wörter, die mit Ekel assoziiert sind (in den *Argonauts* machen diese nur 61 Prozent der vergleichbaren Menge im *Diary* aus, nämlich 0,582 Prozent gegenüber 1,039 Prozent), ebenso Traurigkeit (62,9 Prozent)

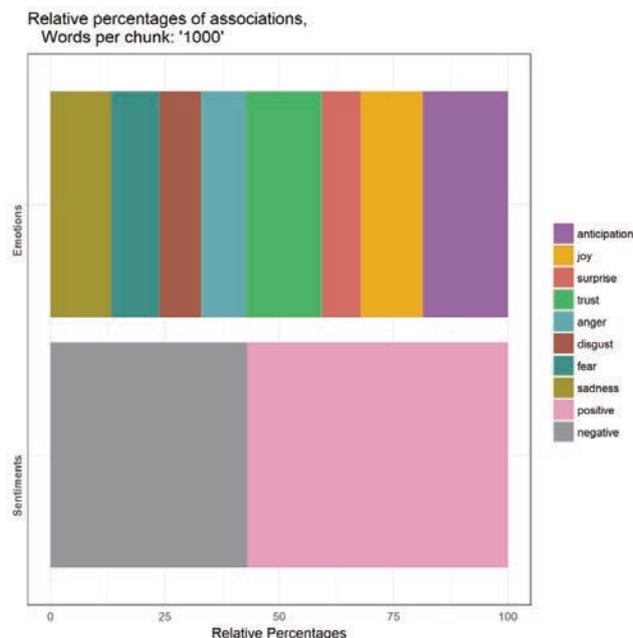


Abbildung 1: Positives Übergewicht: Verhältnis der Emotionen (vier positive, vier negative) und Valenzen (positiv/negativ insgesamt) in Malinowskis *Diary*: Visualisierung der Analyse mit *EmoLex*.

und Wut (83 Prozent); im *Diary* finden sich dagegen deutlich weniger Wörter, die mit Vertrauen verbunden werden (67 Prozent der Vergleichsmenge in den *Argonauts*). Weniger Wut und mehr Vertrauen – in der veröffentlichten Ethnografie werden bestimmte Emotionen privilegiert.

Dass ausgerechnet der Ekel im Tagebuch eine im Vergleich mit den *Argonauts* so große Rolle spielt, ist besonders bemerkenswert, wenn wir ihn als Anzeichen unüberwindlicher Andersheit betrachten.⁴⁷ Als unwillkürliche psycho-physische Reaktion, nämlich als Reflex, sich zu übergeben, blockiert er die ästhetische Wahrnehmung und das kognitive Verstehen.⁴⁸ Je stärker dieser Affekt instinktiver Abwehr sich einstellt (ohne dass er als Gefühl kognitiv erfasst oder als Emotion begrifflich benannt werden muss), desto größer ist der Widerwille gegen die erforschte Wirklichkeit. Dieses Eingeständnis, das Malinowski in seinen privaten Notizen dokumentiert hatte, hat er in der publizierten Monografie zurückgenommen. Im *Diary* entspricht das Ekel-Vokabular 0,039 Prozent des Gesamttextes, in den *Argonauts* nur noch 0,007 Prozent (*GALC*), bzw. es entspricht 1,039 Prozent der emotionsbezogenen Wörter im *Diary* gegenüber nur noch 0,582 Prozent in den *Argonauts* (*EmoLex*).

Allerdings ist dieser Befund für beide Methoden inhaltlich zu relativieren: Von 40 Ekel-Nennungen im *Diary* beziehen sich nur elf auf die Lebenswelt der Indigenen. Und die Ekel-Assoziationen des Vokabulars im *EmoLex* wurden durch Proband*innen ermittelt, d. h. es handelt sich um Wortmaterial, das diese ekelhaft finden, nicht unbedingt aber der Ethnograf.

⁴⁷ Vgl. Greenblatt, Stephen (1992): *Filthy Rites*. In: Ders.: *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge, S. 59–79.

⁴⁸ Kant, Immanuel (1992): *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 246–249 (§48. „Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack“), insbesondere: S. 247–248; vgl. Menninghaus, Winfried (1999): *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

5 Vom Nutzen und Nachteil digitaler Verfahren

Sowohl bei quantitativen als auch bei qualitativen Methoden sind einige Besonderheiten des Materials zu berücksichtigen:

(1.) Die Ausgabe des *Diary* ist nicht vollständig. Die Notizen wurden vor der Veröffentlichung von Malinowskis Witwe ‚zensiert‘. Eine historisch-kritische Edition, die das Original-Manuskript mit dem publizierten Text abgleichen würde, existiert noch nicht.

(2.) Die Aufzeichnungen sind überwiegend auf Polnisch verfasst. Es handelt sich bei dem untersuchten Text des *Diary* also um eine Übersetzung,⁴⁹ während der Text der *Argonauts* von vornherein auf Englisch erschien.⁵⁰

(3.) Malinowski führte nicht während der ganzen Zeit seiner Feldforschungsaufenthalte Tagebuch. In den *Argonauts* bezieht er sich auf Beobachtungen von drei Aufenthalten: vom August 1914 bis März 1915, vom Mai 1915 bis Mai 1916 und vom Oktober 1917 bis Oktober 1918. Die Tagebücher umfassen den Zeitraum vom 20. September 1914 bis zum 3. April 1915, einen einzelnen Eintrag vom 1. August 1915 und den Zeitraum vom 28. Oktober 1917 bis zum 18. Juli 1918. Es liegt mithin keine kontinuierliche Aufzeichnung vor.

Eine quantitative Analyse der verwendeten Emotionswörter, die automatisiert vorgenommen wird, bringt darüber hinaus eine Reihe methodischer Schwierigkeiten mit sich, die erst in der konkreten Untersuchung genau einzuschätzen sind:

(1.) Mit einer automatischen Analyse, die sich auf die Erfassung einzelner Wörter beschränkt, ist nicht zu unterscheiden, von wessen Emotionen jeweils die Rede ist. Beschreibt Malinowski seine

⁴⁹ Dass die Übertragung in eine andere Sprache Konsequenzen für die Auslegung hat, zeigt zum Beispiel die Diskussion, die sich um das – besonders brisante – polnische Wort *nigrami* dreht, das im Englischen mit dem rassistischen Wort *nigger* wiedergegeben ist. Leach hält dies für eine irreführende Übersetzung (S. 2f.), während Stocking sie verteidigt und auf den historischen Wandel in der Semantik verweist (Stocking, *Ethnographer's Magic*, S. 49).

⁵⁰ Malinowski bezog sich also nicht nur auf unterschiedliche intellektuelle Traditionen (vgl. z. B. Ellen, Roy F./Gellner, Ernest/Kubica, Grazyna et al. (Hg.) (1988): *Malinowski Between Two Worlds. The Polish Roots of an Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press), sondern formulierte seine Überlegungen und Erkenntnisse auch in verschiedenen Sprachen.

eigenen Emotionen, die der Indigenen oder die seiner europäischen, amerikanischen oder australischen Brief- und Gesprächspartner*innen?

(2.) Ebenso wenig lässt sich aus der quantitativen Analyse von Wörtern, die unabhängig von ihrem Kontext erfasst werden, ersehen, worauf sich die genannten oder assoziierten Emotionen beziehen, was jeweils ihr Objekt bzw. ihr Auslöser ist. Da Malinowski in seinem Tagebuch keineswegs ausschließlich über seine Feldforschung schreibt, sondern diverse persönliche Beziehungen und Themen zur Sprache bringt, historische Ereignisse oder eigene Lektüren kommentiert, wäre auch hier eine Differenzierung erforderlich. Denn auch wenn Malinowskis allgemeine Stimmung einen Einfluss auf sein Verhalten im Feld, auf seine Beobachtungen und auf deren Interpretation hat, so macht es doch einen Unterschied, ob er Wut auf seine indigenen Gesprächspartner oder auf einen Schulfreund im Tagebuch festhält und dann aus der wissenschaftlichen Monografie ausklammert, ob die Sehnsucht nach seiner Geliebten oder das Begehren für eine Einheimische hier beschrieben wird und dort dann keine Erwähnung mehr findet.

(3.) Es werden nur die Emotionswörter selbst erfasst, nicht aber ihre Verneinungen, Umkehrungen, Bewertungen oder Reflexionen. Negationen werden ebenso wenig berücksichtigt wie verstärkende oder abschwächende Adverbien – ganz zu schweigen von Ironie. Digitalphilologische Verfahren versagen vor linguistischen und rhetorischen Feinheiten.

(4.) Automatische Programme der Worterkennung können mehrdeutige Wörter nicht als solche identifizieren. So kann „*warmth*“ nicht nur eine emotionale „Wärme“ bezeichnen, sondern auch ganz neutral eine Temperatur. Ob es sich um ein Emotionswort handelt, ergibt sich aus dem Kontext, den der Computer (noch) nicht zuverlässig berücksichtigen kann.

(5.) Eine quantitative Analyse ist auf die explizite Benennung bzw. eine festgelegte Assoziation von Emotionen beschränkt – ungebräuchliche Bezeichnungen oder individuelle Umschreibungen werden nicht erfasst.

(6.) Hinzu kommt eine historische Differenz. Denn im Fall der *EmoLex*-Wortliste wurden die Wörter von heutigen Proband*innen bewertet, deren Einschätzungen zeitlich und perspektivisch von jener des professionellen Ethnografen und

seines Adressatenkreises vor 100 Jahren abweichen können.

Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, können mehrere Maßnahmen getroffen werden: (1.) Die automatisierte Codierung der Emotionswörter wird durch eine manuelle Codierung ergänzt. Sämtliche Emotionswörter werden in einer eigenen Lektüre des Textes markiert. Wenn wir nicht nur deduktiv ein vorgegebenes Diktionär auf einen Text anwenden, sondern auch induktiv ein Verzeichnis von Wörtern aus einem vorliegenden Text gewinnen, hat diese aufwendige Arbeit mehrere Folgen: Die Treffsicherheit der verwendeten Emotionswörterlisten kann überprüft werden. Wörter, die vorgegebene Diktionäre nicht enthalten, können ein für Malinowski typisches Emotionsvokabular bilden, gewissermaßen ein „Malinowski Emotion Dictionary“. An der Universität Bern wurde ein derartiges Emotionsvokabular aus Malinowskis *Diary* erstellt, das mit 990 Wortstämmen 710 Wortstämme mehr umfasst als das standardisierte Diktionär des GALC. Das Emotionsvokabular der *Argonauts* ist mit 1274 Wortstämmen sogar noch umfangreicher; hier sind besonders viele Grenzfälle zu verzeichnen, also Wörter, die eine emotionale Bedeutung haben können, aber nicht immer mit dieser Semantik verwendet werden. Die Schnittmenge zwischen Malinowskis Emotionswortschatz und dem GALC ist durchaus beträchtlich. 161 im *Diary* und 143 in den *Argonauts* enthaltene Wortstämme stimmen mit dem GALC überein. Aber es gibt auch beträchtliche Abweichungen. Malinowskis Emotionsvokabular im *Diary* enthält 343 Wortstämme von Emotionswörtern sowie zusätzlich 486 Wortstämme von Grenzfällen, die der GALC nicht kennt.⁵¹ In den *Argonauts* enthal-

⁵¹ Besonders überraschend hierbei ist, dass beispielsweise „cry“ oder „glad“ nicht in der GALC-Wortliste auftauchen. Gleiches gilt für „depress*“, „discourag*“, „emotion*“, „encourag*“, „excit*“, „intim*“, „lonel*“, „aggress*“. Die Kennzeichnung der Emotionswörter in eigener Lektüre ermöglicht eine Erweiterung der GALC-Liste. Einige Wortstämme des GALC erfassen neben den Emotionsausdrücken auch weitere Wörter, die entweder nichts mit Emotionalität zu tun haben (z. B. erfasst „happ*“ auch die relativ häufigen Wörter „happen“ oder „happening“ – hier könnte man bei der Suche entsprechende „stop words“ einsetzen und diese Wörter damit von der Erfassung ausschließen) oder die in eine Kategorie eingeordnet werden, der sie nicht entsprechen (z. B. erfasst „hop*“ auch „hopeless“ und wird damit in die Kategorie „hope“ aufgenommen;

ten sind 330 Wortstämme von Emotionswörtern sowie zusätzlich 801 Wortstämme von Grenzfällen, die im GALC nicht verzeichnet sind. Umgekehrt kommen 119 Wortstämme aus dessen Verzeichnis im Wortschatz des *Diary* und 137 im Wortschatz der *Argonauts* nicht vor.

Ein solches Vorgehen sensibilisiert für Grenzfälle, das heißt für die Frage, welche Begriffe als Bezeichnungen für Emotionen oder emotionale Zustände noch oder nicht mehr infrage kommen.⁵² Jedes Diktionär ist immer auch eine Setzung.

Schließlich lassen sich nicht nur einzelne Wörter, sondern systematisch verschiedene Wortgruppen beschreiben, die durch die standardisierte Wortliste nicht erfasst werden: beispielsweise fremdsprachige Wörter (z. B. „debolezza“, „générosité“, „Glück“, „intimement“, „joie de vivre tropicale“, „Komplex[.]“, „Schwung“, „Sehnsucht“, „surchaufage“, „Tropenkoller“, „Wahn“, „Weltschmerz“).

Zusammengesetzte Emotionsausdrücke, die häufig eine besondere Qualität einer Emotion beschreiben (z. B. „desperate love“, „frightfully tired“, „hysterical fear“, „madly happy“, „nervous restlessness“, „petty threads“, „delightful sensation“, „keen enjoyment“), werden jeweils nur den Einzelkategorien zugeordnet, obwohl sie auch *mixed emotions* und damit eine besondere emotionale Qualität beschreiben.

Abkürzungen werden nicht erfasst (z. B. „felt symp.“, „skept.“, „uncomf.“). Gleiches gilt für emotionale Ausrufe, die in den schriftlichen Text integriert sind (z. B. „O“, „Oh“, „Alas!“).

Häufig werden Adjektive zu Emotionsausdrücken, wenn sie in Verbindung mit entsprechenden Begriffen als Attribute verwendeten werden (z. B. „excellent mood“, „fatherly feelings“, „inner emptiness“, „inner fuss“, „mental fogg“, „moral disorder“, „sensual attitude“, „good form“). Die GALC-Liste erfasst diese Form des Emotionsausdrucks nur sehr unzureichend. Insbesondere Adjektive, die in Kombination mit dem Verb *to feel* verwendet werden, dienen in der Regel dem Emotions-

men; „harm*“ [eigene Ergänzung] würde auch „harmless“ oder „harmony“ erfassen; „shame*“ auch „shameless“; „thank*“ auch „thankless*“; „wonder*“ auch „wonderful“; und „terrif*“ auch „terrific“).

⁵² So wird durch GALC beispielsweise der Dank („thank*“) erfasst, nicht aber die Entschuldigung, der Freund („friend*“), nicht aber der Feind, die Adjektive „wonderful“, „fine“, „nice“, „horrible“ und „friendly“, nicht aber „unfriendly“ oder „terrible“.

ausdruck (z. B. „*feel safe*“, „*feel worthy*“, „*feel broken*“, „*feel obtrusive*“, „*feel very dejected*“, „*feel brisk*“, „*feel empty*“, „*feel mentally balanced*“, „*feel shouldered*“, „*feel snowed under*“, „*feel stifled*“, „*feel vulgar*“ oder auch „*feel very much at home*“). Hier finden sich auch besonders häufig verstärkende, abschwächende oder relationale Partikel (z. B. „*feel a bit strong*“, „*feel a little knocked out*“, „*feel fairly low*“, „*feel quite well*“, „*feel too bad*“, „*feel a certain relief*“, „*feel completely broken*“, „*feel distinctly tired*“, „*feel not too exhausted*“, „*feel rather miserable*“, „*feel greatly relieved*“, „*feel so energetic*“) oder Vergleiche (z. B. „*feel better*“, „*feel decidedly better*“, „*feel incomparably better*“, „*feel much better*“, „*feel a bit worse*“, „*feel healthier*“, „*feel more lively*“, „*feel less hopeless*“), die bei der automatischen Codierung ebenfalls keine Berücksichtigung finden.

Verstärkende Erweiterungen, die besonders intensive Emotionen anzeigen (z. B. „*super-energized*“, „*super-tension*“, „*superirritability*“, „*super-sensitiveness*“), und auch eigenständige Verneinungen, Verstärkungen oder Abschwächungen (z. B. „*inability to concentrate*“, „*lack of energy*“, „*loss of hope*“, „*absolutely candid*“, „*deep desire*“, „*deep resentment*“, „*deeply believe*“, „*real desire*“) werden ebenfalls nicht erfasst.

Besonders deutlich wird die Relevanz zusätzlich informierender Wörter am Beispiel des Begriffs „*rotten*“. Malinowski fühlt sich in unterschiedlichen Abstufungen ‚scheußlich‘ und formuliert so eine ganze Klaviatur des schlechten Gefühls: „*feel rotten*“, „*feel so rotten*“, „*feel especially rotten*“, „*feel pretty rotten*“, „*feel quite rotten*“, „*feel rather rotten*“, „*feel really rotten*“, „*feel simply rotten*“, „*feel too rotten*“, „*feel very rotten*“. All dies wird nicht durch die verwendeten Emotionslexika erfasst.

Auch Schimpfwörter (z. B. „*scum*“, „*useless cripple*“) implizieren eine Emotionalität und könnten daher ergänzend zum GALC aufgenommen werden. Gleiches gilt für idiomatische Wendungen, die häufig für einen Emotionsausdruck genutzt werden (z. B. „*it's too much*“).

Eine Überprüfung des Emotionsvokabulars durch eine eigene Erfassung stellt die Aussagekraft der quantitativen Ergebnisse auch hinsichtlich des Emotionsbezugs infrage. Denn ein Abgleich zwischen beiden Textsorten zeigt, dass Malinowski im Tagebuch sehr häufig, in der Monografie dagegen fast nie über eigene Emotionen

schreibt. Dafür werden dort sehr häufig die Emotionen der Indigenen beschrieben. Die erfassten Emotionswörter dienen also der Beschreibung unterschiedlicher Emotionssubjekte: im ersten Fall der Emotionen des Forschers, im zweiten Fall der Emotionen der Erforschten. Ein quantitativer Vergleich der Werte ist daher nur mit dieser Einschränkung aussagekräftig.

(2.) Emotionswörter oder -kategorien, die in der quantitativen Analyse besonders auffallen – gerade auch kontraintuitive Befunde (zum Beispiel der vergleichsweise hohe Ekel-Wert für das *Diary* oder der hohe Wut-Wert und der hohe Stress-Wert für die *Argonauts*) –, können qualitativ weiterverfolgt werden. Beobachtungen, die aus den quantitativen Daten gewonnen werden, können durch *close readings* erklärt werden. Idealerweise macht die quantitative Auswertung überhaupt erst auf solche Phänomene aufmerksam, die einer herkömmlichen Lektüre entgangen wären, aber in einer solchen dann weiter untersucht werden.

Die qualitative Überprüfung der codierten Wörter ergibt dabei für die Erwähnung von Ekel im Tagebuch, dass sich diese zwar nur in weniger als der Hälfte der Fälle auf die erforschte Lebenswelt der Indigenen bezieht, die vom GALC der Emotionskategorie Ekel zugeordneten Wörter aber durchaus auf diese Anwendung finden (*abhorrence*, *aversion*, *dislike*, *repulsion*). Die wenigen Ekel-Nennungen in den *Argonauts* beschreiben hingegen mit nur zwei Ausnahmen die Emotionen der Indigenen selbst. In den zwei Fällen, in denen Ekel als eine Emotion des Verfassers genannt oder zumindest angedeutet wird, bezieht sich der Affekt ausgerechnet auf eine Haltung westlicher Personen gegenüber den Indigenen, die kritisiert wird.

[Some white residents in the district] were for the most part, naturally enough, full of the biased and pre-judged opinions inevitable in the average practical man, whether administrator, missionary, or trader, yet so strongly repulsive to a mind striving after the objective, scientific view of things.⁵³

⁵³ Malinowski, *Argonauts*, S. 5f. (Hervorhebung hinzugefügt.) Vgl. außerdem: „I am filled with dislike for these ordinary people who are incapable of finding a glimmer of poetry in certain things which fill me with exaltation.“ (Malinowski, *Diary*, S. 21.)

Diese Beobachtung ist vor dem Hintergrund von Malinowskis genereller Zurückhaltung bei der Schilderung eigener Emotionen in den *Argonauts* umso auffälliger. Die Erwähnung der starken Reaktion des Ekels in Bezug auf eine aus seiner Sicht falsche Perspektive auf den Forschungsgegenstand ist eng verknüpft mit Malinowskis Forscher motivation, seinen Forscheremotionen, wie in einer Passage im abschließenden Kapitel der Monografie deutlich wird:

What interests me really in the study of the native is his outlook on things [...]. In the roamings over human history, and over the surface of the earth, it is the possibility of seeing life and the world from the various angles, peculiar to each culture, that has always charmed me most, and inspired me with real desire to penetrate other cultures, to understand other types of life. / To pause for a moment before a quaint and singular fact; to be amused at it, and see its outward strangeness; to look at it as a curio and collect it into the museum of one's memory or into one's store of anecdotes – this attitude of mind has always been foreign and repugnant to me.⁵⁴

Dass der im Tagebuch notierte eigene Ekel gegenüber den Indigenen in der Monografie keine Erwähnung findet, lässt sich mit Malinowskis Wunsch erklären, eine unvoreingenommene und wertschätzende Perspektive auf die Indigenen einzunehmen, sie nicht in erster Linie als Kuriosität, sondern als Menschen wahrzunehmen, deren Lebensweise der eigenen in mancher Hinsicht durchaus ähneln und die so Aufschlüsse über einen selbst liefern kann. Nicht umsonst sucht Malinowski in seiner Studie immer wieder Vergleiche aus dem europäischen Kulturraum, um ein auf den ersten Blick fremd erscheinendes Verhalten zu erklären und nachvollziehbar zu machen. Auf diese Weise bringt er die Indigenen seinem Publikum *näher*, während der Ekel als distanzierende Emotion diesem Anliegen zuwiderläuft.

Ähnlich verhält es sich mit der Kategorie Wut. Während Malinowski im Tagebuch wiederholt seine Wut auf Indigene beschreibt und dazu mitunter drastische Worte wählt (besonders diese Passagen waren Ursache des Skandals der Tagebuchpublikation), beschreibt er an keiner einzigen der erfassten Wut-Stellen in den *Argonauts* eigene Emotionen. Die Wörter aus dem Begriffs-

feld *anger* kommen ausschließlich zur Beschreibung der Emotionen der Indigenen zum Einsatz. Die Emotionen des Forschers werden in diesem Feld nicht erwähnt. (Vergleichbares gilt für andere Begriffsfelder.). Die qualitative Überprüfung der quantitativen Daten führt also zu einem Ergebnis, das den ersten Eindruck revidiert und differenziert: Obwohl Wut in den *Argonauts* (laut GALC-Codierung) die am häufigsten genannte Emotion ist, spielt Malinowskis Wut auf die Indigenen hier keine Rolle (mehr).

(3.) In einer qualitativen Analyse können einzelne Textabschnitte miteinander verglichen werden, die – im Tagebuch und in der Monografie – analoge Situationen beschreiben. Dieses Verfahren ermöglicht es, die angenommenen Unterschiede zwischen den beiden Textsorten zu überprüfen und dabei zusätzliche, insbesondere kontextuelle und rhetorische Faktoren zu berücksichtigen. Es erlaubt außerdem, auch solche Emotionen in die Analyse einzubeziehen, die nicht ausdrücklich beschrieben oder eindeutig evoziert werden. Eine solche Parallel-Lektüre von *Diary* und *Argonauts* ist jedoch nicht einfach, denn die wissenschaftliche Publikation unterscheidet sich von den privaten Notizen erheblich.

6 Ein Erlebnis – mehrere Texte

Wie wenig die publizierte Monografie eine Überarbeitung des Tagebuches darstellt, wird gerade an den wenigen Abschnitten deutlich, die sich noch am ehesten für eine Parallel-Lektüre anbieten würden. An zwei Stellen ist der Text des Tagebuches mit einer editorischen Anmerkung versehen, die darauf hinweist, dass eine entsprechende Szene in der Monografie beschrieben wird: „*Malinowski described this voyage in his general survey of the kula district, Argonauts of the Western Pacific, pp. 38–51.*“⁵⁵ Und: „*This visit of an expedition from two islands west of Boyowa is described in detail in Argonauts, pages 269–72.*“⁵⁶

Die Stelle, die diesen Vergleich motiviert, steht im Tagebuch inmitten eines wahren Kaleidoskops von Emotionen: Der Tagebuchschreiber vermerkt innerhalb von nur fünf Zeilen, er sei „*delighted*“,

⁵⁴ Malinowski, *Argonauts*, S. 517. (Hervorhebung hinzugefügt.)

⁵⁵ Malinowski, *Diary*, S. 137.

⁵⁶ Malinowski, *Diary*, S. 233.

„afraid“, „happy“, „not bored“. Malinowski schreibt von einer „Night full of dreams“ und „Thoughts, tender and passionate“. Es folgen Bemerkungen über „Fatigue“ und „Beauty“, „hatred, intrigue, inquisitiveness“, Wunder („Marvelous“), Genuss („I enjoyed“) und Gefühl („feeling“, „feelings“), Stimmungen („mood“, „moods“), Müdigkeit („lazily“, „tired“), sogar Reflexionen über eine „innere Wirklichkeit“ („inner reality“) und den „emotionalen Ursprung der platonischen Ideen“ („Emotional origin of Platonic Ideas“⁵⁷) – all dies innerhalb von nur dreieinhalb Seiten.⁵⁸

Die im Tagebuch geschilderten Ereignisse werden in den *Argonauts* zweimal direkt aufgegriffen. In der ersten Passage⁵⁹ erinnert Malinowski sich an eine Vollmondnacht („a full moon night, in March, 1918“), in der er zu seiner Überraschung („surprise“) die am selben Morgen aufgebrochene *Kula*-Expedition ganz in der Nähe ihres Ausgangspunkts wiedertrifft. Dieses Erlebnis ist im Tagebuch nicht erwähnt. Auch in der späteren *Argonauts*-Passage,⁶⁰ welche die Ereignisse fast durchgehend aus der Perspektive Malinowskis erzählt, finden sich kaum Gemeinsamkeiten mit der Schilderung im Tagebuch. Verzeichnet werden in beiden Texten die unfreundliche Aufnahme durch die indigenen Bewohner der Amphlett-Inseln und Malinowskis Unzufriedenheit mit den dortigen Informanten (wobei diese im Tagebuch ausführlicher und emotionaler zum Ausdruck kommt). Die Beobachtung der Ankunft der *Kula*-Expedition aus Dobu auf den Trobriand-Inseln gehört zu den im Tagebuch am stärksten positiv konnotierten ethnografischen Erlebnissen: „once again feeling of ethnographic joy!“; „I was

engrossed as an ethnographer“.⁶¹ In den *Argonauts* ist dagegen nicht mehr von einem Enthusiasmus des Forschers die Rede, lediglich von ästhetischem Wohlgefallen: „The general effect was powerful, when this wonderfully painted and fully decorated fleet was gliding swiftly over the green waters of the Lagoon“.⁶² Die Begeisterung wird in der Monografie zurückgenommen und objektiviert.

7 Eigene und fremde Emotionen

Argonauts of the Western Pacific ist als wissenschaftliche Monografie konzipiert. Nicht die Erzählung persönlicher Erlebnisse des Forschers, sondern die Beschreibung und Analyse der Praktiken und Vorstellungen der Erforschten stehen im Mittelpunkt. Malinowski verfasst keinen Reisebericht, der seine eigene Person und deren innere und äußere Bewegungen fokussieren würde, sondern er gliedert seine Forschungsergebnisse thematisch. Er stellt sie so dar, wie ihm ihre Vermittlung für seine Adressat*innen am nachvollziehbarsten erscheint. Auch wenn mitunter konkrete Episoden und individuelle Akteure beschrieben werden, ist das Ziel der Darstellung die generelle Charakterisierung der *Kula*-Praxis. Nur selten und mit Mühe lassen sich daher im Tagebuch geschilderte Erlebnisse in der wissenschaftlichen Monografie wiederfinden, nie werden sie unverändert übernommen. Wichtige Informanten, die im Tagebuch wiederholt vorkommen, tauchen in den *Argonauts* weder namentlich noch anonymisiert auf.

Dass nicht die Chronologie der Erlebnisse und des Erlangens der Informationen die Darstellung bestimmt, sondern die systematische Vermittlung der ethnologischen Erkenntnisse, wird besonders deutlich an Malinowskis exemplarischer Schilderung des Ablaufs einer *Kula*-Expedition. Hier bedient er sich zwar des Modells eines Reiseberichts, berichtet jedoch keine eigene Reise, sondern lässt die Lesenden an einer imaginierten Reise der Indigenen teilnehmen: „we shall follow a *Kula* expedition from Sinaketa to Dobu.“⁶³ Eingebettet in diese Ethnografie im Format der

⁵⁷ Diesen im Tagebuch nur stichwortartig auftauchenden Gedanken hat Carlo Ginzburg im Hinblick auf Malinowskis Überlegungen zum *Kula*-Phänomen ausgedeutet und damit einen auf den ersten Blick nur schwer zu erschließenden Zusammenhang zwischen Tagebuchnotiz und Forschung deutlich gemacht (vgl. Ginzburg, Carlo (2000): *Tusitala and His Polish Reader*. In: Ders.: *No Island Is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*. New York: Columbia University Press, S. 69–88, hier: S. 87)

⁵⁸ Malinowski, *Diary*, S. 232–235. (Hervorhebungen im Original.)

⁵⁹ Malinowski, *Argonauts*, S. 211f.

⁶⁰ Malinowski, *Argonauts*, S. 376–391 (= Chapter XVI). Die hier geschilderten Ereignisse nehmen im Tagebuch die Seiten 233–245 ein. Die im Tagebuch und in der Monografie angegebenen Daten für die einzelnen Ereignisse weichen leicht voneinander ab.

⁶¹ Malinowski, *Diary*, S. 244.

⁶² Malinowski, *Argonauts*, S. 388.

⁶³ Malinowski, *Argonauts*, S. 195.

Reiseerzählung sind immer wieder theoretische Einschübe und Erläuterungen, die in Übereinstimmung mit dem narratologischen Begriff als ‚Pause‘⁶⁴ in der Erzählung konzipiert sind und an deren Ende die Lesenden zu ihrer ‚Reisegruppe‘ zurückgeleitet werden, zum Beispiel: „*Let us return now to our Sinaketan fleet, moving southwards along the barrier reef and sighting one small island after another.*“⁶⁵ Es entsteht so eine chronologische Erzählung, die jedoch eine vom Ethnografen nicht erlebte, sondern vorgestellte und kommentierte Ereignisfolge berichtet. Diese Differenz zwischen den eigenen Erlebnissen während der Feldforschung einerseits und der Präsentation ihrer Ergebnisse andererseits spricht Malinowski selbst an: „*In Ethnography, the distance is often enormous between the brute material of information [...] and the final authoritative presentation of the results.*“⁶⁶

Bisweilen kehrt die wissenschaftliche Darstellung den Prozess der Feldforschung geradezu um, wenn zunächst eine allgemeine Definition eines Phänomens und anschließend detaillierte Informationen gegeben werden.⁶⁷ Seine Gliederung für die *Argonauts* leitet Malinowski nicht aus der Chronologie seiner Forschungserfolge, sondern von seinem Gegenstand ab. Nach einem methodologischen Kapitel skizziert er die beforschte Region und ihre Bewohner sowie die Grundlagen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens, anschließend folgt seine Darstellung der Chronologie des *Kula*-Tausches, vom Bau der Kanus bis zur eigentlichen Expedition.

Da Malinowski seine eigenen Emotionen in den *Argonauts* insgesamt nur selten, häufig und ausführlich jedoch die Emotionen der beobachteten Einheimischen beschreibt, ist der quantitative Vergleich von Emotionswörtern hinsichtlich der Frage nach den Emotionen des Forschers nur begrenzt aussagekräftig: Im *Diary* beziehen

sich die Emotionswörter eher auf die Emotionen des Forschers und in den *Argonauts* eher auf die Emotionen der Beforschten. In Malinowskis Forschungsprogramm haben Emotionen gleichwohl einen wichtigen Raum – und zwar in doppelter Weise: Einerseits bilden sie einen bedeutenden *Gegenstand*. Lebensweise, gesellschaftliche Organisation, Vorstellungen und Praktiken der Indigenen lassen sich Malinowski zufolge gar nicht verstehen, ohne deren Emotionen zu berücksichtigen. Selbst die Objekte sind dem wissenschaftlichen Verständnis erst zugänglich, wenn sie auch in ihrer emotionalen Bedeutung erfasst werden. So ergänzt der Ethnograf, wenn er die emotionale Beziehung der Indigenen zu ihren Kanus beschreibt, folgende methodologische Reflexion:

[I]t is in this emotional attitude of the natives towards their canoes that I see the deepest ethnographic reality, which must guide us right through the study of other aspects – the customs and technicalities of construction and of use; the economic conditions and the associated beliefs and traditions. Ethnology or Anthropology, the science of Man, must not shun him in his innermost self, in his instinctive and emotional life.⁶⁸

Die Emotionen der Indigenen schildert der Ethnograf meist in verallgemeinernder Form.⁶⁹ Er begründet dies mit dem Forschungsinteresse seiner Disziplin(en), das sich nicht auf das Individuelle, sondern auf das Kollektive richtet:

As sociologists we are not interested in what A or B may feel qua individuals, in the accidental course of their own personal experiences – we are interested only in what they feel and think qua members of a given community.⁷⁰

Die Aufgabe des Ethnografen sei es also, die *typischen* Emotionen einer Kultur zu beschreiben: „*Find out the typical ways of thinking and feeling, corresponding to the institutions and culture of a given community*“.⁷¹

Andererseits dienen Emotionen, und zwar die *eigenen* Emotionen, jene des Forschers, als heu-

⁶⁴ Vgl.: „*Once more we must pause, this time in an attempt to grasp the natives’ mental attitude towards the mythological aspect of the Kula.*“ Malinowski, *Argonauts*, S. 298.

⁶⁵ Malinowski, *Argonauts*, S. 232.

⁶⁶ Malinowski, *Argonauts*, S. 3.

⁶⁷ „*In giving the [...] abstract and concise definition, I had to reverse the order of research, as this is done in ethnographic field-work, where the most generalised inferences are obtained as the result of long inquiries and laborious inductions.*“ (Malinowski, *Argonauts*, S. 84.)

⁶⁸ Malinowski, *Argonauts*, S. 106.

⁶⁹ Beispielsweise: „*The dread of sorcery is enormous, and when the natives visit distant parts, this dread is enhanced by the additional awe of the unknown and foreign.*“ Malinowski, *Argonauts*, S. 42.

⁷⁰ Malinowski, *Argonauts*, S. 23. (Hervorhebung im Original.)

⁷¹ Malinowski, *Argonauts*, S. 23.

ristisches Instrument: Indem er mit den ‚natives‘ lebt, so die Beschreibung in den *Argonauts*, ist Malinowski imstande, ihre Emotionen empathisch mitzufühlen, um dem ethnografischen Ziel, „to grasp the native’s point of view“,⁷² möglichst nahe zu kommen. Diese Form einer ‚emotionsbasierten Forschung‘ reflektiert Malinowski im Kapitel über „Canoes and Sailing“. Seine Beschreibung einer Fahrt im Kanu enthält auffällig viele Elemente, die sinnlich und emotional konnotiert sind.⁷³ Genau dies – und die Frage, um wessen Emotionen es sich dabei handelt, – thematisiert der Ethnograf, indem er das Programm einer auch emotional teilnehmenden Beobachtung formuliert:

The natural reflection on this description is that it presents the feelings of the Ethnographer, not those of the native. Indeed there is a great difficulty in disentangling our own sensations from a correct reading of the innermost native mind. But if an investigator, speaking the native’s language and living among them for some time, were to share and understand their feeling, he will find that he can gauge them correctly. Soon he will learn to distinguish when the native’s behavior is in harmony with his own, and when, as it sometimes happens, the two are at variance.⁷⁴

Ähnlich argumentiert Malinowski am Beispiel von Feierlichkeiten und Ritualen. Er plädiert dafür, sie teilnehmend zu *erleben*, zunächst frei von theoretischer Reflexion, da dies das Verstehen erleichtere:

Forgetting for a moment that he [the Ethnographer] knows and understands the structure of the ceremony, the main dogmatic ideas underlying it, he might try to find himself only in the midst of an assembly of human-beings, who behave seriously or jocularly, with earnest concentration or with bored frivolity, who are either in the same mood as he finds them every day, or else are screwed up to a high pitch of excitement [...]. Again, in this type of work, it is good for the Eth-

⁷² Malinowski, *Argonauts*, S. 19.

⁷³ Zum Beispiel: „It is a precarious but delightful sensation to sit in the slender body, while the canoe darts on with the float raised, the platform steeply slanting, and water constantly breaking over [...]. When the sail is hoisted, its heavy stiff folds of golden matting unroll with a characteristic swishing and crackling noise, and the canoe begins to make way; when the water rushes away below with a hiss, and the yellow sail glows against the intense blue of sea and sky – then indeed the romance of sailing seems to open through a new vista.“ (Malinowski, *Argonauts*, S. 81, Hervorhebungen hinzugefügt.)

⁷⁴ Malinowski, *Argonauts*, S. 107.

nographer sometimes to put aside camera, note book and pencil, and to join in himself in what is going on. [...] Out of such plunges into the life of the natives [...] I have carried away a distinct feeling that their behaviour, their manner of being, in all sorts of tribal transactions, became more transparent and easily understandable than it had been before.⁷⁵

Das Leben mit den Indigenen, das Malinowski als Voraussetzung für eine erfolgreiche Feldforschung empfiehlt, resultiert nach seiner Erfahrung auch im Alltag und jenseits von Momenten kollektiver Effervescenz in ‚fühlenden Erkenntnissen‘: „I acquired ‚the feeling‘ for native good and bad manners. [...] I began to feel that I was indeed in touch with the natives, and this is certainly the preliminary condition of being able to carry on successful field work.“⁷⁶

Und auch seinen Rezipient*innen scheint Malinowski diese Erfahrung einer teilnehmenden Emotionalität ermöglichen zu wollen. Als er am Ende seiner methodologischen Überlegungen in den *Argonauts* einen Ausblick auf die nun folgende Forschung gibt, bedient er sich der einbeziehenden ersten Person Plural sowie auffallend sinnlicher Verben, und er benennt emotionale Episoden des indigenen Lebens, bevor er die emotionale Wirkung seines Textes anspricht:

We shall see [...] the savage striving to satisfy certain aspirations, to attain his type of value, to follow his line of social ambition. We shall see him led on to perilous and difficult enterprises by a tradition of magical and heroic exploits, shall see him following the lure of his own romance. Perhaps as we read the account of these remote customs there may emerge a feeling of solidarity with the endeavours and ambitions of these natives. Perhaps man’s mentality will be revealed to us, and brought near, along some lines which we have never followed before.⁷⁷

Eindringliche ‚Einladungen‘, an den beschriebenen Emotionen der Indigenen teilzuhaben, erhalten die Leser immer wieder, beispielsweise im Kanu-Kapitel, wenn sie abermals direkt angesprochen werden (in der persönlichen Anredeform, „you“): „When the canoes then approach,

⁷⁵ Malinowski, *Argonauts*, S. 21f.

⁷⁶ Malinowski, *Argonauts*, S. 8. Zur widersprüchlichen Selbstinszenierung Malinowskis als empathischer Teilnehmer einerseits und objektiver Beobachter andererseits vgl. auch Geertz, *Works and Lives*, S. 76–89.

⁷⁷ Malinowski, *Argonauts*, S. 19.

*and you see them rocking in their finely designed prowboards [...] – you understand well the admiring love which results in all this care bestowed by the native on the decoration of his canoe.*⁷⁸

In Malinowskis ‚Programm‘ emotionaler Teilnahme, das sogar die Leser einbezieht, zu seiner Sensibilität für die ‚Harmonie‘ zwischen den eigenen und den indigenen Emotionen passen die im Tagebuch immer wieder beschriebenen ‚trennenden‘ Emotionen (*anger, fury, boredom* etc.), die sich auf die Indigenen beziehen, nicht – und sie werden in der Monografie wahrscheinlich auch deshalb ausgeblendet.⁷⁹

8 Fazit und Ausblick

In zwei Texten eines Ethnografen, die von derselben Feldforschung handeln, ließen sich verschiedene Formen des Umgangs mit Emotionen unterscheiden. Sie folgen generischen Konventionen des persönlichen Tagebuchs und der wissenschaftlichen Monografie, die zweierlei Praktiken der Darstellung hervorbringen. Emotionen werden im privaten und im öffentlichen Genre unterschiedlich präsentiert. Zum einen verschiebt sich der Fokus: von den Emotionen des Forschers zu den Emotionen der Beforschten. Zum anderen lässt sich eine Objektivierung beobachten. Bestimmte Emotionen (*anger, disgust*) des Forschers gegenüber den Beforschten werden, obwohl sie im Tagebuch eine wichtige Rolle spielen, in der Monografie nicht mehr angesprochen.

Aus einer experimentellen Pilotstudie zur Auswertung des Emotionsvokabulars in zwei Gattun-

gen ethnografischer Textproduktion ergeben sich darüber hinaus weiterführende Fragestellungen zu ihrem Gegenstand und zu ihrer Methodik, die anschließende Untersuchungen beantworten könnten:

Wie lassen sich bestimmte Wortfelder, die ein Emotionsdikonar sichtbar macht, am Text noch genauer beschreiben? Wie wären nicht nur Wut, Ekel oder Interesse, sondern auch weitere Emotionen in Malinowskis Texten jeweils für sich zu analysieren und zu differenzieren?

Wie verhalten sich die indigenen Emotionswörter, die im Index aufgeführt sind, zu den englischen (oder polnischen) Emotionswörtern, die im Text ausgewertet wurden? Besteht ein Zusammenhang zwischen den kulturspezifischen Emotionen der Einheimischen und jenen des Ethnologen? Hat die Beschäftigung mit den Emotionen der Indigenen und ihren Bezeichnungen eine Auswirkung auf das eigene Erleben und Schreiben des Forschers?

Welche Emotionsbeschreibungen finden sich in Malinowskis – erstaunlich wenig beforschten – Feldnotizen (in der *British Library of Political and Economic Science* der London School of Economics sowie in der *Sterling Memorial Library* der Yale University),⁸⁰ also in seinen während des Feldaufenthalts entstandenen wissenschaftlichen Aufzeichnungen, auf denen die Monografie basiert? Idealerweise ließen sich Tagebuch, Feldnotizen und Monografie – und damit nicht nur zwei, sondern drei Formate der Aufzeichnung – miteinander vergleichen.⁸¹

Wie wären die polnische Handschrift des Tagebuches (im Archiv der London School of Economics) und die originalen Feldnotizen einer

⁷⁸ Malinowski, *Argonauts*, S. 82.

⁷⁹ Für Malinowski haben sie keinen heuristischen Wert, ausdrücklich macht er sich im Tagebuch Vorwürfe, dass sein Verhalten und seine Emotionen gegenüber den Indigenen für seine Forschung nicht förderlich seien. Zum Beispiel: „*I walked around the village, getting informants together. A very poor group [...]. – Despair and impatience. But I kept my temper and struggled on.*“ (Malinowski, *Diary*, S. 169–179.) Malinowskis emotionale Reaktion auf das Verhalten der Indigenen wäre allenfalls ethnopsychanalytisch in einer Gegenübertragungsanalyse fruchtbar zu machen: vgl. Reichmayr, Johannes (2003): *Ethnopsychanalyse. Geschichte, Konzepte, Anwendungen*. Gießen: Psychosozial; Reichmayr, Johannes (Hg.) (2016): *Ethnopsychanalyse revisited. Gegenübertragung in transkulturellen und postkolonialen Kontexten*. Gießen: Psychosozial.

⁸⁰ Eine Übersicht über das Material sowie Links zu Digitalisaten finden sich auf folgender Website: <https://proquest.libguides.com/c.php?g=734941&p=5251808#s-lg-box-wrapper-19538859> (letzter Zugriff 30.04.2020). Zu den Feldnotizen vgl. Álvarez Roldán, Arturo (2002): *Writing ethnography. Malinowski's fieldnotes on Baloma*. In: *Social Anthropology*, 10/3, S. 377–393.

⁸¹ Um ein weiteres Textformat ergänzen ließe sich diese Analyse durch Einbeziehung von Malinowskis Briefen aus demselben Zeitraum, zum Beispiel der von seiner Tochter herausgegebenen Briefe an Elsie Masson (Wayne, Helena (Hg.) (1995): *The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson. Vol I. 1916–20*. New York: Routledge).

graf(olog)ischen Lektüre zu unterziehen?⁸² Sind emotionale Zustände an einer entsprechenden Ordnung der Schrift abzulesen?

Was ergibt ein typografischer Befund der Erstausgaben der gedruckten Texte? Wie werden diese schriftbildlich inszeniert? Und welche visuell-rhetorischen Wirkungen hat die jeweilige Gestaltung (etwa eine serifenlose Schrift, ein klassizistisches Layout, der Grauwert etc.)?

Auch methodisch ergeben sich aus der Untersuchung weitere Perspektiven, die neben korpuslinguistischen auch empirische Ansätze umfassen:

Wie verhält sich die Emotionalität eines Textes zu seinem Stil? Und wie wäre dieser seinerseits quantitativ, stilometrisch zu erfassen?⁸³ Gehen emotionale Valenzen einher mit entsprechenden Formen (etwa der grammatischen Person, des Modus oder des *genus verbi*)?

Wie wären die Emotionswerte der Texte nicht typologisch, sondern dimensional zu erfassen? Wie können sie mithilfe empirischer Affektdiktionäre, die das Wortmaterial nach den Kategorien von Valenz und *Arousal* beschreiben (wie zum Beispiel die *Berlin Affective Word List – BAWL*⁸⁴), ausgewertet werden?

Und schließlich wären die Ergebnisse auch historisch und disziplinengeschichtlich zu kontextualisieren: Wie können wir an der Rezeption der Texte, nach 1922 und nach 1967, beobachten, welche *emotion rules* oder *emotional regimes* jeweils galten – im allgemeinen Diskurs und in der Geschichte der Disziplin? Wie können wir nachvollziehen, welche Emotionsdarstellung als wissenschaftlich adäquat galt und eine Karriere begründete und welche dagegen als unangemessen galt und einen Skandal auslöste?

Für Malinowskis Schriften ist das Potenzial der Analyse bei Weitem nicht ausgeschöpft. Die emotionale Dimension der Ethnografie erweist sich als ebenso komplex wie die Methodik ihrer Erforschung.

⁸² Bronisław Malinowski Papers, London School of Economics, Box 33: Diaries and related material.

⁸³ Vgl. Moretti, Franco (2013): *Distant Reading*. London/New York: Verso.

⁸⁴ Vgl. Vö, Melissa L.-H./Conrad, Markus/Kuchinke, Lars et al. (2009): *The Berlin Affective Word List Reloaded (BAWL-R)*. In: *Behavior Research Methods*, 41/2, S. 534–538.

Literaturverzeichnis

- Alaszewski, Andy (2006): *Using Diaries for Social Research*. London: Sage.
- Álvarez Roldán, Arturo (2002): *Writing ethnography. Malinowski's fieldnotes on Baloma*. In: *Social Anthropology*, 10/3, S. 377–393.
- Atkinson, Paul (1990): *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London/New York: Routledge.
- Atkinson, Paul (1992): *Understanding Ethnographic Texts*. Newbury Park/London/New Delhi: Sage.
- Boon, James A. (1983): *Functionalists write, too. Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph*. In: *Semiotica*, 46/2-4, S. 131–149.
- Brandel, Andrew/Bagaria, Swayam (2020): *Plotting the Field: Fragments and Narrative in Malinowski's Stories of the Baloma*. In: *Anthropological Theory*, 20/1, S. 29–52.
- Clifford, James (1986): *On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski*. In: Heller, Thomas C./Sosna, Morton/Wellerby, David E. (Hg.): *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, S. 140–162.
- Clifford, James/Marcus, George (Hg.) (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, Peter/Gallinat, Anselma (Hg.) (2010): *The Ethnographic Self as Resource. Writing Memory and Experience into Ethnography*. New York: Berghahn.
- Craith, Máiréad Nic/Kockel, Ullrich (2014): *Blurring the Boundaries between Literature and Anthropology. A British Perspective*. In: *Ethnologie française*, 44/4, S. 689–697.
- Davies, James/Spencer, Dimitrina (Hg.) (2010): *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Ellen, Roy F./Gellner, Ernest/Kubica, Grazyna et al. (Hg.) (1988): *Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forge, Anthony (1967): *The Lonely Anthropologist*. In: *New Society*, 18.08.1967, S. 221–223.
- Geertz, Clifford (1967): *Under the Mosquito Net*. In: *New York Review of Books*, 9/4, S. 12–13.
- Geertz, Clifford (1974): *'From the Native's Point of View'. On the Nature of Anthropological Understanding*. In: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28/1, S. 26–45.
- Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Oxford: Polity Press.
- Genette, Gérard (1972): *Discours du récit*. Paris: Seuil.
- Ginzburg, Carlo (2000): *Tusitala and His Polish Reader*. In: Ders.: *No Island Is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*. New York: Columbia University Press, S. 69–88.

- Greenblatt, Stephen (1992): *Filthy Rites*. In: Ders.: *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge, S. 59–79.
- Harris, Marvin (1967): *Review of Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *Natural History*, 76, S. 72–74.
- Hogbin, Ian (1968): *Review of Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *American Anthropologist*, 70/3, S. 575.
- Hollan, Douglas (2008): *Being There. On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood*. In: *ETHOS. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 36/4, S. 475–489.
- Hsu, Francis L. K. (1979): *The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist*. In: *American Anthropologist*, 81/3, S. 517–532.
- Kant, Immanuel (1992): *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kirschstein, Daniela (2012): *Writing War. Kriegsliteratur als Ethnographie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kleine, Michael (1990): *Beyond Triangulation: Ethnography, Writing, and Rhetoric*. In: *Journal of Advanced Composition*, 10/1, S. 117–125.
- Kleinman, Sherry/Copp, Martha A. (1993): *Emotions and Fieldwork*. London: Sage.
- Kuper, Adam (2015): *Anthropology and Anthropologists. The British School in the Twentieth Century*. 4. überarbeitete Auflage. London/New York: Routledge.
- Lansdown, Richard (2014): *Crucible or Centrifuge? Bronislaw Malinowski's A Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *Configurations*, 22/1, S. 29–55.
- Leach, Edmund R. (1980): *On Reading A diary in the strict sense of the term. Or the self-mutilation of Professor Hsu*. In: *RAIN*, 36, S. 2–3.
- Lejeune, Philippe (1975): *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- Lewis, I. M. (1968): *Review of Diary in the Strict Sense of the Term*. In: *Man*, 3/2, S. 348–349.
- Liebal, Katja/Lubrich, Oliver/Stodulka, Thomas (Hg.) (2019): *Emotionen im Feld. Gespräche*. Bielefeld: transcript.
- Lubrich, Oliver (2009): *Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken*. Bielefeld: Aisthesis.
- Lubrich, Oliver/Stodulka, Thomas (2019): *Emotionen auf Expeditionen. Ein Taschenhandbuch für die ethnographische Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Malinowski, Bronisław (1916): *Baloma. The spirits of the dead in the Trobriand Islands*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46, S. 353–430.
- Malinowski, Bronisław (1984 [1922]): *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Mit einem Vorwort von James G. Fraser. Prospect Heights: Waveland Press.
- Malinowski, Bronisław (1989 [1967]): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Übersetzt von Norbert Guterman, mit einem Vorwort von Valetta Malinowski, einer Einleitung von Raymond Firth und einem Index indigener Begriffe von Mario Bick. Stanford: Stanford University Press.
- Malinowski, Bronisław (2008): *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Krakau: Wydawnictwo Literackie.
- McLean, Athena/Leibing, Annette (Hg.) (2007): *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden: Blackwell.
- Mellmann, Katja (2016): *Empirische Emotionsforschung*. In: von Koppenfels, Martin/Zumbusch, Cornelia (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 158–175.
- Menninghaus, Winfried (1999): *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2005): *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Mohammad, Saif/Turney, Peter (2010): *Emotions Evoked by Common Words and Phrases: Using Mechanical Turk to Create an Emotion Lexicon*. In: *Proceedings of the NAACL-HLT 2010 Workshop on Computational Approaches to Analysis and Generation of Emotion in Text*, June 2010, LA, California: www.saifmohammad.com/WebDocs/Mohammad-Turney-NAACL10-Emotion-Workshop.pdf (letzter Zugriff 10.04.2020).
- Mohammad, Saif/Turney, Peter (2013): *Crowdsourcing a Word-Emotion Association Lexicon*. In: *Computational Intelligence*, 29/3, S. 436–465.
- Moretti, Franco (2013): *Distant Reading*. London/New York: Verso.
- Mounce, Ginny (2018): *Emotion Work in Ethnography*. In: Allan, Helen T./Arber, Anne (Hg.): *Emotions and Reflexivity in Health and Social Care Field Research*. London: Palgrave Macmillan, S. 133–158.
- Newton, Esther (1993): *My Best Informant's Dress. The Erotic Equation in Fieldwork*. In: *Cultural Anthropology*, 8/1, S. 3–23.
- Okely, Judith/Callaway, Helen (Hg.) (1992): *Anthropology and Autobiography*. London/New York: Routledge.
- Payne, Harry C. (1981): *Malinowski's Style*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 125/6, S. 416–440.
- Powdermaker, Hortense (1967): *An Agreeable Man*. In: *New York Review*, 19.11.1967, S. 36–37.
- Pratt, Mary Louise (1986): *Fieldwork in Common Places*. In: Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, S. 27–50.
- Rapport, Nigel (1990): *Surely Everything Has Already Been Said About Malinowski's Diary!*. In: *Anthropology Today*, 6/1, S. 5–9.
- Redfield, Peter/Tomášková, Silvia (2003): *The Exile of Anthropology*. In: Saunders, Rebecca (Hg.): *The Concept of the Foreign. An Interdisciplinary Dialogue*. Lenham: Lexington, S. 71–90.
- Reichmayr, Johannes (2003): *Ethnopschoanalyse. Geschichte, Konzepte, Anwendungen*. Gießen: Psychosozial.

- Reichmayr, Johannes (Hg.) (2016): Ethnopschoanalyse revisited. Gegenübertragung in transkulturellen und postkolonialen Kontexten. Gießen: Psychosozial.
- Richards, Audrey (1968): In Darkest Malinowski. In: Cambridge Review, 19.01.1968, S. 186–189.
- Sanjek, Roger (1990): The Secret Life of Fieldnotes. In: Ders. (Hg.): Fieldnotes. The Makings of Anthropology. Ithaca/London: Cornell University Press, S. 187–270.
- Scherer, Klaus R. (2005): What are emotions? And how should they be measured?. In: Social Science Information, 44/4, S. 695–729.
- Stocking Jr., George W. (1974): Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness. In: Darnell, Regna (Hg.): Readings in the History of Anthropology. New York: Harper & Row, S. 281–287.
- Stocking Jr., George W. (1992): The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking Jr., George W. (1989): Romantic Motives and the History of Anthropology. In: Ders. (Hg.): Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility. Madison/London: University of Wisconsin Press (= History of Anthropology; 6), S. 3–9.
- Stodulka, Thomas (2015): Emotion Work, Ethnography, and Survival Strategies on the Streets of Yogyakarta. In: Medical Anthropology, 34/1, S. 84–97.
- Stodulka, Thomas (2017): Towards an Integrative Anthropology of Emotion. A Case Study from Yogyakarta. In: Storch, Anne (Hg.): Consensus and Dissent. Negotiating Emotion in the Public Space. Amsterdam: John Benjamins Press, S. 9–34.
- Stodulka, Thomas/Selim, Nasima/Mattes, Dominik (2018): Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects. In: ETHOS. Journal of the Society for Psychological Anthropology, 46/4, S. 519–536.
- Stodulka, Thomas/Dinkelaker, Samia/Thajib, Ferdiansyah (Hg.) (2019): Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography. Cham: Springer.
- Sylvain, Renée (1996): Malinowski the Modern Other. An Indirect Evaluation of Postmodernism. In: Anthropologica, 38/1, S. 21–45.
- Symmons-Symonolewicz, Konstantin (1967), Bronislaw Malinowski in the Light of His Diary, in: Polish Review, 12/3, S. 67–72.
- Symmons-Symonolewicz, Konstantin (1982): The Ethnographer and His Savages. An Intellectual History of Malinowski's Diary. In: Polish Review, 27/1–2, S. 92–98.
- Thompson, Christina (1995): Anthropology's Conrad. Malinowski in the Tropics and What He Read. In: Journal of Pacific History, 20/1, S. 53–75.
- Thornton, Robert J. (1985): ‚Imagine Yourself Set Down...‘: Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography. In: Anthropology Today, 1/5, S. 7–14.
- Vö, Melissa L.-H./Conrad, Markus/Kuchinke, Lars et al. (2009): The Berlin Affective Word List Reloaded (BAWL-R). In: Behavior Research Methods, 41/2, S. 534–538.
- Wax, Murray L. Wax (1972): Tenting with Malinowski. In: American Sociological Review, 37, S. 1–13.
- Wayne, Helena (Hg.) (1995): The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson. Vol I. 1916–20. New York: Routledge.
- Winko, Simone (2003): Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900. Berlin: Erich Schmidt.
- Young, Michael (2004): Malinowski. Odyssey of an Anthropologist. New Haven: Yale University Press.

Rezension

Rebekka Kanesu *

Title: Kulturökologie und ökologische Kulturen in der Großregion/Écologie culturelle et cultures écologiques dans la Grande Région.

Authors: Sébastien Thiltges/Christiane Solte-Gresser (Hg.)

Place of Publication: Berlin

Publisher: Peter Lang GmbH

Year of Publication: 2020

Pages: 278

ISBN: 978-3-631-82862-5

Price: € 59,95 (inkl. gesetzliche Mehrwertsteuer)

Cover: Hardcover

***Rebekka Kanesu**, Universität Trier, Governance & Sustainability Lab – Nachhaltige räumliche Entwicklung und Governance, Fachbereich VI – Raum- und Umweltwissenschaften, Universität Trier, Campus II, Behringstraße 21, 54296, Trier, Gebäude F, Raum F 176, Emailadresse: kanesu@uni-trier.de

Der Sammelband *Kulturökologie und ökologische Kulturen in der Großregion/Écologie culturelle et cultures écologiques dans la Grande Région*, herausgegeben von Sébastien Thiltges und Christiane Solte-Gresser (2020), ist eine interdisziplinäre Collage von neun Beiträgen auf Deutsch, Französisch und Englisch, die sich im weitesten Sinne der geisteswissenschaftlichen Umweltforschung (*environmental humanities*) zuordnen lassen. Er entstand im Kontext der Tagung *Écologie culturelle et cultures écologiques dans la Grande Région*, die 2017 im *Natur Musée* Luxemburg und an der dortigen Universität stattfand. Räumlich in der Großregion – der grenzüberschreitenden Region zwischen Luxemburg, der Wallonie (Belgien), Rheinland-Pfalz, dem Saarland (Deutschland) und Lothringen (Frankreich) – angesiedelt, befasst sich dieser Band sowohl mit grenzüberschreitenden als auch teilregionalen Aspekten ökologisch-kultureller Auseinandersetzungen zwischen Mensch, Umwelt, Kultur und mehr-als-menschlichen Lebenswelten. Dabei rekurren die Autor*innen auf verschiedenste mediale Diskurse, Praktiken, Literatur und kulturelle Artefakte, die sie aus ihrer jeweiligen disziplinären Perspektive heraus analysieren. Die Herausgeber*innen betrachten ihren interdisziplinären Ansatz, (Literaturwissenschaft, Geo- und Umweltinformatik, Kulturwissenschaft, Geografie und Kommunikationswissenschaft umfassend) als „unabdingbar, um auf die Komplexität und die Herausforderungen derzeitiger Umwelt- und Biodiversitätskrisen angemessen reagieren zu können“ (S. 11).

Aufgeteilt in die Kategorien „Diskurs“, „Texte“, „Literatur“ und „Kunst“ bilden jeweils drei Beiträge eine Sinneinheit, die dem Band eine inhaltliche Struktur verleihen soll. In ihrer Einleitung verweisen Solte-Gresser und Thiltges zunächst auf ihren „chiastisch[en]“ (S. 10) Kunstgriff, der dem Buch als Titel dient: Kulturökologie und ökologischen Kulturen. In Anlehnung an den Anglisten Hubert Zapf verfolgen die Herausgeber*innen eine Kulturökologie, die in ihrer Betrachtung der verflochtenen Beziehungen von Natur und Kultur weder dem einen noch dem anderen einen Vorrang gibt. Ökologische Kulturen begreifen die Her-

ausgeber*innen als „die Gesamtheit ästhetischer oder anderer kultureller Erzeugnisse, die sich mit Umweltdiskursen auseinandersetzen, sich in diese Diskurse einschreiben und sie weiterschreiben“ (S. 11). So befasst sich das Feld vor allem mit „Kulturproduktion mit Bezug auf Ökologie“ (S. 22). Diese einerseits eingrenzende andererseits aber auch sehr vage Betrachtung von Kultur hat keinen Mehrwert für die konzeptuelle Rahmung des Bandes und erscheint eher als leere Hülle, denn als verständnisweiterndes Konzept.

Grundsätzlich scheint der konzeptuelle Chiasmus leider wenig überzeugend. Gewinnbringender wäre es gewesen, sich im Feld der geistes- und kulturwissenschaftlichen Umweltforschung zu verorten und näher auf die nur am Rande erwähnten Ansätze wie *material ecocriticism*, Kultur als Praxis, politische Ökologie und ästhetische Dimensionen ökokultureller Produktion einzugehen. Die Gegenüberstellung des eher gestrig wirkenden Konzepts der Kulturökologie und der wenig ausdifferenzierten ökologischen Kulturen, die wiederum in Zusammenhang mit der klassischen Hallschen Kulturdefinition gebracht werden, die in diesem Kontext recht altbacken daher kommt, scheinen an dieser Stelle nicht besonders originell. Die Herausgeber*innen scheinen darum bemüht, immer wieder auf die Verschränkungen von Natur und Kultur hinzuweisen, um deren komplexes Verhältnis im Spiegel kultureller Produktionen auszuleuchten, wozu sie auch Latours mittlerweile berühmte Formel ‚Wir sind nie modern gewesen‘ (S. 17) wiederbemerken. Dennoch gelingt es ihnen nicht die epistemologische Trennung dieser beiden Sphären aufzuheben und das „Gleichgewicht zwischen Anthropozentrismus und Ökozentrismus“ (S. 15) kritisch auszuloten. So schreiben die Herausgeber*innen: „Umweltfragen sind von den damit einhergehenden Bildern und Erzählungen nicht zu trennen; sie sind kulturell geprägt und prägen ihrerseits die Kultur auf entscheidende Weise. Narrative, Diskurse und Bildwelten sind also stets der Ausgangspunkt für unsere konkreten Beziehungen zur Natur“ (S. 25). Auch wenn sie sich mit der Programmatik der Aufhebung des Natur-Kultur-Dualismus

einer konzeptionell sehr anspruchsvollen Aufgabe gestellt haben, so gelingt dies nur bedingt. Die Herausgeber*innen zielen darauf ab, der Natur ihre unhinterfragte Singularität abzusprechen und sie parallel zur Kultur zu vervielfältigen, jedoch verfallen sie selbst auch immer wieder in sprachliche Dilemmata, wenn sie von Beziehungen zur Natur sprechen und diese so wiederum als Einheit denken. Ein Rekurs auf aktuelle Ansätze, wie z. B. „NaturenKulturen“ (Gesing et al. 2019) hätte das von den Beitragenden plurale Verständnis sicherlich besser hervorbringen können.

Dies kommt ebenso zum Ausdruck, wenn sich die Herausgeber*innen der Verortung der Beiträge in der Großregion widmen. So betrachten sie die gesammelten Beiträge mit geografisch-räumlichem Fokus auf die Großregion als eine Art ‚Renaturalisierung‘ derselbigen, womit sie sich ein Stück weit von konstruktivistischen Ansätzen, die vornehmlich zur Analyse sozialer Prozesse in der Region verwandt werden, lösen möchten (S. 23). Dadurch verkennen Sie allerdings, dass sie durch den Hinweis auf die sogenannten „materiellen und konkreten Gegebenheiten“ (ibid) der Region, das prozesshafte Werden physischer Umwelten sowie die immer auch durch kulturelle Prozesse aktive sowohl materielle als auch diskursive Konstruktion von Natur(en) negieren bzw. essenzialisieren. Dies spiegelt sich auch in weiteren Ausführungen wider, wenn z. B. darauf verwiesen wird, dass die Großregion zwar eine „soziale, wirtschaftliche und politische Konstruktion“ (S. 28) sei, aber eben kein „Naturraum“ mit „naturräumliche[n] Gemeinsamkeiten“ (ibid). Dies offenbart wiederum Blindheit für die soziale Konstruktion von Natur. Dennoch schließen sie folgerichtig, dass gerade die „ökokulturelle Heterogenität“ (ibid) der Großregion als ihr besonderes Charakteristikum gefasst werden kann, welches sich lokal in ökologischen Diskursen und Praktiken grenzüberschreitend niederschlägt.

Interessant wird es da, wo die Herausgeber*innen auf die Zwischenräume und Bruchstellen des Natur-Kultur-Dualismus verweisen, z. B. wenn Sie das Harawaysche Cyborg-Wesen und damit zusammenhängende Debatten um Transhumanismus oder die Ökologie des Wissens von Fink anführen, der sozio-kulturelle Teilsysteme wie Kunst, Sprache, Wissenschaft, Literatur etc. als „nicht-materielle Ökosysteme“ (S. 17) begriffen. So hätte ein Fokus auf diese konzeptuell liminalen Räume das Potenzial gehabt, neue, spannen-

dere Fragen aufzuwerfen, die über das ledigliche Ausloten des Gleichgewichts zwischen Natur und Kultur in interdisziplinären Analysen dieses Verhältnisses hinausgehen. Hingegen die Bedeutung der „Wechselwirkungen“ verschiedener „Kulturräume“ (S. 12) zu berücksichtigen oder der Bezug auf Zapf, der „das Verhältnis zwischen Natur und Kultur als ein universell gültiges“ (ibid) ansieht, lassen unglücklicherweise immer wieder essenziellistische und wenig dynamische Verständnisse von Natur und Kultur aufscheinen, auch wenn die Herausgeber*innen bemüht sind, sich gerade von diesen Vorstellungen zu entfernen.

Fragen, die hier nur zwischen den Zeilen aufscheinen, betreffen z. B. das Verhältnis von Kultur- und Naturproduktion, die Wechselwirkungen von seelisch-affektiven, wissenschaftlichen und politökologischen Wahrnehmungen der Umwelt, Repräsentationen und Manipulationen von Natur(en) sowie durch kulturelle Artikulationen geschaffene dynamische Grenzziehungen zwischen dem, was wahlweise als Kultur und als Natur gerahmt wird. Eine prominentere Platzierung dieser Aspekte im Fokus der Einleitung hätte den nachfolgenden Beiträgen einen etwas anregenderen Ausgangspunkt bieten oder eventuell tiefergehende Reflexionsprozesse anstoßen können.

Dennoch weisen die folgenden Beiträge eine reichhaltige Fülle von Themen, Beispielen, Ideen und Beobachtungen zu öko-kulturellen Verflechtungen in der Großregion auf, die gerade durch ihre interdisziplinäre Vielfalt eine spannende Dramaturgie des Bandes produzieren. Beginnend mit einer Analyse der saarländischen Landschaftswahrnehmung zeigt Olaf Kühne auf, nach welchen Kriterien Landschaft konstruiert und bewertet wird. Die anfängliche Beschreibung verschiedener Worte für Landschaft und deren dazugehörigem semiotischen Feld in unterschiedlichen europäischen und asiatischen Sprachen scheint leider etwas willkürlich und nicht besonders gewinnbringend für die anschließende empirische, saarländische Landschaftsstudie. Interessant wäre hier bspw. eine vertiefte Analyse der Bedeutung von Gender für die Konstruktion und Wahrnehmung von Landschaft gewesen, deren Rolle anscheinend signifikant ist, jedoch nur kurz angeführt wird.

Céline Schalls Beitrag analysiert, wie ökologische Diskurse in Naturkunde- und Kunstmuseen verhandelt werden. Dabei weist sie zunächst auf

die Problematik hin, ein vormals lebendes, sich immer wandelndes und instabiles Wesen (Pflanzen, Tiere etc.) zu einem statischen Museumsobjekt und Kulturerbe zu machen. Sie führt an, dass Museen verstärkt gezwungen werden, ihre Rolle zu reflektieren sowie sich mit gesellschaftlichen Werten auseinanderzusetzen, was von einer Pädagogik der *connaissance* zu einer Pädagogik der *sensibilisation* (S. 101) führt. So zählt Schall einige Museen in der Großregion auf, die sich mit Umweltfragen befassen, stellt jedoch fest, dass Umweltzerstörungen noch kaum bis gar nicht thematisiert werden. Dennoch fragt sie abschließend, wie sich Museen angesichts museal kuratierter Mensch-Umwelt-Beziehungen positionieren können. So konstatiert sie einerseits die Angst, sich öffentlich zu positionieren und Besucher*innen mit der Komplexität der Umweltdiskurse zu überfordern, andererseits aber die Notwendigkeit, die museale ‚Neutralität‘ aufzugeben. Letztere ist jedoch angesichts aktueller Debatten z. B. um Restitutions- und genereller Diskurse um Sammlungen sowie Auswahl und Präsentation von Werken und Künstler*innen ohnehin infrage zu stellen.

Der letzte Beitrag des ‚Diskurs‘-Blocks widmet sich der Praxis und dem wachsenden Trend der Waldbestattungen in Luxemburg. Nach einer kurzen ökologischen Einordnung verschiedener Bestattungspraktiken, die sogar eigene Bodenschichten, sog. Nekrosoile (S. 114), produzieren, welche Kmec und Kolnberger in den Kontext des Anthropozäns einordnen, widmen sich die Autor*innen einer kurzen Geschichte der Bestattungen in Zusammenhang mit der Rolle des Waldes. Die anschließende Beschreibung der Waldbestattungspraxis in Luxemburg macht deutlich, wie unterschiedlich zwar die Motivationen für die Wahl dieser Bestattungsart, wie ähnlich jedoch die Rahmung als ‚nachhaltig‘ oder ‚ökologisch‘ genutzt wird. In ihrem Fazit stellen die Autor*innen heraus, dass die vermeintliche Nachhaltigkeit angesichts des hohen Energieverbrauchs für Kremierungen und der durch die Bestattungen entstehenden Schadstoffbelastungen in den Böden unter Vorbehalt betrachtet werden muss, denn „Kremierungsasche ist kein Biokompost“ (S. 134).

Der anschließende zweite Teil ‚Texte‘ befasst sich mit Atomkraft, Wölfen und Umweltschutz. Im ersten Beitrag analysiert Achim Küpper aktuelle Diskurse um Kernenergie in der Großregion und

befasst sich mit dem Roman *Die Wolke* (1987) von Gudrun Pausewang als Beispiel für eine didaktische Aufarbeitung des Themas im Schulunterricht. Abschließend erörtert Küpper aktuelle Diskurse der Energiewende in Deutschland anhand eines Werbespots des Energiekonzerns RWE. Dieses Beispiel mag sich nicht so recht an den vorherigen Text anschließen und wirkt leider etwas willkürlich gewählt vor dem Hintergrund des Energiediskurses, der zuvor in der Großregion verortet wurde. Eine weitere Analyse großregionaler Atomstromdiskurse oder weiterführende didaktische Aufbereitungsmöglichkeiten wären an dieser Stelle zielführender gewesen.

Im nächsten, inspirierenden Kapitel gestalten Fischer-Stabel und Solte-Gresser einen interdisziplinären Dialog zwischen Literatur- und Umweltwissenschaften, indem sie die Frage der Rückkehr des Wolfes in die Großregion anhand von Narrativen, Literaturanalysen, Bestandsübersichten und Mensch-Wolf-Konflikten nachzeichnen. In Anlehnung an Roland Borgards sprechen die Autor*innen von „Weltwölfen“ und „Wortwölfen“ (S. 162) und lassen den Text zwischen diesen beiden Ebenen oszillieren. Dabei zeigen sie auf, wie „biologisch-geografische Realität mit Mythen und Legenden verwoben ist“ (S. 167). Am Ende konstatieren sie zwar, dass eine tatsächliche Rückkehr des Wolfes fraglich ist, jedoch vermag, wie die beiden überzeugend darstellen, der Diskurs um die Rückkehr eine Reflexion über die schwammigen Grenzlinien zwischen Natur und Kultur anzustoßen.

Den Abschluss des ‚Texte‘-Teils bildet Myriam Sunnens Artikel, in dem sie die ersten luxemburgischen Naturschutzmaßnahmen zu Beginn des 20. Jahrhunderts argumentativ nachzeichnet und in den Kontext des *nation building* des Landes stellt. Den Begründungsmustern einiger luxemburgischer Öko-Pioniere folgend, zeigt Sunnen auf, wie sich ästhetische, ethische und patriotische Argumente in Naturschutzmaßnahmen und Gesetzen vor allem rund um den Vogelschutz und den Schutz von nationalem Naturerbe miteinander verwoben haben. Gerade mit dem Aufkommen von Rassenideologien Ende der 1920er-Jahre, so stellt Sunnen heraus, ist auch in Luxemburg eine problematische Nähe zwischen Heimatschutz und Naturschutz festzustellen. Ein weiterer interessanter Aspekt, den sie zum Abschluss herausstellt, ist die auffällige Vernachlässigung der

Umweltverschmutzungen durch die Schwerindustrie, welcher die luxemburgischen Naturschützer wenig Beachtung schenken. „*Est-ce parce que le bassin minier était un symbol national au même titre que les sites naturels que l'on cherchait alors à protéger?*“ (S. 207), fragt Sunnen und wirft so erneut eine interessante Perspektive auf das Verhältnis von Natur und Technik und die Frage, wann eine bestimmte Relation zur Umwelt als problematisch, als notwendig, als erwünscht oder als gewinnbringend für die Nation eingestuft wird. Eine Frage, die Tonia Raus im nächsten Teil des Buches durch literarische Analysen weiterverfolgt.

Im letzten Abschnitt ‚Literatur und Kunst‘ analysieren Thiltges und Raus in ihren jeweiligen Beiträgen Romane luxemburgischer Schriftsteller. Während Thiltges sich auf die Untersuchung des Elementes ‚Wasser‘ und dessen Gestaltungskraft von regionalen, natürlichen und textuellen Umwelten fokussiert, befasst sich Raus mit der Literatur Jean Portantes und dessen ökopoetischen Beschreibungen der luxemburgischen Industrielandschaften und der von Erdbeben gezeichneten italienischen Stadt Aquila, seinem Herkunftsort. Thiltges verortet seine Analysen im Feld des *new materialism* und strebt eine poetisch-anthropologische Lesart an, die das Element Wasser in seinem kulturellen, materiellen und literarischen Kontext sowie in der Großregion verortet. Dem Ansatz des *material ecocriticism* zugeordnet, stellt Thiltges dar, wie Materie und Narration sich gegenseitig befruchten und eine permeable Einheit bilden. So zeigt er auf, wie sich die Schriftsteller in ihren Romanen mit verschiedenen Gewässern der Großregion, allen voran (Grenz-)Flüssen wie der Our oder der Mosel auseinandersetzen. Dabei macht er klar, dass im Gegensatz zur Erde, das Element Wasser eine dynamische, grenzüberschreitende Kraft entwickelt, denn es löst sich zwar nie ganz vom Territorium, jedoch verbindet es Menschen, Kulturen und Naturen über Grenzen hinweg und kreierte so „*storied matter*“ (S. 216). Diese *storied matter* spiegelt sich auch in Raus Interpretation Portantes Werks wider, in welchem Fiktion und materielle Realität, literarische Geschichten und die eigene (Migrations-)Geschichte gelingen miteinander verknüpft werden.

Der Sammelband wird abgeschlossen mit einem Beitrag der luxemburgischen Künstlerin Justine Blau, die einige ihrer Werke und deren

mediatisierte Sicht auf Natur retrospektiv in Betracht nimmt. In ihrer Kunst spielt sie mit mediatisierten Reproduktionen von Natur, welche unsere Wahrnehmung und das Bewusstsein von Umwelt maßgeblich beeinflussen und formen. So ist sie, gerade vor dem Hintergrund aktueller Debatten um aussterbende Arten, insbesondere daran interessiert, dass es immer schwieriger wird, „*to differentiate the copy from the real*“ (S. 253). Dies könnte – so überlegt Blau – dazu führen, dass am Ende nur die Repräsentationen der Natur diese potenziell überleben. In ihrer Kunst experimentiert sie mit dieser Ambivalenz, indem sie Natur reproduziert, aus ihrem Kontext herausnimmt und neu herstellt. So drehen sich all ihre Arbeiten schlussendlich um die Frage, was ist Natur, wie und wodurch nehmen wir sie wahr und was bedeutet Leben und Lebendigkeit vor dem Hintergrund des Aussterbens vieler Spezies und der potenziellen künstlichen Reproduzierbarkeit derselbigen. Mit diesen zum Nachdenken anregenden Überlegungen werden die Leser*innen des Sammelbands aus der Lektüre entlassen, was sowohl den Rahmen der Großregion als auch den der rein wissenschaftlichen Betrachtungen von Natur-Kultur-Verflechtungen auf positive Weise sprengt. Diese transdisziplinäre Brücke zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, Natur, Kultur und Kunst erscheint als genau der gewinnbringende Impuls, den eine Auseinandersetzung mit aktuellen öko-sozialen Problemstellungen erfordert.

Die Fragen, die die Herausgeber*innen zu Beginn des Bandes aufgeworfen haben („Sind wir in der Großregion mit ganz besonderen ökologischen Phänomenen und Problemen konfrontiert? Existieren eigene ökokritisch relevante Darstellungen der Großregion? Und wenn ja, lassen sich hier bestimmte Motive herauskristallisieren? Kann man also womöglich von einer spezifischen großregionalen Öko-Ikonografie sprechen?“ (S. 27-28)), bleiben am Ende jedoch weitestgehend offen. Das Besondere der Region, nämlich ihr grenzüberschreitender, mehrsprachiger und multikultureller Charakter, bleiben im Hintergrund der Analysen. Zumeist verorten sich die Autor*innen zwar in der Großregion, betrachten jedoch nur nationale und teilregionale Phänomene oder vergleichen diese. Eine Analyse, die tatsächlich grenzüberschreitende Beziehungen und Aushandlungsprozesse miteinbezieht, findet sich nur in wenigen Kapiteln, so z. B. in Küppers

Text über Atomenergie in der Großregion oder in Fischer-Stabel und Solte-Gressers Beitrag zu Wolfsnarrativen und deren potenziell grenzüberschreitender Ausbreitung in der Großregion. Die angesprochenen Umweltdiskurse in Verbindung mit Luxemburgs *nation building*, der Streit um die grenznahen französischen und belgischen Atomkraftwerke sowie die kleinen Literaturen, die sich an der regionalen Umwelt bspw. an Flüssen oder auch Industrielandschaften orientieren, vermögen es die Beiträge im großregionalen Kontext zu verorten. Andere Phänomene, wie die Wolfswiederansiedlung, die Landschaftswahrnehmung, Ökologie im Museum oder die Praktik der Waldbestattung, lassen sich auch in anderen Regionen finden und können nicht als spezifisch großregional betrachtet werden.

Eine andere Gruppierung der gesammelten Beiträge hätte zudem potenziell dazu beitragen können, andere interessantere Denklinien hervorzuheben, als die altbekannten Kategorien von Diskurs, Text und Kunst. Eine andere mögliche und zugleich unorthodoxere Aufteilung hätte, bspw. die in Leben/Tod – Landschaften/Landschaffen – Umweltwissen/Umweltschützen, sein können. Eine Nebeneinanderstellung der luxemburgischen Bestattungskulturen auf Waldfriedhöfen, der Debatten um das Leben und Sterben von Wölfen in der Großregion sowie die künstlerischen Arbeiten von Justine Blau würden in ihrer Kombination so neue Fragen nach dem auf, was eigentlich Leben und Tod im Kontext des Anthropozäns und in einer Perspektive der ökologischen Kultur bedeuten können. Welche Verschiebungen lassen sich hier aufzeigen und was bedeutet es heute lebendig zu sein, wo fängt der Tod/das Aussterben an und wie und wann wollen wir leben und sterben? Der Beitrag von Olaf Kühne stünde

wiederum in einem hervorragenden Dialog mit den literarischen Analysen von Thiltges und Raus und könnte ein neues Feld zu Fragen nach Landschaftswahrnehmung, Verhandlung und artistischer Manipulation derselbigen aufspannen. Zu guter Letzt passten die musealen Analysen von Schall, die didaktischen Reflexionen zur Atomkraft in der Großregion von Küpper sowie die historische Ideengeschichte der Luxemburger Naturschützer wunderbar in eine Reihe, denn in der Kombination ließen sie neue epistemologische Fragen aufscheinen, nach dem was Natur ist, wie sie konzipiert, valorisiert und vermittelt wird und welche Konsequenzen jedwede Art von Vermittlung hat, sei sie bildungsorientierter oder politischer Natur, wobei sich hier sowie in den Bereichen Natur und Kultur selbst immer mehr Überschneidungen aufzeigen lassen, wie es die Texte ja vortrefflich veranschaulichen.

Wenn die meisten Beiträge auch eine detaillierte Auseinandersetzung mit den zugrundeliegenden theoretischen Ansätzen vermissen lassen und die Kulturökologie – ökologische Kulturen – Klammerung nicht gänzlich überzeugen konnte, so konnten die Autor*innen mit ihrem reichen empirischen Material und den textuell-literarischen Analysen doch ein anregendes und mannigfaltiges Bild ökologischer Fragestellungen in der Großregion aufspannen. Gerade die interdisziplinäre Vielfalt des Bandes macht es so zu einer lohnenswerten Aufgabe, sich eingehend mit den diversen Beiträgen zu befassen.

Literaturverzeichnis

Gesing, Friederike/Knecht, Michi/Flitner, Michael et al. (Hg.) (2019): *NaturenKulturen. Denkräume und Werkzeuge für neue politische Ökologien*. Bielefeld: transcript.

Rezension

Tanja Prokić

**Ole Nymoen/Wolfgang M. Schmitt
(2021): Influencer – Die Ideologie der
Werbekörper, Berlin: Suhrkamp, 192 S,
ISBN: 978-3-518-07640-8, 15,- Euro.**

***Tanja Prokić**, Ludwig-Maximilians-Universität, München/Deutschland, tanja.prokic@icloud.com

Irgendwie will der den Farben des Instagram-Logos nachgeahmte Farbverlauf auf dem Cover der Kollektivmonografie von Ole Nymoen und Wolfgang M. Schmitt nicht so recht mit dem scheinbar zeitlosen Grafikdesign der *edition suhrkamp*-Reihe zusammenpassen. Vielleicht weil der Farbverlauf einst als gestalterisches Konzept (bis 2004) des Grafikers Willy Fleckhaus eine zentrale Stellung eingenommen hat. Jeder der jährlich erscheinenden 48 Bände erhielt einen Farbton des Regenbogens, wodurch die Reihe trotz Differenz Identität und Wiedererkennungswert gewann. Dass nun ausgerechnet auf dem Cover zu einer Publikation zu Influencer:innen Teile eben dieses klassischen Farbenspektrums von Gelb über Pink bis Dunkel-lila in einem Instagram nachgeahmten Verlauf genutzt werden, scheint symptomatisch für die Geschichte des Verlags und den Inhalt des Buchs. Während das Instagram-Farbfilter-Spektrum auf den geteilten Fotografien der unterschiedlichsten Profile alles in das luminöse, verheißungsvolle Licht eines Sonnenuntergangs hüllt, wirken die Farben der Suhrkamp-Reihe und des Covers im Speziellen trotz ihrer Farbigkeit eigentümlich antiquiert. Eine visuelle Diagnose, die sich spätestens mit der Lektüre des 190 Seiten schmalen Bandes auch auf dessen Inhalt übertragen lässt. Hier kommt ein Set an veralteten methodischen Zugriffen zum Einsatz, die ein komplexes empirisches Problem mit der Eitelkeit der Theorie zu beschreiben suchen. Kaum gewappnet ist dieses Set für die schwierigen Querverbindungen und Verschiebungen, die das globale Phänomen der Influencer:innen eben nicht nur touchiert, sondern die ihnen inhärent sind.

Influencer:innen, das sind Personen, die in den sozialen Netzwerken über die Anzahl an Follower:innen Reichweite und damit Einfluss generieren. Auf ihren Social-Media-Profilen produzieren sie Content rund um ihre Persönlichkeit und ihr „privates“ oder berufliches Leben. Die parasoziale Beziehung, die die Influencer:innen zu ihrer Community aufbauen, ist zentrale Basis für die Generierung einer stabilen Follower:innenschaft und schließlich bei der Empfehlung von Produkten. Diese contentnahe Empfehlung ist jedoch kaum mehr von Werbung zu unterscheiden. Im Influencer-Marketing werden

diese Profile seit einigen Jahren gerade auf Grund dieser Tatsache gezielt auch für Produktplacement genutzt oder Influencer:innen als Werbeträger:innen unter Vertrag genommen. Die Infrastrukturen, auf denen die Influencer:innen ihre Kanäle und Profile pflegen, profitieren von dem Traffic, den sie durch ihren Content erzeugen, das macht sie wiederum als Werbepattformen klassischer Werbung für die Unternehmen attraktiv. In Influencer:innen-Profilen tritt das „perpetuum mobile“ aus Infrastruktur, Content, Werbung und Marketing vielleicht am augenscheinlichsten in Erscheinung.

Nymoen und Schmitt versprechen nun in der ersten Publikation zu diesem brandaktuellen Thema, dem Phänomen auf den Grund zu gehen. So lautet es programmatisch im Vorwort:

„Die Influencer zeichnen wir keineswegs in rosigem Licht, wir sehen in ihnen eine ernst zu nehmende Gefahr, da sie antiaufklärerisch agieren und ihre Follower manipulieren. Sie erzeugen ein falsches Bewusstsein, das sie wiederum gewinnbringend auszubeuten wissen, ja, sie verherrlichen das ‚beschädigte Leben‘ im Spätkapitalismus.“ (S. 10)

Es lässt sich hinter dieser pauschalen und kurzschlussartigen Hypothese kaum etwas anderes erahnen als der Versuch den Erwartungen eines Publikums, dass eben jenen Titel im Sortiment der geschichtsträchtigen *edition suhrkamp* erwirbt, zu entsprechen. Ein Publikum, das sich gerne in seinem Ressentiment gegen das „beschädigte Leben“ der digitalen (Jugend-)Kultur bestätigt sieht. Nymoen und Schmitt liefern mit ihrem Verbeugungsgestus gegenüber imaginierten Ideal-Leser:innen eine kommensurable Kritik, die Eindeutigkeiten verspricht und Mehrdeutigkeiten zumutet – aber weder für das eine noch das andere befriedigende Erklärungen liefert. Denn, das wird bereits bei dem ausgewählten Zitat aus dem Vorwort deutlich, die Influencer:innen erhalten vom Autoren-Duo im Zeitalter eines digitalen Finanz- bzw. Plattformkapitalismus (vgl. dazu Vogl 2021; Srnicek 2019) extrem viel Handlungsmacht, wenn es um die Produktion eines falschen Bewusstseins geht. Jedem der zehn illustren Kapitel des Buchs ist eine abstrahierte Beschreibung eines Influencer:innen-Beitrags

vorangestellt, die thematisch in die Überlegungen einführt. Nymoen und Schmitt bemühen sich um historische Genesen, Wechselwirkungen und Dynamiken sowie Konstellationen der „Sozialfigur“ Influencer:in (S. 7) im Zeitalter der digitalen Kultur. Der Begriff der Sozialfigur erhielt zuletzt mit dem ebenfalls in der Reihe *edition suhrkamp* erschienenen Band *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart* (2010), herausgegeben von Stephan Moebius und Markus Schroer, wissenschaftliche Relevanz. Dass die Influencer:in in besagtem Band (noch) fehlt und vielmehr all die Einträge, die der Band vom „Amokläufer“ bis zum „Voyeur“ versammelt, mal weniger, mal ziemlich exakt („der Star“, „der Berater“, „der Dandy“, „der Kreative“) Aspekte der Influencer:in beinhalten, scheint derweil signifikant. Eine Auseinandersetzung und Kontextualisierung mit diesen anderen Sozialfiguren müsste notwendig zu der Frage führen, ob die Influencer:in als Sozialfigur gut beschrieben ist, oder ob sich in ihr weit mehr kristallisiert als die – im Übrigen auch durchweg im generischen Maskulinum abgeleiteten – versammelten Sozialfiguren. Nymoen und Schmitt stellen sich diese Frage nicht, sie setzen, extrapolieren und synthetisieren stattdessen u. a. schwer vereinbare Theoriestücke aus der Kapitalismuskritik, der Ökonomie, der Filmwissenschaft, den Gender Studies, der Soziologie oder den Kulturwissenschaften, um ihrer Sozialfigur auf den ideologischen Leib zu rücken

Mehr zu erfahren gewesen wäre, wenn Influencer:innen als Scharnier zwischen klassischen Güter-Unternehmen (inklusive Marketing) einer kriselnden Postwachstumsgesellschaft und den großen Plattformen wie Instagram, Youtube oder Twitter gefasst würden, die ihr Produkt als neutrale technologische Infrastrukturen der „sozialen“ Vernetzung inszenieren. Influencer:innen würden dann als Problemlösungen sichtbar werden, d. h. als Lösung für eine Transformation, die sich durch eine zunehmende Digitalisierung der Ökonomie ergibt und als eine von vielen problematischen Folgen – wie z. B. die Abschaffung traditioneller Berufe, fortschreitende Prekarität oder gesättigte Märkte – eines bis mindestens auf die 1960er zurückgehenden Konsumptionsproblems.

Zwar scheinen die Autoren um die „Krise(n) des Fordismus“ (S. 36–39) und über die jüngsten Publikationen von Wolfgang Streeck, Nick Srnicek oder Philipp Staab informiert, dennoch kommen

sie zu übereilten Schlüssen, wenn das Verhältnis von Influencer:innen und Plattformen (S. 40–44) genauer bestimmt wird: So wird einerseits darauf hingewiesen, dass die Produktionsmittel (die Plattformen) nicht in den Händen der Influencer:innen liegen und sich dadurch Bedrohungsszenarien für die eigene Existenzgrundlage ergeben (S. 44), andererseits kommt es zu der realitätsfernen Einschätzung, dass Influencer:innen „die Werbung perfektioniert“ haben und „mit den Netzgiganten auf deren eigenen Plattformen“ konkurrieren würden (S. 43), ihnen sogar „einen immer größeren Teil ihrer Einkünfte“ abgruben (ebd.).

Wie gleichzeitig die Plattformen als Bedrohungsszenario der eigenen Existenzgrundlage funktionieren und als Grundlage für eine unverhältnismäßige Bereicherung „der Netzgiganten“ Influencer:innen dienen, wäre erklärungsbedürftig, bleibt als ambigüe Aussage aber kein Einzelfall. Vielmehr beschleicht die Leser:in das Gefühl, als hätte dieser „Ambigüitätsstil“ – ein kommunikativer Stil, der sich mehrdeutigen Interpretationen und Anschlüssen durch gewollte rhetorische Unschärfe anbietet – im gesamten Buch System. Indirekt verrät dieser Stil viel über seine Gemeinsamkeit mit der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Formen von Werbeappellen, die Influencer:innen-Beiträge nutzen. Der rationale Appell, der objektiv von dem beworbenen Produkt überzeugt, wird in den Testimonial-Appell der Insider Nymoen und Schmitt, die selbst auf den unterschiedlichen Plattformen ihre Profile pflegen, gehüllt. Da, wo die argumentative Beweisführung auf sich warten lässt, wird sie mit sensuellen Appellen, die auf emotionaler Ebene adressieren oder der Strategie der Verunsicherung, die scheinbar kontraintuitiven Neuigkeitswert ankündigt, überdeckt. Es handelt sich um einen Mixed Style, den Moritz Baßler (2021) kürzlich für die Literatur auch als International Style bezeichnet hat: Ein, für die ganze Palette vom rationalem Begehren nach Wissen bis zur Bestätigung des nur Gefühlten, hochgradig inklusiver Stil. Thomas Elsaesser hat diesen Stil für das späte Hollywoodkino, einmal als „*access for all*“ beschrieben. Das Kinoerlebnis sei auf diese Weise für alle Kulturen und Religionen der Welt offen, weil Versatzstücke von Mythen und Motiven so elegant aneinander montiert werden, dass sich alle irgendwie mit ihren Gefühlen, Werten und Leitprinzipien wiedererkennen. Der Film nähert

sich damit unweigerlich einem perfekten Produkt an. Eine Strategie die das algorithmusbasierte Postfernsehen und -kino auf Netflix inzwischen perfektioniert hat. Die angepriesenen Formate sind das Ergebnis eines via Algorithmen ermittelten Durchschnittgeschmacks. Offensichtlich wird bei diesen Produkten letztlich vor allem eins: Gleichgültig ob es sich um Literatur, Film, Serie, Dokumentation oder Sachbuch handelt, Welt wird im Modus des bereits Bekannten zur Verfügung gestellt, Unbekanntes sich zu erschließen damit nach und nach überflüssig.

Ganz ähnlich funktioniert der Titel von Nymoen und Schmitt, indem er ein augenzwinkerndes Publikum bedient, dass sich damit zufriedengibt, tiefere Zusammenhänge mit dem Plattformkapitalismus und der Warenästhetik (Marx, Haug) im Modus des Bekannten zu erahnen. Gleichzeitig nimmt der Titel aber auch jenes Publikum widerspruchsfrei mit, das sich nach der auf dem Buchdeckel angepriesenen Eineindeutigkeit, nämlich, dass Influencer:innen schuld am Kulturverfall sind, sehnt.

Irritierend müssen jenseits des Kommunikationsstils bei genauerem Besehen aber auch die genealogischen Linien erscheinen, die die Autoren aufmachen, um das Phänomen des Influencing als Medienpraxis in seiner historischen Konstellation zu verorten. Wenn man denn die Prämisse teilte, Influencer:innen seien die Kinder von Patrick Bateman (S. 11f.), dem berühmten Serienkiller-Manager aus der gleichnamigen Verfilmung (1995) von Bret Easton Ellis' epochemachenden Roman *American Psycho* (1991), dann wäre es durchaus interessant etwas über ihre Verwandtschaftsbeziehung mit den weniger schizoiden Tanten und Onkeln im Unterhaltungs-Fernsehen der 1990er zu erfahren. Zwar erwähnen Nymoen und Schmitt die Reality-TV-Show *Big Brother* (S. 17), welche Funktion aber gerade das Fernsehen als Vorreiter für Influencer-Marketing über mobile Endgeräte haben sollte, wird in ihrer Analyse nicht deutlich. Das ist schade, denn es ließe einige aufschlussreiche Hypothesen über die Intimisierung von Kommunikation und die Verschiebung der Grenzen des Sag-, Denk- und Zeigbaren in den Massenmedien zu. Ein Großteil ihrer Kommunikationsmodi, ihrer rhetorischen Formeln, ihrer Ansprachen, ihrer Settings übernehmen die Influencer:innen aus dem Boulevardfernsehen der späten 1990er, aber auch aus den partizipativen Formaten der Jugendkul-

tur auf den Sendern Viva oder MTV. Ein Vergleich mit diesen Formaten wäre erkenntnisfördernder als die beliebigen Verweise auf Mainstream-Filme wie *Matrix* (1999), *Die Truman Show* (1998) oder *Shopaholic* (2009). Auch muten die Ausführungen zum Product-Placement in Hollywood-Reihen wie *James Bond* oder *Sex and the City* schief an, da es ja beim Product-Placement eben um abgeschlossene Erzähluniversen geht. Hier wird das Produkt gerade strategisch beworben, um die Distanz zu den Leinwandheld:innen in Nähe zu transformieren. Beim Influencing ist der Ausgangspunkt ein anderer, zuerst wird eine freundschaftliche Beziehung und intime Nähe hergestellt, auf deren Basis dann authentisch beliebige Produkte, Marken und Firmen beworben werden können. Es würde doch relativ schnell deutlich werden, dass diese Strategien nicht auf einer antiaufklärerischen Absicht der Influencer:innen beruhen, sondern sich als konsequente Folge des Konsumptionsproblems und erst durch die Rahmenbedingungen der Plattformen antiaufklärerisch auswirken. So wäre etwa auf die Umstellung der Plattform Youtube von Clickbait auf Watchtime hinzuweisen, um die Genese der formalen Restriktion verstehen zu können, der Influence-Formate ausgesetzt sind. Die Regie der menschlichen Aufmerksamkeit muss ihre Strategien entsprechend anpassen, denn von der Bindung der Follower:innen hängt letztlich die Monetarisierung ab. Alles Fragen, mit denen natürlich schon das Fernsehen, das Radio und die Boulevardpresse konfrontiert waren. Der Verweis auf das IT-Girl der 2000er schlechthin, nämlich Paris Hilton (S. 25), hätte einen entscheidenden Baustein zur Analyse nicht nur der veränderten Struktur im Kampf um Aufmerksamkeit geben können, sondern auch in Bezug auf die Produktion von intimisierter und personalisierter Informationen ohne Neuigkeitswert, von dem ein Großteil der Influencer:innen auf Youtube oder Instagram Gebrauch machen. Es war nämlich Paris Hiltons Agent, der immer eine Kamera dabei hatte und die „Skandalvideos“ seines Stars geschickt der Presse zuspielte, die daraus wiederum Storys gesponnen haben, die Hilton schließlich Berühmtheit verschaffen sollten. Berühmtheit für das Berühmtsein an sich. Ein für die neuen Aufmerksamkeitsökonomien der digitalen Kultur folgenreiches Konzept: Content-Produktion auf der Basis einer parasozialen Bindung. Das kann man übrigens sachgemäß alles bei Sarah Frier in

No Filter. The Inside Story of Instagram (2020) nachlesen, deren Investigativjournalismus weit mehr Zusammenhänge über das Phänomen Influencer:innen offenbart als Nymoens und Schmitts Studie. Der Baustein, den erst die Megaplattformen im Verbund mit digitaler und vollautomatisierter Spitzentechnologie zur Verfügung stellen, garantiert schließlich die Entfesselung des IT-Girl-Konzepts. Jetzt kann jede:r sich als Marke etablieren, d. h. als Medium beliebiger (Marken-) Botschaften. Diese Professionalisierung der Amateure verschiebt den Kampf um Einschaltquoten auf die Ebene eines individualisierten Überlebenskampfes, indem das Engagement der Influencer-Söldner:innen über das Schicksal der Giganten im Krieg der Plattformen entscheidet und letztlich andersrum, unser aller Partizipation (auch der User:innen) über das Überleben von Plattformen. Dieses ökonomische Doublebind verdiente gesonderte Aufmerksamkeit, die sich bei Nymoens und Schmitt so allerdings nicht findet:

„Die Serialität der Produktion darf auf keinen Fall ein-tönig wirken, das haben auch die digitalen Plattformen verstanden, die ihren Creators ständig neue Tools an die Hand geben, um Individualisierungen und Ausdifferenzierungen innerhalb des vorgegeben – und bei Instagram quadratischen Rahmens zu ermöglichen.“ (S. 70)

Das Gefüge, das Technologien zur Professionalisierung von Amateuren, das Absatzproblem des Spätkapitalismus, neoliberales Unternehmertum, die Verknappung von Sozialleistungen, zunehmende Prekarisierung, die Transformation der Arbeitswelt, die Utopie des ewigen Wachstums und der Optimierung von Lebensverhältnissen mit dem ganzen Spektrum menschlicher Affekte verknüpft, ist weit komplexer als es die Autoren mit ihrem anachronistischen Methodeneklektizismus einer „Ideologie der Werbekörper“ zu fassen vermögen. So verlangte eigentlich bereits dieser Untertitel ein paar Erläuterungen, die zu klären hätten, inwiefern Ideologiekritik der Digitalisie-

rung mit Phänomenen wie Datamining, Personalisierung, Quantifizierung, algorithmischer Prädiktion etc. überhaupt noch gerecht werden kann und was genau unter Spätkapitalismus zu verstehen ist. Dass schließlich eine Pauschalisierung als „die Influencer“ (S. 150) schwierig ist, zeigt sich spätestens dann, wenn Influencer-Marketingstrategien auch vom rechten Populismus angeeignet werden, um Affekte durch Themeninvasion zu mobilisieren. Von den Autoren wird dieser Zusammenhang zwar touchiert (S. 169), aber kaum in seiner Komplexität erfasst. Ein Beispiel hätten sie sich an Enis Maci nehmen können, die diese schwierige Verkopplung in ihrem ebenfalls bei Suhrkamp erschienen Essay *Eiscafé Europa* (2018) in dem Kapitel „to blend in/into sth. (Nachruf)“ mit Sinn für die Form der Kritik wundervoll vorführt.

Die sehr amerikanische Verkopplung von Demokratie und Marketing unter dem Deckmantel der Public Relations hatte seinerzeit Edward Bernays zur Erfindung der amerikanischen Bürger:innen als Konsument:innen vorangetrieben, um revolutionäre Massenaffekte zu dissoziieren. Maci hingegen führt vor, dass diese bewährte Strategie gegen die neuen Massenaffekte aktueller populistischer Bestrebungen nicht mehr immun ist bzw. durch sie instrumentalisiert wird. Eine Ideologiekritik, wie sie Nymoens und Schmitt bemühen, reicht an die komplexen Bedingungsverhältnisse längst nicht mehr hin. Sie trägt leider vielmehr dazu bei, den Vorwurf an die (Ideologie-)Kritik als überkommenen, eskapistischen Gestus zu bestätigen. Dabei wäre eine Revitalisierung unter den Vorzeichen der Digitalisierung so dringend nötig. Einstweilen bleibt den Leser:innen, die mehr erwartet haben, ein hoffnungsvoller Blick in Richtung Gegenwartsliteratur. So legen Joshua Groß, Johannes Hertwig und ihre Grind-Gang mit dem Reader *Mindstate Malibu. Kritik ist auch nur eine Form von Eskapismus* (2018) eine interessantere Spielart zur Wiederbelebung der Kritik vor.