

Oliwia Murawska

## **Empirischer Posthumanismus**

Wir sind schon immer posthuman gewesen<sup>1</sup>

*Oliwia Murawska*

*Empirical posthumanism: We have always been posthuman*

**Abstract:** Although posthumanism has arrived in cultural anthropology, there is still uncertainty regarding the methodological implementation and practicability of its post-dualist, post-anthropocentric, post-humanist demands. This paper addresses these uncertainties asking what ethnographers can do to participate in or even advance the posthumanist project, which empirical methods are suitable for this purpose, or how they have to be transformed in the light of the posthumanist paradigm. The thesis pursued here is that due to their ethnographic orientation cultural anthropologists have always possessed a posthuman sensibility, which equips them well for the posthuman turn. Indeed, cultural anthropology and posthumanism can benefit from and complement each other to an empirical posthumanism. To explore the field of empirical posthumanism, anthropological positions that can be identified as empirical posthumanist are first discussed. In a further step, concrete methods are presented that have proven suitable in empirical posthumanist geo-centered studies conducted by the author in Kashubia. Then, it is clarified, how an empirical-posthumanistic approach affects the researcher's attitude in the research process as well as the quality of the knowledge produced, and what implications it has for the research ethics.

**Keywords:** posthumanism, ethnography, method, Kashubia, attunement / Stimmung

1 Mein herzlicher Dank gilt den Herausgeber\*innen der *Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft*, ganz besonders Anne Dippel, die meinen Artikel mit viel sachkundiger Hingabe betreut hat. Auch danke ich den beiden Reviewer\*innen für die wertvollen und konstruktiven Hinweise.

Der Schritt über den Menschen hinaus  
führt nicht vom Menschen weg,  
obwohl er ins Universum hinausführt.  
Er eröffnet einen neuen Blick auf den Menschen.  
(Rombach 2012: 114)

## 1. Einleitung: Posthumanismus in der Empirischen Kulturwissenschaft

Der Posthumanismus<sup>2</sup> ist in der Empirischen Kulturwissenschaft angekommen. Als Indikatoren hierfür können neben der wachsenden Zahl an Publikationen sowie dem auf Tagungen lauter werdenden posthumanistischen Wording auch die auf dem 15. SIEF-Kongress in Helsinki erstmals eingerichtete Posthumanismus-Abteilung genannt werden.<sup>3</sup> Gleichwohl herrscht noch immer Unsicherheit darüber, was der *posthuman turn* im Hinblick auf die Umsetzung und Umsetzbarkeit seiner Implikationen sowie seiner post-dualistischen, post-anthropozentrischen und post-humanistischen Ziele<sup>4</sup> für die ethnologischen Fachtraditionen und insbesondere die Empirische Kulturwissenschaft bedeutet. Eine Grundskepsis gegenüber einer sich vordringlich theoretisch verstehenden Denkrichtung ist dabei kennzeichnend für unsere von der Empirie her argumentierende Disziplin, die zu Recht fordert, dass sich ein wohlverstandener Posthu-

- 2 Der Posthumanismus, den Rosi Braidotti als eine Konvergenz von antianthropozentrischen und antihumanistischen Diskursen versteht (2017: 9), gilt als „umbrella term“ (Ferrando 2019: 1), der viele, teils gegenläufige Denkrichtungen vereint. Es gibt nicht den einen Posthumanismus, sondern es gibt seiner viele: Janina Loh (2018) etwa nimmt eine Unterscheidung zwischen dem kritischen und technologischen Posthumanismus vor, und grenzt beide vom Transhumanismus ab. Während das Posthumane eine „conceptual persona“, ein „navigational tool“ (Braidotti 2017: 22) oder die Zuschreibung von Situationen, Phänomenen sowie Verfasstheiten bedeutet, ist der Posthumanismus jene Denkrichtung, die Posthumanes adressiert.
- 3 Die Diskussion über posthumanistische Ansätze setzten in anthropologischen Disziplinen vor etwa zehn Jahren ein (Smart/Smart 2017: 10). In der *Zeitschrift für Volkskunde* erschien bereits 2010 ein Artikel von Sabine Kienitz und 2015 einer von Manfred Seifert, in denen sich beide zum Posthumanismus verhalten. In der *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde* erschien 2017 ein Special Issue zu Dingen, Praktiken und Diskursen, in dem posthumanistisch argumentiert wird, jüngst gehen Christian Elster (2021) und Anne Dippel (2022) auf den Diskurs ein.
- 4 Die Autorin orientiert sich am philosophischen Posthumanismus Francesca Ferrandos: „Philosophical Posthumanism can be defined as a post-humanism, as a post-anthropocentrism, and as a post-dualism: these three aspects should be addressed in conjunction [...]. Post-humanism implies the understanding of the plurality of the human experience; the human is not recognized as one but as many, that is, human(s) – thus undermining the humanist tradition based on a generalized and universalized approach to the human. Post-anthropocentrism refers to decentering the human in relation to the nonhuman; it is based on the realization that the human species has been placed in a hierarchical scale and has been granted an ontological privilege in the large majority of the historical accounts on the human. Post-dualism relies on the awareness that dualism has been employed as a rigid way to define identity, based on a closed notion of the self and actualized in symbolic dichotomies, such as ‚us‘/ ‚them‘, ‚friend‘/ ‚foe‘, ‚civilized‘/ ‚barbarian‘ and so on“ (Ferrando 2019: 54).

manismus an der Empirie messen lassen muss. Zwar wird der Ruf nach empirischer Evidenz auch seitens der Theoretiker\*innen vernehmbar (Braidotti 2019: 136; Ferrando 2021: 223), doch während diese eher präskriptiv danach streben, das Posthumane in den Bedingungen des wirklichen Lebens zu verankern (Braidotti 2019: 4), zielen Empiriker\*innen darauf ab, deskriptiv das Posthumane in den Bedingungen des wirklichen Lebens zu suchen und ihr methodisches Instrumentarium für dessen Auffindung zu schärfen; dabei knüpfen sie an ihr reichhaltiges Methodenrepertoire an, das sie seit jeher hat posthuman sein lassen. Nichtsdestoweniger müssen sie, um dezidiert empirisch-posthumanistisch zu arbeiten, kreativ werden, insofern die Zahl jener Texte, welche die mit dem *posthuman turn* einhergehenden diesbezüglichen Neuerungen reflektieren, noch immer überschaubar ist.<sup>5</sup> Wie lässt sich der Posthumanismus in die empirisch-kulturwissenschaftliche Praxis umsetzen bzw. übersetzen? Was können Ethnograf\*innen leisten, um am posthumanistischen Projekt zu partizipieren oder es weiterzuführen? Wie können sie umgekehrt – insbesondere im Hinblick auf ihre empirischen Methoden – davon profitieren? Welche empirischen Methoden stehen ihnen bereits jetzt zur Verfügung, und wie müssen sich bestehende transformieren? Wo zeigen sich die bestehenden Verschränkungen und Interdependenzen von Posthumanismus und Empirischer Kulturwissenschaft?

Meine These lautet, dass Empirische Kulturwissenschaftler\*innen durch ihre vorzugsweise ethnografische Ausrichtung eine spezifische, als posthuman charakterisierbare Empfindsamkeit besitzen, die sie bestens auf den *posthuman turn* vorbereitet: Schon immer waren Empirische Kulturwissenschaftler\*innen an der Pluralität gelebter Erfahrungen von Menschen interessiert, die unweigerlich mitbestimmt wird von dem, was jenseits des Menschen liegt,<sup>6</sup> schon immer war es ihnen ein Anliegen, marginalisierte, zum Schweigen gebrachte Akteure zu Wort kommen zu lassen, schon immer haben sie sich von der Eigensinnigkeit materieller Welten angesprochen gefühlt – und sind in diesem Sinne schon immer posthuman gewesen.<sup>7</sup> Die posthu-

5 Ausnahmen bilden etwa Adams/Thomson 2016 und Hamilton/Tylor 2017. Weiterführend ist der Band *NaturenKulturen* (Gesing et al. 2018a), der Anregungen zur methodischen Umsetzung des postdualistischen Paradigmas gibt.

6 Die Kategorie Mensch wird vorliegend in ihrer Pluralität, Diversität, Vielschichtigkeit und Verstrickung mit anderen Entitäten gedacht. Im Posthumanismus erfährt die Kategorie aufgrund ihres essentialisierenden Charakters eine Revision, favorisiert wird der Spezies- oder Entität-Begriff. Eine Verabschiedung der Kategorie halte ich aufgrund ethischer Implikationen sowie des Umstandes, dass es sich um einen im Alltag verwendeten Verständigungsbegriff handelt, für problematisch.

7 Die Formulierung „seit jeher“ und „schon immer“ impliziert das historische Werden und den permanenten Wandel der Empirischen Kulturwissenschaft, ihrer Forschungsfelder sowie Protagonist\*innen. Die hier postulierte posthumane Empfindsamkeit – bei der es sich um eine Ex-post-Kategorisierung handelt – baut selbst auf einer historischen Genese auf und hat multiple Erscheinungsformen.

mane Empfindsamkeit ist dabei eine Reaktion auf die von Empirischen Kulturwissenschaftler\*innen gewusste, da in der Felderfahrung und im empirischen Material zur Abhebung gelangende *conditio humana* des Über-sich-hinaus-Seins (Heidegger 1967: 192), die besagt, dass der Mensch in seiner unentwirrbaren Verstrickung mit nichtmenschlichen Entitäten sowie der daraus erwachsenen Sorge auch seit jeher posthuman gewesen ist.<sup>8</sup> Folglich führt uns der ethnografische und analytische Schritt über den Menschen hinaus, nicht vom Menschen weg, wie gelegentlich befürchtet wird,<sup>9</sup> sondern eröffnet im Gegenteil überhaupt erst den Blick auf den Menschen, um die im Leitzitat bemühten Worte des vor Kurzem als anonymen Posthumanist wiederentdeckten Philosophen Heinrich Rombach zu bemühen (Schmaus 2023). Das Einnehmen einer posthumanen Haltung lässt uns daher nicht nur empfindsamer werden für das, was jenseits des Menschen liegt, sondern für das, was der Mensch ist, und wie er seine Mitwelt erlebt.

In diesem Sinne können die ethnografisch ausgerichtete Empirische Kulturwissenschaft und der bisweilen noch theorieaffine Posthumanismus voneinander profitieren und sich zu einem empirischen Posthumanismus ergänzen: Während die Ethnografie ein geeignetes Instrument ist, um Posthumanes im Alltag zu erkennen, die theoretischen Annahmen des Posthumanismus zu überprüfen und sie auf ein solides empirisches Fundament zu stellen sowie ein alltagsnahes Vokabular zu entwickeln, rückt der Posthumanismus Mehr-als-Menschliches, Marginalisiertes, Potenzielles und Unmögliches programmatisch in den Mittelpunkt der Feldforschung und erlaubt, neue Perspektiven auf das Feld und das erhobene Material einzunehmen. Ferner lädt er dazu ein, Alternativen zu bestehenden empirischen Methoden zu entwickeln und die Forschung mit Blick auf die Erhebung, Auswertung und Repräsentation anders zu gestalten.

Um das Feld des empirischen Posthumanismus zu sondieren, werde ich nachstehend anthropologische Positionen vorstellen, die sich als empirisch-posthumanistisch ausweisen lassen. In einem weiteren Schritt werde ich darlegen, welche Metho-

8 Vgl. dazu Smart/Smart 2017: 3. Die Idee, dass der Mensch seit jeher über sich hinaus gewesen sei, steht in einer langen Denktradition begonnen in der Antike, fortgeführt im Mittelalter von u. a. Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Baruch de Spinoza, Averroes, Giordano Bruno, wieder aufgenommen in der Neuzeit durch Jakob Johann von Uexküll, Martin Heidegger, Gilles Deleuze und Félix Guattari und weitergeführt vom Posthumanismus.

9 Manfred Seifert (2015: 23) äußert die Sorge, der Posthumanismus erkenne den Subjekten ihre Qualität als kulturwissenschaftlich relevante Untersuchungseinheiten ab. Der Blick auf posthumanistische Arbeiten von Braidotti 2013, Ferrando 2019 oder Morton/Boyer 2021 indessen erweist, dass diese Sorge unbegründet ist, insofern darin Subjektbegriffe (freilich in Abgrenzung zu humanistischen) entwickelt werden.

den sich in meinen empirisch-posthumanistisch angelegten, *geo*-zentrierten<sup>10</sup> Studien zur Kaschubei bewährt haben und welche ich neu entwickeln konnte. Sodann werde ich danach fragen, wie sich ein empirisch-posthumanistischer Zugriff auf die im Forschungsprozess angenommene Forscher\*innenhaltung sowie die Qualität des erhobenen Wissens auswirkt und welche forschungsethischen Implikationen er hat. Ziel dieses Beitrages ist dabei nicht, den Leser\*innen eine vollständige Landkarte des empirischen Posthumanismus zu präsentieren – dies ist in Anbetracht der unterdessen angewachsenen Weite des Feldes – das sich im Spannungsfeld von Theorie und Empirie, Konzept und Praxis, Beobachtetem und Analysierten erstreckt – nicht möglich; vielmehr geht es darum, einen Kompass zu entwickeln, der dazu begabt, eigenständig durch die Gefilde dieser neuen Denkrichtung zu navigieren.

## 2. Ethnograf\*innen sind schon immer posthuman gewesen

Anhand einiger Beispielstudien möchte ich veranschaulichen, wie Ethnograf\*innen bisweilen posthumanistisch arbeiten. Dazu werde ich zunächst am Beispiel der Sachkulturforschung die Anschlussfähigkeit der Empirischen Kulturwissenschaft an den Posthumanismus herausarbeiten und danach fragen, warum unsere Ansätze im posthumanistischen Diskurs bisher kaum rezipiert werden. Im zweiten Schritt werden ethnografische und vordringlich aus der Ethnologie und Anthropologie stammende Positionen vorgestellt, deren Protagonist\*innen sich zwar nicht im Posthumanismus verorten oder sich gar von ihm distanzieren, sie nichtsdestoweniger implizit posthumanistischen Basisprämissen folgen und ausweislich etwa ihrer Nennung im *Posthuman Glossary* (Braidotti/Hlavajova 2018) vom posthumanistischen Diskurs verinnahmt werden. Diesen vorliegend als *beyond human* charakterisierten Positionen werden dann explizit posthumanistische gegenüberstellt und anschließend die Gemeinsamkeiten beider herausgearbeitet.

### 2.1 *Posthumanes Wissen in der Empirischen Kulturwissenschaft*

Die Empirische Kulturwissenschaft kann auf diverse Forschungsfelder blicken, in denen als posthuman charakterisierbares und damit an den Posthumanismus anschlussfähiges Wissen generiert wurde. Da eine diesbezügliche Fachdiskursanalyse noch aussteht, werden vorliegend exemplarisch das Feld der Sachkulturforschung sowie die darin entwickelten Konzepte vorgestellt, an die Empirische Kulturwissenschaftler\*innen unweigerlich denken, wenn sie sich mit Begriffen wie lebhafte oder

10 Braidotti geht davon aus, dass die posthumane Subjektivität eine *zoe/geo/techno*-Assemblage ist (2019: 47); gleichwohl setzen posthumanistische Studien meist Schwerpunkte, d. h. sind *zoe*-, *geo*- und/ oder *techno*-zentriert (Braidotti 2023). Auf Methoden, die in *zoe*- und *techno*-zentrierten Feldern zum Einsatz kommen, wird vorliegend aus Platzgründen nicht eingegangen, vgl. dazu Cress/Murawska/Schlitt 2023. Zu *techno*-zentrierten Methoden vgl. Adams/Thomson 2016 und zu *zoe*-zentrierten Methoden vgl. Hamilton/Tylor 2017 oder Kirksey/Helmreich 2010.

eloquente Materie (Jane Bennett; Karen Barad), mit Graham Harmans Objekt-orientierter Ontologie oder Rosi Braidottis materiellem Vitalismus konfrontiert sehen.

Nachdem sich die Sachkulturforschung zunächst den als stumm identifizierten Dingen (Laufer 1943: 125) zuwandte, entwickelte Karl-Sigismund Kramer das an animistischen Theorien orientierte Konzept der „Dingbeseeltheit“ (Kramer 1940), das er dann im Sinne der Entmythologisierung zur „Dingbedeutsamkeit“ (Kramer 1962) umbenannte. Das später u. a. von Gottfried Korff aufgegriffene und etwa mit Hans-Jörg Rheinbergers epistemischem Ding weiterentwickelte Konzept (Korff 2005) trägt der Bedeutungsvielfalt und -offenheit sowie der Wirkmacht von Dingen Rechnung und nimmt gerade in der kritisierten, da auf „„dingmagische[...]’ Wirkmächtigkeiten“ verweisenden Steigerung „Bedeutsamkeit“ (König 2014: 81; Herv. i. O.) posthumanistische und nicht minder häufig als esoterisch kritisierte Ding-Konzepte vorweg. In dieser von Kramer gelegten Traditionslinie steht auch die Frage, mit der Ruth-E. Mohrmann in ihrer Abschiedsvorlesung der Eigensinnigkeit, Feindseligkeit oder Unheimlichkeit von Dingen begegnet: „Können Dinge sprechen?“ (Mohrmann 2011). Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von Martin Scharfe, der vom „Überschuss“ (2002: 197) oder – Jakob von Uexküll folgend – vom „Mund“ (2005: 96) der Dinge spricht. Es nimmt daher nicht wunder, dass sich die Sachkulturforschung rasch den Material Culture Studies, der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) oder dem Neuen Materialismus zuwandte und Konzepte wie Agency (Fenske 2020) adaptierte. Eine Öffnung zu den im Posthumanismus verbreiteten *zoe*-zentrierten Denk- und Forschungsrichtungen wie den Human-Animal Studies oder der Multispecies Ethnography (Fenske 2013, 2019) lässt sich auch in jenen Forschungsfeldern beobachten, in denen traditionell Mensch-Tier- und Mensch-Umwelt-Relationen untersucht wurden, wie etwa in der Hausforschung. Anschlussfähig sind zudem die zahlreichen Arbeiten, die im *techno*-zentrierten Bereich der Science and Technology Studies (STS) (Dippel 2021; Klausner 2022; Knecht 2012) oder in den weiten Gefilden der ANT entstanden; jene von Stefan Beck (2008), auf die ich noch zurückkommen werde, nehmen posthumanistische Ideen gar vorweg.

Das Sich-schon-vorweg-Sein, die Öffnung und Anschlussfähigkeit älterer sowie neuerer in der Empirischen Kulturwissenschaft entwickelter Konzepte an den Posthumanismus gründen – so meine These – in der posthumanen Verfasstheit Empirischer Kulturwissenschaftler\*innen, die auf die posthumane Verfasstheit ihrer (mehrals-)menschlichen Untersuchungsobjekte reagiert: Und weil „Land und Leute“ in bäuerlichen, technologisierten, globalisierten und anthropozänen Gesellschaften seit jeher posthuman gewesen sind, sehen sich ethnografierende Empirische Kulturwissenschaftler\*innen unweigerlich mit als posthuman charakterisierten Glaubensvorstellungen konfrontiert,<sup>11</sup> denen sie dann mit Konzepten wie Dingbedeutsamkeit

11 Die gilt besonders auch für die Märchenforschung.

oder Überschuss begegnen. Doch ungeachtet der Tatsache, dass unser Fach in besonderer Weise kennzeichnet, was sich als posthumane Empfindsamkeit beschreiben lässt – was ich darunter verstehe, werde ich weiter unten ausführen –, werden wir in den einschlägigen posthumanistischen Publikationen noch immer übergangen. Mithin hat sich eine Art „exklusiver“ Kanon empirischer Positionen herausgebildet, zu dem vordringlich an Eliteuniversitäten vertretene Anthropolog\*innen und Ethnolog\*innen wie Gregory Bateson, Eduardo Kohn, Tim Ingold oder Philippe Descola gehören. Einmal mehr wird im Kontext des *posthuman turn* deutlich, dass eine Öffnung der vielfach noch lokal gedachten Empirischen Kulturwissenschaft zum globalen Diskurs einer postkolonialen Elite von Anthropolog\*innen und Ethnologe\*innen im Sinne der Sichtbarkeit unseres Faches notwendig wäre und eine Selbstprovinzialisierung angesichts der Anschlussfähigkeit empirisch-kulturwissenschaftlicher Studien nicht hinreichend begründet ist. Des Weiteren gilt es zu fragen, ob uns der postdisziplinär ausgerichtete Posthumanismus nicht dazu anregen kann, die zum Teil künstlich aufrechterhaltenen Grenzen zwischen Empirischer Kulturwissenschaft sowie Sozial- und Kulturanthropologie zu verflüssigen oder gar zu überwinden.

## 2.2 *Ethnografie beyond human*

Im posthumanistischen Diskurs wird gerne auf Gregory Batesons *Ökologie des Geistes* Bezug genommen, worin dieser die Interdependenzen mentaler und ökologischer Sphären anhand empirischer Beispiele analysiert (Bateson 1983: 621); die Idee dazu entwickelte er vor allem auch in der Konfrontation mit indigenen Gesellschaften in Neuguinea. Die Popularität Batesons lässt sich u. a. damit erklären, dass einer der Wegbereiter des Posthumanismus, Félix Guattari, in *Drei Ökologien* (2016) Batesons Ideen aufgreift und fortführt, indem er die Wechselwirkungen zwischen sozialen, mentalen und ökologischen Ökologien beschreibt; damit stößt Guattari zwei für den Posthumanismus wichtige Denkrichtungen an, namentlich die Ökosophie und die Ökoontologie. Bateson hat, so lässt sich folgern, mit seiner posthumanen Empfindsamkeit *avant la lettre* empirische Befunde geliefert, auf deren Grundlage posthumanistische Ideen entstehen. Ob Bateson mit der Zuschreibung als Posthumanist komfortabel wäre, lässt sich freilich nicht beantworten, Philippe Descola wäre es vermutlich nicht, wie er in seiner Rezension zu Eduardo Kohns Arbeit *How Forests Think* durchscheinen lässt: „The problem that Kohn brilliantly addresses in this book is part and parcel of a general predicament that some of us, associated with a so-called posthumanist approach, find ourselves enmeshed in“ (Descola 2014: 268). Nichtsdestoweniger wird er neuerlich von der Grand Dame des Posthumanismus, Rosi Braidotti, zurate gezogen, um auf die Marginalität binärer Denkweisen im Vergleich zur Vielzahl anderer Ontologien hinzuweisen (Braidotti 2019: 7). In seiner „ethnographische[n] Rundreise“ (Descola 2013: 56) zeigt Descola eindrücklich anhand seines im Amazonasbecken bei den Achuar erhobenen Materials, dass die Art und Weise,

in der das moderne Abendland die Natur darstelle, eine sei, die, global gesehen, am wenigsten geteilt werde. Folglich plädiert er für eine Anthropologie, die das jenseits des Menschen Liegende inkludiert und einen vom „dualistischen Schleier“ gereinigten Blick auf die Welt wirft:

„Die Anthropologie ist also mit einer großartigen Herausforderung konfrontiert: entweder mit einer erschöpften Form von Menschsein zu verschwinden oder sich zu verwandeln, indem sie ihr Gebiet und ihre Werkzeuge so überdenkt, daß sie in ihren Gegenstand nicht nur den *anthropos*, sondern die gesamte Gemeinschaft der Existierenden einbezieht, die mit ihm verbunden ist und der gegenwärtig eine Nebenfunktion zugewiesen wird.“ (Descola 2013: 17 f.)

In eine ähnliche Richtung argumentiert Eduardo Kohn, der die relationalen Beziehungen zwischen Wäldern, Menschen und Tieren im Amazonasgebiet in Augenschein nimmt und der These folgt, dass der Wald zu denken imstande sei (Kohn 2013: 22). Auch er strebt eine Anthropologie *beyond human* an: „An anthropology beyond the human is in large part about learning to appreciate how the human is also the product of that which lies beyond human contexts“ (Kohn 2013: 15). Zwar schließt sich Kohn explizit der posthumanistischen Kritik am *homo universalis* an und lobt den über den Menschen hinausführenden posthumanistischen Blick, doch grenzt er sich auch von diesem ab (Kohn 2013: 40 f.):

„In *How Forests Think* I seek to contribute to these posthuman critiques of the ways in which we have treated humans as exceptional – and thus as fundamentally separate from the rest of the world – by developing a more robust analytic for understanding human relations to nonhuman beings.“ (Kohn 2013: 7)

Sein Projekt sei streng empirisch, insofern die behandelten Fragen den vielfältigen Arten von „experiential encounters“ erwachsen, die im Laufe seines Eintauchens in das Feld entstanden sind (Kohn 2013: 11). Auch Ingold zeigt sich vorsichtig gegenüber dem Posthumanismus und warnt vor einer vorschnellen Verabschiedung humanistischer Ideen (Ingold 2023), obschon auch er dem postdualistischen Paradigma folgt:

„I believe that this division between naturalistic and ‚culturalogical‘ accounts is unfortunate, in that it takes for granted precisely the separation, of the naturally real from the culturally imagined, that needs to be put into question if we are to get to the bottom of people’s own perceptions of the world.“ (Ingold 2011: 9)

Ganz im posthumanistischen Sinne regen Ingolds Arbeiten ein Nachdenken über Flüsse, Kräfte und Bewegungen miteinander verflochtener „biosocial becomings“ (Ingold/Palsson 2013) an. Wie Descola (2013: 17) und Kohn (2013: 227) lädt auch Ingold (2011: 10) dazu ein, sich an indigenen Kosmologien zu orientieren; und dass eine Hinwendung zu indigenen Ontologien relationale, perspektivistische, nicht-anthropozentrische und nicht-dualistische Denkweisen zutage fördert, haben unlängst

auch Posthumanist\*innen erkannt, weshalb sie verstärkt den Zugang zu indigenen Wissensbeständen und Epistemologien suchen (Braidotti 2017: 13).

### 2.3 Posthumanistische Ethnografien

Deziiert *posthumanistische* Ansätze sowie Potenziale des Posthumanismus für die Anthropologie diskutieren Alan und Josephine Smart: „We believe that one of the crucial messages from posthumanism is that our ethnographic efforts must pay attention to entanglements between non-humans and humans, as well as between people in different locations“ (Smart/Smart 2017: 8). Unter Posthumanismus verstehen sie dabei weniger einen Posthuman-*ismus* als vielmehr einen *Post-Humanismus*, der es erlaube, das anthropozentrische Gepäck der westlichen Welt abzulegen, um auf diese Weise die Verfasstheit der Menschen besser zu verstehen (Smart/Smart 2017: 4–6). Auf methodischer Ebene empfehlen sie eine Rückbesinnung auf eine holistisch angelegte Ethnografie, in der seit jeher Nichtmenschliches im Mittelpunkt des von Anthropolog\*innen untersuchten Lebens stand; gleichwohl bedürfe die humanistischen Idealen entsprungene Ethnografie im Besonderen und Anthropologie im Allgemeinen im Lichte des *posthuman turn* einer Anpassung an die Bedingungen einer globalisierten, technologisierten, virtuellen, posthumanen Welt:

„We need to pursue holism not only cross borders, as in the anthropology of globality or transnationalism, but also across boundaries, importantly but not exclusively referring to species boundaries. [...] The complex global entanglements of the contemporary world mean that to understand local societies, we not only have to consider interactions with people outside the society, but also have to address our non-human co-travelers on this planetary journey: microbes, parasites, domesticated species, and technologies.“ (Smart/Smart 2017: 7)

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch der „Posthumanism and Ethnology“ betitelte Special Issue der *Ethnologia Fennica*, in dem die Schnittmengen von Ethnologie und Posthumanismus sondiert werden (Kaarlenkaski/Steel 2020: 1). Das Heft gibt einen guten Überblick über empirische Felder, die aus Sicht ethnografisch arbeitender Disziplinen als posthumanistisch gelten; dass nur wenige Autor\*innen den Einfluss des posthumanistischen Zugriffs auf die Durchführung ihrer Feldforschungen offenlegen, ist symptomatisch für den noch tastenden, da methodischen Unsicherheiten begegnenden empirischen Posthumanismus.

Eine dezidiert posthumanistische Studie legt Anna Lowenhaupt Tsing zum Matstake-Pilz vor, in der sie mit einem Multispecies-Ansatz Interaktionen von Pilzen, Bäumen und Menschen untersucht und „offene Gefüge miteinander verflochtener Lebensformen“ (Tsing 2021: 9) skizziert. Nicht nur auf analytischer Ebene entspricht ihre Studie mit Konzepten wie Koexistenz, Assemblage, Kollaboration oder Kontamination (Tsing 2021: 48) dem posthumanistischen Interdependenz-Narrativ, auch die Repräsentation der Ergebnisse weist einen unverkennbar posthumanistischen Stil

auf: Der Text ist nonlinear, vielschichtig, gefügeartig angelegt, Gedichte, Skizzen und Fotografien untermalen das Gesagte stimmungsmäßig (Tsing 2021: 8, 13–24).

#### 2.4 Kontext und Basisprämissen empirischer Posthumanismen

Was eint die vorgestellten *beyond human* und posthumanistisch ausgerichteten Studien? Es ist zunächst die ihnen zugrunde liegende tiefe Sorge um den Planeten bzw. der anthropozäne Kontext.<sup>12</sup> Darauf, dass das Anthropozän und der Posthumanismus in einem inneren Zusammenhang stehen und sich gegenseitig bedingen, weist neben Dürbeck (2018), Ferrando (2019) und Smart/Smart (2017) auch Braidotti hin:

„[P]osthuman theory is a generative tool to help us re-think the basic unit of reference for the human in the bio-genetic age known as ‚anthropocene‘, the historical moment when the Human has become a geological force capable of affecting all life on this planet. By extension, it can also help us re-think the basic tenets of our interaction with both human and non-human agents on a planetary scale.“ (Braidotti 2013: 5 f.)

Der Posthumanismus adressiert das Anthropozän sowie die von ihm aufgeworfenen Fragen und Herausforderungen (Braidotti 2019: 3, 104 f.), die unsere widersprüchliche Gegenwart determinieren: „One of the ironies [...] is that just at the time when humans have developed the capabilities to become one of the dominant forces shaping the world itself, we need to become less anthropocentric“ (Smart/Smart 2017: 3). Als das erste nicht-anthropozentrische Konzept (Morton 2014: 262) befeuert das Anthropozän den in der Sorge<sup>13</sup> um das mehr-als-menschliche Überleben auf einem vom *anthropos* bedrohten Planeten gründenden (empirischen) Posthumanismus:

„And if ‚we‘ are to survive the Anthropocene – this indeterminate epoch of ours in which the world beyond the human is being increasingly made over by the all-too-human – we will have to actively cultivate these ways of thinking with and like forests.“ (Kohn 2013: 227)

Gleichermaßen sehen die posthumanistisch und *beyond human* arbeitenden Ethnograf\*innen in den Denkweisen und Praktiken Indigener, aber auch Nicht-/Mehr- oder Anders-als-Menschlicher, Potenziale, dem Anthropozän zu begegnen.

Das Anthropozän und die darauf reagierende posthumanistische Wissensproduktion fordern die Annahme bestimmter Basisprämissen ein, die allen hier vorgestellten Studien zugrunde liegen: Dazu gehören das Ablegen einer anthropozentrischen Haltung sowie die Erkenntnis, dass der Mensch seit jeher und unhintergebar

12 Gisela Welz (2021) spricht von einer anthropozänen Anthropologie.

13 In der Sorge verdichten sich posthumanistische Anliegen, wenn wir Sorge mit Heidegger als die Grundverfasstheit des Daseins als Über-sich-hinaus-Sein bzw. „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (Heidegger 1967: 192) verstehen. Dies besagt, dass das Dasein seit jeher mit der Welt und den in ihr begegnenden Seienden verschmolzen ist und sich auf sie entwirft (Murawska 2020a).

mit anderen menschlichen wie nichtmenschlichen Entitäten verstrickt gewesen ist. Die daraus folgende Dezentrierung des Menschen geht einher mit der Infragestellung des humanistisch geprägten Konzeptes vom *homo universalis*, der Verwerfung oder Umgehung von Dualismen sowie der Betonung von Hybridität, Relationalität, Kontinuität und Koexistenz. Ein wichtiges Ziel ist dabei die Inklusion marginalisierter, zum Schweigen gebrachter Entitäten in den Forschungsprozess im Sinne einer „co-creative polyvocal research“ (Ferrando 2019: 103; Hamilton/Tylor 2017: 82) sowie die Versetzbarkeit in nichtmenschliche Entitäten im Sinne des posthumanistischen Perspektivismus:

„Accessing nonhuman perspectives means taking into consideration the existence of other species, their needs, their habits, and their co-evolution, in relation to our species and all other species. It means hearing their messages, which may not be verbal or intellective, but they are still very clear.“ (Ferrando 2019: 152)

Einigkeit besteht schließlich darin, dass die Empirie das Fundament einer im weiteren und engeren Sinne empirisch-posthumanistischen Wissensproduktion bilden muss und die Ethnografie hierfür ein geeignetes Instrument ist.

### 3. Empirische Methoden in geo-zentrierten Studien

Anhand zweier *geo*-zentrierter Feldstudien, die ich im Rahmen meiner Forschungen zur Kaschubei durchführte, werde ich veranschaulichen, wie mit einem empirisch-posthumanistischen Zugriff auch in anderen Feldern gearbeitet werden und wie sich dieser auf die unterschiedlichen Ebenen des Forschungsprozesses auswirken kann, begonnen bei der Forscher\*innenhaltung, der Wahl der Untersuchungsgegenstände, Erhebungsmethoden und Analyseinstrumente, des Wordings und endend bei der Repräsentationsweise der Ergebnisse.

#### 3.1 *Der rufende See: empirisch-posthumanistischer Perspektivismus und Stimmung*

Die erste Fallstudie führt an die Ufer des Gletscherrinnensees Stupino (Murawska 2020a). Nachdem sich dieser zunächst unauffällig in die Landschaft fügte, drängt er sich seit einigen Jahren schäumend, stinkend, seine Farbe verändernd auf. Grund hierfür ist eine überlastete Kläranlage, die über einen Kanal mit dem See verbunden regelmäßig Abwässer in diesen leitet. In seiner vom Menschen verursachten Aktivität *ruft* sich der See ins Bewusstsein betroffener Menschen, appelliert an ihr ökologisches Gewissen, weckt *Sorgen* und *Stimmungen*, und zwingt sie, sich zu seinem Problem zu verhalten. Das Ziel der Studie war eine Annäherung an das Phänomen des Sich-gegenseitigen-in-Aktivität-Versetzens von Mensch und See.

Im Sinne der (1) *Kollaboration* bzw. *Koproduktion*<sup>14</sup> wurden nicht nur die vom See-Problem betroffenen Menschen, sondern auch der See selbst in die Wissenspro-

14 Vgl. auch Gesing et al. 2018b: 26f.

duktion integriert: „thinking and knowing are *not* the prerogative of humans alone, but take place in the world, which is defined by the coexistence of multiple organic species and technological artefacts alongside each other“ (Braidotti 2019: 101; Herv. i. O.). In seiner Erzählfähigkeit produziert der See sinnvolle und lesbare Texte (Oppermann 2018), in denen seine Fragilität sowie Verstrickung mit Menschen zum Ausdruck kommen. Die Integration des Sees als Wissenskoproduzent setzt eine (2) *Defamiliarisierung* voraus, die mit Braidotti ein pädagogisches Mittel ist, um wissende Subjekte zu ermutigen, sich von dominanten normativen Visionen des Selbst (Braidotti 2019: 139) sowie der naturalistischen Ontologie (Descola 2013), die den Ruf eines Sees in die Sphäre der Poesie und Fantasie abschiebt, zu lösen. Das Zulassen der Idee vom rufenden See, entspricht dem (3) *methodologischen Anthropomorphismus*, der das Empfindungsvermögen, die Versetzbarkeit in Nichtmenschliches fördert, dem „Narzissmus der Menschen“ entgegenwirkt (Bennett 2020: 121, 67; Kompatscher et al. 2017: 208; Latour 2017: 118f.)<sup>15</sup> und eine (4) *Einstimmung* auf Nichtmenschliches erlaubt. Da es keinen adäquaten Zugriffsmodus gibt, mit dem sich alle Qualitäten eines Sees erschöpfend ausloten lassen, bleibt einem Forschenden mit Morton auch nichts anderes übrig, als sich auf ihn einzustimmen (Morton 2020: 30, 156). Sich einzustimmen, bedeutet einerseits die Macht zu spüren, die ein nichtmenschlicher Akteur über einen hat (Morton 2020: 189), und andererseits die *Stimmung* zu vernehmen, die alle Entitäten gleichursprünglich erschließt (Heidegger 1967: 137)<sup>16</sup> und durchschwingt. Diese stimmungsmäßige Durchschwingung zeigt sich in meinem Feld etwa in der Korrelation der Kippunkte: Mit dem kippenden See kippt die Stimmung der betroffenen Menschen, beide versetzen sich gegenseitig in Unruhe und trüben gegenseitig die sie erfassende Stimmung. Während sich die kippende Stimmung meiner Informant\*innen in Gestalt von Aussagen über ihre körperlichen und seelischen Verfasstheiten – der See „deprimiert“, „macht wütend“, „zieht runter“, „erschlägt“ – artikuliert, teilt der See sein Unbehagen mittels seiner schäumenden, grünenden, sich verändernden Materie mit: So wie der Mensch in den verunreinigten See eingelassen ist, so ist der See in die Menschen eingelassen, und wie der Mensch ausdrückt, was der See mit ihm macht, so drückt der See aus, was der Mensch mit ihm macht. Im ethnografisch-posthumanistischen Forschungsprozess erweist sich der Blick auf die Stimmung als eine den gesamten Feldforschungsprozess beeinflussende Größe als überaus fruchtbar, nicht zuletzt, weil in der transversal und

15 In die Nähe des methodologischen Anthropomorphismus rücken auch Vitalismus und Animismus, die im posthumanistischen Diskurs einer methodologischen Reflexion unterworfen und zu relationalen Ontologien aufgewertet werden.

16 Stimmung ist mit Heidegger „eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese wesenhaft In-der-Welt-sein ist“ (Heidegger 1967: 137; Herv. i. O.).

symmetrisch zu allen Entitäten verlaufenden Stimmung Dichotomien, Kausalitäten und Hierarchien zur Aufhebung gelangen (Murawska 2020a, 2020b, 2023).

Um mich der Interaktion zwischen See und Mensch zu nähern, führte ich neben Gesprächen mit Betroffenen<sup>17</sup> eine (5) *sinnliche* und *stimmungszentrierte Ethnografie* (Murawska 2020a; Pink 2015) durch. Unter der Annahme, dass der Körper einer weichen Modelliermasse gleiche, in der die im Feld gewonnenen Wahrnehmungen Eindrücke hinterlassen (Bendix 2006: 79), versuchte ich mich mit meinem ganzen Körper auf den See einzulassen. Die körperliche Einlassung und das Verweilen beim Sich-Aufdrängenden regten ein Nachdenken über das an, was der See tut, wie er sich verhält, so oder anders stimmt. Durch die Konzentration auf die sinnliche Wahrnehmung begann mich die materielle Mitwelt zu affizieren und versetzte mich in einen Modus, in dem ich empfänglich wurde für die im Feld herrschenden Stimmungen, und *vice versa*: Das Interesse an der Stimmung intensivierte die Wahrnehmung der eigenen körperlichen Präsenz. Ein sinnes- und stimmungszentrierter Ansatz ermöglicht Empathie mit, Verletzbarkeit in und Einstimmung auf Mehr-als-Menschliches und fördert eine transkorporeale (Alaimo 2010), situierte, affektive, relationale und kollaborative Wissenskoproduktion.

Die anschließende Analyse des Materials führte ich mithilfe der Kategorien Ruf, Sorge und Stimmung durch, die ich mit Heideggers<sup>18</sup> gleichlautenden fundamentalontologischen Kategorien konfrontierte; die so geschärften Kategorien erlaubten eine (6) *wechselnde Perspektivierung* des Phänomens: Mithilfe der Kategorie Ruf, die ich in Ermangelung adäquater Worte zur Beschreibung der See-Aktivität und zugleich in Anlehnung an ein in kaschubischen Volksliedern und -erzählungen überliefertes Motiv vom rufenden See wählte,<sup>19</sup> habe ich das Problem zunächst *von der Aktivität des Sees her* betrachtet. Der Ruf des Sees wird vernehmbar durch seine eutrophierende Materie, aber auch als ein die Menschen körperlich wie seelisch angehender Ruf ihres eigenen Gewissens. Mit der Kategorie Sorge nahm ich einen Perspektivwechsel vor und baute die Argumentation *von der Aktivität der Menschen her* auf; die Hinwendung zum See wurzelt in der geteilten Sorge um diesen, aus der heraus sich die betroffenen Menschen erzählend und erinnernd ihrer eigenen Geworfenheit am See vergewissern. In ihrer Sorge integrierten sie auch nichtmenschliche Entitäten wie Krebse, Frösche, Kühe in ihre Imaginationen vom See sowie ihre Entwürfe,

17 Die Perspektive der vom Seeproblem betroffenen Menschen wurde mittels partizipativer Dialoge (Ingold 2008: 82) eingenommen.

18 Neben Friedrich Nietzsche, Michel Foucault und Félix Guattari gehört Martin Heidegger zum Kanon posthumanistischen Denkens, vgl. dazu Cress/Murawska/Schlütke 2023: 7–8.

19 Vom appellierenden Charakter kaschubischer Seen handelt das populäre kaschubische Volkslied, das den Titel *Kaschubische Seen* trägt; explizit zu einem aus dem See Stupino ertönenden Ruf ist eine Sage überliefert (Seefried-Gulgowski 1911: 165).

diesen zu retten. Im letzten Analyseschritt erfolgte schließlich die *Integration beider Perspektiven* mithilfe der Kategorie Stimmung, in die der See und die Menschen gleichermaßen eingelassen sind.

Der empirisch-posthumanistische Zugriff hat freilich auch Einfluss auf die Repräsentation der Ergebnisse: Nicht nur spiegelt die Gliederung des Textes die wechselnde Perspektivierung *von der Aktivität des Sees her* und *von der Aktivität des Menschen her*, auch arbeite ich mit der im Posthumanismus verbreiteten Repräsentationsweise der (7) *Bindestrichkonstruktion* (Ferrando 2019: 65), um auf das Problem des Mangels adäquater Worte zur Beschreibung posthumaner Phänomene zu reagieren. So bildet etwa die von mir verwendete Formel des „Sich-gegenseitigen-in-Aktivität-Versetzens“ einen dürftigen, wenngleich notwendigen Versuch, den dynamischen und integrativen Prozess zu beschreiben, an dem See und Menschen gleichermaßen beteiligt sind.

### 3.2 *Dem Sand folgen.*<sup>20</sup> *Stimmungsbilder und die Poesie des Verweilens*

Obschon die Südkaschubei zumeist von ihren Seen und Wäldern her gedacht wird, tritt ein weiterer, zunächst unscheinbarer Akteur noch dominanter auf, der Sand. Nachdem sich mir dieser ganz unverhofft an einem heißen Augusttag im flackernden Licht der Nachmittagssonne in Gestalt eines von den Feldwegen aufsteigenden Schleiers aufdrängte, begann ich systematisch seinen transversalen Wegen und nomadischen Tendenzen zu folgen und die Landschaft *vom Sand her* zu betrachten.

Die Voraussetzung für das Bemerkten des in seiner Omnipräsenz unsichtbaren Sandes als Akteur war das Einnehmen einer (8) *dwelling perspective* (Ingold 2011: 185), die die Einfühlung in und Einstimmung auf die südkaschubische Landschaft mitsamt ihren Materien erlaubte. Die verweilende Perspektive ist dabei *per se* post-anthropozentrisch und post-dualistisch, da sie die Verstrickungen von menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten sowie ihre Einlassung in ihre je spezifische Umwelt in Augenschein nimmt (Ingold 2011: 186f.). Ferner korreliert diese Perspektive mit der von mir angewandten (9) *Autoethnografie*: Schließlich war es das oben beschriebene Erlebnis, das mich auf den Sand einstimmte: Von da an bemerkte ich, wie er in alle denkbaren Nischen meiner Kleidung und meines Körpers kroch, wie er meinen Gang veränderte, wie sein Knirschen meine Schritte klanglich untermalte, wie er nach einem Regen die Luft mit einem süßlich-herben Geruch erfüllte. Hilfreich war der autoethnografische Ansatz zum einen, weil sich der Sand nicht nur unseren Blicken, sondern auch unseren Gedanken und Worten entzieht. Zum anderen korrespondiert die Kreativität und Reflexivität fördernde Autoethnografie mit dem posthumanistischen Zugriff, insofern sie erlaubt, vermeintliche Lücken zwischen dem

20 Die Studie wurde auf dem 15. SIEF-Kongress präsentiert; die Publikation ist in Arbeit.

nichtmenschlichen Akteur Sand und dem menschlichen Forschenden, zwischen dem schreibenden und adressierten Subjekt zu überbrücken (Bönisch-Brednich 2012: 47) sowie die unhintergehbare stimmungsmäßige Einlassung der Forschenden in ihr Feld und des Feldes in die Forschenden zu erfassen.

Den initiierenden Moment meiner Einstimmung auf den Sand habe ich in einem (10) *Stimmungsbild* eingefangen: Im Feld gesammelte (auch nichtautoethnografische) *Stimmungsbilder*, die die Gestalt von Vignetten, Fotografien, Gedichten, Skizzen oder Anekdoten annehmen können, unternehmen den Versuch, eine im Feld vernommene Stimmung zu artikulieren.<sup>21</sup> Auf den Begriff Stimmungsbild stieß ich bei der Lektüre einer der ersten zur Kaschubei verfassten Ethnografien von Izydor Gulgowski *alias* Ernst Seefried-Gulgowski (1874–1925), der mich fürderhin für die Kategorie der Stimmung im Allgemeinen und des Stimmungsbildes im Besonderen sensibilisierte. Bemerkenswert ist zudem, dass an der Popularität letzterer im 19. Jahrhundert Wilhelm Heinrich Riehl maßgeblich beteiligt war.<sup>22</sup> Diesen in unserem Fach gewisse Tradition besitzende und eine posthumane Empfindsamkeit anzeigende Terminus, konnte ich nun im Rahmen meiner Studien für den empirischen Posthumanismus fruchtbar machen, nicht zuletzt, weil er einen individualisierenden<sup>23</sup> Zugriff sowie eine ästhetische, verkörperte, eingebettete, situierte, affirmative, terrestrale, transkorporeale und ökosophische Wissensproduktion begünstigt. Die Arbeit mit Stimmungsbildern sowie die Hinwendung zu den *poetics of dwelling* (Ingold 2011: 26) führt zu einer (11) *Ästhetisierung* oder *Poetisierung des Forschungsprozesses* von der Erhebung bis zur Repräsentation, wie sie in empirisch-posthumanistischen Studien etwa von Kohn oder Tsing angetroffen werden kann.<sup>24</sup> Um die ästhetische und stimmungsmäßige Dimension des Sandes einzufangen arbeitete ich ferner mit Fotografien: (12) Dass *visuelle Methoden* mit einem posthumanistischen Ansatz korrespondieren, liegt nicht zuletzt am Potenzial von Bildern, subtile Interaktionen einzufangen, die nicht über Sprache erfolgen: „From a posthumanistic perspective, research that is not wholly reliant upon the spoken or written word has added potential for revealing subtle interactions which do not occur through language“ (Hamilton/Taylor 2017: 92). In ihrer Vielschichtigkeit und Gleichzeitigkeit operieren Bilder jenseits von Linearität und Kausalität und vermögen, emergente,

21 Zu anthropozänen Stimmungsbildern vgl. Murawska 2021.

22 Besonders häufig verwendet Riehl den Begriff in „Das landschaftliche Auge“ (1859 [1950]).

23 In seinen Handwerksgeheimnissen fordert uns Riehl zur Arbeit mit Anekdoten auf. Seine Charakterisierung der Anekdote trifft auch auf das Stimmungsbild zu, da beide einen individualisierenden Zugriff, eine ästhetische sowie plastische Versinnbildlichung komplexer Ideen und die Versetzbarkeit der Rezipienten in fremde Zustände ermöglichen (Riehl 1925: 22–24).

24 Braidotti spricht von einer posthumanen Ästhetik und weist auf die Nähe sowie gegenseitige Bereicherung posthumanistischer Theorie und künstlerischer Praxis hin (2019: 132f.).

sich der linearen Logik der Narration entziehende nichtmenschliche Agency (Rai-pola 2019) sowie sinnliche, affektive und irrationale Erfahrungen und Stimmungen einzufangen.

Eine weitere Heuristik, die bei der Materialerhebung in der Sandstudie zum Einsatz kam und die uns durch George Marcus (2015) bestens bekannt ist, erfreut sich auch im Posthumanismus großer Beliebtheit; gemeint ist der (13) *follow-the-actor-Ansatz*<sup>25</sup>. Dem Sand zu folgen, bedeutete, meinen Körper auf ihn auszurichten, die von ihm hervorgebrachten Gefüge zu beobachten und seine Spuren auch in historischen und zeitgenössischen ethnografischen, poetischen und prosaischen Texten zu suchen. Diese Quellen habe ich dann einer (14) *sand- und stimmungszentrierten Relektüre* (allgemeiner gefasst: *einer auf die Agency und Gestimmtheit einer nichtmenschlichen Entität ausgerichteten Lektüre*) unterzogen, die mir einerseits Einblicke gewährte, wie Sand und die mit ihm verbundenen Erfahrungen narrativ gefasst werden, und andererseits, wie er selbst in Texten zu Wort kommt: Als eine *matter of stories*<sup>26</sup> ist Sand ein fester Bestandteil des kaschubischen Imaginären und gelangt in den Narrationen sowohl in seiner stofflichen als auch symbolischen Dimension zur Abhebung. Darüber hinaus kommt er als *storied matter* selbst zu Wort, indem er sich der menschlichen Sprache bedienend als Koautor kaschubische Welten mitgestaltet oder sich mittels seiner wandelbaren Materie artikuliert; der Begriff der Sprache wird analog zu Kohns Begriff des Denkens so weit geöffnet und dekolonialisiert (Kohn 2013: 41), dass er auch die Sprache des Sandes erfasst.

Das Vorhaben der *wechselnden Perspektivierung* – und damit einer nach Egalität, Symmetrie, Integration, Affirmation und Spekulation strebenden Wissensproduktion –, leitet auch die Analyse des Materials an, das ich u. a. mittels Interview mit Mitarbeiter\*innen eines Kiestagebaus erhoben habe: Sand gelangte nicht nur als *gewusste*, sondern die Befragten *mitwissende Materie* zur Abhebung, die ihre Gedanken, Handlungen und Emotionen in verschiedene, zum Teil gegenläufige Richtungen lenkt. Ferner ist der Sand in seiner stofflichen und imaginären Gestalt nicht nur eine den Menschen *stimmende* Materie, sondern kann selbst als eine *gestimmte* Materie betrachtet werden.

#### 4. Posthumane Empfindsamkeit und Forschungsethik

Im posthumanistischen Diskurs ist die Rede von einer „posthuman sensitivity“, die Ferrando als eine post-humanistische, post-anthropozentrische und post-dualistische Empfindsamkeit (2019: 54) und Hamilton/Tylor als eine Empfindsamkeit für die Perspektiven untergeordneter Gruppen innerhalb menschlicher Netzwerke konkre-

25 Vgl. dazu Adams/Thompson 2016: 34 f., 39; Dietzsch 2023; Elster 2021; Tsing 2021.

26 Siehe hierzu Ansätze der Econarratology, des Material Ecocriticism oder Ecomaterialism.

sieren (2017: 73). Braidotti spricht von einer „posthuman sensibility“, die sie als den kleinsten gemeinsamen Nenner posthumanen Wissens versteht, der in der Anerkennung der Rolle in/nicht/posthumaner Akteure in der Wissensproduktion besteht (Braidotti 2019: 76). Die *posthuman sensitivity* wirkt sich auf die im Forschungsprozess angenommene Haltung sowie die Qualität des Denkens und generierten Wissens aus, zu deren Beschreibung Posthumanist\*innen eine Fülle an (oben bereits verwendeten) Vokabeln vorhalten: rhizomatisch, gefügeartig, transversal, nomadisch, relational, multidirektional, *weird*, nonlinear, zickzackförmig, vielschichtig, prozessual, *open-ended*, interrelational, verkörpert, eingebettet, situiert, terrestrial, verortet, transkorporeal, materialistisch, *zoe/geo/techno*-zentriert, ökosophisch, postidentitär, kollaborativ, egalitär, symmetrisch, emanzipiert, integrierend, inklusiv, affirmativ, innovativ, kritisch, kreativ, unkonventionell, spekulativ usw. Ein Wissen, das diesen Zuschreibungen entspricht, korreliert dabei mit einem posthumanistischen Denken *ohne* Repräsentation, Struktur und Methode (*thinking without*), einem Denken *mit* Objekten (*thinking with*) oder einem ganz grundsätzlich *anderen* Denken (*thinking differently*) (Ulmer 2017).

Auch Empirische Kulturwissenschaftler\*innen besitzen eine *posthumane Empfindsamkeit*, die Ausdruck in ihrer theoretischen sowie methodischen Ausstattung findet, welche ihnen Flexibilität verleiht und sie mit Gelassenheit der posthumanistischen Einladung begegnen lässt, Alternativen zur methodologischen Orthodoxie zu entwickeln und die Forschung mit Blick auf die Datenerhebung, Theoriebildung und Repräsentation anders zu gestalten:

„Neben Kritik und Differenzierung kann die Ethnologie aber auch auf ein reichhaltiges theoretisches und methodologisches Instrumentarium ebenso wie auf ein riesiges Reservoir empirischer Studien zurückgreifen, in denen der Zusammenhang materieller und ideeller Phänomene, gegenständlicher Praxis und Kosmologien, körperlicher Erfahrung und deren sozialer Formierung analysiert wurden.“ (Beck 2008: 177)

Stefan Beck, der in seinem programmatischen Text nicht nur zentrale Merkmale einer posthumanen Empfindsamkeit vorwegnimmt, schlägt auch Strategien zur Umsetzung des postdualistischen Paradigmas vor, die ebenso für das posthumanistische Paradigma Gültigkeit besitzen; dazu zählt die Rekombination bestehender Methoden im interdisziplinären Austausch; Braidotti schreibt dazu: „This transdisciplinary approach affects the very structure of thought and enacts a rhizomatic embrace of conceptual diversity in scholarship“ (Braidotti 2017: 20). Den intra-, inter-, trans- und post-disziplinären Austausch über Methoden, den Posthumanist\*innen als Quelle der Kreativität, Offenheit und Vielfalt in der Wissensproduktion betrachten, ist Beck zufolge in unserer Disziplin nicht nur angelegt, sondern habitualisiert, ebenso wie die von Posthumanist\*innen geteilte Skepsis gegenüber ontologisch eng geführten, ethnozentrischen Bestimmungen des Menschen (Beck 2008:

196; Ferrando 2019: 80). Ferner produzieren wir ganz im posthumanistischen Sinne eingebettetes, situiertes, verortetes Wissen, zeigen Interesse an Körperlichkeit und Materialität, haben eine ökosophische Intuition für das Zusammenspiel von Geist, Körper und Gesellschaft, denken relational und streben nach der Überwindung von Grenzen zwischen Natur/Kultur, wie Beck am Beispiel von Rudolf Virchow, Marcel Mauss und Franz Boas zeigt (Beck 2018: 196; Braidotti 2017: 3): Das Fach habe „eine wertvolle theoretische Sensibilität und methodische Kompetenz für die Analyse hybrider, materiell-diskursiver Phänomene“ (Beck 2018: 197), die es nun auch für den *posthuman turn* ausstattet. Darüber hinaus empfinden wir eine geradezu posthumanistische Freude am Spekulativen und Potenziellen, insofern in die Praktiken der Ethnografie „systematische Kapazitäten [...] zur Entdeckung dessen, was wir nicht wissen“ (Gesing et al. 2018b: 27) eingebaut sind: „A posthumanist perspective [...] shall address the possibility of the possible, of the potential, and even of the ‚impossible‘, within its epistemological and ontological realms of inquiry“ (Ferrando 2019: 170).

Mithin konfrontiert uns das posthumanistische Paradigma mit unserer eigenen Fachidentität, lässt uns die „Eigenart“ und „Eigenständigkeit“ des Faches neu denken, wie selbst der dem Posthumanismus kritisch gegenüberstehende Manfred Seifert zu bedenken gibt: Neben der Kontextgebundenheit der Wissensproduktion, Differenziertheit der Untersuchungsweise, kritischer Selbstreflexion der Forschungsschritte zählen zu den „spezifischen Stärken“ des Faches auch die Verschränkung von empirisch-ethnologischen Fragen und hermeneutischen Deutungswegen oder die Erfahrungs-, Praxis- und Alltagskulturperspektive im Rahmen einer historisch argumentierenden Kulturforschung. (Seifert 2015: 7f.) All diese Eigenarten, die Grundlage unserer posthumanen Empfindsamkeit sind, geben uns Orientierung beim Durchforsten posthumanistischer Gefilde, statten uns mit Urteilskraft und kritischem Geist aus, ermöglichen es uns, mit der Ethnografie „die Sprachlosigkeiten und ‚diskursiven Lücken‘ verschachtelter Probleme“ (Gesing et al. 2018a: 26) zu adressieren, und helfen uns so, einen wohlverstandenen *empirischen* Posthumanismus zu entwickeln.

Die posthumane Empfindsamkeit weitet den Blick für die forschungsethischen Implikationen empirisch-posthumanistischer Ansätze, von denen nachstehend einige genannt werden. So bedeutet empirisch-posthumanistisch zu arbeiten, die anthropozänen Herausforderungen und Verantwortungen im Forschungsprozess mitzureflectieren und nach Antworten auf die Frage zu suchen, was es bedeutet, in einer Epoche *empirisch* und *ethnografisch* zu forschen, in der der Mensch zum geologischen Faktor avanciert ist. Nicht nur müssen unsere Methoden im Hinblick auf die Beforschten moralisch-vertretbar sein – dies war seit jeher unser Anliegen –, sondern auch nachhaltig und generativ mit Blick auf das Mehr-als-Menschliche (Ulmer 2017: 832, 837). Konkret kann dies bedeuten, dass die Forschung auch ökologische Ziele

verfolgt, sie beim Forschenden und Beforschten gleichermaßen das ökologische Bewusstsein weckt (Morton 2020) und jenen Gehör verschafft, die die sozialen, ökonomischen, ökologischen, politischen, körperlichen und seelischen Folgen des Anthropozäns mittragen, obschon sie an ihrer Entstehung nicht oder kaum beteiligt sind. Zu fragen ist auch, wie wir anthropozäne Verwicklungen und Missstände offenlegen können, ohne die sie unweigerlich mitproduzierenden Gesprächspartner\*innen bloßzustellen. Im Falle der Sandstudie stellte mich dies vor die Aufgabe, mich affirmativ und empathisch auf die gleichermaßen produktiven wie destruktiven Facetten des Sandabbau-Gefüges einzulassen. Der sich im Anthropozän formierenden posthumanen Situation gilt es mit einer „Ethik der Affirmation“ zu begegnen, d. h. mit Achtung vor den Komplexitäten des wirklichen Lebens und im Sinne einer verteilten Fürsorge sowohl für menschliche als auch nichtmenschliche Entitäten (Braidotti 2023: 118).

Die affirmative Grundhaltung korreliert mit Bescheidenheitsgesten, die charakteristisch sind für die posthumanistische Wissensproduktion: Sie äußern sich im Bemühen, marginalisierten, auch nichtmenschlichen Wissenskoproduzenten Raum zu geben, ihre Interessen zu vertreten, sie prinzipiell aufzuwerten und dabei die eigene privilegierte Position zu reflektieren. Konkret kann dies bedeuten, dass nichtmenschliche Akteure zu Subjekten erhoben werden (Hamilton/Tylor 2017: 10) oder sie im Sinne flacher Ontologien auf den Objektstatus herabsinken (Morton 2020: 113). Der spiegelverkehrten Bewegungsrichtung ungeachtet, verbindet beide Positionen, dass sie auf eine egalitäre, integrierende und symmetrische Wissensproduktion abzielen. Bescheidenheit bedeutet ferner das Verspüren und Annehmen von Unsicherheit, Ratlosigkeit, Überforderung und Unbehagen im Hinblick auf das eigene sprachliche und methodische Unvermögen, dem Posthumanen zu begegnen: „We suggest embracing this discomfort as a way of thinking through the problems“ (Hamilton/Tylor 2017: 17 f.). Überwältigung, Perplexität, Freude an Mehrdeutigkeit sowie das Nachdenken über die im Forschungsprozess entstehenden Machtstrukturen, die unweigerlich mit dem Einsatz von Sprache und Methoden ins Feld getragen werden, sind Beispiele posthumaner Bescheidenheitsgesten. Gleichwohl dürfen uns diese nicht darüber hinwegtäuschen, dass es immer der menschlichen Sprache mächtige forschende *Mensch* bleibt, der entscheidet, wen er zu Wort kommen lässt und wie er seine Deutungsmacht über das Gesagte einsetzt. Freilich ist es auch der forschende *Mensch*, der Entscheidungen treffen *muss*, die vielfach zugunsten ihm nahstehender Entitäten ausfallen: Wer Kaninchen liebt, wird Bandwürmer hassen, bringt Morton es auf den Punkt (Morton 2014: 263). Die Distribution von Agency ist nicht zu verwechseln mit der Distribution von Verantwortung (Adams/Thompson 2016: 112), die Fähigkeit zu Antworten nicht mit der Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen. Mithin sollten Bescheidenheitsgesten nicht dazu führen, dass unter ihrem Deckmantel alte Hierarchien zementiert oder neue hervorgebracht werden,

neue Dualismen durch die Hintertür Einlass erhalten, sodass das großherzige und gewagte Projekt der Humandezentrierung in eine Human(re)zentrierung mündet: Wie können wir uns je sicher sein, dass die nichtmenschlichen Entitäten mit uns kollaborieren möchten? Besitzen sie die Freiheit, sich den immer feiner abgestimmten und daher invasiver werdenden Methoden zu entziehen? Sind Bescheidenheitsgesetzen nicht letztlich Ausdruck menschlicher Hybris?

### 5. Fazit: Das Unmögliche wagen

Die posthumane Verfasstheit Empirischer Kulturwissenschaftler\*innen gründet in ihrer spezifischen, in der ethnografischen Praxis entwickelten Empfindsamkeit, die sie auf theoretischer, methodischer sowie mentaler Ebene kreativ, experimentierfreudig, selbstbewusst, gelassen, bescheiden und daher bestens auf den *posthuman turn* vorbereitet sein lässt. Damit Empirische Kulturwissenschaftler\*innen den Posthumanismus zu einem wohlverstandenen *empirischen* Posthumanismus weiterentwickeln können, bedarf es eines weiteren Schrittes, namentlich der Vergewisserung und ontologischen Reflexion ihrer ontisch zuhandenen, posthumanen Empfindsamkeit in der Hinwendung zum und Auseinandersetzung mit posthumanistischen Wissensbeständen. Posthuman *sind* wir bereits, doch empirisch-posthumanistisch zu *werden*, bedeutet zu den intellektuellen, methodischen und sprachlichen Grenzen vorzudringen, sie auszureizen, sich an ihnen zu erfreuen und zu stoßen, unweigerlich an ihnen auch abzuprallen. Gleichwohl wirft uns dies nicht auf den Ausgangspunkt zurück, sondern auf einen neuen Standpunkt, von dem aus neue Fragen gestellt, neue methodische Ideen entwickelt, neue Erkenntnisse gewonnen und neue Perspektiven eingenommen werden können. Auch wenn wir es nie vermögen werden, den Ruf eines Sees oder die Stimmung des Sandes adäquat zu vernehmen, zu verstehen und wiederzugeben – Scheitern bedeutet allein, das Unmögliche unversucht zu lassen.

### Literatur

- Adams, Catherine und Terry Lynn Thompson. 2016. *Researching a Posthuman World: Interviews with Digital Objects*. London: Palgrave Macmillan.
- Alaimo, Stacy. 2010. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Bateson, Gregory. 1983. *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Stefan. 2008. „Natur/Kultur: Überlegungen zur einer relationalen Anthropologie.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 104 (2): 161–199.
- Bendix, Regina. 2006. „Was über das Auge hinausgeht: Zur Rolle der Sinne in der ethnografischen Forschung.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 102 (1): 3–14.
- Bennett, Jane. 2020. *Lebhafte Materie: Eine politische Ökologie der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.

- Bönisch-Brednich, Brigitte. 2012. „Autoethnografie. Neue Ansätze zur Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 108 (1): 47–63.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi. 2017. „Posthuman Critical Theory.“ *Journal of Posthuman Studies* 1 (1): 9–25. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.1.1.0009>
- Braidotti, Rosi. 2019. *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi. 2023. „Die neuen Humanities in einer posthumanen Perspektive.“ In *Posthuman? Neue Perspektiven auf Natur/Kultur*, hrsg. von Torsten Cress, Oliwia Murawska und Annika Schlitte, 111–135. Paderborn: Wilhelm Fink/Brill.
- Braidotti, Rosi und Maria Hlavajova, Hrsg. 2018. *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury.
- Cress, Torsten, Oliwia Murawska und Annika Schlitte. 2023. „Posthumanismus: Versuch einer Einordnung.“ In *Posthuman? Neue Perspektiven auf Natur/Kultur*, hrsg. von dies., 1–46. Paderborn: Wilhelm Fink/Brill. <https://doi.org/10.30965/9783846765975>
- Descola, Philippe. 2013. *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Descola, Philippe. 2014. „All Too Human (Still): A Comment on Eduardo Kohn’s How Forests Think.“ *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 267–273. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.015>
- Dietzsch, Ina. 2023. „Von Pfützen und Lücken: Urbanes Wasser posthumanistisch gelesen.“ In *Posthuman? Neue Perspektiven auf Natur/Kultur*, hrsg. von Torsten Cress, Oliwia Murawska und Annika Schlitte, 349–367. Paderborn: Wilhelm Fink/Brill.
- Dippel, Anne. 2021. „Spiel des Wissens: Ludische Annäherungen an digitale Arbeitswelten.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 117 (1): 5–24. <https://doi.org/10.31244/zfvk/2021/01.02>
- Dippel, Anne. 2022. „Stein-Zeit: Was heißt Ethnografie schreiben heute?“ *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 125 (2): 193–231.
- Dürbeck, Gabriele. 2018. „Das Anthropozän Erzählen: Fünf Narrative.“ *Aus Politik und Zeitgeschichte* 21–23: 11–17.
- Elster, Christian. 2021. „Follow the Tracks: Zur Methodologie der Spurensuche in der ethnografischen Kulturanalyse.“ *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 124 (2): 181–208.
- Fenske, Michaela. 2013. „Wenn aus Tieren Personen werden: Ein Einblick in die deutschsprachigen ‚Human-Animal Studies‘.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 109 (1): 115–132.
- Fenske, Michaela. 2019. „Was Karpfen mit Franken machen: Multispecies Gesellschaften im Fokus der Europäischen Ethnologie.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 115 (2): 173–195.
- Fenske, Michaela. 2020. „Agency.“ In *Kulturtheoretisch argumentieren: Ein Arbeitsbuch*, hrsg. von Timo Heimerdinger und Markus Tauschek, 56–76. Münster und New York: Waxmann.
- Ferrando, Francesca. 2019. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350059511>
- Ferrando, Francesca. 2021. „Beyond Posthuman Theory: Tackling Realities of Everyday Life.“ *Journal of Posthumanism* 1 (2): 219–224. <https://doi.org/10.33182/jp.v1i2.1840>
- Gesing, Friederike, Michi Knecht, Michael Flitner und Katrin Amelang, Hrsg. 2018a. *Naturen-Kulturen: Denkräume und Werkzeuge für neue politische Ökologien*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839440070>
- Gesing, Friederike, Michi Knecht, Michael Flitner und Katrin Amelang. 2018b. „Naturen-Kulturen-Forschung: Eine Einleitung.“ In *NaturenKulturen: Denkräume und Werkzeuge für*

- neue politische Ökologien*, hrsg. von dies., 7–50. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839440070-001>
- Guattari, Félix. 2016. *Die drei Ökologien*. 3. Aufl. Wien: Passagen.
- Hamilton, Lindsay und Nik Taylor. 2017. *Ethnography after Humanism: Power, Politics and Method in Multi-Species Research*. London: Palgrave Macmillan.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Ingold, Tim. 2008. „Bindings against Boundaries: Entanglements of Life in an Open World.“ *Environment and Planning A* 40 (8): 1796–1810. <https://doi.org/10.1068/a40156>
- Ingold, Tim. 2011. *The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2023. „Posthumane Prähistorie.“ In *Posthuman? Neue Perspektiven auf Natur/Kultur*, hrsg. von Torsten Cress, Oliwia Murawska und Annika Schlitte, 49–72. Paderborn: Wilhelm Fink/Brill.
- Ingold, Tim und Gisli Palsson, Hrsg. 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139198394>
- Kaarlenskaski, Taija und Tytti Steel. 2020. „Editorial: Posthumanism and Multispecies Ethnology.“ *Ethnologia Fennica* 47 (2): 1–4. Zugriff 12. 11. 2022. doi:10.23991/ef.v47i2.100197.
- Kienitz, Sabine. 2010. „Prothesen-Körper: Anmerkungen zu einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 106 (2): 137–162.
- Kirksey, S. Eben und Stefan Helmreich. 2010. „The Emergence of Multispecies Ethnography.“ *Cultural Anthropology* 25 (4): 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Klausner, Martina. 2022. „A More-than-digital Anthropology: Ethnographies of Participation and Administration.“ *Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft* 118: 5–24. <https://doi.org/10.31244/zekw/2022.02>
- Knecht, Michi. 2012. „Ethnographische Praxis im Feld der Wissenschafts-, Medizin- und Technikanthropologie.“ In *Science and Technology Studies: Eine sozialanthropologische Einführung*, hrsg. von Stefan Beck, Jörg Niewöhner und Estrid Sørensen, 245–274. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839421062.251>
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley et al.: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520956865>
- Kompatscher, Gabriela, Reingard Spannring und Karin Schachinger, Hrsg. 2017. *Human-Animal Studies: Eine Einführung für Studierende und Lehrende*. Münster und New York: Waxmann.
- König, Gudrun. 2014. „Europäische Ethnologie/Empirische Kulturwissenschaft.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hrsg. von Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 279–287. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Korff, Gottfried. 2005. „Betörung durch Reflexion: Sechs um Exkurse ergänzte Bemerkungen zur epistemischen Anordnung von Dingen.“ In *Dingwelten: Das Museum als Erkenntnisort*, hrsg. von Anke te Hessen und Petra Lutz, 89–108. Köln u. a.: Böhlau.
- Kramer, Karl-Sigismund. 1940. *Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung*. München: Neuer Filser-Verlag.

- Kramer, Karl-Sigismund. 1962. „Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 58 (2): 91–101.
- Lauffer, Otto. 1943. „Quellen der Sachforschung – Wörter, Schriften, Bilder und Sachen: Ein Beitrag zur Volkskunde der Gegenstandskultur.“ *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 17: 106–131.
- Latour, Bruno. 2017. *Kampf um Gaia: Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Loh, Janina. 2018. *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Marcus, George E. 2015. „Ethnography in / of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography.“ *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Mohrmann, Ruth-E. 2011. „Können Dinge sprechen?“ *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 56: 9–26.
- Morton, Timothy. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morton, Timothy. 2014. „How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anthropocene.“ *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry* 1 (2): 257–264. <https://doi.org/10.1017/pli.2014.15>
- Morton, Timothy. 2018. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Morton, Timothy. 2020. *Ökologisch Sein*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Morton, Timothy und Dominic Boyer. 2021. *Hyposubjects: On Becoming Human*. London: Open Humanities Press.
- Murawska, Oliwia. 2020a. „Kashubian Lake Calling: The Posthuman as Care and Stimmung.“ *Ethnologia Fennica* 47 (2): 77–102. <https://doi.org/10.23991/ef.v47i2.88196>
- Murawska, Oliwia. 2020b. „Von schöpferischer Kraft und Stimmung: Ein Versuch über die kaschubische Ländlichkeit.“ In *Das Ländliche als kulturelle Kategorie: Aktuelle kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Stadt-Land-Beziehungen*, hrsg. von Anja Decker und Manuel Trummer, 99–121. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839449905-006>
- Murawska, Oliwia. 2021. „Unzu Hause an der freien Luft: Anthropozäne Stimmungsbilder der Kaschubei.“ In *Eco-Anxiety: Zukunftsangst und Klimawandel. Interdisziplinäre Zugänge*, hrsg. von Bernd Rieken, Reinhold Popp und Paolo Raile, 57–74. Münster und New York: Waxmann.
- Murawska, Oliwia. 2023. „Fleisch? Eine Frage der Stimmung.“ In *Fleischwissen: Zur Verdinglichung des Lebendigen in globalisierten Märkten*, hrsg. von Gunther Hirschfelder et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. [im Druck]
- Oppermann, Serpil. 2018. „Storied Matter.“ In *Posthuman Glossary*, hrsg. von Rosi Braidotti and Maria Hlavajova, 411–414. London: Bloomsbury.
- Pink, Sarah. 2015. *Doing Sensory Ethnography*. 2. Aufl. Los Angeles et al.: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781473917057>
- Raipola, Juha. 2019. „Unnarratable Matter: Emergence, Narrative, and Material Ecocriticism.“ In *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthuman in Literature and Culture*, hrsg. von Sanna Karkulehto, Aino-Kaisa Koistinen und Essi Varis, 263–279. New York: Routledge.

- Riehl, Wilhelm Heinrich. 1925. *Wanderbuch, als zweiter Teil zu „Land und Leute“*. Band 4 der *Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik (1851–1869)*. 5. Aufl. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta.
- Riehl, Wilhelm Heinrich. 1859. *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*. Stuttgart: Cotta.
- Rombach, Heinrich. 2012. *Strukturanthropologie: „Der menschliche Mensch“*. 3. Aufl. Freiburg/Br.: Karl Alber.
- Scharfe, Martin. 2002. *Menschenwerk: Erkundungen über Kultur*. Köln et al.: Böhlau.
- Scharfe, Martin. 2005. „Signatur der Dinge: Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur.“ In *Alltagsdinge: Erkundungen der materiellen Kultur*, hrsg. von Gudrun M. König, 91–116. Tübingen: TVV.
- Seefried-Gulgowski, Ernst. 1911. *Von einem unbekanntem Volke in Deutschland: Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei*. Berlin: Deutsche Landbuchhandlung.
- Schmaus, Thomas. 2023. „Heinrich Rombachs Konzept des ‚menschlichen Menschen‘ als Interpretament für aktuelle Narrative des Anthropozäns.“ In *Posthuman? Neue Perspektiven auf Natur/Kultur*, hrsg. von Torsten Cress, Oliwia Murawska und Annika Schlitte, 89–108. Paderborn: Wilhelm Fink/Brill.
- Seifert, Manfred. 2015. „Personen im Fokus: Zur Subjektorientierung in der Europäischen Ethnologie.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 111 (1): 5–30.
- Smart, Alan und Josephine Smart. 2017. *Posthumanism: Anthropological Insights*. Toronto und Ontario: University of Toronto Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2021. *Der Pilz am Ende der Welt: Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. 3. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz.
- Ulmer, Jasmine B. 2017. „Posthumanism as Research Methodology: Inquiry in the Anthropocene.“ *International Journal of Qualitative Studies in Education* 30 (9): 832–848. <https://doi.org/10.1080/09518398.2017.1336806>
- Welz, Gisela. 2021. „More-than-human Futures. Towards a Relational Anthropology in/ of the Anthropocene.“ *Hamburger Journal für Kulturanthropologie* 13: 36–46.