

Katharina Eisch-Angus

## Locked in Liminality

Angst und Methode in der Krisenerfahrung der Gegenwart

*Katharina Eisch-Angus*

*Locked in Liminality. From Anxiety to Method in Present-day Crisis Experience*

**Abstract:** Against the backdrop of proclamations of a society of fear, risk and panic from the late 1970s to the present, the article takes a lead from fears as productive agents within the ethnographic process. Through the focal lens of pandemic everyday experience, and deploying essayistic ways of thinking and writing, it draws attention to the intersubjective and intercorporeal practice of meaning-making as conceptualised in phenomenology, psychoanalysis and pragmatist semiotics, and outlines its relevance for emergent interpretation and reflexivity.

On an interactive micro-level, the essay explores the moment of ‘in-between’ that is sparked by surprise or crisis, and opens a transient ‘third milieu’ where experience can be shared, whilst cultural meaning is in ongoing renegotiation. The idea of this ambivalent space, as marked by indeterminate creative possibilities merging with fear and uncertainty, is followed further through Corona communication and narration, and investigated in its ambiguous effects of consolidating agency, and perpetuating anxiety and ideological exclusion by way of paranoid ‘infection’.

The article inquires into the dynamic conceptual potentials of liminality theory, which it transgresses towards a late-capitalist state of permanent exception: What happens when everyday actors find themselves overpowered by paradoxical emotional requirements that cannot be resolved into new sociality? How can ethnographers, with view to their own involvement into the meshes of everyday fears, retain an empathic, yet empirically grounded understanding of pandemic experience and beyond?

**Keywords:** Intersubjectivity, emergent ethnography, permanent state of exception, Corona pandemic, fears, pragmatist semiotics

„Es gibt natürlich einen Mythos der Feldforschung: Die reale Erfahrung, die sich an Unvorhersehbares stößt, wird dem Ideal nur selten gerecht. Aber als eine Methode, um aus einem eindringlichen, intersubjektiven Engagement Wissen zu produzieren, behält die Praxis der Ethnographie einen gewissen exemplarischen Status.“

(Clifford 1993: 112)

Es ist Anfang Februar 2020. Von Graz aus sind wir für ein paar Tage nach Slowenien aufgebrochen, in einem Kurort haben mein Mann und ich uns in ein kleines Hostel eingebucht. Das alte Haus ist außen und innen in freundlichen Gelbtönen gehalten, der Empfangs- und Aufenthaltsraum lädt mit bunten Dekos zum Mitfeiern des Karnevals ein. Dort treffen wir eine ältere Frau an, mit der wir uns nur mühsam über unsere

Reservierung verständigen können. Wir warten, betrachten die Familienfotos über der Rezeption. Am Kaffeeautomaten fällt mir ein Schild „A smile is a passport that will take you anywhere you want to go“ auf, das mir nicht so recht in das kleinstädtische Ambiente in einem postsozialistischen Land passen will. Nach einer Weile kann ich bei der jungen Wirtin einchecken, die versiert Englisch spricht. Hinter ihrem Empfangstresen sitzend fotografiert sie mit dem Handy unsere Pässe, meinen deutschen und den britischen meines Mannes. Dann fragt sie unvermittelt:

„What do you think about Brexit?“ – „It will be a disaster, terrible“, antworte ich überrascht. „You think so? So many people have gone to live there“, sagt sie nachdenklich. „It won't be so easy any more.“ Ihr Mann habe auch in London gearbeitet. Ich stimme ihr zu, über den lähmenden Ausnahmezustand, der seit dem Brexit-Referendum von 2016 herrscht, habe sich die Stimmung im Land sicher geändert. „Yes“, meint die Gastgeberin, „it will be more hostile towards foreigners“.

Ihre nächste Frage überrascht mich noch mehr: „What do you think about the virus?“ Natürlich habe ich in der Zeitung vom sogenannten Coronavirus gelesen, im Bekanntenkreis von Überlegungen gehört, chinesische Städte und europäische Grenzen abzuriegeln, mit Studierenden über Impfpolitiken und antichinesischen Rassismus diskutiert. Trotzdem wehre ich ab: „I think this is very hyped up. Today it is swine flu, then another flu, then it is gone again.“ – Sie schaut mich zweifelnd an, meint dann vorsichtig: „It is strange. There are many strange things. It scares you.“ (FN 06.02.2020)<sup>1</sup>

### **Monumentale Angst und akademische Abwehr**

Wo soll diese Grenzfahrt nun hinführen? Jedenfalls ziele ich nicht auf eine weitere pandemische Krisenbetrachtung; vielmehr dient mir Corona im Folgenden als Forschungsparadigma, um entlang eigener und manchmal auch unwegiger Erfahrungen der Frage nachzugehen, wie ethnografisches Verstehen in der entgrenzten Angst- und Sicherheitsgesellschaft der Gegenwart zustandekommt. Dass ich dazu zuvorderst auf klassische Theorien assoziations- und praxisgeleiteter Sinnstiftung zurückgreife, sehe ich weniger als Widerspruch denn als Notwendigkeit. Vor allem scheinen mir kultur- und zeichentheoretische, philosophische und psychoanalytische Überlegungen zur intersubjektiven und zwischenleiblichen Sphäre, zu Explosion, drittem Milieu und interstrukturellem Schwellenraum, zu Angst und narrativer Ansteckung weiterhin produktiv, um paradoxen Subjektivierungen in einer auf Dauer gestellten Situation des Ausnahmezustands nachzufragen, die sich nicht mehr ohne weiteres alltagspraktisch ausbalancieren und analytisch beruhigen lässt. Doch zurück zum Anfang.

Die oben nacherzählte Begegnung ist ambivalent von Neugier ebenso wie von Angst geprägt, von grenzüberschreitender Öffnung wie von grenzziehendem Abbruch. Als Grenzgängerinnen fühlten die Slowenin und ich uns über die migrantischen Biografien unserer Ehemänner, das Brexit-Desaster, die wachsende Fremdenfeindlichkeit

1 Referenzdaten meiner Forschungsnotizen werden in Klammern angegeben.

auf der britischen Insel verbunden. Zugleich gab meine Weigerung, „the virus“ ernstzunehmen, dem Gespräch ein abruptes Ende. Die Wirtin setzte dem ein Schlusswort von Fremdheit und Angst nach, ein diffus drohendes „it“, das sie beschäftigte: „It is strange.“ „It scares you.“ Dann fuhr sie mit dem Check-in fort, während ich, hellhörig geworden, beschloss, das Gespräch umgehend als Forschungsnotiz festzuhalten.

Die Neigung, die Nachrichten um das Virus als medial aufgebauscht abzutun, teilte ich zu diesem Zeitpunkt mit vielen Zeitgenoss:innen. Dabei reagierte auch die Wissenschaftlerin in mir: die Grenzforscherin, der an offenen Grenzen zwischen dem östlichen und westlichen Europa lag (Eisch 1996; Eisch-Angus 2020), die Erzählforscherin, die jahrelang der alltagskommunikativen Zirkulation von Angst- (und Seuchen-) narrativen nachgeforscht hatte (Eisch-Angus 2019), und, allen voran, die Ethnografin. Damit aber betraf auch mich, was Georges Devereux in seinem 1967 erschienenen Pionierwerk *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften* zu kulturanthropologischen Abwehr- und Verzerrungsstrategien formuliert hatte. Diese seien

„dort besonders ausgeprägt, wo das beobachtete Material Angst erregt. Der Wissenschaftler, der sich mit dieser Art von Material beschäftigt, sucht sich im allgemeinen gegen die Angst zu schützen, indem er bestimmte Teile seines Materials unterdrückt, entschärft, nicht auswertet, falsch versteht, zweideutig beschreibt, übermäßig auswertet oder neu arrangiert.“ (Devereux 2018: 67)

Der Verdacht lässt sich mit Blick auf meine Forschungen zu *Narrationen der Sicherheitsgesellschaft* erhärten, die ich unter dem Haupttitel *Absurde Angst* publiziert hatte. Dennoch wunderte ich mich, wenn ich als Angstforscherin angesprochen oder mir gar in einer Rezension vorgehalten wurde, bei mangelnder Reflexion eigener Angstkonditionen „zu sehr die Angst als alles dominierendes Element“ zu betrachten (Rieken 2019: 196). Vielmehr, so verteidigte ich mich, sei ich doch von der inflationär zunehmenden Diskursmacht des Foucault'schen Sicherheitsdispositivs ausgegangen, die ich seit der Jahrtausendwende in meinen englischen und deutschen Forschungsfeldern wahrnahm. Dort hatte ich mich damit herumgeschlagen, dass Befragte zu den Normalitäten alltäglicher Sicherheit meist wenig zu sagen wussten, ihre Erzählungen jedoch in alle Richtungen wucherten, sobald es um Unglück, Beängstigung und Verunsicherung ging. Von diesem widersprüchlichen Befund ausgehend, dass Sicherheit je nur über ihr dunkles Anderes zur Sprache kommt, hatte ich die Paradoxie der (Un-)Sicherheit theoretisch ausbuchstabiert und mir mit Ernesto Laclau den medial-politischen Sicherheitsbegriff der Gegenwartsgesellschaft als ‚leeren Signifikanten‘ erschlossen (Laclau 2002). Hier ließ sich zeigen, wie (einerseits) auf suggestive Weise immer neue Risiken aufgerufen werden, und mit ihnen immer neue Gründe, Angst zu haben, sich abzusichern, kontrollieren und reglementieren zu lassen – und wie zugleich (andererseits) die differentiellen Erlebnisqualitäten des Unsicheren in einem ebenso leeren wie totalisierenden Versprechen institutioneller Sicherheit verschwimmen, das kein ihm Äußeres und Anderes zu kennen vorgibt (Eisch-Angus 2019: 150–157). So hoch der

Erklärungswert dieses Modells für die paradoxen Machtwirkungen gouvernementalen Regierens ist, so abstrakt ist es jedoch auch. Gesellschaftlich-kulturelle Zeichen der Verunsicherung als projektive „Signifikanten reiner Bedrohung, reiner Negativität, des schlichtweg Ausgeschlossenen“ zu lesen (Laclau 2002: 68) kann da selbst totalisierend werden; das zumindest dann, wenn die alltagsweltliche Erfahrung von Angst nur in Hinsicht auf ihre ideologische Instrumentalisierung zur Geltung kommt und ihre Konkretisierung in der Forschungsbeziehung ausgeblendet bleibt.

Solche Fragen nach dem Forschen mit und über Angst wurden mir zum Thema, als ich von Judith Eckert und Susanne Martin eingeladen wurde, im Corona-Jahr 2020 auf einem Kongresspanel „Angst – Ursache und Folge gesellschaftlicher Spannungen?“ vorzutragen. Im Abstract wurde Angst als ein roter Faden aktueller Gesellschaftstheorie ausgemacht, der sich über widersprüchliche Erklärungsstränge ins Unbestimmte verliere:

„In jüngeren soziologischen Zeitdiagnosen wird Angst zum charakteristischen Gefühl westlicher Gegenwartsgesellschaften erklärt. Dabei wird Angst einerseits als Folge gesellschaftlicher Spannungen und krisenhafter Transformationen interpretiert. [...] Andererseits wird Angst als Ursache neuer, vor allem politischer Phänomene und Entwicklungen aufgefasst.“ (Eckert/Martin 2020)

Diese Kritik verbinden beide Soziologinnen mit der Frage danach, wie denn soziale Angstphänomene methodisch und theoretisch-konzeptionell differenzierter zu befragen seien. In einer Monografie (Eckert 2019) und einem Sammelband (Martin/Linpinsel 2020) zeichnen sie außerdem eine Linie gesellschaftswissenschaftlicher Angstdiagnostik nach. Diese reicht über die *Culture of Fear* (Furedi 2006), Zygmunt Baumans *Liquid Fear* (2006) und Heinz Budes *Gesellschaft der Angst* (2014) zu Ulrich Beck, der den modernen Menschen emphatisch ausrufen lässt: „*Ich habe Angst!*“<sup>2</sup> (Beck 1986: 66; Eckert 2019: 12; Martin 2020).

Becks 1986 veröffentlichte Analyse der ‚Risikogesellschaft‘ wurde in Deutschland zum Höhepunkt einer philosophisch-soziologischen Angstdebatte als Reaktion auf die Beinahe-Katastrophe von Harrisburg 1979 und die Reaktorexpllosion von Tschernobyl. In zeittypischer, totalisierender Manier erklärte dabei Peter Sloterdijk die Panik zur einzig möglichen „Seinsweise des restlos in die Zeit geschleuderten Bewusstseins“ (Sloterdijk 1987: 51), während etwa bei Günther Anders die Angst zum Hoffnungsträger gesellschaftlichen Erwachens avancierte (Anders 1987). Nun lässt sich Becks Buch freilich nicht auf solche aporetischen Leerformeln reduzieren. Trotzdem klingt auch in seiner Bestimmung von Angst – die ein „neuartiges ‚askriptives‘ Gefährdungsschicksal“ (Beck 1986: 8), aber auch „politische[s] Potential“ berge (Beck 1986: 31) – die Widersprüchlichkeit eines Ausnahmezustands durch, der quasi zum kulturellen Monument

2 Kursivsetzungen in allen Zitaten folgen dem Original.

erhoben wird. Er resümiert: „Die Risikogesellschaft ist eine *katastrophale Gesellschaft*. In ihr droht der Ausnahmezustand zum Normalzustand zu werden“ (Beck 1986: 31).

Daran anknüpfend greife ich mit diesem Beitrag die Bedeutung von Angst und Angsthaben in der neoliberalen Sicherheitsgesellschaft (Eisch-Angus 2019, 2021b) auf, die in der Covid-19-Pandemie mit der paradoxen Erfahrung des Ausnahmezustands als Normalzustand auf die Spitze getrieben wird. Dabei liegt mir an einer ethnografischen Haltung, die der großen theoretischen Geste nicht die kleinteiligen Erfahrungsweisen realer Alltagsmenschen opfert, und dem wohlfeilen Schlagwort der ‚Angst‘ nicht das Wissen, dass diese letztlich nur in konkreten ‚Ängsten vor ...‘ zu beforschen ist. Hier allerdings drängt sich ein weiterer Widerspruch auf. Denn letztlich gereichte es mir zum Vorteil, dass ich die disziplinäre Anforderung, ein als relevant anerkanntes Thema ‚auszuthetheorisieren‘, nicht am Angstbegriff abarbeitete, sondern an gesellschaftlichen Sicherheitsdiskursen. Indem ich so den angstabwehrenden Wissenschaftszwängen, „kulturelle Daten in einem menschlichen Vakuum“ zu betrachten, anderweitig Genüge tat (Devereux 2018: 113), konnte ich mich *en passant* auf die Unsicherheiten einlassen, die oft überraschend und verwirrend in ganz unterschiedlichen Forschungssituationen auftauchten. Im theoretischen Schlagschatten des ‚leeren Signifikanten‘ Sicherheit war es leichter, irritierende Ängste, die in Forschungsgesprächen mitschwangen, emergent aufzugreifen und sie von dort aus auf übergreifende Machtdynamiken zu beziehen. Damit aber geht es um nichts weniger als um die Möglichkeit einer Ethnografie abseits der von Maya Nadig und Mario Erdheim konstatierten *Zerstörung der ethnologischen Erfahrung durch das akademische Milieu* (Nadig/Erdheim 1984: 11). Was Devereux zu wissenschaftlichen Strategien der „Elimination des Individuellen aus ethnologischen Erfahrungsberichten“ oder der Verabsolutierung von „Begriffsschemata und methodologische[n] Positionen [...] zur affektiven Entgiftung angsterregenden Materials“ (Devereux 2018: 115) schreibt, kennen wir durchaus auch aus gegenwärtigen Disputen:

„Wenn man jedoch behauptet, daß die Kulturologie endgültige und umfassende Antworten geben kann und wenn zudem auch noch die – völlig unberechtigte – Verschwörungangst herrscht, daß das Soziokulturelle auf das Psychologische reduziert werden könnte [...], dann ist die kulturologische oder superorganische Position in erster Linie weit eher eine Isolierungsstrategie als eine zielgerichtete, *temporäre* professionelle Haltung.“ (Devereux 2018: 116)

### **Emergenz und Krise: Zur intersubjektiven Genese von Sinn und Erfahrung**

So wenig sich demnach im ethnografischen Forschen das Soziokulturelle und Psychische auseinanderdividieren lassen, so wenig sind kulturanalytische Positionierungen von temporär wechselnden Erfahrungskontexten ablösbar. Gehen wir von hier aus noch einmal auf meine Begegnung im slowenischen Hostel zurück:

Angestoßen von einem britischen Pass öffnete das Gespräch einen weiten Raum von Ungewissheit, Fremdheit und unbestimmten Ängsten. Assoziativ verband es private, familiäre und lokale Bezüge mit migrantischen Besorgnissen wirtschaftlicher Existenzsicherung und sozialer Exklusion, mit Bedrohungen grenzüberschreitender Mobilität und der eigenen Gesundheit – all das im Kontext zweier europäischer und globaler Krisen, mit denen mich die Wirtin unter den Schlagworten „brenxit“ und „the virus“ konfrontierte. Ethnopsychoanalytische Ansätze, die sich auf die anthropologisch bzw. soziologisch arbeitenden Psychoanalytiker Georges Devereux und Alfred Lorenzer<sup>3</sup> beziehen, setzen das ethnografische Forschungsgespräch als Ausgangspunkt eines dynamischen Deutungs- und Erkenntnisprozesses. Dabei spielt die intersubjektiv kommunizierte Angst, dialektisch verbunden mit forschender Neugier, eine zentrale Rolle (Erdheim 1998; Erdheim/Nadig 1988; Nadig 1986: 39, 57–60). Die ethnografische, aber auch jede andere Gesprächsbeziehung entwickelt sich in einem affektiven Übertragungsraum: im Prozess eines wechselseitigen Affiziert-Werdens mit Gefühlen, die vorsprachlich in Szene gesetzt, performativ agiert und im Fluss der Assoziationen in Sprache gefasst werden. Emotion, Interaktion und Assoziation sind dabei so sehr leibgebunden, wie sie je schon gelebter Weltbezug sind, sozialkulturell geformt und damit machthaltig.

Eben diesen intersubjektiven Erfahrungs- und Diskursraum erschließt die Phänomenologie mit dem Konzept der Zwischenleiblichkeit (Wehrle 2016):

„Der Sinn liegt [...] nicht hinter dem Sichtbaren, sondern im sinnlichen Geschehen selbst. Wenn zwei ‚Leiber‘ sich begegnen, bildet sich zwischen ihnen ein Kräftefeld der Interaktion: In diesem findet unmittelbar ein gegenseitiges Abtasten, ein wechselseitiges Aufeinanderabstimmen [...] statt. Die Zwischenleiblichkeit ist somit als eine Situation charakterisiert, in die beide Partner von vorneherein einbezogen sind und dessen Sinn die einzelnen Leiber übersteigt.“ (Wehrle 2013: 12)

Bezugnehmend auf Maurice Merleau-Ponty beschreibt Maren Wehrle den Leib nicht nur als Vermittlungsinstanz, sondern als „ein drittes Milieu“, das kommunikativen Sinn überhaupt erst zum Vorschein bringt (Wehrle 2013: 8). Dieses leibliche ‚Dazwischen‘ ist in sich ambivalent: Es stellt die „Faktizität, unser *Leibsein*, [und] damit die Voraussetzung für jede nachträgliche Form der Reflexion“ dar, während es umgekehrt seiner Störung bedarf, um gefühlsmäßige Gemeinsamkeiten reflexiv zur Sprache zu bringen (Wehrle 2013: 8).

Vor diesem Hintergrund erhalten Ängste, die sich in der intersubjektiven/zwischenleiblichen Beziehungsdynamik zeigen, eine doppelte Funktion für den ethnografischen Erkenntnisprozess. Wo sie den Gesprächs- und Beziehungsfluss irritieren, Brüche und

3 Lorenzer hat die Genese leiblich-vorsprachlichen, und dabei je schon kulturell geformten Sinns mit dem Konzept des Szenischen Verstehens beschrieben, das sich „den Vorstellungen des Subjektes [...] als Realisierung von Beziehungen“ annähert, „als Sinnzusammenhänge, die als Interaktion verstanden werden“ (Lorenzer 2000: 142–143).

krisehafte Unterbrechungen hervorrufen, schaffen sie erstens Aufmerksamkeit und eröffnen Fragen. Auf der inhaltlich-analytischen Ebene kann von hier aus, zweitens, nicht nur auf realweltliche Bedrohungen, sondern auch auf institutionell fixierte Erwartungen und Rollenmuster, Norm- und Identitätsgefüge der Gesprächspartner:innen geschlossen werden. In ihren Ängsten werden diese als kulturgebundene, geschichtliche Wesen verstehbar: „Die Angst des Forschers bildet zusammen mit der Angst des Informanten den zerbrechlichen Rahmen eines Forschungsprozesses, in dessen Verlauf das Bild der fremden Lebensweise entworfen wird“, schreibt Erdheim (1998: 163).

Ein solcher Verstehensprozess begann für mich mit der räumlich-leiblichen Begegnung an einem bestimmten Tag und bestimmten Ort in Slowenien. In der erinnernden Niederschrift reden dabei der sonnige Frühstücksraum, die familiäre Atmosphäre, Bilder, Wandschmuck und Beschriftungen, die verbindende englische Sprache, aber auch die freudige Erwartung von ein paar Urlaubstagen vielsprachig und vielversprechend mit, während der breite Tresen die Fremdheit zwischen der Wirtin und ihrem Gast markiert. Er steht als körperhafte Grenze im Raum, als Schwelle, über die hinweg die slowenische Hausherrin und die deutsche Besucherin ihre unterschiedlichen Erfahrungsperspektiven zusammenführen konnten. Assoziativ zeichnet sich hier bereits ab, was mich in den wechselnden Kontexten der Pandemie weiter beschäftigen sollte: wie die kollektive Verunsicherung leiblicher Sicherheiten und staatlicher Grenzordnungen immer neu auf ein differentielles Anderes, ob ansteckende Viren oder fremde Menschen, bezogen wird, aber auch, wie Menschen aus Momenten der Krise zu Gemeinsamkeit und widerständiger Agency finden.

Den Anstoß gab die slowenische Wirtin, indem sie den Routineablauf des Check-ins mit ihren Fragen unterbrach und die medialen Krisendiskurse, die sie beunruhigten, gleichsam in den ethnografischen Beziehungsraum übersetzte. Mit dem Ethnografen Paul Willis lässt sich hier methodologisch weiterdenken: Für ihn entstehen bedeutungstragende Forschungsdaten „through the status of the method as a social relationship, and specifically through the moments of crisis in that relationship and its to-be-discovered pattern of what is/what is not shared: the contradiction within and between these things“ (Willis 1980: 93–94).

Es sind diese Momente von „contradiction“, „crisis“, „disturbance“, aber auch „surprise“, die in der intersubjektiven Bewegung bisher ungesehene, relationale Sinnbezüge herstellen (Willis 1980: 90–93). Sie wirken also gerade so konflikthaft störend wie entdeckend, analog zu ihrer ambivalent affekt- und angstausslösenden wie auch erkenntnisgenerierenden Funktion in der Freud’schen Psychoanalyse und der Husserl’schen Phänomenologie (Brudzińska 2005). Als dritter Zeitgenosse hat der Philosoph und Logiker Charles S. Peirce, der Begründer der pragmatischen Semiotik, für eben diese Weise, analytische Einsichten im dialogischen Weltbezug ‚kommen zu lassen‘, den Begriff der Abduktion geprägt:

„Its occasion is a *surprise*. That is, some belief, active or passive, formulated or unformulated, has just been broken up. It may be in real experience or it may equally be in pure mathematics. [...] The mind seeks to bring the facts, as modified by the new discovery, into order; that is, to form a general conception embracing them.“ (Peirce 1998: 287)

Auslöser dieses imaginativen Prozesses alltagsweltlichen oder wissenschaftlichen Schlussfolgerns ist auch bei Peirce das konflikthafte Fraglich-Werden der Erwartungshaltung eines sozial situierten (forschenden) Subjekts. Plötzlich und unvorhersehbar sehen wir uns mit einer fremden, der eigenen Überzeugung entgegengesetzten Perspektive konfrontiert. Diese suchen wir in einer interpretierenden Bewegung zu verstehen und in neue Konzepte zu integrieren, indem wir den fraglichen Zeichenkomplex assoziativ mit eigenen Erfahrungskontexten abgleichen: mit sinnlichen Eindrücken, sinnhaft besetzten Gefühlen, tagespolitischen Informationen, Narrativen, Erinnerungen und kollektiven Gedächtnisbildern, Thesen und Theorien ... Was auch immer unsere abduktiven Entdeckungen ausmacht, kann in der triadischen Zeichenbewegung der pragmatischen Semiotik als dritter, vermittelnder Zeichenaspekt (*interpretant*) die Beziehung zwischen dem zu deutenden Zeichen (*representamen*) und dessen möglicher Bedeutung (*object*) objektivierend klären. Da jedoch die Objektbedeutung des Ausgangszeichens in diesem Dreischritt nie ‚vollständig‘ erfasst, sondern stets nur temporär in Hinsicht auf kontextuell naheliegende Aspekte bestimmt wird, und da auch das interpretierende Zeichen wieder neue Fragen aufwirft und auf neue Kontexte verweist, läuft auf allen Ebenen kultureller (Selbst-)Verständigung ein unaufhörlicher, offener Prozess infinitiver Semiose als „kontinuierliche Interpretation von Zeichen durch Folgezeichen (und Handlungen)“ ab (Nagl 1992: 33).<sup>4</sup>

Dieses Konzept der unendlichen Semiose bedeutet nichts weniger als eine systematische Grundlegung emergenzgeleiteten, relationalen Forschens im sozialen, intersubjektiv konstituierten Raum. Dies entspricht dem ethnografischen Erkenntnisprozess umso mehr, als auch Peirce die Generierung von Sinn und Bedeutung als sinnlich-leiblich fundierte, realitätskonstituierende Handlung begreift, mit der er 1905 dem Hegel'schen Idealismus eine Absage erteilte: Interpretierende Erkenntnis – „thought, representation, triadic relation, mediation [...] can have no concrete being without action, just as action cannot exist without the immediate being of feeling on which to act“ (Peirce 1998: 345). Dabei geht es Peirce gerade nicht darum, affektiv geleitete Sinnstiftung durch theoretische Formalisierung stillzustellen.<sup>5</sup> Damit aber sieht er sich denselben szientistischen Vorhaltungen ausgesetzt, die – damals wie heute – auch

4 Die semiotischen Mechanismen ethnografischer Forschungs- und Interpretationsprozesse habe ich an anderer Stelle anhand meines Corona-Forschungsmaterials weiter ausgeführt (Eisch-Angus 2023).

5 Damit beziehe ich mich auch auf die Grounded Theory, die sich ja auf eine pragmatistische Grundlegung beruft. Bei allen Verdiensten für die Öffnung ethnografischer Erkenntnisgewinnung scheint mir deren vielstufiger Methodenapparat doch sehr dazu angetan, die emotionale Triebkraft von Erkenntnis von ihrem Gegenstand zu isolieren.

psychoanalytisches und phänomenologisches Denken treffen: „I hear you say: ‚All that is not fact; it is poetry.‘ Nonsense!“ (Peirce 1998: 193).

Monique Scheer hat 2012 in ihrem Beitrag zu Emotion als Alltagspraxis darauf hingewiesen, dass die praxeologische Theorie „that [...] concerned itself with overcoming the dichotomies of subject/object, mind/body, and individual/society has not included an elaborate discussion of the topic of emotion“ (Scheer 2012: 199). Dies, so möchte ich hinzufügen, gilt besonders für die alltagskulturelle Kontextualisierung von Ängsten. Dennoch darf der praxeologische Einbezug des Emotionalen wohl als europäisch-ethnologischer Konsens gelten.<sup>6</sup> Fachvertreter:innen wie etwa Alexandra Schwell und Oliwia Murawska wissen dabei auch eigene Angstresonanzen innerhalb politischer und gouvernementaler Gegenwartsdiskurse um Sicherheit oder Klimawandel fruchtbar zu machen (Murawska 2020; Schwell 2018); Almut Sülzle hat schließlich mit Bezug auf die supervisorische Interpretationsgruppenarbeit die „methodische Verständigung über das Forschen über und *mit* Emotionen“ als „doing emotion“ eingefordert (Sülzle 2017).

Von hier aus scheint mir eine Besinnung auf die methodologischen und epistemologischen Grundlegungen unverzichtbar, die vor einem guten Jahrhundert aus phänomenologischer, psychoanalytischer und pragmatistisch-semiotischer Perspektive zum Verständnis der intersubjektiven Genese kulturellen Sinns als leiblich-emotionale Praxis geleistet wurden. Sie lehren uns, im triadischen Deutungsprozess binäre Gegenüberstellungen von eigen und fremd, Subjekt und Objekt, Innen und Außen als temporäre, kontextabhängige Positionen aufzugreifen, die gleichwohl Reales zum Ausdruck bringen. Dabei werden Relationen auch als Beziehungen erfahrbar, Assoziationen lassen sich an das vieldeutige, leiblich-emotionale Assoziieren anschließen, Affekte mit dem empathischen Fühlen im Feld vermitteln. All diese Bezüge verweisen ebenso sehr auf kulturelle Gegebenheiten von Diskurs und Macht, wie sie sich gleichwohl erst im dritten Milieu von Begegnung und Erfahrung realisieren. In einer solchermaßen intersubjektiv agierenden und prozessual objektivierenden Ethnografie scheinen mir daher Spiegelfechtereien gegen Subjektivismus und Essenzialismus vielfach entbehrlich.<sup>7</sup> Umgekehrt gerinnt gerade auch die Beanspruchung von Selbstreflexion und Gegenübertragung leicht zur leeren Ermächtigungspose der Ethnografin oder des Ethnografen, kann daher getrost den psychoanalytischen oder supervisorischen Profis überlassen werden.

6 Stellvertretend sei hier auf die Österreichische Volkskundetagung 2013 und den Tagungsband *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten* verwiesen, in dem ‚das Fach‘ die neue Emotionalisierung der Alltagskulturforchung so vielfältig wie kritisch reflexiv diskutiert (Beitl/Schneider 2016).

7 Zu Tendenzen von Entleiblichung und Entmaterialisierung sowie auch zur Ideologiefähigkeit anti-essenzialisierender Positionen, die nicht mehr zwischen Erfahrung und Diskurs vermitteln wollen, vgl. Eisch-Angus (2019: 511–513), aus der Perspektive eines leibphänomenologischen Feminismus Wehrle (2016: 236–238).

Nicht Untergründiges aufzudecken ist gefragt, sondern eine hermeneutische Aufmerksamkeit<sup>8</sup> für die multiperspektivischen (Gefühls-)Kontexte alltäglicher Erfahrungsräume, so wie sie im Forschungsprozess aufscheinen und sich in verschriftlichte oder verbildlichte Quellen übersetzen. Diese sind keineswegs auf ‚klassische‘ Feldforschungsmaterialien beschränkt. Zwar ist gerade im Zuge der Covid-19-Pandemie schmerzlich deutlich geworden, dass das räumlich-leiblich situierte In-Beziehung-Treten mehr ist als ein überholtes Feldforschungsparadigma und eben nicht ohne weiteres digital substituiert werden kann (Eisch-Angus 2021a; Lems 2020). Selbstverständlich können jedoch die emotionalen Resonanzen, die in ganz unterschiedliche, mediatisierte oder historische Quellen eingebunden sind, emergent kontextualisierend interpretiert werden. Damit aber bekommt man es unweigerlich mit der Angst zu tun: dann, wenn im ergebnisoffenen Forschungs- und Interpretationsprozess die fortwährende Irritation vorgefertigter Forschungsfragen erst einmal auszuhalten ist, und dann, wenn die Angst in Forschungsdialogen unversehens thematisch wird (und sei es nur in meiner arroganten Angstabwehr als Touristin und Akademikerin, die an der Schwelle zur Pandemie ungewollt einen weiten Raum medialer Angst- und Seuchendiskurse aufmachte).

### **Liminalität und Liminalitätstheorie – das dritte Milieu im Forschungsprozess**

Im Februar 2020 sträubte ich mich zunächst dagegen, nach den Vogel- und Schweinegrippediskursen der 2000er Jahre ein neues Seuchenthema anzugehen. Wie in der Fabel von Hase und Igel hatte ich mir ein gutes Jahrzehnt lang zugemutet, der Zirkulation von Angstnarrativen in meinem eigenen, neoliberal versicherheitlichten Alltag nachzujagen, um immer wieder neu bei der paradoxen Ununterscheidbarkeit von Hype oder Erfahrungsrealität zu landen (Eisch-Angus 2019). Dennoch siegte schließlich die Versuchung, mich auf diese unerwartete, krisenhafte Zuspitzung meiner Sicherheitsthematik einzulassen. Mit dem ersten Lockdown fand ich mich in eine verwirrende Gemengelage von Ängsten und Angstdiskursen geworfen, in der sich die Unwirklichkeit der Pandemie und ihre tödliche Realität, mediale Angstmache und Beruhigungskampagnen, die Überforderungen des Homeoffice und das Genießen einer sonnigen Auszeit, wirtschaftliche Existenzängste und die Sorge um Familienangehörige, Überreglementierung und Chaos, Restriktion und Entgrenzung fortlaufend verschränkten und widersprachen. Dabei machten mir die vielen Schreib- und Sammelaufrufe klar, dass ich auf einer Welle autoethnografischer Bewältigungsversuche schwamm (Eisch-Angus

8 Für Peirce entsteht diese hermeneutische Erkenntnis auch als Auseinandersetzung des wahrnehmenden und interpretierenden Menschen mit sich selbst, oder aber als temporäre Verschmelzung zweier getrennter Bewusstseine und Verständnisperspektiven als „that mind, into which the minds of utterer and interpreter have to be fused in order that any communication should take place“ (Peirce 1998: 478). Zur kulturgenerierenden Bedeutung der Autokommunikation vgl. außerdem Lotman (2010a: 31–52).

2021a). Ob Kolleg:innen in diesem März 2020 die „Auflösung gewohnter Routinen und Ordnungen“ als Einfallstor autoritärer Kontrollpolitiken fürchteten oder utopistisch auf „Kreativität und Ideenreichtum“ zur Schaffung neuer Normalitäten hofften, stets schien sich dabei Victor W. Turners alt-anthropologische Theorie von *Struktur und Anti-Struktur* als Blaupause zum Verständnis einer unwirklichen Jahrhundertkrise unserer aller Alltage aufzudrängen (dgv 2020: 14).

Dabei bietet Turners Konzept der Liminalität, zu dem er sich von Arnold van Genneps wildem Entdeckungsparcours durch menschliche Aneignungsweisen von Passage-situationen inspirieren ließ (van Gennep 2005), weit mehr als ein dreistufiges Modell der rituellen Transformation institutioneller Ordnungsstrukturen. In der Weise, in der er Subjektivität, Ambiguität und Vieldeutigkeit als „*Übergangsqualität[en]*“ setzt (Turner 2005: 106)<sup>9</sup>, fokussiert er sozialanthropologisches Denken auf „the period of margin or ‚liminality‘ as an interstructural situation“ – als ein *Betwixt and Between*, und damit als ein drittes Milieu, das Menschen als „interstructural‘ beings“ alltäglich erfahren (Turner 1979: 234). Daraus folgt,

„daß für Individuen wie für Gruppen das Leben eine Art dialektischer Prozeß ist, der die sukzessive Erfahrung von Oben und Unten, *Communitas* und *Struktur*, Homogenität und Differenzierung, Gleichheit und Ungleichheit beinhaltet. [...] In einem solchen Prozeß konstituieren gewissermaßen die Gegensätze einander und sind für einander unerlässlich. [...] Mit anderen Worten, jeder einzelne wird im Laufe seines Lebens abwechselnd mit *Struktur* und *Communitas*, Zuständen und Übergängen konfrontiert.“ (Turner 2005: 97)

So wie Turner den intersubjektiven Mechanismus kultureller Sinnstiftung in eine dynamische Theorie der Interstruktur integriert, so überführt der Kultursemiotiker Jurij M. Lotman den triadischen Zeichenprozess unendlicher Semiose in ein holistisches Modell des kulturellen Raums, der ‚*Semiosphäre*‘ (Lotman 1990: 187). Diese differenziert sich in dialektischen Prozessen heterogenisierender Grenzüberschreitung und ordnungssichernder Grenzziehung fortlaufend aus und bringt neue hybride Sprach-, Deutungs- und Gedächtnissysteme hervor (Lotman 2010a: 166). Dabei lenkt Lotman den Blick auf die Peripherien und marginalisierten Grenzbevölkerungen, die sich dem Dialog mit einem zunächst unverständlichen, fremden Anderen öffnen (von wo aus sie sukzessive auch die entgegengesetzte Rolle normsetzender Machtzentren übernehmen können, Lotman 1990: 293, 2010a: 193). Auf ganz unterschiedlichen – literarischen, mythologischen, alltagsweltlichen – Ebenen beschreibt Lotman eine Bewegung des Übersetzens, Umcodierens und Verstehens, die aus der grenzüberschreitenden Praxis polylingualer Schwellenwesen kommt und im laufenden, relationalen Einbezug neuer Kontexte überhaupt erst Kultur ermöglicht:

9 Siehe auch Szokolczai 2009: 147.

„Es ist ein Mechanismus der Sinngenerierung. Seine Besonderheit liegt unter anderem darin, dass die Natur des Sinns selbst nur aus dem Kontext heraus bestimmt wird, das heißt als Resultat der Hinwendung zu einem weiteren, außerhalb liegenden Raum.“ (Lotman 2010b: 50)

Ich führe Lotman hier nicht nur deshalb ein, weil er uns als Ethnograf:innen lehrt, Kultur und Gedächtnis konsequent aus der prozessualen Veränderung zu denken. Für mich besonders anregend ist, wie er im Spätwerk die Paradoxie des kultur- und erkenntnisgenerierenden Nicht-Orts erschließt, an dem Grenze und Grenzüberschreitung in eins fallen. Er spricht dabei vom „Moment der Explosion“ (Lotman 2010b: 78), der durch ein Krisenereignis ausgelöst werden kann oder auch nur durch eine Irritation, ein Nichtverstehen oder den zerbrochenen Glauben an kausale Ordnungen. Wenn so unversehens Kontinuität und Normalität fraglich geworden sind, öffnet sich ein Schwellenraum unvorhersagbarer Konsequenzen. Dieses Dazwischen ist „gleichsam aus der Zeit ausgeschlossen“ (Lotman 2010b: 78) und „von sprunghaft erhöhter Informativität“ geprägt, von Subjektivität und Affektivität, Vieldeutigkeit und Ungewissheit, Imagination und schöpferischem Handlungspotenzial. Dabei scheint Zukunft auf „als Raum möglicher Zustände. [...] Die Gegenwart ist das Aufblitzen eines noch nicht entwickelten semantischen Raums. Sie birgt in sich potentiell alle Möglichkeiten für zukünftige Entwicklungswege“ (Lotman 2010b: 23). Diese Idee des Möglichkeitsraums, der sich als sozialkulturelle Interaktion, aber auch als Kollision ereignet, teilt Lotman wiederum mit psychoanalytischen und phänomenologischen Ansätzen – und mit Victor Turner:<sup>10</sup>

„Liminality may perhaps be regarded as the Nay to all positive structural assertions, but as in some sense the source of them all, and, more than that, as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise.“ (Turner 1979: 236)

Turner wie Lotman geben also, mit Albrecht Koschorke, „begriffliche Werkzeuge an die Hand, um das *Ineinandergreifen strukturierender und entstrukturierender Tendenzen*, ja sogar deren funktionale Verschränkung nachzuvollziehen“ (Koschorke 2012: 119). Für die Ethnografie bedeutet das, dass sich Prozesse gesellschaftlicher Transformation an die Praxis alltäglicher Sinnstiftung rückvermitteln lassen, indem das Krisenhafte, Nicht-Konforme, Veränderliche eben nicht „strukturformalistischen Vorstellungen einer gegebenen statischen Normalität“ untergeordnet wird (Beck/Knecht 2012: 65). Umgekehrt aber sollten explosive Dynamiken nicht von gegenläufigen Tendenzen dichotomisch ordnender Strukturbildung abgekoppelt und damit der ideologie- und machtkritischen Reflexion entzogen werden. In der (Europäischen) Ethnologie dürfte hier das ritualtheoretische Missverständnis Turners eine nicht zu unterschätzende

10 Was z. B. bei Bernhard Waldenfels der „Gedanke einer zwielfichtigen Ordnung [ist], die ermöglicht, indem sie verunmöglicht, die eingrenzt, indem sie ausschließt, die formt, indem sie verformt“ (Waldenfels 2013: 18–19), beschreibt Maya Nadig mit Donald W. Winnicott „als einen potentiellen Raum (potential space), in dem sich Kreativität, Symbole und Differenz, also Kultur und kulturelle Bedeutungen entwickeln können“ (Nadig 2000: 93).

Rolle spielen (Eisch-Angus 2021b: 113). Zu gern wird auf Rituale fokussiert, die doch gerade nicht der Antistruktur zugehörig sind, sondern je schon im Dienst performativer Restrukturierung und damit der Kanalisierung, Vereindeutigung und Entschärfung der polyvalenten Energien liminaler Schwellenzustände stehen. Im Zuge eines (bereits vor Corona behaupteten) Comebacks der kulturanthropologischen Liminalitätstheorie (Horváth et al. 2015: 1) bleibt es vielfach dabei, das, was Turner in den 1960er Jahren am Beispiel von Initiationsabläufen entwickelt hat, auf aktuelle Krisen und Kulturwandelprozesse ‚anzuwenden‘, statt seine Ansätze kulturtheoretisch und methodologisch weiterzudenken oder produktiv gegen den Strich zu lesen.

Wie das Ritual der Liminalität, so treibt die ritualtheoretische Verengung der Liminalitätstheorie den analytischen Biss aus, das Risiko und auch die Angst. Das legt die Frage nahe, inwieweit die kritische Ablehnung, aber auch die affirmative Adaptierung Turners nicht letztlich der Angstabwehr als „affektive Entgiftung angsterregenden Materials“ zuzurechnen sind (Devereux 2018: 115). Oder auch der rituellen Austreibung des kulturell und wissenschaftlich-akademisch Unreinen, das Turner mit Mary Douglas als „a reaction to protect cherished principles and categories from contradiction“ benennt: „The unclear is the unclean“ (Turner 1979: 236). Immerhin ist es ja keine Kleinigkeit, sich auf das einzulassen, was das dritte Milieu des ethnografischen Prozesses an An(gster)regendem bereithält – auf die Unvorhersehbarkeit von Forschungsergebnissen, auf die Grauzonen, Ambivalenzen und Unentscheidbarkeiten alltagsweltlichen Verstehens, auf die Auflösung unserer dichotomischen Bewertungsmuster in gute/kritische/progressive versus schlechte/unpolitische/rückwärtsgewandte Themen, auf die Unvereinbarkeit ethnografischer Offenheit mit sozialwissenschaftlichen Anforderungen, auf die Unwägbarkeiten der Subjektivität, auf Beziehungen und Ängste im Forschungsprozess (Erdheim/Nadig 1988).

### **Communitas, Agency und narrative Ansteckung**

Im Frühjahr 2020 beschrieb der Philosoph Slavoj Žižek das Hereinbrechen der Pandemie als „eine stumpfe und natürliche Kontingenz“, dazu angetan, „permanente Angst und Zerbrechlichkeit in unser Leben“ zu tragen (Žižek 2021: 50). Seither offenbart sich das Virus immer unabweisbarer als ein absolutes Anderes und Fremdes, dem kein Sinn abgerungen werden kann und das uns mit seinen Zufallsmutationen vor sich hertreibt. Damals aber erlebten wohl die meisten einen Turner’schen Schwellenzustand, der, wie auch immer, zu neuen Ufern gesellschaftlicher Normalisierung führen müsse. Hier lohnt es sich, die „affective fields“ der Pandemie (Svášek 2020) noch einmal aus der ernüchterten Perspektive der normalisierten Krise von 2021 und Anfang 2022 ethnografisch zu betrachten: „Wir schlittern in einen Ausnahmezustand hinein, den wir nur widerwillig annehmen wollen“, tippte ich am 13. März 2020 nach einem Kaffeegespräch an unserem Grazer Institut. „Ich bin erschöpft, müde.“ Die atemlos ineinandergeschachtelten Forschungsnotizen, mit denen ich in der Woche vor dem ersten österreichischen

Lockdown den Ereignissen hinterherschrieb, spiegeln, wie sich zwischen Live-Tickern, politischen und medizinischen Radiomeldungen, bürokratischen Ansagen, administrativem Aufarbeiten, digitalem Umplanen, Reise- und Veranstaltungsabsagen die Zeit zu beschleunigen, zu verlangsamen, stillzustellen, in sich zu verwirren schien.

Dem, was nun Pandemie heißt, eilen Gerüchte der Schließung der Universität, gar einer nationalen Ausgangssperre voraus. „Wer weiß, alles ist möglich“, meint Kollege Arthur, während Helga ein ‚Vorher‘ und ‚Nachher‘ absteckt, von dem niemand weiß, was dazwischen liegen wird:<sup>11</sup> „Es wird nachher vieles gehen, was bisher überhaupt nicht ging!“ Inzwischen verdichten sich die Widersprüche. Täglich wechselnde Regelungen kommen so unbedingt wie unzuverlässig daher und stellen Lehre und Weiterarbeit infrage; die Lebenswichtigkeit virologischer Informationen entspricht ihrem inflationären Gültigkeitsverlust. Während unser gewohnter Alltag zerfällt, beginnen wir – studentische, administrative, wissenschaftliche Institutsmitarbeiter:innen – zu reden und uns kleine Normalitäten im Ausnahmezustand zu schaffen.

Am Mittag desselben Tags beschrieb ich das Kommen und Gehen in der Teeküche:

„Unser Thema ist bei jeder Person, die neu dazukommt: Ob wir nächste Woche überhaupt noch hierherkommen können?“ Sophie hat die leeren Supermarktregale fotografiert, wir Älteren kommentieren mit Gedächtnisbildern der Nachkriegszeit und aus Ostblockländern, die dem Hamstern knapper Lebensmittel kulturellen Sinn verleihen. „Gerade habe ich von der neuen Dekansmail erzählt, wonach Dienstreiseanträge grundsätzlich nicht mehr genehmigt werden [...]. Helga: Das war um die Zeit, als die Meldung vom ersten Toten in Wien gekommen ist. [...] Linda schnell: ‚Hoffentlich hat mein Freund das noch nicht gelesen!‘“ Wir stellen uns also eine Choreografie von Ereignissen und Entscheidungen vor, in die wir medial eingebunden sind, die uns alle betreffen und die wir als synchron vernetzt und zugleich zeitversetzt erleben. Wir halten uns gegenseitig auf dem Laufenden und versuchen gleichzeitig, uns und die Angehörigen zuhause aus dem viralen Sog dieser angstmachenden Informationsflut herauszuhalten, wissend, dass dies nicht gelingen kann. Die eigene Angst meint die Angst der anderen: „Ich bin froh, dass wir hier alle so normal sind, mir tun die leid, die nun so hysterisch werden“, so und ähnlich höre ich es mehrmals in diesen Tagen. (FN 13.03.2020)

Eine Woche lang entstand in unserer Teeküche das, was Turner *Communitas* nennt (Turner 2005): eine mit intensivierter Emotionalität erlebte Gemeinschaftlichkeit, die außerhalb von Struktur und Autorität einen Freiraum der Vergewisserung im Ungewissen schafft. Die kleine Szene am Mittagstisch der Teeküche, nicht privat und doch nicht dienstlich, verdeutlicht, wie das Konzept der *Communitas* den intersubjektiven Beziehungsraum auf eine liminale Kommunalität sozialer Gruppen hin erweitert. Auch hier spielen leiblich-affektive Verbundenheit und restrukturierende Verständigung ineinander: Angst und Ungewissheit können als Wir-Erfahrung sozialisiert und in kommunikatives Gedächtnis überführt werden, performative Praxis und diskursive

11 Alle Namen sind pseudonymisiert.

Sinngebung fließen zu neuer Agency zusammen und ermöglichen ein Stück Normalität im Unnormalen. Nicht von ungefähr dominierten die leiblichen Verrichtungen (Essen, Schlafen, Wohnen, Bewegung) im Verbund mit den körperbezogenen Reinigungsriten der Pandemiebewältigung (Händewaschen, Desinfizieren, Maskentragen) die Erfahrung des ersten Lockdowns.

Während Helga stolz darauf ist, gerade noch die letzte Packung Klopapier im Supermarkt ergattert zu haben, zeigt Marie auf dem Smartphone ein australisches Witzposter herum über „die Idioten, die denken, sie müssten Klopapier horten“. Es sind die Männer, die sich über Klopapier aufregen, darauf einigen wir Frauen uns lachend. Eine bekam von ihrem Mann vorgerechnet, dass man Klopapier kaufen müsse für den Fall, in Quarantäne zu kommen. Wir spinnen eine absurde Logik weiter: „Wenn er in Quarantäne muss, und ich Kontakt mit ihm habe, bin ich auch zwei Wochen in Quarantäne, dann gehe ich wieder raus, reiche einer unbekanntenen Person die Hand und bin wieder in Quarantäne. Deshalb braucht man Klopapier!“ (FN 12.03.2020)

Im widersprüchlichen Umgang mit der globalen Klopapierthematik gelang es, ambivalente Krisenängste performativ anzuerkennen – die Zumutungen der explodierenden Krise in handelnde Sorge um Vorratshaltung zu überführen, während kulturelle Ängste um Intimität, Schmutz und Infektionsgefahr im Medium des Toilettenpapiers materialisiert und imaginativ auf die Spitze getrieben wurden.

Ich ernte Lachstürme, als ich Linda beim Fertigmachen einer Postsendung spontan frage: „Was ist, wenn wer da hineinhustet?“ In den folgenden Tagen bricht immer wieder Lachen bei der Vorstellung ansteckender Briefbomben aus, während unter den Sekretärinnen die Geschichte die Runde macht, ich hätte als Institutsleiterin angeordnet, in Briefumschläge zu husten. (FN 13.03.2020)

Bekanntlich sind Liminalität und *Communitas* eng an die Verkehrung und temporäre Aufhebung hegemonialer Rollen geknüpft: So wie unsere Witzeleien um Klopapier ganz nebenbei die Geschlechterspannung um männliche Wissenschafts- und Rationalitätsbehauptungen zur Sprache brachten, gelang mit dem Corona-Topos des absichtlichen Anhustens eine karnevaleske Revanche gegen institutionelle Hierarchien. Zwischen Angst, Humor und kreativer Imagination wird hier das Erzählen als zentrale Praxis der Re-Semiotisierung und Re-Sozialisierung sprachloser Angsterfahrungen in einer *Communitas* gleich fühlender Menschen sichtbar.

Dennoch: So wie uns zu diesem Zeitpunkt keineswegs klar war, ob Coronaviren nicht doch über den Postweg verbreitet werden können, lässt das befreiende Lachen weder Macht, Moral noch die Angst verschwinden, die in die Narrative um Covid-19 eingelassen sind. Dabei sind der Witz und das Gerücht nicht die einzigen Erzählformen, die ihre narrative Energie aus der ambivalenten Spannung von Gemeinschaftlichkeit und Angst beziehen. Im Frühjahr 2020 sorgte das (wohl durchaus wahre) Narrativ des aus Krankenhäusern gestohlenen Desinfektionsmittels nicht nur in unserer Teeküche für Empörung, sondern verband als eine Art Wandersage europäische Öffentlichkeiten zu

einer moralischen *Communitas*. Ganz offensichtlich bezog sich die reinigende, jedoch bedrohte Kraft des Desinfektionsmittels nicht nur auf die todbringende Infektionsgefahr des Virus. Im Weitererzählen ging es auch um soziale Selbstvergewisserung durch projektives *Othinging*, um sichernde Agency durch die performative Austreibung eines fragwürdigen Anderen über die Grenzen der eigenen *Wir-Gruppe*:

Während in der Öffentlichkeit die Infektionsangst steigt, ist Desinfektionsmittel knapp geworden; das Chemieinstitut gibt es rationiert an die anderen Institute ab. Am 12. März stehen davon zwei große Apothekerflaschen auf unserem Tisch. Brauchen wir das, tut es nicht auch das Händewaschen? Helga empört sich über einen Hamsterkäufer, den sie beim Vollladen seines Autos mit Desinfektionsmittel beobachtet hat. Ingrid hat gehört, dass Menschen Desinfektionsmittel aus Krankenhäusern stehlen würden – von derselben Geschichte habe ich aus den BBC News erfahren (BBC 2020). Irmgard schließlich verortet die Geschichte aus der Perspektive von Augenzeuginnen in einem hiesigen Krankenhaus, wo ihre Töchter arbeiten. Ausgerechnet dort, wo gesellschaftliche Angst der tödlichen Realität der Krankheit begegnet, würden Besucher:innen Handdesinfektionsmittel abfüllen oder gleich den ganzen Spender mitnehmen. Wer tut so etwas? (FN 12.03.2020)

Alltägliche Erzählungen wie diese stellen eine Art heuristisches Bindeglied zwischen der intersubjektiven Mikroebene und dem gesellschaftlich-kulturellen Makro-Raum dar.<sup>12</sup> Entsprechend hat Lotman in seinem Frühwerk die Narration als Analyseebene erschlossen, auf der sich die interstrukturelle Dynamik von Norm und Normübertretung paradigmatisch in Szene setzt (Eisch 1996: 86–90; Lotman 1972): Ein unvorgesehenes Krisenereignis, die verbotene Grenzüberschreitung einer beweglichen Figur lassen eine ereignislose Beschreibung zur Erzählung werden und öffnen imaginative Schwellenräume, die durch überraschende Handlungsmöglichkeiten, aber auch unbestimmte Bedrohungen gekennzeichnet sind.

Diese Potenzialitäten werden im erzählerischen Austausch zwischenleiblich geteilt, intersubjektiv gedeutet und sozial aufgefangen. Solange jedoch die erzähl-auslösenden Verunsicherungen nicht ausgeräumt werden, reproduziert sich die in die Erzählstruktur eingelassene Ambivalenz in immer neuen Unsicherheitsgeschichten, ebenso wie sich soziale *Communitas* immer neu beweisen muss. Auf diese Weise wirkt das alltägliche Erzählen eben nicht nur gemeinschaftsstiftend, sondern betreibt im Wechsel medialer und alltagskommunikativer Vermittlung meist ungewollt das gouvernementale Geschäft der viralen Ansteckung mit der Angst.

12 Hier lohnt der Blick auf die volkskundliche Erzählforschung, und insbesondere die Sagenforschung, die bereits früh die alltagskommunikative Zirkulation von Angst und die suggestive Durchsetzung moralischer Anforderungen in ‚kleinen Formen‘ oder Mininarrativen in den Blick genommen hat (Eisch-Angus 2019: 421–432). Beispielsweise spielt auch bei Max Lüthi im narrativen „Einbruch eines Unfaßbaren in unsere geordnete Welt“ das Moment der Unbestimmtheit eine zentrale Rolle (Lüthi 1965: 12).

## Affekt, Macht, Paranoia. Der gouvernementale Ausnahmezustand

In seiner philosophischen Polemik zur Pandemie führt Žižek solche Mechanismen „der Verbreitung affektiver Infektionen“ (Žižek 2021: 67) direkt auf das Wesen von Viren und damit ebenfalls auf einen „Zusammenfall der Gegensätze“ zurück. Viren seien weder Lebewesen noch bloße chemische Materie, sie sind „gewissermaßen untot. Durch den Trieb, sich zu reproduzieren, ist ein Virus lebendig“ (Žižek 2021: 66). Davon ausgehend erklärt Žižek die „Infektion“ zur anthropologischen „Grundkategorie [...] Ein menschliches Subjekt ist ein passives und leeres Medium, das von affektbeladenen kulturellen Elementen befallen wird, die sich von Individuum zu Individuum verbreiten [...]“ (Žižek 2021: 67). Diese Analogie mag weit hergeholt sein, scheint mir aber für meinen Gedankengang dennoch in dreierlei Hinsicht aufschlussreich: Zunächst lässt sich aus Žižeks Idee die von Lotman beschriebene Genese von Vielsprachigkeit und Kultur aus dem antagonistischen Moment der Explosion herauslesen.<sup>13</sup> Schaut man jedoch auf die affektiv-angstbesetzte Getriebenheit des Menschen, der im sinnlosen Versuch, seinen Parasiten zu überwinden, fortlaufend Kopfgeburten produziert, kommt eine eher ungesunde Version unendlicher Semiose in den Blick: Davon sprechen gerade auch die viral zirkulierenden Coronanarrative, die sich in infiniten Feedbackblasen im virtuellen Raum vervielfältigen – ich werde darauf noch zu sprechen kommen. Zieht man schlussendlich Foucaults frühe Gouvernamentalitätsanalysen heran, die immer wieder um Kontrolle und Zirkulation epidemischer Ansteckungsgefahren kreisen, wird deutlich, dass solche Assoziationen gesellschaftlich-politischer Konstellationen mit Angst, Leiblichkeit und Seuchenprävention mehr als bloß metaphorisch sind (Foucault 2006a: 100–101). Vielmehr verweisen sie auf einen Grundwiderspruch ‚gouvernementalen‘ Regierens, das den Menschen als biopolitische Masse und zugleich als angstgetriebenes, suggestiv ansprechbares Subjekt zurichtet. Foucault führt entsprechend die affektive Virulenz diskursiver Verunsicherungen zurück auf

„das Erscheinen, das Auftauchen, die Invasion alltäglicher Gefahren, die ständig von dem belebt, aktualisiert und in Umlauf gesetzt wurden, was man die politische Kultur der Gefahr des 19. Jahrhunderts nennen könnte. [...] Es gibt alle Arten von Kampagnen, die sich um Krankheit und Hygiene kümmern. [...] Überall sieht man diese Aufstachelung der Angst vor der Gefahr, die gewissermaßen die Bedingung, das psychologische und innere kulturelle Korrelat des Liberalismus ist.“ (Foucault 2006b: 101–102)

13 Koschorke führt diesen Gedanken mit Lotman kommunikationstheoretisch weiter: „Unbestimmtheit ist bei ihm keine Eigenschaft künstlerischer und empirischer Phänomene, sondern Effekt der kommunikativen Struktur. Jeder Zeichentransfer, jede kulturelle Kommunikation, sogar jede Verständigung enthält einen Rest, der nicht ‚aufgeht‘, der mehrdeutig und vage bleibt. [...] Jeder kommunikative Akt erzeugt einen Überschuss von Möglichkeiten, und es ist gerade der Mangel an Kalkulierbarkeit, das Überborden der Unordnung über die Ordnung, der kulturelle Elastizität und damit sozialen Fortbestand sichert“ (Koschorke 2012: 125).

Voraussetzung ist bei Foucault ein machtpolitischer Paradigmenwechsel von den disziplinarischen Kontrollmechanismen des 19. Jahrhunderts zur Dominanz des in sich widersprüchlichen Dispositivs der Sicherheit. Damit aber wird selbst noch die Paradoxie totalisiert: Während unentwegt neue Risiken aufgerufen werden, gilt die Zielvorgabe absoluter Sicherheit. Damit soll eine unauflösliche Angst zugleich ein- und ausgeschlossen werden. Sie wird als ein nicht mehr aufhebbarer Schwellenzustand alltäglich erfahrbar und korrumpiert damit die sinnstiftende und kulturschaffende Potenzialität und Unbestimmtheit des ‚dritten Raums‘. Auf diese Weise geraten in der neoliberalen Risiko- und Kreativitätsgesellschaft die liminalen Qualitäten von Emotion und Leidenschaft, Beschleunigung und Diskontinuität, Krise und Ungewissheit zum normativen, ökonomisch kalkulierbaren Soll – das gleichwohl keine feste Ordnung und keine Beruhigung finden darf (Eisch-Angus 2019: 32, 2021b: 85). Damit aber weicht die interaktive Wechselbezüglichkeit von ordnungssichernder Grenzziehung und ihrer widerständigen Überschreitung – von Struktur und Communitas – deren machtvoll verordneter Gleichzeitigkeit; alltagsweltliche Widersprüche werden verabsolutiert, anstelle in ihren jeweiligen Kontexten geklärt und in neue Normalität überführt zu werden.

Wie hierbei der produktive Möglichkeitsraum alltäglicher Lebenswelt mit permanentem Risiko aufgeladen wird, erinnert an die von Ulrich Bröckling beschriebene Figur des unternehmerischen Selbst, das sich in emphatischem Freiheits- und Risikobewusstsein selbst erschaffen und zugleich bis in alle privaten Winkel hinein optimieren und kontrollieren (lassen) soll (Bröckling 2007: 22, 2020: 6). Im Frühjahr 2020 machte Bröckling eine Zuspitzung und zugleich eine präventive Wendung dieser Subjektivierungslogiken unter den Vorzeichen der pandemischen „Dispositive der Angst und Sorge“ aus (Bröckling 2020: 8): „Die inverse Optimierung im Zeichen des Lebensschutzes (immer bezogen auf die eigene Bevölkerung) wendet das Regime der Steigerung ins Negative: Handle stets so, dass Dein Handeln die Ansteckungswahrscheinlichkeit verringert.“ Indem die staatliche Disziplinarmacht z. B. mit Kontakttracking-Apps auf die Selbstverantwortlichkeit der Individuen setzt, „wächst der Druck auf die Nutzer, sich selbst zugleich als Gefährdete und Gefährder zu begreifen“ (Bröckling 2020: 9).

Auf besonders plakative Art geriet in Österreich ab März 2020 mit der Regierungskampagne „Schau auf dich, schau auf mich. Gemeinsam schützen wir uns“ die Selbstsorge zur nationalen Pflicht. Als am Sonntag, dem 15. März 2020 die Wiener Bundesregierung eine landesweite Ausgangssperre verhängte und die Uni Graz über Nacht ihr Personal ins Homeoffice schickte, waren nicht nur die Möglichkeiten informellen Austauschs an unserem Institut radikal beschnitten. Vor allem wurde die produktive Ambivalenz des zwischenleiblichen Begegnungsraums einem nicht mehr auflösbaren Verdacht unterworfen, der den eigenen wie den Körper der anderen im Dienst seines Schutzes als lebensbedrohliche Gefahrenquelle brandmarkt. Dieses Paradox galt es in den folgenden Wochen und Monaten als moralische Anforderung sozialen Umgangs zu internalisieren und einzukörpern: Wir alle haben erlebt, wie zwischen dem Gebot sozi-

aler Distanzierung, den intimen Nähebedürfnissen der Familienarbeit, den Verunsicherungen sozialer Communities, beruflichem Leistungsdruck und sich überschlagenden Regelungen die Widersprüche steigen, sich im digitalen Möglichkeitsraum exponentiell vervielfältigen und einen Verantwortungsdruck erzeugen, bei dem es um nichts als banalen Alltag, und dabei stets ums Ganze, um das Leben geht.

Solchermaßen alltäglich handeln zu müssen, wenn jede Entscheidung je schon die falsche ist, lässt sich mit dem Anthropologen und Psychoanalytiker Gregory Bateson als Double Bind beschreiben, das aus der paradoxen Verstrickung intersubjektiver Bedürfnisräume resultiert und mit tiefer Angst einhergeht (Bateson 2017: 270–301). Obwohl längst nicht alle Menschen die Infektion mit dem Virus fürchten, geht in einer Atmosphäre irrealen Risikos eine unbestimmte, moralisch aufgeladene Angst um, die gleichwohl an ganz reale Alltagsorgen um Körper, Familie, Existenz andockt. Dabei ist schwer zu unterscheiden, was innere Nöte, realweltliche Notwendigkeiten und gesellschaftlich induzierte Ängste sind. So kommt es (und das macht mit Mario Erdheim und Freud<sup>14</sup> die disziplinierende Funktion gesellschaftlicher Institutionen aus) „zu einer Fusion von inneren und äußeren Ängsten, die – da das angsterregende [und machtausübende] ‚Objekt‘ nicht mehr ortbar ist – das Individuum lähmt und beherrschbar macht“ (Erdheim 1988b: 343)<sup>15</sup>.

Während gesellschaftlich-institutionelle Macht immer weniger greifbar ist, unsichtbar und unkalkulierbar wie ein Virus, werden unsere Alltage und intimen Innenwelten von der Erfahrung eines auf Dauer gestellten Ausnahmezustands erfasst. Angst, Moral und die Bedürfnisse sozialer Communitas verschmelzen zu einem widersprüchlichen Konglomerat, das kaum mehr dialogisch geklärt werden kann. Diese Erfahrung totalisierter Paradoxie in gegenwärtigen Alltagen ist untrennbar mit zeitgenössischen Qualitäten gesellschaftlicher Macht verbunden. Deshalb möchte ich noch eine weitere philosophische Idee bemühen, nämlich die eines „permanenten Ausnahmezustand[s]“, den Giorgio Agamben 2003 als politisch-juridische Praxis des 20. Jahrhunderts abgeleitet hat (Agamben 2017: 102).<sup>16</sup> Wie sich in diesem normalisierten Schwellenzustand die an sich unvereinbaren Geltungsansprüche von ‚Leben‘ und ‚Gesetz‘ aufeinander berufen und ineinander verklammern, zeigt sich in der globalen Seuche im Wortsinne als „eine Zone der absoluten Unbestimmtheit zwischen Anomie und Recht, in der Rechtsordnung und kreatürliche Sphäre in ein und dieselbe Katastrophe verwickelt sind“ (Agamben

14 Was Sigmund Freud 1921 in seiner Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* unter dem Eindruck von Erstem Weltkrieg und vaterländischer Führerideologie entwickelte, erreicht im Ukraine-Krieg eine erschreckende Aktualität, erlaubt aber auch eine Annäherung an scheinbar antagonistische Wirkungsweisen subjektiver Macht in Pandemie und Krieg (Freud 1999).

15 Siehe dazu Eisch-Angus 2021b: 75–79.

16 Ich unterscheide diesen Gedanken von Arpad Szokolczais These einer *permanent liminality*, die er als Reduktion, Missverständnis oder Banalisierung sozialer Erfahrung in der Moderne beschreibt (Szokolczai 2009: 162–165).

2017: 69).<sup>17</sup> Zum pandemischen Ausnahmezustand passt auch Agambens Moment der „Dringlichkeit“ (Agamben 2017: 102), deren ansteckender Emotionalität wir uns kaum entziehen können. Das aber bedarf nun doch noch einmal der Konkretisierung aus meinem Corona-Forschungstagebuch:

„Ich habe keine Angst, [...] das ist alles Blödsinn“, höre ich Mitte August im Zug zwischen Graz und Wien einem Bahnreisenden zu, der laut in sein Handy agitiert. „Die wollen uns impfen“, sagt er, „gegen eine Krankheit, die es nicht gibt [...], meine Ex-Frau ist Ärztin“. Eine Impfpflicht sei „ein invasiver Eingriff am Körper“ und verfassungsrechtlich angreifbar. „Das ist eine Gefahr für die Menschheit“, die im Parlament und auf der Straße zu verhindern sei, gerne auch durch Mobilisierung von FPÖ-Mitgliedern. „Ich kenne mich medizinrechtlich gut aus“, betont er, „ich war Versicherungsmakler“.  
(FN 13.08.2020)

Allein schon die Ungeniertheit, mit der der Fahrgast im August 2020 mit rasselndem Atem und ohne Mundschutz Agambens Beschreibung des Ausnahmezustands in Szene setzte, empfand ich als angsterregend; dies erst recht, als im darauffolgenden Herbst die Nachrichten rechtsextremer Anti-Corona-Demonstrationen in Wien durch die Medien gingen. Hier wird die Situation der Gegenwart wohl am greifbarsten: darin, wie sich in den Pandemiediskursen populistische und liberalistische Macht- und Freiheitsansprüche verbünden, wie die Grenzen zwischen politischen Lagern, zwischen öffentlichen, privaten und körperlich-intimen Sphären, vor allem aber zwischen Fiktion und Wahrheit verschwimmen (Agamben 2017: 102), wie Angst und Angstabwehr sich vermischen und all diese Widersprüche in den Sozialen Medien zur liminalen Dauerexplosion kommen.<sup>18</sup> Zugleich ordnet sich die Bahnszene einem gesellschaftlichen Schlagabtausch um Recht und Wahrheit, Vernunft und Emotion, Fakt und Fake ein – und darum, wessen Angst real oder aber ‚geschürt‘ ist.

Als kritische Akademikerin (und als solche positionierte ich mich ja zu Beginn der Pandemie) bin ich rasch dabei, den rechten Agitator demselben verschwörungstheoretischen Lager einzuordnen wie Luise, eine alternativ gesinnte junge Frau. Ende März 2021 erschien sie mit Fieber und Halsschmerzen an ihrem Arbeitsplatz. Als ich sie darauf ansprach, verwickelte sie mich in aufgeregte Darlegungen, warum sie sich keinesfalls impfen oder auch nur testen lassen würde, sie sandte mir wissenschaftsrationalistische Beweisführungen gegen falsche „Corona-Zahlen“, das „System“, die „Pharma-Lobby“ und die Schulmedizin und verknüpfte atemlos Medienkontrolle und Politik, „die Zusammenhänge zwischen allem“, mit kosmologischer Apokalyptik (FN 31.03.2021). Damit nun erinnerte sie mich an kulturwissenschaftliche Analysen eines ‚paranoischen‘ Verschwörungsgedankens, die bereits vor Corona mit dem Ziel wiederaufgenommen wur-

17 Damit folge ich keineswegs Agambens aufgeregter Proklamation eines Zustands des nackten Lebens in der Anfangsphase der Pandemie (Agamben 2020; Žižek 2020: 71).

18 Aktuell bringt diese Entwicklungen Klaus Ottomeyer (2022: 215–251) auf den Punkt.

den<sup>19</sup>, gesellschaftliche Angstnarrationen jenseits psychopathologisierender Individualisierung zu verstehen (Ebner et al. 2016a). Anfang 2022 scheint uns allen geläufig, was gemeint ist mit einem von Angst, Macht und „der Angst vor der Macht der Medien“ besessenen Denken (Ebner et al. 2016b: 10). Hier mahnen Timm Ebner und seine Mitautor.innen einen zweiten Blick an: „Die Paranoia ist jedoch keine Unvernunft, sie ist die exzessive Verschaltung unterschiedlicher Relationen“ (Ebner et al. 2016b: 11). Dies bedeute anzuerkennen,

„dass die Paranoia immer schon im Überblendungsbereich des Fiktualen und des Fiktionalen operiert, mehr noch, dass sie eine intrinsische Sensibilität für die Wirkmacht narrativer Welterschließung aufweist, die eine klare Unterscheidung von Realität und Konstruktion, Wahrheit und Manipulation radikalisiert und zugleich in die Aporie führt.“ (Ebner et al. 2016b: 13)

Damit sind wir mitten im beschriebenen liminalen Überschlag von Übersignifikation und Paradoxie. Aus dieser Situation heraus ist der Versuch verständlich, Angst und Unbestimmtheit aus dem Eigenen auszuschließen und als böse Macht zu veräußern, allerdings macht man damit nur immer neue narrative ‚Infektionsherde‘ mit immer neuen Ängsten auf. Diesem Sog vermochte ich mich so schwer zu entziehen wie Luise kaum mehr aufhören konnte, mir ihre Weltsicht aufzudrängen. Ihre Angst vor institutioneller Fremdkontrolle vermischt sich darin mit der moralischen Verpflichtung zur Selbstbestimmtheit; indem sie sich selbst mit den Kräften von Geist und Natur heilt, rettet sie die Welt. In meiner Nachschrift im Forschungstagebuch sind ihre Ausführungen von einer widersprüchlichen, monumentalen Angst dominiert:

Nicht einmal einkaufen würden wir ohne Tests können, prophezeit Luise. Kontrolle aber ist Angst, und Angst komme aus dem Inneren, erklärt sie mir. Es ist die Angst vor sich selbst, die uns gleichwohl seit Jahrtausenden in Schach halte. Die Angst als „der größte Feind der Menschheit“, die in Corona mit Millionen Angsttoden ihren Höhepunkt erreiche. (FN 31.03.2021)

Hinter dieser universalistischen Überwältigung tritt nur mühsam Luises bängstigende Krankheitsanfälligkeit seit ihrer Kindheit zurück. Wie sie aber auch mich auf die Seite der kontrollierenden Allmacht stellt und der Angstmache bezichtigt, macht deutlich, dass es um weit mehr geht als um eine Verschiebung persönlicher Infektionsängste. Der Ausnahmezustand, den Luise und ich zwischenleiblich erlebten und intersubjektiv inszenierten, ist zu einem unentrinnbaren Kampf geworden, der nicht nur unserer ist.

„Ich lasse mich da nicht hineinziehen!“ wehrt sie sich. „Erst anschließend merke ich, wie mir das Erschrecken, eine Angst – ihre Angst? – in den Knochen sitzt“, schreibe ich ins Forschungstagebuch. (FN 31.03.2021)

19 Das Schlagwort eines paranoiden Stils politisch-medialer Öffentlichkeiten wurde 1964 von Richard Hofstadter geprägt (Hofstadter 1996).

Hier kann auch ich nicht mehr unterscheiden, von wem, aus welchem Innen oder Außen diese Angst kommt und worauf sie sich bezieht. Und macht nicht die Angewiesenheit auf medizinisches Faktenwissen, das gleichwohl stets aufs Neue seine mediale Machthaltigkeit und Fiktionalität beweist, die Realität der Pandemie aus? Erleben wir nicht alle die infektiöse Vervielfältigung pandemischer Alltagsängste, umso mehr wir sie rationalisierend in ihre Schranken zu weisen versuchen?

Hier halte ich inne und frage, was eine intersubjektiv orientierte Ethnografie an Sinnstiftung zu leisten vermag, ohne selbst die Kreisläufe der Ansteckung weiterzutreiben, das Rad exzessiver Selbstreferentialität weiterzudrehen. Dabei meine ich, dass die Möglichkeiten ethnografischen Verstehens gerade in der Bereitschaft liegen, sich infizieren und irritieren zu lassen. Immerhin führen alltagskommunikative Paradoxien nicht nur in krankmachende Double-Bind-Erfahrungen, sondern werden auch als Voraussetzung für kreative Weltaneignung gebraucht (Bateson 2017: 361). Ebenso wichtig ist es jedoch, mit Agamben, „sich im Anhalten der Maschine zu üben“ (Agamben 2017: 102) und die Vieldeutigkeiten und Vermischungen des Ausnahmezustands in empirisch verankertes, kontextsensitives Wissen zu überführen (Willis 1980: 93). Eine reflexive ethnografische Hermeneutik des entgrenzten Ausnahmezustands der Gegenwartsgesellschaft muss vieles neu denken, das ‚real life‘ im Digitalen ebenso wie die fließenden Übergänge zu nichtmenschlichen Subjektivitäten, und, immer wieder, das eigene Verfangensein in Angstabwehr und Totalisierung. Dabei aber rede ich nicht dem heroischen Pathos das Wort, mit dem Sloterdijk 1986 riet, die Paradoxien der katastrophalen Moderne im Modus der Panik als „Selbsterfahrung“ auszuhalten (Sloterdijk 1987: 68).<sup>20</sup> Als Ethnograf:innen können wir es besser: den Spuren von Angst, Macht und Krise empathisch in die Interaktionsräume des Alltags folgen, um von dort zu neuen Verortungen zu kommen – und vice versa.

## Literatur

- Agamben, Giorgio. 2017 [2003]. *Ausnahmezustand*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2020. Nach Corona: Wir sind nurmehr das nackte Leben. *Neue Zürcher Zeitung*, 18. März. Zugriff 13.09.2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-ueber-das-coronavirus-wie-es-unsere-gesellschaft-veraendert-ld.1547093#back-register>.
- Anders, Günther. 1987. „Die Atomkraft ist die Auslöschung der Zukunft.“ Ein Gespräch mit Günther Anders. In *Psychologie heute. Thema Zukunft: Wieviel Katastrophe braucht der Mensch?*, 7–19. Weinheim und Basel: Beltz.
- Bateson, Gregory. 2017 [1972]. *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.

20 Vgl. dazu auch mein Zwiegespräch mit Albert Camus zur Figur des ‚absurden Selbst‘ (Eisch-Angus 2019: 588–608).

- BBC. 2020. Coronavirus: Visitors steal hand sanitiser gel from hospital. *BBC News*, March 6. Accessed April 29, 2021. <https://www.bbc.com/news/uk-england-northamptonshire-51771584>.
- Beck, Stefan, und Michi Knecht. 2012. Jenseits des Dualismus von Wandel und Persistenz? Krisenbegriffe der Sozial- und Kulturanthropologie. In *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, hrsg. von Thomas Mergel, 59–76. Frankfurt am Main: Campus.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beitl, Matthias, und Ingo Schneider. 2016. *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten. Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn vom 29. Mai –1. Juni 2013* (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Neue Serie, 27). Wien: Österreichischer Verein für Volkskunde.
- Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Berlin: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich. 2020. Optimierung, Preparedness, Priorisierung. Soziologische Bemerkungen zu drei Schlüsselbegriffen der Gegenwart. *Soziopolis. Leben beobachten*, 13. April. Zugriff 13.05.2021. <https://www.sozio.polis.de/optimierung-preparedness-priorisierung.html>.
- Brudzińska, Jagna. 2005. *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*. Phd Diss., Universität Köln. Zugriff 11.04.2021. <https://core.ac.uk/download/pdf/12010558.pdf>.
- Bude, Heinz. 2014. *Gesellschaft der Angst*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Clifford, James. 1993 [1983]. Über ethnographische Autorität. In *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, hrsg. von Eberhard Berg, und Martin Fuchs, 109–157. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, Georges. 2018 [1967]. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- dgv Informationen. 2020. Alltag in der Krise. Kulturwissenschaftliche Notizen. *dgv Informationen. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* 129, 1: 14–15.
- Ebner, Timm, Rupert Gaderer, Lars Koch, und Elena Meilicke. 2016a. *Paranoia. Lektüren und Ausschreitungen des Verdachts*. Wien, und Berlin: Turia+Kant.
- Ebner, Timm, Rupert Gaderer, Lars Koch, und Elena Meilicke. 2016b. Es gibt keine Paranoia. In: *Paranoia. Lektüren und Ausschreitungen des Verdachts*, hrsg. von Timm Ebner, Rupert Gaderer, Lars Koch, und Elena Meilicke, 7–21. Wien, und Berlin: Turia+Kant.
- Eckert, Judith. 2019. *Gesellschaft in Angst? Zur theoretisch-empirischen Kritik einer populären Zeitdiagnose*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839448472>
- Eckert, Judith, und Susanne Martin. 2020. *Angst - Ursache und Folge gesellschaftlicher Spannungen?* Abstract zum Vortrag und zur Adhoc-Gruppe auf dem 40. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie vom 14.–24. September 2020.
- Eisch, Katharina. 1996. *Grenze. Eine Ethnografie des bayerisch-böhmischen Grenzraums*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.
- Eisch-Angus, Katharina. 2019. *Absurde Angst - Narrationen der Sicherheitsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-20111-1>
- Eisch-Angus, Katharina. 2020. Was forschen wir? Perspektiven kontextuellen Forschens zum östlichen Europa. Einfälle und Ausblicke einer Grenzgängerin. In *Jahrbuch kulturelle Kon-*

- texte des östlichen Europa 2019*, hrsg. von Katharina Eisch-Angus, Sarah Scholl-Schneider, und Marketa Spiritova, 33–77. Münster, und New York: Waxmann.
- Eisch-Angus, Katharina. 2021a. Topos Corona. Zur Krise der Alltagsethnografie. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 124/1: 87–95.
- Eisch-Angus, Katharina. 2021b. Kontrolle und Verwundbarkeit. Das institutionelle Subjekt im Deadlock der Sicherheitsgesellschaft. In *Welt. Wissen. Gestalten. 42. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 2019. Hamburger Journal für Kulturanthropologie*, 67–95. Zugriff 20.03.2021. <https://journals.sub.uni-hamburg.de/hjk/article/view/1727>.
- Eisch-Angus, Katharina. 2023. Grenzüberschreitung und Explosion. Wege einer semiotischen Ethnografie gegenwärtiger Alltagskultur – mit Juri Lotman begangen. In *Semiotiken in den Kulturwissenschaften/Semiotics in Cultural Studies*, hrsg. von Nadja Gernalzick, Thomas Metten, Nora Benterbusch, und Filip Niemann. Berlin: De Gruyter (in Vorbereitung).
- Erdheim, Mario. 1998. Wieviel Leben erträgt die Wissenschaft? Zu Georges Devereux' Buch „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften des Menschen“. In *Wegmarken. Eine Bibliothek der ethnologischen Imagination*, hrsg. von Reinhard Kapfer, Marie-José van de Loo, Werner Petermann, und Margarete Reinhart, 161–165. Wuppertal: Hammer.
- Erdheim, Mario. 1988. ‚Heiße‘ Gesellschaften und ‚kaltes‘ Militär. In *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur*, von Mario Erdheim, 331–344. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erdheim, Mario, und Maya Nadig. 1988. Psychoanalyse und Sozialforschung. In *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur*, von Mario Erdheim, 61–82. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2006a [2004]. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2006b [2004]. *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund. 1999 [1921]: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In *Gesammelte Werke* 13, von Sigmund Freud, 70–162. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Furedi, Frank. 2006. *Culture of Fear Revisited. Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. 4<sup>th</sup> edition. London, and New York: Continuum.
- Hofstadter, Richard. 1996 [1964]. The Paranoid Style in American Politics. In *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, ed. by Richard Hochstadter, 3–40. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Horváth, Agnes, Bjørn Thomassen, and Harald Wydra. 2015. Liminality and the Search for Boundaries. In *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*, ed. by Agnes Horvath, Bjørn Thomasen, and Harald Wydra, 1–8. Oxford, and New York: Berghahn. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qcxbg>
- Koschorke, Albrecht. 2012. *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Laclau, Ernesto. 2002 [1996]. Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In *Emanzipation und Differenz*, von Ernesto Laclau: 65–78. Wien: Turia und Kant.
- Lems, Annika. 2020: The (Im)Possibility of Ethnographic Research during Corona. *Max Planck Institute for Social Anthropology*, 11. Juni. Accessed April 2, 2021. <https://www.eth.mpg.de/5478478/news-2020-06-11-01>.

- Lorenzer, Alfred. 2000 [1970]. *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. 5. Auflage. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Lotman, Jurij M. 1972 [1970]. *Die Struktur literarischer Texte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lotman, Jurij M. 1990. Über die Semiosphäre. *Zeitschrift für Semiotik* 4, 12: 287–305.
- Lotman, Jurij M. 2010a [2000]. *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Jurij M. 2010b [2000]. *Kultur und Explosion*. Berlin: Suhrkamp.
- Lüthi, Max. 1965. Gehalt und Erzählweise der Volkssage. In *Sagen und ihre Deutung*, hrsg. von Max Lüthi, Lutz Röhrich, Georg Fohrer, und Will Erich Peuckert, 11–27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Martin, Susanne. 2020. Von der Zeitdiagnose zur Gesellschaftswissenschaft der Angst. In *Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Beiträge zu einer Gesellschaftswissenschaft der Angst*, hrsg. von Susanne Martin, und Thomas Linpinsel, 1–19. Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-30431-7\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-30431-7_1)
- Martin, Susanne, und Thomas Linpinsel. Hrsg. 2020. *Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Beiträge zu einer Gesellschaftswissenschaft der Angst*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-30431-7>
- Murawska, Oliwia. 2020. Schönes Wetter heute!? Stimmungen im Zeitalter des anthropogenen Klimawandels. *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur* 2, 35: 64–69.
- Nadig, Maya. 1986. *Die verborgene Kultur der Frau: Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Nadig, Maya. 2000. Interkulturalität im Prozeß. Ethnopschoanalyse und Feldforschung als methodischer und theoretischer Übergangsraum. In *Identität und Differenz. Zur Psychoanalyse des Geschlechterverhältnisses in der Spätmoderne*, hrsg. von Hildgard Lahme-Gronostaj, und Marianne Leuzinger-Bohleber, 87–101. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. [https://doi.org/10.1007/978-3-322-91619-8\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-322-91619-8_5)
- Nadig, Maya, und Mario Erdheim. 1984. Die Zerstörung der wissenschaftlichen Erfahrung durch das akademische Milieu. Überlegungen zur Aggressivität in der Wissenschaft. In *Der Spiegel des Fremden. Ethnopschoanalytische Betrachtungen*, hrsg. von Maya Nadig, 11–27. Reinbek b. Hamburg: Brandes & Apsel.
- Nagl, Ludwig. 1992. *Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am Main, und New York: Campus.
- Ottomeyer, Klaus. 2022. *Angst und Politik. Sozialpsychologische Betrachtungen zum Umgang mit Bedrohungen*. Gießen: Psychosozial-Verlag. <https://doi.org/10.30820/9783837978339>
- Peirce, Charles S. 1998. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol. 2 (1893–1913)*, ed. by the Peirce Edition Project. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Rieken, Bernd. 2019. Rezension über: Katharina Eisch-Angus, Absurde Angst – Narrationen der Sicherheitsgesellschaft. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 194–196. Zugriff 27.12.2021. <https://www.recensio-regio.net/r/d77e24a1f3bd4bc5993138d6f8e73979>.
- Scheer, Monique. 2012. Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. History and Theory. *Studies in the Philosophy of History* 2, 51: 193–220. Accessed April 3, 2021. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>.
- Schwell, Alexandra. 2018. Angst und das Andere. Dimensionen des Emotionalen in der kultur-anthropologischen Sicherheitsforschung. In *Der Alltag der (Un-)Sicherheit. Ethnografisch-*

- kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die Sicherheitsgesellschaft, hrsg. von Alexandra Schwell, und Katharina Eisch-Angus, 107–133. Berlin: Panama.
- Sloterdijk, Peter. 1987. Wieviel Katastrophe braucht der Mensch? In *Psychologie heute. Thema Zukunft: Wieviel Katastrophe braucht der Mensch?*, hrsg. von der Redaktion Psychologie heute, 51–69. Weinheim und Basel: Beltz.
- Sülzle, Almut. 2017. Kritik des reinen Gefühls. Feldforschungssupervision als reflexive Methode zur Forschung mit und über Emotionen. In *Ethnografie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens*, hrsg. von Jochen Bonz, Katharina Eisch-Angus, Almut Sülzle, und Marion Hamm, 111–139. Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-15838-5\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-658-15838-5_5)
- Svašek, Maruška. 2020. *Covid-19 as Affective Force. Sensing Old and New Borders in New Ways*. Unpublished conference paper, June 28. Accessed April 23, 2021. [https://www.researchgate.net/publication/342513235\\_Covid-19\\_as\\_Affective\\_Force\\_Sensing\\_Old\\_and\\_New\\_Borders\\_in\\_New\\_Ways](https://www.researchgate.net/publication/342513235_Covid-19_as_Affective_Force_Sensing_Old_and_New_Borders_in_New_Ways).
- Szokolczai, Arpad. 2009. Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events. *International Political Anthropology* 2/2: 141–172.
- Turner, Victor W. 1979 [1964]. Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage. In *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, ed. by William A. Lessa, and Evon Z. Vogt, 234–243. San Francisco, CA: Harper and Row.
- Turner, Victor W. 2005 [1969]. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main, und New York: Campus.
- Van Gennep, Arnold. 2005 [1909]. *Übergangsriten*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Waldenfels, Bernhard. 2013. *Ordnung im Zwielficht*. München: Wilhelm Fink Verlag. <https://doi.org/10.30965/9783846756294>
- Wehrle, Maren. 2013. Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog. In *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, hrsg. von Thiemo Breyer, 217–238. München: Wilhelm Fink Verlag. Zugriff 28.03.2021. [https://doi.org/10.30965/9783846755167\\_010](https://doi.org/10.30965/9783846755167_010).
- Wehrle, Maren. 2016. Normale und normalisierte Erfahrung. Das Ineinander von Diskurs und Erfahrung. In *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*, hrsg. von Hilge Landweer, und Isabella Marcinski, 235–256. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839436394-012>
- Willis, Paul. 1980. Notes on Method. In *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*, ed. by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, 88–95. London et al.: Hutchinson.
- Žižek, Slavoj. 2021. *Pandemie! COVID-19 erschüttert die Welt*. Wien: Passagen Verlag.