

Anselm Franke und Irene Albers

Einleitung

Der Titel dieses Buches – »Animismus. Revisionen der Moderne« – umschreibt das Projekt, das die Beiträge in diesem Band eint: Die Diskussion über den Animismus zum Ausgangspunkt zu machen für eine Neubetrachtung der Moderne im Sinne von Bruno Latours *Wir sind nie modern gewesen*.¹ Vom Animismus zu sprechen bedeutet noch immer, sich an die Grenzen des modernen Denkens zu begeben. Der Begriff selbst, der von dem Ethnologen Edward B. Tylor 1871 geprägt wurde, ist eine Erfindung dieses Denkens. Mit ihm grenzte sich die Moderne konstitutiv gegen ihr Anderes ab und wies diesem Anderen gleichzeitig einen Platz in der Matrix des eigenen Denkens zu. Animismus wurde zur verallgemeinernden Bezeichnung für nicht-moderne Kosmologien und Praktiken, deren Gemeinsamkeit ihr oppositives Verhältnis zur Moderne ist. Diese Opposition zur Moderne bezieht sich auf die kategorialen Unterscheidungen und Trennungen der modernen dualistischen Standardmetaphysik,² die in den als »animistisch« kategorisierten Kosmologien abweichend oder gar nicht vollzogen werden. Im Gegensatz zum objektivierenden Standpunkt westlich-moderner Rationalität werden vor allem solche Kosmologien als animistisch bezeichnet, in denen »Natur« oder »Dinge« subjektiviert und sozialisiert werden. Damit steht der Animismus nicht nur für eine selbstbegründende Rückprojektion, sondern auch für eine reale ontologische Differenz in Bezug auf die noch heute häufig als animistisch beschriebenen (oder sich selbst so beschreibenden) Gesellschaften und/oder Praktiken.³ In der Frage nach der Anerkennung dieser Differenz liegt noch heute seine Herausforderung. Wie sich in den Beiträgen des vorliegenden Bandes zeigt, lässt sich dieser Herausforderung nur begegnen, wenn Grundvoraussetzungen des modernen Denkens zur Disposition gestellt werden.

Belebte Materie, beseelte oder sozialisierte Natur, handelnde Dinge, Geister, Verwandlungen: Das sind die Phänomene, die der Begriff Animismus seit Tylors *Primitive Culture*, seit Wundt, seit Freud, auf den Plan ruft. Es sind Phänomene, deren Ausschluss für das Selbstverständnis der Moderne als grundlegend gilt – sie stehen exemplarisch für das Irrationale, gegen das sich die Rationalität der Moderne abgrenzt. Die anhaltende Provokation des Animismus lässt sich daran ermessen, dass seine bloße Erwähnung oft reicht, um Abwehrmechanismen auszulösen. Für diejenigen, die sich mit dem Begriff und seiner Geschichte befassen, ist es keine Seltenheit, gefragt zu werden, ob man denn

1 Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, übers. von Gustav Roßler, Berlin 1995, Frankfurt/M. 1998. Auf den »Animismus« bezieht Latour sich hier nur indirekt, für eine explizite Auseinandersetzung Latours mit dem Konzept vgl. hier im Band »Typus oder Bombe«, S. 67–70 und das Gespräch mit Anselm Franke »Engel ohne Flügel«, S. 97–109.

2 Diese Standardmetaphysik hat natürlich als artikulierte philosophische Metaphysik, ähnlich der Latour'schen »Verfassung der Moderne«, nie existiert. Sie konstituiert sich vielmehr als negativer Fluchtpunkt und ist als solcher in den Effekten insofern real, als die moderne Philosophie schon immer versucht hat, den Abgrund, der sich in ihr auftut, zu überbrücken. Vgl. hierzu Latour: *Wir sind nie modern gewesen*.

3 Das ist das Argument von Eduardo Viveiros de Castro, vgl. »Perspektiventausch. Die Verwandlung von Subjekten zu Objekten in indianischen Ontologien«, in diesem Band, S. 73–93.

wirklich etwa an die Beseeltheit der Objekte oder die Existenz von Geistern glaube. Die Antwort, dass es darum gehe, zu einem Begriff des Animismus als Praxis zu kommen, der nicht mit »Glauben« zu tun hat, hat es schwer, diese Bedenken zu zerstreuen. Daran zeigt sich, wie hoch der Einsatz noch in der Gegenwart ist.

Die Provokation des Begriffs innerhalb des Denkens der aufgeklärten Moderne besteht gerade darin, dass er verlangt, die oben aufgeführten Phänomene ernst zu nehmen. Die Ethnologen und Psychologen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts haben in dieser Hinsicht Pionierarbeit geleistet, wenn auch zumeist ein aus heutiger Sicht hoher Preis dafür gezahlt wurde. Denn einerseits steht der Begriff des Animismus für die Begründung der Möglichkeit, den entsprechenden Praktiken und Kosmologien einen Anspruch auf Wirklichkeit zuteil werden zu lassen. Diese Errungenschaft wird durch die Begründer der Animismustheorien jedoch genau dann rückgängig gemacht, wenn sie zur Erklärung der betreffenden Phänomene fortschreiten und dort den Animismus regelmäßig als »kognitiven Fehler«, als »Projektion«, als Produkt einer »überproduktiven Imagination« oder einer »mangelnden Trennung von subjektiver und objektiver Welt« denunzieren. In Umkehrung der von dem Begriff initiierten Öffnung – er steht u. a. für die erstmalige grundlegende Anerkennung einer Einheit der Menschheit – wurde aus dem Animismus das umfassende Bild einer »primitiven« oder (wie Tylor formuliert) »niedrigen Kulturstufe« und damit ein wesentlicher Baustein im Imaginären der kolonialen Moderne, ihrer Selbstmythologisierung und ihres triumphalistisch-evolutionären Geschichtsnarrativs.

Die mit dem Animismusbegriff verbundene Minimalforderung lautet, dass zumindest die Möglichkeit gegeben sein muss, diese Konzepte, ihre Gegenstände und die durch sie markierten Unterscheidungen und Grenzziehungspraktiken radikal anders zu denken. Der Animismus wird qua dieser Alterität zum potenziellen Programm einer De-Naturalisierung des modernen Weltbilds, zum Ausgangspunkt einer Geschichtsauffassung, die aus dem Bannkreis der Moderne-Narrative austritt und in der Lage ist, die Moderne selbst einzuklammern.

Den Animismus zum Ausgangspunkt einer Neubetrachtung der Moderne zu machen korrespondiert dabei mit zahlreichen Entwicklungen und Ansätzen der jüngeren Vergangenheit, in deren Zentrum die Kritik an den Dualismen und binären Oppositionen der Moderne steht. Immer dann, wenn die kategorialen Trennungen und Hierarchisierungen durchbrochen werden, betritt das Denken die Territorien der animistischen Effekte und Wechselwirkungen. Die gesamte zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ist nicht zuletzt die Geschichte einer ontologischen Umwälzung, indem das Repräsentations-, Substanz-, Kategorien- und Transzendenzdenken der westlichen Moderne graduell abgelöst wurde durch das Paradigma der Kommunikation, das auf eine relationale Neufassung der Wirklichkeit hinausläuft.⁴

Für die Ethnologie war hier die Beendigung des primitivistischen Denkens durch Claude Lévi-Strauss und seine Kritik der »archaischen Illusion« maßgebend.⁵ Der jüngste

4 Diese Umwälzung fand keinesfalls nur in Philosophie oder Theorie statt, sondern auch und gerade in der Alltagskultur und den post-fordistischen Produktionsweisen, die auch den Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft markieren. Vgl. den Beitrag von Diederich Diederichsen: »Beseelung, Entdinglichung und die neue Attraktivität des Unbelebten«, in diesem Band, S. 289–301.

5 Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1981, Kapitel VII, S. 148–65.

und umfassendste Ansatz innerhalb dieser Genealogie ist jedoch die von Bruno Latour vertretene Wissenschaftsanthropologie, die sich konsequent an der Krise der modernen Reduktionen entzündet, mit einem auf nichtmenschliche Akteure erweiterten Begriff des Sozialen operiert und seither mit der Forderung nach einer »symmetrischen Anthropologie« die Vorlage für eine revidierte Geschichtsschreibung der Moderne entlang der Grenzen ihrer Matrix liefert.⁶ Latours Beschreibung der »modernen Verfassung« macht darüber hinaus deutlich, dass keine Praxis (auch nicht die von der Moderne behauptete) ohne jene »Hybriden« etwa von Dingen und Personen auskommt. In *Die Hoffnung der Pandora* schreibt Latour: »Früher machten wir uns über primitive Völker lustig, weil sie sich vorstellten, eine Unordnung der Gesellschaft, eine Verschmutzung könne die Naturordnung bedrohen. Seit wir aus Angst, der Himmel könne uns auf den Kopf fallen, kein FCKW mehr verwenden, ist uns das Lachen vergangen. Wie die ›Primitiven‹ fürchten auch wir die durch unsere Nachlässigkeit verursachte Verschmutzung – und das bedeutet, dass weder ›sie‹ noch ›wir‹ je primitiv gewesen sind.«⁷ Das kommentiert Reiner Ruffing mit Bezug auf die Frage des Animismus: »Natürlich geht es Latour nicht darum, den Animismus gegen die westliche Gesellschaft anzuführen oder gar wieder einzuführen. Es geht ihm lediglich darum, darauf hinzuweisen, dass in den ›vormodernen‹ Völkern gar nicht erst versucht wurde, zwischen Subjekt und Objekt, Gesellschaft und Natur exakt zu unterscheiden. Dies sei nämlich – so Latour – in keiner Gesellschaft möglich; auch nicht in der modernen, die zwar behauptet, genau diese Trennung vorzunehmen, während sie in Wirklichkeit laufend Gegenstände produziert, die eben nicht eindeutig der Natur oder der Gesellschaft zuzuordnen sind. Die ›Vormodernen‹ haben es also den ›Modernen‹ voraus, dass sie die Bedeutung gewisser Gegenstände für den Menschen wesentlich ernster nehmen. Und der westlichen Welt würde es gut anstehen, sich der Wichtigkeit der Dinge wieder bewusst zu werden. Latour schlägt vor, ein ›Parlament der Dinge‹ einzurichten, das darüber entscheidet, wie und in welcher Welt mit welchen Akteuren, Dingen, Gegenständen, Pflanzen, Tieren wir leben möchten.«⁸ Paradoxerweise sind die kategorialen Subjekt/Objekt-Trennungen der Moderne – zu denen der Animismus das paradigmatische Gegenbild lieferte – und die daraus resultierenden Reduktionen gar die Möglichkeitsbedingung für die Produktion neuer Assoziationen von menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren in neuen »Kollektiven«⁹ in bisher ungekanntem Maßstab. Analog zu dieser Trennung von konzeptueller Repräsentation auf der einen und tatsächlicher Praxis auf der anderen Seite gilt, dass »Animismus«, verstanden im Sinne einer Praxis der sozialisierenden, subjektivierenden Assoziationen, immer einen irreduziblen Teil der Alltagserfahrung darstellt, der für das moderne Denken erst dann rundum problematisch wird, wenn er sich den Kriterien der Repräsentation und Reduktion stellen muss.

Die Frage des Animismus aber geht nicht völlig im »erweiterten Sozialen«, in der von Latour vorgeschlagenen Minimaldefinition von Animismus als der Handlungsmacht –

6 Latour: *Wir sind nie modern gewesen*.

7 Bruno Latour: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2000, S. 247.

8 Reiner Ruffing: *Bruno Latour*, Paderborn 2009, S. 16.

9 Vgl. Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2001.

agency – der nichtmenschlichen Dinge/Akteure auf. Sie verschiebt zwar den Fokus von der Frage nach »Beseelung« der Dinge bzw. der »Zuschreibung von Leben« und hebt die darin wirksamen Dichotomien aus, um auf diese Weise die Ausgangsposition bereitzustellen, von der aus ein von den Projektionen der Modernen befreiter Animismus als Normalfall aller Gesellschaften annehmbar wird. Im Gegenzug werden durch diese Operation die Grenzziehungspraktiken der Moderne mit ihren kategorischen Unterscheidungen von Natur und Kultur, subjektiver Innenwelt und objektiver Außenwelt, Leben und Nicht-Leben zu einem Spezialfall oder gar einer bestimmten negativen Form der animistischen Praxis. Es lässt sich jedoch noch weiteres Potenzial in der Debatte um die Frage des Animismus ausmachen. Von der Latour'schen Perspektivverschiebung ausgehend, die den Sozialkonstruktivismus um seine fehlende Hälfte in Form unterschiedlich stabiler nichtmenschlicher Akteure ergänzt und die so auch die Materialismusfrage einklammert, werden noch weitere Lesarten des historischen Problems des Animismus möglich.

Ein Vorstoß in diese Richtung ist, die Frage des Animismus über eine wörtliche Lesart des Begriffs in Angriff zu nehmen – Animismus (vom lateinischen *anima*) also im Sinne eines »Primats der Seele« zu fassen.¹⁰ Voraussetzung eines solchen Ansatzes ist, den Begriff der Seele derjenigen Prozedur zu unterziehen, wie es in der Wissenschaftsanthropologie Latours mit dem Begriff der Natur geschehen ist – demzufolge der Naturbegriff der Moderne Produkt der Ausklammerung aller sozialen Beziehungen und Praktiken ist. Sigmund Freud beschreibt, wie das Feld der Psychologie – als moderne Wissenschaft der Seele – sich durch eine symmetrische Operation konstituiert: Alle animistischen »Projektionen« werden aus der Außenwelt heraus- und ins Subjekt hineingerechnet. Das Ergebnis dieser Operation ist die Psyche. In der Umkehrung dieses Konstitutionsprozesses wird auch der lange Schatten der theologischen Bestimmungen der Seele im christlich-transzendentalen Denken einer Revision unterzogen. Wenn das Subjekt nicht transzendent ist, sondern immanent, ist die Postulierung eines »Primats der Seele« die Schlussfolgerung – die posthumanistische Wende vorausgesetzt –, die es ermöglicht, die Seele nicht als Substanz oder Besitz zu denken, sondern im Sinne einer relationalen Funktion. Animismus stünde dann für die Irreduzibilität der »Seele« (und der Emotionen als Ausdruck von Relationen) in einem dynamischen Feld der Medialitäten. Seine Geschichte – als Erfindung und Topos im Imaginären der Moderne – wird auch zur Geschichte der Insistenz jener Irreduzibilität, weswegen das »Gespenst« des Animismus die Moderne so nachhaltig heimsucht. Es ist nicht das Gespenst einer überwundenen primitiv-archaischen Vergangenheit, die uns etwa durch die notorische Regression bedroht.¹¹ Vielmehr ist es das Symptom immanenter Subjektivität, die gegen ihre Objektivierung, oder das einer Medialität, die gegen ihre Reduktion rebelliert.

Die Psychopathologien mitsamt ihren historischen Konjunkturen und Wandlungen sind eine zentrale Bühne für eine solche »gespenstische Insistenz«, für die Rebellion

10 Elisabeth von Samsonow: »Electra Animist oder Ambient Love«, in diesem Band, S. 145–51. Für weitere, über Latour hinausgehende positive Fassungen des Animismus vgl. Isabelle Stengers: »Den Animismus zurückgewinnen«, in diesem Band, S. 111–23 und Angela Melitopoulos und Maurizio Lazarato: »Maschinischer Animismus«, in diesem Band, S. 279–87.

11 Wie in Sigmund Freuds »Das Unheimliche«, in: ders.: *Studienausgabe*, 10 Bde., hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt/M. 1969–1975, Bd. 4: Psychologische Schriften, S. 243–74.

von Subjekten und sozialen Konfigurationen gegen ihre Reduktion und Verdinglichung. Die notorischen »Szenen« des psychischen Leidens (etwa der Hysterie, der Neurose, der Depression) sind die krisenhafte Ausdrucksform für die Wiederkehr eines Ausgeschlossenen in Form des Symptoms – und dieses Ausgeschlossene steht immer im Zeichen von in letzter Instanz als animistisch zu bezeichnenden Beziehungen, die in den entsprechenden Ordnungsregimes konstitutiv ausgeschlossen werden.¹²

Ein erweitertes Verständnis von Animismus im Sinne eines Primats der Seele oder eines irreduziblen Lebens, das sich in Wechselwirkungen der Animation manifestiert, ermöglicht darüber hinaus einen neuartigen Zugang zur Geschichte moderner Ästhetik und den (technologischen) Massenmedien. Die Moderne im Zeichen des Objektivismus brachte etwas hervor, das sich als ihr ureigenes »Begehren nach Animation« bezeichnen lässt. Dieses symptomatische Begehren ist wesentliche Triebkraft hinter der Entwicklung moderner Massenmedien, wie etwa des Films, und der heute vorherrschenden Kultur etwa der digitalen Animation.¹³ Wenn die anti-animistische Moderne die Welt objektivierte, verdinglichte und entzauberte, so war das Programm der modernen Massenkultur noch immer dasjenige einer Subjektivierung und Wiederverzauberung.¹⁴ Die politischen Fragen entzündeten sich seither konsequent an der Frage des emanzipatorischen oder kompensatorischen Charakters dieses Programms. In jedem Fall aber muss das »Begehren nach Animation« als eine zentrale Ressource moderner Massenkultur und ihrer Bildökonomien gelten. Sie sind nicht nur Produkt und Schauplatz einer Rebellion, sondern wesentlich auch ihres Produktiv-Werdens und ihrer (bio-)politischen Kanalisierung.

Die institutionelle Differenzierung moderner Gesellschaften ist ein Abbild jener Kanalisierungen. Sie operieren als Grenzziehungsmaschinen – besonders deutlich wird dies an der Institution der Kunst.¹⁵ Die Säkularisierung der Kunst (der sich der Begriff überhaupt erst in seiner heutigen Form verdankt) und das damit verbundene »Heraustreten aus dem Ritual« ist identisch mit der Neutralisierung ihrer *agency*.¹⁶ »Kunst«, die ihre performative Aufführung in der Institution des Museums findet, wird so zu einer operativen Einklammerung animistischer Effekte, die auch die anderweitig ausgeschlossene Repräsentation von Subjekt/Objekt-Hybriden, wie die Kunstwerke sie nun einmal darstellen, möglich macht. Das gilt analog für die Literatur der Moderne.¹⁷ Der Bannkreis der Fiktionalisierung und der Preis der politischen Folgenlosigkeit, der für die Autonomie der Kunst bezahlt wurde, wird denn auch zu einem zentralen Gegenstand der Auseinandersetzung in der Kunst der Moderne, wie sich u. a. an den zahlreichen Ansätzen der Avantgarde zur Auflösung der Kunst/Leben-Dichotomie erweist. Auch die Institution des Museums als solche bietet Anlass für zahlreiche Spekulationen über ihre Position

12 Gabriele Schwab: »Animistische Kosmologie und politische Ökologie: Marcos Prados ESTAMIRA«, in diesem Band, S. 125–42.

13 Vgl. Edwin Carels: »Biometrie und Antikörper«, in diesem Band, S. 225–41.

14 Vgl. Sergej Eisenstein: »Disney«, in diesem Band, S. 215–22.

15 Vgl. Franke und Latour: »Engel ohne Flügel«, in diesem Band, S. 97–109.

16 Vgl. Alfred Gell: *Art and Agency. An Anthropological Theory*, New York 1998.

17 Vgl. die Beiträge von Harry Garuba: »Untersuchungen zum animistischen Materialismus: Anmerkungen über das Lesen und Schreiben afrikanischer Literatur, Kultur und Gesellschaft«, in diesem Band, S. 263–77 und Irene Albers: »Was wollen die Worte? Raymond Roussel und der Animismus in der Poetik der Moderne«, in diesem Band, S. 243–61.

innerhalb der modernen Grenzziehungspraktiken, insbesondere in Bezug auf die in der modernen Medien- und Kunstgeschichte so zentrale Dialektik von Konservation und Animation. Innerhalb der Moderne und ihren Taxonomien und Institutionen, so ließe sich verallgemeinernd sagen, wird der Animismus an differenzierte Territorien delegiert und dort eingeehgt – im Bereich der Kunst und Populärkultur in Form von Fiktion und ästhetischem Schein; als Glauben moderiert im Bereich der Religion, isoliert in Form von Psychopathologien und des Unbewussten; und allen voran als »primitive Kulturstufe« innerhalb des kolonialen Imaginären und der modernen »archaischen Illusion«.

Zugespitzt ließe sich die These aufstellen, dass der Begriff des Animismus im eigentlichen Sinn zusammenfällt mit dem Exzess und dem nicht-assimilierbaren Rest, der den modernen Reduktionen und institutionellen Einschließungen widersteht. »Animismus« bezeichnet demnach im engeren Sinn immer den Skandal der Transgression. Die Geschichte des Begriffs Animismus ist dann auch gleichzeitig identisch mit der Geschichte der grenzbildenden und -verteidigenden Maßnahmen. Denn die Modernen sprechen von »Animismus« gerade immer dann, wenn die ausgeschlossenen Phänomene einen Anspruch auf Wirklichkeit einklagen, ihrer Überführung in die Kategorien des »Glaubens«, der »Illusionen«, der »Kunst«, des »Wahnsinns« oder der anthropologischen Universalie¹⁸ nicht Folge leisten. Animismus ist nicht nur ein Name für die Insistenz des ausgeschlossenen Irrationalen, eines produzierten Negativen, sondern für dessen Einbruch in die Wirklichkeit. Und dieser widerständige Einbruch in die Wirklichkeit lässt das vorherrschende Realitätsprinzip der Moderne und ihrer dualistischen Standardmetaphysik nicht unberührt – er provoziert nicht weniger als deren ontologisches Fundament.¹⁹ Ein berühmtes Beispiel für eine solche Provokation ist das »Unheimliche«, wie es von Sigmund Freud beschrieben wird: Die Wiederkehr überwinden geglaubter animistischer Überzeugungen, die dann evident werden, wenn die Außenwelt wieder zu einem Spiegel des inneren Selbst wird, tote Objekte zum Leben erwachen etc.²⁰ Hier geht es um die Aufhebung der Trennung von innerer und äußerer Welt, von Leben und Nicht-Leben, von Subjekten und Objekten, um jene Momente, in denen das in den Bereich der Fiktion Verbannte einen Anspruch auf Wirklichkeit geltend macht. Entsprechend ist in der Kunst dann von Animismus die Rede, wenn diese aus dem Bannkreis ihrer Fiktionalisierung auszutreten droht und einen vergleichbaren Anspruch auf Wirklichkeit geltend macht, jener Wirklichkeit, die sie vor ihrer Säkularisierung im Kontext des Rituals als Handlungsmacht innehatte.

Es geht bei der Frage des Animismus als »Spiegel der Moderne«²¹ daher um die Grenze der Sozialität, nicht nur im Latour'schen Sinn einer Erweiterung des Sozialen,

18 Wie in der Religionstheorie des Evolutionspsychologen Stewart Guthrie: *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford 1993.

19 Zu einer ontologischen Perspektive auf den Animismus und ihrer Provokation vgl. Eduardo Viveiros de Castro: »Perspektivtausch. Die Verwandlung von Subjekten zu Objekten in indianischen Ontologien«, in diesem Band, S. 73–93 und Latours Kommentar zur Debatte zwischen Descola und Viveiros de Castro »Perspektivismus: Typus oder Bombe?«, in diesem Band, S. 67–70.

20 Vgl. Freud: »Das Unheimliche«.

21 Erhard Schüttelpelz, der zum vorliegenden Band den Aufsatz »Auf der Schwelle zwischen Animismus und Spiritismus. Der ›Geisterangriff‹ auf Edward Tylor (London 1872)« beigetragen hat, in diesem Band, S. 153–71, entwickelt in seinem Buch *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)* (München 2005) seine Analyse der Moderne systematisch über ihren

sondern um die Reproduktion der modernen Grenzziehungspraktiken, die ihren ultimativen Ausdruck in der Frage der Anerkennung von Realität finden.²² Animismus stellt uns noch heute vor die Wahl nach dem Schema: Moderne oder Regression.²³ Sich für die Moderne zu entscheiden, bedeutete in diesem Schema noch immer, dem Animismus die Realität absprechen, ihn als »epistemologischen Fehler«, Aberglauben, Projektion oder als Produkt einer überproduktiven Imagination zu begreifen, womit sich der koloniale Mechanismus des modernen Imaginären reproduziert. Daher geht es bei der Debatte um den Animismus nicht nur um ontologische Spekulationen, sondern um die reale Anerkennung nicht-moderner Kulturen und Gesellschaften.²⁴ Den Animismus abzulehnen lief historisch noch immer darauf hinaus, diesem den Anspruch auf Realität abzuspochen, was die Suspension ethischer Standards rechtfertigte und sich als effektive Legitimierung kolonialer Unterwerfung anbot. Die aus dem westlichen Substanzdenken abgeleiteten Grundannahmen über die Trennung von subjektiver Wahrnehmung und materieller Welt werden in dem Moment zu einer Waffe, wo ganze Kosmologien zum Produkt einer überproduktiven (oder auch pathologischen) Einbildung oder eines »ungebrochenen primitiven Narzissmus« (Freud) erklärt werden. Aufklärung und später die Sozialwissenschaften wurden im Moment dieser Zurückweisung unweigerlich zu geschichtlichen Erben der missionarischen Ausrottung von Heidentum und Idolatrie. Auch augenscheinlich neutralere Begriffe, ohne die keine Beschreibung des Animismus auszukommen scheint, wie Glaube, Geister, Seelen usw. projizieren unweigerlich die im Verständnis dieser Begriffe verwurzelten Grundannahmen und damit auch die historischen Prozesse aus denen sich diese ableiteten. Die Entscheidung für den Animismus wie man sie etwa bei Autoren wie Graham Harvey findet,²⁵ ist nicht weniger problematisch, insofern sie das negative Bild schlicht in ein positives wendet (die moderne Esoterik, aber auch Teile des romantischen Imaginären), ohne die Bedingungen dieser Wahl selbst zur Disposition zu stellen. Entweder wir begegnen der Herausforderung substantielle moderne Grundannahmen zur Disposition zu stellen oder wir verbleiben in der Matrix der Moderne-Narrative mit ihren historischen Konsequenzen in der Geschichte des Kolonialismus.²⁶ Das Problem des Animismus rührt daher an eine zentrale Frage der

Spiegel. Auch Nurit Bird-David schlägt in ihrem hier abgedruckten Aufsatz »Animismus. Eine Neubetrachtung: Person, Umwelt und relationale Epistemologie«, in diesem Band, S. 19–52 vor, Animismus als »Spiegel der Moderne« zu verstehen.

- 22 Grenzziehungspraktiken als konstitutiver Akt der Unterscheidung zwischen Kultur/Natur, Belebt/Unbelebt, Wahnsinn/Vernunft, Realität/Fiktion etc. sowie Grenzpraktiken als zugleich Verwaltung und Angriff auf diese Unterschiede sind in der Moderne allgegenwärtig. Ein klassisches Beispiel wäre der Gegenstand von Michel Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* (übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1973), als einer »Geschichte der Grenzen« oder auch Schüttelpelz' *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*.
- 23 Vgl. Anselm Franke: »Kippbilder«, in diesem Band, S. 199–209.
- 24 Vgl. Isabelle Stengers: »Den Animismus zurückgewinnen«, in diesem Band, S. 111–23 und Eduardo Viveiros de Castro: »Perspektiventausch. Die Verwandlung von Subjekten zu Objekten in indianischen Ontologien«, in diesem Band, S. 73–93.
- 25 Graham Harvey: *Animism. Respecting the Living World*, London 2005. Harvey ist auch Verfasser eines »Animist Manifesto« (nachzulesen auf Harveys Internetseite: <http://www.animism.org.uk/manifesto.htm>, konsultiert am 9.12.2011).
- 26 Harry Garuba diskutiert in seinem Essay »Untersuchungen zum animistischen Materialismus«, in diesem Band, S. 263–77 die Möglichkeiten, die sich durch andere, nicht in den klassischen Dichotomien befangene Moderne-Narrative ergeben.

Gegenwart, die die Verhandelbarkeit und Übersetzbarkeit kulturbegründender Ontologien betrifft.²⁷

Der vorliegende Band stellt erstmals im deutschsprachigen Raum eine Debatte vor, die sich seit etwa zwei Jahrzehnten an dem Begriff und den durch ihn aufgeworfenen Fragen entzündet hat. Sie hat, entsprechend der Geschichte des Begriffs, ihren Ursprung in der Ethnologie. Ihre Implikationen aber, wie auch die hier versammelten Beiträge, reichen über die Ethnologie hinaus, denn seine Bedeutung erlangt der Begriff nicht primär als ethnologische Kategorie, sondern durch den Platz, den er im Imaginären der Moderne als wesentlicher Baustein von deren Selbstbegründung einnimmt, die im ethnologischen Konzept ihre wissenschaftliche Sanktionierung erfuhr. Für den vorliegenden Band war weiterhin ausschlaggebend, dass die Diskussion um den Animismus bisher weitgehend am deutschsprachigen Raum vorbeiging, obwohl sie gerade hier auf einen historisch interessanten Resonanzboden trifft, nicht zuletzt weil die Moderne in Deutschland wesentlich von den gegen die modernen Dualismen gerichteten romantischen und naturphilosophischen Vermittlungsversuchen geprägt worden ist.²⁸ Innerhalb der Ethnologie wurde der Begriff in seiner kanonischen Definition durch Edward Tylor aus dem Jahr 1871 lange abgelehnt – zu deutlich war dieser das Produkt der eigenen Vorannahmen, des Kolonialismus und Evolutionismus. Diese Ablehnung scheint im deutschsprachigen Raum noch anzuhalten – die Reaktivierung des Begriffs als kritischer Spiegel der Moderne, der auch an zentrale Fragen der Ethnologie und ihres Umgangs mit Differenz rührt, ist hierzulande bislang nicht aufgenommen worden. Während die Theorie des Fetischismus in jüngerer Zeit als Modell einer anderen Selbstbeschreibung der Moderne verstanden wurde,²⁹ scheint der Animismus jenseits historischer und diskursanalytischer Analysen weiterhin nicht salonfähig, weder unter Ethnologen noch anderswo. Am ehesten interessieren sich noch Kultur- und Medienwissenschaftler für den Zusammenhang von Animation und Animismus.³⁰ Mit Ausnahme eines Buches über

27 Vgl. Latours Kommentar zur Debatte zwischen Descola und Viveiros de Castro, »Perspektivismus: Typus oder Bombe?« (S. 67–70).

28 Vgl. hierzu Esther Leslies Buch *Synthetic Worlds. Nature, Art and the Chemical Industry* (Kings Lynn 2005), Anne Harringtons *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler* (Princeton, New Jersey 1999) und Alf Hornborgs Bezug auf Uexküll und Bateson in seinem Essay »Animismus, Fetischismus und Objektivismus als Strategien der Welt(v)erkenntnis«, in diesem Band, S. 55–64, hier S. 58f.

29 Vgl. hierzu Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek 2006, und Karl-Heinz Kohl: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, Bruno Latours *Petites réflexions sur les dieux faitiches*, Paris 1996, und William Pietz: »The Problem of the Fetish«, in: *Res* 9/1985, *Res* 13/1987 und *Res* 16/1988.

30 So veranstaltete das Graduiertenkolleg »Mediale Historiographien« (Erfurt, Jena, Weimar) im Februar 2011 eine Tagung mit dem Titel »Re-animationen«; es ging um »Prozesse der Wieder-Beseelung oder Wieder-Belebung von Dingen und Organismen, Theorien, Modellen und Wissensordnungen sowie von Repräsentationslogiken, Verfahren und Praktiken in verschiedenen Medien.« Der Call for Papers stellte u. a. die Frage: »Wie lassen sich Animismustheorien der Kultur- und Religionswissenschaften seit dem 19. Jahrhundert als selbstbegründende Rückprojektion oder wissenschaftsgeschichtliche Re-Animation begreifen?«

Künstliche Intelligenz³¹ und eines Lehrbuchs für Entwicklungshelfer und Missionare³² gibt es keine deutschsprachige Publikation über »Animismus«.

Die Auswahl der Beiträge bildet die transdisziplinäre Konzeption der seit 2010 in mehreren Kapiteln reisenden Ausstellung *Animismus*³³ ab, aus Anlass von deren Berliner Präsentation im Haus der Kulturen der Welt dieser Band erscheint. Das Haus der Kulturen der Welt versteht sich als Ort der Auseinandersetzung mit globalen kulturellen Praktiken der Gegenwart. Dazu gehört es auch, angesichts aktueller Krisenerscheinungen die Beziehungen zur natürlichen und sozialen Umwelt neu zu denken, indem verschüttete Denktraditionen der westlichen Moderne genauso wie Denk- und Wahrnehmungsformen anderer Gesellschaften reflektiert und für das eigene Denken produktiv gemacht werden. Das in diesem Zusammenhang entwickelte Projekt »Animismus« kann dazu beitragen. Es verdankt seine Multiperspektivität der besonders im Haus der Kulturen der Welt möglichen Kooperation von Künstlern, Wissenschaftlern und Aktivisten.

Wir danken zudem den weiteren institutionellen Kooperationspartnern, die diese Publikation möglich gemacht haben, das Projekt in seinen unterschiedlichen Stadien organisatorisch und inhaltlich begleitet haben und in deren Auftrag eine Reihe der hier veröffentlichten Text entstanden sind: den Teams von Extra City Kunsthall Antwerpen, dem Museum für zeitgenössische Kunst in Antwerpen, der Kunsthalle Bern und der Generali Foundation Wien. Das Experiment der Verbindung wissenschaftlichen Denkens mit dem kuratorischen Ansatz spiegelt sich in der Konstellation der beiden Herausgeber, auf institutioneller Ebene in der Kooperation der Freien Universität Berlin mit dem Haus der Kulturen der Welt. Unser Dank gilt allen Autoren und Übersetzern sowie allen, die uns als Gesprächspartner bei der Entwicklung des Projekts sowie des vorliegenden Bandes zur Seite standen, vor allem Michael Taussig, Erhard Schüttpelz, Gabriele Schwab, Thomas Hauschild, Gertrud Koch, Bard de Baere, Bernd Scherer und Matthias Lilienthal. Für die Unterstützung bei der Einrichtung des Bandes danken wir Cornelius Reiber, Cordula Hamschmidt, Alwin Franke (der die Einleitungen zu den Beiträgen verfasst hat), Wilfried Prantner, Eva Marlene Heubach und Bernhard Metz.

Wir danken außerdem der Kulturstiftung des Bundes für die großzügige Finanzierung des Projekts und der Publikation.

31 Volker Grassmuck, *Vom Animismus zur Animation. Anmerkungen zur Künstlichen Intelligenz*, Hamburg 1988.

32 Lothar Käser: *Animismus, eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, Bad Liebenzell 2004.

33 Die Ausstellung *Animismus* untersucht ästhetische Prozesse in der zeitgenössischen Kunst vor dem Hintergrund des ethnologischen Konzepts des Animismus. Konzipiert von Anselm Franke, wurde sie mit wechselnden Ko-Kuratoren in unterschiedlichen Versionen im MuHKA Antwerpen und Extra City Kunsthall Antwerpen sowie in der Kunsthalle Bern (beide 2010), der Generali Foundation Wien (2011) sowie im Haus der Kulturen der Welt in Berlin (in Kooperation mit der Freien Universität Berlin) sowie bei e-flux in New York (beide 2012) gezeigt.